

**LA IGLESIA
PRIMITIVA,
MEDIO AMBIENTE,
ORGANIZACION
Y CULTO**

**Eduard Schweizer
Alejandro
Díez Macho**

SÍGUEME



LA IGLESIA PRIMITIVA

Medio ambiente,
organización y culto

BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BÍBLICOS

7

EDUARD SCHWEIZER
ALEJANDRO DIEZ MACHO



EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA

1974

CONTENIDO

<i>Abreviaturas</i>	9
<i>Prólogo</i>	11
1. LOS COMIENZOS DE LA IGLESIA: E. Schweizer..	15
2. LA COMUNIDAD DE SIRIA: E. Schweizer	33
3. EL CULTO EN EL NUEVO TESTAMENTO Y EN LA ACTUALIDAD: E. Schweizer	55
4. EL MEDIO AMBIENTE JUDÍO EN EL QUE NACE EL CRISTIANISMO: A. Díez Macho	83
<i>Índice de lugares bíblicos</i>	151

Los artículos de E. Schweizer han sido traducidos por Julio Treballe sobre los originales alemanes: *Die erste Anfänge der Kirche — Die Gemeinde in Syrien — Gottesdienst im Neuen Testament und heute.*

Cubierta y maquetación: Luis de Horna.

© Ediciones Sígueme, 1974.

Apartado 332 - Salamanca (España).

ISBN:84-301-0613-8

Depósito legal: S. 545-1974

Printed in Spain.

Gráficas Ortega, Asadería, 17 - Salamanca, 1974.

ABREVIATURAS

BA	The Biblical Archaeologist
BJRL	The Bulletin of the John Rylands Library
BO	Bibliotheca Orientalis
BZ	Biblische Zeitschrift
Camb.Hist.Bib.	Cambridge History of the Bible
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
ExpTim	The Expository Times
HTR	The Harvard Theological Review
HUCA	Hebrew Union College Annual
JBL	Journal of Biblical Literature
JJS	Journal of Jewish Studies
JQR	The Jewish Quarterly Review
JR	The Journal of Religion
JSJ	Journal for the Study of Judaism in the Persian Hellenistic and Roman Periods
JSS	Journal of Semitic Studies
NovTest	Novum Testamentum
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NTS	New Testament Studies
PAAJR	Proceedings of the American Academy for Jewish Research
RB	Revue Biblique
SuplDB	Dictionnaire de la Bible. Supplément
TU	Texte und Untersuchungen
VT	Vetus Testamentum
VTSup	Vetus Testamentum. Supplement.
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
ZNW	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissens- schaft und die Kunde des Alten Christentums
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

PRÓLOGO

La Institución san Jerónimo para la investigación bíblica tiene programada entre sus actividades la convocatoria de unos encuentros de actualización para profesores de sagrada Escritura en los que se sometan a detenido estudio temas peculiarmente significativos de su especialidad. Para llevar a cabo tal empeño ha decidido invitar a profesores especialmente cualificados en sus respectivos campos, ofreciendo así a los escrituristas españoles un contacto directo con la investigación bíblica realizada tanto en España como en el extranjero. Unos en forma de seminarios de trabajo, otros con clases magistrales, y hasta con conferencias abiertas al público, ofrecerán una fórmula de convivencia científica que se repetirá cada año en diversas ciudades españolas.

Dentro de este programa tuvo lugar en abril de 1973, en Sevilla, el primero de tales encuentros o cursos de actualización. En esa ocasión el profesor Eduard Schweizer, de la universidad de Zurich, dictó tres lecciones sobre la fe y el culto de la primitiva comunidad cristiana. Por su parte el profesor Alejandro Díez Macho, de la universidad complutense de Madrid, pronunció una conferencia en la universidad de Sevilla en torno al medio ambiente en el que nació y se desarrolló la literatura neotestamentaria.

Los cuatro textos constituyen una unidad y analizan aspectos complementarios de un mismo problema: el de los orígenes de la primitiva comunidad cristiana y de sus formulaciones de fe. Lógicamente debía preceder el estudio del profesor Díez Macho, por analizar el ambiente previamente dado en que tal comunidad se desarrolla. Pero el carácter estrictamente técnico del mismo, así como su mayor extensión, nos han inducido a situarlo al final, respetando de ese modo el orden en que los textos fueron expuestos. En el mismo se analiza detenidamente la importancia que el judaísmo del tiempo de Jesús, sus corrientes y literatura, sobre todo targúmica, tienen para una mejor comprensión del nuevo testamento. Constituye una completa y documentadísima exposición del «estado de la cuestión», llevada a cabo por quien conoce de primerísima mano esta problemática y cuya solvencia es internacionalmente reconocida.

El profesor Schweizer analiza en su primer estudio la imagen de la iglesia y sus elementos constitutivos según las tradiciones neotestamentarias más antiguas; en el segundo, la eclesiología peculiar que se refleja en el evangelio de Mateo, como expresión del desarrollo de la comunidad cristiana en un contexto histórico concreto; en el tercero, la concepción y organización del culto en la primitiva iglesia y su valor normativo para la comprensión del culto cristiano en general. Los dos primeros reproducen originales alemanes inéditos, redactados en 1972 y publicados aquí por primera vez, en versión castellana, mientras el tercero, compuesto en 1970, ha aparecido en la obra del profesor Schweizer *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments - Neutestamentliche Aufsätze 1955-1970* (Zwingli-Verlag, Zurich 1970); de este texto se ofrece aquí una versión revisada. La diferencia de fecha de composición explica algunas reiteraciones de conceptos que en él mismo pueden apreciarse, en relación con los dos primeros.

La perspectiva evangélica, desde la que están redactados, coincide en su autor con la más honda honradez

intelectual que investiga el tenor de los textos dentro de su propia tradición y situación histórica. Dicho sea esto de cara a quienes, desde una perspectiva confesional católica, pudieran sentirse sorprendidos por alguna de sus apreciaciones acerca del ministerio de Pedro, de la organización del culto cristiano o de la estructura de la iglesia.

Con la publicación de estos estudios de los profesores Alejandro Díez Macho y Eduard Schweizer, la Institución san Jerónimo y Ediciones Sígueme ponen en marcha una nueva serie que recogerá colaboraciones de investigadores bíblicos, españoles y extranjeros, ofrecidas previamente a la consideración y estudio de los profesores de sagrada Escritura. Si el nivel de su contenido ha de ser forzosamente de notable especialización, su presentación en forma de síntesis generales esperamos que haga accesibles e interesantes estos problemas a un público cristiano seriamente preocupado por profundizar y esclarecer los fundamentos de su fe.

Salamanca, junio de 1974.

LOS COMIENZOS DE LA IGLESIA

Eduard Schweizer

A continuación se da por supuesto el hecho de que Mateo y Lucas han tenido presente el evangelio de Marcos como el más antiguo y que han utilizado asimismo una colección de dichos de Jesús, llamada comúnmente *Redequelle* («fuente de discursos») y, en abreviatura, Q. Pienso ciertamente que este esquema de la teoría de las dos fuentes es todavía un tanto simple. Sin duda, por ejemplo, la tradición oral de la comunidad ejerció también su influjo en muchos casos. Pero, en su conjunto, creo que por el momento la teoría de las dos fuentes explica los hechos mucho mejor y sobre todo con mucha mayor sencillez que todas las nuevas hipótesis que he tenido ocasión de estudiar. No llegaríamos a conclusiones muy distintas si la composición de nuestros evangelios se hubiera desarrollado de otro modo; aunque, en tal caso, la argumentación debería proceder naturalmente de modo distinto, sobre todo en el punto segundo.

