

*Biblioteca
de teología*

1

Franz Joseph
Schierse

Introducción
al Nuevo
Testamento

Herder

BIBLIOTECA DE TEOLOGÍA

PANORAMA ACTUAL DEL PENSAMIENTO CRISTIANO

1

INTRODUCCIÓN AL NUEVO TESTAMENTO

Por **FRANZ JOSEPH SCHIERSE**

FRANZ JOSEPH SCHIERSE

**INTRODUCCIÓN
AL NUEVO TESTAMENTO**

**BARCELONA
EDITORIAL HERDER**

1983

**BARCELONA
EDITORIAL HERDER**

1983

Prólogo.....	11
Objetivos y tareas de la introducción al Nuevo Testamento.....	14
I. Introducción general	17
1. <i>Retrospección histórica</i>	19
2. <i>El texto y su historia</i>	24
2.1. Los manuscritos del Nuevo Testamento	24
2.2. Los grandes tipos de texto	28
2.3. Reglas de la crítica textual	30
2.4. Versiones antiguas del Nuevo Testamento.....	31
3. <i>Formación del canon del Nuevo Testamento</i>	35
3.1. El desarrollo histórico	36
3.2. Motivos teológicos	38
3.3. Consecuencias hermenéuticas	40
4. <i>Métodos de la exégesis neotestamentaria</i>	42
4.1. Investigación del entorno histórico	42
4.1.1. Sobre la historia general contemporánea del Nuevo Testamento	44
4.1.2. Sobre el judaísmo coetáneo de J.C.	44
4.1.3. Sobre literatura del judaísmo helenístico	44
4.1.4. Sobre literatura rabinica	45

© 1978 Patmos Verlag, Düsseldorf
© 1983 Editorial Herder S.A., Barcelona

ISBN 84-254-1345-1

Es PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: B. 31.212-1983 PRINTED IN SPAIN
GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

4.1.5.	Sobre el mundo del helenismo	45
4.1.6.	Sobre las religiones de los misterios y la gnosis	46
4.2.	Exégesis filológica	46
4.3.	La crítica literaria y de las fuentes	48
4.4.	Historia de las formas y de la tradición	49
4.4.1.	La clasificación de los géneros y formas	50
4.4.2.	La historia de la tradición de los géneros y formas	52
4.5.	Historia de la redacción	54
4.6.	Análisis estructurales y semánticos	56

II. Introducción especial

1.	<i>Comienzos de la formación de la tradición neotestamentaria</i>	61
1.1.	Tradiciones prepascuales acerca de Jesús	62
1.2.	El <i>kerygma</i> pascual acerca de Cristo	64
1.2.1.	El <i>kerygma</i> misionero	64
1.2.2.	La catequesis comunitaria	66
2.	<i>El «balance» de la tradición en el ambiente helenista</i>	68
2.1.	Ulterior desarrollo de la tradición	68
2.2.	Primeros testimonios escritos	70
3.	<i>Las cartas paulinas</i>	75
3.1.	La primera carta a los Tesalonicenses (1Tes)	76
3.1.1.	Situación de la comunidad	76
3.1.2.	Reacción del Apóstol	77
3.1.3.	Pasajes importantes de la carta	78
3.2.	Carta a los Gálatas (Gál)	78
3.2.1.	Situación de las comunidades	79
3.2.2.	Reacción del Apóstol	80
3.2.3.	Pasajes más importantes de la carta	81
3.3.	Cartas a los Corintios (1 y 2Cor)	83
3.3.1.	La carta perdida	83
3.3.2.	La primera carta a los Corintios (1Cor)	84
3.3.2.1.	Situación de la comunidad	84
3.3.2.2.	Reacción del Apóstol	86
3.3.2.3.	Pasajes importantes de 1Cor	88
3.3.3.	La «carta de las lágrimas» (2Cor 10,1-13,10)	89
3.3.3.1.	Situación de la comunidad	89

3.3.3.2.	Reacción del Apóstol	90
3.3.4.	La «segunda» carta a los Corintios (2Cor)	91
3.3.4.1.	Pasajes importantes de 2Cor	92
3.4.	Carta a los Filipenses (Flp)	94
3.4.1.	Hipótesis de división	95
3.4.2.	Cautiverios de Pablo	95
3.4.3.	Situación de la carta a los Filipenses	96
3.4.4.	Pasajes importantes de Flp	97
3.5.	Carta a Filemón (Flm)	98
3.6.	Carta a los Romanos (Rom)	99
3.6.1.	Situación de la carta	99
3.6.2.	Principales ideas y conceptos de la carta	100
3.6.3.	Cuestiones sin resolver	103
3.6.4.	Pasajes teológicos importantes	104

4.	<i>Los Evangelios sinópticos</i>	106
4.1.	El Evangelio de Marcos (Mc)	106
4.1.1.	La situación	107
4.1.2.	Guía para la lectura de Mc	109
4.1.2.1.	El marco histórico y geográfico	109
4.1.2.2.	Personajes del Evangelio de Marcos	110
4.1.2.3.	Las acciones	110
4.1.2.4.	Lenguaje y peculiaridades estilísticas	111
4.1.2.5.	Autor y destinatarios	112
4.1.2.6.	El final canónico de Mc 16,9-20	113
4.2.	El Evangelio de Mateo (Mt)	114
4.2.1.	Demostración de la mesianidad de Jesús	114
4.2.2.	Fundamento y esencia de la Iglesia	117
4.3.	El Evangelio de Lucas (Lc)	119
4.3.1.	Afianzamiento en la fe	120
4.3.2.	Otras peculiaridades del Evangelio de Lucas	124
4.3.3.	<i>Esquema del Evangelio de Lucas</i>	124
4.4.	Excurso: la cuestión sinóptica	125
4.4.1.	Estado de la cuestión	125
4.4.2.	Explicación	126
4.4.3.	Problemas no resueltos	127

5.	<i>Hechos de los apóstoles (Act)</i>	130
5.1.	Situación de la Iglesia	130
5.2.	Respuesta de los Hechos de los apóstoles	131

5.3.	División de los Hechos de los apóstoles	133
5.4.	La cuestión del autor	134
5.5.	Pasajes principales de los Hechos de los apóstoles	136
6.	<i>Las cartas deuteropaulinas (Col, Ef, 2Tes, Pastorales)</i>	138
6.1.	Carta a los Colosenses (Col)	140
6.1.1.	La situación	141
6.1.2.	Respuesta de la carta	142
6.2.	Carta a los Efesios (Ef)	144
6.2.1.	Situación	144
6.2.2.	La respuesta de la carta	145
6.2.3.	Pasajes importantes de la carta	147
6.3.	Segunda carta a los Tesalonicenses (2Tes)	148
6.3.1.	Situación de la carta	148
6.3.2.	Respuesta de la carta	149
6.3.3.	Relación con la primera carta a los Tesalonicenses	149
6.4.	Las cartas pastorales (1Tim, 2Tim, Tit)	151
6.4.1.	Situación de las cartas pastorales en general	151
6.4.2.	Respuesta de cada una de las cartas	152
6.4.3.	Expresiones características	154
7.	<i>La carta a los Hebreos (Heb)</i>	156
7.1.	La situación	156
7.2.	Respuesta de la carta	157
7.3.	Fecha de redacción	160
8.	<i>La literatura joánica</i>	161
8.1.	El Evangelio de Juan (Jn)	161
8.1.1.	La situación del Evangelio de Juan	162
8.1.2.	La respuesta del Evangelio de Juan	163
8.1.2.1.	Para superar el distanciamiento temporal	163
8.1.2.2.	Sobre la inmediatez de la comunión de Jesús	165
8.1.2.3.	Sobre el problema de la fe y la incredulidad	166
8.1.3.	El Evangelio de Juan en la historia de las religiones	167
8.1.4.	Cuestiones literarias aún no resueltas	169
8.1.5.	Resumen del Evangelio de Juan	171
8.2.	Primera carta de Juan (1Jn)	172
8.2.1.	La situación	172
8.2.2.	La respuesta de la carta	173

8.2.3.	El «comma iohanneum»	175
8.2.4.	Expresiones famosas de la primera carta de Juan	175
8.3.	Segunda carta de Juan (2Jn)	177
8.4.	Tercera carta de Juan (3Jn)	178
8.5.	El Apocalipsis de Juan (Ap)	180
8.5.1.	La situación de las comunidades en Asia Menor	181
8.5.2.	La respuesta del Apocalipsis	182
8.5.2.1.	El empleo de formas apocalípticas	182
8.5.2.2.	La actualización del mensaje de Cristo	183
8.5.2.3.	La teología de la Iglesia	184
8.5.3.	Otras imágenes y series de visiones conocidas	185
9.	<i>Las restantes cartas «católicas»</i>	187
9.1.	La primera carta de Pedro (1Pe)	187
9.1.1.	La situación	187
9.1.2.	La respuesta de la carta	187
9.1.2.1.	La alabanza de Dios	188
9.1.2.2.	Conciencia eclesial	189
9.1.2.3.	Orientación cristológica	190
9.1.2.4.	Digresión: El cristiano y el Estado (romano)	191
9.1.3.	Problemas literarios	192
9.2.	La carta de Santiago (Sant)	193
9.2.1.	Situación de la carta de Santiago	194
9.2.2.	La respuesta de la carta	194
9.2.2.1.	No al trato especial dado a los ricos	194
9.2.2.2.	Fe y obras	195
9.2.2.3.	Sabiduría y humildad	196
9.2.2.4.	Espera paciente	196
9.2.2.5.	Oración y confección de los pecados	197
9.2.3.	La cuestión del autor	197
9.3.	La carta de Judas (Jds)	198
9.3.1.	La situación	198
9.3.2.	Respuesta de la carta de Judas	199
9.3.3.	La cuestión del autor	200
9.4.	La segunda carta de Pedro (2Pe)	201
9.4.1.	La situación	202
9.4.2.	La respuesta de la carta	202
	<i>Apéndice I: Literatura extracanáónica</i>	204
	1. Apocalipsis y apócrifos judíos	204
	2. La literatura de Qumrán	206

3. Literatura cristiana fuera del Nuevo Testamento	208
Cartas a diversas comunidades	208
Escritos apocalípticos	209
Evangelios apócrifos	210
Hechos de los apóstoles apócrifos	212
Otros escritos doctrinales	213
<i>Apéndice II: Testimonios eclesiásticos primitivos</i>	<i>215</i>
Índice onomástico	221
Índice analítico	225

Esta breve *Introducción al Nuevo Testamento*, pensada en primer lugar, aunque no exclusivamente, para estudiantes de teología y de pedagogía de la religión, no necesita demasiadas justificaciones. No obstante, la psicología del aprendizaje reconoce la necesidad de que el lector vea claramente los motivos que pueden empujarle a tomarla en sus manos.

La primera motivación sería la importancia, poco a poco redescubierta, del tema en el cuadro de una formación general de la persona. Incluso aquellos que, por su profesión o por su relación con la Iglesia, tienen poco que ver con el Nuevo Testamento, deberían poseer algunas ideas básicas sobre un libro que ha dejado su impronta en los dos últimos milenios de la historia y que seguramente continuará configurando el futuro de la humanidad. Por supuesto, es absolutamente deseable que los cristianos practicantes se familiaricen con los problemas históricos y literarios del Nuevo Testamento. Con esto no queremos decir que todos se especialicen en el tema. Tal meta sólo puede señalarse a quienes su oficio les obliga a tal especialización. Pero el que su profesión sea otra no es justificación para admitir una ignorancia e indiferencia totales. Por consiguiente, tenemos perfecto derecho a esperar que este

librito será objeto de lectura para muchos seglares que desean información segura sobre los problemas de la introducción al Nuevo Testamento.

De pasada hemos apuntado ya el segundo motivo: la formación profesional de los teólogos y de los pedagogos de la religión. Toda persona que desea dedicarse a una tarea o servicio eclesial tiene que estudiar muchas —tal vez, demasiadas— asignaturas o disciplinas. La introducción al Nuevo Testamento no pretende ser la más importante de todas. Incluso en el contexto de la exégesis bíblica, que comprende el estudio del Antiguo y Nuevo Testamentos y de numerosas ciencias auxiliares, el estudio de los temas que configuran la introducción representa sólo un modesto fragmento de la totalidad. Por esa misma razón es indispensable un interés especial en el tema, una especie de enamoramiento del objeto. De lo contrario, el estudio de esta disciplina se reduciría a mero requisito para despachar un examen exigido por el plan de estudios.

Enamorarse del tema... ¿Puede aplicarse esta frase realmente al campo que nos ocupa? Hagamos algunas distinciones. Precisamente los adolescentes y los jóvenes sienten a veces un sorprendente interés por una parcela concreta y algunos de ellos se mantienen fieles y enamorados de ella hasta el final de sus días. En este orden de cosas, podría establecerse una comparación entre la decisión de dedicar todas las fuerzas, por ejemplo, a la investigación de los manuscritos neotestamentarios o a detectar la forma más antigua de nuestros evangelios y la predilección de otra persona hacia las orquídeas. Sin pretender quitar mérito a tal motivación, debemos afirmar que la introducción al Nuevo Testamento no pasa de ser un peldaño previo, pero indispensable, para entrar en el Nuevo Testamento. Este documento es de tales características que exige una toma de postura de la persona que se acerca a él. No se trata de

una serie de conocimientos científicos más o menos importantes; está en juego el sentido de la propia existencia. Pero no sólo la significación última de mi vida después de la muerte, sino, en primer lugar, el sentido de mi vida de hoy. Se trata de la significación presente, absolutamente concreta, que Dios ha hecho patente en Cristo para todos nosotros. Enamorarse del tema debería significar que el estudiante habrá de sentirse atraído por el triángulo en el que el amor a Dios, al prójimo y a sí mismo tienen su origen en igual medida.

Un destello de la grandiosidad sublime que el Nuevo Testamento no deja de celebrar, debería envolver también las informaciones, inevitablemente escuetas y técnicas, que hoy forman el cuerpo de toda introducción científica al Nuevo Testamento.

Objetivos y tareas de la introducción al Nuevo Testamento

La introducción científica quiere colaborar, a su manera, en la tarea de entender mejor los escritos del Nuevo Testamento. Aquella está, pues, al servicio de la exégesis, aunque esto no siempre se perciba de inmediato y algunos sectores parciales tengan sus propios objetivos, como en el caso de la investigación de la historia del texto o de las traducciones.

De ordinario, suele distinguirse entre la introducción «general» y la «especial». A la «general» pertenecen los temas del lenguaje, del texto original y su tradición manuscrita, de las traducciones primitivas y posteriores, así como la historia del canon. Se trata, por consiguiente, de aclarar cómo los 27 escritos que fueron surgiendo independientes los unos de los otros a lo largo de un período de 70 años (50-120 d.C.), se convirtieron en el libro único que es el Nuevo Testamento.

Naturalmente, el centro de gravedad se sitúa en la introducción especial, donde se presenta la temática histórica y literaria relacionada con el nacimiento de cada uno de los escritos. Separándonos claramente de la mayoría de las introducciones al Nuevo Testamento y de las ediciones al uso del mismo, intentaremos estudiar cada escrito no según el lugar tradicional que ocupa en el canon sino teniendo en

cuenta su secuencia histórica probable. Para ello es necesario partir de los estadios de la tradición oral y escrita (pero ya inexistente) que ha dado origen a los textos neotestamentarios. Sólo de esa manera podremos llegar a trazar un cuadro que recoja la totalidad de la corriente de tradición en sus variadísimas ramificaciones.

W.G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament* (reelaborado por P. Feine y J. Behm), Heidelberg 1965.

—, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Friburgo de Bris.- Munich ²1970.

W. Marxsen, *Einleitung in das Neue Testament*. Gütersloh ³1964. Trad. cast.: *Introducción al Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca.

A. Wikenhauser-J. Schmid, *Einleitung in das Neue Testament*, Herder, Friburgo de Bris. 1973. Trad. cast.: *Introducción al Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona ³1978.

G. Haufe, *Vom Werden und Verstehen des Neuen Testaments*, Berlin 1968.

J. Schreiner-G. Dautzenberg, *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments*, Würzburg 1969. Trad. cast.: *Forma y propósito del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1973.

A estas obras remitiremos citando el nombre del autor y la página. Si la cita se hace por la trad. cast., se hace constar expresamente.

Véanse además en castellano:

A. Robert-A. Feuillet, *Introducción a la Biblia, II: Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona ³1970.

A. George-P. Grelot, *Introducción a la Biblia, III: Introducción crítica al Nuevo Testamento*, 2 vols., Herder, Barcelona 1983.

1. Retrospección histórica

El interés por los temas que se discuten en la introducción es tan antiguo como el mismo Nuevo Testamento. Dificilmente se habría llegado a la formación de un canon, y con ello al nacimiento de esta «obra colectiva que es el Nuevo Testamento», si, anterior y simultáneamente, no se hubiera reflexionado sobre la edad, paternidad literaria y peculiaridades de cada uno de los escritos. En la introducción especial encontraremos los testimonios cristianos más antiguos de una reflexión incipiente, más o menos crítica, pero que aún hoy siguen siendo decisivos cuando se debaten los puntos de vista eclesiásticos tradicionales (cf. la recopilación de los textos en el apéndice II).

También la preocupación por la crítica textual, el esfuerzo por lograr una tradición manuscrita lo menos falsificada posible tuvo sus grandes campeones en la antigüedad cristiana (Clemente de Alejandría, Orígenes). Junto a ellos, otros muchos críticos y copistas anónimos contribuyeron a mantener la pureza del texto.

Durante la edad media se conformaron con transmitir las tradiciones de la Iglesia primitiva en la medida en que eran accesibles. Faltaban los presupuestos metodológicos y el sentido histórico para una investigación propiamente dicha. El creer que Dios había compuesto la Sagrada Escri-

tura fue considerado más importante que conocer a sus autores humanos. Éste es, por otra parte, un punto de vista teológicamente válido ya que no niega el origen histórico de la Biblia.

El humanismo trajo consigo un pujante florecimiento de la filología y de la ciencia histórica. Se descubrieron las lenguas originales de la Biblia, el hebreo y el griego; y comenzó a prestarse atención especial a las cuestiones históricas. Así, por ejemplo, el docto dominico cardenal Cayetano (1469-1534) se atrevió a poner en duda la paternidad literaria paulina de la Carta a los hebreos, desde luego sin posibilidad de cambiar la opinión tradicional. También otros famosos humanistas, entre los que destacaremos a Erasmo de Rotterdam (1466-1536), Lorenzo Valla (1406-1475) y Jacobo Faber Stapulensis (1455-1536), impulsaron la consideración histórico-crítica de los temas que se discuten en la introducción bíblica.

Sin embargo, la introducción no se convirtió en disciplina histórico-crítica autónoma hasta la ilustración. Al oratoriano francés Richard Simon (1638-1712) le corresponde el mérito de haber puesto en marcha el enfoque crítico-textual e histórico-literario en el estudio del Nuevo Testamento. Sus obras, que contenían conceptos avanzadísimos en comparación con la conciencia eclesiástica de entonces, corrieron una suerte azarosa. Provocaron reacciones violentas incluso de parte de los protestantes ortodoxos) y algunas de sus obras fueron incluidas en el Índice de libros prohibidos. Simon tuvo que abandonar el Oratorio. Este prócer de la ciencia bíblica había pretendido refutar con sus trabajos la afirmación protestante de la suficiencia de la Escritura sola (*sola Scriptura*) y justificar la necesidad de los dogmas de la Iglesia: precisamente porque en la Biblia hay tantas inseguridades históricas.

Más tarde, el escritor protestante Johann Salomo Sem-

ler (1725-1791), de marcado talante racionalista, recogió las ideas de R. Simon e hizo que sus obras fueran traducidas al alemán. Así, indirectamente, los puntos de vista metodológicos de Simon —aunque utilizados para lograr objetivos contrarios a los que él se había propuesto— permanecieron vigentes en la introducción al Nuevo Testamento.

Al utilizar el racionalismo la crítica bíblica como arma contra la doctrina de la Iglesia, los cristianos de todas las confesiones consideraron la ciencia introductoria como algo reprobable. En consecuencia, la época siguiente se caracterizó por una fuerte contraposición entre los métodos histórico-críticos, considerados como destructivos, y la presentación eclesiástica de los temas relacionados con la introducción al Nuevo Testamento. Dicha presentación eclesiástica no hacía sino respetar puntos de vista que se habían formado y se transmitían desde la antigüedad cristiana. Así, dentro de los estudios de teología regulados por las directrices eclesiásticas, la «introducción» se convirtió en una parte de la apologética o teología fundamental, disciplina de reciente creación a la que le fue encomendada la refutación de todos los errores modernos que ponían en peligro la fe. Por otra parte, se llegó a hacer afirmaciones tan extremas y desmedidas que sólo pueden entenderse desde la consideración psicológica de la reacción negativa del magisterio eclesiástico.

Un ejemplo: En la «crítica tendenciosa», que arrancó del profesor de Tubinga, Ferdinand Christian Baur (1792-1860), sólo cuatro de las cartas paulinas fueron reconocidas como auténticas (Rom, 1 y 2Cor, Gál) y se dató el Evangelio de Marcos en el siglo segundo. Posteriormente, la crítica bíblica radical holandesa consideró todas las cartas paulinas como falsificaciones tardías. Dado que en determinados ambientes se llegó incluso a negar la histori-

cidad de Jesús —así en las obras del crítico de Tubinga, Bruno Bauer, aparecidas entre 1840 y 1877, y, en forma popularizada, en el libro *Die Christusmythe* (Los mitos de Cristo) (1909) del escritor Arthur Drews— los evangelios corrieron sumo peligro y estuvieron a punto de ser devaluados a la categoría de creaciones de la fantasía poética religiosa. Los decretos de la *Pontificia Comisión Bíblica* (entre 1905 y 1915) marcaron el punto culminante del enfrentamiento eclesiástico, incluso en sus formas más moderadas, con el enfoque histórico-crítico de la introducción. En los mencionados decretos, el magisterio eclesiástico negaba todas las posiciones e hipótesis críticas, especialmente todo lo relacionado con la paternidad literaria, tiempo de composición y credibilidad histórica de los escritos del Antiguo y Nuevo Testamentos y reafirmaba con todo el énfasis las posiciones tradicionales mantenidas por la Iglesia. Fue necesario esperar hasta 1955 para que la Comisión Bíblica interpretase los decretos anteriores como medidas disciplinarias condicionadas por el tiempo, con lo que su contenido en gran parte dejó de tener fuerza vinculante.

A pesar de todas las confrontaciones y polémicas, la ciencia de la introducción al Nuevo Testamento alcanzó respetabilidad y, finalmente, fue reconocida como disciplina por la Iglesia. Varias fueron las razones que llevaron a la consolidación de esa parcela de los estudios escriturísticos. Entre los motivos más importantes, señalaremos los siguientes:

1. Paralelamente a la crítica radical e ideológicamente condicionada se desarrolló, desde el principio, un trabajo científico serio sobre los textos. Frecuentemente, los mismos autores colaboraron en ambos campos. De esta manera, se llegó paulatinamente, gracias a las discusiones internas de los especialistas, a juicios equilibrados y respaldados metodológicamente.

2. A los investigadores marcados por el racionalismo y el liberalismo se unieron, en número creciente, estudiosos que, empujados por su fe y responsabilidad eclesial, se esforzaron por encontrar la verdad histórica. En su trabajo, éstos comprobaron que muchas de las concepciones sostenidas por la tradición eclesiástica no podían ser consideradas como originales ni fiables y que no derivaban de tradiciones unívocas.

3. En ambas partes se ha impuesto la convicción de que la credibilidad de un escrito bíblico no depende necesariamente de la paternidad literaria ni del tiempo en que fue redactado. Así por ejemplo, los Evangelios de Mateo y Juan continúan siendo testimonios válidos de la predicación cristiana primitiva aun en el caso de que no fueran escritos por apóstoles o testigos oculares.

4. Los innegables progresos de la exégesis y de sus ciencias auxiliares han corroborado de tal forma el peso de los criterios internos (el criterio del lenguaje, estilo, forma de argumentar, contextos históricos y religiosos, dependencia literaria y otros) en numerosas cuestiones discutidas que resultará imposible invocar ya los débiles criterios externos (suposiciones de fuentes tardías) contra ellos.

Resumiendo, podemos decir que la introducción a la Sagrada Escritura, incluso la eclesiástica, ha ido aprovechando en el pasado cada vez mejor las oportunidades que le ofrecían los métodos histórico-críticos. Todo ello le ha permitido liberarse de las tutelas ideológicas. Sin embargo, en el futuro tendrá que tomar conciencia, en medida creciente, de las limitaciones de estos métodos; y tendrá que reconocer que la crítica literaria e histórica requiere la complementación de otros enfoques que respondan a las exigencias teológicas del Nuevo Testamento.

2. El texto y su historia

2.1. Los manuscritos del Nuevo Testamento

Quien se tome la molestia de cotejar un pasaje del Nuevo Testamento en algunas de las diversas traducciones modernas de la Biblia detectará, probablemente, una serie de diferencias. En la mayoría de los casos se trata únicamente de pequeñas diferencias que afectan a la palabra elegida, a la construcción de la frase, al tiempo verbal. En los textos más difíciles pueden darse también diferencias de contenido. Tales variantes suelen ser, ordinariamente, producto del traductor, sobre quien ha influido su estilo personal, la manera de expresarse en su tiempo, sus maestros literarios y, en los casos o pasajes discutidos, la información recogida en determinados comentarios.

Pero también se dan casos en que el diferente vocabulario es consecuencia directa de variantes que se encuentran ya en la tradición manuscrita griega del Nuevo Testamento. A decir verdad, el número de las variantes significativas que afectan realmente al sentido es relativamente escaso, si se tiene en cuenta el número de divergencias; éstas han sido calculadas en aproximadamente un cuarto de millón, y consisten principalmente en pequeños errores de escritura,

transposiciones, omisiones, añadiduras y correcciones estilísticas.

Ejemplo: el primer versículo del Evangelio de Marcos suena así en algunas de las traducciones españolas:

«Principio del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios»
(La Biblia de Herder).

«Comienzo del Evangelio de Jesucristo, hijo de Dios»
(La Biblia de la Casa de la Biblia).

«El mensaje evangélico de Jesucristo tuvo comienzo en la predicación de Juan» (trad. de Felipe de Fuenterrabía).

«Comienzo del Evangelio de Jesu-Cristo, Hijo de Dios»
(J.-M.^a Bover-F. Cantera).

Frente a las diferencias puramente lingüísticas, sorprende la añadidura u omisión del título de Hijo de Dios. Tal divergencia se encuentra ya en los manuscritos mejores y más antiguos, de forma que resulta completamente imposible reconstruir el texto original. Desde un punto de vista psicológico es más probable que se haya añadido el título de Hijo de Dios que no se haya suprimido después de haber formado parte del texto.

Para comprender cómo se toman las decisiones de crítica textual en los comentarios, es imprescindible conocer al menos algunos de los conceptos fundamentales de la tradición manuscrita. Igualmente, es preciso haber oído algo sobre las reglas que se observan en la crítica textual.

Según el informe de la Fundación para la Promoción de la Investigación del Texto del Nuevo Testamento [Münster (Westfalia)], para los años 1975-1976 la lista oficial de los manuscritos comprendía: 88 papiros, 274 mayúsculos, aproximadamente 2800 minúsculos y 2209 leccionarios. Estas denominaciones, de uso común en el lenguaje científico, se basan en diversos criterios (material en el que se escribe, tipo de escritura, finalidad para la que se escribe) y pueden, por consiguiente, sembrar la confusión.

Con el nombre de *papiro* se designa el material para escribir que se extraía de la medula de la caña de ese mismo nombre.

En general, los manuscritos escritos sobre papiro gozaron de gran difusión (hasta comienzos del siglo IV), pero existen papiros más recientes. En contra de una opinión ampliamente difundida, los manuscritos neotestamentarios escritos sobre papiro no tenían la forma de rollo, usual en la antigüedad, sino que estaban plegados y cosidos en forma de libro (*códices*). Desde el punto de vista del tipo de la escritura, los papiros son *manuscritos mayúsculos* o *unciales*: están escritos con letras mayúsculas sin separación entre las palabras ni entre las frases. De ahí que se hable también de «papiros mayúsculos» (Kümmel, 380). Debido a la gran facilidad de corrupción del material, sólo se han conservado trozos aislados de la mayoría de códices de papiro.

Desde el siglo IV se impuso otro material de escritura más duradero: el *pergamino*, que se preparaba de pieles de animales. Por consiguiente, los manuscritos llamados «mayúsculos» son códices de pergamino escritos igualmente con mayúsculas. A este grupo pertenecen muchos manuscritos del Nuevo Testamento conservados íntegramente.

En el siglo IX comenzó a imponerse paulatinamente otro tipo de escritura, la «*minúscula*» (letras minúsculas escritas en cursiva). En el siglo XI, este tipo de escritura logró desplazar completamente a la escritura mayúscula de manera que los manuscritos minúsculos, por regla general, sólo tienen importancia para la historia textual tardía.

Los *leccionarios* equivalen a nuestros actuales libros de pericopas que se utilizan en el culto. Aunque repartidos entre los días que componen el año eclesiástico, contienen casi la totalidad del Nuevo Testamento. Existen lecciona-

Lista de los manuscritos más importantes

Denominación	Edad	Contenido	Características	Biblioteca
p ⁵²	Hacia 120	Jn 18, 31-33; 37-38	Fragmento mss más antiguo del ev. de Jn	John Rylands Library, Manchester.
p ⁴⁵⁻⁴⁷	S. III	P ⁴⁵ : Evangelios, Act. P ⁴⁶ : Cartas de Pablo P ⁴⁷ : Ap 9-17	grupo de mss más extensos	Chester Beatty Papyri, Dublin Viena, Ann Arbor
p ⁶⁶	200	Jn (casi completo)	Muchas erratas de escritura	Pap. Bodmer II, Coligny (Ginebra)
p ⁷⁵	Antes del 200	Lc 3-18; 22-24; Jn 1-15.	Emparentado con el código B	Pap. Bodmer XIV-XV
(S; 01) Sinaitico	S. IV	AT casi completo NT completo	Descubierto en 1850 en el monasterio de Santa Catalina, en el Sinaí	Primero en Leningrado; desde 1933, en el Museo Británico, Londres
A (02) Alejandrino	S. V	NT sin Mt 1-25; 2Cor 4-12	Escrito, probablemente, en Egipto	Desde 1751 en el Museo Británico, Londres
B (03) Vaticano	S. IV	AT y NT hasta Heb. 9,14 (sin Pastorales, Flm. Ap.)	Manuscrito más antiguo en pergamino	Desde 1475 en la Biblioteca Vaticana
C (04)	S. V	Unas 5/8 partes del NT	Palimpsesto: <i>Codex Ephraemi rescriptus</i>	Biblioteca Nacional, Paris
D (05) Código Beza	S. VI	Evangelio, Act (casi completo)	Texto griego y texto latino «occidental»	Universidad de Cambridge (Cantabrigensis)
D (06) Claromontano	S. V	Cartas de Pablo y Heb	Texto griego-latino occidental	Biblioteca Nacional Paris

rios relativamente antiguos (se conservan trozos del siglo V). La mayoría de ellos vieron la luz en la edad media. El estudio de los leccionarios se encuentra aún en sus comienzos.

Entre los códices pergamino se encuentran numerosos *palimpsestos*. Éstos son manuscritos en los que, debido al alto coste del material, se ha borrado un texto anterior y en su lugar se ha escrito un nuevo texto. Actualmente podemos, mediante procedimientos fotográficos, volver a leer los textos antiguos borrados incluso en aquellos casos en los que fracasaba el ojo humano. A partir de los siglos XII-XIII, el papel confeccionado de fibra de plantas comenzó a sustituir al pergamino.

Los manuscritos minúsculos se numeran utilizando cifras arábigas a partir del 1. Los manuscritos emparentados forman «familias» o «grupos». Así tenemos el «grupo de Ferrara» (13 69 124 346) y la «familia Lake» (1 118 131 209 y otros), a los que se da el nombre del científico que los descubrió.

2. 2. Los grandes tipos de texto

Los dos eruditos ingleses F.J.A. Hort (1828-1892) y B.F. Westcott (1825-1901), en su edición crítica del texto del Nuevo Testamento (1881), coincidieron con anteriores investigadores en que la tradición manuscrita pone de manifiesto tres grandes tipos de texto:

1. El texto *neutral*, llamado también texto «alejandrino» o «egipcio», está representado principalmente por B (Vaticano) y por el Sinaitico. Se le da la denominación de «neutral», para subrayar su relativa carencia de añadidos y omisiones posteriores. Westcott y Hort se apoyaron casi exclusivamente en él. Los recientes hallazgos

de papiros (P⁶⁶, P⁷⁵) han confirmado que este tipo de texto se remonta hasta el siglo II.

2. El texto *occidental*, así llamado porque fue encontrado primeramente en las versiones latinas antiguas, en los escritores eclesiásticos occidentales (Justino, Ireneo, Tertuliano y otros) y en el códice bilingüe D. Se caracteriza por sus añadiduras ornamentales, por sus omisiones, lecciones armonizantes en los evangelios. Actualmente, el término «occidental» pasa por ser un tanto equivoco, ya que este tipo de texto estuvo extendido por la totalidad de la Iglesia del siglo II. Además, las variantes «occidentales» no se consideran como secundarias.

3. El texto *siriaco* (también llamado «antioqueno» o «bizantino» y más a menudo, «texto imperial» y «texto de la koiné») deriva del trabajo de recensión del presbítero antioqueno Luciano (muerto en el año 311). Sus criterios directivos fueron el allanamiento lingüístico, la eliminación de dificultades dogmáticas y la armonización de las diversas variantes. Las correcciones y negligencias cambiaron pronto la faz original de este texto. A pesar de que el «texto de la Koiné» prevaleció y se convirtió en el *textus receptus* hasta la época moderna, hoy rara vez es preferido a la hora de reconstruir el texto original.

Junto a estos tres grupos de textos, considerados ya como clásicos, la ciencia discute la existencia de un cuarto tipo de tradición, el llamado «texto de Cesarea». Éste representa una especie de mezcla del texto neutral y del occidental. Parece estar presente en las familias 1 y 13 de los manuscritos minúsculos (cf. 2.1. Este texto nació también, probablemente, en Egipto (Alejandria) y fue llevado a Cesarea por Orígenes.

2.3. Reglas de la crítica textual

1. No hay que contar los manuscritos que avalan un texto, sino sopesarlos.

Por consiguiente, la decisión en favor o en contra de una variante discutida no se toma en base a la mayoría estadística, sino a la calidad. De lo contrario, siempre resultaría ser el texto verdadero el ofrecido por la gran masa de los manuscritos tardíos.

2. De ordinario, hay que preferir las variantes de los manuscritos más antiguos.

Esta regla es tan evidente que sería útil decir: en numerosas excepciones, las variantes que de los manuscritos tardíos también pueden ser originales, ya que no tiene por qué coincidir necesariamente la edad de un manuscrito con la diferente edad de las variantes recogidas en él.

3. La variante más difícil es la primitiva.

Se considera «difícil» aquella variante que ofrece problemas lingüísticos, históricos, dogmáticos que habrían exigido introducir mutaciones en el texto. En tales casos resulta fácil detectar los motivos que empujaron a la formación de tales variantes. Y al revés, también puede demostrarse una *lectio difficilior* que es secundaria si encontramos el motivo que condujo a su aparición.

4. Por regla general, el texto más corto es el primitivo.

Toda tradición, tanto oral como escrita, tiende a introducir añadiduras explicativas u ornamentales, siendo raro que tienda a hacerse más corta y concisa. Ejemplo de tales ampliaciones es el texto «occidental» de los Hechos de los apóstoles.

5. La «crítica conjetural» debe quedar limitada a contadísimas excepciones. Entendemos por «crítica conjetural» el intento de reconstruir el tenor original de un pasaje bíblico de acuerdo con el sentido y en contra de todos los

testigos del texto. En el Antiguo Testamento, donde algunos libros están corrompidos parcialmente o presentan lagunas, difícilmente podremos prescindir de conjeturas medidas. Por lo que se refiere al Nuevo Testamento, de entre las muchas presuntas mejoras del texto que estuvieron de moda en algún momento, no ha sobrevivido ninguna de ellas, ni siquiera la substitución de «matáis» por «enviáis» en Sant 4,2.

2.4. Versiones antiguas del Nuevo Testamento

Todos los libros del Nuevo Testamento fueron escritos originalmente en griego. Las mismas fuentes escritas a las que los evangelios pudieron en parte ajustarse habían sido traducidas ya, probablemente, del arameo al griego. A pesar de que ésta era entonces la lengua coloquial y comercial de toda la cuenca mediterránea, los escritos neotestamentarios fueron traducidos muy pronto a diversas lenguas nacionales que se habían mantenido vivas en algunas regiones y especialmente en los estratos más humildes de la población. Estas versiones antiguas, algunas de las cuales nacieron en el siglo II, revisten gran importancia para la crítica textual.

Puesto que la historia del origen y transmisión de cada una de las versiones se resiste a un esclarecimiento total y el tema es discutido incluso entre los especialistas, vamos a limitarnos a explicar las expresiones o términos técnicos más importantes:

Vetus latina (Biblia latina antigua): Bajo esta denominación quedan englobadas todas las versiones latinas de la Biblia que existieron antes y junto a la *Vulgata* (cf. a continuación). Se considera como forma más antigua el texto originario, de África del Norte en el siglo II. A este respecto

tenemos que decir que la versión de los diversos escritos del Nuevo Testamento no fue unitaria ni simultánea. El obispo mártir Cipriano de Cartago (muerto en el año 258) es el testigo principal del texto africano. Desde 1951, la Fundación para la *Vetus latina*, de la abadía de Beuron (Alemania Federal), se dedica intensamente a la investigación de las versiones veterolatinas.

Itala: Denominación anticuada de la *Vetus latina*. El nombre, utilizado por Agustín, sólo puede referirse a una de las recensiones del texto africano utilizadas en Italia.

Vulgata, es decir, Biblia «divulgada por doquier». El nombre, utilizado corrientemente desde finales de la edad media, designa la traducción oficial de la Biblia utilizada por la Iglesia católica y que, según la tradición, fue realizada por el padre de la Iglesia, san Jerónimo (347-420). Efectivamente, Jerónimo recibió del papa Dámaso (366-384) el encargo de traducir el Antiguo Testamento del hebreo. Por lo que se refiere al Nuevo Testamento, parece que su trabajo se limitó a introducir algunas correcciones en un texto latino antiguo de los evangelios, para lo que se habría servido de manuscritos griegos. Se discute en qué medida se ocupó de los restantes libros del Nuevo Testamento. La *Vulgata* se concluyó hacia el año 405. Durante largo tiempo coexistió con otras versiones latinas, anteriores hasta el punto de que muchos manuscritos nos ofrecen un texto mezclado. Tras numerosos intentos de crear una edición crítica del texto de la *Vulgata* corregido, el concilio Vaticano II nombró una comisión pontificia encargada de elaborar una *Neo-vulgata*. Un texto provisional del Nuevo Testamento vio la luz en Roma en 1970.

Diatessaron: nombre griego de la concordancia o armonía de los evangelios realizada por el sirio Taciano del 140 al 200 aproximadamente. Taciano se hizo cristiano en Roma y retornó a su patria hacia el año 172, después de

que la Iglesia romana lo excomulgara a causa de sus extremadas exigencias ascéticas (prohibición del matrimonio, de comer carne y beber vino). Vuelto a su país, fundó allí la secta de los «encratitas» (abstemios). Se discute si compuso el *Diatessaron* en griego estando aún en Roma o si lo perfeccionó en sirio, después de retornar a su país. De cualquier manera, la Iglesia siria aceptó la obra como texto oficial de los evangelios y lo mantuvo durante largo tiempo. La pluralidad de versiones (el original no se ha conservado) nos habla de la fuerza con que debió sentirse en la antigüedad la cuestionable necesidad de una concordancia de los evangelios.

Versiones antiguas: Junto al texto de los evangelios «mezclado» por Taciano existieron —¿ya antes o sólo con posterioridad?— versiones de cada uno de los evangelios «separados». Dos manuscritos célebres dan testimonio de esta *Vetus syra* o «evangelio de los separados»: 1) El *Syrus curetonianus* (syr^c), manuscrito del Museo Británico, publicado por W. Cureton en 1858. Es del siglo V y fue encontrado en Egipto; 2) El *Syrus sinaiticus* (syr^s), manuscrito palimpsesto del siglo IV o V, descubierto en el Sinaí, en el convento de santa Catalina. En cuanto a una versión siríaca antigua de los restantes escritos neotestamentarios, existen sólo huellas dispersas.

Peschitta (syr^p): texto de la Biblia oficial en la Iglesia siria, comparable a la *Vulgata*. No se ha despejado aún el enigma de si esta versión, tal como se supuso durante algún tiempo, fue realizada por el obispo Rabbula de Edessa (muerto en el año 436) o tiene una genealogía mucho más complicada.

Codex argenteus: Magnífico manuscrito, de los siglos V o VI, escrito en pergamino de púrpura con letras de plata y oro. Este códice, que se conservó en el monasterio de Werden an der Ruhr, posteriormente en Praga y, desde la gue-

rra de los Treinta Años, en Upsala, es testigo principal de la traducción gótica de la Biblia, considerada como «el monumento más antiguo de la literatura alemana» (J. Schmid). Proviene del obispo godo arriano Ulfilas (311-383), a quien se atribuyó también (por supuesto, de manera equivocada) la invención de la escritura gótica.

Para los temas relacionados con las cuestiones especiales de las versiones coptas (sahídica y bohairica) armenia, georgiana y etiópica conviene recurrir a las grandes introducciones y a sus referencias bibliográficas.

3. Formación del canon del Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento se compone de 27 escritos de diversa naturaleza, de dimensiones mayores o menores:

Cuatro evangelios,

Hechos de los apóstoles,

trece cartas paulinas sobre su autenticidad, cf. II, 6),

la carta a los Hebreos,

siete «cartas católicas»,

Apocalipsis de Juan.

A pesar de que en algunos de estos escritos hay interdependencias literarias, y aunque todos ellos proclaman la misma fe en Cristo, ninguno de los autores pensó que su obra sería parte de un libro, ni literaria ni teológicamente. Muchas son las causas y motivos que explican el cómo y el porqué. Por consiguiente, tenemos que preguntarnos — por las circunstancias históricas de la formación del canon,

— por sus motivos teológicos,

— por las consecuencias hermenéuticas que se derivan, para cada uno de los escritos, de su pertenencia al canon.