1. El grupo de los «doce» y los apóstoles

Sobre los comienzos de la comunidad de Jesús no disponemos de otra información directa que la suministrada por los *Hechos de los apóstoles*. Indudablemente, la imagen que Lucas se formó de tal comienzo está muy influida por las ideas de su propio tiempo. Se dice, por ejemplo, que los discípulos tenían todo en común, habían vendido y repartido todas sus posesiones (Hech 2, 45); pero en 4, 37 se relata esto mismo de Bernabé, como si se tratara de un hecho excepcional, y en 5, 4 se afirma expresamente que Ananías no tenía obligación de vender su posesión y que, aun después de venderla, podía haber conservado su dinero. Más significativo es el hecho de que el grupo de los siete no estuvo, como pretende Lucas, encargado del cuidado de los pobres bajo la dirección de los «doce»: 1) Esteban, como más tarde también Felipe, es presentado como predicador de la palabra; 2) los siete llevan todos nombres griegos. Si se hubiera tratado solamente de resolver dificultades prácticas de comprensión de lenguaje a la hora de repartir alimentos, se habría escogido un grupo mixto y no uno compuesto exclusivamente por elementos de lengua griega. 3) Sobre todo, los doce permanecen en Jerusalén sin ser molestados (8, 1), mientras que, según Lucas, el resto de la comunidad ha debido sufrir persecución. Está claro, pues, que los siete dirigían un grupo de la comunidad y que sólo ese grupo, de lengua griega y relativamente independiente, fue objeto de persecución y no la así llamada comunidad primitiva.

Resulta cuestionable incluso el punto de vista de que los doce eran los dirigentes de la comunidad primitiva. Pablo distingue claramente entre los doce y los apóstoles (1 Cor 15, 5-7). Es posible, pero no seguro, que los doce hayan pertenecido al grupo más amplio de los apóstoles. Según Gál 1, 18 s, Pedro y Santiago, el hermano del Señor, formaban parte del mismo; pero

según Rom 16, 7, así como 1 Tes 2, 7, había otros además de los doce, que pertenecían también al grupo de los apóstoles. Más significativo es el dato de que los doce no aparecen nunca en Pablo como jefes de la comunidad. En un primer momento se presenta tal vez sólo Pedro y más tarde (Gál 1, 18; 2, 9) las tres «columnas»: Santiago, Cefas y Juan, siendo nombrado ya en este momento el hermano del Señor en primer lugar; en Gál 2, 12 parece haber logrado él solo la posición decisiva, tal como se refleja también en Hech 21, 18. Históricamente este hecho guarda relación con la política de Herodes Antipas, cuyo gobierno se apoyó fuertemente sobre los fariseos. Tal es el trasfondo de la ejecución de Santiago el Zebedeo y de la expulsión de Pedro de Jerusalén, que narra Hech 12. A partir de entonces queda sólo Santiago, conservador y fiel a la ley, como jefe de la comunidad de Jerusalén, que, precisamente por ello, deja casi de tener influencia alguna en el desarrollo ulterior de la iglesia. En todo caso, debe corresponder también a esta época la incorporación del orden judío de los presbíteros, institución que fue adoptada también por otras comunidades fuera de Palestina. Puede presumirse que con ello se impuso en Jerusalén, y quizás también en Siria, una actitud de fidelidad estricta a la ley judía. Llama así la atención el que Pablo narre en la carta a los gálatas cómo logró imponerse en el concilio de Jerusalén y por el contrario no nos diga absolutamente nada sobre el resultado de su discusión con Pedro en Antioquía, cuando los enviados de Santiago suprimieron la comensalidad con los cristianos procedentes de la gentilidad. De todos modos, parece ser que Pablo en su segundo y tercer viaje no utilizó Antioquía como punto de partida, como había hecho en el primer viaje.

A esta evolución se ajusta también la simpatía del evangelio de Mateo por Pedro y por la ley. Es cierto que después del incidente de Antioquía no queda enemistad alguna entre Pedro y Pablo, como nos muestran 1 Cor 1, 10-13; 3, 22; si bien las explicaciones decisivas de 3,

4 ss se refieren a las relaciones entre Apolo y Pablo, no entre Pedro y Pablo. De todos modos, persisten evidentemente grandes diferencias de énfasis teológico entre ambos y en 2 Cor 10-13 los enemigos de Pablo dan la impresión de invocar en su favor, con razón o sin ella, la autoridad de los primeros apóstoles. Sin duda jugaron los doce un gran papel como testigos de la resurrección, pero más como destinatarios de prerrogativas celestes (Mt 19, 28; Ap 21, 14) que como autoridades de la comunidad terrestre; en todo caso, tanto Mateo (16, 16 ss) como Pablo (Gál 1, 18) reconocen sólo a Pedro tal autoridad.

Es posible descubrir todavía algunos datos más. En el cuadro que Lucas presenta de la comunidad primitiva hay una ausencia total de profetas; ello se debe a su propia concepción de la iglesia. Lucas conoce la confusión ocasionada en su tiempo por profetas y nuevos apóstoles que han ido surgiendo al amparo de presuntas apariciones del Señor. Por eso en Lucas la historia de la ascensión, fruto total o casi total de su propia actividad redaccional ¹, separa el tiempo de las apariciones con carácter fundamental para la iglesia, de todas las instrucciones posteriores del resucitado, que pueden ser muy importantes cada una en particular, pero no pueden constituir la instancia última en orden a la doctrina y organización de la iglesia. Así, el grupo de los doce queda cerrado definitivamente e incluye a Matías, pero no a Pablo; para Lucas, Pablo no es apóstol, por más que tenga una importancia extraordinaria en el desarrollo posterior de la iglesia.

2. Los profetas y la efusión del Espíritu

En este cuadro muy tardío de los doce como fundamento único de la iglesia, no tienen cabida por tanto ni un grupo de helenistas, independiente de aquéllos,

1. G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu*, München 1971.

con los siete al frente, ni la autoridad de los profetas en los primeros tiempos. Curiosamente, sin embargo, todos los profetas, que Lucas conoce todavía por sus nombres, proceden de Palestina, aunque las noticias se refieran sólo a su actividad en comunidades cristiano-gentiles fundadas más tarde. Agabo y sus compañeros profetas proceden de Jerusalén (Hech 11, 27 s; 21, 10), así como los profetas Judas y Silas (15, 27.32) y las hijas de Felipe (21, 9). Del grupo de profetas y maestros de Antioquía (13, 1), Bernabé procede ciertamente de Jerusalén y el compañero de Herodes es oriundo al menos de Palestina.

Otros hechos demuestran que los profetas jugaron en realidad un gran papel en la época primitiva. En el estrato más antiguo de la *Redequelle* («fuente de discursos») se encuentra la fórmula «yo os digo» o «amén, yo os digo». Esta fórmula aparece sólo en escritos de la apocalíptica judía y nunca entre los rabinos o en la literatura sapiencial. Aun cuando proceda de Jesús, fue utilizada también por la comunidad e incluso parece que la fórmula «amén» se configuró así a partir de la utilización de la lengua griega ². Pertenecen igualmente al estilo apocalíptico las series de bienaventuranzas, la yuxtaposición de bienaventuranza y «malaventura», la formulación en segunda persona, las frases cortas que expresan una motivación («porque...»), como las que abren el sermón de la montaña ³. Igualmente proviene de los profetas del antiguo testamento la introducción de una parábola mediante la fórmula: «¿Quién de vosotros...?». Asimismo, en su forma, se remontan ciertamente a la normativa sapiencial aquellos giros legales que se refieren a los últimos tiempos, conocidos como «cláusulas de derecho sagrado» ⁴, en los que delito y pena se

2. K. Berger, *Die Amen-Worte Jesu*, Berlin 1970, 17 ss.

3. E. Schweizer, *Formgeschichte zu den Seligpreisungen Jesu*: NTS 19 (1973) 121-126.

4. Th. J. Weeden, *Mark traditions in conflict*, Philadelphia 1971, 85 ss, 135 s.

corresponden exactamente («el que invalide uno de esos mandamientos más pequeños..., será considerado el más pequeño en el reino de los cielos»: Mt 5, 19); sin embargo, la fuerte insistencia en el juicio escatológico indica claramente que fueron recogidos y utilizados por profetas de orientación apocalíptica. Tales expresiones son características de un grupo de la comunidad más primitiva, muy ligado aún a la ley.

Hay que añadir todavía algo más. Mt 27, 51-53 contiene un curioso fragmento, según el cual a la muerte de Jesús la tierra tembló, las rocas se resquebrajaron, los sepulcros se abrieron y los muertos resucitaron para pasear por la ciudad «después de la resurrección de Jesús» (como se añade de forma sorprendentemente inadecuada). Sin entrar en la discusión de su trasfondo, se trata claramente de una visión que presenta los acontecimientos de la muerte y resurrección de Cristo como el inicio del fin del mundo y la resurrección universal. Ahora bien, existe un acontecimiento históricamente comprobado: después de los sucesos de pascua los discípulos —según las cartas paulinas, al menos Cefas, Juan y Santiago, el hermano del Señor— viven con sus familias en Jerusalén. Tienen pues que haberse trasladado de Galilea a Jerusalén. Si, como es probable, las apariciones pascuales tuvieron lugar en Galilea (Mt 28, 16), entonces la relación entre ambos hechos resulta clara: las apariciones son las que motivan el traslado a Jerusalén, probablemente porque los discípulos esperaban allí a corto plazo la llegada del fin, del juicio último y del reino de Dios. Otras noticias nos hablan también de un tiempo en el que la comunidad esperaba muy próxima la llegada definitiva de su Señor y, mientras tanto, experimentaba ya la fuerza de Dios a través de oráculos proféticos y obras milagrosas. Sea lo que fuere del modo como se desarrolló el acontecimiento de pentecostés, la narración demuestra que la experiencia del espíritu se remonta a la comunidad más primitiva de Jerusalén. Los Hechos de los apóstoles describen con frecuencia

curaciones y exorcismos, Pablo los presupone evidentemente, y la misma tradición sinóptica los atestigua. Constituyen un fenómeno que muy probablemente apenas sufrió interrupciones y que, partiendo de Jesús, se extendió a través de la comunidad primitiva hasta las comunidades helenísticas. Esto viene confirmado por la perícopa del exorcista desconocido (Mc 9, 38-40) y naturalmente por la tradición de los milagros de Jesús en su totalidad, que da por supuesta la posibilidad de tales fenómenos. Finalmente, la exclamación ansiosa por la pronta venida de Jesús (ésta es al menos la interpretación más probable) es transmitida en lengua aramea: «*maranatha*».

3. *La proximidad de la parusía*

Durante mucho tiempo se ha creído que la idea de una glorificación de Jesucristo y, por consiguiente, de su actuación en el tiempo presente, había surgido por vez primera en el mundo de la misión, en ambientes predominantemente cristiano-gentiles. Esto puede ser cierto por lo que se refiere a la idea misma de una entronización, pues probablemente el Sal 109 tuvo influencia sólo a partir de su forma griega, en la que *Kyrios* podía sin más aplicarse a Cristo. Por el contrario, la forma hebrea, *Adonai*, como designación divina, difícilmente hubiera posibilitado tal aplicación; a lo sumo, un targum arameo habría podido contribuir a ello.

Hay que admitir igualmente la existencia de un estrato de tradición, que acentuó la ausencia del Señor y la ansiedad por su venida en la parusía. A tal estrato pertenecen el dicho sobre el esposo que es sustraído a los invitados a la boda (Mc 2, 20), la parábola del dueño que se ausentó o partió para el extranjero, confiando a los criados el trabajo hasta su regreso, y la parábola del esposo que no llega hasta media noche. El discurso es-

catológico de Mc 13 tampoco contiene alusión alguna a la presencia del Señor antes de la parusía. Según Lc 17, 21 no se debe ir diciendo: «Mira aquí, mira allá», y sólo los falsos maestros van clamando: «Soy yo» (Mc 13, 9). De hecho en Marcos no se encuentra una sola palabra que prometa a la comunidad postpascual la presencia del Señor resucitado. Sin embargo, no cabe la menor duda de que, desde un principio, se consideró al resucitado como el determinante de la vida de la comunidad, incluso aquí en la tierra. Así sucede desde el primer momento; a partir de la primera aparición pascual, el resucitado señala a sus discípulos el camino a seguir, en concreto, el que se trasladen a Jerusalén, donde ellos han esperado probablemente la irrupción del reino de Dios. Al igual que en su vida terrena programaba las idas y venidas de cada día, así hacía también después de pascua. Los relatos de vocación (*Nachfolgegeschichte*) no hubieran llegado a transmitirse, si no hubiera prevalecido la idea de que el resucitado siguió llamando aún y dirigiendo a nuevos discípulos. Lo mismo podemos decir de las narraciones de milagros. Difícilmente se hubiera transmitido en la comunidad el pasaje de Jesús calmando la tempestad, si no se hubiera querido decir con ello que el mismo Jesús, ya glorificado, tiene poder para calmar las tempestades surgidas en la comunidad. Esto se aplica sin duda también a Marcos, por más que él distinga claramente entre esta presencia a menudo escondida del Señor y la presencia en plenitud, que irrumpirá con la parusía. Es precisamente Marcos quien narra cómo Jesús defendió al exorcista que expulsaba en su nombre a los demonios y no pertenecía al grupo de los discípulos. Esto presupone que también en la comunidad postpascual se realizan milagros en nombre de Jesús y que éstos han de ser reconocidos como tales. Incluso el final no auténtico de Marcos testifica aún en una época relativamente tardía la persuasión de que todo creyente recibe los dones de expulsar demonios en nombre de Jesús, hablar en lenguas

diversas, ser insensible al veneno y curar enfermos mediante la imposición de manos. En toda la sección no se menciona para nada al espíritu, sino que se atribuye todo al poder eficaz del nombre de Jesús. Los Hechos de los apóstoles nos presentan una imagen parecida. Tienen conocimiento de la efusión del espíritu, pero no la relacionan directamente con esos hechos milagrosos. Finalmente, Justino (Dial 87, 5-88, 1) enumera todavía los distintos carismas y los atribuye ya al espíritu.