3.1. El desarrollo histórico

Enumeraremos rápidamente lo poco que sabemos o podemos suponer sobre las circunstancias externas de la formación del canon.

a) Ya a finales del siglo I, la colección de las cartas paulinas había recorrido un gran trecho en su proceso de formación de un *corpus paulinum*. Probablemente, formaron parte de esta colección, además de las cartas pastorales, todas las restantes atribuidas al Apóstol. Así, la Primera carta de Clemente, redactada en Roma hacia el año 96, conoce, al menos, Rom y 1Cor. Ignacio de Antioquía (muerto hacia el 115) recuerda, en su carta a la comunidad de Efeso, «la» carta de Pablo (IgnEf 12, 2); y el autor de 2Pe (¿hacia el año 120?) presupone, en sus lectores, el conocimiento de «todas» las cartas paulinas (2Pe 3,15-16).

b) Algún tiempo más tarde, también los cuatro evangelios, que originariamente se usaban en diferentes regiones eclesiásticas, fueron reunidos y considerados como un único «evangelio cuádruple». La *Apología* del mártir Justino, escrita hacia el año 155, nos dice que, en las reuniones de culto romanas, solía leerse en alta voz los «recuerdos» de los apóstoles, «llamados evangelios» (Apol I 66,3; 67,3). No podemos saber los años de antigüedad con que contaba tal costumbre. Con todo, existen numerosos indicios de que los evangelios escritos adquirieron creciente importancia en la primera mitad del siglo II, en el momento en que la tradición oral acerca de Jesús cesó paulatinamente o perdió su credibilidad a causa de las nuevas formaciones legendarias o gnósticas (cf. en el apéndice II el testimonio de Papias).

c) Entre los años 140 y 150, Marción, originario de Sínope, en el Ponto (Mar Negro), y enriquecido por sus negocios como naviero, fue excomulgado de la Iglesia en Roma porque rechazaba el Antiguo Testamento y defendía

opiniones gnósticas dualistas. A continuación, constituyó su propia Iglesia y confeccionó para ella un canon compuesto exclusivamente por el Nuevo Testamento, en el que sólo tuvieron cabida el (mutilado) Evangelio de Lucas y diez cartas paulinas. Es poco probable que Marción llevara a la gran Iglesia a la idea de la formación de un canon, tal como algunos investigadores afirman. También sería falsa la opinión según la cual ya existía un canon eclesiástico más amplio antes de Marción, canon a partir del cual los herejes habrían hecho su selección subjetiva. Por el contrario, tenemos que afirmar que Marción, con su radical manera de proceder y teniendo en cuenta que fueron numerosos sus seguidores, aceleró fuertemente el proceso de formación del canon eclesiástico, proceso que estaba ya en curso.

d) A finales del siglo II aparecen claramente los perfiles del canon neotestamentario. Dan testimonio de ello los escritores eclesiásticos Ireneo (hacia 140-202), Tertuliano (hacia 160-220) y Clemente de Alejandría (hacia 150-215). Por lo que se refiere a Roma, contamos con el llamado Canon de Muratori (cf. el texto en el apéndice II. Según estos testimonios, son indiscutiblemente «canónicos»: los cuatro evangelios, 13 cartas paulinas, los Hechos de los apóstoles, el Apocalipsis de Juan y la primera carta de Juan. Por lo que se refiere a las restantes cartas, conocidas por el apelativo de «cartas católicas», así como a la carta a los Hebreos, reinaba entonces y reinaría durante largo tiempo la inseguridad. El Apocalipsis de Juan vio discutida más tarde de nuevo su canonicidad. Hasta el siglo V no pudieron imponerse como canónicos los 27 escritos que componen nuestro actual Nuevo Testamento. Durante el mismo espacio de tiempo se produjo la exclusión del canon de aquellos escritos que, aquí y allí, habían sido considerados como pertenecientes al Nuevo Testamento. Nos referi-

mos a la primera carta de Clemente, a la carta de Bernabé, a la *Didakhe*, al Pastor de Hermas, al Apocalipsis de Pedro y a otros escritos apócrifos del siglo II. A pesar, pues, de que las dimensiones del canon neotestamentario estaban trazadas desde los comienzos de la antigüedad cristiana, la primera decisión del magisterio de la Iglesia fue tomada por el concilio de Trento en 1546. Desde entonces, la decisión tiene carácter de validez dogmática para toda la Iglesia católica.

3.2. Motivos teológicos

El proceso del desarrollo histórico podría suscitar la impresión de que la formación del canon fue, más o menos, el resultado casual de decisiones eclesiásticas relativamente tardías. Pero ¿cómo puede justificarse la pretensión de que sólo estos 27 escritos —con exclusión de cualquier otro— sean el testimonio canónico —es decir, normativo—, de la fe de la Iglesia, palabra de Dios «inspirada» por el Espíritu Santo? Por supuesto, que no es suficiente recurrir al derecho y capacidad de la Iglesia para determinar por sí misma las dimensiones de sus escritos sagrados. Esto sería un argumento puramente dogmático. En una introducción al Nuevo Testamento hay que mencionar los motivos determinantes en la selección de los escritos y en su inclusión en el canon.

a) Desde los primeros momentos, las comunidades cristianas poseyeron una Escritura Sagrada, el (todavía no fijado definitivamente) canon del *Antiguo Testamento*. Considerada la situación superficialmente, parece como si los cristianos, a medida que se desvinculaban del judaísmo, hubieran querido crear un canon neotestamentario propio, canon que en el caso extremo (¡Marción!) debía suplantar,

incluso, al Antiguo Testamento. Tal vez este motivo influyó, pero jamás podremos considerarlo como el argumento decisivo.

b) Desde un principio, los cristianos confesaron su fe no sólo en la Sagrada Escritura de la antigua alianza, sino, especialmente y en primer lugar, en la autoridad de su señor *Jesucristo*. A su modo de ver, la ley y los «profetas» dieron testimonio de Jesucristo ya en la antigua alianza, como lo haría la predicación apostólica de la fe a partir de la Pascua. De esta manera, Jesucristo es el auténtico origen, núcleo y meta de todo el canon eclesiástico, que comprende el Antiguo y Nuevo Testamentos.

c) En los primeros y decisivos decenios después de Pascua, la *predicación apostólica de Cristo* siguió preferentemente el camino de la tradición *oral* o se expresó en escritos ocasionales. Pero, a medida que fueron muriendo los primeros testigos de la fe, se acentuó la necesidad de fijar *por escrito* las tradiciones para protegerlas contra las deformaciones arbitrarias y ofrecer normas seguras a la siguiente generación cristiana. A esto tenemos que añadir la necesidad que sintieron las comunidades: nos referimos a la de prepararse para un largo tiempo de espera en el mundo. Señalemos también que necesitaron escritos doctrinales normativos para la formación de sus responsables.

d) La proliferación de *herejías* de la «falsa gnosis» (1Tim 6,20) pusieron en entredicho la autointerpretación de la Iglesia como casa de Dios (en la que «Jesucristo es la piedra angular») edificada «sobre el fundamento de los apóstoles y los profetas (cristianos)» (Ef 2,20). Los fundadores de las sectas no se limitaron a substituir los evangelios reconocidos en las comunidades por sus especulaciones revestidas de ropaje evangélico, sino que no admitieron que sólo los apóstoles y sus discípulos inmediatos fueran los testigos de la revelación. Todas estas reacciones obligaron

a la Iglesia a delimitar los escritos reconocidos como «apostólicos» frente a quienes expandían herejías amparándose en la paternidad literaria apostólica. Para realizar tal selección se tuvo en cuenta, principalmente, la coincidencia del contenido, objetiva, con la tradición apostólica, pero se planteó también el tema del autor en sentido histórico.

e) Uno de los criterios importantes para que un escrito fuera admitido en el canon fue su capacidad de *edificación*, es decir, la capacidad de robustecer a los cristianos en la fe y de llevarlos a un comportamiento agradable a Dios. Al mismo tiempo, se examinó si un escrito era apto para ser leído en el culto.

K.-H. Ohlig, *Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons*, Düsseldorf 1972.

3.3. Consecuencias hermenéuticas

Ninguno de los escritos neotestamentarios cambió su contenido por el hecho de ser admitido en el canon. Tampoco sucede que una obra hasta entonces puramente humana comience a ser palabra de Dios, «Sagrada Escritura», a partir y en virtud de su pertenencia al canon. Tal planteamiento se colocaría en la línea de la herejía cristológica «adopcionista», según la cual el hombre Jesús fue elevado posteriormente a la categoría de Hijo de Dios. Todos los escritos contenidos en el canon fueron, desde el principio, palabra normativa de Dios en forma histórica, humana, y, a pesar de todo, la formación del canon tiene consecuencias hermenéuticas para cada uno de los escritos:

a) Como parte de una totalidad más amplia, el «Nuevo Testamento», ningún escrito puede ser interpretado sólo

por sí mismo. Para entenderlo correctamente habrá que tener en cuenta el contexto de otras expresiones neotestamentarias, cuidando de no caer en falsas armonizaciones.

b) La pertenencia de un escrito al canon empuja y obliga al exegeta a distinguir con mayor precisión entre las expresiones condicionadas por la situación y por el tiempo y el *kerygma* apostólico, válido siempre para la totalidad de la Iglesia. Así, por ejemplo, la carta a los Romanos deja de tener el carácter de escrito dirigido a una comunidad concreta para inscribirse en el conjunto de escritos dirigidos a la totalidad de la Iglesia de todos los tiempos, de forma que la interpretación puramente historicista resultará completamente insuficiente.

c) La inclusión en el canon no hizo sino subrayar el carácter eclesial que el escrito en cuestión poseía desde un principio. De aquí se sigue que la exégesis tendrá que incluir en sus consideraciones también las interpretaciones eclesiales de la fe posteriores. Sólo así cumplirá su obligación de poner al descubierto la continuidad o discontinuidad de la comprensión de la Escritura.

d) Los métodos de la crítica histórica y literaria son totalmente incapaces para apreciar si un escrito es o no «palabra de Dios». Por consiguiente, el auténtico proceso de entendimiento únicamente puede ponerse en marcha allí donde la exégesis científica ha alcanzado el límite de sus posibilidades y la palabra es transmitida a los creyentes.

4. Métodos de la exégesis neotestamentaria

En el Nuevo Testamento existe toda una serie de textos que puede entender cualquier persona aunque carezca de formación exegética. Pero junto a esos textos, se encuentran otros cuyo sentido sólo puede descubrirse con la ayuda de métodos científicos evitando así el peligro de los malentendidos. Por nuestra parte, nos contentaremos con ofrecer breves explicaciones e indicaciones escuetas.

4.1. Investigación del entorno histórico

Si calculamos el tiempo que transcurre desde el nacimiento de Jesús hasta el último escrito, la 2Pe (segunda carta de Pedro), vemos que la historia reflejada en el Nuevo Testamento comprende un espacio temporal que oscila entre 130 y 140 años. No es menor el marco geográfico y cultural en el que se desarrolla la consignación por escrito de la tradición cristiana. Abarca el judaísmo palestino de la patria de Jesús, el judaísmo helenístico de la diáspora judía de la cuenca del Mediterráneo y el mundo greco-romano de la antigüedad tardía. En la actualidad, nadie está en condiciones de emitir un juicio competente personal sobre cada una de estas parcelas del saber. La especialización ha lle-

gado hasta tal punto en nuestros días, que un historiador especializado en la época del emperador Augusto difícilmente podría informarnos del alcance y peculiaridades de la persecución llevada a cabo por Domiciano. De ahí nacen dos tareas complicadas para el exegeta:

a) Tiene que fiarse del juicio de los expertos y, cuando éstos se contradicen entre sí —caso que suele darse con frecuencia—, elegir la postura que le parece mejor fundada (por ejemplo, en la discusión de los investigadores de Qumrán sobre el texto y sentido de determinados textos con resonancias cristológicas importantes).

b) Tiene que solventar cuidadosamente el tema de si, y en qué medida, se dan analogías objetivas, dependencias literarias y situaciones relacionadas. Es absolutamente necesaria la sobriedad ya que, cuando se produce un nuevo descubrimiento de textos, inscripciones, restos de edificios y similares, inmediatamente surge la tentación de trazar relaciones precipitadas con los acontecimientos neotestamentarios.

Los comentarios realizan estas tareas en los pasajes más adecuados (por ejemplo, el tema del censo romano en Lc 2, las posibles relaciones de la teología bautismal de Pablo con las antiguas religiones de los misterios (en Rom 6). Quien desee información más abundante y fundamentada podrá encontrarla en una bibliografía especializada que comprende un amplio abanico de temas.

4.1.1. Sobre la historia general contemporánea del Nuevo Testamento

Exposiciones antiguas:

J. Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 2 vols., Ratisbona 1925.

H. Preisker, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Töpelmann, Berlin 1937.

W. Foerster, *Neutestamentliche Zeitgeschichte, I: Der zeitgeschichtliche Hintergrund des Lebens und der Verkündigung Jesu*, Berlín 1940.

E. Stauffer, *Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi*, Berna 1957; de este último autor, cf. en cast.: *Cristo y los Césares*, Escelicer, Madrid 1956.

Exposiciones recientes:

C.K. Barret, *Die Umwelt des Neuen Testaments, Ausgewählte Quellen*, Tubinga 1959 (trad. alemana por C. Colpe).

J. Leipoldt - W. Grundmann (dirs.), *Umwelt des Urchristentums, I: Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters, II: Texte zum neutestamentlichen Zeitalter, III: Bilder zum neutestamentlichen Zeitalter*, Berlín 1975, ed. cast.: *El mundo del Nuevo Testamento*, 3 vols., Cristiandad, Madrid 1973-1974.

E. Lohse, *Umwelt des Neuen Testaments*, Gotinga 1971.

4.1.2. Sobre el judaísmo coetáneo de J.C.

E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3 vols., Leipzig 1901-1911.

W. Bousset - H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, Tubinga 1926.

P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tubinga 1934.

J. Maier y J. Schreiner (dirs.), *Literatur und Religion des Frühjudentums*, Würzburg 1973.

4.1.3. Sobre literatura del judaísmo helenístico

Flavio Josefo, *De bello iudaico*, editada en griego y alemán, con introducción y notas de O. Michel y O. Bauernfeind, Munich 1959-1969; ed. cast.: *Guerra de los judíos*, ed. Iberia, Barcelona 1961.

Las restantes obras del historiador judío han sido editadas por B. Niese, Berlín 1887-1895 (reimpresión de 1955). En cast. existe una trad. de *Contra Apión*, Aguilar, Madrid 1967.

Filón de Alejandria, *Opera quae supersunt*, 8 vols., ed. L. Cohn y P. Wendland, Berlín 1896 - 1930. Edición alemana: *Philo Alexandrinus*, 5 vols., ed. por L. Cohn, Berlín 1909 - 1931.

H.A. Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, Islam*, 2 vols., Harvard 1948. Cf. en cast.: J. Daniélou, *Filón de Alejandria*, Taurus, Madrid 1962.

4.1.4. Sobre literatura rabinica

H.L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midraschim*, Munich 1921.

H.L. Strack y P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 4 vols., Munich 1922-1928.

G.F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of Tannaim*, 3 vols., Cambridge (USA) 1927-1930.

S.W. Baron y J.T. Blau, *Judaism Postbiblical and Talmudic Periods*, Nueva York 1954.

Edición de textos:

Die Mischna, Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung, ed. por K.H. Rengstorf y L. Rost, Giessen 1912ss. Edición cast. de *La Misná*, Editora Nacional, Madrid 1981.

L. Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud*, 9 vols., Berlín 1925-1936 (texto bilingüe hebreo-alemán).

Cf. en cast.: *Antología del Talmud*, Planeta, Barcelona 1975.

4.1.5. Sobre el mundo del helenismo

P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tubinga 1912.

A. Deissmann, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tubinga 1923.

K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Friburgo de Brisg. 1943.

R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich 1949.

4.1.6. Sobre las religiones de los misterios y la gnosis

F. Cumont, *Religions orientales dans le paganisme romain*, Bruselas ⁴1929 (¹1905), tr. al., Berlin-Leipzig ³1931.

—, *Les mystères de Mithra*, 2 vol., Bruselas 1896-1899; tr. al., Leipzig ²1923.

R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen in ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig ²1927.

G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Zurich 1951.

H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist I: Die mytologische Gnosis*, Gotinga ²1954; II/1: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Gotinga 1954.

Más bibliografía en E. Lohse, o.c., 207-213.

El lector castellano encontrará información y bibliografía sobre cada uno de estos temas en A. Robert - A. Feuillet, *Introducción a la Biblia*, II, Herder, Barcelona ³1970.

4.2. Exégesis filológica

Base indispensable de toda interpretación debería ser un texto críticamente seguro (cf. antes, 2.3). Pero lamentablemente, no siempre se tuvo ni tiene en cuenta este principio tan evidente. Confirman esta última afirmación las innumerables variantes armonizantes realizadas en la antigüedad y, en nuestros tiempos, aquellas traducciones que configuran el texto no de acuerdo con el texto original, sino según los criterios de una sensibilidad lingüística «moderna».

Un ejemplo de la facilidad con que el trato irrespetuoso del texto original puede falsear una expresión bíblica lo tenemos en Col. 3,18, que en ocasiones se traduce: «Vosotros mujeres, someteos a vuestros maridos, pues así lo quiere el Señor.» El lector moderno se sorprenderá, con razón, al encontrar una legitimación ilimitada de la autoridad del marido al amparo de la «voluntad del Señor». Por suerte, el texto griego tiene acentos completamente distin-

tos: «... como conviene en el Señor». Aquí el mandamiento de someterse (el verbo griego subraya más el aspecto del «orden», del acoplamiento en la comunidad, que el «estar sometido») queda claramente recortado, se pone una barrera a la arbitrariedad masculina aludiendo a lo que «conviene» según el Señor. El tenor original del texto, que suena de manera anticuada es, pues, más liberador y respetuoso con la dignidad femenina que la traducción que se las da de moderna y periodística.

Puesto que el sentido, el *logos*, la *palabra* de un texto sólo puede alcanzarse en y más allá de cada una de las palabras concretas, difícilmente podremos separar el trabajo filológico del teológico. Por este motivo, además de los léxicos ordinarios, tenemos los «diccionarios teológicos», que tratan de descubrir la significación de los conceptos más importantes tanto en una retrospectiva histórica como por medio de paralelos contemporáneos.

Diccionarios:

W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin ⁵1963; tr. y ampliación ingl. de F. W. Gingrich-F. W. Danker, Chicago ²1979.

G. Kittel-G. Friedrich, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1933ss; tr. ital. en curso.

H. Haag-A. van den Born-S. de Aulsebrook, *Diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona ⁸1981.

J.B. Bauer, *Diccionario de teología bíblica*, Herder, Barcelona ²1967.

Bo Reicke-L. Rost, *Biblich-historisches Handwörterbuch*, 3 vols., Gotinga 1962-1966.

F. Rienecker, *Sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament nach der Ausgabe von Erwin Nestle*, Giessen-Basilea ⁸1952.

X. Léon-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona ¹¹1980.

A. Grahner-Haider, *Vocabulario práctico de la Biblia*, Herder, Barcelona 1975.

J. Dheilly, *Diccionario bíblico*, Herder, Barcelona 1970.

H. Haag, *Breve diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona 1976.

Gramáticas:

- L. Radermacher, *Neutestamentliche Grammatik*, Tubinga ²1925.
F. Blass-A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Gotinga ¹²1965.
M. Zerwick, *Graecitas biblica exemplis illustratur*, Roma ¹1966.

Concordancias:

- A. Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Stuttgart ¹⁵1973.
K. Aland (dir.), *Vollständige Konkordanz des griechischen Neuen Testaments I*, Münster (Westfalia) 1975-76ss.
R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich-Francfort 1958.
J. Luján, *Concordancias del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1975.

4.3. La crítica literaria y de las fuentes

De manera sorprendente, cuando se ha hablado del método crítico-literario en el Nuevo Testamento se ha referido casi siempre sólo a la cuestión de las fuentes de los evangelios sinópticos. Esta reducción a la «cuestión sinóptica» (cf. II,4.4) era comprensible en un tiempo en que en los evangelios se buscaban principalmente las fuentes históricas de la vida de Jesús. Entre tanto comienza a abrirse paso —también bajo la influencia de procesos muy avanzados en la exégesis veterotestamentaria— la evidencia de que en todas las partes del Nuevo Testamento existen fenómenos literarios que no son estudiados aún con el adecuado instrumental metodológico. Son cuestiones relacionadas con el estilo, con el uso del lenguaje, con las maneras de argumentar o con las estructuras narrativas y retóricas. Y, para todos estos fenómenos, carecemos de criterios que nos sirvan para juzgar respecto de los paralelos y variantes del mismo tema.

Por supuesto, los comentarios suelen ya tratar más o menos detalladamente estas cuestiones en los pasajes afectados, pero echamos en falta una reflexión metodológica sistemática, tal como es usual en literatura y en lingüística. Es, pues, perfectamente comprensible que los «análisis estructurales y semánticos» (cf. a continuación 4.6) traten de llenar esas lagunas.

H. Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*, Católica, Madrid 1969.

J. Schreiner (dir.), *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica*, Herder, Barcelona 1974.

4.4. Historia de las formas y de la tradición

Casi hasta la primera guerra mundial (1914-1918), la ciencia neotestamentaria estuvo ocupada principalmente en la búsqueda de las fuentes más antiguas de la vida de Jesús en los evangelios. Los temas de crítica literaria (paternidad literaria, hipótesis de división, determinación de las fuentes) ocupaban también un primer plano en el estudio de los otros escritos del Nuevo Testamento. Simultáneamente existía un marcado interés por las cuestiones relacionadas con la historia de las religiones. Tal interés estaba alimentado por la posibilidad hipotética de encontrar, en el medio judío o gentil, elementos que pudieran servir para explicar las concepciones bíblicas. El que a comienzos de los años veinte se echara mano desde distintos sectores científicos a un nuevo método, la «historia de las formas», se debió a varios motivos:

a) La crítica literaria, orientada exclusivamente a la búsqueda de las fuentes, había agotado todas sus posibilidades. Se empleaban hipótesis cada vez más complicadas y

atrevidas, pero no se lograba iluminar ni el origen ni el sentido del texto.

b) Tanto en los estudios de germanística como en la exégesis del Antiguo Testamento se había despertado hacia tiempo el interés por la literatura popular y menor. Los especialistas no se ocupaban ya sólo de las obras de los autores más importantes y de los poetas cimeros, sino que estudiaban también las sagas, leyendas, cuentos, canciones, refranes, juegos de palabras, anécdotas, chistes..., es decir, las diversas formas en las que el «pueblo» presentaba sus tradiciones, experiencias, sentimientos y esperanzas.

c) La observación de las «unidades literarias reducidas» había enseñado cómo formas similares podían cambiar, en tiempo relativamente breve, su importancia dentro del contexto, su objetivo, su configuración lingüística. Existía, pues, una «historia» instructiva de estas formas ya que, partiendo de sus transformaciones, podían extraerse conclusiones sobre los variados contextos culturales, sociales y de todo tipo que habían presidido su origen y transmisión.

La exégesis neotestamentaria tenía ante sí las dos tareas básicas que a continuación desarrollamos.

4.4.1. La clasificación de los géneros y formas

En el método de la historia de las formas se empleaba, hasta hace poco, indistintamente los conceptos de «género», «especie» y «forma» literarios. Los textos —y en este punto se referían casi exclusivamente a los evangelios sinópticos— quedaban divididos en material discursivo y tradiciones narrativas.

Material discursivo

Dichos proféticos

Dichos sapienciales

Dichos legales

Comparaciones (parábolas, alegorías, ejemplos, dichos gráficos)

Dichos en primera persona (o dichos «yo»)

Dichos de seguimiento

Fórmulas de confesión

de fe

Cantos a Cristo

Tradicón narrativa

Discusiones

Paradigmas (ejemplos de predicación)

Apotegmas (aforismos en ropaje anecdótico)

Historias de milagros (curación de enfermos, exorcismos, milagros de la naturaleza)

Historias de Cristo (por ej., bautismo, tentación, transfiguración).

Historia de la pasión

Historias pascales

Historias de la infancia

Como la división pone de manifiesto, frecuentemente se producen cruces en los criterios formales y de contenido. Siguiendo a Bultmann, podríamos adscribir lo que él llama «apotegmas» (=aforismos) al material discursivo, ya que el dicho del Señor situado en una «escena ideal» constituye el punto clave y el marco narrativo cumple tan sólo una finalidad de revestimiento. Pero lo que en los comienzos de la escuela de la historia de las formas se convirtió en discusión predilecta, el problema de las denominaciones y delimitaciones, aportó escasos resultados y no debería ser resucitado de nuevo.

De mayor utilidad es la distinción entre «género» y «forma», generalizada en nuestros días. Tal distinción permite diferencias dentro de cada uno de los géneros (como «evangelio», «carta», «apocalipsis» y otros). Al mismo tiempo ofrece la posibilidad de describir con mayor preci-

sión formas típicas de un género determinado. Así, se reconoce hoy mejor la peculiaridad inconfundible de cada uno de los evangelios que repercute hasta en la configuración de las formas transmitidas (historias de milagros, comparaciones y otros). Se comienzan a utilizar sistemáticamente los métodos histórico-formales también en los restantes ámbitos del Nuevo Testamento. Como ejemplos de trabajo de este tipo mencionaremos: las diversas maneras de utilizar el Antiguo Testamento en el Nuevo (desde las asociaciones de palabras e imágenes hasta la prueba escriturística explícita), las formas de la *parénesis* neotestamentaria y sus precedentes antiguos, las formas de la polémica con los herejes, la disciplina penitencial, el ordenamiento de la comunidad.

La clasificación de los géneros y de las formas no se hace de manera impensada. Hay que descubrir las estructuras y la manera de dicción propias de cada género o forma, frecuentemente comparándolos con textos extrabíblicos. Esto impedirá que tratemos de interpretar una narración en forma de parábola, una descripción visionaria, una historia de Cristo configurada desde la fe siguiendo las mismas reglas que aplicaríamos a un relato histórico de un testigo ocular. Estas distinciones, metodológicamente necesarias, condujeron, en los primeros momentos de la escuela de la historia de las formas, a negar casi todo su valor histórico a las tradiciones sinópticas y a explicarlas como puras «creaciones de la comunidad». Con el paso del tiempo, se ha impuesto el equilibrio también en este punto.

4.4.2. La historia de la tradición de los géneros y formas

La segunda gran tarea de la historia de las formas fue, y continúa siendo, el seguimiento del nacimiento y creci-

miento de cada uno de los géneros y formas desde su origen, desde su «situación vital» (*Sitz im Leben*, Hermann Gunkel) hasta el final de la época neotestamentaria. Como situación vital original puede pensarse en:

La actuación prepascual de Jesús:

Predicación del reino de Dios.

Confrontación con diversos adversarios.

Adoctrinamiento de los discípulos.

Las funciones vitales de las comunidades pospascuales:

Predicación misionera a los judíos, prosélitos y «temerosos de Dios».

Predicación misionera a los gentiles.

Discusión con los escribas judíos.

Catequesis comunitaria (instrucción para el bautismo, parénesis, de tipo disciplinar y otras).

Celebración de la eucaristía (relato de la institución, himnos, oraciones y otros aspectos).

Cuidado de los pobres (historias de alimentación, parénesis).

Comienzos de la reflexión teológica.

Situaciones de persecución.

El cambio y modificación de cada una de las formas puede obedecer a razones diversas:

a) un trozo de tradición, ambientado originariamente en la vida de Jesús o en la primitiva comunidad, pasa a un entorno helenístico, adquiere nuevos acentos de lenguaje y de contenido;

b) una forma, perteneciente originalmente a la predicación misionera (por ejemplo, una historia de milagro) es narrada por la comunidad creyente para su propia edificación;

c) una forma polémica dirigida originalmente a adversarios judíos (por ejemplo, una comparación de lucha) es

utilizada en una situación de enfrentamiento intracomunitario;

d) una tradición, formada originariamente a partir de una expectativa determinada (por ejemplo, la promesa de una *parusía* inminente), es acomodada a una nueva situación.

M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tubinga ³1959.

K.L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919.

R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Gotinga ³1958.

M. Albertz, *Die synoptischen Streitgespräche. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Urchristentums*, Berlin 1921.

G. Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult. Eine formgeschichtliche Untersuchung*, Gotinga 1922.

Informes críticos:

E. Fascher, *Die formgeschichtliche Methode. Eine Darstellung und Kritik*, Giessen 1924.

E. Schick, *Formgeschichte und Synoptikerexegese*, Münster 1940.

P. Bénéoit, Überlegungen zur «formgeschichtlichen Methode», en su obra *Exegese und Theologie*, Düsseldorf 1965, 23-50. Ed. cast.: *Exégesis y teología*, Studium, Madrid ²1974.

K. Lehmann, *El horizonte hermenéutico de la exégesis histórico-crítica*, en J. Schreiner (dir.), *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica*, Herder, Barcelona 1974, p. 61-108.

4.5. Historia de la redacción

El método de la historia de la redacción se configuró en la década de los años cincuenta. Se basa en los conocimientos logrados por la crítica literaria y por la historia de las formas, de los que corrige las unilateralidades en puntos importantes:

a) Mientras que la crítica literaria utilizó la comparación sinóptica para preguntar por la redacción más antigua

de un texto, en el método de la historia de la redacción priva el interés por encontrar indicios de las preocupaciones teológicas o parenéticas propias del evangelista.

b) La historia de las formas trataba de encontrar el origen de las tradiciones en la comunidad anónima. Por el contrario, la historia de la redacción vuelve a contar de nuevo con la actividad literaria personal de los evangelistas como «redactores».

c) Mientras que la historia de las formas estudiaba principalmente trozos de tradición aislados, el método de la historia de la redacción considera de nuevo digno de atención el marco de la historia de Jesús con sus encuadres secundarios (artificiales).

Como puede verse, la historia de la redacción tiene su campo específico en la interpretación de los evangelios. Pero puede resultar útil en cualquier otro campo siempre que se trate de dar una nueva interpretación a tradiciones antiguas. Pueden extraerse conclusiones acerca de la intención del autor y la cambiada situación de sus lectores.

H. Conzelmann, *El centro del tiempo*, Fax, Madrid 1974 (estudios sobre la teología de Lucas).

W. Marxsen, *El evangelista Marcos*, Sígueme, Salamanca (estudios sobre la historia de la redacción del evangelio de Mc).

J.M. Robinson, *Das Geschichtsverständnis des Markusevangeliums*, Zürich 1956.

W. Trilling, *El verdadero Israel*, Fax, Madrid 1974 (estudios sobre la teología del Evangelio de Mateo).

G. Bornkamm y otros autores, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchen 1960.

G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchungen zur Theologie des Matthäus*, Gotinga 1962.

K.-G. Reploh, *Markus-Lehrer der Gemeinde*, Stuttgarter Biblische Monographien 9, Stuttgart 1969.

M. Horstmann, *Studien zur markinischen Christologie*, Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge 6, Münster 1969.

4.6. Análisis estructurales y semánticos

Por innegables que sean los éxitos de los métodos histórico-críticos de la exégesis, ellos nos aproximan sólo al umbral de la comprensión. Incluso parece como si ensancharan la «pavorosa» distancia temporal que media entre unos escritos de los siglos I y II d.C. y el lector actual. En efecto, con su ayuda podemos saber lo que los autores pretendieron entonces en sus textos, pero no nos dicen lo que nosotros tenemos que hacer con ellos.

Para hacer posible una comprensión actual del texto, Rudolf Bultmann presentó, ya en los años inmediatos a la segunda guerra mundial, su discutidísimo programa de «desmitologización del Nuevo Testamento». Con el método de la «interpretación existencial», inspirado por Martin Heidegger, se pretendía descubrir el sentido con validez permanente de la locución antigua y mitológica. Lo que Bultmann pretendió alcanzar con la ayuda de la filosofía existencial, se intenta, desde hace algunos años, mediante el instrumental del estructuralismo y de la lingüística. El método «semiótico» procede, aproximadamente, de la siguiente manera: primero se descubren las fronteras de un texto, aunque aquí, a diferencia de lo que sucedía en el método de la historia de las formas, no se pretende detectar las unidades literarias mínimas, sino las secuencias narrativas cerradas (p. ej.: Mc 6,30-53). A continuación, el «análisis narrativo» trata de descubrir los programas de cada una de las secuencias del texto, frecuentemente diversos y hasta contrapuestos, e investiga las relaciones que existen entre las personas, sus acciones y objetivos. El segundo paso es el «análisis discursivo». Éste trata de descubrir los vehículos del significado del texto (discurso), las «figuras», los «roles temáticos» y los «valores semánticos». Éstos son los elementos que ponen de mani-

fiesto el sentido, en los cuales se expresan las transformaciones de sentido dadas con los textos evangélicos. De esta manera, se hacen patentes diversas posiciones y escalas de valores entre las que tiene que decidirse el lector.

Puesto que —al menos en Alemania— se trata de experimentos de diverso tipo y procedencia que en parte son todavía realmente cuestionables, nos contentaremos con ofrecer una bibliografía abundante para los lectores interesados:

E. Güttgemanns, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums*, Munich 1971. El subtítulo de este trabajo reza: Ensayo metodológico sobre la problemática de base de la historia de las formas y de la redacción. El autor señala claramente las insuficiencias de los métodos de interpretación antes citados y delinea su programa de exégesis lingüística. Desde entonces vienen apareciendo en la revista «Linguistica Biblica», por él fundada, estudios teóricos sobre la «poética generativa del Nuevo Testamento», así como ensayos de interpretación de textos concretos. Desgraciadamente, el programa de Güttgemanns coincide en gran parte con el hipertrofiado «metalenguaje» de algunas escuelas lingüísticas y, por otra parte, los resultados prácticos contrastan aún demasiado con las elevadas aspiraciones teóricas.

D. Dormeyer, *Religiöse Erfahrung und Bibel*, Düsseldorf 1975. El autor, orientado hacia la pedagogía de la religión, defiende desde hace años en numerosas publicaciones una enseñanza lingüístico-estructural de la Biblia. Para ello, se ha confeccionado un método, tomando elementos de diversas escuelas lingüísticas, que es juzgado muy escépticamente por los especialistas. Cf. «Religionspädagogische Beiträge» 1 (1978) 5-7.

A. Stock, *Umgang mit theologischen Texten*, Zürich-Einsiedeln-Colonia 1975. Este autor, natural de Colonia y procedente también de la pedagogía religiosa, ofrece en esta obra y en otras muchas publicaciones muestras de un análisis estructural-semántico de los textos bíblicos. Parece que su método es digno de un gran respeto. Lo mismo tenemos que decir de F. Schnider, *Die verlorenen Söhne*, Friburgo de Brisgotinga 1977 (estudio analítico-estructural y crítico-histórico de Lc 15).

J. Delorme (dir.), *Signes et paraboles*, Seuil, París 1977; trad. cast.:

Signos y parábolas, Cristiandad, Madrid 1979. Esta obra representa el, hasta ahora, más sazonado fruto de los esfuerzos por desentrañar textos evangélicos (parábolas e historias de milagros) mediante análisis estructurales narrativos y discursivos.

Quien quiera informarse de las bases ideológicas del estructuralismo y de la discusión sobre los métodos en general, puede recurrir a las siguientes publicaciones:

G. Schiwy, *Neue Aspekte des Strukturalismus*, Munich 1971. Cf. de este mismo autor en cast.: *Iniciación al Nuevo Testamento*, Sigueme, Salamanca 1969.

A.J. Greimas, *Semántica estructural*, Gredos, Madrid ²1976.

J.M. Broekman, *El estructuralismo*, Herder, Barcelona ²1979.

X. Léon-Dufour (dir.), *Exégesis y hermenéutica*, Cristiandad, Madrid 1976.

P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*, París 1960.

P. Stuhlmacher, *Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie*, Gotinga 1975.

W. Wink, *Bibelauslegung als Interaktion. Über die Grenzen historisch-kritischer Methode*, Stuttgart 1976 (título americano: *The Bible in Human Transformation*, Filadelfia 1973).

T. Aurelio, *Disclosures in den Gleichnissen Jesu. Eine Anwendung der disclosure-Theorie von I.T. Ramsey, der modernen Metaphorik und der Theorie der Sprechakte auf die Gleichnisse Jesu*, Francfort 1977. Esta disertación ofrece una buena introducción a los métodos interpretativos lingüísticos y de la filosofía del lenguaje. Cf. en cast.: *Iniciación en el análisis estructural*, Verbo Divino, Estella ²1980.

1. Comienzos de la formación de la tradición neotestamentaria

La tradición puesta por escrito en el Nuevo Testamento se alimenta —dicho con cierta simplificación— de dos fuentes principales: de la *tradición acerca de Jesús*, que arranca de la época prepascual, y del *kerygma acerca de Cristo* inspirado por la fe pospascual. A pesar de que ambas formas tienen un origen temporal distinto, en cuanto a su contenido objetivo se entrelazan de manera indisoluble. Efectivamente, podemos admitir la posibilidad de que algunas palabras y hechos de Jesús hayan podido transmitirse e incluso haber sido puestos por escrito independientemente de la subsiguiente fe pascual, pero la predicación de la cruz y la resurrección es totalmente impensable, al menos al principio, sin una cierta medida de tradición acerca de Jesús. Por otro lado, también la tradición acerca de Jesús experimentó muy pronto la influencia del *kerygma* pascual acerca de Cristo, de manera que se llegó a un amplio intercambio de situaciones, concepciones, informaciones e interpretaciones. Este hecho ha conferido una dificultad especial a la tarea de juzgar sobre la autenticidad histórica de las tradiciones. A pesar de todo, no parece condenado completamente al fracaso el intento de buscar materiales de tradición provenientes del tiempo del Jesús histórico.

1.1. Tradiciones prepascuales acerca de Jesús

La predicación de Jesús se caracterizó por la utilización de unas formulaciones intuitivas y atrayentes, captadas por los oyentes sin la menor dificultad. Fue de las breves sentencias de carácter proverbial, y, además, de las parábolas y de los poemas didácticos, de donde partieron los primeros estímulos para la formación de la tradición. Si es correcta la afirmación de que Jesús envió a los discípulos para que dieran a conocer entre el pueblo su mensaje del reino de Dios utilizando fórmulas fijas, incluso desde el punto de vista lingüístico, se explicaría complementariamente por qué los *logia* conservaron su resonancia aramea original aun en su traducción griega (cf. H. Shürmann, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition*, en su obra *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, 53).

Otro problema más difícil es el de determinar si ya antes de Pascua se narraron historias de la actuación de Jesús, de sus curaciones y exorcismos, de sus enfrentamientos y discusiones con los escribas o de otros acontecimientos relacionados con él. Puede afirmarse con toda seguridad que el material narrativo, tal como aparece en los evangelios, fue formulado y transmitido a partir del acontecimiento pascual. Esto no excluye, sin embargo, que las narraciones transmitan tanto una impresión general esencialmente correcta de la actuación de Jesús como el hecho de que el examen preciso de relatos concretos demuestre que encierran recuerdos históricos exactos.

Ejemplos:

A las palabras que podrían provenir de la predicación del Jesús terreno y del círculo de sus discípulos pertenecen:

—El anuncio del reino de Dios (Mc 1,15; Lc 11,20; 17,20 hasta 21).

—Parábolas del reino de Dios (Mc 4,26-29; Mt 13,44-46; 20,1-15).

—«Macarismos» (Lc 6,20-21; 10,23-24; Mt 11,5.25).

Exhortaciones a la penitencia y dichos referentes al juicio (Lc 6,24-25; 13,2-5; Mt 5,29-30; 11,21-24; Mc 8,36-38).

—Dichos relacionados con sus discípulos y el seguimiento (Mt 4,19; 8,22; 10,37-39; 19,28).

—Poemas didácticos y narraciones ejemplares (Mt 6,1-8.16-18; 6,15 hasta 34; Lc 10,30-35; 15,11-32).

—Interpretaciones de la ley (Mt 5,21-48; 19,4-8; Mc 2,27).

—Dichos polémicos (Mc 2,17; 3,4; 7,11; 8,12; Mt 23,13.25-28).

Entre las historias que, no obstante su sello pospascual, provienen de acontecimientos que tuvieron lugar durante la vida terrena de Jesús, podemos contar:

—El bautismo de Jesús por Juan (Mc 1,9).

—La actividad predicadora de Jesús (Mc 1,14-15 y otros).

—El llamamiento de los discípulos (Mc 1,16-20).

—Curaciones de enfermos (Mc 1,29-31).

—Expulsiones de demonios (Mc 1,23-26; 3,22-30).

—Controversias con los escribas (Mc 2,6-9.16.24 y otros).

—Comidas con pecadores (Mc 2,13-17; Lc 19,1-10).

—La historia de la pasión (Mc 14-15 y paralelos).

Estos ejemplos únicamente pretenden ofrecer una primera orientación y no deberían ser entendidos como juicio definitivo sobre la historicidad de cada uno de los textos concretos.

1.2. El *kerygma* pascual acerca de Cristo

El Nuevo Testamento contiene trozos de tradición que reproducen, en parte literalmente, la más antigua predicación apostólica. De ello se desprende que, desde los inicios, al *kerygma* le fueron asignadas dos tareas, una orientada hacia fuera y la otra hacia dentro: la predicación misionera para la captación de creyentes y la catequesis comunitaria que ordenaba la fe y la vida de los ya cristianos.

1.2.1. El *kerygma* misionero

Mediante las apariciones pascuales, Pedro y los restantes discípulos llegaron a la fe de que el Jesús crucificado había sido resucitado por Dios. Esta fe significaba para ellos la obligación de llamar a la misma fe a sus compatriotas que aún no conocían a Jesús o que lo habían rechazado, y la tarea de constituir una comunidad. Carecemos por completo de testimonios escritos directos de esta predicación primerísima en lengua aramea.

Las *predicaciones de Pedro* de los Hechos de los apóstoles (Act 2,14-36; 3,12 hasta 26; 4,8-12; 5,29-32 entre otras), en las que el lector de la Biblia podría ver transcripciones literales de la más antigua predicación a los judíos de Jerusalén, han sido consideradas por la investigación crítica como elemento literario del que se sirvió Lucas para presentar la historia. Una observación sencilla convence de la exactitud de este juicio crítico: «Pedro» cita repetidas veces en sus discursos la Biblia griega (*Septuaginta*), incluso en pasajes en los que su texto difiere del original, el texto hebreo, y éste no podría servir de prueba (por ej.: Act 2,25-31 = Sal 16,8-11 en los LXX). Con todo, es completamente seguro que Lucas, en la composición de las

predicaciones misioneras, utilizó fórmulas conservadas en los textos litúrgicos y que, en general, ofrecen una impresión correcta de la más temprana predicación acerca de Cristo.

Por lo que se refiere a la fórmula de fe de 1Cor 15,3-5, citada por Pablo como *paradosis* (tradición), tampoco puede ser utilizada de manera ilimitada como testimonio a favor del *kerygma* apostólico de la primera comunidad. Por una parte, no tenemos completa seguridad de si el texto se formó en Jerusalén o en ambientes judeocristianos helenísticos de Siria (Antioquía). Y, en segundo lugar, tendríamos que partir de él, como fórmula de confesión de fe, para llegar a la predicación misionera que subyacería en él. Pero la idea de la muerte expiatoria, claramente expresada, hace que dudemos, con razón o sin ella, de un origen en el ambiente palestino.

Indudablemente, la predicación misionera tuvo que recordar los hechos de la pasión y muerte de Jesús de manera que, ya muy pronto, se formaría un relato oral coherente de la pasión. Esta historia de la pasión, que más tarde, ya en forma escrita, tuvo delante el Evangelio de Marcos, interpretó la muerte de Jesús a la luz del justo inocente perseguido que, como se repite frecuentemente en los salmos, es acosado por sus enemigos y aparentemente abandonado por Dios, pero que, sin embargo, es liberado de todas sus tribulaciones (cf. la cita del Sal 22 en Mc 15).

Estos y otros textos permiten, al menos, sacar conclusiones acerca del contenido de la más antigua predicación misionera a los oyentes judíos:

—Dios resucitó a Jesús crucificado, a quien constituyó Mesías de Israel.

—El Mesías Jesús (Jesús el «Cristo») vendrá pronto, en un futuro inminente, del cielo como «Hijo del hombre», para celebrar juicio y rescatar a los que creen en él.

—Dios concede el perdón de los pecados y la esperanza de la salvación eterna a todos los que reciben el bautismo en el nombre de Jesús.

1.2.2. *La catequesis comunitaria*

A pesar de que los creyentes en Jesús no querían separarse del judaísmo, sino que continuaban acudiendo al templo de Jerusalén (Act 2,46) y observando la Ley, sin embargo poco a poco desarrollaron sus propias formas de praxis religiosa y de convivencia. Para ello, recurrieron tanto a las indicaciones del Jesús terreno como a la autoridad que el resucitado había conferido a los «doce» para formar comunidades. De ahí, que los interesados en este proceso se sintieran legitimados para acomodar los dichos de Jesús a la situación postpascual o para establecer las reglas correspondientes en nombre del glorificado. Además, la catequesis comunitaria echó mano del rico y abundante tesoro de la *parénesis* contenida en el Antiguo Testamento y en las tradiciones del judaísmo intertestamentario (exhortaciones edificantes, correcciones). Por lo que se refiere a la organización y a la disciplina, pudo suceder que se siguiera el ejemplo de otros grupos judíos (por ejemplo, de Qumrán). Así, a pesar de que la catequesis (el material catequético) se alimentara de fuentes diversas, logró una unidad mediante la referencia a Jesús, Hijo del hombre y Mesías cuya parusía se esperaba.

A la catequesis de la comunidad de los primeros tiempos apostólicos pertenecían, entre otros, los siguientes temas:

Bautismo (preparación, fórmula bautismal, confesión de fe, *parénesis*).

Oraciones (Padrenuestro, oración en el nombre de Jesús, certeza de ser escuchado).

Comunidad de mesa (ágape de los discípulos, milagro de la multiplicación de los panes, tradición de la cena del Señor).

Matrimonio (prohibición del divorcio).

Perdón y reconciliación (amor al prójimo y al enemigo, renuncia al odio, a la violencia y a la represalia).

Cuidado de los pobres (peligros de la riqueza, compasión y ayuda diligente).

Disciplina penitencial (corrección fraterna, exclusión de la comunidad).

G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca ²1977.

K. Kertelge, *Rückfrage nach Jesus*, Quaestiones disputatae 63, Friburgo de Brisg. 1974 (sobre la metodología e importancia del problema del Jesús histórico).

L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments, I: Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung, II: Vielfalt und Einheit des apostolischen Christuszeugnisses*, Gotinga 1975-1976.

2. El «balance» de la tradición en el ambiente helenista

Con el concepto de «balance», tomado de las ciencias económicas, queremos expresar dos cosas: que las tradiciones de la primera comunidad continuaron desarrollándose en el judeocristianismo helenista y con ocasión de la incipiente misión a los gentiles, y que fue en zonas de habla griega donde aparecieron los primeros testimonios escritos de la predicación cristiana, aunque la existencia de los mismos sólo podamos afirmarla a modo de conclusión hipotética.

2.1. Ulterior desarrollo de la tradición

De momento disponemos de escasisima información sobre el nacimiento del judeocristianismo helenista. De los datos fragmentarios y no siempre unívocos de los Hechos de los apóstoles se desprende que, poco tiempo después de la muerte de Jesús, tanto en Jerusalén como en el área siria (Damasco, Antioquía), surgieron comunidades formadas de judíos de la diáspora que hablaban griego. El paso al mundo helenístico traería consigo consecuencias de alcance mundial, pero totalmente imprevisibles al principio, ya que los puntos de coincidencia entre «hebreos» y «helenistas»

—como designa a ambos grupos el libro de los Hechos (Act 6,1— se sobrepusieron al principio a lo que más tarde constituiría factor de separación. Así pues, bastará con que nos refiramos, de momento, a algunas tendencias y puntos claves que, con el paso del tiempo, adquirirían consistencia creciente:

a) Los judeocristianos helenistas utilizaron la Biblia griega, la *Septuaginta* (LXX), y se adhirieron al método de interpretación alegórica, tal como fue practicada en el judaísmo de la diáspora (por ejemplo, por Filón de Alejandría). De esta manera, la versión de los LXX se convirtió en una especie de Biblia cristiana en la que los escritos del Nuevo Testamento encontraron testimoniada no sólo la vida, actuación, padecimiento y muerte de Jesús, sino también su resurrección, exaltación y glorificación (cf. 1Cor 15,3-4: «según las Escrituras»). La mayoría de las citas veterotestamentarias que aparecen en el Nuevo Testamento han sido tomadas del texto de los LXX, incluso en pasajes en los que el texto de ésta se aparta del hebreo. Esto llevó a que los padres de la Iglesia opinaran que la traducción griega de la Biblia habría sido inspirada inmediatamente por el Espíritu Santo, problema sobre el que en la actualidad apenas se sigue reflexionando.

b) El judaísmo de la diáspora estaba mucho más sometido a las múltiples influencias del pensamiento helenístico y de la religiosidad pagana sincretista. Esto tuvo consecuencias positivas y negativas. Fue positivo el hecho de que se viera confrontado intelectualmente con concepciones de la filosofía y de la ética griegas, a pesar de que la discusión fuera, en muchos casos, superficial y condujera a concepciones popularizadas en los niveles medio o bajo. Por el contrario, ejercieron una influencia negativa las concepciones mitológicas, ampliamente difundidas en el helenismo, así como las prácticas mágicas y supersticiosas, íntima-

mente unidas a aquellas concepciones. El rechazo del mundo, la creencia en los astros, el temor a los demonios, favorecieron formas extrañas de religiosidad; los «piadosos» oscilaron frecuentemente entre el ascetismo extremo y el libertinaje más desenfrenado. La predicación cristiana no pudo por menos de tener en cuenta estas situaciones, ya fuera para defenderse polémicamente contra ellas o para una aceptación crítica prudente de concepciones que podían servir de puntos de apoyo a la predicación misionera. Los escritos del Nuevo Testamento ponen de manifiesto, en numerosas ocasiones, hasta qué punto el evangelio estaba amenazado por falsas interpretaciones y malentendidos en el ámbito helenístico.

c) Muchos paganos, especialmente mujeres de la alta sociedad, se sintieron atraídos por el judaísmo, por su claro monoteísmo y elevada moral. De ahí que a las comunidades judías de la diáspora no pertenecieran sólo judíos de nacimiento, sino también gentiles que, como los «prosélitos», habían abrazado plenamente la religión judía, o que, como los «temerosos de Dios», estaban dispuestos a observar al menos los mandamientos principales del judaísmo. Fueron precisamente estos gentiles judaizantes quienes más abiertos se mostraron frente a la predicación cristiana. Su bautismo fue un paso importante en el camino hacia la misión de los gentiles. Pero, al mismo tiempo, se planteó el problema de si los gentiles tenían que hacerse primero judíos o podían ser bautizados sin necesidad de someterse a la circuncisión y a la aceptación de la Ley.

2.2. Primeros testimonios escritos

No conocemos ni un solo escrito cristiano del siglo I que haya sido redactado en arameo o en hebreo. No de-

beríamos considerar esto como casualidad, ya que no tenemos ningún punto de apoyo fiable para afirmar que existirían alguna vez tales escritos, por ejemplo un protoevangelio arameo o, incluso, hebreo. Por el contrario, nuestros evangelios canónicos presuponen sin lugar a dudas la existencia de fuentes escritas en lengua griega. Se trataría de colecciones más o menos extensas de dichos de Jesús, narraciones, diálogos instructivos o polémicos para uso de los misioneros y de la catequesis comunitaria.

a) La más conocida es la fuente «Q», también llamada *fuerza de los dichos* o *fuerza de los discursos*, que, juntamente con el Evangelio de Marcos, habría servido a los dos grandes Evangelios de Mateo y Lucas como fuente principal. Contiene casi exclusivamente material discursivo. Incluso en las contadas narraciones (historia de las tentaciones, centurión de Cafarnaún) subyace la intención de presentar la «Palabra» como fuerza que da vida y salvación (Mt 4,4 y paralelos; 8,8 y paralelos). Además, esta colección tiene ya una clara importancia teológica: son palabras de revelación que el Padre ha entregado al Hijo para que éste las descubra a los «pequeñuelos» (Mt 11,25-27 y paralelos), son «palabras del Señor» (cf. Lc 6,46 y paralelos; 1Cor 7,10) según las cuales el hijo del hombre juzgará a los creyentes cuando venga. Puesto que Q no se ha conservado como escrito independiente, existen discusiones acerca de su amplitud original, de la ordenación del material o de la historia precisa de su nacimiento. Dentro del objetivo que nos hemos trazado de describir la formación del Nuevo Testamento desde sus mismas fuentes, nos basta aquí con afirmar el hecho de que amplias partes de la enseñanza de Jesús fueron fijadas por escrito, presumiblemente, ya en la década de los años cuarenta.

b) Junto a la colección de los dichos del Señor podemos presuponer una temprana recopilación de *diálogos instruc-*

tivos y polémicos —un género raramente presente en Q (Mt 12,22-30 y paralelos: la disputa en torno a Beelzebul). Sacados del recuerdo histórico o situados en un escenario típico, los diálogos de Jesús con sus adversarios o con sus discípulos quieren dar orientaciones vinculantes para determinadas cuestiones de la vida de la comunidad: mandamiento del sábado, ayuno, leyes de pureza, perdón de los pecados, divorcio, riqueza y seguimiento, vigencia de la Ley, actitud frente a las autoridades romanas, tema de la resurrección y otros (cf. Mc 2,1-3,6; 10,2-31; 12,13-34). Es interesante observar que algunos dichos de Jesús, transmitidos aisladamente en Q, constituyen el centro de un diálogo instructivo o polémico en la colección premarcana: pensemos, por ejemplo, en el rechazo de la exigencia de señales (Lc 11,29 y paralelos=Mc 8,11-13) y en la prohibición de divorcio (Lc 16,18 y paralelos=Mc 10,2-12). Muy pronto se sintió la necesidad de situar los dichos concretos en un marco, lo que significaba, al mismo tiempo, una historización y una interpretación: se creó de nuevo una concatenación más sólida de la tradición con el Jesús terreno; su palabra adquirió perfiles más destacados sobre el trasfondo de concepciones judías. Fue ésta una etapa esencial en el camino hacia la formación de los evangelios.

c) Muy probablemente, los misioneros cristianos que actuaban en el mundo helenista llevaban consigo también colecciones escritas de *historias de milagros*. En ellas se presentaba a Jesús como sanador y ayuda dotado de fuerzas sobrenaturales, que vence toda necesidad humana, somete los malos espíritus y llega a triunfar sobre la misma muerte. Tales historias podían despertar en los oyentes paganos la fe en la filiación divina de Jesús, pero también podían suscitar la falsa creencia de que la filiación divina era comparable con las antiguas concepciones de los semidioses y héroes que actuaban en el mundo (cf. el punto de

vista crítico de la historia de las tentaciones: Mt 4,3-7 y paralelos). Frente a tales peligros, los misioneros tenían que indicar que las narraciones debían ser entendidas desde su trasfondo veterotestamentario y que Jesús había respondido al modelo de los «hombres de Dios» y de los profetas del Antiguo Testamento y no al de los mitos paganos de los dioses. Por lo que se refiere a las dimensiones de esa colección premarcana de milagros, apenas puede alcanzarse seguridad. En su comentario del Evangelio de Marcos (I 34.277-281), Rudolf Pesch incluye en esta colección los siguientes textos: Mc 3,7-12; 4,1.35-41; 5,1-43; 6,32-56, lo que no deja de ser una suposición excesivamente optimista.

d) Entre los testimonios griegos a los que el Evangelio de Marcos podría recurrir más tarde se encontraba, especialmente, la *historia de la pasión*. Se hablaba ya de ella en conexión con el *kerygma* apostólico más antiguo y no existe la menor duda de que los rasgos fundamentales de un relato de la pasión fueron conocidos en todas las comunidades cristianas. Así se explica muy bien por qué la fuente de los *logia* Q no contenía tradición alguna acerca de la pasión: se la recitaba tan frecuentemente en el culto que no era realmente necesario consignarla por escrito. Por esta razón resulta difícil determinar con precisión el tiempo en que se produjo el paso de la tradición oral relativamente fija a una forma escrita de la historia de la pasión. La estabilidad de que estuvo dotada la tradición se pone claramente de manifiesto en un punto decisivo. A pesar de que los judeocristianos helenistas reinterpretaron la muerte de Jesús de manera distinta, como sacrificio expiatorio y padecimiento vicario en el sentido del Siervo de Dios del Deuterocanónico (Is 53), la historia de la pasión conservó su aire antiguo, continuó describiendo los acontecimientos en lenguaje bíblico y de acuerdo con la imagen del justo injustamente perseguido. Las mutaciones se llevaron a cabo, más


bien, introduciendo nuevas pericopas de carácter meditativo, edificante y parenético.

Si trazamos una panorámica de la totalidad de las tradiciones habladas y escritas que se predicaron, enseñaron, practicaron y celebraron en las comunidades —con formas y matices diversos, sin duda— podemos decir lo siguiente sin caer en exageración: incluso antes de que fuera redactado el primer escrito que posteriormente entraría en el canon (Primera carta a los tesalonicenses, hacia el año 50 d.C.) ya existía un «Nuevo Testamento», una predicación apostólica que arrancaba del Jesús terreno y que fue legitimada por la autoridad divina de Cristo resucitado.

P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle*, Münster 1972.

S. Schulz, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zurich 1972.

3. Las cartas paulinas



Las cartas del apóstol Pablo son los documentos literarios más antiguos del cristianismo que fueron recogidos en el canon. Se trata de escritos ocasionales que fueron redactados partiendo de situaciones determinadas. Esto las distingue de las colecciones más sistemáticas que debimos presuponer en las comunidades de los años cuarenta. Puesto que la existencia de las cartas y su contenido dependieron en gran medida de las respectivas circunstancias en las que se encontraban la misión paulina, las comunidades, el Apóstol, sus colaboradores y oponentes, sería sumamente peligroso hacer de las cartas la medida única de lo que los cristianos creyeron e hicieron en los años cincuenta. A pesar de toda su importancia, no presentan sino un segmento limitado del devenir y vida del cristianismo naciente. No conviene perder jamás de vista la totalidad del desarrollo.

Naturalmente, la dificultad reside en que no disponemos de otros testigos contemporáneos. Lo que nos cuentan los Hechos de los apóstoles acerca de los viajes misioneros de Pablo fue consignado por escrito hacia finales del siglo I, aunque para ello se utilizaran fuentes y tradiciones de mayor antigüedad. La investigación en torno a los Hechos de los apóstoles ha demostrado que no siempre es posible

casar los datos lucanos con las indicaciones de las cartas paulinas. Y ello dejando a un lado el hecho de que también los Hechos de los apóstoles nos ofrece unos retazos muy fragmentarios. Por consiguiente, lo mejor será limitarnos en un principio a aquellos datos lucanos que, en cada caso, son útiles para la comprensión de cada una de las cartas. Todo lo restante, es decir, la vida, actuación y muerte del Apóstol, deberá ser tratado posteriormente en el marco de los Hechos de los apóstoles.

3.1. La primera carta a los Tesalonicenses (1Tes)

Tesalónica (*Saloniki*) era la capital de la provincia romana de Macedonia. Pablo fundó la comunidad en el año 50 d.C., durante su segundo viaje misionero (cf. Act 17,1-9). Se componía mayoritariamente de cristianos venidos de la gentilidad (1Tes 1,9). Pablo escribió esta carta, desde Corinto, pocos meses después de haber abandonado la comunidad.

En un primer momento, el Apóstol, estando aún en Atenas, había querido volver a Tesalónica, pero se lo impidió tal vez una enfermedad (2,18; cf. 2Cor 12,7) y envió a su colaborador Timoteo para que se informara de la situación en que se encontraba la comunidad. Cuando Timoteo volvió con buenas noticias, Pablo «revivió» y expresó su alegría agradecida en esta carta (cf. 2,17-3,10).

3.1.1. Situación de la comunidad

La situación de la comunidad se caracterizaba por las siguientes circunstancias:

—Los creyentes, que provenían en su mayoría de la

gentilidad, habían recibido una instrucción corta e incompleta.

—Sus conciudadanos paganos los habían perseguido (2,14), tal como Pablo les había anunciado cuando se encontraba aún entre ellos (3,4); pero se comportaron de manera valerosa (1,6; 3,6).

—La espera de la parusía inminente había conducido a la exaltación apocalíptica y a determinadas incertidumbres acerca, por ejemplo, de la suerte que aguardaba a los miembros de la comunidad fallecidos o del momento de la parusía (4,11-5,11).

3.1.2. Reacción del Apóstol

El contenido y peculiaridad de la carta están condicionados en gran medida por estas circunstancias:

En conjunto, predomina el *reconocimiento* agradecido y alegre (1,2-8; 2,13.19-20; 3,9).

—Les recuerda la *fe* y las *normas de vida* que ya antes les había comunicado (1,9-10; 4,1-12).

Responde a algunas *cuestiones sobre la parusía* aún no clarificadas (4,13-18).

Además, la fuerte presencia de los recuerdos personales y de las reflexiones del Apóstol (2,1-12.17-18; 3,1-10) caracteriza la carta y la vincula a las restantes cartas paulinas. Se ve en ella hasta qué punto Pablo se ha identificado con el evangelio cuya predicación le fue encomendada y que él comunicó a sus comunidades de manera profundamente humana. Ya aquí, el escritor epistolar que es Pablo pone de manifiesto su gran corazón, necesitado y rebosante de cariño: sensible, vulnerable y dispuesto a cualquier sacrificio.

3.1.3. Pasajes importantes de la carta

Merecen ser destacados:

1,9-10 Resumen del *kerygma* misionero ante los gentiles (Abandono de los ídolos, conversión al Dios vivo y verdadero, fe en la resurrección y en el retorno de Jesús).

2,13 La predicación apostólica es palabra que proviene de Dios.

2,15 Dura polémica contra los judíos que no aceptan su mensaje.

4,17 Pablo espera vivir todavía personalmente la parusía.

5,12-13 Existen ya en la comunidad personas con plenos poderes para dirigir y tomar medidas disciplinarias.

H. Schürmann, *Primera carta a los Tesalonicenses*, Herder, Barcelona ²1975.

H. Schlier, *El Apóstol y su comunidad*, Fax, Madrid 1974.

K. Staab-N. Brox, *Cartas a los Tesalonicenses. Cartas de la cautividad. Cartas pastorales*, Herder, Barcelona 1974.

B. Hennecken, *Verkündigung und Prophetie im I. Thessalonicherbrief*, Stuttgarter Bibelstudien 29, Stuttgart 1966.

3.2. Carta a los Gálatas (Gál)

Gálatas (=celtas) se llamaron los pobladores de las regiones que rodeaban la actual Ankara (Ancyra), capital de Turquía, quienes habían emigrado de las Galias hacia el año 280 a.C. Cuando, en el año 25 a.C., el reino de los gálatas se convirtió en provincia romana, también las comarcas meridionales de Pisidia y Licaonia recibieron el nombre oficial de «Galacia». De ahí que, en la introducción al Nuevo Testamento, se discuta si Pablo escribió la carta a los habitantes de la Galacia primitiva (hipótesis de la Gala-

cia septentrional) o a las comunidades de Pisidia y Licaonia fundadas en el primer viaje misionero del Apóstol (hipótesis de la Galacia meridional). Motivos de peso considerable inclinan hoy a la mayoría de los estudiosos del tema hacia la hipótesis de la Galacia septentrional, donde Pablo fundó comunidades de cristianos provenientes de la gentilidad durante su segundo viaje misionero (cf. Act 16,6). El Apóstol habría visitado de nuevo estas comunidades al comienzo de su tercer viaje misionero (Gál 4,13; 5,7; cf. Act 18,23). Poco tiempo después habría sido informado de la agitación judaizante en las comunidades y habría enviado la carta desde Éfeso (52/53 d.C.). -

3.2.1. Situación de las comunidades

a) Misioneros judaizantes (judeocristianos extremistas fieles a la Ley) habían irrumpido en las comunidades fundadas por Pablo y habían explicado a los creyentes que sólo podrían salvarse si se sometían a la circuncisión y observaban la totalidad de la Ley judía. Parece que su predicación estuvo acompañada por el éxito.

b) Probablemente, estos mismos misioneros judaizantes introdujeron diversas prácticas supersticiosas (veneración de los espíritus elementales, observancia de la luna nueva y de otros días del calendario). Todo esto podría indicar que aquellas personas provenían de un judaísmo sincretista, con tendencias gnósticas.

c) Algunas de las expresiones polémicas de la carta dan la impresión de que en las comunidades existieron también fanáticos y libertinos que interpretaron equivocadamente el concepto paulino de libertad frente a la Ley y que habrían practicado un desenfreno contrario al espíritu. Con todo, no tenemos seguridad alguna para decidir si Pablo sostiene

su postura polémica con un solo adversario o si combate contra diversos frentes. Alguien ha sospechado que Pablo no habría estado suficientemente informado acerca de las posiciones de sus adversarios y, en consecuencia, les habría atribuido opiniones totalmente impropias de ellos (Marxsen). En cualquier caso, la carta, como casi todas las restantes cartas paulinas, ofrece enigmas insolubles a la exégesis. Tales dificultades interpretativas no derivan únicamente de nuestra falta de conocimiento de las circunstancias históricas, sino también del carácter impulsivo y discontinuo del razonamiento paulino.

3.2.2. Reacción del Apóstol

a) En la carta Pablo se manifiesta airado y profundamente desilusionado; es como si se le hubiese atacado personalmente. En lugar del usual comienzo con la acción de gracias, se abre la carta con una reprimenda a la comunidad y con la maldición de todos los que predicán «otro evangelio» (1,6-9). La emoción apasionada interrumpe repetidamente el flujo de la exposición biográfica y teológica que tiende hacia una mayor serenidad (3,1-5; 4,8-11; 5,1-12; 6,7-8.12-13).

b) En una primera sección más larga, Pablo defiende su llamamiento al apostolado, vocación negada por sus adversarios (1,10-2,10). Esta sección es de gran importancia para entender la biografía de Pablo, su idea del apostolado y las relaciones que mantenía con la primera comunidad cristiana de Jerusalén.

c) Inmediatamente después del relato del llamado «incidente de Antioquía» (discusión con Pedro, quien quería mantener alejados a los cristianos gentiles de la comunidad de mesa), Pablo pasa a la fundamentación teológica de la

justificación por la fe con independencia de la Ley. Aquí están los puntos claves de la carta: en la ferviente confesión de Cristo crucificado, en la perspectiva histórico-salvífica del ejemplo de Abraham, en la rica e intuitiva contraposición de Ley y libertad (2,11-4,31).

d) Las últimas secciones advierten sobre el abuso de la libertad cristiana y cargan el acento sobre la base de la convivencia fraterna, la «Ley de Cristo» (5,13-6,10). En una grandiosa conclusión «escrita de su puño y letra», resume Pablo sus principales preocupaciones: no es la circuncisión la que convierte a la persona en «nueva criatura», sino únicamente la «cruz de Cristo» (6,11-18).

3.2.3. Pasajes más importantes de la carta

1,7 Ningún otro evangelio.

1,13-16 Pablo como judío fiel a la Ley, perseguidor de la Iglesia, su llamamiento para Apóstol de los gentiles.

2,1-10 Segundo viaje a Jerusalén (concilio de los Apóstoles). Véase la presentación no coincidente relatada en Act 15.

2,11-14 Discusión con Cefas (Pedro) en Antioquía.

2,19 «Yo he sido crucificado con Cristo».

2,20 «Y, vivo, pero no yo, sino que es Cristo quien vive en mí.» «La vida que vivo al presente en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó por mí.»

3,13 «Cristo nos rescató de la maldición de la Ley, haciéndose él mismo maldición por nosotros.»

3,27 «Cristo como vestido» que nos ponemos en el bautismo.

3,28 «Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois *uno* en Cristo Jesús.»

4,4 «Pero, al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley.»

4,6 «La prueba de que sois hijos de Dios es que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: ¡Abba, Padre!»

4,19 Pablo sufre por los gálatas, sus «hijos» «nuevos dolores de parto, hasta ver a Cristo formado en vosotros».

5,1 «Cristo nos ha liberado y ahora somos libres».

5,6 Lo que importa en Cristo Jesús es «la fe, que actúa por la caridad».

5,13 «Porque, hermanos, habéis sido llamados a la libertad; sólo que no toméis de esa libertad pretexto para la carne; antes al contrario, servíos por amor los unos a los otros.»

5,18 «Pero si sois conducidos por el Espíritu, no estáis bajo la ley.»

5,19-23 Obras de la carne —frutos del Espíritu (catálogo de virtudes y vicios).

6,2 «Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas y cumplid así la ley de Cristo.»

6,7 «No os engañéis; de Dios nadie se burla. Pues lo que uno siembre, eso cosechará.»

6,9 «No nos cansemos de obrar el bien.»

6,14 «En cuanto a mí ¡Dios me libre de gloriarme si no es en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por la cual el mundo fue crucificado para mí y yo para el mundo.»

6,17 «Llevo sobre mi cuerpo las señales (estigmas) de Jesús.»

H. Schlier, *La carta a los Gálatas*, Sigueme, Salamanca 1975.

F. Mussner, *Der Galaterbrief* (Herders Theol. Komm. NT 9), Friburgo de Brisg. 1975.

O. Kuss, *Carta a los Romanos, Cartas a los Corintios, Carta a los Gálatas*, Herder, Barcelona 1976.

O. Schneider, *La carta a los Gálatas*, Herder, Barcelona 1980.

J.-M.^a González Ruiz, *Epístola de san Pablo a los Gálatas*, Fax, Madrid 1972.

Más en general sobre la interpretación neotestamentaria de la libertad:

J. Blank, *Das Evangelium als Garantie der Freiheit*, Würzburg 1970.

3.3. Cartas a los Corintios (1 y 2Cor)

Entre Pablo y la comunidad de Corinto existió una correspondencia más amplia de lo que permiten suponer nuestras dos cartas canónicas supervivientes. Estas mismas testifican concretamente tanto la existencia de un escrito que precedió a 1Cor (cf. 1Cor 5,9) como también la independencia original de varias partes de cartas que fueron reunidas para formar una carta en 2Cor. Puesto que se trata de al menos cuatro cartas que han sido conservadas total o parcialmente en ambas cartas canónicas a los corintios, es aconsejable seguir una presentación cronológica ordenada.

3.3.1. La carta perdida

Corinto, capital de la provincia romana de Acaya, era una ciudad portuaria famosa por su proverbial inmoralidad. Durante los dieciocho meses que permaneció allí (50-51 d.C.), Pablo fundó una comunidad compuesta de judíos y gentiles (Act 18,11). En su tercer viaje misionero permaneció aproximadamente tres años en Éfeso (54-57), desde donde mantuvo una estrecha relación, mediante cartas y visitas, con la comunidad de Corinto.

Nada sabemos acerca de la fecha en que fue escrita la carta que se menciona en 1Cor 5,9, ni de su contenido.

Pablo menciona únicamente un punto, la exhortación a «no convivir con inmorales». Como se interpretará posteriormente en 1Cor 5,10-13, se piensa en el distanciamiento de los miembros de la comunidad que llevan una vida inmoral y viciosa. Al parecer, los corintios habían entendido la exhortación en un sentido más amplio y reprochan al Apóstol el que exija de ellos la completa salida del mundo. No sabemos si las secciones 1Cor 6,1-11 ó 6,12-20 y 2Cor 6,14-7,1 pertenecieron a la carta perdida.

3.3.2. La primera carta a los Corintios (1Cor)

3.3.2.1. Situación de la comunidad

La inseguridad teórica y práctica en temas de moral sexual no era el único punto que ofrecía dificultades a los corintios. Había una serie de malentendidos y de temas sin resolver que influían de manera negativa en la vida de la comunidad:

La división en varios partidos. En 1Cor 1,12 se enumeran cuatro grupos divididos entre sí: los seguidores de Pablo, los de Apolo, los de Cefas y los de Cristo. Estos últimos tal vez eran un grupo de pneumáticos que sólo querían reconocer como autoridad al Cristo exaltado y no al Jesús terreno y crucificado. El motivo de la división parece haber sido la exagerada afección al misionero que los había convertido y bautizado (1,10-4,21).

Problemas en torno al matrimonio y a la virginidad. Junto a los cristianos que llevaban una vida sexual desenfrenada y que llegaban a considerar como permitido el frecuentar las relaciones carnales con las prostitutas, otros opinaban que sería mejor «no tocar a mujer alguna» (7,1). La postura contraria al matrimonio y al sexo se

apoyaba en la idea helenística de que el cuerpo era algo negativo y pertenecía al mundo de lo inferior. Por consiguiente, un pneumático que vive en el espíritu debería mantenerse alejado de las cosas sexuales. Por otra parte, no estaba claro el tema de cómo tenían que comportarse los cristianos que habían contraído matrimonio con paganos (5,1-13; 6,12-7,40).

El procesamiento ante tribunales paganos. Algunos cristianos no tenían el menor inconveniente en llevar sus litigios ante jueces paganos. Este hecho corrige la imagen ideal de una comunidad completamente orientada hacia Dios y extraña al mundo (6,1-11).

Consumo de carne ofrecida en sacrificio a los dioses. También en este punto se encontraban las opiniones contrapuestas. Mientras unos no tenían reparo alguno en comprar la carne que se ofrecía en el mercado, que en su mayoría provenía de los animales sacrificados en los templos paganos, o en aceptar invitaciones de amigos paganos para participar en banquetes, otros estaban seriamente preocupados pensando que tal comportamiento era pecado (8,1-11,1).

Situaciones anómalas en el culto. A este respecto, se trataba, por una parte, de la obligación de que las mujeres llevaran velo en las reuniones de culto (11,2-16) y por otra, de la correcta celebración de la cena del Señor (11,17-34).

Esencia y jerarquía de los carismas. La comunidad de Corinto podía sentirse orgullosa de poseer numerosos carismas. Pero esto llevó a una sobrevaloración de fenómenos extraordinarios como la *glossolalia* (hablar extático en lenguas) en la liturgia de la palabra (12,1-14,40).

La resurrección de los muertos. Algunos corintios confesaban su fe en la resurrección de Cristo, pero no creían en una resurrección general de los muertos. No está del todo claro el motivo que les llevó a esta curiosa disociación. O

bien negaban solamente la resurrección corporal, afirmando una inmortalidad natural de las almas, o pensaban que, por medio del bautismo, se había alcanzado ya el estado de una corporalidad transfigurada (cf. 4,8 (?); 2Tim 2,18). En ambos casos se corría el peligro de entender equivocadamente la fe pascual (15,1-58).

3.3.2.2. Reacción del Apóstol

Pablo había recibido información sobre la situación y los problemas de la comunidad a través de diversos canales de comunicación: por «los de Cloe» (1,11), es decir, mediante los empleados de una mujer de negocios que habitaba en Corinto o en Éfeso, a través de una embajada oficial de la comunidad (16,17-18: Estéfanos, Fortunato y Acaico) y mediante una carta (7,1) que, probablemente, habían traído consigo los enviados.

Por consiguiente, resulta difícil admitir la tesis de algunos estudios recientes sobre las cartas a los corintios, según los cuales habría que suponer que Pablo no tuvo informaciones detalladas y completas sobre las concepciones dominantes en la comunidad. Esto explicaría, según estos investigadores, algunas oscuridades de sus explicaciones (por ejemplo, respecto a la doctrina sobre la sabiduría o a la resurrección de los muertos). El que en 1Cor, como en las restantes cartas paulinas, «resulte difícil entender algunas cosas» (2Pe 3,16) se debe, más bien, a la forma peculiar de escribir del Apóstol, que utiliza frecuentemente asociaciones y antítesis de gran eficacia retórica y al hecho de que responde a preguntas concretas enmarcándolas en explicaciones más generales y de principio.

Además, Pablo tuvo siempre presente el contexto global de los problemas, de manera que nunca se conformó

con tratar los temas aislados uno después de otro, sino que vuelve una y otra vez a las causas de la falta de concordia y de otras situaciones anómalas. Como tales preocupaciones fundamentales, presentes en la casi totalidad de la carta, podemos señalar:

a) «*La palabra de la cruz*» (1,18). Ella es el cimiento profundo de la unidad de la comunidad (1,13.18); en ella se hacen patentes la fuerza y sabiduría de Dios, hasta el punto de que toda pretensión humana de poseer la sabiduría y la fuerza resulta ridícula (1,18-2,5; 3,18-4,13). Puesto que Cristo murió también por los hermanos «débiles», es preciso actuar de manera responsable y considerada a fin de no escandalizarlos consumiendo carne ofrecida a los ídolos, aunque tal consumo sea algo en sí lícito (8,11). La «muerte del Señor» es contenido esencial de la predicación de la cena del Señor, mientras que algunos corintios pretenderían haber visto en ella sólo la celebración entusiástica de la anticipación del banquete de los bienaventurados (11,26). La «palabra de la cruz» se hace presente también cuando Pablo se preocupa de los miembros más débiles y pequeños del cuerpo de Cristo (12,22-27).

b) *La consideración debida a los otros*. Este motivo, unido inseparablemente al mensaje de la cruz, sirve como criterio en muchos temas discutidos: en el matrimonio (7,3-5.12-16), en la utilización del «conocimiento» de la nulidad de los dioses falsos y en la interpretación de la libertad cristiana (8,9-13; 9,19-23; 10,23-33), en la celebración de la cena del Señor (11,21-22,33) y en el juicio acerca de los carismas (12-14).

c) *La preocupación por la santidad de la comunidad*. Esta preocupación, señalada ya en el saludo de la carta (1,2) y que dominó la carta perdida, se pone de manifiesto especialmente en los capítulos 5-6 (caso del incestuoso, del recurso a los tribunales paganos, polémica contra la luj-

ria). También en otros pasajes se exhorta a la «santidad» (1,30; 3,16-17; 7,14.34).

d) *Referencia a la tradición.* Pablo alude con llamativa frecuencia a tradiciones comunes de la Iglesia de entonces, probablemente porque los pneumáticos de Corinto atribuían mayor peso a sus propias revelaciones. Así, en el tema del velo, se pone como argumento final y concluyente la costumbre de las «comunidades de Dios» (11,16); para el ordenamiento de la celebración de la eucaristía se citan la *paradosis* de la cena (11,23-25) y, en el capítulo de la resurrección, encontramos el *kerygma* apostólico de la muerte salvífica, de la resurrección y de las apariciones de Cristo (15,3-5). Pero también aluden a la tradición pasajes en los que Pablo cita «palabras del Señor» (7,10.25; 9,14) o recuerda motivos de la colección «Q» (4,5; 6,7-10).

3.3.2.3. Pasajes importantes de 1Cor

1,18-31 Predicación de la cruz.

2,6-16 Sobre la sabiduría.

3,11 «Nadie puede poner otro cimiento que el ya puesto, Jesucristo.»

3,19 «La sabiduría de este mundo es necedad ante los ojos de Dios.»

3,22-23 «Pablo, Apolo, Cefas, el mundo, la vida, la muerte, el presente, el futuro, todo es vuestro; y vosotros de Cristo y Cristo de Dios.»

4,9-13 La existencia del Apóstol: espectáculo para el mundo, para los ángeles y los hombres.

4,7 «Porque nuestro cordero pascual, Cristo, ha sido inmolado.»

6,19 El cuerpo: templo del Espíritu Santo; cf. 3,16-17.

7,9 «Mejor es casarse que abrasarse.»

7,12-16 Privilegio paulino (separación de matrimonio mixto entre cristiano y pagano).

7,29-31 «Tener, como si no se tuviera.»

8,1 «La ciencia hincha, el amor, en cambio, edifica.»

8,5-6 Muchos dioses y señores —un solo Dios y un solo Señor.

9,24-27 Imagen de la competición en el estadio.

10,1-13 Tipología de la peregrinación de Israel por el desierto.

10,14-22 La eucaristía y los banquetes idolátricos.

11,17-34 Reglamentación de la cena del Señor.

12,1-31 Carismas y cuerpo de Cristo.

13,1-13 El himno al amor.

15,3-5 *Kerygma* protoapostólico.

16,1-4 Colecta dominical para los «santos» que viven en Jerusalén.

3.3.3. La «carta de las lágrimas» (2Cor 10,1-13,10)

Pablo menciona en 2Cor 2,3-4 una carta que él escribió «entre lágrimas» a la comunidad. Un creciente número de exegetas quiere reconocer esa carta o, al menos, parte de ella en los cuatro capítulos de 2Cor 10-13. Por esa razón le dan el nombre de «carta de los cuatro capítulos».

3.3.3.1 Situación de la comunidad

Penetración de apóstoles itinerantes judeocristianos (2Cor 11,4 hasta 6.13-15.22-23; 12,11). Estos misioneros, portadores de un escrito de recomendación de la primera comunidad (2Cor 3,1), habían intentado desprestigiar a Pablo todo lo posible y poner de su lado a los corintios uti-

lizando para ello un comportamiento arrogante y fenómenos extraordinarios (revelaciones, milagros).

Visita de Pablo que fracasa (2Cor 12,14; 13,1-2). Al ver que Timoteo no había podido arreglar las cosas (cf. 1Cor 16,10-11), el mismo Pablo se decidió a visitarlos. Pero también a él le recibieron con frialdad y tuvo que volver a Éfeso desilusionado. Durante su visita, uno de los miembros dirigentes de la comunidad llegó incluso a ofender gravemente al Apóstol (cf. 2Cor 2,5-11).

3.3.3.2. Reacción del Apóstol

Autodefensa contra los ataques. Se había acusado a Pablo de tener una presencia personal débil e indigna de un apóstol (10,1.10; 12,12-13), de haberse sobrepasado en sus competencias (10,14) y de que, con la ayuda de la colecta, pretendía, en realidad, depredar a la comunidad para su utilidad personal (12,14-19).

Polémica contra los «falsos apóstoles» (11,13). En su famoso discurso sobre la insensatez (11,1-12,13), Pablo se muestra maestro consumado de la ironía y de la retórica literaria. Quita la piadosa máscara del rostro de sus adversarios y pone al descubierto lo que son en su opinión: vanidosos, pretenciosos, ambiciosos, obreros sin escrúpulos, instrumentos de Satanás.

Frente a estos falsos apóstoles, Pablo se «gloriará» en sus padecimientos y trabajos apostólicos (11,22-23), de su debilidad en la fuerza de Cristo (12,1-10).

Amenaza de tomar medidas severas. Toda la carta de los cuatro capítulos está plagada del anuncio de Apóstol de que, en su próxima (tercera) visita, «actuará sin contemplaciones» (10,1-6.11; 12,20-21; 13,1-106. Naturalmente, estas amenazas pretenden que los corintios se arrepientan y

cambien de manera de proceder, de modo que no haya lugar a una intervención dura.

3.3.4. La «segunda» carta a los Corintios (2Cor)

Tampoco los capítulos 1-9 de la segunda carta a los Corintios constituyen una unidad original, como puede observarse fácilmente por las interrupciones existentes entre 2,13 y 7,5, así como entre 6,13 y 7,22. Igualmente, parece que los *capítulos 8 y 9* fueron originariamente dos *escritos de recomendación* distintos para colaboradores que, comisionados por el Apóstol, tomaron parte en la recogida de la colecta para Jerusalén. Con el fin de no seguir caminando por la senda insegura de las hipótesis de fraccionamiento, comenzaremos partiendo de la suposición admitida de que la carta de las lágrimas, juntamente con la visita que Tito giró a Corinto, logró un cambio que fue motivo de alegría para el Apóstol (7,5-16). Fue castigado «el culpable» (2,6) y la mayoría de la comunidad se reconcilió de nuevo con Pablo. Si tenemos todo esto presente, deberemos leer las secciones 1,1-2,13; 7,5-16; 13,11-13 como una *carta de agradecimiento* henchida de gozo y de consuelo.

La oscuridad continúa cerniéndose todavía sobre la sección 2,14-7,4. Rompe con el contexto de 2,13 y 7,5 (palabra clave: «Macedonia») y carece de unidad en sí misma. Así, 6,14 - 7,1 constituyen una especie de cuña que tal vez provenga de la primera de las cartas a los Corintios hoy desaparecida, si es que el texto proviene de Pablo. Marxsen lo califica de «parénesis apocalíptica» (probablemente no paulina) (p. 74). Más importante es el ordenamiento del segmento restante 2,14-6,13; 7,2-4 que debemos contar entre los textos más grandioso escritos por Pablo. Suele

hablarse de una «apología», de una «carta de defensa» que deberíamos situar antes de la «carta de las lágrimas» (cap. 10-13). Evidentemente, la situación es distinta de la que aparece en la carta de agradecimiento (1,1-2,13; 7,5-16; 13,11-13). Pablo se esfuerza por conseguir la confianza de la comunidad; la reconciliación no es aún perfecta. También podríamos imaginarnos perfectamente que la sección hubiera sido concebida originariamente como predicación, como homilía sobre Éx 34,29-35. Tal vez pronunciara Pablo esta predicación sobre la magnificencia del servicio reconciliador del Nuevo Testamento cuando hizo la visita relámpago a Corinto o, tal vez, se la había dado a Tito para que la leyera públicamente. Esta hipótesis ayuda a comprender el texto en la medida en que subraya su tono inmediato y conminatorio.

3.3.4.1. Pasajes importantes de 2Cor:

1,19-20 «El Hijo de Dios, Jesucristo ... es el sí a todo lo que Dios ha prometido.»