4. *Presencia de Cristo en la comunidad*

Hay observaciones aún más importantes. Si los datos de que disponemos no nos engañan, en los primeros tiempos no se concebía la resurrección como entronización a la derecha del Padre, sino más bien como elevación al cielo. Apenas si es posible además figurárselo de otra manera. El puro retorno de un muerto a la vida terrena no hubiera representado nada extraordinario. Desde el tiempo de Elías y Eliseo (1 Re 17, 17-24; 2 Re 4, 29-37) existía ya tal tradición. De Henoc y Elías se narraba ya el raptó al cielo. Lo nuevo, lo que da comienzo a la resurrección de los muertos correspondiente al tiempo final, es el hecho de que Jesús fue arrebatado del sepulcro, y por supuesto, al cielo. Desde allí habla él originalmente a sus discípulos, pues las apariciones enumeradas en 1 Cor 15, 5-8 están concebidas muy probablemente como apariciones celestiales. Por lo menos Pablo las sitúa al mismo nivel que la suya propia en la que Cristo se le apareció desde el cielo, como narran los Hechos de los apóstoles y Gál 1, 15 también supone («Dios se complació en revelarme a su hijo»). A esto se añade el que Mt 28, 16-20 presenta al resucitado como aquél que puede decir: «Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra». Es verdad que el evangelista nos presenta a Cristo apareciendo sobre la tierra, pues es-

cribe: «Jesús fue a ellos y les dijo»; pero tal giro es claramente peculiar de Mateo, se encuentra únicamente en su evangelio y es introducido muchas veces por él en su propia tradición (por ejemplo, en el texto de Marcos o de Q). Aparte de este pequeño detalle, la entera escena sobre el monte corresponde a la revelación de un ser celestial.

La invocación «maranatha», que procede sin duda de la comunidad de lengua aramea, se encuentra en dos ocasiones, 1 Cor 16, 22 y Did 10, 6, a las que hay que añadir una tercera en versión griega, Ap 22, 20. En el final de la primera carta a los corintios, la exclamación «maranatha» sigue a la frase: «Si alguno no ama al Señor, sea maldito»; en la Didajé, se encuentra unida a la doble exclamación: «Quien sea santo, que venga; quien no lo sea, haga penitencia»; en el Apocalipsis, sigue a los versículos: «Si alguien añade algo, Dios le añadirá las plagas descritas en este libro; si alguien suprime una palabra de este libro profético, Dios le quitará su parte en el árbol de la vida y en la ciudad santa, descritos por este libro». El texto de Ap 22, 20 corresponde exactamente al estilo de las «cláusulas de derecho sagrado», en los que la descripción de la pena corresponde a la del delito. La frase de Pablo amenaza también al pecador con el juicio de Dios; y la fórmula de la Didajé, que queda algo suavizada por la exhortación a la penitencia, pertenece sin embargo al mismo género. La invocación «maranatha» tiene pues su *Sitz im Leben* (situación vital) original en la advertencia al pecador, tal como era pronunciada por los profetas de la iglesia primitiva. Aunque probablemente antes de nada se trata de un clamor por la parusía del Señor, sin embargo es claro que esta espera determina de manera intensa la vida presente de la comunidad. Resulta difícil decidir con seguridad si «maranatha» pretende invocar el juicio final inminente o la intervención presente del *Kyrios* que juzga al pecador. 1 Cor 5, 1-5 demuestra que para Pablo ambos momentos están tan íntimamente unidos que

el juicio realizado en el presente, a saber la muerte del pecador, le servirá de salvación en el juicio final. Asimismo la historia de Ananías y Safira (Hech 5, 1 ss) muestra cómo el juicio definitivo de Dios se manifiesta ya ahora en la muerte repentina. La unión de «maranatha» con tales expresiones de castigo muestra que en todo ello no se trata sólo de la actuación de Dios o de su espíritu.

5. Jesús, el *Kyrios*

A principios de siglo, W. Bousset mantenía que Jesús había sido reconocido como «Señor» de la comunidad y objeto de fe por tanto, sólo a partir del influjo del culto pagano al *Kyrios*, tal como se daba en las religiones místicas. El culto cristiano del *Kyrios*, con su liturgia y sacramentos, habría surgido entonces como el más peligroso enemigo de Jesús, hijo del hombre, y de la actitud radicalmente apocalíptica del cristianismo primitivo. Al contacto con el mundo griego, el monoteísmo del antiguo testamento habría quedado tan diluido como para hacer posible esa evolución. Nosotros conocemos este mismo problema en versión moderna, cuando se dice que la divinización de Jesús ha hecho de él un personaje inofensivo, ha diluido su exigencia de seguimiento y radical obediencia, transformándola en una religión de consuelo y redención.

Afrontemos la cuestión en primer lugar desde el punto de vista histórico: hemos asegurado anteriormente que la acción del resucitado, es decir, su condición de *Kyrios* de la comunidad, data sin duda de los primeros días después de pascua. No cabe duda de que en la comunidad o en grupos de ella, se acentuaba con mayor intensidad la diferencia existente entre la acción de Cristo ahora, sólo indirecta a través de su nombre y de su presencia invisible, y, por otra parte, la presencia plena y visible todavía por realizarse. Sin embargo, la

conciencia de la presencia y actividad de Cristo en la comunidad estaba siempre unida a la espera de la parusía.

Se puede llegar a probar además que el título de *Kyrios* no procede de una analogía con las religiones de misterios, sino que deriva probablemente del *mare* arameo. El título *Kyrios* aparece pocas veces en el mundo pagano helenístico del siglo I, por más que se encuentre ocasionalmente aquí y allá. Más importancia tienen los datos que nos presenta el nuevo testamento. El título «Señor» se encuentra en Mc sólo en 7, 28; en la fuente Q, únicamente en Mt 8, 8. En ambos casos se trata de gentiles que se dirigen con este título a Jesús. Este hecho induce a pensar que los judíos se dirigían a Jesús con el título de *rabbí* y los gentiles como *marí*, traducido más tarde este segundo por *Kyrie*. La traducción «Señor» en vez de «mi Señor» es absolutamente normal y análoga a la traducción de *rabbí* por «maestro» o al cambio en las cartas paulinas de la expresión judía «hermanos míos» por «hermanos». Tenemos incluso que decir que la fórmula «nuestro Señor» aparece en Pablo precisamente en las frases más antiguas y estereotipadas, dentro de la introducción y conclusión de sus cartas. Los textos de Mt 20, 33; 9, 28 y de Lc 18, 41, comparado con Mc 10, 51, muestran además que también el *rabbuni* arameo fue sustituido más tarde por el *Kyrie* griego. Contradice asimismo la tesis de Bousset el hecho de que en Pablo tanto el Jesús terreno como el Señor esperado de la parusía reciben el título de *Kyrios* (1 Cor 7, 10.12. 25; 9, 5.14; 1 Tes 4, 5; cf. también Heb 2, 3; 7, 14 y la expresión *despósynoi* aplicada a los parientes de Jesús). Finalmente, es posible demostrar que la invocación «maranatha» de Did. 10, 6 con certeza y probablemente también la misma invocación de 1 Cor 16, 22 se hallan asumidas en la liturgia eucarística, y que precisamente en esta liturgia eucarística no sólo aparece la expresión *Kyrios* aplicada a Jesús con frecuencia, sino sobre todo formando parte de frases en las que de otra manera no