1,24 «No pretendemos dominar sobre vuestra fe.»

3,3 La comunidad es «una carta de Cristo ... escrita ... con el Espíritu del Dios vivo.»

3,6 «La letra mata, el Espíritu vivifica.»

3,17 «Porque el Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad.»

4,5 «No nos predicamos a nosotros mismos, sino a Cristo Jesús como Señor, y a nosotros como siervos vuestros por Jesús.»

4,10 «... llevamos por todas partes en nuestros cuerpos el morir de Cristo.»

5,1 «... si nuestra tienda terrestre se desmorona, tenemos un edificio hecho por Dios, una casa no fabricada por

mano de hombre, morada eterna, que está en los cielos.»

5,10 «Porque es necesario que todos seamos puestos al descubierto ante el tribunal de Cristo, para que cada cual reciba, conforme a lo que hizo durante su vida mortal, el bien o el mal.»

5,14 «El amor de Cristo nos apremia.»

5,17 «El que está en Cristo, es una nueva criatura; pasó lo viejo, todo es nuevo.»

5,19 «En Cristo estaba Dios reconciliando al mundo consigo.»

5,20 «Somos, pues, embajadores de Cristo, como si Dios exhortara por medio de nosotros. En nombre de Cristo os suplicamos: ¡Reconciliaos con Dios!»

6,4-10 Catálogo de los padecimientos apostólicos: «Como tristes, pero siempre alegres; como pobres, aunque enriquecemos a muchos; como quienes nada tienen, aunque todo lo poseemos» (v. 10).

8,9 «Conocéis bien la generosidad de nuestro señor Jesucristo, el cual, siendo rico, por vosotros, se hizo pobre a fin de que os enriquecierais con su pobreza.»

9,6 «El que siembra escasamente, escasamente cosecha; y el que siembra a manos llenas, a manos llenas cosecha ... Dios ama al que da con alegría.»

11,2 «Os tengo desposados con un solo esposo para presentaros cual casta virgen a Cristo.»

11,14 «... el mismo Satanás se disfraza de ángel de luz.»

11,22-33 Enumeración de los padecimientos de Pablo.

12,1-4 Arrebatado hasta el tercer cielo.

12,9 «Mi gracia te basta, que mi fuerza se muestra perfecta en la flaqueza.»

12,10 «... cuando estoy débil, entonces es cuando soy fuerte.»

13,13 «La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros.»

H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* (Meyers kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament), Göttingen 1969.

E. Walzer, *Primera carta a los Corintios*, Herder, Barcelona ²1977.

K. Maly, *Der erste Brief an die Korinther*, Die Welt der Bibel. Klein-kommentar, Düsseldorf 1971.

H.-D. Wendland, *Die Briefe an die Korinther*, Das Neue Testament Deutsch 7, Göttingen ¹²1972.

O. Kuss, *Carta a los Romanos. Cartas a los Corintios. Carta a los Gálatas*, Herder, Barcelona 1976.

K.H. Schelkle, *Segunda carta a los Corintios*, Herder, Barcelona ³1982.

3.4. Carta a los Filipenses (Flp)

Filipos pertenecía a la primera demarcación de la provincia romana de Macedonia (Act 16,12). Allí había tenido lugar el decisivo combate en el que los asesinos de César, Casio y Bruto, fueron derrotados por Marco Antonio y Octaviano (42 a.C.). Pablo fundó la comunidad, compuesta mayoritariamente por cristianos venidos de la gentilidad, durante el segundo viaje misionero, hacia el año 50. Obligado a salir de Filipos a causa de una persecución de la que fue objeto (1Tes 2,2), mantuvo estrecha relación con los filipenses, de los que en más de una ocasión recibió apoyo espiritual y económico.

Hay puntos oscuros y sometidos a discusión: su unidad (¿compuesta juntando tres cartas o trozos de carta?) y el lugar en el que fue redactada (¿durante el encarcelamiento romano, efesino o de Cesarea?). Caso de que la o las cartas hubieran sido escritas en Éfeso —a favor de tal tesis estaría el intenso intercambio entre el prisionero Pablo y la comunidad— el tiempo de su redacción estaría muy cerca de la fecha de redacción de la carta a los Gálatas y de las cartas a los Corintios. En caso contrario, tendríamos que datar Flp unos años más tarde.

3.4.1. Hipótesis de división

Carta A=4,10 - 20 (Carta de agradecimiento por el apoyo)

Carta B=1,1-3,1a y 4,4-7.21-23 (carta principal)

Carta C=3,1b-4,3 (carta de lucha)

También podrían entenderse las cartas A y B como una unidad (Gnilka). En tal caso, la sección polémica 3,1b-4,3 sería un fragmento que quedaría fuera de ella y rompería su unidad. Esta sección recuerda mucho, por la dureza de su tono, algunos pasajes de la carta a los Gálatas (Gál 5,1 hasta 12) y de la «carta de las lágrimas» (2Cor 11,13-23). A decir verdad, la interrupción es claramente perceptible sólo al comienzo de la «carta de lucha» (3,1b). A partir de 4,1, Pablo vuelve a hablar a la comunidad en tono tranquilo y sereno, con afecto cordial. Tal cambio de tono da pie para dudar del género y límites del fragmento, a pesar de que hasta 4,4 no se repite y amplía el llamamiento a la alegría (3,1a).

Al igual que sucede con la segunda carta a los Corintios, aquí resulta totalmente imposible dar mayores detalles sobre la historia del nacimiento del actual texto de la carta. Probablemente, con las partes de una correspondencia más amplia se hizo un único escrito cuando las comunidades comenzaron a intercambiar entre sí sus cartas paulinas y se llegó así a la formación de un *corpus paulinum*.

3.4.2. Cautiverios de Pablo

Según Flp 1,7.13.17, la carta fue escrita desde una cárcel. Se discute si se encontraba cautivo en:

Éfeso (por los años 53-57). Los Hechos de los apóstoles nada nos dicen de este cautiverio (Act 18,24-20,1). Sin embargo, Pablo mismo afirma que estuvo «frecuentemente

en la cárcel» (2Cor 11,23) y esto mucho antes de los cautiverios mencionados en los Hechos de los apóstoles.

Cesarea (58-60). Apenas si se menciona actualmente ya esta posibilidad.

Roma (61-63). Esta suposición puede invocar en su favor una antigua tradición interpretativa, pero hay dos razones que le quitan visos de probabilidad: la gran distancia entre Roma y Éfeso y el plan del Apóstol de visitar la comunidad de Filipos cuando tenga lugar el final del proceso, que esperaba fuera favorable (1,26; 2,24), lo que está en contradicción con sus planes de viaje expresados en Rom 15,23-29.

Por estas razones, son cada día más numerosos los exegetas partidarios de la opinión de que la carta o cartas habrían sido escritas durante un cautiverio efesino. No olvidemos que también en Éfeso existió un «pretorio» (1,13) y esclavos imperiales (4,22).

3.4.3. Situación de la carta a los Filipenses

El cautiverio del Apóstol. Este presupuesto, ya mencionado, explica muchas de las características del escrito:

La añoranza de la comunidad (1,8.26; 4,1), el agradecimiento por la ayuda recibida (4,10-20), la repetida mención de la idea de la muerte (1,20-24; 2,17; 3,10-14).

La falta de concordia en la comunidad (2,2-4; 4,2). Parece que este punto fue el único que motivó la censura de Pablo. Su exhortación a la concordia y a la humildad dio pie a la añadidura del famoso himno a Cristo (2,5-11).

La presencia de falsos maestros judeocristianos que exigían la circuncisión de los filipenses, cristianos venidos de la gentilidad (3,2-3.18-19).

El afectuoso amor del Apóstol a la comunidad. Toda la

carta está llena de muestras de profunda simpatía hacia la comunidad. No faltaríamos a la objetividad si habláramos de una «carta de amor», porque la existencia de la comunidad es ya motivo en sí suficiente para que Pablo lo escriba.

3.4.4. Pasajes importantes de Flp

1,2 Obispos y diáconos.

1,21 «... para mí, la vida es Cristo y la muerte, una ganancia.»

1,23 «Deseo partir y estar con Cristo.»

2,3 «Con humildad, considerando cada cual a los demás como superiores a sí mismo.»

2,5-11 Himno a Cristo. Su anonadamiento y exaltación.

2,12 «Trabajad con temor y temblor por vuestra salvación.»

2,19-22 Alabanza de Timoteo.

3,7-14 «Y conocerle a él (Cristo), el poder de su resurrección y la comunión en sus padecimientos hasta hacerme semejante a él en su muerte.»

3,20-21 «Pero nosotros somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos como salvador al Señor Jesucristo, el cual transfigurará este miserable cuerpo nuestro en un cuerpo glorioso como el suyo, en virtud del poder que tiene de someter a sí todas las cosas.»

4,4-5 «Alegraos de corazón en todo momento..., que vuestra bondad sea conocida de todos los hombres. El Señor está cerca.»

4,8 «Por lo demás ... todo cuanto hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de honorable, todo cuanto sea virtud y cosa digna de elogio, todo eso tenedlo en cuenta.»

J. Gnilka, *Der Philipperbrief*, Herders Theol. Komm. NT 10,3, Friburgo de Brigs.

—, *Carta a los Filipenses*, Herder, Barcelona ²1978.

K. Staab-N. Brox, *Cartas a los Tesalonicenses. Cartas de la cautividad. Cartas pastorales*, Herder, Barcelona 1974, p. 245-292.

G. Friedrich, *Der Philipperbrief*, en *Die kleineren Briefe des Apostels Paulus*, Neues Testament Deutsch 8, Gotinga ¹³1972.

3.5. Carta a Filemón (Flm)

Esta carta, la más breve de las escritas por Pablo (solamente 25 versículos), fue dirigida a un cristiano de posición privilegiada que, probablemente, dirigía en Colosas una comunidad doméstica y a quien se le había fugado un esclavo llamado Onésimo. Pablo había conocido y bautizado al fugado en la cárcel (¿de Éfeso?) (v. 10).

Ahora le devuelve al esclavo fugado como «amado hermano» (v. 16) y suplica a Filemón que lo reciba como si del mismo Pablo se tratara.

La carta se asemeja, por su forma y contenido, a las antiguas «cartas de súplica» que se escribían por motivos similares (un ejemplo en Stuhlmacher, 25). A pesar de tales semejanzas, es inconfundible el tono de Pablo. El sentimiento cristiano va unido a un auténtico humanismo, no obstante lo cual no se cambian institucionalmente las injustas relaciones sociales.

P. Stuhlmacher, *Der Brief an Philemon*, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Zurich y Neukirchen-Vluyn 1975.

F. Mussner-A. Stöger, *Carta a los Colosenses. Carta a Filemón*, Herder, Barcelona ²1979.

3.6. Carta a los Romanos (Rom)

Ya en la década de los años cuarenta, e independientemente de la actividad misionera de Pablo, se había fundado en Roma una comunidad cristiana compuesta, en su mayoría, por judeocristianos. Cuando en el año 49-50 los judíos (cristianos) fueron expulsados de la ciudad mediante un edicto imperial (cf. Act 18,1-2; Suetonio, *Vida de Claudio*, 25), adquirirían mayor influencia los cristianos venidos de la gentilidad.

Cuando, en el invierno del 57-58, Pablo escribió desde Corinto la carta que nos ocupa, acababa de morir el emperador Claudio. Esto hizo que los judeocristianos pudieran retornar a su antigua comunidad, que había cambiado considerablemente durante su ausencia.

3.6.1. Situación de la carta

a) La carta a los Romanos es el único escrito dirigido por Pablo a una comunidad no fundada por él. Esto explica que la carta apenas toque problemas especiales de la vida de la comunidad romana (excepto en 14,1-15,3, donde se trata de la cuestión marginal del enfrentamiento entre «fuertes» y «débiles».

b) Pablo desea anunciar y preparar su visita a Roma (1,11-15). Desde Roma desearía continuar viaje hasta España, porque consideraba cumplida su tarea misionera en la parte oriental del imperio romano (15,22-29). De ahí su «ansia ... por llevar el evangelio también a Roma» (1,15), a fin de conseguir que la comunidad le apoye en los planes que pretende llevar a cabo.

c) Al parecer, en la comunidad romana se habían desatado algunos prejuicios contra Pablo y contra su evangelio

liberado de la Ley. No sólo los judeocristianos, también otros cristianos venidos de la gentilidad, pero que habían pertenecido a los prosélitos y a los «temerosos de Dios», se habían dejado influir por la propaganda judaizante contra la actuación de Pablo. Tal propaganda obligó al Apóstol a defenderse en repetidas ocasiones de la acusación de que su evangelio quitaba importancia al pecado y llevaba a una conducta que pasaba por alto toda norma (3,8.31; 6,1.15).

d) Los cristianos romanos —todos ellos, no obstante sus diversas procedencias— estaban fuertemente enraizados en el judaísmo, de manera que, independientemente de la discusión en torno al evangelio paulino, buscaban una clarificación fundamental de las relaciones judeocristianas.

Por consiguiente, Pablo tenía motivos para pensar que tocaría puntos vitales para esta comunidad si trataba las relaciones entre ley y evangelio, fe y obras, Cristo e Israel a la luz de la palabra de Dios contenida en el Antiguo Testamento.

3.6.2. Principales ideas y conceptos de la carta

	<i>Revelación de la</i>	
<i>ira de Dios</i> (1,18-3,20)		<i>justicia de Dios</i> (3,21-4,25)
Impiedad-mentira-adoración de las criaturas: Juicio de Dios sobre judíos y gentiles		Redención en Jesucristo-expiación con su sangre-fe: Gracia de Dios sobre judíos y gentiles
Incumplimiento de la ley		Institución de la ley Abraham, padre de los creyentes:

Ley-transgresión-ira (4,15)

Promesa - herencia - esperanza - resurrección de los muertos

Justificados por la fe
(5,1-8,39)

impíos y enemigos de la ira

Paz con Dios-acceso a la gracia-esperanza de la gloria

Si los hasta han sido justificados-reconciliados-liberados por la muerte de Jesús cuánto más los reconciliados serán salvados por su vida

Adán

Cristo

Soberanía de

pecado y muerte sobre todos los hombres hombre viejo-cuerpo del pecado

gracia y vida eterna sobre todos los justificados bautizados en la muerte de Jesucristo: consepultados-concruicificados-creen en una vida con Cristo para Dios bajo la gracia

bajo la ley

esclavos del pecado

esclavos de la justicia-libres

concupiscencias y miembros=armas de la injusticia

armas de la justicia

paga del pecado=muerte

don gratuito de Dios=
vida eterna

Ley

mediante pecado y carne
para muerte

mediante libertad del
espíritu para vida

Aspiraciones de la carne

Enemistad contra Dios-
muerte

Recepción del Espíritu

Hijos de Dios («¡Abba,
padre!») herederos de Dios-
coherederos con Cristo

Padecimientos de ahora
Caducidad de
la creación

Gloria futura
Liberación de nuestro
cuerpo
Esperanza

Apreturas y necesidad

Amor de Dios en Cristo Jesús

Redención de Israel

(9,1-11,36)

Hijos de la carne
Voluntad y esfuerzo
del hombre
Vasijas de ira para
la perdición
Justificación por las
obras
Justicia propia
Desobediencia al
Evangelio - incredulidad
Testarudez
Enemigos de Dios

Hijos de la promesa
Libre elección de Dios
predestinación
Vasijas de misericordia
para la gloria
Justificación por la
fe
Justicia de Dios
Obediencia
Fe
Elección de un resto
Amados por Dios
Irrevocabilidad del
llamamiento y de la **gracia**

La vida cristiana como culto divino

(12,1-15,13)

Comunidad=*un* cuerpo en Cristo con diferentes
miembros (dones).

Comportamiento moral: huir del mal, aferrarse al bien.
Vencer al mal con el bien.

Actitud frente al poder del Estado: hacer el bien, obe-
diencia en conciencia.

Convivencia armoniosa de los «débiles» (vegetarianos
y ascetas) y de los «fuertes» (carnívoros y bebedores de
vino) para gloria de Dios.

Final de la carta

(15,14-16,27)

Planes de viaje - lista de saludos - polémica con los
herejes - doxología

3.6.3. Cuestiones sin resolver

a) Tal vez existan algunas glosas introducidas poste-
riormente en el texto. Rudolf Bultmann ha calificado de
tales: Rom 2,1.16; 5,6-7; 6-17b; 7,25b; 8,1; 10,17; 13,5.
Con todo, si exceptuamos 7,25b, no existe motivo alguno
que nos obligue a eliminar versículos como anotaciones
marginales no paulinas o a suponer que una frase paulina
fue ordenada equivocadamente al copiarla.

b) Desde muy antiguo se ha discutido la pertenencia de
Rom 16,1-23 a la Carta a los romanos. Muchos exegetas
opinan que la larga lista de saludos, con la polémica con los
herejes en ella incrustada, cuadraría mejor si se tratara de
Éfeso. Se ha llegado a pensar en una breve carta indepen-

diente de recomendación que Pablo habría entregado a la diaconisa Febe (16,1) para que la llevara a Éfeso. Pero esta hipótesis, ampliamente compartida, no soluciona los problemas pendientes y añade otros más.

c) Por el contrario, existe la opinión casi unánime de que la doxología conclusiva de 16,25-27 no proviene de Pablo y fue añadida en el siglo II. Con su estilo litúrgico recargado y su peculiar teología de la revelación apunta a círculos próximos a las cartas deuteropaulinas (Col, Ef) y a las cartas pastolares. Es menos probable que provenga de círculos marcionitas, como se ha apuntado frecuentemente.

3.6.4. Pasajes teológicos importantes

1,3-4 Antigua fórmula cristológica.

1,19-20 Conocimiento de Dios partiendo de la creación.

2,14-15 La ley escrita en el corazón de los gentiles.

3,24-25 Expiación mediante la sangre de Cristo.

4,25 Confesión de la significación salvífica de la muerte y resurrección.

5,5 Amor de Dios derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado.

5,12-21 Paralelismo Adán - Cristo.

6,3-11 Teología paulina del bautismo.

7,7-25 Lucha interior del hombre bajo la ley.

8,1-17 Vivir del Espíritu de Jesucristo.

8,31-39 Dios y Jesucristo «por nosotros» - ¿Quién puede estar contra nosotros?

8,31-39 Dios y Jesucristo «por nosotros» - ¿Quién puede estar contra nosotros?

11,13-24 La imagen del olivo.

11,33-36 Himno a la sabiduría de Dios.

13,11-14 *Parénesis* escatológica («La noche está avanzada. El día se acerca»).

14,7-8 «Ninguno de nosotros vive para sí mismo, como tampoco nadie muere para sí mismo. Si vivimos, para el Señor vivimos; y si morimos, para el Señor morimos. Así que, ya vivamos ya muramos, del Señor somos.»

15,4 «Todo cuanto fue escrito en el pasado, se escribió para enseñanza nuestra, para que con la paciencia y el consuelo que dan las Escrituras mantengamos la esperanza.»

O. Kuss, *Der Römerbrief* I-II (hasta Rom, 8,9), Ratisbona 1957.
58. Cf. en cast. de este mismo autor, *Carta a los Romanos. Cartas a los Corintios. Carta a los Gálatas*, Herder, Barcelona 1976.

E. Käsemann, *An die Römer*, Tübinga 1973.

H. Schlier, *Der Römerbrief*, Herder, Friburgo de Brisg. 1976.

K. Kertelge, *Carta a los Romanos*, Herder, Barcelona 1979.

S. Lyonnet, *Historia de la salvación en la carta a los Romanos*, Sígueme, Salamanca 1967.

4. Los Evangelios sinópticos

4.1. El Evangelio de Marcos (Mc)

Con el Evangelio de Marcos comienza en la literatura bíblica un género literario completamente nuevo. Tampoco en la literatura extrabíblica encontramos algo que pueda compararse con los evangelios. El fundamento de esta peculiaridad es la componente teológico-escatológica del mensaje cristiano: Jesús de Nazaret, personaje histórico que vivió en Palestina aproximadamente entre los años 6 a.C. y 30 d.C., es presentado como Mesías e Hijo de Dios que *sigue vivo y actuando*. Continúa realizando lo que hizo durante su vida histórica: anuncia la salvación y el juicio de Dios, enseña en las comunidades, cura a los enfermos en el alma y en el cuerpo, padece y muere en favor de los hombres.

En este sentido, existió un evangelio desde el momento mismo de Pascua, desde que los discípulos de Jesús creyeron que el crucificado había sido resucitado por Dios y colocado en una existencia nueva y definitiva.

4.1.1. La situación

¿Por qué, pues, esta primitivísima convicción cristiana no adquirió una configuración literaria especial hasta la década de los años sesenta? ¿Por qué las colecciones orales y escritas ya existentes de dichos del Señor, de discusiones e historias de milagros dejaron de responder a todas las exigencias?

a) El retraso de la llegada de la parusía y el cambio de generaciones en las comunidades no se limitaron a hacer necesarias soluciones más duraderas, institucionalizadas, en el campo organizativo y disciplinario. También en el plano literario nació la necesidad de escritos programáticos válidos que ofrecieran instrucción a las comunidades de manera menos provisional.

b) Ya en las comunidades paulinas comenzaba a dibujarse el peligro de una falsa polarización entre el *kerygma* pospascual de Cristo y la tradición histórica acerca de Jesús (1Cor 1,12; 2Cor 5,16). Interesaba en aquel momento hacer viva e inteligible la concepción del Cristo exaltado pero eficazmente presente. Sólo así podía evitarse que el mensaje de la resurrección fuera «vaciado» de la cruz (1Cor 1,17) y reducido a puro mito. No serían menores los peligros si las fórmulas de confesión de fe estuvieran totalmente desvinculadas del conocimiento preciso de la circunstancia en que se desarrolló la vida de Jesús. Sin dicha vinculación se daría paso a una ortodoxia puramente formal.

c) A medida que aumentaban las distancias temporal y espacial de los acontecimientos de los orígenes, crecía la necesidad de poner coto al crecimiento salvaje de la tradición. Al mismo tiempo había que situar las tradiciones circulantes en la vida de Jesús terreno y orientarlas hacia el *kerygma*.

Junto a estos presupuestos generales de la literatura evangélica, otros motivos especiales se sumaron en el caso de Marcos:

a) La persecución de Nerón y los horrores de la guerra judía hicieron que, incluso comunidades no directamente afectadas por los acontecimientos, se vieran confrontadas con la experiencia de que la fe cristiana no ofrecía protección alguna contra los peligros derivados de determinadas situaciones terrenas. De ahí que fuera totalmente necesario advertir a los creyentes contra peligrosas ilusiones y orientarlos claramente hacia el camino de la cruz (Mc 8,31-38).

b) En las comunidades para las que Marco concibió su evangelio, las historias de milagros jugaron, al parecer, un papel especialmente importante. Jesús fue venerado como Hijo de Dios a causa, principalmente, de sus acciones milagrosas. A pesar de afirmaciones parcialmente contrapuestas, aparecidas en la reciente bibliografía sobre Marcos (Rudolf Pesch), hay que seguir manteniendo que el evangelista relativizó las tradiciones de milagros y las dotó de signos de interrogación. Todo esto se consiguió al incluirlas en el marco *kerygmático* del evangelio, amén de añadiduras o complementaciones expresas.

c) Los ya mencionados acontecimientos de la década de los años sesenta reavivaron la esperanza de que el Hijo del hombre vendría del cielo, en los momentos de la tribulación suprema, para rescatar a sus elegidos (Mc 13). El evangelista se enfrentó a tales expectativas con el mismo talante que sostuvo frente a las historias de milagros: tuvo que admitirlas en cuanto expresaban la fe y esperanza cristianas, pero debió defenderlas frente a falsas interpretaciones y salir al paso de posibles malentendidos.

4.1.2. Guía para la lectura de Mc

4.1.2.1. El marco histórico y geográfico

Marcos colocó las tradiciones anteriores a él en un marco que los evangelistas posteriores aceptaron en lo esencial:

—Introducción: aparición de Juan el Bautista —bautismo de Jesús— tentaciones en el desierto (1,1-13).

—Primera parte: actuación en Galilea (1,14-4,41).

Predicación del reino de Dios - llamamiento de los discípulos - curación de enfermos y posesos - cinco discusiones - discursos en parábolas - calma de la tempestad.

—Segunda parte: actuación «en la otra orilla» y en diversos lugares próximos a Galilea y en Galilea misma (5,1-9,50).

Ciclo de milagros - predicación de Nazaret - discurso de envío - el milagro de la multiplicación de los panes - puro e impuro - confesión de la fe mesiánica - predicciones de la pasión - transfiguración - adoctrinamiento de los discípulos.

—Tercera parte: salida hacia Jerusalén y actuación en esta ciudad (10-15).

Adoctrinamiento de los discípulos - entrada en Jerusalén - purificación del Templo - cinco discusiones - discurso de la parusía - historia de la pasión.

—Final: el resucitado les precederá en Galilea (16,7; cf. 14,28).

Obviamente, para Marcos, Galilea no es sólo un concepto geográfico. Esta región tiene para él también una especial calidad teológica. «Galilea» continúa siendo el lugar preferido donde se encuentra el resucitado. Allí debe buscar a Jesús el lector del evangelio y permitir ser llamado por él a su seguimiento.

Existen, además, otras indicaciones geográficas con sig-

nificación simbólico-típica: «en casa», «en el camino», «en la sinagoga», «a orillas del mar», (lago), «en el monte», «en lugar apartado», «en la barca», «en la otra orilla».

4.1.2.2. Personajes del Evangelio de Marcos

En torno a Jesús, la figura principal, se agrupan como personajes casi siempre presentes: los discípulos (incluidas las mujeres), los adversarios (fariseos, herodianos, saduceos, sumos sacerdotes y otros), el pueblo. Los enfermos, posesos y otros menesterosos únicamente hacen acto de presencia en la perícopa correspondiente, después desaparecen.

Junto a los personajes que pueden ser constatados empíricamente, en el evangelio se mencionan también como actores: los demonios (espíritus impuros), Satanás, la voz del cielo (Dios), Elías y Moisés.

Juan el Bautista y sus discípulos juegan un papel especial. Se hace mención de ellos en la introducción y en 2,18; 6,14-29; 8,28; 11,30-32.

4.1.2.3. Las acciones

La acción principal del Evangelio de Marcos es la «*predicación del evangelio de Dios*» de la inminente venida del reino de Dios (1,14-15). La verdad de la afirmación anterior se desprende claramente de la observación de 1,38, que atribuye mayor importancia a la predicación que a las curaciones. Así entendemos por qué este evangelio habla tan frecuentemente de la predicación y actividad docente de Jesús, incluso cuando nada o muy poco se dice de su contenido. Tal vez eran conocidos los «*logia* de Jesús» en las

comunidades y, por consiguiente, Marcos no creyó necesario incluirlos en su evangelio.

Los *milagros* (curaciones de enfermos, expulsiones de demonios, «milagros de la naturaleza»), que tan amplio espacio ocupan en el Evangelio de Marcos, interrumpen el hilo principal de la narración y pretenden ilustrar el «poder» de la enseñanza de Jesús (1,21-28; 2,10). Incluso donde no se interpretan expresamente los milagros desde la acción principal del evangelio, existe una referencia más o menos clara al anuncio del reino de Dios y a su aceptación en la fe (por ej., en las curaciones de ciegos de 8,22-26 y 10,46-52).

En y más allá de todos los acontecimientos empíricos del evangelio se consuma, dirigido por Dios, un *curso kerygmático de la acción*, cuya finalidad es la de revelar que Jesús es Hijo de Dios. Los momentos más importantes de este proceso son: bautismo (1,11), transfiguración (9,7), crucifixión (15,39). La tensión dramática («¿Quién es éste?», 4,41) se mantiene, mediante los mandatos de guardar silencio (por ej. 3,12; 5,43; 9,9) y utilizando el motivo de la no intelección de los discípulos (6,52; 8,14-21 y otros), hasta que, a la vista del crucificado, el misterio puede ser conocido abiertamente (15,39). Evidentemente, el evangelista piensa que la utilización de los títulos y fórmulas cristológicas es insuficiente si los creyentes no están dispuestos a seguir a Jesús por el camino del sufrimiento (8,27-33: confesión mesiánica de Pedro y primera predicción de la pasión).

4.1.2.4. Lenguaje y peculiaridades estilísticas

El Evangelio de Marcos se caracteriza por un lenguaje muy sencillo que parece, a veces, torpe. En la mayoría de

los casos, las frases van introducidas por «y», y simplemente coordinadas. Son típicos, al menos en numerosas secciones, los adverbios «pronto» (inmediatamente) y «de nuevo». En una traducción que trata de reproducir fielmente el texto griego, sorprende también que las formas temporales cambian frecuentemente de presente a imperfecto e inversamente (cf. 1,40-45). En todas estas incidencias, que Mt y Lc suprimirán, podemos percibir el eco de un estilo narrativo vivo. Precisamente la proximidad a la predicación oral pone de manifiesto también el gran esfuerzo del evangelio para actualizar la historia de Jesús para los oyentes o lectores. Lo que se narra, sucede ahora ante los ojos y oídos de la comunidad que, en la fe, ha recibido ojos y oídos.

4.1.2.5. Autor y destinatarios

Las tradiciones de la Iglesia primitiva nos presentan a Marcos como discípulo e intérprete del apóstol Pedro. Este Marcos habría escrito su evangelio en Roma. Pero esta información, considerada como «tradicional», no proviene tanto de recuerdos históricamente fiables cuanto del intento de conferir legitimación apostólica y credibilidad a la obra de un autor relativamente desconocido (aunque se tratara del judeocristiano Juan Marcos, de Jerusalén; cf. Act 12,12). Puesto que del evangelio poco podemos sacar acerca de una posible relación especialmente estrecha con Pedro —difícilmente podemos explicar la sorprendente crítica de Pedro (8,33; 9,6; 14,29-31.37.66-72) partiendo de la humildad del príncipe de los apóstoles— tenemos que renunciar al intento de una presentación más detallada de las circunstancias en que nació este evangelio.

Sí podemos afirmar con seguridad que Marcos escribió

para comunidades cristianas venidas de la gentilidad, a las que explica los usos y costumbres judías. Pero no podemos zanjar la cuestión de si escribió su evangelio en Roma o en una gran ciudad de la parte oriental del imperio (Antioquía).

4.1.2.6. El final canónico de Mc 16,9-20

Criterios basados en la tradición manuscrita, en el contenido y en el lenguaje, excluyen con seguridad que los versículos 16,9-20 hayan pertenecido al evangelio original. Presuponen el relato de las apariciones de los evangelios posteriores. Por consiguiente, no habrían podido ser añadidos hasta comienzos del siglo II.

La pregunta, pues, es si el evangelio se cerró siempre con 16,8 o si un final auténtico se perdió o fue desplazado por una censura eclesiástica. Puesto que las posibilidades mencionadas en último lugar se inscriben en el plano de lo puramente especulativo, lo prudente es pensar que el v. 8 constituye el final querido por el evangelista. Es aconsejable, igualmente, reflexionar sobre su sentido con relación a la situación de los lectores.

E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, Neues Testament Deutsch, 1, Gotinga 1967.

R. Pesch, *Das Markusevangelium*, Herders Theol. Komm NT 2, 1.ª parte, Friburgo de Bris. 1976; 2.ª parte, 1977.

I. Hermann, *Das Markusevangelium*, Die Welt der Bibel, Kleinkommentar, 1.ª parte, Düsseldorf 1965; 2.ª parte, 1967.

R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Marcos*, 1 y 2, Herder, Barcelona 31980.

J. Schmid, *El Evangelio según san Marcos*, Herder, Barcelona 31981.

J. Schreiber, *Theologie des Vertrauens*, Hamburgo 1967 (estudios sobre la historia de la redacción en Mc).

K.-G. Reploh, *Markus - Lehrer der Gemeinde*, Stuttgarter Biblische Monographien 9, Stuttgart 1969.

M. Horstmann, *Studien zur Markinischen Christologie*, Münster 1969 (Mc 8,27-9,13 como acceso a la imagen de Cristo del segundo evangelio).

K. Kertelge, *La epifanía de Jesús en el Evangelio de Mc*, en J. Schreiner (dir.), *Forma y propósito del N.T.*, Herder, Barcelona 1973, p. 183-205.

4.2. El Evangelio de Mateo (Mt)

El Evangelio de Mateo constituye un compendio del Evangelio de Marcos y de Q, la fuente de los *logia*. Además contiene diversos materiales propios: Mt=Mc+Q+mp. De Mc, Mt ha dejado de tomar 60 versículos aproximadamente.

Si preguntamos por los motivos que llevaron a componer esta primera «*armonía de los evangelios*», tendremos que decir que el interés de las comunidades pedía disponer de un escrito doctrinal lo más completo posible y que pudiera ser adecuado, ante todo, para la formación de maestros, catequistas y dirigentes.

Como situación general fundamental del Evangelio de Mateo podemos imaginar unas comunidades preferentemente judeocristianas que, en las décadas finales del siglo I, estaban preocupadas por su autocomprensión teológica una vez realizada completamente la separación organizativa del judaísmo sinagoga.

4.2.1. Demostración de la mesianidad de Jesús

Judíos y cristianos continuaban discutiendo si Jesús de Nazaret había sido el Mesías de Israel enviado por Dios.

Mateo ofrece la demostración de la mesianidad de Jesús apoyándose en:

1. La *Escritura*: a diferencia de Marcos, Mateo no da el nombre de «evangelio» (Mc 1,1) a su obra, sino que la llama «libro de la historia de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham» (Mt 1,1). El mencionado título no apunta únicamente a la «genealogía» que va a presentar a continuación, sino a la totalidad de la historia mesiánica de Jesús, comenzando desde Abraham hasta el «fin de los tiempos», hasta la «consumación del mundo» (28,20). Como pone claramente de manifiesto la intencionada alusión al libro del Génesis, Mt quiere presentar la historia del Mesías Jesús a la luz de las profecías veterotestamentarias. De ahí las numerosas «citas de reflexión» («todo esto sucedió para que se cumpliera lo que el Señor había dicho por los profetas»). La libertad en la manera de tratar los pasajes bíblicos responde a los métodos exegéticos de entonces y no puede ser juzgada con criterios histórico-críticos.

2. La *doctrina* de Jesús, concretamente en los seis grandes discursos:

- el sermón de la montaña (5-7),
- el discurso sobre la misión de los discípulos (10),
- el discurso en parábolas (13),
- el discurso eclesiástico (18),
- el discurso de lamentación contra estribas y fariseos (23),
- el discurso escatológico (24-25).

Estos discursos presentan a Jesús como maestro mesiánico y profeta (23,10), como Moisés escatológico que anuncia al «bienaventurado» pueblo de Dios de la nueva alianza la «consumación» de la *Torá*: en la justicia, fidelidad y amor de Dios que superan la Ley antigua.

3. Los *milagros* de Jesús: a los acontecimientos que suele denominarse generalmente milagros, Mateo da el

nombre de «obras del Mesías» (11,2) y alude, en este contexto, a las promesas proféticas de la salvación mesiánica (Is 29,18; 35,5-6). Puesto que la «predicación del evangelio a los pobres» (11,5; cf. Is 61,1) forma parte de las acciones mesiánicas, los capítulos 8-10, en toda su amplitud, quieren probar que Jesús se manifestó como el Mesías predicho por los profetas.

4. Los *padecimientos* de Jesús: los pocos cambios que Mateo introdujo en el relato de la pasión de Marcos subrayan el poder divino y la soberana dignidad del «rey de los judíos». Se encamina conscientemente hacia la pasión, anunciada previamente por él (26,1-2), renuncia al empleo de la violencia a pesar de que el Padre podría enviarle «doce legiones de ángeles» (26,53). Partiendo de los datos de Marcos, Mateo compuso el impresionante cuadro del rey-Mesías coronado de espinas y con una caña en su mano derecha. A pesar de que el título mesiánico «rey de los judíos» había tenido lugar fijo ya en la tradición anterior a Marcos —el *titulus crucis* (Mc 15,26) proviene, indudablemente, de recuerdos fiables— Mateo lo prepara mediante la historia de la infancia: la persecución y la amenaza de muerte acechan ya contra el «recién nacido rey de los judíos» (2,2.13-18).

5. La *resurrección* de Jesús: la aparición pascual en Galilea con la que se cierra el evangelio manifiesta al resucitado como aquel que ha recibido del Padre «todo poder en el cielo y en la tierra» (28,18; cf. 11,27). Este soberano mesiánico elimina las barreras trazadas en otro tiempo y que circunscribían la actividad misionera al territorio judío (10,5-6); ahora llama a todos los pueblos a convertirse en discípulos suyos. Pero los mandamientos que ha anunciado en su predicción histórica no continúan siendo la expresión de su *voluntad mesiánica regia*.

4.2.2. *Fundamento y esencia de la Iglesia*

El Evangelio de Mateo tiene más derecho que los restantes evangelios a ser calificado de libro «eclesial». Y no hacemos tal afirmación basándonos sólo en el hecho de que es el único que emplea el concepto «Iglesia» (*ekklēsia* =asamblea) (16,18; 18,17). Su carácter eclesial se pone de manifiesto en las siguientes observaciones:

1. Si lo que diferencia básicamente a judíos y cristianos es el juicio de Jesús, la *confesión de fe mesiánica hecha por Pedro* (Mt 16,13-20) adquiere una dimensión totalmente distinta que en la pericopa de Marcos. La fórmula ampliada «tú eres el Mesías, el Hijo del Dios vivo» es ahora la expresión plenamente válida de una fe que no se apoya en la «carne y sangre», es decir, en los presupuestos judíos, sino que fue «revelada por el Padre que está en los cielos» (16,17; cf. el interesante paralelo en Gál 1,16). Pero el nuevo acontecimiento de revelación funda también una nueva comunidad salvífica, la Iglesia. Pertenecen a ella todos los que se sitúan sobre el fundamento rocoso de Pedro (cf. 7,24) y, con él, confiesan a Jesús como Mesías e Hijo de Dios.

2. Mediante su incredulidad, los judíos han perdido el derecho a la soberanía real de Dios. La «viña» (cf. Is 5) será encomendada a otros labradores (21,41), el reino será entregado a un «pueblo» que dé frutos (21,43: propio de Mateo). La Iglesia es, pues, el nuevo pueblo de Dios mesiánico, el verdadero Israel (1,21; 2,6).

3. La Iglesia es el lugar donde Jesús, «el llamado Cristo» (27,17) vive, enseña y obra en medio de la comunidad de sus discípulos. Él es el «Emmanuel», el «Dios con nosotros» (1,23) de quien todos los que «acceden» (una de las palabras preferidas de Mateo) a él reciben orientación y ayuda. «Donde dos o tres están reunidos» en su nombre,

«se encuentra él en medio de ellos» (18,20). Él permanece en su Iglesia «hasta la consumación del mundo» (28,20).

4. En las comunidades de Mateo se ha enfriado el celo moral. Existen cristianos de apariencia que se contentan con decir «¡Señor, Señor!» (7,21-23), hay personas «sin el vestido nupcial» (22,11-14), se da el administrador malo, infiel y fraudulento (24,48-51; 25,24-30), las «vírgenes necias» a las que se les terminó el aceite de las buenas obras (25,1-12) y los cristianos teóricos «a la izquierda» (25,33). Precisamente porque Mateo está plenamente convencido de la seriedad y carácter definitivo del juicio divino, exhorta a los creyentes a la paciencia, para con la «cizaña» que crece entre el trigo (13,24-43). Tienen que correr detrás de la «oveja perdida», corregir al hermano que ha caído en el pecado y estar dispuestos a perdonar en todo momento (18,12-35).

5. La situación eclesial de Mateo se refleja también en la controversia con los *falsos profetas* (7,15-20.22; 12,33-37; 24,11). Se trata de manifestaciones degeneradas del profetismo cristiano primitivo, contra las que luchan también otros escritos (1Jn 4,1; 2Pe 2,1). Pero en las comunidades continuaba habiendo profetas verdaderos (5,12; 10,41; 23,34), como se desprende del hecho de que Mateo ofrezca unos criterios para distinguir los verdaderos de los falsos profetas. Junto a los profetas se menciona a escribas (13,52; 23,34), maestros, catequistas y «padres», con lo que probablemente se alude a los diversos cargos dirigentes. Éstos renuncian a unos títulos que quedan reservados para Dios y Cristo, y se presentan como servidores de la comunidad (23,8-11).

No sabemos cómo llegó a adquirir su nombre el Evangelio de Mateo, ni si el cambio de «Leví» (Mc 2,14) a «Mateo» (Mt 9,9) tiene algo que ver con la indicación del autor. En cualquier caso, no podemos pensar que el autor

del Evangelio de Mateo fuera un discípulo inmediato de Jesús, porque no habría necesitado la fuente de Marcos. Ni siquiera podemos afirmar con seguridad que el autor fuera un judeocristiano, a pesar de que ésta continúa siendo la hipótesis más probable. Indudablemente, podemos contar al evangelista en el grupo de aquellos «escribas» que se habían hecho «discípulos del reino de los cielos» y podían extraer «cosas nuevas y viejas» del rico tesoro de las tradiciones eclesiales (13,52).

E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus*, Gotinga 1973.

W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin ²1971.

W. Trilling, *El Evangelio según san Mateo*, 2 vols., Herder, Barcelona ³1980.

J. Schmid, *El Evangelio según san Mateo*, Herder, Barcelona ³1981.

I. Gomá Civit, *El Evangelio según san Mateo*, 2 vols., Marova, Madrid 1976.

W. Trilling, *El verdadero Israel*, Fax, Madrid 1974.

G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, Gotinga ²1966 (estudios sobre la teología de Mt).

4.3. El Evangelio de Lucas (Lc)

También el Evangelio de Lucas es una especie de «armonía» de Marcos, Q y materiales propios. A diferencia de la manera de proceder de Mateo, Lucas deja fuera de su evangelio grandes partes de Marcos (de los 661 versículos del Evangelio de Marcos, Lucas sólo utiliza 350), el material de Q aparece presentado frecuentemente en distinto orden y bajo otra forma. Los materiales propios de Lucas ocupan casi la mitad de su evangelio (cf. para más detalles el excursus sobre «la cuestión sinóptica» al final de este capítulo).

A todo ello tenemos que añadir la intensa actividad

redaccional de Lucas, gracias a la cual todas las líneas del evangelio, desde la primera hasta la última, llevan el sello de su peculiaridad inconfundible.

4.3.1. Afianzamiento en la fe

Lucas se presenta en el prólogo (1,1-4) como apolo-gista, como teólogo fundamental (si se nos permite emplear un término moderno), que no pretende demostrar la exactitud de la enseñanza cristiana sino hacerla más verosímil. El lector creyente, representado en la figura de «Teófilo» (1,3), tiene que convencerse a sí mismo de la fiabilidad de las palabras y acontecimientos que le fueron comunicados en la catequesis.