aparece nunca. Aquí se habla de la muerte, la mesa, el cáliz, el cuerpo y sangre del Señor, etc., mientras que en las demás ocasiones se encuentra en tales frases únicamente el título Cristo (1 Cor 10, 16.21; 11, 23.26.27.32; cf. 16, 22). Esto prueba que así como la fórmula «maranatha» ha conducido a la expresión paulina «hasta que venga el *Kyrios*» (1 Cor 11, 26), así también la invocación «maranatha» utilizada en la liturgia eucarística ha traído consigo la referencia al *mare*, y en el ámbito de la lengua griega, al *Kyrios*. Evidentemente esto no quiere decir que el concepto primitivo de *Kyrios* no haya podido ampliarse más tarde a base de concepciones paganas acerca del mismo. Igualmente, la utilización de *Kyrios* en los Setenta (por lo menos en su lectura oral, si es que el título mismo no figuraba todavía en el texto) ha influido sin duda en las expresiones neotestamentarias sobre el *Kyrios* Jesús. Sin embargo, ambos fenómenos han ampliado probablemente el campo semántico del título «Señor» sólo de un modo secundario; precisamente porque Jesús era ya el «Señor», se descubrieron las alusiones al *Kyrios* contenidas en la versión griega del antiguo testamento y las analogías con los *kyrioi* paganos.

6. Escatología realizada o futura

A Bousset le preocupaba el problema teológico de cómo las exigencias y predicación de Jesús llegaron a convertirse en una fe en el *Kyrios*, fe mística de redención. Este problema surgió históricamente por vez primera en Corinto, pero entre los adversarios de Pablo. Estos abandonaron toda espera del Señor próximo a llegar. La presencia del Señor celestial adquirió así tal relevancia, que ni el recuerdo del Señor terreno ni la espera del venidero podían equilibrar aquella tendencia. La comunidad quedó convertida en una masa de cre-

yentes que moraba ya en el cielo, flotaba con Cristo en la gloria y experimentaba todo esto a través de vivencias extáticas. Podían por tanto dejar a sus espaldas y olvidar este mundo malo e imperfecto, olvidar también a sus hermanos necesitados de ayuda que vivían en él. El trato con prostitutas resultaba entonces tan permitido como un banquete eucarístico; en éste se daba un valor enorme al sacramento, pero nadie reparaba en pequeñeces como la de que los miembros de la comunidad llegados con retraso no recibieran parte alguna de la comida común; se exaltaba un tipo de culto, en el que alguien dotado del don de glosolalia se entretenía en conversación con los ángeles y, precisamente por ello, no se preocupaba lo más mínimo de si los demás asistentes quedaban edificadas o se aburrían hasta la saciedad. En los escritos joánicos es posible percibir un peligro semejante; sin embargo queda atenuado por la incorporación de frases recogidas de la tradición, que acentúan el aspecto escatológico, y sobre todo por la insistente llamada a la caridad, entendida ciertamente solo todavía como amor fraterno en el seno de la comunidad.

Contra tales peligros luchan las cartas pastorales, rechazando con resolución el error de que la resurrección ha tenido ya lugar (2 Tim 2, 18). Esta postura puede llevar sin duda hacia el peligro contrario de dejar poco margen a la acción del Señor en el presente. Cuando alguien se cierra a toda posible consecuencia de una proclamación pronunciada con fuerza profética o de una acción carismática, por miedo a los posibles errores que puedan acarrear, entonces se corre el peligro de perder también la presencia viva del Señor por mera ansia de seguridad. Es evidente que un Señor muerto no ofrece peligro, pero tampoco sirve de nada. Lucas busca una solución a este dilema sin tener que negar la acción del glorificado en el presente, subrayándola más bien; pero a través de la ascensión a los cielos señala un término definitivo a tal acción, que constituye la norma fundamental para la iglesia toda. Precisamente para desauto-

rizar toda predicación que olvidara al Jesús terreno, sus exigencias y promesas, o que hiciera de él un ser semi-divino, fueron escritos los mismos evangelios sinópticos en un período de tiempo entre veinte y cincuenta años después del exaltado malentendido de los corintios.

Una corriente extremadamente apocalíptica podía inducir asimismo a situarse ya en un futuro glorioso, olvidando por completo el presente. En cierto sentido el autor del Apocalipsis ha evitado este peligro. A diferencia de todos los apocalipsis de su tiempo, escribe en nombre propio, con lo cual renuncia a toda huida de un presente miserable para refugiarse en un pasado glorioso; y, lo que es más importante, hace comenzar su libro con las misivas, que inmediatamente sitúan al lector en su presente con las exigencias que él mismo plantea.

7. *Visión sintética*

Resumiendo lo anterior diríamos que la comunidad estuvo en un principio muy marcada por el ministerio profético. Los doce disfrutaron de una determinada autoridad como primeros testigos de la resurrección de Jesús. Se tenía incluso la idea de que los doce gozarían de una dignidad especial en el reino futuro; pero es difícil llegar a afirmar que fueran dirigentes de la comunidad primera. Pedro gozó de una consideración especial, probablemente por el hecho de haberle correspondido la primera aparición, de modo que su consejo era evidentemente el primero en ser escuchado. El evangelio de Mateo parece testificar que Pedro poseía además un don especial para interpretar y aplicar los mandatos de Jesús a las situaciones cambiantes del presente: Pero todo ello no había llegado todavía a institucionalizarse. Esto no significa sin embargo que predominara un entusiasmo desbordado. Fueron precisamente los profetas

quienes establecieron un derecho divino y, en nombre del Señor glorificado, definieron con claridad qué era lo que estaba permitido en la comunidad y qué lo que no lo estaba. Reinaba pues un orden, pero era el poder de la palabra y la acción el que decidía que se escuchara a un miembro de la comunidad y se aceptara su ministerio. No sucedía pues a la inversa, es decir, que la designación para un ministerio confiriera a alguien el poder.

Muchas son las circunstancias externas que determinan si en una comunidad se ha de acentuar más la continuidad en la ordenación y dirección de la misma o la libertad del espíritu, es decir, del Señor glorificado que interviene constantemente en la vida de su comunidad. Sin embargo, en el nuevo testamento se presupone siempre la evidencia de este segundo aspecto, incluso en aquellos textos que más subrayan la continuidad y la institucionalización, como son las cartas pastorales. Así lo demuestra el hecho de que sean los profetas quienes designen, antes de una ordenación, quién ha de ser encargado de un ministerio específico (1 Tim 1, 18). En la medida en que podemos llegar a saber algo de ello, ciertas funciones de dirección eran ejercidas en la comunidad primitiva por miembros que habían recibido dones específicos para ellas: Pedro y Santiago, por razón de las apariciones personales de que habían gozado; Esteban, en el grupo de los cristianos judeo-helenistas, quizás por el don de predicación que se le había concedido. Sólo a partir de la expulsión de Jerusalén tanto del grupo organizado en torno a Esteban como más tarde del mismo Pedro, llegó a imponerse Santiago, hombre de pensamiento judeocristiano estricto, hasta entonces simplemente tolerado; y con él se impuso también el antiguo orden judío de los presbíteros. Es digno de reflexión el hecho de que con ello esta parte de la iglesia quedó condenada a la extinción.