Por consiguiente, con Lucas se abre una nueva fase en la historia de la literatura cristiana. El joven cristianismo se entrega con plena conciencia a la tarea «literaria», se dirige a cada lector formado en particular para presentarle, «desde el principio» y «ordenadamente», los fundamentos históricos de la fe. Pero esta intención declarada choca pronto con sus limitaciones: Tampoco Lucas es capaz de cubrir los huecos de la tradición con su «diligente investigación» y, desde luego, no pretende introducir cambio alguno en su carácter *kerygmático*. Por esta razón, la obra de Lucas, a pesar de su intención apologética, continúa siendo un «evangelio» (y no simplemente un descarnado relato histórico-biográfico). Las comunidades lo acogieron con entusiasmo y profundo agradecimiento como libro para la lectura litúrgica y, de hecho, contiene las más bellas narraciones de todo el Nuevo Testamento.

Las circunstancias que hicieron necesario un «afianzamiento en la fe» no fueron otras que las corrientes en la era postapostólica: la creciente distancia temporal de los acontecimientos salvíficos originales, el retraso de la parusía, la aparición generalizada de las primeras señales de cansancio en las comunidades. Por consiguiente, no podemos pensar que las peculiaridades de Lc deriven exclusivamente de la situación eclesial; se deben a la genial simplicidad de sus soluciones teológicas presentadas en forma de narración. Sin temor a equivocarnos, podemos calificar a Lucas como el mejor «teólogo narrativo» del Nuevo Testamento. Sus concepciones dejaron profunda huella en la visión cristiana del mundo, como puede verse en los puntos siguientes:

1. *La actualidad de la salvación.* Lucas no fue el primero ni el único teólogo que debió ocuparse del problema que ocasionaba el retraso de la parusía, pero su solución llegó al corazón de los creyentes. Sin pretender desenraizar del corazón de éstos la esperanza en el Señor que vendrá, les enseñó, mediante el encanto de sus historias de la infancia, a mirar a aquel que nació en Belén como «luz de los gentiles» y «gloria» de Israel. Con ello se han invertido en cierto modo los polos del horizonte de las expectativas cristianas. A partir de ese momento, la mirada de los cristianos no tiene por qué apuntar hacia lo desconocido e inseguro de un futuro cercano o alejado; los creyentes pueden, como el anciano Simeón, morir «en paz» porque sus ojos «han contemplado la salvación» (2,29-32; cf. especialmente la relectura de Mc 9,1 que hace Lc 2,26).

2. *El carácter normal de la salvación.* Otro motivo de inseguridad que Lucas quiere despejar es la carencia de fenómenos extraordinarios y de vivencias trastornantes. Muchos de los creyentes descendían de familias ya cristianas; no habían experimentado personalmente el dramático proceso de conversión de una aparente existencia impía y viciosa. Otros habían llegado al cristianismo judíos piadosos o como gentiles con alto nivel moral. A todos éstos tenía que inquietarlos la pregunta de qué había cambiado

en su vida por la gracia y la salvación de Dios. Si añadimos a esto el que los dones carismáticos extraordinarios se hicieran cada día más raros, entenderemos por qué la vida cristiana cotidiana podía empujar hacia la inseguridad en la fe. La respuesta dada por Lucas camina en dos direcciones, una teológica y la otra parenético-psicológica. La salvación aparecida en Jesús, subraya Lc constantemente, no cambia nada en las relaciones externas de la persona. La monotonía de las circunstancias es, precisamente, el presupuesto de que Dios opera su salvación. Incluso en la historia de la infancia, inundada de luz celestial, sucede todo según ordena el emperador romano y siguiendo los usos judíos. Tampoco en la exposición de la vida pública de Jesús dominan en Lc las acciones espectaculares, sino, más bien, el casi connatural «hacer el bien» (Act 10,38) de Jesús en favor de los enfermos y poseídos. En ninguno de los otros evangelios aparece Jesús tan cercano a las personas, en ninguno se le propone tan claramente como prototipo de la vida cristiana ordinaria, mencionando, por ejemplo, la regularidad de su oración, el «según su costumbre» (4,16) de su presencia en el culto divino. En línea con esta presentación, el lema parenético-psicológico de Lucas será: «paciencia», perseverancia. Solamente así pueden los creyentes «dar fruto» (8,15), sólo así «alcanzarán la vida» (21,19), ya que también los padecimientos y la muerte están bajo el mandato divino (24,26).

3. *La fiabilidad del testimonio apostólico.* Cuando Lucas escribe, las comunidades padecen un nuevo elemento de inseguridad: los falsos maestros. ¿Qué juicio merecían las nuevas revelaciones, visiones, doctrinas secretas presentadas por ellos? ¿Cuáles eran los criterios de la ortodoxia? Las autoridades universalmente aceptadas de la primera y segunda generación habían muerto. ¿En qué medida podían sus sucesores en la dirección de las comunidades

decidir sobre lo verdadero y lo falso, sobre el bien y el mal? A diferencia de otros escritos aproximadamente contemporáneos (1Clem 42,44), Lucas no desarrolló la idea de la sucesión apostólica. Tal vez sabía por experiencia que también algunos jefes que habían recibido su cargo reglamentariamente de manos de los Apóstoles, o de discípulos de éstos, habían sufrido las salpicaduras de las falsas doctrinas. De ahí que Lucas no haya puesto como norma decisiva y permanentemente válida de la vida cristiana la legitimidad del oficio, sino la fidelidad al testimonio de los doce Apóstoles. Este testimonio apostólico, que no sólo comprende (como en Pablo) la resurrección, sino la totalidad de la vida pública de Jesús (Act 1,21-22), garantiza la continuidad en la doctrina y constituye el lazo de unión de los creyentes con el origen de la salvación. Se entiende perfectamente que Lucas concibiera su evangelio como primera parte (Lc 1,1; Act 1,1) de una «historia verdaderamente teológico-fundamental de la Iglesia»: en el testimonio de los Apóstoles, fundamento de la comunidad, se actualiza y hace accesible para cualquiera en la fe el tiempo de Jesús.

Naturalmente, con su «afianzamiento en la fe», Lucas no pretendía ofrecer un falso tranquilizante, una engañosa certeza de la salvación. Las personas situadas dentro o fuera de la Iglesia no debían caer en la ilusión. Por el contrario, debían estar firmemente convencidas de que el definitivo tiempo de decisión había comenzado con Jesús (Lc 17,20-37). Precisamente el cristiano tiene que estar preparado para los momentos de acoso y de persecución. Su virtud más importante, lo repetiremos de nuevo, deberá ser la «paciencia», la disposición a soportar con perseverancia las cargas de cada día. La fidelidad y la fiabilidad siguen siendo imprescindibles, aunque el tiempo no exiga (todavía) comportamientos heroicos.

4.3.2. Otras peculiaridades del Evangelio de Lucas

1. Preocupación lingüística:

Esfuerzos por mejorar el texto griego. De ordinario, Lucas corrige expresiones vulgares de Marcos.

Imitación del estilo bíblico solemne de la *Septuaginta*, especialmente en los capítulos dedicados a la infancia («Y sucedió que...», «Y he aquí...», «Y cuando los días... se cumplieron»).

Fidelidad al texto transmitido en la tradición de los *logia*. Lucas conservó mejor que Mateo la forma y el orden del material que tomó de la fuente Q.

2. Presentación edificante:

Lucas suprime datos de Marcos en los que Jesús aparece como excesivamente humano, con afectos de ira, de indignación o de simpatía (cf. 5,13; 6,10; 18,16.22). Además, ha suprimido Mc 3,20-21 y 13,32.

Las añadiduras edificantes abundan especialmente en la historia lucana de la pasión (22,43-44; consuelo del ángel y sudor de sangre en el huerto de los olivos; 22,51: curación de la oreja amputada; 22,61: Jesús mira a Pedro después de sus negaciones; 23,34.43.46: últimas palabras en la cruz).

Lucas suprime textos de Marcos en los que se censura a los discípulos o éstos son presentados de manera desfavorable (p. ej.: Mc 8,33; 10,35-40; 14,27.50: huida de los discípulos). Se disculpan sus fallos (Lc 22,45.49.62). Se alaba su fe pascual como ejemplar (24,34-35. 52-53).

4.3.3. Esquema del Evangelio de Lucas

Prólogo:	1,1 - 2,52
A. En Galilea:	3,1-9,50=Mc 1,1-3,19; 4,1-9,40

(sin Mc 6,45 - 8,26)

B. Relato del viaje: 9,51 - 19,27
(18,15-19,27 = Mc 10,13-52)

C. En Jerusalén y cercanías: 19,28-24,53=Mc 11,1-16,8

Material propio en grandes bloques: 6,20-8,3 (pequeño inciso)
9,51-18,14 (gran inciso)

H. Schürmann, *Das Lukasevangelium* I, Herder, Friburgo de Bris. 1969 (comentario a Lc 1,1-9,50).

K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*, Gotinga ¹⁰1965.

A. Stöger, *El Evangelio según san Lucas*, 2 vols., Herder, Barcelona ³1979.

J. Schmid, *El Evangelio según san Lucas*, Herder, Barcelona ³1981.

H. Conzelmann, *El centro del tiempo*, Fax, Madrid 1974 (estudio sobre la teología de Lc).

H. Schürmann, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968.

4.4. Excurso: la cuestión sinóptica

4.4.1. Estado de la cuestión

Marcos, Mateo y Lucas no sólo tienen una estructura ampliamente concordante, sino que, además, muchos de sus versículos tienen un texto igual o casi similar. Puestas estas relaciones en números, tenemos el siguiente cuadro:

	Mc	Mt	Lc	Total
Mc tiene en común con	—	600	350	661 versículos
Mt tiene en común con	600	—	240	1060 versículos
Lc tiene en común con	350	240	—	1149 versículos
Material propio	35	350	548	— versículos

Junto a las coincidencias llamativas, el lector encuentra también numerosas discrepancias, frecuentemente en las mismas unidades de tradición:

Mc	Mt	Lc	
	6,9-13	11,2-4	Padre nuestro
14,22-25	26,26-29	22,19-20	Palabras de la cena (cf. 1Cor 11,13-25)
15,34	27,46	23,34.43.46	Palabras de Jesús en la cruz (cf. Jn 19,25-30)

4.4.2. Explicación

¿Cómo puede explicarse esta sorprendente suma de coincidencias y de diferencias? Si existen dependencias —cosa que parece innegable—, puede pensarse en las siguientes posibilidades:

—Una tradición *oral* común (hipótesis de la tradición), defendida por Johann Gottfried Herder (1797).

—Un protoevangelio *escrito* en arameo, defendida por Gotthold Ephraim Lessing (1778).

—Incorporación de las mismas historias concretas (hipótesis de los fragmentos), sostenida por Friedrich Schleiermacher (1817).

—Dependencia literaria de fuentes escritas que se perdieron (Proto-Mateo, Proto-Marcos, Proto-Lucas).

—Dependencia literaria de Marcos respecto de Mateo, sentencia defendida ya por san Agustín (hacia el 400).

—Mateo y Lucas dependen literariamente de Marcos (prioridad de Mc) y de «Q» (fuente de los *logia* o de los discursos).

Esta última posibilidad es conocida como *teoría de las*

dos fuentes. Fue elaborada en el siglo XIX por investigadores protestantes (Christian Hermann Weisse, Christian Gottlob Wilke, Heinrich Julius Holtzmann) y se ha impuesto paulatinamente, a causa de su sencillez, en toda la investigación exegética, excepto en algunos autores franceses e ingleses. Entre tanto, han desaparecido también los reparos que tuvo en otro tiempo la Pontificia Comisión Bíblica (1912), motivados por testimonios de la Iglesia primitiva que atribuían la prioridad a Mateo.

4.4.3. Problemas no resueltos

La teología protestante liberal del siglo XIX y comienzos del siglo XX creyó haber encontrado, con la ayuda de la teoría de las dos fuentes, el acceso a los testimonios originales, documentariamente auténticos, de la vida de Jesús. Existía la convicción de que Marcos ofrecía el proceso histórico fiel de la vida de Jesús y Q la doctrina pura del evangelio, no falseada aún por ninguno de los dogmas posteriores.

Ambos supuestos se han demostrado ser simples ilusiones. La prioridad de Marcos representa únicamente un hecho literario y nada dice acerca del valor histórico de las tradiciones reunidas por primera vez en este evangelio. Lo mismo tenemos que afirmar respecto de Q: la fuente de los *logia* no sólo es una selección de los dichos de Jesús, sino que, al mismo tiempo, los interpreta y actualiza de diversas maneras. Por consiguiente, para una reconstrucción histórica de la vida y doctrina de Jesús, la teoría de las dos fuentes es utilizable sólo en forma condicional.

La teoría de las dos fuentes tampoco es capaz de explicarnos por qué Mateo y Lucas han coincidido frecuentemente al cambiar el texto que encontraban en Marcos,

mientras que en otras ocasiones cada uno de aquellos dos autores sigue su propio camino (por ejemplo, las palabras finales de Mt 26,75 y Lc 22,62 frente a Mc 14,72). Todos estos casos hay que resolverlos con la ayuda de una hipótesis de crítica textual (posterior armonización en los manuscritos) o suponiendo que Mateo y Lucas dispusieron de otras fuentes comunes para temas concretos.

Finalmente, la teoría de las dos fuentes no da respuesta a la pregunta de por qué Mateo y Lucas reelaboraron continuamente el texto de Marcos y, en ocasiones, le dieron nueva configuración. Este fenómeno sólo podrá ser aclarado con el método de la historia de la redacción, que de nuevo confiere mayor independencia y perfil teológico propio a cada uno de los evangelistas. En este sentido, la comparación sinóptica tiene hoy menos interés para el problema histórico de las fuentes, según parece inaccesible a una explicación total, que para profundizar en las peculiaridades de cada uno de los evangelios. Para más detalles, cf. la *Patmos-Synopse*, p. 5-17. El lector castellano puede consultar, entre otros: A. Wikenhauser-J. Schmid, *Introducción al Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona ³1978, p. 414-439 (el problema sinóptico); A. Robert-A. Feuillet, *Introducción a la Biblia II*, Herder, Barcelona ³1970, p. 250-281 (el hecho sinóptico) y A. George - P. Grelot, *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, 2 vols., Herder, Barcelona 1983, vol. 1, cap. 5.º, p. 362-401 (el hecho sinóptico); todas estas obras con abundante bibliografía.

A. Huck-H. Lietzmann, *Synopse der ersten drei Evangelien*, Tubinga ¹⁰1950 (texto griego solamente. Las primeras ediciones tenían también el texto alemán).

K. Aland, *Synopsis quattuor evangeliorum*, Stuttgart ⁹1976 (texto griego, con indicación de los lugares paralelos de los libros apócrifos y de los padres de la Iglesia).

J. Schmid, *Synopse der drei ersten Evangelien*, Ratisbona ⁶1971 (con indicación de los lugares paralelos de Jn. El texto alemán, tomado

de los Comentarios al Nuevo Testamento de Regensburg, no siempre reproduce fielmente los textos sinópticos).

C. H. Peisker, *Zürcher Evangelien-Synopse*, Kassel ⁵1965 (el texto alemán es el de la Biblia de Zurich).

F. J. Schierse, *Patmos-Synopse*, Düsseldorf ¹²1979 (trad. alemana de los principales textos sinópticos, con indicación de los lugares paralelos del Evangelio de Jn, de los evangelios apócrifos y de la literatura cristiana primitiva. La introducción es de W. Trutwin).

W. Schenk, *Synopse zur Redenquelle der Evangelien*, Düsseldorf 1981 (reconstrucción y sinopsis de Q, texto alemán, con pequeñas notas aclaratorias).

En castellano:

J. Alonso Díaz-Z. Sánchez Ferrero, *Evangelio y evangelistas*, Taurus, Madrid 1966 (las perspectivas de los tres primeros evangelios en sinopsis, bibliografía, notas).

J. Leal, *Sinopsis concordada de los cuatro evangelios*, Católica, Madrid ³1975.

P. Bénéit-M. E. Boismard, *Sinopsis de los cuatro evangelios*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1975.

M.E. Boismard, *Sinopsis de los cuatro evangelios*, t. 2: *Comentarios*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1977.

B. Hurault, *Sinopsis pastoral de Mateo, Marcos, Lucas (Juan)*, Paulinas, Madrid 1980.

5. Hechos de los apóstoles (Act)

El libro de los Hechos de los apóstoles es la continuación, el segundo volumen, de la «teología fundamental» de Lucas. Por consiguiente, presidirán la obra los mismos motivos e intenciones que ya hemos señalado en el evangelio. A Lucas no le mueve el interés histórico de escribir una historia de la Iglesia. Por el contrario, pretende —sirviéndose del ejemplo del tiempo apostólico y paulino— transmitir a sus lectores seguridad en la fe, ánimo y confianza en todas las situaciones de la vida.

5.1. Situación de la Iglesia

Si queremos conocer la situación eclesiástica para la que Lucas concibió su obra, tenemos que recurrir a un «texto clave», el discurso de despedida de Pablo en Mileto (20,17-38):

a) Las comunidades están dirigidas por «presbíteros» (ancianos) (cf. 11,30; 14,23; 15,2.4.6.22; 16,4; 21,18). Estos dirigentes de las comunidades, a los que también se da el nombre de *episkopoi* (=obispos), ejercen colegialmente las mismas funciones que los doce Apóstoles o Pablo.

b) En los Hechos de los apóstoles, a los fieles sin funciones directivas se les da constantemente el nombre de «discípulos» (20,30; en total, más de 20 veces). Por consiguiente, las comunidades de Lucas conocen ya un orden jerárquico, reglamentado por el «Espíritu Santo» (20,28), que distingue entre «pastores» y «rebaño».

c) La unidad de la Iglesia está amenazada por divisiones y falsas doctrinas (20,29-30). El peligro no viene sólo de los misioneros itinerantes heréticos («lobos rapaces»), sino también de algunos responsables de las Iglesias («de entre vosotros mismos») que exponen sus novedades e ideas perversas y a veces «arrastran a los discípulos detrás de sí».

d) A los dirigentes se les recomienda celo incansable (20,19-21.27.31), desprendimiento (33-34) y conciencia de responsabilidad social (35). En alguna medida podemos deducir de todo esto que ya entonces algunos presbíteros perjudicaban el estado de las comunidades a ellos encomendadas a causa del descuido en el cumplimiento de su deber, de su avaricia, vagancia y despreocupación (cf. 1Pe 5,1-4; Lc 12,41-46).

e) Aunque no existe dato alguno que nos permita pensar en una inmediata situación de persecución, parece con todo necesario (como en cualquier tiempo) recordar el martirio de Pablo (22-24) y preparar a los oyentes o lectores para hacer frente a las acometidas de cualquier tipo.

5.2. Respuesta de los Hechos de los apóstoles

Al hablar de Lucas señalábamos ya (cf. II. 4.3.1, n.º 3: la fiabilidad del testimonio apostólico) que el autor de la doble obra no desarrolla teoría alguna de la sucesión apostólica. En su lugar, carga el acento sobre la apostolicidad

«interna» de los oficios directivos eclesiásticos. Esto significa en concreto:

a) Los doce apóstoles adquieren, desde el principio (Lc 6,13-16; Act 1,2.13) una posición destacada en la Iglesia. Ellos son los «testigos» llamados y legitimados (1,8) de toda la actuación terrena de Jesús y de su resurrección hasta su ascensión a los cielos (1,21-22). Por consiguiente, no puede existir ningún «sucesor» de los apóstoles en sentido propio; su testimonio tiene carácter único e irrepetiblemente válido. El mismo Pablo no es jamás llamado «apóstol» (sin exceptuar 14,14).

b) Aunque Pablo no es apóstol en sentido lucano, es considerado, no obstante, como prototipo y representante del tiempo postapostólico al que tendrán que imitar todos los jerarcas eclesiásticos posteriores. Al mismo tiempo, constituye el puente que, más allá de los primeros apóstoles, lleva hasta Jesús (20,35). Por eso, no es pura casualidad que precisamente el Pablo de Lucas lleve adelante la predicación del reino de Dios proclamado por Jesús y, de esta manera, testimonie la continuidad de la Iglesia posterior con el origen (14,22; 19,8; 28,23.31), continuidad que pasa por los apóstoles (1,6).

c) Los Hechos de los apóstoles tienen sumo interés en presentarnos una imagen ideal de la primera comunidad y del tiempo de Pablo. Por algo el término «unánimes» es uno de los principales y preferidos (1,14; 2,1.46; 4,28; 5,12; 8,6; 15,25). De ahí que se quite importancia y se tienda a la armonización en el conflicto en torno al evangelio de Pablo que proclama la libertad frente a la Ley (compárense Act 15 y Gál 2). El lector tampoco es mínimamente informado sobre los duros enfrentamientos que han tenido lugar en Galacia y en Corinto. Por el contrario, todo el interés se concentra en la ejemplar actividad misionera y pastoral de Pablo.

La exposición de los Hechos de los apóstoles no supone necesariamente el desconocimiento de las cartas paulinas, sino que, más bien, su consciente unilateralidad es consecuencia de la configuración teológica y parenética de la obra.

5.3. División de los Hechos de los apóstoles

1. *Prehistoria* (1-2): Ascensión y envío del Espíritu Santo (Pentecostés) son las condiciones indispensables para que pueda constituirse la primera comunidad de Jerusalén, célula germinativa de la Iglesia y de su misión mundial.

2. *El tiempo de los doce apóstoles* (3-15): Es un tiempo ejemplar, repleto de milagros, en el que se nos presenta la «doctrina de los apóstoles» (2,47) utilizando el artificio literario de los discursos programáticos. Las persecuciones externas y las discusiones internas quieren poner de manifiesto que «la palabra de Dios» «crece» de forma imparable y que se «multiplica» el número de los discípulos (6,7; 12,24).

3. *El tiempo postapostólico de Pablo* (16-28): En sus viajes misioneros guiados por el Espíritu Santo, el «Espíritu de Jesús» (16,7), fundan Pablo y sus colaboradores numerosas comunidades hasta que, prisionero, es llevado a Roma después de pasar una terrible aventura en el viaje por mar.

Una vez en Roma, «predicaba el Reino de Dios y enseñaba lo referente al Señor Jesucristo con toda valentía, sin estorbo alguno» (28,31).

5.4. La cuestión del autor

Durante largo tiempo se creyó unánimemente que sólo un contemporáneo y compañero de viajes de Pablo, el médico Lucas (Flm 24; Col 4,13) podía haber compuesto los Hechos de los apóstoles. Tal suposición se basaba principalmente en los «relatos-nosotros» o «relatos en primera persona del plural» (16,10-17; 20,5-15; 21,1-18; 27,1-28,16) en los que, de repente y sin transiciones, alguien del acompañamiento de Pablo comienza a narrar. Es curioso que este testigo ocular anónimo nos describa casi exclusivamente viajes por mar.

No podemos probar que el autor de estas noticias haya tenido que escribir también las restantes secciones de los Hechos de los apóstoles. Parece mucho más aceptable suponer que el autor de los Hechos de los apóstoles haya empleado, entre otras muchas fuentes e informes, una especie de diario de viaje de un antiguo compañero de Pablo y lo haya reelaborado estilísticamente.

El argumento principal por el que descartamos que el autor de los Hechos de los apóstoles hubiera conocido personalmente a Pablo no se basa únicamente en las dificultades cronológicas: el médico Lucas tendría que ser muy joven hacia el año 60 si —como hoy se supone generalmente— escribió su obra hacia finales del siglo I. Mucho más decisivo es el argumento de que la presentación que se hace de Pablo en los Hechos de los apóstoles difiere considerablemente en muchos puntos de los datos de las cartas paulinas:

Según Act 9,26-30, Pablo actúa en Jerusalén poco después de su conversión, una vez que Bernabé lo ha presentado «a los apóstoles». El testimonio de Gál 1,17, corroborado con juramento (v. 20), excluye tal posibilidad.

Pablo no dice nada de la colecta de que habla Act

11,27-30 y que habría sido llevada a Jerusalén por Bernabé y Saulo. Su primera visita a Jerusalén obedece a otros motivos (Gál 1,18).

Hemos aludido ya a la diferente presentación del «concilio de los apóstoles» en Act 15 y en Gál 2. De manera notoria, parece que Pablo no sabe nada del llamado decreto de los apóstoles (Act 15,28-29; 16,4).

Según Act 16,3, Pablo hizo circuncidar a Timoteo «a causa de los judíos». Pero esto parece contradecir los principios defendidos en la carta a los Gálatas.

La predicación misionera de Pablo reproducida en los Hechos de los apóstoles (Act 13,16-41) se asemeja mucho a las predicaciones de Pedro consignadas con anterioridad. Igualmente, los restantes discursos de Pablo (Act 17,22-31; 20,17-35; 22,1-21; 23,1-6; 24,10-21; 26,1-23) apenas si delatan conocimiento alguno de la teología típica de Pablo. Tanto en cuanto al estilo como en cuanto al contenido son obra del autor de los Hechos de los apóstoles.

De la gran colecta que Pablo deseaba llevar a Jerusalén (2Cor 8,9; Rom 15,25-28) los Hechos de los apóstoles no dicen una sola palabra a pesar de que, por las indicaciones sobre el acompañamiento en el viaje (Act 20,4) podríamos deducir un cierto conocimiento de las circunstancias históricas. El viaje a Jerusalén se presenta en claro paralelismo con el camino de dolor de Jesús en el evangelio (Walter, 74-75).

Naturalmente, cada uno de los puntos señalados aquí tiene un diverso peso específico. En todo caso, demuestran que el autor —tanto si conoció las cartas paulinas como si no— era un escritor totalmente independiente y que seguía de manera consecuente su propia concepción teológica. Para él lo realmente importante era situar a Pablo en línea con el testimonio acerca de Jesús de la primera comunidad apostólica.

5.5. Pasajes principales de los Hechos de los apóstoles

- 1,9-11 Ascensión de Jesús.
- 1,15-26 Elección de Matías para apóstol.
- 2,1-13 Pentecostés (venida del Espíritu Santo).
- 2,43-47 Comunidad primitiva ideal.
- 4,32-37 Comunidad de bienes.
- 5,12-16 Milagros de los apóstoles.
- 6-7 Actuación y martirio de Esteban.
- 9,1-19 Conversión de Pablo (visión de Damasco: cf. 22,4-21; 26,12-18).
- 10-11 Aceptación de los primeros gentiles (Cornelio) en la Iglesia por medio de Pedro.
- 13,4-14,28 Primer viaje misional de Pablo (con Bernabé) (Chipre, Antioquía de Pisidia, Iconio, Listra, Derbe).
- 15,1-35 Concilio de los apóstoles en Jerusalén.
- 15,36-18,22 Segundo viaje misional de Pablo (Tróade, Filipos, Tesalónica, Atenas, discurso del Areópago, Corinto, Éfeso).
- 18,23-20,4 Tercer viaje misional (Éfeso: discípulos de Juan, revuelta de los orfebres, Macedonia, Corinto).
- 20,5-21,14 Último viaje a Jerusalén.
- 21,15-28,31 Cautiverio, proceso, viaje por mar hacia Roma.

H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, Handbuch zum Neuen Testament 7, Tubinga 1963.

J. Kürzinger, *Los Hechos de los apóstoles*, 2 vols, Herder, Barcelona ²1979.

E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Meyer III,15, Gotinga ⁶1968.

G. Stählin, *Die Apostelgeschichte*, Neues Testament Deutsch 5, Gotinga ³1970.

A. Wikenhauser, *Los Hechos de los apóstoles*, Herder, Barcelona ³1981.

G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu*, Munich 1971 (estudio de los textos lucanos relativos a la ascensión y la exaltación).

J. Kremer, *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen*, Stuttgart 1973 (estudio exegético de Act 2,1-13). Cf. del mismo autor en cast.: *Pentecostés. Experiencia del Espíritu*, Secretariado Trinitario, 1978.

W. Wiater, *Weg zur Apostolgeschichte*, Düsseldorf 1974.

Sobre la vida y ministerio de Pablo:

G. Bornkamm, *Pablo de Tarso*, Sigueme, Salamanca 1979.

G. Bouwman, *Paulus und die anderen*, Düsseldorf 1980.

O. Kuss, *San Pablo*, Herder, Barcelona 1975 (la aportación del Apóstol a la teología de la Iglesia primitiva).

S. Sabugal, *La conversión de san Pablo*, Herder, Barcelona 1976 (problemas teológico e histórico).

J. Holzner, *San Pablo, heraldo de Cristo*, Herder, Barcelona ¹²1980.

6. *Las cartas deuteropaulinas* (Col, Ef, 2Tes, Pastorales)

Bajo la denominación de «cartas deuteropaulinas» englobamos una serie de escritos que tienen la apariencia externa de cartas paulinas auténticas y son consideradas como tales por muchas personas, pero que la investigación crítica tiene serios motivos para considerar como «pseudoepigrafas». Dado que la «pseudoepigrafía», es decir, la producción de obras literarias bajo el nombre de una personalidad famosa, en la mayoría de los casos ya difunta, representa una manera de actuar ampliamente difundida en la antigüedad y considerada entonces como legítima —como lo prueban los numerosos pseudoepigrafos veterotestamentarios y judíos— sería desacertado hablar de falsificación y engaño, términos incompatibles con la verdad inspirada por el Espíritu de Dios. Por el contrario, se trata del procedimiento, completamente normal, según el cual alumnos y admiradores quieren resolver los problemas de su tiempo en el espíritu y con la autoridad del gran «maestro de los pueblos» (1Tim 2,7), a pesar de que las motivaciones concretas puedan variar grandemente en cada caso.

Antes de entrar en las peculiaridades de cada una de las cartas, tenemos que señalar los principales puntos en común:

1. Se presenta a Pablo como autor de todas las cartas. Esto se desprende no sólo de los saludos iniciales, sino también de las numerosas noticias sobre colaboradores, planes de viajes y circunstancias personales. Los autores (caso de que no fuera el mismo Pablo) se esforzaron para dar la impresión de que se trataba de escritos auténticos.

2. Las «autoafirmaciones» de Pablo aparecen frecuentemente en estas cartas y adquieren una importancia destacada. En estos textos podemos, incluso debemos, contemplar una primera reflexión teológica sobre la posición del Apóstol en la historia de la salvación, así como testimonios claros de una veneración de Pablo en la iglesia primitiva (cf. Act). A diferencia de lo que sucede en los Hechos de los Apóstoles, se venera precisamente al «apóstol» Pablo, a quien se considera receptor incomparable de la revelación (carta a los Colosenses, carta a los Efesios) o se le utiliza para fundamentar normas eclesíásticas (Cartas pastorales).

3. Si exceptuamos la Segunda carta a los tesalonicenses, que ocupa un lugar especial, estas cartas pretenden legitimar a «sucesores» de Pablo. En la carta a los Colosenses, Epafra ocupa el lugar de Pablo (Col 1,7-8; 4,12-13); en la carta a los Efesios es la totalidad de la iglesia, fundada sobre el cimiento de los «apóstoles y profetas», la que lleva hacia adelante, con sus «pastores y maestros», la edificación del cuerpo de Cristo (Ef 2,20; 4,11-12); en las cartas pastorales, Timoteo y Tito actúan como comisionados por el Apóstol. Por consiguiente, se trata, como en Act 20, de la continuidad de las comunidades pospaulinas y de sus autoridades con respecto al período fundacional.

4. Todas las cartas tienen problemas de dependencia literaria. La segunda carta a los Tesalonicenses está estrechamente emparentada con la primera, la carta a los Efesios presupone claramente la carta a los Colosenses; y las

cartas pastorales son como variaciones del mismo tema. Además, en muchos lugares podemos comprobar también claras dependencias de las restantes cartas paulinas auténticas. Dado que el parentesco literario se une, en la mayoría de los casos, a una nueva interpretación teológica, es poco probable que Pablo mismo las citara y reinterpretara al mismo tiempo.

5. A diferencia de lo que sucede en las cartas de Pablo a comunidades concretas, nos encontramos aquí con unos escritos que, a pesar de sus direcciones concretas, están pensados para varias comunidades. La carta a los Colosenses debe ser leída en público también en Laodicea (Col 2,1; 4,15-16); en el saludo inicial de la carta a los Efesios (1,1), «Éfeso» ha sido añadido posteriormente; la segunda carta a los Tesalonicenses ha hecho desaparecer casi todos los rasgos concretos de la primera; y es seguro que las cartas pastorales no pretenden regular situaciones eclesiales sólo en Éfeso y Creta. Tienen también carácter general las exhortaciones sobre deberes familiares y los ataques polémicos a los falsos maestros. Por consiguiente, el marco epistolar sirve únicamente como revestimiento; en realidad, son tratados y exposiciones dogmáticas.

6.1. Carta a los Colosenses (Col)

Colosas, una ciudad de Asia Menor situada en el valle del Lico, a unos 200 km de la costa, quedó completamente destruida, como sus vecinas Laodicea y Hierápolis, por el terremoto del año 61 d.C. Es de suponer que esta ciudad, en otro tiempo centro importante de la industria lanera, fuera reconstruida como Laodicea (cf. Ap 3,14-22).

6.1.1. La situación

La carta no contiene referencias inmediatas a estos acontecimientos. Esto lleva a pensar que fue escrita inmediatamente antes o algún tiempo después de los hechos mencionados. Pero si suponemos —también por otros motivos (2,1)— un origen posterior a Pablo, se entiende mejor la falsa doctrina combatida en la carta. Tal doctrina parece haber fructificado vigorosamente entre los colosenses afectados por el terremoto. Sus peculiaridades, que ayudan a explicar la peculiar cristología de la carta a los Colosenses, son las siguientes:

a) La carta presupone un estado de angustia frente al mundo, sentimiento ampliamente difundido en la antigüedad, que temía el desmoronamiento del orden cósmico y que las catástrofes naturales no hacían sino fortalecer y alimentar.

b) Los «elementos del mundo» (2.8.10), es decir, los espíritus, demonios, ángeles, «príncipes y potestades» (1,16; 2,10.15) que llenan el universo, son los culpables de esta amenaza; su afán de dominio, disputas y enemistad oprimen a los hombres.

c) Pero esta amenaza de los «elementos del mundo» no se limita a la vida terrestre. Incluso después de la muerte, los hombres deben temer que las potencias enemigas impidan que sus almas asciendan al mundo divino superior.

d) La falsa doctrina parece ofrecer una solución plausible a la angustia de los hombres: hay que mantener buenas relaciones con los elementos del mundo, dar culto a los ángeles (2,18.23), no ofender a los poderes cósmicos. Para ello, hay que evitar determinados alimentos, privarse de contactos (¿sexuales?), mortificar el cuerpo y observar determinados días (2,16.21-23. Este esquema de la «filosofía» de los colosenses (2,8) está presente también en otros

textos contemporáneos de la religiosidad helenística y del sincretismo pagano-judío. Eduard Schweizer alude en su comentario a los motivos ideológico-mitológicos de la ascesis pitagórica y de la huida del mundo (100-104, 217-218, entre otros).

6.1.2. Respuesta de la carta

La exégesis supone generalmente que la carta a los Colosenses permite reconocer dos estadios diferentes de la confrontación con la falsa doctrina. En un primer estadio, los cristianos de Colosas habrían aceptado, de manera relativamente poco crítica, las concepciones y prácticas de la falsa doctrina, con la diferencia, naturalmente, de que ellos proclamaban que Dios, en Cristo —«primogénito de toda criatura» (1,5)— había creado, reconciliado y pacificado el universo. No se estaba lejos de una ambigua interpretación «gnóstica»: la de presentar a Cristo como un ser mítico-cósmico cuya benevolencia puede comprarse con ritos y ascesis y concebir la redención como un acontecimiento natural y mágico. Este primer estadio constituye la falsa doctrina sincretista *cristiano-judía* en sentido estricto; su confesión de fe habría sido conservada básicamente en el himno 1,15-20.

El segundo estadio se pone de manifiesto en la carta misma, en la polémica y en la relectura que el autor ha hecho del himno. Aquí se aceptarían las preocupaciones de la falsa doctrina —superación de la angustia frente al mundo y seguridad de salvación—, pero se respondería en un sentido que excluye las mencionadas falsas interpretaciones.

Como han puesto de manifiesto los numerosos intentos de reconstrucción, que se contradicen parcialmente entre sí,

es muy difícil trazar una línea de separación entre la falsa doctrina sincretista cristiano-judía y las correcciones de la carta. Una introducción tiene que conformarse con ofrecer algunas afirmaciones de tipo general:

La carta a los Colosenses —siguiendo una especulación sapiencial judeohelenista— confiesa a Cristo como fundamento y mediador de toda la creación. De ahí que el mundo deje de ser el ámbito amenazante de poderes y elementos anónimos e imprevisibles; el mundo lleva desde el principio la «imagen» personal del Hijo amado (1,13.15).

El cristiano supera su miedo a los trastornos y las conmociones en la fe de que «todo tiene consistencia» (1,17) en Cristo, de que Cristo «es la cabeza de todo principado y de toda potestad» (2,10), de que Dios ha triunfado sobre ellos por medio de Cristo (2,15).

El universo ha sido reconciliado en la cruz; Cristo ha restablecido la paz mediante su sangre (1,21). La muerte de Cristo, acontecimiento histórico, continúa siendo criterio de todas las altas especulaciones en las que corren el peligro de perderse los colosenses.

La «Iglesia» (1,18.24) es el lugar donde Cristo es experimentable como cabeza de un mundo pacificado. Allí los creyentes viven su «nueva vida» «con Cristo resucitado», «escondidos en Dios» (2,12-13; 3,1-4).

Esta vida nueva, celeste, tiene que confirmarse en el comportamiento moral (3,5-4,6). Pero no son necesarios ejercicios ascéticos o rituales complementarios para asegurar la salvación (2,16-23).

H. Conzelmann-G. Friedrich, *Epístolas de la cautividad. Efesios. Filipenses. Colosenses. Filemón*, Fax, Madrid 1972 (texto y comentario).

E. Schweizer, *Der Brief an die Kolosser*, Zurich-Neukirchen-Vluyn 1976.

F.J. Steinmetz, *Protologische Heils-Zuversicht*, Francfort 1969 (las estructuras del pensamiento soteriológico y cristológico de Col y Ef).

6.2. Carta a los Efesios (Ef)

Probablemente, la carta a los Efesios, denominación generalmente utilizada, no tuvo originalmente (1,1) un lugar de destino geográficamente concreto. Presumiblemente, fue considerada desde un comienzo como una «circular». A este dato, confirmado por los manuscritos y por la crítica textual, se suma el hecho de que el contenido de la carta no encierra referencia concreta alguna a la comunidad efesina, en la que Pablo actuó durante más de dos años (Act 19,10).

6.2.1. Situación

Tenemos que contemplarla en el conjunto de la problemática general de la Iglesia tal como emerge por doquier en las últimas décadas del siglo I:

En las comunidades concretas, la convivencia de cristianos y judíos se hacía cada día más difícil. Puesto que los judeocristianos continuaban aferrándose a sus costumbres rituales, les estaban totalmente vedadas las comidas comunitarias con los miembros de la comunidad provenientes de la gentilidad. Así se llegó, al menos en las ciudades mayores, a tener centros y comunidades domésticas separadas.

Se encontraba también en peligro la unidad de toda la Iglesia. Tal vez estaban ya en marcha procesos que se manifestarían claramente durante el siglo II: un judeocristianismo que se sentía empujado hacia las divisiones sectarias y la gran Iglesia formada por los cristianos provenientes de

la gentilidad, en la que repetidamente se reavivaban los sentimientos antijudíos.

Con todo, mucho más amenazadores fueron algunas manifestaciones producidas en las comunidades formadas por cristianos venidos de la gentilidad. Se formaban grupos y se discutía sobre problemas doctrinales (4,14), existía la tendencia a retornar a las maneras paganas de vida y a los vicios antes abandonados (4,17-5,20). La condición de cristiano había perdido su primitiva fascinación y se había convertido en rutina o, incluso, en obligación fastidiosa.

6.2.2. La respuesta de la carta

1. La frecuencia con que aparecen los términos «uno» y «unidad» (unas 13 veces) confirma la impresión de que el autor considera que los gérmenes portadores de división constituyen uno de los principales peligros. Trata de hacer frente a estas señales de descomposición utilizando argumentos teológicos:

Cristo Jesús es el «hombre nuevo» que ha reconciliado a judíos y gentiles con Dios «en un solo cuerpo» (2,14-18).

La «Iglesia» (1,22-23; 3,6), convertida en «un único cuerpo» por una «unidad del Espíritu» (2,18.22; 4,3), conoce «una sola esperanza común», «un solo Señor», «una sola fe», «un solo bautismo» y «un solo Dios» (4,4-6).

La «unidad en la fe» tiene que ser preservada mediante los servicios eclesiales «dados» por el Cristo exaltado, celeste (4,7-16).

Curiosamente, faltan casi en absoluto las alusiones concretas al tipo y circunstancias de las divisiones que amenazan (¿2,12-17?; ¿4,14?). En consecuencia, podríamos pensar que se trata de un tratado especulativo sobre la unidad de la Iglesia, tratado que carecería de toda referen-

cia actual, opinión que nos parece altamente improbable.

2. La segunda gran preocupación de la carta es robustecer la fe, darle solidez y enraizar más profundamente el amor (3,14-21; 5,1-2). La carta trata de conseguir esos objetivos utilizando los siguientes medios:

A los creyentes venidos de la gentilidad les «recuerda» (2,1-22) su experiencia bautismal. Tienen que ser conscientes de su nuevo ser, regalado gratuitamente; y deben actuar en consecuencia (4,17-32).

La Iglesia, cuerpo de Cristo, es presentada a los creyentes como el misterio de la revelación de Dios, como lugar de la poderosa actuación de Cristo (1,3-23; 3,1-21; 4,7-16). Las solemnes expresiones himnicas no pretenden únicamente transmitir sabiduría y comprensión del plan salvífico oculto de Dios que «ha sido revelado a sus santos apóstoles y profetas por el Espíritu» (3,5). Al mismo tiempo, los textos expresan una piedad eclesial vivida que hay que conservar y fomentar. Es evidente que los elementos de esta piedad eclesial —sorpresa, admiración, veneración, alegría, agradecimiento— no perjudican, sino que hacen posible, el objetivo básico y principal: «Comprender el amor de Cristo» (3,19).

La vida cotidiana, de manera especial las obligaciones domésticas, se sitúa bajo el criterio del amor de Dios hecho visible en Cristo (5,1-2; 5,21-6,9). Esta marcada cristificación ha llevado, en la carta a los Efesios, a una rica teología del matrimonio que contrarresta con lo que Pablo dijo en 1Cor 7.

La difícil situación de las comunidades cristianas es interpretada como lucha «contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus del mal que están en las alturas» (6,12), es decir, como acontecimiento apocalíptico del final de los tiempos, lucha que podrá ganarse únicamente «equipados con las armas de Dios» (6,10-20).

Son precisamente las experiencias adversas y negativas las que ponen de manifiesto que el cristiano está implicado en las confrontaciones entre Dios y los poderes demoniacos, de cuyo resultado final no existe la menor duda.

6.2.3. Pasajes importantes de la carta

1,3-4 Himno al plan salvífico de Dios.

1,22-23 La Iglesia es «su (de Cristo) cuerpo, la plenitud del que lo llena todo en todo».

2,4-6 «Pero Dios, rico en misericordia, por el grande amor con que nos amó, estando muertos a causa de nuestros delitos, nos vivificó juntamente con Cristo —por gracia habéis sido salvados— y con él nos resucitó y nos hizo sentar en los cielos en Cristo Jesús.»

2,14,17 «Él es nuestra paz... Vino a anunciar la paz.»

2,20 «Edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, siendo la piedra angular Cristo mismo.»

3,10 «Para que la multiforme sabiduría de Dios sea ahora manifestada a los principados y a las potestades en los cielos, mediante la Iglesia.»

4,4-6 «Un cuerpo y un Espíritu,... una esperanza común; un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos, que está sobre todos, mediante todos y en todos.»

4,10-12 «Este que bajó es el mismo que subió por encima de todos los cielos, para llenarlo todo. Él mismo dio a unos el ser apóstoles; a otros, profetas; a otros, evangelizadores; a otros pastores y maestros, para el recto ordenamiento de los santos, para edificación del cuerpo de Cristo.»

4,15 «Siendo sinceros en el amor, crezcamos en todo hasta aquel que es la cabeza, Cristo.»

4,22-24 «Despojaos del hombre viejo,... revestíos del

hombre nuevo, creado según Dios, en justicia y santidad de la verdad.»

4,26 «No se ponga el sol mientras estáis airados.»

5,1-2 «Sed imitadores de Dios como hijos queridos, y andad en amor como también Cristo os amó y se entregó a sí mismo por nosotros como oblación y víctima de suave aroma.»

5,8 «Porque en otro tiempo erais tinieblas; mas ahora, luz en el Señor. Vivid, pues, como hijos de la luz.»

5,14 «Despierta, tú que duermes,/ y levántate de entre los muertos,/ y te iluminará Cristo.»

5,21-32 El matrimonio como reproducción del amor de Cristo a su Iglesia.

6,10-17 «Revestíos de las armas de Dios para que podáis resistir a las acechanzas del diablo...»

H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1957. Versión cast.: ed. Sígueme, Salamanca.

J. Gnllka, *Der Epheserbrief*, Friburgo de Brisg. 1971 (del comentario teológico al N.T. de Herder, n.º 10,2).

M. Zerwick, *Carta a los Efesios*, Herder, Barcelona 1980.

P. Bénéit, *Corps, tête et plérôme, en Exégèse et théologie*, t. 2, p. 107-153. Ed. cast.: Studium, Madrid.

F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche*, Tréveris 1968 (estudios sobre la teología de Ef).

6.3. Segunda carta a los Tesalonicenses (2Tes)

6.3.1. Situación de la carta

El escrito contiene claras alusiones a la situación subyacente:

La comunidad sufre acosos y persecuciones externas (1,4,6). Lo mismo sucedía en la Primera carta a los Tesalonicenses (1,6; 2,14; 3,3).

En la comunidad reina el desconcierto ocasionado por opiniones equivocadas y por determinados modos de comportamiento (holgazanería y libertinaje). El desconcierto deriva también de una supuesta carta de Pablo en la que se dice que «el día del Señor» (parusia) «está ya ahí» (2,1-3; 3,6.11-12).

6.3.2. Respuesta de la carta

Por lo que se refiere a las «persecuciones y tribulaciones», la carta reacciona con una «teoría de la retribución» desacostumbradamente dura en el Nuevo Testamento. Los causantes de las tribulaciones serán castigados en el día del juicio de fuego con la perdición eterna, mientras que quienes padecieron las tribulaciones recibirán el regalo del «descanso» (1,6-10).

El acento principal recae en el rechazo de la escatología presente erróneamente entendida que había llevado al fanatismo y al libertinaje. La afirmación de que el día del Señor ya está presente es inexacta, ya que la aparición del «hombre impío», el «adversario», tiene que preceder a la parusia. Este impío que viene con la fuerza de Satán obrará signos y milagros engañosos para inducir a los incrédulos al error. Ahora existe alguien (¿?) que impide la total revelación de este poder satánico (2,3-12).

6.3.3. Relación con la primera carta a los Tesalonicenses

La dificultad que nos impide considerar 2Tes como carta auténtica de Pablo se apoya en lo siguiente:

1. 2Tes está estrechamente unida a 1Tes, hasta el punto de coincidir plenamente en pasajes enteros:

2Tes		1Tes
1,1-2		1,1
1,3-5.11-12		1,2-10
2,1-12		4,13-18
2,16-18	frente a	3,11-13
3,6		5,14
3,7-8		2,9-10
3,16		5,23

Estas resonancias y coincidencias no pueden ser casuales; ponen de manifiesto una utilización intencionada de la Primera carta a los Tesalonicenses. Pero encontramos algo que sorprende: 2Tes ha borrado de manera consecuente el tema de la proximidad de la parusía, característico de 1Tes, o lo ha sustituido acentuando otros pasajes. Esto vale, de manera especial, para el «indicador apocalíptico» (2Tes 2,1-12), que entra a ocupar la descripción de la parusía que aparece en 1Tes 4,13-18.

2. En 2Tes 2,5 se dice: «¿No os acordáis que ya os decía estas cosas (es decir, el «indicador apocalíptico») cuando estaba entre vosotros?» 1Tes no contiene, sin embargo, rastro alguno de tal información; tampoco concuerda con la parénesis de 1Tes 5,1-11, centrada sobre la vigilancia.

3. Es poco probable que, mientras vivía Pablo, existieran ya cartas de otros pero atribuidas a él (cf. 2Tes 2,2). Por el contrario, muchas de estas cartas fueron escritas en fechas posteriores. La indicación que aparece en 2Tes 2,2, así como la alusión a la «prueba de la autenticidad» al final (3,17), deben ser entendidas como procedimiento estilístico pseudoepigráfico. Tal vez 2Tes pretende, incluso, negar autenticidad a 1Tes y atribuírsela a sí misma. Sea lo que fuere, es claro que 2Tes quiere ofrecer una nueva interpretación de la espera paulina de la parusía y de su equivocada

inteligencia. Trata de dar una respuesta acomodada a la situación de su tiempo.

W. Trilling, *Untersuchungen zum zweiten Thessalonicherbrief*, Erfurter Theol. Studien, Erfurt 1972.

J. Ernst, *Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments*, Biblische Untersuchungen 3, Ratisbona 1967.

H.-A. Egenolf, *Segunda carta a los Tesalonicenses*, Herder, Barcelona 1980.

6.4. Las cartas pastorales (1Tim, 2Tim, Tit)

Desde el siglo XVIII, las tres cartas, dos a Timoteo y una a Tito, son conocidas con el apelativo de «cartas pastorales». Se les dio tal denominación porque contienen, principalmente, indicaciones para la recta dirección de la función pastoral de la Iglesia. A diferencia de casi todos los restantes escritos del Nuevo Testamento —se exceptúa el billete a Filemón, que sin embargo alude a una comunidad doméstica— estas cartas no van dirigidas ni a una comunidad determinada ni a la cristiandad en general, sino a dos colaboradores de Pablo. Con todo, no se trata de dos cartas privadas, sino de documentos oficiales en los que se dan instrucciones para regular problemas de constitución y de organización de las comunidades, al menos en la zona de Asia Menor.

6.4.1. Situación de las cartas pastorales en general

En las comunidades existen *problemas de dirección*. Éstos han surgido como consecuencia de la muerte de la generación de los apóstoles, de sus colaboradores y discípulos. También ha influido la disminución del número

de los servicios carismáticos. Junto al tema de la legitimidad de los jefes y de su autoridad, aparece la necesidad de formar adecuados funcionarios de la comunidad, tanto en el aspecto del carácter como en el «profesional».

La amenaza de la *gnosis* se cierne sobre las comunidades (1Tim 6,20). Esta *herejía*, que se presenta bajo variadísimas formas, «cunde como la gangrena» (2Tim 2,17) y destroza «familias enteras enseñando lo que no deben, y todo por una sórdida ganancia» (Tit 1,11). Al parecer, los herejes se encuentran todavía dentro de la comunidad o comunidades, pero está en curso un proceso de separación (Tit 3,10). De cualquier manera, las cartas no pretenden, en modo alguno, poner en marcha tal proceso.

En las comunidades han surgido determinados *ordenamientos*, instituciones, reglas y formas que es necesario conservar, consolidar y desarrollar. Puesto que los herejes están sumamente interesados en especulaciones y luchas dialécticas interminables (1Tim 1,4 y otros), las comunidades necesitan una constitución firme y hombres capaces de hacerla guardar con autoridad.

6.4.2. Respuesta de cada una de las cartas

Las cartas pastorales no sólo tienen un vocabulario y estilo comunes, sino que en gran parte coinciden también en el contenido y preocupaciones de suerte que su texto puede colocarse paralelamente, de manera sinóptica. Al mismo tiempo, cada una de las cartas tiene su peso específico y su punto de vista peculiar.

1. La *primera carta a Timoteo* se ocupa, principalmente, de las tareas de la dirección y ordenamiento de la comunidad. «Timoteo», el representante de los futuros jefes de la Iglesia, tiene que «saber cómo hay que com-

portarse en la casa de Dios» (1,15). Las reglas de comportamiento tocan los siguientes puntos:

El ordenamiento del culto, de los hombres y mujeres (2,1-15).

Las peculiaridades y obligaciones de los *episkopoi* (=obispos, presidentes) (3,2-7).

Las características y obligaciones de los diáconos y de sus esposas o diaconisas (3,8-13).

La conducta frente a los herejes (4,1-11; 6,3-10.20-21).

El perfeccionamiento personal (4,12-16; 6,11-16).

El comportamiento para con los hombres según su edad (5,1-2) y estado (ancianos: 5,17-22.24-25; esclavos: 6,1-2; ricos: 6,17-19).

El ordenamiento del instituto de las viudas (5,3-16).

2. La *segunda carta a Timoteo* se ocupa inmediatamente de la persona del jefe. De su sentido de responsabilidad, de su piedad y fidelidad a la fe depende, en estos «tiempos difíciles» (3,1), la suerte del anuncio del evangelio. Los puntos principales de esta parénesis destinada a los dirigentes de la comunidad son:

El llamamiento a confesar animosamente la fe y a estar dispuestos a padecer siguiendo el ejemplo del paciente Pablo (1,6-12; 2,1-13; 3,10-12; 4,6-18).

El llamamiento a mantener firmes las tradiciones paulinas (= apostólicas) frente a los embates de los herejes (1,3-5.13-14; 2,14-19.23-26; 3,1-9.13-17).

El llamamiento a llevar una vida ejemplar y a cumplir escrupulosamente las obligaciones pastorales (2,19-22; 4,1-5; cf. 1,15-18).

Como se ve fácilmente, las mismas numerosas noticias personales y los datos de la situación ofrecidos por 2Tim sirven para motivar al jefe. Naturalmente, lo que se pide a «Timoteo», se exige también a los restantes dirigentes de las comunidades.

3. La *carta a Tito* puede ser considerada como una especie de «agenda». Al delimitar la herejía (1,10-16; 3,9-11), la carta ofrece al jerarca los principios y contenidos de lo que puede calificarse de predicación ortodoxa, de «sana doctrina»:

Cualidades y obligaciones de los ancianos y obispos (1,6-9; cf. 1Tim 3,1-7).

Consejos para cada uno de los estados (ancianos, ancianas, mujeres, hombres, esclavos, obligaciones cívicas: 2,1-9; 3,1-2).

Ejemplos de predicación para fundamentar la doctrina de la obligación (2,11-15; 3,3-8).

6.4.3. Expresiones características

«Te conjuro en presencia de Dios» (1Tim 5,21; 2Tim 2,13; 4,1).

«En este mundo» (1Tim 6,17; 2Tim 4,10; Tit 2,12).

«Dispuesto para toda obra buena» (2Tim 2,21; 3,17; Tit 1,16; 3,1).

«Obras buenas» (1Tim 3,1; 5,10.25; 6,18; Tit 2,7.14; 3,8.14).

Vivir piadosamente» (2 Tim 3,12; Tit 2,12).

«Caer en las fauces del demonio» (1 Tim 3,7; 6,9; cf. 2Tim 2,26).

«Naufragar en la fe», «apartarse de la fe», «desviarse de la fe», «apartarse de la verdad» (1Tim 1,19; 6,21; 2Tim 2,18; 3,8).

«Palabra digna de crédito» (1Tim 1,15; 3,1; 4,9; 2Tim 2,11; Tit 3,8).

«Doctrina sana» (1Tim 1,10; 2Tim 4,3; Tit 1,9; 2,1).

«Palabras sanas» (2Tim 1,13; Tit 2,8).

«Mantenerse sano en la fe» (Tit 1,13; 2,2).

«Guardar el depósito confiado» (1Tim 6,20; 2Tim 1,14; cf. 1,12).

«Combatir el buen combate» (1Tim 6,12; 2Tim 4,7).

«Esto es bueno y agradable a Dios» (1Tim 2,3; 5,4; cf. 3,8).

K. Staab-N. Brox, *Cartas a los Tesalonicenses. Cartas de la cautividad y cartas pastorales*, Herder, Barcelona 1973 (el comentario a las cartas pastorales es de N. Brox).

F.J. Schierse, *Die Pastoralbriefe*, Düsseldorf 1968.

G. Holtz, *Die Pastoralbriefe*, Berlin 1965.

J. Jeremias, *Epístolas a Timoteo y a Tito*, Fax, Madrid, 1970.

J. Reuss, *Primera carta a Timoteo*, Herder, Barcelona ²1975.

J. Reuss, *Segunda carta a Timoteo*, Herder, Barcelona ²1980.

J. Reuss, *Carta a Tito*, Herder, Barcelona ²1975.

7. La carta a los Hebreos (Heb)

La carta a los Hebreos recibió este nombre sólo posteriormente. Se supuso equivocadamente que había sido escrita a los «hebreos», es decir, a los judeocristianos que, atraídos por la magnificencia y grandiosidad del culto del templo de Jerusalén, habrían querido retornar al judaísmo. Aun menor fundamento tenía la afirmación largo tiempo mantenida —y aceptada por la liturgia de la Iglesia— de que Pablo habría escrito esta carta.

En realidad, la carta carece de destinatario y no menciona nombre alguno de autor. Al texto, en forma de sermón, se le añadió únicamente una breve posdata en la que el autor anuncia su visita a la comunidad, juntamente con «nuestro hermano Timoteo» (13,23). El hecho de que transmita un saludo «de los hermanos de Italia» (13,24) tampoco significa necesariamente que el lugar de redacción se encontrara en el Este del imperio romano y que los destinatarios deberían ser buscados en Italia.

7.1. La situación

A pesar de que no podamos resolver la situación geográfica de la carta, sin embargo, de su contenido se

desprende claramente la situación en que se encontraba la comunidad destinataria:

Después de su «iluminación» (10,32), es decir, del bautismo, los creyentes han demostrado gran celo, arrojando para confesar la fe y disposición para aceptar los sufrimientos (6,9-12; 10,32-34), aunque, al parecer, hasta el presente han sido respetados por la persecución sangrienta (12,4). Ahora se encuentran en peligro de perder su confianza inicial y de retroceder ante nuevas pruebas (10,35-39; 12,3-13).

El desánimo y la debilidad de la fe, que se ponen de manifiesto en su no asistencia a las reuniones de culto (10,25), son la consecuencia de su propensión al «pecado» (2,1-3; 3,13; 6,4-8; 10,26; 12,1.4.14-17). En torno a este concepto se agrupan acciones de diversa valoración moral, desde las simples «tentaciones» (2,18; 4,15), la «ignorancia y el error» (cf. 5,2) hasta las faltas morales que desembocan en la incredulidad (10,26-31).

En la comunidad se da también la tendencia a las heresías ascético-rituales (13,9). Con todo, este peligro, mucho más difícil de diagnosticar (¿equivocada interpretación de la eucaristía?), parece ser marginal y afectar, más bien, al núcleo creyente más fiel de la comunidad.

7.2. Respuesta de la carta

La carta a los Hebreos desarrolla una estrategia de alta calidad artística, construida sobre la exégesis cristiana del Antiguo Testamento, a fin de superar la crisis de fe y vida que padece la comunidad.

1. *La certeza de la consumación de la salvación.* Los creyentes alcanzarán con seguridad la meta de su peregrinar, si:

a) «mantienen la segura confianza de la que presumen» (3,6.14), porque les ha sido garantizada la salvación mediante la palabra divina de la promesa (2,1-4; 4,1-3.12-13);

b) «se acercan con sincero corazón, con plenitud de fe, purificados los corazones de toda impureza de conciencia», a su sumo sacerdote celestial, Jesús (10,19-25; cf. 4,14-16), quien ha penetrado ya en el lugar santísimo «como precursor nuestro» (6,19-20).

c) «sacuden todo lastre y pecado y corren con fortaleza la prueba que se les propone» (12,1); a ejemplo de los testigos veterotestamentarios de la fe (cap. 11).

d) «salen con Cristo fuera del campamento, cargando con su oprobio» (13,13).

Por consiguiente, el autor del escrito no tiene la menor duda de que a los creyentes, a los «hijos de Dios» les aguardan graves pruebas y «tribulaciones» (12, 4-11). Precisamente por eso no se cansa, utilizando siempre nuevas imágenes de despertar su conciencia para que comprendan la «magnificencia» (2,10) de la salvación prometida:

el «mundo futuro» (2,5),

la «casa de Dios» (3,6),

el «descanso sabático de Dios» (3,11.18; cf. 4,9-11; Sal 95,11),

el «santuario celestial» (8,2; 10,19-21),

la ciudad de Dios celestial (11,10.16), la Jerusalén celestial (12,22), la «ciudad futura» (13,14),

la «patria celestial» (11,16),

el «reino inmovible» (12,28).

2. *El carácter definitivo del perdón de los pecados.* La doctrina penitencial de la carta a los Hebreos, presentada en forma de sermón, distingue entre los «pecados cometidos en la primera alianza» (9,15), que son borrados «de una vez por todas» por medio de la sangre de Cristo (7,27;

9,12; 10,10), las actuales «tentaciones» y «debilidades» de los creyentes, que pueden ser sanadas «en todo momento» mediante la intercesión del sumo sacerdote celestial (7,25 y otros), y los pecados premeditados de los bautizados, «para los que no queda ya sacrificio alguno» (10,26). En concreto, esto significa:

a) El sumo sacerdote de la nueva alianza (8,6-13), superando el modelo del ritual de la reconciliación (Lev 16) veterotestamentaria, ha entrado, con su propia sangre, en el lugar santísimo del cielo, «consiguiendo de ese modo una redención eterna» (9,11-12). Por consiguiente, los fieles pueden tener la seguridad de que, «mediante la oblación del cuerpo de Jesucristo», no sólo les son perdonados los pecados cometidos antes del bautismo, sino de que «son santificados de una vez para siempre» (10,10).

b) Los fieles tienen el derecho, e incluso el deber, de «acercarse, en todo tiempo, con sus debilidades al «trono de la gracia» (4,16), porque tienen un «sumo sacerdote misericordioso y fiel» que «fue tentado en todo como ellos» (2,17-18; 4,15; 7,25-28; 10,19-25). Así, la carta a los Hebreos pone el fundamento teológico decisivo para la práctica penitencial de la Iglesia.

c) Mucho más problemáticas resultan las repetidas e impresionantes advertencias que hablan de una caída irremediable (2,2-3; 6,4-8; 10,26-31; 12,15-17.25). Se califica de imposible (6,4; 10,26) una nueva «conversión» de aquellos que «han pecado intencionadamente» después del bautismo. La dificultad radica en que la carta no piensa únicamente en una ruptura formal con la comunidad (en tal caso podría hablarse de una imposibilidad «psicológica» de los que abandonaron la fe), sino que incluye hechos morales (12,15-16) que, según la interpretación posterior de la Iglesia, pueden ser perdonados como pecados graves (mortales). Por otra parte, resulta sumamente comprometido

poner límites a la voluntad de reconciliación de Dios (12,17). Por consiguiente, tenemos que buscar la solución del problema en el plano literario: utilizando el estilo de la amenaza profética, la carta quiere advertir de las enormes consecuencias del pecado y pretende acentuar la inevitabilidad del juicio divino.

7.3. Fecha de redacción

Puesto que la carta a los Hebreos es conocida en Roma hacia el año 96, como lo prueba el escrito del presbítero Clemente a la Iglesia de Corinto (1Clem), deberemos pensar que nació a finales de la década de los años ochenta. No se presupone que continúe vigente el culto en el templo de Jerusalén. Efectivamente, toda la argumentación arranca de las instituciones cúllicas señaladas en la Escritura de la antigua alianza, de la tienda-santuario de Moisés y de las prescripciones legales relativas a los ritos sacrificiales (9, 1-10).

O. Kuss-J. Michl, *Carta a los Hebreos. Cartas católicas*, Herder, Barcelona 1977.

A. Strobel, *Der Brief an die Hebräer*, Gotinga 1975.

F.J. Schierse, *Carta a los Hebreos*, Herder, Barcelona ²1979.

—, *Verheissung und Heilsvollendung*, Munich 1955 (en torno al problema teológico fundamental de la carta a los Hebreos).

E. Grässer, *Der Glaube im Hebräerbrief*, Marburgo 1965.

F. Schröger, *Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger*, Ratisbona 1968.

G. Mora, *La carta de los Hebreos como escrito pastoral*, Facultad de Teología de Barcelona. Herder, Barcelona 1974.

8. La literatura joánica

El cuarto evangelio, las tres cartas de Juan y el Apocalipsis fueron consideradas, en tiempos anteriores, como obras de un solo y mismo autor, el apóstol Juan. Los estudios más recientes no pueden compartir tal concepción. Descartan la paternidad literaria del apóstol Juan y la unidad del origen literario. En la actualidad, se habla de una escuela «joánica» común, de la que habrían salido los mencionados escritos, pero el grado de lo «joánico» es tan diverso en cada uno de ellos, de manera especial en el Apocalipsis, que es absolutamente imprescindible tratarlos por separado. Esta manera de proceder es tanto más necesaria cuanto que nuestra introducción no se limita a presentar los contenidos de cada escrito, sino que pretende, en primer lugar, reconstruir las situaciones desde las que los escritos son inteligibles incluso para el lector de nuestros días.

8.1. El Evangelio de Juan (Jn)

El cuarto evangelio fue escrito a finales del siglo I y, a pesar de haber incorporado muchas tradiciones más antiguas, pretende, en primer lugar, ser un mensaje en que se abordan los problemas contemporáneos de la cristiandad

de entonces. Por consiguiente, más importantes que las investigaciones de la historia de la tradición que pretenden descubrir el origen y desarrollo del mundo de ideas joánico son los análisis de la situación que permiten comprender el evangelio como respuesta a las tendencias, dudas y crisis de aquellos momentos.

8.1.1. La situación del Evangelio de Juan

1. A medida que aumentaba la *distancia temporal* que la separaba de los acontecimientos relacionados con Jesús y con los primeros apóstoles, las comunidades vieron cómo se afianzaban dos tendencias contrapuestas:

El interés *histórico* por la consecución de más informaciones y detalles de la vida de Jesús. Las personas que aún disponían de recuerdos o relaciones personales adquirieron gran predicamento como «testigos» o «ancianos» (en el sentido de 3Jn 1). Junto a los evangelios sinópticos, que tal vez eran considerados principalmente como fuentes históricas, sin tener muy en cuenta su vertiente *kerygmática*, adquirieron gran aprecio las historias legendarias, recargadas de adornos fantásticos.

El interés *especulativo* por las revelaciones del mundo celestial. Al igual que la apocalíptica judía y la mística helenística, también la *gnosis* cristiana se esforzó por conocer los misterios de Dios y de su mundo superior. En consecuencia, de Cristo, Hijo de Dios, se espera, principalmente, claves sobre Dios y sobre las «cosas del cielo» (3,12). Revelaciones siempre nuevas de Cristo exaltado simulan una pujanza de la fe que muchos cristianos parecen no poder alcanzar ya con la ayuda de las tradiciones conocidas.

2. En tiempos del Evangelio de Juan había muchísimos

miembros de las comunidades que habían nacido de padres ya cristianos y que fueron educados en la fe desde su más tierna infancia. Frecuentemente, les faltaba la experiencia personal, la vivencia inmediata de la conversión y entrega a Cristo. Para ellos, el cristianismo podía reducirse fácilmente a la aceptación de determinadas normas de comportamiento y de unas fórmulas de confesión de fe en el marco de una comunidad humanamente simpática.

3. A pesar de los éxitos misioneros, los cristianos se veían rodeados de una impresionante mayoría de no creyentes. Incluso en su misma comunidad cristiana contemplaban ejemplos de caídas y de traiciones. Pero si Jesús era el divino obrador de milagros, tal como lo presentaba la Iglesia, ¿cómo se explica que, durante su actuación histórica no pudiera impedir la incredulidad de los «judíos»?

8.1.2. La respuesta del Evangelio de Juan

8.1.2.1. Para superar el distanciamiento temporal

Como se ha observado ya hace bastante tiempo, el evangelio presenta una doble y notable estrategia: por una parte, contiene numerosos detalles históricos que parecen haber desconocido los evangelios sinópticos (por ejemplo 3, 22-24). Especialmente en la historia de la pasión parece sugerirse la idea de que un testigo ocular o de oído (¿el «discípulo amado»? ¿un discípulo desconocido de Jerusalén?) ha aportado nuevas informaciones (18,15-16; 19, 13.35). Por otra parte, es evidente que el interés del Evangelio de Juan —visto en conjunto— no apunta hacia una presentación histórica más detallada de la actuación de

Jesús, sino a la profundización del conocimiento creyente del misterio de Cristo. En este punto, el evangelio se halla tan cercano a los intereses especulativos de la corriente gnóstica de aquellos momentos que ya en la iglesia antigua se consideró a su autor como un hereje gnóstico. (Así el presbítero romano Gayo, quien, hacia el año 200, rechazó el cuarto evangelio y lo adscribió al gnóstico Cerinto.) La solución del problema no debería buscarse en una valoración historicista, todavía vigente, del evangelio, ni en el intento de presentar al autor como sospechoso de herejía.

Por el contrario, podemos describir su preocupación de la manera siguiente.

El cuarto evangelio pretende llamar de nuevo la atención de los creyentes respecto de la actuación terrena de Jesús. Por eso, presenta tradiciones conocidas, pero las ofrece en forma y orden distintos (por ejemplo, la «purificación del templo» al comienzo y no al final del evangelio); informa sobre actuaciones de Jesús desconocidas y espectaculares, pero que no habían sido narradas por nadie (por ejemplo, el milagro de la conversión del agua en vino en las bodas de Caná o la resurrección de Lázaro). Los restantes datos y presentaciones que difieren de lo escrito en los evangelios sinópticos pueden interpretarse como muestra del esfuerzo por ofrecer algo nuevo a los fieles —no entramos por el momento en la discusión de si se trata de recuerdos históricamente fiables o de una consciente labor de redacción teológica (por ejemplo, la datación joánica del día de la muerte de Jesús: 18,28; 19,31).

Pero este reavivar el interés histórico no constituye una finalidad en sí mismo, sino que pretende servir a otra preocupación mucho más importante: la actualización del acontecimiento de Jesús para los lectores y oyentes del evangelio. El cuarto evangelio toma en serio el hecho de que Jesús ha traído la definitiva revelación de Dios, la «vida eterna».

Pero no fundamenta el carácter escatológico de la existencia cristiana en la cruz y la resurrección (Pablo) ni en las epifanías de las historias de la infancia (Mt y Lc), sino en la afirmación fundamental de que el *Logos* de Dios se encarnó en Jesús (1,14). De esta manera, el acontecimiento de Jesús adquiere la misma actualidad que la presencia del Creador en su creación y el creyente puede encontrar en Jesús los «verdaderos» bienes de la vida, la luz, el agua, el pan y el vino, incluso la resurrección de la muerte.

8.1.2.2. Sobre la inmediatez de la comunión con Jesús

En el Evangelio de Juan faltan los conceptos de «Iglesia» y «apóstol»; de los «doce» se habla sólo en contadas ocasiones (6,67; 20,24). Jesús aparece ordinariamente con sus «discípulos», ocasionalmente también con «su madre y sus hermanos» (2,27; cf. 7,3; 19,29). Partiendo de estas y otras características se ha llegado a la conclusión de que, en el Evangelio de Juan, habla un grupo de carismáticos que se habrían distanciado de la Iglesia «apostólica». El individualismo religioso de la época liberal llegó a creer que el cuarto evangelio representaba el modelo canónico de su postura crítica respecto de la Iglesia. En esta valoración, es cierto que el cuarto evangelista presta especial atención a la persona concreta y a sus problemas de fe (Nicodemo, la samaritana, el ciego de nacimiento, el «incrédulo» Tomás y otros). Pero sería totalmente erróneo pretender proyectar sobre el Evangelio de Juan las modernas aversiones respecto de los oficios eclesiásticos y de sus estructuras. Por el contrario, el «individualismo» del cuarto evangelio pretende luchar contra una falsa interpretación de la tradición y hacer que los fieles que viven en la Iglesia tomen conciencia de la inmediatez de la comunión con Jesús. No se trata

de creer únicamente por el testimonio de otros. «Nosotros mismos» tenemos que «escuchar y saber» que «éste es el verdadero salvador del mundo» (4,39-42; 9,23.37). En consecuencia, el cuarto evangelio ha logrado, en mayor medida que los restantes evangelios, hacer que el lector u oyente se convierta en testigo inmediato ocular o de oído del acontecimiento, introducirlo en la historia de Jesús.

8.1.2.3. Sobre el problema de la fe y la incredulidad

Desde el prólogo, la fe y la incredulidad (1,5.10-13) son el tema conductor del cuarto evangelio. Así como es meta declarada el despertar la fe y comunicar «la vida» mediante la fe (20,31), de igual manera insiste incansablemente en presentar la esencia, motivos y consecuencias de la incredulidad. En el fondo, todo el vocabulario dualista de Juan pretende únicamente presentar la contraposición entre fe (siempre como práctica de la palabra) e incredulidad:

<i>Fe</i>	<i>Incredulidad</i>
Luz	Tinieblas
Verdad	Mentira
Vida	Morir en pecado (8,21-24)
Ser de arriba	Ser de abajo (8,23)
Ser de Dios	Provenir del diablo (8,44-47)
Nacido del Espíritu	Nacido de la carne (3,6)
Ser «atraído» por el Padre (6,44)	
Escuchar al Padre y aprender de él (6,45)	No escuchar las palabras de Dios (8,47)
Ser «dado» por el Padre (6,37-39)	

Venir a Jesús

Marchar de Jesús
(6,66-67)

Ver

Ser ciego (9,39-41)

Amar

Odiar (15,18-25)

Guardar la palabra
de Jesús

No guardarla (14,23-24)

No será juzgado

Ya ha sido juzgado (3,18)

Sorprende que la graciosa actuación de Dios que hace posible la fe (6,37-39.44) no se contraponga a una alternativa divina negativa. Por consiguiente, la incredulidad no es obra de Dios; es, a pesar de todas las categorías ontológicas, un fracaso de la persona que «ama más las tinieblas que la luz» porque sus «obras» son «malas» (3,19-20).

8.1.3. El Evangelio de Juan en la historia de las religiones

Desde hace muchos decenios se discute acerca del lugar que ocupa el Evangelio de Juan en la historia de las religiones. Hasta el presente no se ha encontrado, sin embargo, una respuesta que satisfaga a todos. Los pasados intentos de derivar el mundo conceptual de Juan sólo del mismo Jesús terreno o del Antiguo Testamento fracasaron de igual manera que los esfuerzos por hacerlo derivar unilateralmente de la mística helenista (hermetismo) o del mandeísmo. Tampoco se ha mantenido en pie la explicación, bien vista no hace mucho tiempo, según la cual el Evangelio de Juan sería un producto espiritual de antiguos esenios de Qumrán. En efecto, no existe en Qumrán analogía alguna con la cristología típicamente joánica.

Frecuentemente se pone el Evangelio de Juan en conexión con la «gnosis», a pesar de que (o precisamente por ello) no se ha llegado a una delimitación unívoca del con-

cepto. Tampoco existe una prueba completamente convincente de que la gnosis tenga un origen anterior al cristianismo ni de que —independientemente del mensaje neotestamentario acerca de Cristo— haya conocido la figura de un redentor venido del cielo. Por eso se discute si pueden adscribirse funciones soterológicas a la «Sabiduría» divina (Prov 9; Eclo 24; Sab 7,22-30) o al ser intermedio helenístico (por ejemplo, al *Logos*). Indudablemente, tales modelos han influido en la cristología y hasta es posible que la cristología de la Sabiduría y del *Logos* estuviera unida, en el Evangelio de Juan, con una interpretación marcadamente gnóstica de la existencia. Con ello, la Iglesia habría pretendido luchar contra la peligrosa gnosis, proclive a la herejía, utilizando las armas de ésta.

Como características de la interpretación gnóstica de la existencia podemos apuntar:

a) La división de la creación en dos partes (dualismo): el mundo superior y el mundo inferior. El mundo superior celeste es eterno, espiritual, administrado por el *Logos* (Sabiduría, Hijo de Dios) y sus fuerzas (ángeles). El mundo inferior, terreno, fue creado de acuerdo con este prototipo, según las cosas «verdaderas», pero es una copia carnal, perecedera. En la gnosis herética, a la figura del Dios bueno, creador del mundo celeste, se contraponen la del demiurgo malo, responsable del mundo material.

b) La desmembración de la persona en dos o tres partes: espiritual (pneumática), anímica (psíquica) y carnal (*sárquica*). El gnóstico se considera a sí mismo como ser celeste o hijo de la luz cuyo yo pneumático habría sido arrojado al ámbito de las tinieblas, de la materia, por algún pecado original cósmico.

c) El esfuerzo por escapar del mundo y retornar (subida) al origen celeste. Los hombres han olvidado su verdadero ser, su descendencia de Dios. Están ciegos, adormeci-

dos, como muertos. Tienen que ser reavivados y tomar conciencia de su verdadero ser. Para ello necesitan una revelación celestial que les recuerde sus antecedentes. Ese conocimiento (*gnosis*) los hace superiores a las potencias enemigas del cosmos, de forma que, después de su muerte, pueden subir al reino de la luz sin que obstáculo alguno se lo impida. Pero ya ahora, el gnóstico iluminado —a diferencia de lo que les sucede al psíquico o al hombre carnal— puede poner de manifiesto su superioridad respecto del mundo mediante la ascesis (renuncia a la carne, al vino, al matrimonio) o, por el contrario, a través de un libertino vivir según sus apetencias.

d) La concepción de un enviado celeste o revelador que comunique a las personas el conocimiento sobre su ser verdadero. En los sistemas heréticos del siglo II d.C. este enviado celeste es, al mismo tiempo, el hombre primigenio (*anthropos*) que recoge en los hombres caídos sus propios destellos de luz y los reúne (mito del «redentor redimido»). Como ya hemos apuntado, se discute si la gnosis precristiana —si es que existió— había conocido ya la idea de un redentor celeste.

Con la ayuda de esta presentación resumida, el lector mismo puede decidir dónde utiliza el Evangelio de Juan el lenguaje de la gnosis y dónde adopta postura polémica contra las falsas interpretaciones heréticas.

8.1.4. Cuestiones literarias aún no resueltas

En el Evangelio de Juan existen claras muestras de falta de orden, de tradiciones paralelas, de correcciones y añadidas posteriores:

El cap. 21 se presenta claramente como «apéndice» que fue añadido al evangelio ya completo (20,30-31), después

de la muerte del autor (21,23). Por el contrario, la pericopa de la mujer adúltera (7,53-8,11) fue introducida mucho más tarde en la tradición manuscrita; pertenece, más bien, a la tradición sinóptica.

Parecen no encontrarse en su sitio:

El cap. 5: mejor después del capítulo 6.

3,31-36: mejor detrás de 3,21.

7,15-24: mejor detrás de 5,47.

10,19-21: mejor detrás de 9,41.

10,1-18: mejor detrás de 10,22-29.

12,44-50: cuadra mejor en alguno de los precedentes discursos de revelación.

Los capítulos 15 y 16 continúan el «discurso del adiós», cerrado ya en 14,31. Por consiguiente, se trata de una añadidura posterior o de una tradición paralela de 13,31-14,31.

Se discute sobre la existencia de una «redacción eclesiástica» que habría acomodado el evangelio inequívocamente a la conciencia «ortodoxa». Bultmann y otros comentaristas atribuyen a esa «redacción» la alusión expresa al bautismo (3,5), eucaristía (6,51c-58) y resurrección de los muertos en el último día (5,28-29, entre otros). También 4,2 podría entenderse como corrección eclesiástica posterior de 3,22 (Jesús como bautista).

Puesto que las explicaciones mecánicas (desorden de hojas) resultan improbables, parece recomendable la suposición de que el autor habría dejado su obra incompleta y, en parte, en distintas etapas de redacción. Posteriormente, los editores habrían publicado todo el material, sin querer eliminar los contrastes chocantes ni las repeticiones. Digamos, en honor a la verdad, que tampoco esta hipótesis, ampliamente difundida, resuelve todas las dificultades.

8.1.5. Resumen del Evangelio de Juan

Cap. 1: Prólogo (himno al *Logos*), testimonio del Bautista, llamamiento de los discípulos.

Cap. 2: Milagro de las bodas de Caná, purificación del templo en Jerusalén.

Cap. 3: Conversación con Nicodemo, discusión con los discípulos de Juan.

Cap. 4: Conversación con la samaritana junto al pozo de Jacob, curación del hijo de un funcionario real en Caná/Cafarnaúm.

Cap. 5: Curación del paralítico en la piscina Betzató en Jerusalén y subsiguiente discurso de revelación.

Cap. 6: Multiplicación de los panes, Jesús camina sobre las aguas, discurso sobre el pan en Cafarnaúm.

Cap. 7: Jesús y sus hermanos incrédulos, discusiones y discursos de revelación en la fiesta de Tabernáculos (hasta final del capítulo 8).

Cap. 9. Curación del ciego de nacimiento con interrogatorio y expulsión de la sinagoga, confesión de fe del sanado.

Cap. 10: Parábola del buen pastor y de las ovejas.

Cap. 11: Resurrección de Lázaro, sentencia de muerte del sanedrín.

Cap. 12: Unción en Betania, entrada en Jerusalén, observaciones finales sobre la incredulidad de los judíos.

Cap. 13-17: Lavatorio de los pies, discursos de adiós, oración sacerdotal.

Cap. 18-19: Historia de la pasión.

Cap. 20: Historia de la tumba vacía y apariciones pascales, conclusión.

Cap. 21: Aparición en el lago de Tiberiades, misión de Pedro, destino del «discípulo amado», conclusión.

R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Gotinga ¹⁸1964 (1941, reelaborado en 1957).

R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan*, 3 vols., Herder, Barcelona 1980.

S. Schulz, *Das Evangelium nach Johannes*, Gotinga 1972.

B. Schwank, *Das Johannesevangelium*, 2 vols., Düsseldorf 1966-1968.

J. Blank, *El Evangelio según san Juan*, 4 vols., Herder, Barcelona 1979-1983.

F. Mussner, *Die johannaische Sehweise*, Friburgo de Bris. 1965.

E. Käsemann, *Jesu letzter Wille*, Tubinga ²1967.

A. Wikenhauser, *El Evangelio según san Juan*, Herder, Barcelona ³1978.

S. Sabugal, ΧΡΙΣΤΟΣ, Herder, Barcelona 1972 (investigación exegética sobre la cristología joannea).

H. van den Bussche, *El Evangelio según san Juan*, Studium, Madrid 1972.

8.2. Primera carta de Juan (1Jn)

La carta es un tratado de teología parenética que no menciona a su autor ni a los destinatarios. Sin embargo, vocabulario, estilo y contenido ponen de manifiesto que el autor (o autores) (compárese 1,4 con 2,1.7.12) tiene ante sus ojos al mismo círculo de lectores que los «discurso del adiós» del cuarto evangelio. A pesar de todo, no podemos responder con seguridad si la carta proviene del mismo autor o fue redactada en el círculo de discípulos del evangelista.

8.2.1. La situación

El escrito se enfrenta, principalmente, con herejes que en parte ya se han separado de la comunidad (2,19), pero que continúan haciendo propaganda entre los creyentes

(2,26; 3,7). En concreto, se les acusa de los extremos siguientes:

a) Se glorían de haber conocido a Dios, pero no cumplen sus mandamientos (2,4). Igualmente, afirman amar a Dios, pero odian al hermano y no aman al prójimo (4,20).

b) Niegan que «Jesús es el Cristo» (2,22), que «Jesucristo vino en carne» (4,2-3), que «Jesús es el Hijo de Dios» (4,15; 5,5). Se trata de la herejía «docetista», que concede al hombre Jesús sólo una existencia aparente, con lo que rompe completamente la unidad de Dios y hombre en la encarnación del *Logos* (cf. 1,1-2).

c) Pretenden apoyar sus falsas doctrinas en supuestas revelaciones del Espíritu (4,1). Los herejes continúan, pues, las antiguas tradiciones del profetismo carismático (¿itinerante?).

Tal vez recalcaban los falsos maestros lo de «no tener pecado alguno» (1,8); es decir, sacaron conclusiones falsas de la doctrina de la «impecabilidad» del cristiano (3,6.9). Con todo, el problema del pecado estaba presente en la comunidad independientemente de la herejía (1,7-2,2; 5,16-21).

8.2.2. La respuesta de la carta

La polémica con los herejes se limita, generalmente, a un rechazo, en forma de tesis, de las afirmaciones erróneas. Con ello se anticipa de alguna manera la fórmula de anatema que utilizarán posteriormente los concilios de la Iglesia («El que diga,...» o «Si alguien dice,... sea anatema»). En lugar de los anatemas, en la primera carta de Juan aparecen valoraciones negativas como «mentiroso» (2,4.22; 4,20), «anticristo» (2,18.22; 4,4), «estar en las tinieblas»

(2,9-11), «no tener comunión con Dios» (2,23), «ser hijos del diablo» (3,10.12), «ser del mundo» y «no ser de Dios» (4,5-6).

A una afirmación falsa (o verdadera pero con consecuencias falsas) se contraponen la «verdad» (por ejemplo 2,3-6), si es que la confesión de fe ortodoxa no ha sido expresada en la posición negativa de la doctrina falsa (por ejemplo 2,22).