En las comunidades paulinas se conservó algo de lo que caracterizó los comienzos de la iglesia: la con-

tinua disponibilidad a escuchar siempre qué es lo que esperaba el Señor de su comunidad y con qué dones quería obsequiarla. Estas comunidades no pusieron obstáculos a la posibilidad de que el Señor pudiera conducir a su comunidad por caminos nuevos no exentos de peligros; pero no cayeron tampoco, por supuesto, en el peligro contrario de un entusiasmo desbordado y salvaje en el que cada cual disfrutase de sus propias vivencias místicas, olvidase a sus hermanos y abandonase todas aquellas medidas prácticas que son necesarias cuando se quiere vivir unidos. Algunos miembros de la comunidad se ponían a disposición de todos y asumían servicios necesarios a la comunidad, en ocasiones simplemente porque habían sido los primeros que habían aceptado el ser guiados por Pablo hacia la fe, otras veces porque estaban dotados de un talento especial para aquel ministerio. Más tarde fueron reconocidos por los demás, y Pablo exhorta a la comunidad a hacer lo mismo (1 Cor 16, 15-18; 1 Tes 5, 12 s). También para cada acto de culto se hicieron necesarias algunas reglas; ciertamente no para ahogar manifestaciones o actuaciones peligrosas, sino precisamente para lo contrario, para que todos los dones del espíritu pudieran desarrollarse y así prestar un servicio a la comunidad. Las cartas de Juan suponen incluso una tal plenitud del espíritu dado a cada uno que ya no se necesita ningún maestro terreno (1 Jn 2, 20.27). Ellas mismas enlazan, sin embargo, la actuación del espíritu con la doctrina apostólica predicada «desde el principio».

Así pues, todos los escritos del nuevo testamento, aunque con acentuación diversa de uno y otro aspecto, intentan mantener la unión inseparable de la plena libertad del Señor, que dirige el presente de su comunidad, con un orden indispensable para la vida en común. En lenguaje teológico: que es preciso creer y predicar al Señor que actúa e interviene en el presente y que la comunidad tiene que vivir en unión con este Señor; pero que no puede separarse del Jesús terreno, de su pre-

dicación y su actividad, ni tampoco del que tiene que venir a traernos la plenitud del reino de Dios. En el capítulo próximo sobre la comunidad subyacente al evangelio de Mateo, desarrollaremos el tema de cómo llegó a aplicarse lo anteriormente expuesto en una porción de la iglesia que ofrece especial interés y que podemos suponer que se trate de la iglesia de Siria.

2

LA COMUNIDAD DE SIRIA

Eduard Schweizer

1. *El evangelio de Mateo y la iglesia de Siria*

A través del evangelio de Mateo¹ entramos en contacto probablemente con la iglesia de Siria. Era ésta una región, en la que predominaba sin duda el judaísmo de los escribas. Las cuestiones en torno a la ley jugaban allí un papel importante; todas las controversias de Jerusalén se conciben como disputas con los fariseos; constituye excepción única la controversia sobre la resurrección, en la que Jesús hace frente común con los fariseos en contra de los saduceos. Esto es solo de esperar situándolo en el interior de Palestina o en la región limítrofe de Siria.

Es difícil por otra parte orientarse hacia el territorio circundante de Jerusalén, zona donde los maestros fariseos se reunieron después del año 70, en Jamnia. La

1. Cf. E. Schweizer, *Gesetz und Enthusiasmus bei Matthäus*, en *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*, Zurich 1970, 49 ss.

caída de la ciudad no se refleja con especial énfasis en el primer evangelio. Ante todo nos orienta hacia Siria el papel central que Pedro desempeña. Como narra Hech 12, Pedro debió de abandonar Jerusalén después del año 44; lo confirma el hecho de su aparición más tarde en Antioquía de Siria, según Gál 2, 11 s. Después del concilio apostólico, o mejor, después del enfrentamiento de Pablo con Pedro, quien se había dejado influenciar por Santiago, Pablo deja de utilizar Antioquía como punto de partida de su misión, aunque, según Hech 18, 22 s, vuelve más tarde a visitar la ciudad. Es de suponer por tanto que Antioquía y Siria estaban sometidas a un influjo de cuño petrino, mientras que Pablo influía más bien en las comunidades de Asia Menor y Grecia.

Hay otro motivo que dificulta una localización de Mateo en Judea: Santiago, el hermano de Jesús, no juega papel alguno en el evangelio de Mateo, a pesar de haber sido dirigente de la comunidad de Jerusalén desde la retirada de Pedro, y a pesar también de que Pablo, en Gál 2, 9, lo nombra en un primer lugar destacado, incluso ya en tiempo del concilio apostólico. La hipótesis más probable es, pues, que Siria o quizá las regiones vecinas de Galilea constituyen el lugar de origen del evangelista. ¿Qué sabemos nosotros sobre la comunidad en la que él vivió?

2. Los falsos profetas

En la conclusión del sermón de la montaña, Mateo recoge el mismo fragmento que, también en Lucas, constituye el final del sermón del campo. Sin embargo Mateo ofrece una nueva interpretación. El verdadero núcleo del sermón de la montaña concluye en 7, 12 con la regla de oro. Al principio, en 5, 17, Mateo declara que Jesús no ha venido a abrogar la ley y los profetas, sino a darles cumplimiento; él enseña y practica una justicia mejor que la de los escribas y fariseos, la única

que da entrada al reino de los cielos; en esta justicia se realiza todo aquello que la ley hasta la última yod y el último trazo exige². En 7, 12 Mateo concluye con la afirmación de que la regla de oro, la exigencia de amor al prójimo, viene a ser la ley y los profetas. Refuerza esta afirmación con el logion del ingreso por la puerta estrecha, que se refiere evidentemente a la entrada en el reino de los cielos, de la que habló en 5, 20, y con la advertencia sobre el ancho camino, que conduce a la perdición.

Antes de pasar a las palabras finales del sermón del campo, Mateo añade una frase propia suya: la advertencia sobre los falsos profetas. Los califica de lobos disfrazados con piel de oveja. Esta imagen de los lobos que irrumpen en medio del rebaño, es un recurso estereotipado para designar a los falsos maestros; así lo muestran Hech 20, 29, también por supuesto Jn 10, 12 y otras imágenes del antiguo testamento³. Sin embargo el motivo de la piel de oveja con que se visten, constituye un elemento nuevo. Se trata de maestros falsos en el seno de la comunidad, que se presentan como cristianos y naturalmente se tienen a sí mismos por tales. Sigue a continuación, en 7, 16-20, la imagen del árbol, que se reconoce por sus frutos; en el sermón del campo aparece también la misma imagen. Llama la atención sin embargo el hecho de que Mateo deje a un lado todas las referencias al falso lenguaje que allí se encuentran, y que sólo aparezcan, mucho más tarde, en 12, 32-36.

Siguiendo esta misma línea, Mateo pone un fuerte acento en lo ético; habla de frutos «buenos» y «malos», en lugar de frutos «hermosos» y «estropeados»; sustituye además el singular por el plural. Los falsos profetas no son pues propiamente falsos maestros, sino profetas cuya vida no corresponde a aquéllo que predicán o que en su predicación olvidan la exigencia ética. Esto aparece

2. E. Schweizer, *Noch einmal Matth. 5, 17-20*, en *Festschrift G. Friedrich*, 1973.

3. O. Böcher, *Wölfe in Schafspelzen*: B2 (Basel) 24 (1968) 405 s.

claramente a partir de los vv. 21-23. También en el sermón del campo se encuentra la advertencia contra una pura exclamación de «Señor, Señor», pero Mateo añade además la frase sobre la entrada en el reino de los cielos, con la que en 5, 20 había introducido la discusión sobre la recta interpretación de la ley. En este texto caracteriza a los falsos profetas como hombres que han profetizado en nombre de Jesús, han expulsado demonios y realizado muchos milagros, pero han obrado «iniquidad» al mismo tiempo y por ello les condena el juez del juicio final. No se han hecho abanderados de la «justicia mejor», que, según 5, 17-20, lleva a cumplimiento la ley y los profetas. Ahora bien, esa justicia mejor consiste para Mateo precisamente en el amor al prójimo. Lo prueban la regla de oro, la introducción por parte de Mateo del precepto del amor al prójimo en el diálogo con el joven rico (19, 19), el realce de este segundo mandamiento en 23, 39 s por la equiparación con el primero del amor a Dios, y el hecho de añadir que de ambos mandamientos dependen la ley y los profetas. Lo prueba igualmente la inserción que por dos veces efectúa Mateo de la frase veterotestamentaria de que Dios quiere misericordia y no sacrificios (9, 13; 12, 7). De hecho, el tema de los «falsos profetas» y de la «iniquidad» reaparece de nuevo y precisamente en el discurso escatológico de 24, 11 s; en él se afirma expresamente que por ellos «el amor se ha enfriado». Su dogmática no es pues falsa ni tampoco sus milagros, es decir, sus profecías o expulsiones de demonios y prodigios. Falso es el abandono del mandato dado por Jesús, que es mandato de amor.

El problema de los falsos profetas ha tenido un relieve extraordinario en todo el cristianismo primitivo. Son varios los caminos de solución intentados. Se ha insistido preferentemente en su comportamiento ético global, como sucede en nuestro caso (e igualmente en Did 11, 7-12 con datos muy precisos; Heras, mand. 11, 7-16); Pablo se preocupa de si confiesan en realidad a

Jesús como Señor y prestan servicio al conjunto de la comunidad (1 Cor 12, 1-3.7); más tarde se tiene en cuenta su confesión ortodoxa de la encarnación de Jesús (1 Jn 4, 2), su integración en la comunidad (Heras, mand. 11, 7-16), su acuerdo con los apóstoles (3 Cor 1, 2-5; 3, 34-38) y finalmente el cumplimiento de sus predicciones (Ps. Clem., hom. 2, 6-11). La inquietud en torno a este problema dura hasta muy avanzado el siglo II.

Es importante advertir que Mateo no polemiza contra la predicación profética, los exorcismos o las acciones portentosas. La presentación misma de los falsos profetas como lobos que se introducen con piel de oveja, implica su parecido con otras ovejas y supone por tanto la existencia en la comunidad de verdaderos profetas. El comportamiento es semejante en ambos; la única diferencia estriba en que con el mismo comportamiento los verdaderos profetas enseñan y practican el amor al prójimo.

3. *La comunidad frente a los hechos y dichos de Jesús*

Una segunda observación es más decisiva⁴. Mateo reúne los dichos de Jesús en los capítulos 5-7 y las obras en 8-9; el material utilizado procede de distintos lugares, como muestra una comparación con Marcos y Lucas. Ahora bien, al final del capítulo 8 se encuentran de forma extraña dos curaciones, que por su brevedad se distinguen de todas las narraciones precedentes: se trata de la curación de dos ciegos y de un sordomudo; se da en ellas una correspondencia casi literal con la narración posterior de los acontecimientos relacionados con la controversia sobre Beelzebul y la entrada en Jerusalén. ¿Por qué Mateo, que normalmente evita los duplicados,

4. H. J. Held, en G. Bornkamm - G. Barth - H. J. Held *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, 1960, 237 ss

ha introducido aquí estas dos narraciones sobre la curación de dos ciegos y un sordomudo? Por lo que se puede observar, Mateo no pudo hallar en ningún sitio otro material que el de estas dos perícopas, que tendrá que repetir más tarde, porque no puede prescindir allí de ellas. ¿Qué le ha inducido a duplicar estas narraciones? En 11, 4-6 Jesús responde a los dos discípulos enviados por el Bautista desde la cárcel:

Id y anunciad a Juan los que estáis oyendo y viendo: los ciegos recobran la vista, los paralíticos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se anuncia la buena nueva y dichoso aquél para quien yo no soy ocasión de caída.

La predicación a los pobres figura anteriormente en los capítulos 5-7, los milagros están recogidos todos en 8, 1-9, 26; sin embargo, falta entre este material la curación de un ciego y de un sordomudo. Mateo no disponía de otras narraciones que no fueran los dos acontecimientos que había de narrar después; lo que ha hecho, ha sido anticiparlos a este lugar con ligeras modificaciones. Quiere esto decir: la respuesta a la incertidumbre manifestada por los discípulos del Bautista estribaba en mostrar la predicación y milagros de Jesús. Preguntas análogas se planteaban sin duda todavía en tiempos del evangelista.

¿Por qué entonces Mt 11, 2-6 no sigue inmediatamente a las colecciones de palabras y obras de Jesús, colocándose detrás del capítulo 9? La respuesta en este caso es también clara. Es preciso introducir previamente aún el capítulo 10, porque en él se muestra cómo el poder de Jesús es transmitido a la comunidad. Así Mt 10, 7 s dice:

Id y anunciad que el reino de los cielos está cerca; curad a los enfermos, resucitad a los muertos, dejad limpios a los leprosos, expulsad a los demonios.

Es más, Mt 9, 35 es un resumen de los hechos de Jesús descritos en los capítulos 8-9: Jesús «curaba toda

enfermedad y todo mal». Cuatro versículos más adelante se aplica literalmente la misma frase a los discípulos, dentro de un apéndice que salta por encima del texto de Marcos. Mateo quiere por tanto decir que la predicación continuada y autorizada de la comunidad y los milagros que, gracias a Jesús y en su nombre, en ella se realizan (exorcismos, curaciones y resurrecciones), constituyen la respuesta a todas las dudas que se vayan presentando. Por igual motivo Mateo habla en presente a diferencia de Lucas: «lo que estáis viendo y oyendo», en lugar de «lo que habéis oído y visto».

Otros textos orientan hacia las mismas conclusiones. Mt 9, 8 no habla sólo como Marcos del poder de perdonar pecados que ha recibido el hijo del hombre, sino también de este mismo poder otorgado «a los hombres», es decir, a la comunidad. Mt 10, 24 s sitúa expresamente a un mismo nivel a los discípulos y al maestro, que ha expulsado a los demonios y ha sido tratado de Beelzebul. La historia de la curación del muchacho epiléptico se presenta enormemente abreviada; todo se centra en el dicho de que la fe traslada montañas, aun cuando esta fe no sea mayor que un grano de mostaza. La promesa de Jesús a sus discípulos («nada os será imposible») contrasta evidentemente con la comprobación de que anteriormente no habían logrado realizar la curación (17, 16). Precisamente, según Mateo, son los milagros de Jesús los que nos deberían conducir a la conversión (11, 20; 12, 18). Llega incluso a colocar el poder de Jesús para sanar en el lugar que ocupa la doctrina en el texto de Marcos (12, 18).