La fundamentación objetiva de la verdad se realiza mediante tres argumentos:

a) Los creyentes tienen que mantener «lo que oyeron desde el principio» (1,1-3; 2,24; 3,11). Este «principio» empalma con la «palabra de la vida», con el Hijo Jesucristo y con el Padre.

b) Quien guarda los mandamientos y ama a los hermanos (ambas expresiones significan lo mismo), será consciente de la verdad y alcanzará conocimiento verdadero (2,3.29; 3,14.19.24; 4,13; 5,2).

c) Los creyentes «saben la verdad» en virtud de la «unción» que recibieron (2,20.27). Con ese término se piensa en el Espíritu Santo, recibido en el bautismo (3,24), que sólo mediante un «discernimiento de los espíritus» se revela como Espíritu de Dios (4,1-16). De esta manera, el argumento pneumatológico desemboca de nuevo en los dos primeros.

La carta trata más detalladamente el problema de cómo el bautizado terminará con sus pecados. Las soluciones que se ofrecen parecen encerrar resonancias contradictorias. En un primer momento, se exhorta a los creyentes para que confiesen seriamente sus pecados a fin de obtener el perdón de Jesucristo, «intercesor» fiel y misericordioso «ante el Padre» (1,7-2,2). En una *parénesis* posterior, que tal vez provenga de un discurso bautismal (3,1-10), se dice, por el contrario, claramente que el cristiano «no puede pecar por-

que ha nacido de Dios» (3,9). Probablemente, la sección final pretende aclarar la discrepancia. Así se explicaría la distinción entre «pecado que no es de muerte» y «pecado que es de muerte». El primero podría ser perdonado; en todo caso, el cristiano que ve pecar a su hermano, tiene que orar por él (5,16-19).

8.2.3. El «*comma iohanneum*»

En numerosos manuscritos latinos se encuentra una vieja interpolación entre 1Jn 5,7-8:

⁷Tres 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), ⁸el Espíritu, el agua y la sangre.

Dado que esta interpolación se leyó, en tiempos anteriores, en la liturgia del domingo de la Santísima Trinidad, el magisterio eclesiástico retrasó durante largo tiempo el reconocimiento del origen no neotestamentario de la misma. La discusión ha perdido actualidad.

8.2.4. Expresiones famosas de la primera carta de Juan

1,2: «La vida se manifestó...»

1,5: «Dios es luz, en él no hay tiniebla alguna.»

2,2: Jesucristo, el justo, «es víctima de propiciación por nuestros pecados, no sólo por los nuestros, sino también por los del mundo entero.»

2,8: «Las tinieblas pasan y la luz verdadera brilla ya.»

2,11: «Quien aborrece a su hermano está en las tinieblas.»

2,15: «No améis al mundo ni lo que hay en el mundo...
17El mundo y sus deseos pasan; pero quien cumple la voluntad de Dios permanece para siempre.»

2,23: «Quien niega al Hijo, tampoco tiene al Padre.»

3,1: «Mirad qué gran amor nos ha dado el Padre: que seamos llamados hijos de Dios. ¡Y lo somos!»

3,4: «Quien comete el pecado, se pone también fuera de la ley.»

3,8: «El Hijo de Dios se manifestó para destruir las obras del diablo.»

3,14: «Quien no ama, permanece en la muerte.»

3,16: «En esto hemos conocido el amor: en que él dio su vida por nosotros. Y nosotros debemos dar la vida por los hermanos.»

3,17: «Si uno tiene bienes del mundo y ve a su hermano en necesidad, y le cierra sus entrañas, ¿cómo permanece en él el amor de Dios?»

3,18: «No amemos de palabra ni con la lengua, sino de obra y de verdad.»

3,20: «Aun cuando nuestro corazón nos reprenda, Dios es mayor que nuestro corazón.»

4,7: «... el amor es de Dios. Y quien ama, ha nacido de Dios y conoce a Dios.»

4,8: «Quien no ama es que no ha conocido a Dios; porque Dios es amor.»

4,11: «Si Dios nos amó de esta manera, también nosotros debemos amarnos unos a otros.»

4,16: «Dios es amor y quien permanece en el amor, permanece en Dios y Dios en él.»

4,18: «No hay temor en el amor; sino que el amor perfecto expulsa el temor.»

4,20: «Quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve.»

5,3: «En esto consiste el amor a Dios: en que guarde-

mos sus mandamientos. Y sus mandamientos no son pesados.»

5,4: «Y ésta es la victoria que ha vencido al mundo: nuestra fe.»

8.3. Segunda carta de Juan (2Jn)

Este breve escrito (13 versículos) tiene la forma de una carta privada antigua. Pero el remitente no menciona su nombre, sino que se denomina, como en 3Jn, el «anciano» (presbítero). Los destinatarios del escrito reciben el título simbólico de «Señora elegida», con lo que no se está refiriendo a una persona concreta y singular, sino a una iglesia local (*Kyria*).

Las preocupaciones de la carta aparecen con toda claridad:

—Intimación del mandamiento del amor, utilizando casi las mismas palabras de 1Jn.

—Advertencia contra los mismos falsos maestros, caracterizados en 1Jn 2,18 como el «anticristo». Es preciso no admitirlos en la propia casa ni darles el saludo (7-11).

En las palabras finales, el presbítero anuncia su visita a la comunidad (v. 12-13). Estos versículos coinciden casi literalmente con 3Jn 13-15.

Dado que tanto los destinatarios como el contenido son tan generales, difícilmente podemos sustraernos a la impresión de que la carta fue una circular concebida para todas las comunidades en las que se reconocía la autoridad del presbítero. Pero sería exagerado concebir la totalidad de la carta como una «ficción» (Bultmann).

Sólo en conexión con 3Jn podemos plantear la pregunta acerca de quién es el presbítero.

8.4. Tercera carta de Juan (3Jn)

Tiene aproximadamente la misma extensión que 2Jn, pero se distingue de ésta en que el presbítero escribe a una persona concreta, con un nombre: «querido Gayo». Este Gayo, al que no conocemos por ningún otro documento, dirige, probablemente, un grupo de «amigos» (v. 15), es decir, de seguidores del presbítero. Por la carta no podemos saber si Gayo pertenecía a la comunidad de Diótrefes, criticado en vv. 9-10. Por el contrario, la *situación* presupuesta aparece con cierta claridad:

Hay misioneros itinerantes que, por encargo del presbítero (o, al menos, compartiendo su sentido e interpretación de la «verdad») anuncian el «Nombre», es decir, a Cristo. Estos hermanos necesitan de la hospitalidad y apoyo de otras comunidades, puesto que ellos «nada reciben de los gentiles» (v. 7), es decir, que no sacan provecho material alguno de su predicación.

Un cierto Diótrefes, que dirige la comunidad (¿de Gayo?) no reconoce al presbítero y niega la hospitalidad a los misioneros itinerantes. Llega, incluso, a expulsar de la comunidad a aquellos que les ofrecen hospedaje (cf. 2Jn, 10).

El presbítero quiere venir a la comunidad y actuar severamente con Diótrefes a causa de su comportamiento. Al parecer, el presbítero goza de un prestigio que desborda los límites locales, mientras que la posición de Diótrefes no es compartida por todos los miembros de la comunidad (v. 10).

Por las cartas de Pablo conocemos suficientemente la existencia de conflictos personales y teológicos en las comunidades neotestamentarias. Pero lo extraordinario de los datos de 3Jn reside en que aquí dos autoridades de la Iglesia parecen contraponerse respectivamente: Diótrefes,

al que podríamos calificar como «obispo monárquico», quiere mantener su comunidad libre de toda influencia externa, quizá porque tiene malas experiencias con los misioneros itinerantes. El presbítero puede invocar su gran autoridad como cabeza espiritual de un grupo misionero exitoso y ejerce su actividad siguiendo una vieja praxis conocida desde los tiempos de los Apóstoles. Tal vez motivos teológicos han influido para que Diótrefes «critique con malas palabras» al presbítero y a sus misioneros. Posiblemente, la forma típicamente joánica de la «verdad», de la que el presbítero era considerado como el representante, les parecía, a Diótrefes y a otros responsables de la comunidad, sospechosa de herejía gnóstica.

¿Quién era el «presbítero»? Podemos afirmar con toda seguridad que no se trataba de un jerarca al estilo usual, no era miembro del presbiterio de una comunidad. El título debió ser tan conocido, al menos a escala regional, que cualquier cristiano sabía a quién se refería la denominación de «el anciano». Indudablemente, pertenecía a aquellos hombres que eran denominados como «ancianos» (presbíteros) también cuando el obispo Papias de Hierápolis escribía hacia el año 130. Recibían este título porque provenían todavía del tiempo de los Apóstoles y fueron altamente venerados como sus discípulos. Puesto que Papias conoce a un presbítero llamado Juan, al que distingue del apóstol Juan, y además a otro presbítero, no podemos descifrar con claridad a quién se refiere al título de «anciano» en la segunda y tercera cartas de Juan. A lo sumo, podemos afirmar que el autor de estos escritos no fue el apóstol e hijo de Zebedeo, Juan de Cafarnaúm.

R. Schnackenburg, *Cartas de san Juan*, Herder, Barcelona 1980.

R. Bultmann, *Die Johannesbriefe*, Meyer XIV, Gotinga 1967.

H. Balz, *Die Johannesbriefe*, en *Die Katholischen Briefe*, Neues Testament Deutsch 10, Gotinga 1973.

W. Thüssing, *Las cartas de san Juan*, Herder, Barcelona ²1978.
J. Michl, en O. Kuss-J. Michl, *Carta a los Hebreos. Cartas católicas*, Herder, Barcelona 1977, p. 575-696.

8.5. El Apocalipsis de Juan (Ap)

El Apocalipsis (=revelación) está al final del Nuevo Testamento, pero escrito hacia el año 96, no puede ser considerado como el escrito más tardío de cuantos forman parte del canon. Desde tiempos inmemoriales ha sido considerado como escrito joánico porque, efectivamente, fue compuesto por un «Juan» (1,1.4.9; 22,8). Pero este «siervo» y «profeta» (cf. 22,9) no puede identificarse con el apóstol Juan ni con el «presbítero» autor de la segunda y tercera cartas de Juan:

El autor evoca ya a los «doce apóstoles del Cordero» y conoce sus «nombres» (21,14; cf. 18,20).

Como «presbítero» difícilmente habría renunciado a su conocido título honorífico. Además, la idea de un colegio presbiterial celeste compuesto por veinticuatro personas juega un papel importante en el Apocalipsis (13 veces en total).

Al parecer, en la Iglesia de Asia Menor de entonces fueron varios los personajes prestigiosos e influyentes que respondían al nombre de Juan, nombre muy común por lo demás. A esto tenemos que añadir que el Apocalipsis tiene algunos puntos de contacto con la literatura joánica —especialmente en las siete cartas a otras tantas comunidades (cap. 2-3). No obstante, hay que admitir que el Apocalipsis sigue caminos teológicos peculiares. Añadamos, por último, que el tema del autor no influye de manera decisiva en la comprensión del contenido.

8.5.1. La situación de las comunidades en Asia Menor

Fuentes profanas nos informan también sobre la persecución presupuesta en el Apocalipsis:

Las autoridades estatales llevan a cabo una persecución sistemática. El simple hecho de pertenecer a la comunidad cristiana es motivo suficiente para ser llevado ante los tribunales.

Graves castigos amenazan a los cristianos (destierro, cárcel, torturas o muerte) si no renuncian a su fe y abrazan la religión del imperio romano. Ésta exigía la veneración divina del emperador en tiempos de Domiciano (81-96 por parte de todos los ciudadanos.

La introducción del culto al emperador va acompañada de una poderosa campaña de propaganda. En muchos lugares se erigen estatuas del emperador ante las que los habitantes tienen que «adorar» (13,14-15). Los templos de Domiciano o de las divinidades romanas (cf. 2,13) arrastran a las masas con fastuosas fiestas sacrificiales. Contra los que se mantienen alejados o se sitúan claramente en contra se toman severas medidas económicas y sociales (13,17). Esta propaganda religiosa y política pretende algo muy concreto: inculcar una conciencia de Estado única en todas aquellas diversas poblaciones del Asia Menor.

Desgraciadamente, no todas las comunidades estaban preparadas para hacer frente a la persecución. Herejías que justificaban el libertinaje, acomodación a las costumbres paganas y debilidad de la fe, pusieron en peligro la fuerza de resistencia. Por ello no sorprende que Plinio el Joven, procónsul de la provincia del Ponto y Bitinia durante los años 111 al 113, informara al emperador Trajano que había interrogado a cristianos que habían renunciado a su fe hacía ya muchos años. Por otra parte, el Apocalipsis tes-

timonia que se dieron numerosos ejemplos de confesiones heroicas de la fe (1,9; 2,13; 6,9 y otros).

8.5.2. *La respuesta del Apocalipsis*

8.5.2.1. El empleo de formas apocalípticas

En esta situación, el Apocalipsis echa mano de un género literario que siempre había inspirado ánimo y confianza a los creyentes en momentos de persecución: la apocalíptica. Más en concreto, deberíamos decir que el autor utiliza las formas peculiares del género apocalíptico (visiones, audiciones, viajes celestes, mensajes de ángeles, historias presentadas en forma alegórica, simbolismo de colores y números, y otros) para escribir un libro «profético» (1,3; 22,7.10) que interpretara a la acosada Iglesia de Asia Menor su situación a la luz de la revelación de Cristo. (La diferencia entre apocalíptica y profecía es, por decirlo de una manera muy simple, la que existe entre el sucedáneo de revelación y la revelación divina auténtica.) Por consiguiente, es absolutamente intrascendente el que el «vidente de Patmos» (cf. 1,9) estuviera dotado realmente de capacidad visionaria o que compusiera sus impresionantes relatos de manera libre, siguiendo modelos literarios. En cualquier caso, son evidentes las relaciones con el material lingüístico y conceptual del Antiguo Testamento transformado en clave apocalíptica. El Apocalipsis produce la impresión, durante largas secciones de la obra, de ser una alfombra artísticamente tejida con citas e imágenes veterotestamentarias.

8.5.2.2. La actualización del mensaje de Cristo

Se ha dicho que el Apocalipsis es el libro más «judío» del Nuevo Testamento porque amenaza a los enemigos de Dios con un terrible juicio de castigo, con lo que pondría de manifiesto una sed de venganza incompatible con el cristianismo. Sin entrar en la discusión de si conceptos tales como venganza, castigo, juicio de ira, aniquilación del mal deben ser asociados necesariamente con «judío» o si no están presentes en toda predicación religiosa seria (naturalmente con las necesarias acomodaciones del acento), digamos que tal visión del Apocalipsis es roma y unilateral. Por supuesto, no podemos negar que partes enteras del Apocalipsis provienen, probablemente, de documentos judíos y fueron cristianizadas sólo de forma superficial. Pero el objetivo principal del libro consiste en anunciar de tal forma a Jesucristo a los creyentes y acercarlo a ellos de tal manera que se capaciten para prestar un testimonio duradero e inquebrantable.

Por consiguiente, los textos cristológicos desempeñan una «función clave» en el libro. Ellos son el marco y fundamento para todas las restantes expresiones. En concreto aludiremos a:

1,7; 22,20: Anuncio de la pronta venida de Jesús.

1,12-19; 22,16: Visión del Hijo del hombre que retorna para el juicio y que juzga primero a las siete comunidades de Asia Menor (cap. 2-3).

5,1-14: Visión del «Cordero inmolado» que soluciona todos los enigmas y necesidades de la historia del mundo (cf. 6,1, y otros).

19,11-21: Victoria escatológica del «Rey de reyes y Señor de los señores».

8.5.2.3. La teología de la Iglesia

Paralela y simultáneamente al mensaje acerca de Cristo, el Apocalipsis despliega una gráfica teología de la Iglesia:

a) Los despreciados y acosados creyentes deben tomar conciencia de su gran dignidad (regia y sacerdotal) (1,6; 5,10).

b) Las cartas a las siete comunidades (2-3) están dirigidas a los «ángeles» de cada una de ellas. Aun en el caso de que existieran ya entonces obispos monárquicos en las comunidades, las cartas no se dirigen exclusivamente a ellos, sino que, en la imagen del «ángel», son interpelados todos los creyentes. Con ello quiere aludirse a la existencia celestial de la Iglesia, unida a Cristo (1,12-13.16.20; cf. los atributos de Cristo en cada una de las cabeceras de las cartas).

c) Los «siervos de Dios» llevan el sello de Dios en sus frentes (7,1-18), es decir, las catástrofes del final de los tiempos y el juicio de castigo no les dañarán (cf. 11,1: la medición del templo de Dios).

d) En la gran muchedumbre que se encuentra delante del trono de Dios con vestiduras blancas la Iglesia ve la imagen de su propia consumación celestial (7,9-17). Esta visión no pretende únicamente describir el maravilloso salario o recompensa de los mártires, sino, al mismo tiempo, decir a los creyentes lo que ellos son ya «delante de Dios».

e) La Iglesia se asemeja al «gran signo del cielo», a la «mujer vestida del sol» del cap. 12. Este texto, del que muchos detalles escapan ya a nuestra interpretación, quiere decir, en conjunto, que Dios y su creación están aliados con la Iglesia para no abandonarla al «dragón».

f) La estrecha y casi instintiva compenetración de los fieles con Cristo caracteriza una de las visiones más bellas

del libro, la imagen de los ciento cuarenta y cuatro mil «que siguen al Cordero a dondequiera que va» (14,1-5). Aquí no se piensa únicamente en los «célibes», sino (cf. v. 4) en todos los cristianos que siguen al Cordero con amor «virginal» (cf. 2Cor 11,2).

g) Punto culminante del Apocalipsis es la descripción de la Jerusalén celestial, la «esposa del Cordero», que desciende del cielo, de junto a Dios (21,1-22,5). Tampoco esta visión pretende ofrecer una simple pintura del futuro, sino que interpreta, para los creyentes, su actual realidad eclesial (cf. 21,14).

El Apocalipsis conoce, además, especiales *promesas a los mártires*. Todos «los que fueron decapitados por el testimonio de Jesús y la palabra de Dios» «reinarán con Cristo durante mil años» (20,4-6). Este texto dio alas a la fantasía del cristianismo primitivo y condujo a la discutida espera de un reino terreno del Mesías que duraría 1000 años (milenarismo). Pero, desde los tiempos de Agustín, se espiritualizaron las expresiones y fueron referidas a todos los bautizados, de manera que pudo considerarse a la Iglesia en su conjunto como la destinataria o como el prometido reino de los mil años (cf. 1,6 con 20,6). A lo largo de la historia de la Iglesia hubo momentos en que se inflamó la vena milenarista. Algunas de las corrientes de la actual «teología política» son las continuadoras de esas mismas esperanzas».

8.5.3. Otras imágenes y series de visiones conocidas

Trono de Dios y liturgia celeste (4,1-11).

El Cordero inmolato y el libro con los siete sellos (5,1-14).

Los «jinetes apocalípticos» (6,1-8).

La plaga de las langostas (9,1-11).
 La caballería infernal (9,17-19).
 El ángel con el libro (10,1-11).
 Lucha entre Miguel y el dragón (12,7-12).
 Los dos animales —el poder totalitario y su ideología (13).
 «666», el «número del animal» (13,18).
 Grandeza y miseria de Babilonia, la gran prostituta (17-19).
 Visión de los siete sellos (6).
 Visión de las siete trompetas (8-9).
 Visión de las siete plagas contenidas en las siete copas de la ira de Dios (15-16).

El libro, estructurado artísticamente en su conjunto, no está libre de repeticiones y contradicciones. De ahí que existan numerosas hipótesis que tratan de explicar esos hechos: suposición de diversas fuentes, de añadiduras y elaboraciones ulteriores. En todo caso, un escrito apocalíptico no puede medirse con los criterios de la lógica moderna.

E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, Tubinga ³1970; reimpresión reelaborada de la edición de 1926.

J. Behm, *Die Offenbarung des Johannes*, Gotinga ⁵1949; edición reelaborada por E. Lohse, ⁹1960.

E. Schick, *El Apocalipsis*, Herder, Barcelona ²1979.

H.H. Rowley, *Apokalyptik. Ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit*, Einsiedeln 1965 (estudio de la apocalíptica judía y cristiana, desde el libro de Daniel hasta el Apocalipsis de Juan).

W. Schmithals, *Die Apokalyptik. Einführung und Deutung*, Gotinga 1973.

A. Wikenhauser, *El Apocalipsis de san Juan*, Herder, Barcelona ²1981.

J. Comblin, *Cristo en el Apocalipsis*, Herder, Barcelona 1969.

9. Las restantes cartas «católicas»

9.1. La primera carta de Pedro (1Pe)

9.1.1. La situación

Este escrito, dirigido a todos los cristianos de Asia Menor, presupone, aproximadamente, la misma situación que el Apocalipsis de Juan. Los cristianos tienen que estar dispuestos a responder de sí ante los tribunales (3,15); les amenazan duros castigos a causa de su fe (1,6-7; 3,14; 4,16). Pero, a diferencia de lo que sucede en el Apocalipsis, se subrayan con más fuerza los peligros y desventajas sociales a los que están expuestos los cristianos. Se desconfía políticamente de ellos y se les hace responsables de todo tipo de crímenes (2,15.19; 3,9.16; 4,14-15). Los esclavos cristianos parecen ser los principales destinatarios de la persecución; ellos carecen completamente de derechos civiles y fácilmente se convierten en blanco de sospechas (2,18-20).

9.1.2. La respuesta de la carta

El autor no ha elegido el género apocalíptico, sino la

forma de una circular, para exhortar a los creyentes a la «alegría en el sufrimiento» (1,6) y a una vida ejemplar (2,12).

9.1.2.1. La alabanza de Dios

Siguiendo el ejemplo de las cartas paulinas y deutero-paulinas (por ej., la carta a los Efesios), el escrito comienza con un largo himno de alabanza (1,3-12). Sería equivocado ver en él un elemento puramente rutinario: nunca necesitan más los creyentes alabar a Dios, ensalzar su «misericordia» y «poder» (1,3.5), que en los días de la tribulación. Se apuntan los motivos siguientes:

a) Hay que alabar a Dios «porque, por su gran misericordia, mediante la resurrección de Jesucristo de entre los muertos, nos ha reengendrado a una esperanza viva» (1,3). La experiencia del «nuevo nacimiento» —denominación del «bautismo» tomada de las antiguas religiones de los misterios (cf. Jn 3,3-8; Tit 3,5)— domina de tal manera la primera carta de Pedro (cf. 1,23) que se la ha considerado como reproducción total o parcial de un sermón bautismal. Puesto que los destinatarios no son sólo los recién bautizados, sino los creyentes que se convirtieron al cristianismo hace ya bastantes años, el escrito pretende sobre todo renovar y profundizar la conciencia bautismal desvanecida o perdida.

b) Precisamente las pruebas actuales motivan la alegre alabanza de Dios, porque los oprimidos y, tal vez, encarcelados serán «protegidos por el poder de Dios», serán «custodiados» por él (1,5). Por consiguiente, nada malo puede ocurrirles si continúan confiando en este poder que supera a todos los poderes del mundo. Además, la tribulación será «breve» (cf. Jn 16,16; Heb 10,37). Después, «la calidad

probada de su fe,... se convertirá en motivo de alabanza, de gloria y honor» (1,7). La carta promete cautamente a los cristianos, ahora despreciados y calumniados, el reconocimiento y aprecio de Dios.

c) El tercer motivo para la alabanza es la próxima revelación de Jesucristo y el júbilo que estallará en aquellos que le aman ya ahora sin haberlo visto (1,8). Entre la alabanza de Dios, que los cristianos cantan en su precaria situación actual, y el júbilo de los definitivamente redimidos existe un nexo interno que debe hacerse consciente en la liturgia. Llevados por el amor a Jesús, los renacidos tienen presente la «meta» de su fe, la «salvación de las almas» (1,9).

9.1.2.2. Conciencia eclesial

Cuanto mayor es el desprecio y marginación que padece una comunidad religiosa, tanto más se aferra ésta a la conciencia de su dignidad y elección incomparables. Esta ley de la «psicología de secta» vale también, con limitaciones esenciales, para las comunidades peregrinas del cristianismo primitivo:

Las relevantes afirmaciones eclesiológicas de 2,1-10 («piedras vivas», «casa espiritual», «linaje elegido», «sacerdocio real», «nación santa», «pueblo adquirido» por Dios; cf. Ex 19,6; 23,22) no pretenden avivar la arrogancia elitista, el odio o el desprecio de quienes piensan de distinta manera, sino exhortar al «sacrificio espiritual» (2,5), «anunciar las grandes acciones de Dios» (2,9).

En concreto, todo esto significa «llevar una vida ejemplar en medio de los gentiles» (2,12), tal como la subsiguiente parénesis prescribirá para cada uno de los diferentes estados de vida (ciudadanos, esclavos, mujeres, hombres) (hasta 3,12). El énfasis con que se exige constan-

temente una conducta moral ejemplar se basa en dos motivos: por una parte, las calumnias que lanzan los incrédulos deben estar privadas de base real (2,12.15; 3,15; 4,15); el segundo motivo es la tarea misionera que compete a los cristianos (2,12; 3,1.9). La vida cristiana es un testimonio que se anuncia «sin palabras» (3,1).

La conciencia eclesial tiene que reflejarse también en una ejemplar vida comunitaria (4,7-11). Sorprende que esta sección, que recuerda a Rom 12,6-13, presuponga todavía la existencia de dones y servicios carismáticos, mientras que la exhortación dirigida a los presbíteros en 5,1-4 tiene como base una organización de los oficios más jerárquica (sobre 4,12-5,14, véase más adelante, en 9.1.3, donde se alude a los problemas de la unidad literaria de la carta).

9.1.2.3. Orientación cristológica

En la mayoría de los casos, la carta fundamenta sus exhortaciones en fórmulas de confesiones de fe cristológicas y en cantos o fragmentos de cantos diseminados a lo largo del escrito (1,19-21; 2,21-25); 3,18-22; 4,5-6). Se trata, en gran parte, de materiales tradicionales que encontramos también en otros escritos neotestamentarios, pero que en 1Pe tienen un acento peculiar:

La idea de la preexistencia se relaciona, en 1,19-20, con Cristo, cordero sacrificial, es decir, con su muerte redentora. De esta manera, no sólo la encarnación sino también la cruz, adquieren una dimensión más profunda que sitúa el origen del padecimiento expiatorio en Dios.

Se destaca de manera impresionante la ejemplaridad del Siervo de Dios que padece injustamente (2,21-25). Este motivo, tan característico de la cristología de 1Pe, se encuentra, no sin motivo, en el marco de la exhortación

dirigida a los esclavos. Éstos sabían muy bien, por propia experiencia, lo que significa ser tratado injustamente y castigado sin culpa. Siguiendo el ejemplo del Siervo sufriente de Dios de Is 53, no deben devolver mal por mal, sino encomendar su suerte a aquel que «juzga con justicia» (2,23). Lo que a los esclavos les sucede en cierta medida constantemente, en tiempos de persecución les acaece a todos los cristianos: tienen que padecer sin haber hecho nada malo (3,14.17; 4,13-19; 5,9). En este sentido, la exhortación dirigida a los esclavos y su fundamentación cristológica adquieren un carácter ejemplar.

Carece de paralelo en el Nuevo Testamento la mención del «descenso de Cristo a los infiernos» y de la predicación a los «desobedientes espíritus encarcelados» (3,19-20). Este oscuro texto se refiere, probablemente, a una historia del Libro de Henoc, apócrifo judío: los ángeles que habían inducido a los hombres a la maldad antes del diluvio (Gén 6,1-4), habrían sido arrojados, como castigo, a una cárcel subterránea. Henoc (Gén 5,21-24) les comunicó la sentencia del juicio por encargo de Dios. Pero Cristo con su predicación de salvación a los espíritus superó con mucho la actuación de Henoc, y esto prueba la incomparable eficacia de su muerte «por los injustos» (3,18). Significado similar tiene la «predicación a los muertos» de 4,5-6. La única diferencia es que aquí no se trata de ángeles pecadores sino de los hombres muertos como conjunto. En consecuencia, los cristianos no deben preocuparse por la suerte que correrán sus antepasados muertos en la gentilidad. También a ellos se predicará el evangelio como oferta de salvación.

9.1.2.4. Digresión: El cristiano y el Estado (romano)

A diferencia del Apocalipsis, la primera carta de Pedro

parece adoptar una postura mucho más positiva respecto del imperio romano. El poder totalitario y su ideología no son presentados como encarnaciones del diablo; no se anuncia exultantemente el ocaso de «Babilonia, la gran prostituta» (=Roma; cf. 1Pe 5,13; Ap 18). Por el contrario, el autor, empalmado con Rom 13, exhorta a los cristianos a someterse al poder legal del emperador y de sus representantes (2,13-17). Pero si nos fijamos atentamente en sus formulaciones y las comparamos con Rom 13, caeremos inmediatamente en la cuenta de que también 1Pe rechaza con claridad meridiana cualquier pretensión totalitaria del Estado, defiende la «libertad» de los cristianos y somete «todo ordenamiento humano» a la soberana voluntad de Dios».

9.1.3. Problemas literarios

Se discute la *unidad* de la carta ya que la sección 4,12-5,14, después de la doxología de 4,11, parece un apéndice o un nuevo comienzo. Se ha señalado también que 4,12-19 parece presuponer una situación de persecución más dura que el resto de la carta («el fuego que ha prendido»; pero, cf. 1,7). Se apunta también a que el estamento de los ancianos de 5,1-4 no concuerda con la constitución carismática de la comunidad (4,10-11). Por otra parte, no existe la menor duda de que el «apéndice» proviene del mismo autor. Así pues, sólo podemos sugerir hipótesis para responder a la pregunta de cuál habría sido la causa que llevó al autor a plantear de nuevo, al final de la carta, sus preocupaciones principales y a presentarlas de manera enfática.

La duda sobre la *paternidad literaria* del apóstol Pedro se basa en fundamentos sólidos:

Una persecución general de los cristianos no se produjo

en Asia Menor hasta los tiempos del emperador Domiciano (81-97).

Un escrito circular a todos los cristianos de Asia Menor parece impensable en la década de los años sesenta.

Generalmente se hace responsable del carácter deutero-paulino del escrito a Silvano, compañero de Pablo, mencionado en 5,12. Pero tal hipótesis del secretario queda completamente desbaratada por la formulación de 5,12. Además, tal hipótesis no elimina los reparos apuntados anteriormente.

Por el contrario es perfectamente comprensible que un «presbítero» desconocido de la comunidad romana (5,1.13) intentara infundir ánimo a los cristianos de Asia Menor utilizando el nombre del venerado mártir y apóstol Pedro.

K.H. Schelkle, *Cartas de Pedro. Carta de Judas*, Fax, Madrid 1974.

B. Schwank, *Primera carta de san Pedro*, Herder, Barcelona 1979.

J.B. Bauer, *Der erste Petrusbrief*, Düsseldorf 1971.

W. Schrage, *Der erste Petrusbrief*, en *Die katholische Briefe*, Gotinga 1973.

H. Goldstein, *Das Gemeindeverständnis des ersten Petrusbriefes*, Tesis doctoral, Münster 1973 (investigaciones exegéticas sobre la teología de la comunidad en 1Pe).

—, *Paulinische Gemeinde im ersten Petrusbrief*, Stuttgart 1975.

F. J. Schierse y otros autores, *Christsein im Kreuzfeuer. Der erste Petrusbrief*, Gladbeck 1976 (39 Semana Bíblica, 1976-77).

L. Goppelt, *Der erste Petrusbrief*, Gotinga 1978.

J. Michl, *Primera carta de san Pedro*, en O. Kuss-J. Michl, *Carta a los Hebreos. Cartas católicas*, Herder, Barcelona 1977, p. 437-521.

9.2. La carta de Santiago (Sant)

El escrito va dirigido «a las doce tribus de la dispersión» (1,1). Esta denominación se refiere a todos los cristianos como herederos del pueblo veterotestamentario de las

doce tribus. Por consiguiente, la carta de Santiago merece la usual denominación de «carta católica» al ser una exhortación destinada a la cristiandad entera.

9.2.1. Situación de la carta de Santiago

Puesto que la carta recoge, en gran parte, material parenético universalmente válido y proverbios sapienciales atemporales, es preciso ser sumamente prudentes a la hora de señalar referencias a la situación histórica de las comunidades. Como tales referencias podemos señalar:

La tensión entre ricos y pobres en las comunidades (2,1-13; 5,1-6).

La falsa interpretación de la doctrina paulina de la justificación (2,14-26).

Ambición y litigios (3,1-4,9).

Impaciencia y dudas acerca de la parusia (5,7-11).

Trato con los pecadores (5,13-20).

9.2.2. La respuesta de la carta

9.2.2.1. No al trato especial dado a los ricos

El escrito se dirige contra la natural tentación humana de introducir diferencias de clases también en las comunidades cristianas y de otorgar un trato especial a los ricos. Como en 1Cor 1,26-29, se subrayará que Dios eligió precisamente a los pobres «para hacerlos ricos en la fe» (2,5). Por el contrario, los ricos pertenecían a los perseguidores de la comunidad; ellos son los que «os oprimen, y llevan a los tribunales» (2,6-7). Aquí se pone de manifiesto una peculiaridad permanente de la carta: rara vez se mantienen

los temas, que no son desarrollados lógicamente hasta el final. Por el contrario, se producen saltos en el razonamiento; cualquier palabra es ocasión para saltar a otro punto de vista, aquí a una polémica contra los ricos incrédulos que «blasfeman» el nombre de Cristo (cf. también el discurso de lamentación sobre los ricos impíos, en 5,1-6).

Como solución del problema apuntado en 2,1-4 tendríamos que señalar el mandamiento del amor al prójimo, citado en 2,8, ya que este amor abarca a pobres y ricos y no consiente partidismo alguno.

9.2.2.2. Fe y obras

En contraposición literal a las expresiones paulinas, la carta de Santiago subraya que la fe sola jamás puede salvar y que las obras son decisivas (2,14.20.24; cf., por el contrario, Rom 3,28; Gál 2,16). Sin las obras, la fe sería inútil y muerta; también los demonios tendrían una fe así (2,19.26). Además, Abraham habría sido justificado no por su fe, sino por sus obras (el sacrificio de Isaac) (2,21; cf., en contra, Rom 4).

¿Cómo se explica esta frontal contradicción con los principios centrales de la doctrina paulina de la justificación? Al parecer, el autor se ha enterado de que sus adversarios, que invocan a Pablo para apoyar su postura, han entendido equivocadamente el concepto paulino de fe —como si ésta consistiera únicamente en un reconocimiento puramente teórico de la verdad de tales principios. Tal postura obliga al autor de la carta a contradecir las fórmulas paulinas con el fin de salvar lo que Pablo pensaba (fe como aceptación total y realización de la graciosa existencia de Cristo). Además, el punto de arranque del pensamiento paulino ha dejado de ser actual. Por esa razón, la carta no

habla de «obras de la ley», sino de actos de amor y de obediencia, que, «cooperando» con la fe, confieren a ésta su consumación (2,22).

9.2.2.3. Sabiduría y humildad

Resulta sumamente difícil dilucidar si las plásticas exhortaciones a la prudencia en el hablar, a la modestia y a la conversión encierran alusiones históricas. Podríamos pensar, tal vez, en las discusiones doctrinales con las numerosas tendencias gnósticas (cf. las cartas pastorales), en las posturas presuntuosas de algunos cristianos que se vanagloriaban de poseer una sabiduría divina especial y presumían de revelaciones (3,1.13-18). En la polémica, el autor utiliza también motivos con los que Pablo acorraló a los pneumáticos que se las daban de sabios (cf. por ejemplo 1Cor 3).

9.2.2.4. Espera paciente

También por otros escritos tardíos conocemos las dudas en torno a la parusía (cf. 2Pe 3,4). Con todo, la carta de Santiago no se afana en ofrecer fundamentaciones teológicas, sino que alude a las analogías en el proceso natural de la siembra y la cosecha (5,7; cf., en sentido algo diferente, 1Clem (23,4-5). A ello se añade el ejemplo de la paciencia de Job: el Antiguo Testamento es utilizado cada vez más como una especie de «leyenda de santos» (cf. Heb 11).

9.2.2.5. Oración y confesión de los pecados

La sección 5,13-20 es utilizada en la teología católica como prueba de Escritura del sacramento de la unción de los enfermos. Probablemente, la carta describe una costumbre implantada desde antiguo en las comunidades (cf. Mc 6,13). La intención principal de la sección es, por el contrario, indicar a todos los cristianos (y no sólo a los enfermos) caminos para obtener el perdón de los pecados: confesión mutua y oración de los unos por los otros. Al igual que en la sección final de 1Jn 5,13-21, detectamos los elementos de una institución penitencial eclesiástica (cf. Sant 5,19-20 comparándolo con 1Jn 5,16).

9.2.3. La cuestión del autor

El autor se da a sí mismo el nombre de «Santiago, siervo de Dios y del señor Jesucristo» (1,1). Evidentemente, se piensa en el Santiago que, de ordinario, es conocido como «hermano del Señor» (Gál 1,19), y fue cabeza de la comunidad de Jerusalén. Pero el hermano del Señor había sido martirizado antes del año 62 d.C. y, por tanto, no puede ser considerado como autor del escrito que nos ocupa. El verdadero autor de esta carta proviene de la zona helenista, escribe en un griego elegante y cuidado y deja entrever una formación literaria.

Se ha supuesto también que el tratado podría haberse inspirado en un escrito doctrinal judío que habría sido atribuido al patriarca Jacob por la manía entonces imperante. Esto explicaría por qué el autor se da el nombre de Jacobo (Santiago), sin hacer uso para nada de la autoridad del nombre.

F. Mussner, *Der Jakobusbrief*, Herder, Frigurgo de Bris. ²1967.

W. Schrage, *Der Jakobusbrief*, en *Die «katholischen» Briefe*, Gotinga 1973.

O. Knoch, *Carta de Santiago*, Herder, Barcelona ²1976.

J. Michl, *Carta de Santiago*, en O. Kuss-J. Michl, *Carta a los Hebreos. Cartas católicas*, Herder, Barcelona 1977, p. 3 25-401.

R. Hoppe, *Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes*, Würzburg 1977.

9.3. La carta de Judas (Jds)

También la breve carta de Judas es una circular «católica» (=universal) que se dirige a todos los «amados» «llamados» por Dios (1). El autor se esfuerza por dar la impresión de que quiere escribir esta carta personalmente a los «amados hermanos» (3). Con ello pretende subrayar la urgencia de su preocupación. Al parecer, los hechos que provocaron en él tan apasionada protesta se daban en muchas comunidades.

9.3.1. La situación

Los herejes no fundan círculos propios, sino que «se introducen solapadamente» en las comunidades (4), siembran en ellas sus falsas doctrinas y no tienen el menor reparo en participar en los ágapes (12).

Su característica principal es el desenfreno moral (libertinismo), que, al parecer, justifican con una doctrina sobre la gracia interpretada de manera equivocada (4; cf. 7.13.16.18).

Alegan visiones de revelación («sueños») y se consideran superiores a los poderes angélicos (8).

Tales falsos doctores libertinos, que sembraban con sus

especulaciones gnósticas también una incontinenencia mental (cf. Ap 2,6.14-15.20-22), constituían un grave peligro para la unidad de las comunidades (19). Muchos creyentes fueron presa de los discursos zalameros de los herejes (16) y comenzaron a «dudar» (22).

9.3.2. Respuesta de la carta de Judas

A este desafío responde la carta con una polémica cuyos rasgos fundamentales se han mantenido en la Iglesia hasta la era moderna:

Se exhorta a los fieles a «luchar» en favor de la fe recibida, que «les fue confiada a los santos de una vez para siempre» (3.20-21). Tienen que preocuparse de los que «dudan»; pero a los «otros», tienen que evitarlos y no tener ni el menor trato con ellos (22-23).

A los herejes no se les refuta con argumentos objetivos sino que se les insulta abundantemente y se les amenaza con el juicio de Dios (4-16.18-19). Pero no pensemos que la polémica que mantiene la carta con los herejes carece de justificación. En primer lugar, porque no era posible mantener un diálogo razonable con los falsos doctores (pensemos en las dificultades que encontramos todavía hoy para hablar con cualquier persona presa de fanatismo ideológico); además, el reproche de libertinaje moral estaba justificado objetivamente mientras que, en la posterior polémica con los herejes, se utilizó frecuentemente a modo de estereotipo y con fines de descrédito.

Junto a los ejemplos de juicio tomados del Antiguo Testamento, la carta utiliza también otros sacados de la literatura apocalíptica judía:

La historia del pecado de los ángeles y de su castigo (6; cf. *Libro 1 de Henoc* 6,7; 10,4-6; cf. 1Pe 3,19).

La historia de la lucha del arcángel Miguel con el demonio a causa del cuerpo de Moisés (9; presumiblemente de la *Asunción de Moisés*).

Una cita literal del *Libro 1 de Henoc* 1,9 en los vv. 14-15, que anuncia la venida de Dios para celebrar el juicio.

9.3.3. La cuestión del autor

«Judas, siervo de Jesucristo, hermano de Santiago» (1) se llama el autor. Con tal presentación está pensando en el Judas que formaba parte de los «hermanos del Señor» (Mc 6,3; Mt 13,55). Puesto que el tiempo de los Apóstoles ya pertenece al pasado (17) y la herejía tiene similitud con las manifestaciones del siglo II, se trata probablemente de una imitación intencionada de la literatura apócrifa, que el redactor de la carta debía tener en gran estima. Así como en esta literatura se anunciaban las amenazas de juicio sirviéndose de la autoridad de un nombre respetado de tiempos anteriores, de igual manera aquí un cristiano desconocido y fiel a la tradición quiere impresionar a las comunidades utilizando el nombre de un hermano de Santiago. Sorprende, sin embargo, que ni este Judas ni el Santiago de la carta anterior sean llamados «hermanos del Señor». Tal vez se deba a que esa denominación representaba un peligro político (en tiempos de Domiciano fueron interrogados dos nietos de Judas en Roma). ¿O se debió a que tal denominación era considerada por los fieles cristianos como incompatible con el nacimiento virginal de Jesús?

K.H. Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, Herder, Friburgo de Bris. 1961.

H. Balz-W. Schrage, *Die katholischen Briefe*, Gotinga 1973.

O. Knoch, *Der zweite Petrusbrief. Der Judasbrief*, Düsseldorf 1967.

A. Stöger, *Carta de san Judas. Segunda carta de san Pedro*, Herder, Barcelona ²1975.

J. Michl, *Carta de san Judas*, en O. Kuss-J. Michl, *Cartas a los Hebreos. Cartas católicas*. Herder, Barcelona 1977, p. 402-436.

9.4. La segunda carta de Pedro (2Pe)

La segunda carta de Pedro es considerada como el escrito más tardío del Nuevo Testamento, de hacia el año 120 o tal vez más tarde. Esta datación se basa en los motivos siguientes:

a) El autor conoce ya una colección de las cartas de Pablo (3,15-16); remite a 1Pe (3,1); ha tomado abundantes materiales de la carta de Judas (2,4-22); recuerda la historia sinóptica de la transfiguración (2,16-18).

b) Con el conocimiento de tan numerosos escritos neotestamentarios emerge simultáneamente el problema de la interpretación correcta (2,20-21; 3,16). Se está abriendo paso una interpretación de la Escritura que es vinculante en la Iglesia.

Tal interpretación se contrapone a la «arbitrariedad» y es una consecuencia del avanzado estado de la formación del canon.

c) El autor pretende mantener hasta el final la impresión del origen «petrino» de su escrito (1,1.13-18; 3,1.15). Con esta intencionada ficción literaria, el escrito se sitúa en las proximidades de la literatura petrina apócrifa del siglo II (*Evangelio de Pedro*, *Apocalipsis de Pedro*; cf. apéndice I), especialmente cuando se elige el conocido género artístico del «testamento» (1,13-15).

9.4.1. La situación

Al igual que en la carta de Judas, «falsos maestros» se introducen solapadamente en las comunidades y «hacen muchos adeptos con su libertinaje». Con ello, difaman el cristianismo, el «camino de la verdad» (2,1-2).

Estos falsos maestros libertinos (cf. 2,18-19) «se burlan», principalmente, de la promesa de la parusía (3,2-4). Y la burla, fundamentada al parecer en el retraso de la parusía, confiere mayor peligrosidad a su propaganda amoral (cf. 1Clem 23,3, burla de resonancia similar).

9.4.2. La respuesta de la carta

Hasta tal punto considera peligrosa la situación el autor de la carta que no duda en enmascararse bajo el nombre del apóstol Pedro para que sus advertencias tengan mayor peso:

El escrito se abre con una exhortación general «a huir de la corrupción que hay en el mundo por la concupiscencia» y a «añadir la virtud a la fe». Las virtudes que luego se señalan en particular (conocimiento, templanza, paciencia, piedad, amor fraterno, amor) rezuman el espíritu de la ética griega. Su consecución es la condición imprescindible para que los creyentes «participen de la naturaleza divina» y, finalmente, «entren en el reino eterno de nuestro Señor y Salvador Jesucristo» (1,3-11). Esta mezcla de metafísica griega y de promesa bíblica, de moral y de fe, parece característica del cristianismo del siglo II.

Esta amplia censura de los herejes presupone la carta de Judas, pero la cambia de dos maneras: se suprimen las alusiones demasiado evidentes a leyendas judías y se multiplican los ejemplos de comportamiento impío e inmoral.

No hay vicio que no sea achacado a los herejes (2,1-21). El «proverbio tan verídico» de la conclusión según el cual «la cerda lavada vuelve a revolcarse en el cieno» (2,22), es de lo más amargo que se ha escrito en el Nuevo Testamento.

A la irreverente chacota que en estos herejes provoca el retraso de la parusía, el autor contrapone toda una serie de argumentos:

Él mismo (como Pedro) habría sido testigo ocular de la gloria de Cristo «sobre el monte santo». Evidentemente, la historia de la transfiguración (Mc 9) se relaciona con la promesa de la parusía (1,16-19).

Ante Dios «mil años son como un día» (Sal 90,4) y, por consiguiente, no puede hablarse de «retraso». Dios pretende, más bien, en su paciencia, ofrecer a todos la oportunidad de convertirse (3,8-9).

Los creyentes —aquí el autor repite una vieja idea judía— tienen que acelerar la venida de Cristo mediante «una vida santa y temerosa de Dios» (3,11-12).

El mundo actual estaría destinado a un juicio de fuego y será consumido en el fuego al igual que el mundo anterior al diluvio fue anegado por las aguas. Como contrapartida de los elementos derretidos en el fuego, los creyentes esperan «un nuevo cielo y una nueva tierra, en los que habita la justicia» (3,5-7.10-13).

K.H. Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, Herder, Friburgo de Bris. 1961.

H. Balz-W. Schrage, *Die katholischen Briefe*, Gotinga 1973.

O. Knoch, *Der zweite Petrusbrief. Der Judasbrief*, Düsseldorf 1967.

A. Stöger, *Carta de san Judas. Segunda carta de san Pedro*, Herder, Barcelona ²1975.

J. Michl, *Segunda carta de san Pedro*, en O. Kuss-J. Michl, *Carta a los Hebreos. Cartas católicas*, Herder, Barcelona 1977, p. 522-575.

Apéndice I

Literatura extracanáonica

1. Apocalipsis y apócrifos judíos

1. *El libro primero de Henoc* (=Henoc etiópico) contiene material apocalíptico y parenético de la época que va del 165 al 54 a.C. aproximadamente. Comprende el libro del ángel (1-36), las parábolas (libro del mesías: 37-71), el libro astronómico (72-82), el libro de historia (83-90), el libro de edificación (91 hasta 108). La totalidad de la obra se presenta como el relato de lo que el patriarca Henoc (Gén 5,24) contempla en sus visiones o en sus viajes por los cielos y por la tierra. Entre otras cosas le narra a su hijo Matusalén dos historias sobre el curso de la historia mundial; poco antes de morir, pronuncia dos discursos en los que exhorta a sus hijos a llevar una vida sinceramente piadosa.

2. *El Libro segundo de Henoc* (= Henoc eslavo) es de hacia el año 50 d.C. Contiene especulaciones cosmológicas y detalladas exhortaciones. Henoc adquiere una importante posición de mediador.

3. *El Libro tercero de Henoc* (= Henoc hebreo) depende del Libro segundo de Henoc y fue escrito en el siglo II. Delata influencias gnósticas. Un mártir judío narra sus viajes por los siete cielos; en el séptimo, le recibe

Henoc, ahora transformado en arcángel, como *metatron* (=compañero del trono de Dios).

4. *El Libro de los jubileos* o «pequeño Génesis» es una exposición de la historia escrita en el siglo II d.C. El relato abarca desde la creación hasta la aparición de Moisés. El «ángel del rostro» revela a Moisés los acontecimientos reseñados en pizarras celestiales. Procede de medios esenios.

5. *El Testamento de los doce Patriarcas* (= Test XII) es un ejemplo típico de la predilección que se sentía por el género de los discursos de adiós y de manifestación de la última voluntad. Los doce hijos de Jacob narran, sobre su lecho de muerte, la historia de sus vidas y, con la narración, empalman las exhortaciones para el futuro, derivadas, en cada caso, de cada uno de los nombres. En el Testamento de Leví, éste informa de sus viajes a través de los siete cielos y su consagración como sacerdote celeste. Se han encontrado partes del libro en Qumrán. Posteriormente fue muy apreciado también entre los cristianos.

6. *La Asunción de Moisés* (=Assumptio Mosis) contiene una alocución de Moisés a Josué. En ella «profetiza» la historia de Israel hasta la implantación del reino de Dios. Fue escrito hacia el año 25 d.C.

7. *El Apocalipsis de Esdras* (=4 Esd) fue el apocalipsis más difundido en la antigüedad. Este libro, compuesto hacia el año 100 d.C. de diversas tradiciones, es un ejemplo de la medida en que el judaísmo de entonces estaba plagado de corrientes dualistas y pesimistas. El mundo se considera corrompido, sin posibilidad de remedio; todas las esperanzas se depositan en el nuevo eón. En la concepción del pecado de Adán y de sus consecuencias se encuentran algunos paralelos con Pablo (Rom 5).

8. *Los Oráculos sibilinos* son escritos de propaganda del judaísmo helenístico según el género literario de los oráculos paganos; pretenden convertir a los paganos en

prosélitos o «temerosos de Dios». De los 15 libros sibilinos, se han conservado 12 en una reelaboración cristiana. Como época de redacción se señala el período que va del año 140 a.C. al 130 d.C.

Junto a estos escritos más conocidos, existe toda una plétera de obras apocalípticas, frecuentemente conservadas sólo en parte (Apocalipsis de Abraham, de Baruc, de Elias, de Moisés, de Sedrac, de Sofonías), y testamentos (T. de Abraham, de Isaac).

E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tubinga 1900 (1921).

P. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsburgo 1928.

2. La literatura de Qumrán

Estos escritos, cuya significación para el Nuevo Testamento se ha exagerado frecuentemente, fueron encontrados a partir de 1947 en algunas cuevas cercanas al mar Muerto. Son de valor inapreciable para conocer el mundo judío.

1. La *Regla de la comunidad o de la secta* (= 1QS o 1QSa) nos ofrece información auténtica sobre las doctrinas dualistas características de la secta, sobre su organización interna y su orden disciplinar.

2. El *Documento de Damasco* (= CD) fue encontrado ya en 1896 en una sinagoga de El Cairo antiguo y confirmado en las cuevas de Qumrán (fragmentariamente). En forma de discurso de exhortación, el escrito presenta el nacimiento de la «comunidad de la alianza» en el marco de un cuadro histórico apocalíptico y exige mayor obediencia a la Torá. A diferencia de *La regla de la comunidad*, se dirige a miembros casados de la misma; se discute si éstos vivían en campamentos o en la región de Damasco.

3. Los *Himnos* (1QH) o *Hodayot* constituyen, al mismo tiempo, el libro de oración y de canto de la secta. Algunos de los textos provienen —probablemente— del fundador de la misma, el «maestro de justicia». Son interesantes los paralelismos lingüísticos con la doctrina paulina de la gracia y de la justificación.

4. El *Rollo de la guerra* (= 1QM) describe la guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas. Se ofrecen indicaciones realistas sobre el equipamiento, formación y estrategia bélica de las tropas, pero todo sucede en un marco apocalíptico. Belial y su ejército luchan contra Miguel y los ángeles fieles. Dios es quien da la victoria.

5. El *Midrás de Habacuc* (= 1QpHab) es un ejemplo sobresaliente de la manera en que los esenios de Qumrán interpretaban los textos veterotestamentarios aplicándolos a la situación de su comunidad. A esta forma de interpretación se da el nombre de *pešer* y tiene numerosos paralelos en el Nuevo Testamento, de manera especial en Mt y en Pablo.

6. Los *Testimonia* (= 4Qtest): así se denominan las colecciones de citas veterotestamentarias con las que se pretendía documentar la esperanza mesiánica de la secta. Objetivos similares pretendían los *Florilegios* (por ejemplo 4Qflor). Por consiguiente, podemos suponer que tales colecciones de citas existieron también en las comunidades cristianas y que eran utilizadas para probar la mesianidad de Jesús en las discusiones con los judíos.

Además de estos escritos significativos para el Nuevo Testamento, se descubrieron en Qumrán numerosas copias de libros veterotestamentarios y del judaísmo temprano, así como fragmentos de contenido muy diverso.

J. Maier, *Die Texte vom Toten Meer*, 2 vols., Munich 1960 (el vol. I contiene el texto alemán; el vol. II está dedicado a notas).

E. Lohse, *Die Texte aus Qumran*, Munich 1964 (hebreo y alemán).

A. González Lamadrid, *Los descubrimientos del mar Muerto*, Católica, Madrid 1973 (hace un balance de los descubrimientos. No contiene los textos).

3. Literatura cristiana fuera del Nuevo Testamento

Desde el siglo XVII, muchos escritos no canónicos fueron agrupados bajo la denominación de «padres apostólicos».

Dado que este concepto no es utilizado ya de manera unívoca, presentaremos a continuación los escritos según sus géneros.

Cartas a diversas comunidades

1. La *Primera carta de Clemente* (= 1Clem) es un escrito redactado por el presbítero romano Clemente en el año 95 d.C. y dirigido a la comunidad de Corinto. Algunos miembros jóvenes de esta comunidad habían pretendido eliminar a los presbíteros ancianos. La larga carta, compuesta de textos homiléticos y litúrgicos (65 capítulos), desarrolla, por primera vez y de manera clara, la teoría de la sucesión apostólica (42.44) para exhortar a los levantiscos a la penitencia y al abandono de la comunidad.

2. Las siete *Cartas de Ignacio* (Ign) auténticas fueron escritas en el año 110 por el obispo mártir Ignacio de Antioquía a las comunidades de Éfeso (Ef), Magnesia (Mg), Trales (Tr), Roma (Rom), Filadelfia (Fd), Esmirna (Sm) y al obispo Policarpo (Pol). Las preocupaciones principales de las cartas son: robustecimiento del episcopado monárquico, vigilancia respecto de las falsas doctrinas (gnósticas), ayuda a la Iglesia perseguida de Siria y oración por ella. El autor

pone de manifiesto su profunda y personal vinculación con Cristo y su ansia de padecer el martirio.

3. La (¿las?) *Carta de Policarpo* fue escrita hacia el año 120 a la comunidad de Filipos. El obispo de Esmirna, ajusticiado el 155-156, reunió las cartas de Ignacio cuando éste vivía aún y las envió a los filipenses (¿1Flp como carta de acompañamiento?). La carta propiamente dicha de Policarpo (Pol o 2Fip) es una exhortación pastoral que sigue fielmente la línea de los modelos neotestamentarios y otros (1Clem; Ign).

Escritos apocalípticos

1. El *Apocalipsis de Pedro* fue escrito en la primera mitad del siglo II y fue considerado como canónico durante algún tiempo. En forma de visiones describe la hermosura del cielo y la dicha de los hermanos que habían entrado en la patria celestial; y, frente a esto, el lugar del castigo y los tormentos de los pecadores.

2. La *Epístola Apostolorum* (o *Conversaciones de Jesús con sus discípulos después de la resurrección*) comienza como una carta, para pasar después al género apocalíptico. Este escrito, de hacia el año 150 o antes, contiene revelaciones sobre la parusía, la resurrección, el juicio y la suerte de los condenados.

3. El *Pastor de Hermas*, llamado así por la figura de pastor que adopta el ángel de la revelación, fue escrito por Hermas, cristiano romano no perteneciente a la jerarquía, hermano del obispo romano Pio. En este escrito, concluido hacia el año 150, Hermas da cuenta de diversas visiones, mandamientos y parábolas que tienen como tema central cuestiones relacionadas con el ordenamiento de la penitencia. Hermas anuncia un último plazo penitencial antes de la

cercana parusía. Orígenes consideró al *Pastor* como parte de la Sagrada Escritura. En cambio, según el *Canon de Muratori*, no debía ser leído en público en la iglesia.

Durante los siglos posteriores continuaron escribiéndose numerosos apocalipsis: así, el *Apocalipsis de Pablo*, utilizado por Dante; un *Apocalipsis de Juan*, proveniente de círculos gnósticos maniqueos; varios *Apocalipsis de María* y otros más.

Evangelios apócrifos

De la mayoría de los evangelios apócrifos sólo conservamos fragmentos de diversa amplitud. Generalmente suele distinguirse tres tipos de evangelios:

1. *Evangelios de tipo sinóptico* que, por su forma y contenido, recuerdan nuestros evangelios sinópticos. Entre ellos se cuentan:

Los evangelios *judeocristianos*, sobre cuyo número, origen y nombre se encuentran muy divididas las opiniones de los expertos.

El *Evangelio de los nazarenos* parece haber estado cerca del Evangelio canónico de Mateo. Tal vez fue una traducción aramea libre del Evangelio griego de Mateo, pero en modo alguno su fuente.

El *Evangelio de los hebreos* fue usado, al parecer, por los judíos griegohablantes de Egipto. Delata influencias gnósticas e informa de la «sábana santa» de Jesús, así como de una aparición a Santiago.

El *Evangelio de los ebionitas* fue, igualmente, un escrito griego. En él aparecen las concepciones heréticas de los ebionistas (negación del nacimiento virginal de Jesús, enemistad frente al culto, vegetarianismo).

El *Evangelio de Pedro*, escrito, presumiblemente, en

Siria hacia el 150. Se ha conservado gran parte de él. Entre otros relatos, tenemos la realista narración de la resurrección de Jesús.

2. *Evangelios de tipo gnóstico*. Éstos se componen, generalmente, de largos discursos del Resucitado ante sus discípulos. Frecuentemente, Jesús responde también a preguntas que le formulan sus seguidoras (mujeres):

En el *Evangelio de los egipcios*, de orientación gnóstica y eucratita, «Jesús», a preguntas de Salomé, arremete contra las «obras de lo femenino», es decir, contra el matrimonio y la procreación.

El *Evangelio de Tomás*, hallado en Nag Hammadi (Alto Egipto) en 1945, se compone de una colección de 114 «dichos ocultos» que «Jesús el Viviente» habría pronunciado y «Dídimo Judas Tomás» habría recogido. En su mayoría se trata de *logia* de tipo sinóptico, reinterpretados en clave gnóstica o de nuevas creaciones completamente gnósticas.

El *Evangelio de Felipe*, encontrado también en Nag Hammadi, es una colección de sentencias de diverso tipo. El nombre de «Felipe» aparece una sola vez.

Por el contrario, el *Apokryphon de Juan* sigue completamente la estructura de los evangelios gnósticos clásicos. El revelador aparece como figura luminosa después de la resurrección y pronuncia largos discursos sobre los misterios celestiales; después pasa a responder preguntas de Juan.

Forma similar tiene la llamada *Pistis Sophia*. Aquí, el Resucitado habla de sus viajes a través de los *eones* y responde a 39 preguntas de María Magdalena sobre la suerte de la *Pistis Sophia*, caída a la materia desde el decimotercer eón.

El escrito que se conoce con el nombre de *Evangelio de la verdad* es una predicación contemplativa o un tratado

sobre temas gnósticos. Es interesante este escrito por su estrecho parentesco con el lenguaje y mundo conceptual joánicos. Con todo, no se puede decir que dependa del Evangelio de Juan.

Para el caótico panorama de los (pseudo)evangelios gnósticos puestos en circulación bajo nombres de apóstoles, de discípulos o de herejes (Cerinto, Basílides, Marción, Bardesanes y otros), cf. la bibliografía.

3. «*Evangelios de complementación*» (J.B. Bauer) podemos llamar aquellos escritos que, respondiendo a una piadosa curiosidad, tratan de completar el material de los evangelios canónicos con historias legendarias:

Los «evangelios de la infancia» se ocupan del nacimiento e infancia de Jesús, así como de su madre, María. El más antiguo y conocido es el *Protoevangelio de Santiago*. Contiene muchas leyendas que han influido poderosamente sobre la piedad mariana, el arte y la liturgia. De los milagros realizados por Jesús niño informa el *Evangelio de la infancia de Tomás*, escrito algo después. También estas historias populares han ejercido una influencia persistente.

El *Evangelio de Nicodemo* o los *Hechos de Pilato* pretenden narrar detalles de la historia de la pasión y liberar a Pilato de la responsabilidad por la muerte de Jesús. La parte conclusiva del Evangelio de Nicodemo informa también del descenso de Cristo a los infiernos. Tal información se pone en boca de dos muertos que habrían sido resucitados el día de Pascua (cf. Mt 27,52).

Hechos de los apóstoles apócrifos

En la segunda mitad del siglo II, comienza a hacerse popular un tipo de literatura cristiana de entretenimiento, que se inspira menos en los Hechos de los apóstoles de

Lucas que en las novelas heroicas helenísticas. Se narran los viajes y aventuras de apóstoles concretos, sus extraordinarios milagros y heroísmo; se habla de animales salvajes que se convierten y reciben el bautismo, de amantes y esposos desengañados de cuyo lado escapan sus mujeres, decididas a la continencia, para seguir al apóstol en arrobado embelesamiento. Al final, se encuentran relatos legendarios sobre el martirio o la muerte pacífica (Juan) de los héroes.

Todos los hechos de los apóstoles conocidos han sido configurados bajo este patrón: *Hechos de Juan, Hechos de Pedro, Hechos de Pablo, Hechos de Andrés, Hechos de Tomás*. Por doquier abundan las influencias gnósticas, una cristología docetista y tendencias opuestas al matrimonio.

Otros escritos doctrinales

La *Didakhe* o «Doctrina del Señor, mediante los apóstoles, a los gentiles» (*Doctrina de los doce apóstoles*), es una especie de catecismo cristiano primitivo que contiene exhortaciones morales (sermón de la montaña), una agenda para el servicio divino (oraciones eucarísticas) y un breve texto apocalíptico. En tiempos pasados se consideró que esta obra habría sido escrita antes de finales del siglo primero. Actualmente se señala como época de su composición más probable el tiempo que media entre los años 120 y 150.

La *Carta de Bernabé* es un tratado exegético que pretende interpretar cristológicamente la ley veterotestamentaria. Para ello se sirve de la alegoría. Intenta, al mismo tiempo, inculpar a los judíos por no haber entendido la Escritura. Esta obra, escrita hacia el año 130, es un testimonio de la polémica antijudía del cristianismo primitivo.

La llamada *Segunda carta de Clemente* (2Clem) es una

predicación de contenido general que nada tiene que ver con la Carta de Clemente a los corintios.

Las *Odas de Salomón* son una colección de 42 himnos que, con lenguaje mítico oscuro, cantan al *Logos*, el descenso de Cristo a los infiernos, la concepción virginal y los misterios de la fe. Se encuentran próximos a la teología joánica, pero delatan una influencia gnóstica innegable.

Las dos *Apologías* del mártir Justino fueron escritas a mediados del siglo II. A pesar de que encierran gran significado para la exégesis neotestamentaria por su descripción del servicio divino (1Apol 65-67), las obras de Justino ya pertenecen de lleno a la patrología.

F.X. Funk, K. Bihlmeyer, W. Schneemelcher (dirs.), *Die Apostolischen Väter*, Tubinga ³1956.

J.A. Fischer, *Die Apostolischen Väter*, Munich 1956 (texto griego y trad. alemana).

D. Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, Católica, Madrid 1950 (ed. bilingüe).

(E. Hennecke)-W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen, I: Evangelien* (1959), *II: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, Tubinga 1964.

W.C. van Unnik, *Evangelien aus dem Nilsand*, Francfort del M. 1960.

J.B. Bauer, *Los apócrifos neotestamentarios*, Fax, Madrid 1971.

A. de Santos Otero, *Los evangelios apócrifos*, Católica, Madrid ³1963 (ed. bilingüe).

B. Altaner-A. Stuiber, *Patrologie*, Herder, Friburgo de Bris. ⁸1978.

J. Quasten, *Patrología, I: Hasta el concilio de Nicea*, Católica, Madrid 1961.

J. Leipoldt-W. Grundmann (dirs.), *El mundo del Nuevo Testamento, II: Textos y documentos*, Cristiandad, Madrid 1974.

J. Daniélou, *Los evangelios de la infancia*, Herder, Barcelona 1969.

Apéndice II

Testimonios eclesiásticos primitivos

1. El obispo *Papías* de Hierápolis escribió (hacia el 130) una obra titulada *Explicaciones de las palabras del Señor*. De esa obra han sobrevivido unos pocos fragmentos conservados por Eusebio (entre los años 260-339) en su famosísima *Historia eclesiástica* (= H.E.).

Papías informa en el prólogo de su obra de cómo se esforzó por lograr informaciones fiables acerca de las palabras del Señor: «Cuando venía alguien que había sido discípulo de los ancianos (presbíteros), yo le interrogaba acerca de las palabras de los ancianos, lo que habían dicho Pedro o Andrés o Felipe o Tomás o Santiago o Juan o Mateo o cualquier otro de los discípulos del Señor; y lo que dicen Aristión y el anciano (presbítero) Juan, discípulos del Señor. Pensaba yo que lo tomado de los libros no me sería de tanta utilidad como lo que proviene de la locución oral y permanente» (H.E. III 39,4).

Sobre los Evangelios de Marcos y de Mateo dice Papías: «También esto dijo el presbítero (¿Juan?): 'Marcos, convertido en intérprete de Pedro, escribió cuidadosamente, naturalmente no según la secuencia, todo lo que recordaba referente a las palabras y a los hechos del Señor'. Porque él no había visto al Señor ni le había seguido (como discípulo) sino que posteriormente, como he dicho, siguió a Pedro.

Éste ordenó sus enseñanzas doctrinales de acuerdo con las necesidades (de los oyentes), pero no en el sentido de que pretendiese una recopilación (continua y sin lunares) de los dichos del Señor. Por eso, no faltó Marcos al escribir algunas cosas tal como las retenía en su memoria. Porque todo su empeño apuntaba a no omitir nada de lo que había escuchado (de Pedro) y a no interpretar nada de manera equivocada.»

«Mateo recopiló los *logia* en hebreo (es decir, arameo), pero cada uno los tradujo como pudo» (en Eusebio, H.E.III 39,15-16).

2. El *Canon de Muratori* es la lista más antigua del canon, redactada, probablemente, antes del año 200 en Roma. Fue descubierta en 1740, en la Biblioteca Ambrosiana de Milán, por el investigador italiano Muratori, quien a su vez la editó. La lengua original del texto fue el griego; la traducción latina encontrada es oscura en algunos pasajes. El comienzo del texto está interrumpido; seguramente trataba de Mateo y, ya en las primeras líneas, de Marcos.

.....

a los cuales estuvo presente y así lo manifestó. El tercer libro de los evangelios es el de Lucas. Este Lucas, médico, lo compuso después de la ascensión de Cristo (¿resurrección?), cuando Pablo lo llevó consigo como experto en el camino (¿la doctrina?); lo escribió bajo su nombre siguiendo la opinión del Apóstol. Pero tampoco él vio al Señor en carne, y así, en la medida en que le fue asequible, comienza a narrar desde el nacimiento de Juan. El cuarto evangelio es el de Juan, (uno) de los discípulos.

Cuando sus compañeros de discipulado y obispos

le animaban a ello, él les decía: ‘Ayunad conmigo tres días a partir de hoy y lo que fuere revelado a cada uno nos lo comunicaremos.’

15 Aquella misma noche le fue revelado a Andrés, uno de los apóstoles, que, de conformidad con todos, Juan debía poner todo por escrito, en su propio nombre. Y por eso, a pesar de que en cada uno de los evangelios se relatan comienzos (o ¿tendencias?) diferentes, esto para nada afecta a la fe de los creyentes ya que, por el único y principal Espíritu ha sido inspirado lo que en todos se contiene acerca del nacimiento, pasión y resurrección, así como acerca del trato con los discípulos y su doble venida, la primera en bajeza, cosa que ya sucedió, la segunda gloriosa con poder regio, todavía por suceder. ¿Qué tiene, pues, de extraño que Juan continúe afirmando cada cosa también en sus cartas, donde dice de sí mismo: Lo que vimos con nuestros ojos, y oímos con nuestros oídos, y palpamos nuestras manos, eso os hemos escrito. Con ello se confiesa no sólo testigo de vista y de oído, sino también escritor de todos los milagros del Señor por su orden de sucesión. Los hechos de todos los apóstoles están escritos en un libro. Lucas compendia para el «óptimo Teófilo» todo lo que, en su presencia, sucedió en concreto, como pone claramente de manifiesto la omisión de la pasión de Pedro e igualmente la omisión del viaje de Pablo, quien se trasladó desde la urbe (Roma) hasta Hispania. Por lo que se refiere a las cartas de Pablo, cuáles sean (de Pablo), desde qué lugar y con qué motivo fueron escritas, ellas mismas lo declaran a los que quieren entender.

En primer lugar, escribió con mayor detalle a los de

Corinto, (a los que) prohibió la herejía de la división;
 a continuación a los Gálatas, (a los que) prohibió la circuncisión;
 a continuación y detalladamente a los Romanos, (a los que) explica que Cristo es la regla de las Escrituras y su principio. Sobre cada una de ellas debemos tratar en concreto, ya que el bienaventurado apóstol Pablo, siguiendo la regla de su predecesor Juan, sólo escribió nominalmente
 45 a siete comunidades en el siguiente orden: la primera (carta), a los Corintios; la segunda, a los Efesios; la tercera, a los Filipenses; la cuarta, a los Colosenses; la quinta, a los Gálatas; la sexta, a los Tesalonicenses; la séptima, a los Romanos y aunque a los Corintios y a los Tesalonicenses
 50 escriba una segunda vez para su corrección, sin embargo se reconoce una sola comunidad difundida por todo el orbe de la tierra. Porque también Juan en el Apocalipsis escribe a siete comunidades, pero habla a todos. Asimismo son tenidas por sagradas una (carta) a Filemón.
 60 una a Tito y dos a Timoteo, las cuales, aunque escritas por afecto y amor son para gloria de la Iglesia católica, y para la ordenación de la disciplina eclesiástica. Circula también (una carta) a los de Laodicea, otra a los de Alejandría, falsificadas con el nombre de Pablo en beneficio de la secta de Marción, y otras más, lo que no puede ser admitido en la Iglesia católica, porque no conviene mezclar la hiel con la miel.
 65 Además, en la Iglesia católica se han conservado una carta de Judas y dos de Juan, y la Sabiduría que fue escrita por los amigos de Salomón para glo-

ria de éste. Apocalipsis sólo aceptamos el de Juan y el de Pedro, aunque, respecto de este último, algunos de los nuestros no quieren que sea leído en público en la Iglesia. Recientemente, casi en nuestros días, Hermas ha escrito el Pastor en la Ciudad de Roma, cuando sobre el trono de la Iglesia de esa misma ciudad de Roma se sentaba el obispo Pío, su hermano. Por esa razón conviene que sea leída esa obra, aunque públicamente en la Iglesia no puede ser leída al pueblo ni entre los profetas, cuyo número está cerrado, ni entre los apóstoles, por haber terminado ya su tiempo.
 75 De Arsineo o de Valentín y Milciades (?) no aceptamos absolutamente nada; éstos, juntamente con Basilides, de Asia Menor y fundados de los catafrigios, han compuesto un nuevo libro de salmos para Marción...

(Esta versión está hecha sobre el texto alemán de Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, I, Tubinga 1959, p. 18-20. Cf., con ligeras variantes, la versión de S. Muñoz Iglesias en *Doctrina pontificia, I: Documentos bíblicos*, Católica, Madrid 1955, p. 153-157).

3. Los llamados *Prólogos antimarcionitas a los Evangelios*, durante mucho tiempo considerados del siglo II, son datados hoy en el siglo IV (cf. Wikenhauser-Schmid, *Introducción al N.T.*, Herder, Barcelona ³1978, p. 469). El prólogo a Mateo se ha perdido. De Marcos se dice que era llamado «dedos chatos» porque sus dedos eran cortos en proporción con su altura, que había sido el «intérprete de Pedro» y que había escrito su Evangelio después de la muerte del apóstol en la «región de Italia».

Sobre la persona de Lucas se dan las siguientes referencias: «Lucas es de Antioquía de Siria, médico de profesión, se hizo discípulo del apóstol Pablo y posteriormente fue su

acompañante hasta la muerte de éste. Sirvió al Señor con plena dedicación (1Cor 7,35), no tuvo esposa ni hijos, y murió a la edad de 84 años en Beocia, lleno del Espíritu Santo.»

Al parecer, el *Prólogo a Juan* contiene datos anacrónicos. El evangelio habría sido entregado a las Iglesias mientras Juan vivía aún. Juan lo habría dictado a su «amado discípulo» Papías y él personalmente habría rechazado al hereje Marción (nacido hacia el año 85 d.C.).

4. El obispo mártir *Ireneo* de Lyon (muerto hacia el año 202) fue quien más influyó con sus afirmaciones sobre los Evangelios en las opiniones de la Iglesia. Su testimonio se basa en Papías «*Mateo* editó también entre los hebreos, en su lengua, un evangelio, al tiempo que Pedro y Pablo predicaban en Roma y fundaban la Iglesia. Después de la muerte de Pedro, también *Marcos*, discípulo y hermeneuta de Pedro, nos entregó por escrito la predicación de Pedro. Y *Lucas*, el acompañante de Pablo, redactó en un libro el evangelio anunciado por Pablo. A continuación, *Juan*, el discípulo del Señor, el que reclinó su cabeza sobre el pecho del Maestro, escribió también el evangelio cuando estaba en Éfeso, en Asia» (*Adversus haereses* III, 1).

- | | |
|----------------------------|-------------------------------|
| Agustín 126 185 | Bultmann, R. 45 54 56 103 170 |
| Aland, K. 48 128 | 172 177 179 |
| Albertz, M. 54 | Cantera, F. 25 |
| Altaner, B. 214 | Casio 94 |
| Aurelio, T. 58 | Cayetano 20 |
| Balz, H. 179 200 203 | Cerinto 164 |
| Baron, S. W. 45 | César 94 |
| Barret, C.K. 44 | Cipriano 32 |
| Bauer, B. 22 | Claudio 99 |
| Bauer, J.B. 47 193 212 214 | Clemente de Alejandria 19 36 |
| Bauer, W. 47 | Clemente de Roma 208 213s |
| Bauernfeind, O. 44 | Cohn, L. 45 |
| Baur, F. Chr. 21 | Colpe, C. 44 |
| Behm, J. 15 186 | Conzelmann, H. 55 94 125 136 |
| Bénoit, P. 54 148 | 143 |
| Bertram, G. 54 | Cumont, F. 46 |
| Bihlmeyer, K. 214 | Cureton, W. 33 |
| Billerbeck, P. 45 | Dámaso 32 |
| Blank, J. 83 172 | Dautzenberg, G. 15 |
| Blass, Fr. 48 | Debrunner, A. 48 |
| Blau, J.T. 45 | Deissmann, A. 45 |
| Bornkamm, G. 55 67 137 | Delorme, J. 57 |
| Bousset, W. 44 | Dibelius, M. 54 |
| Bover, J.M ^a 25 | Domiciano 181 193 200 |
| Brox, N. 155 | Dormeyer, D. 56 |
| Bruto 94 | |

- Drews, A. 22
 Erasmo 20
 Ernst, J. 151
 Eusebio 215
 Faber, J. St. 20
 Fascher, E. 54
 Feine, P. 15
 Felten, J. 43
 Filón de Alejandria 45 69
 Fischer, J.A. 214
 Foerster, W. 44
 Friedrich, G. 47 98 143
 Fuenterrabia, F. de 25
 Funk, F.X. 214
 Gayo 164
 Gnilka, J. 98 148
 Goldschmidt, L. 45
 Goldstein, H. 193
 Goppelt, L. 67 193
 Grässer, E. 160
 Greimas, A.J. 58
 Gressmann, H. 44
 Grundmann, W. 44 119 214
 Gunkel, H. 53
 Güttgemanns, E. 57
 Haag, H. 47
 Haenchen, E. 136
 Haufe, G. 15
 Heidegger, M. 56
 Hennecke, E. 214
 Hennecken, B. 78
 Herder, J.G. 126
 Hermann, I. 113
 Hoffmann, P. 74
 Holtz, G. 155
 Holtzmann, H.J. 127
 Hoppe, R. 198
 Horstmann, M. 55 114
 Hort, F.J. 28
 Huck, A. 128
 Ignacio de Antioquia 36 208
 Ireneo 29 37 220
 Jeremias, J. 155
 Jerónimo 32
 Jonas, H. 46
 Josefo, Flavio 44
 Justino 29 36 214
 Käsemann, E. 105 172
 Kautzsch, E. 206
 Kertelge, K. 67 105
 Kittel, G. 47
 Knoch, O. 200 203
 Kremer, J. 137
 Kümmel, W.G. 15 26
 Kürzinger, J. 136
 Kuss, O. 105 137 160
 Leipoldt, J. 44 214
 Léon-Dufour, X. 58
 Lessing, G.E. 126
 Lietzmann, H. 128
 Lohfink, G. 136
 Lohmeyer, E. 186
 Lohse, E. 44 46 208
 Luciano 29
 Maier, J. 44 207
 Maly, J. 94
 Marción 36s 104 218s
 Marco Antonio 94
 Marxsen, W. 15 55 80 91
 Michel, O. 44
 Moore, G.F. 45
 Morgenthaler, R. 48
 Mussner, F. 82 144 148 172 198
 Niese, B. 44
 Octaviano 94
 Ohlig, K.H. 40
 Origenes 19 29 210
 Papias 179 215 220
 Peisker, C.H. 129
 Pesch, R. 73 108 113
 Plinio el Joven 181
 Policarpo 209
 Preisker 43
 Prümm, K. 45
 Quispel, G. 46
 Rabbula de Edessa 33
 Radermacher, L. 48
 Reicke, Bo 47
 Reitzenstein, R. 46
 Rengstorf, K.H. 45 125
 Reploh, K.G. 55 114
 Ricoeur, P. 58
 Rienecker, F. 47
 Riessler, P. 206
 Robinson, J.M. 55
 Rost, L. 45 47
 Rowley, H.H. 186
 Schneemelcher, W. 214
 Schelkle, K.H. 193 200 203
 Schenk, W. 129
 Schick, E. 54 186
 Schierse, F.J. 129 155 160 193
 Schiwy, G. 58
 Schleiermacher, Fr. 126
 Schlier, H. 78 82 105 148
 Schmid, J. 15 34 128 219
 Schmidt, K.L. 54
 Schmithals, W. 186
 Schmoller, A. 48
 Schnackenburg, R. 113 172 179
 Schneider, F. 57
 Schrage, W. 193 198 200 203
 Schreiber, J. 113
 Schreiner, J. 15 44 49
 Schröger, F. 160
 Schulz, S. 74 172
 Schürer, E. 44
 Schürmann, H. 62 78 125
 Schwank, B. 172-193
 Schweizer, E. 113 119 142 143
 Semler, J. 20
 Simon, R. 21
 Stählin, G. 136
 Stauffer, E. 44
 Steinmetz, F.J. 143
 Stock, A. 57
 Stöger, A. 125
 Strack, H.L. 45
 Streckler, G. 55 119
 Strobel, A. 160
 Stuhlmacher, P. 58 98
 Stuiber, A. 214
 Taciano 32
 Tertuliano 29 37
 Trajano 181
 Trilling, W. 55 119 151
 Trutwin, W. 129
 Ulfilas 34
 Unnik, W.C. van 214
 Valla, L. 20
 Volz, P. 44
 Walter, E. 94
 Weisse, Chr.H. 127
 Wendland, H.D. 94
 Wendland, P. 45
 Westcott, B.F. 28

Wiater, W. 135 136
Wikenhauser, A. 15 136 172 219
Wilke, Chr.G. 127
Wink, W. 58

Wolfson, H.A. 45
Zerwick, M. 48 148
Zimmermann, H. 49

Índice analítico

Adopcionismo 40
Antiguo Testamento 36 38 52 73
 100 115 157 167 182 196
 199 207
Apócrifos 38 192 200s 204ss
Apocalipsis de Pedro 38 209 219
Apocalíptica 162 182 204s 209s
Apóstol (apostólico) 39 64 122s
 131ss 138s 146 151s 165
 180 200 208
Apotegmas 51
Ascetismo 70 142 169
Bernabé véase Carta de Bernabé
Canon 35-40 201
 de Muratori 37 210 215-220
Carismas 85 89 103 122 152 190
Carta de Bernabé 38 213
Carta 1ª de Clemente 36 38 123
 160 196 202 208
Cartas deuteropaulinas 138ss
Catequesis de la comunidad 66s
Clemente véase Carta 1ª de Cle-
 mente
Codex argenteus 33
Comisión bíblica 22 127
Comunidad 52
Corpus paulinum 36 95
Cristianos venidos de la gentilidad
 70ss 76 79s 83 94 113 145
Cristo véase *Kerygma* de Cristo
Crítica
 conjetural 30
 literaria 48 54 125-129
 textual 24-30
Deberes familiares 140 146 189s
Desmitologización 56
Deuteropaulinas, cartas 138ss
Díaspóra 68s
Diatessaron 32s
Didakhe 38 213
Disciplina penitencial 52 66 159s
 197 209
Discusiones 51s 71s 107 109
Docetismo 173 213
Enkratitas 33
Especulación sapiencial 143 168
 196
Evangelio 106 110s 115 119s
Falsos

- maestros véase Herejes de la misión 64s
 profetas véase Herejes
- Familiares, deberes 140 146 189s
 Final de Marcos 113
 Fuente
 de los *logia* véase Fuente Q
 Q 71s 73 88 114 124 126s
 véase también Teoría de las dos fuentes
- Galilea 109
 Gentilidad véase Cristianos venidos de la gentilidad
Glossolalia 85
 Gnosis 39 142 152 162 164 167ss 179 196 199 210s 213s
- Herejes 52 118 122 131 139 152 172s 177 199s 202s
- Historia (s)
 de la pasión 65 73 116 124
 de la redacción 54s 128
 de las formas 49-54
 de milagros 51 53 72 108 115 212
- Iglesia 41 117s 130ss 143ss 165 184 189s
- Itala* 32
- Jesús véase Tradición acerca de Jesús
 Judaísmo de la diáspora 68s
 Judaizantes 79 96 100
 Judeocristianismo
 helenista 68ss 73 99s 114 144s
 palestino 65 156
- Kerygma*
 de Cristo 62 64s 88s 107 142s 145 164ss 173 183 190s
- de la misión 64s
 Leccionarios 26
 Libertinismo 70 79 169 198 202
 Lingüística 49 57s
 Literatura rabinica 45
Logia véase Fuente
- Mandatos de guardar silencio 111
 Manuscritos
 mayúsculos 25s
 minúsculos 25s 28
 unciales 26
- Marcos véase Final de Marcos
 Mayúsculos, manuscritos 25s
 Mesías 66s 111 114-118
 Milagros véase Historias de milagros
 Minúsculos, manuscritos 25s 28
 Misión 64s
 Misterios 46 188
- Ordenamiento de la comunidad 52
- Palimpsesto 27s
 Papias 36 215 220
 Papiro 25s
Paradosis 64 88
Parénesis 66 74 122 133 140 172 174 189s 194 202
 Parusia 54 66 77 107s 121 149s 196 202s
- Pasión véase Historia de la pasión
 Pastor de Hermas 38 209
 Penitencial, disciplina véase Disciplina penitencial
 Pergamino 26s
Peschitta 33
 Profetas (profetismo) 118 173 182
 Prosélitos 53 70 100 206
- Pseudoepígrafos 138 150
 véase también Apócrifos
- Qumrán 66 167 206
- Rabinica, literatura 45
 Redacción 65 73 116 124
 «Relatos-nosotros» 134
 Religiones mistericas 46 188
- Sapiencial, especulación 143 168 196
 Semántica, semiótica 56ss
Septuaginta (LXX) 64 69 124
 Silencio 111
 Sincretismo 69 79 142s
 Sucesión apostólica 122s 131 139 152 208
- «Temerosos de Dios» 53 70 100 206
 Teoría de las dos fuentes 127s
 Testimonio de Papias 36 215 220
 Texto
 de Cesarea 29
 de la *koiné* 29
 neutral 28
 occidental 27 29
 siríaco 32s
Textus receptus 29
 Tradición acerca de Jesús 61ss 107 162ss
- Unciales, manuscritos 26
- Vetus latina* 31s
Vetus syra 33
Vulgata 31s