Otra observación nos orienta en la misma dirección aun cuando no sea posible interpretarla con toda certeza. Repartidas por todo el evangelio aparecen citas del antiguo testamento, introducidas por una fórmula especial que subraya el aspecto de cumplimiento⁵. Las

5. Ver bibliografía sobre este tema en E. Schweizer, *Gesetz und Enthusiasmus bei Matthäus*, 59 n. 37, 69 ss; y también D. M.

cuatro que figuran en la parte central del evangelio, muestran a Jesús como el revelador profético de los secretos de Dios (13, 13-16.35) y como el taumaturgo carismático que realiza curaciones (8, 17; 12, 17-21). Las citas más sorprendentes son las cuatro del capítulo 2, seguidas por una quinta en 4, 4-16. Estas citas describen los sucesivos lugares en que Jesús se detiene, de modo que su peregrinar desde Belén, pasando por Rama hasta Egipto, y de aquí a Nazaret y finalmente a Cafarnaún, aparece como el cumplimiento de la profecía y así del plan de Dios. Quizás se pretende con ello poner de relieve el incansable peregrinar de Jesús, conducido por Dios, y presentarlo así como modelo de los profetas ambulantes de la comunidad cristiana. Mt 10, 40-42 presupone de hecho la existencia de tales profetas; en una época más tardía la Didajé hace una descripción de los mismos y sabemos que tal forma de ministerio fue durante mucho tiempo característica en la iglesia de Siria. La última de las tres citas restantes (27, 9 s) pone de relieve el arrepentimiento de Judas, el discípulo infiel. Por el contrario, 1, 22 s y 21, 5⁶ describen: uno, la obediencia entendida al pie de la letra, de José, que se priva de todo contacto carnal, para que María, conforme al dicho profético, no sólo conciba sino dé a luz como virgen; y otro, la obediencia total de los discípulos, que traen dos asnos y colocan a Jesús «sobre ellos» para que se cumpla literalmente la predicción sobre el asno y el pollino. Mateo probablemente quiere poner de relieve con sus citas de cumplimiento que Jesús es el profeta y médico carismático, a quien los discípulos siguen con una obediencia literal.

Schmith, *The use of the old testament in the new*, en *The use of the old testament in the new and other essays*. Studies in honor of W. F. Stinespring, 1972, 43 ss.

6. R. Pesch, *Eine alttestamentliche Ausführungs-formel in Matthäusevangelium*: BZ 10 (1966) 220-245; 11 (1967) 79-95.

4. Función de los «profetas» y «sabios»

Los textos de Mt 23, 34 y sobre todo 10, 31 prueban la existencia de tales profetas ambulantes en la comunidad de Mateo. El primer texto es un logion que se encuentra también en Lucas, pero entendido como un dicho de la sabiduría, que promete en el antiguo testamento: «Yo les enviaré profetas y apóstoles». Para Lucas se trata de una predicción de envío de mensajeros del antiguo y nuevo testamento. Esta debió ser la forma original de la frase. En un estrato precristiano de la misma pudieron aparecer citados los sabios y escribas al lado de los profetas y en lugar de los apóstoles. Mateo convierte la frase en un dicho de Jesús, dirigido a sus contemporáneos: «Yo os envío profetas, sabios y escribas»; sigue inmediatamente la predicción de que ellos serán perseguidos. Mateo es aquí como en otros lugares el único evangelista que equipara a Jesús con la sabiduría de Dios⁷. Aunque de modo distinto enlaza así con las tradiciones prepaulina y prejoannea, que refieren tal equiparación al hijo de Dios preexistente y celestial. Todo ello prueba que Mateo reconoce entre los discípulos de Jesús a profetas, sabios y escribas. El texto de Mt 10, 41 es una inserción mateana entre dos promesas: la primera, quien recibe a los mensajeros de Jesús le recibe a él y con él al Padre, y la segunda, el ofrecimiento de un vaso de agua fresca hecho con tal espíritu no caerá en olvido ante Dios. El versículo introducido dice así:

El que recibe a un profeta por ser profeta, tendrá paga de profeta, y el que recibe a un justo por ser justo, tendrá paga de justo.

En ambos textos los profetas enviados por Jesús figuran al lado de otros grupos. Si a esto se añade que la discusión con los falsos profetas presupone la existencia

7. M. J. Suggs, *Wisdom, christology and law in Matthew's gospel*, Cambridge 1970, 99 ss.

de profetas verdaderos, resulta claro que los profetas cristianos desempeñaban un importante papel dentro de la comunidad de Mateo. Al menos en un lugar se presenta a estos profetas como caminantes a quienes se debe dar acogida; se puede suponer por tanto que, siguiendo a la letra las palabras de Jesús, han abandonado casa y posesiones para dedicarse plenamente al ministerio.

A su lado aparecen los «sabios y escribas». Esta yuxtaposición no se encuentra en ninguna otra parte, por más que, a partir de Sir 19, 20; 21, 11, el sabio aparece también como escriba. Este binomio tiene que ser anterior a Mateo, pues éste difícilmente hubiera podido inventarlo y menos en el contexto de una polémica con los escribas. Ahora bien, 13, 52 habla expresamente de un escriba, que se hace discípulo con vistas al reino de los cielos. Por otra parte, en 16, 19 se promete a Pedro, y en 18, 18 a todos los miembros de la comunidad, precisamente aquello que es tarea específica del escriba: «atar y desatar», con decisión válida ante el tribunal de Dios; en otras palabras, decidir cuál es la significación de la Escritura o de su interpretación por Cristo en orden a las cuestiones prácticas del presente.

Queda claro con ello que dentro de la comunidad de Mateo no se puede hablar de la existencia de un entusiasmo desbordado, por el que cada cual pueda hacer lo que quiera, basándose en una voz del espíritu o del Señor glorificado. Esto viene a confirmar por el contrario que Mateo se muestra extraordinariamente escéptico frente a una teología kerigmática de tipo bultmaniano, según la cual la fe postpascual y las iluminaciones del espíritu santo pueden llegar a ocupar el lugar central, sin una dependencia clara respecto a la conducta y predicación del mismo Jesús. La utilización mateana de la palabra «evangelio» nos lo demuestra⁸. En dos ocasiones en las que Marcos alude al evangelio, Mateo suprime

sencillamente tal alusión y no deja más que la referencia a Jesús o al nombre de Jesús (16, 25; 19, 29); dicho con una expresión moderna: hace referencia al Jesús histórico y no al kerigma postpascual. Otras dos veces, en los versículos que forman el marco de principio y fin del sermón de la montaña, Mateo amplifica la expresión «evangelio» refiriéndola al evangelio «del reino». De esta forma enlaza más expresamente el evangelio con la predicación del reino por Jesús, ofrecida precisamente en el sermón de la montaña. En otras dos ocasiones finalmente, Mateo habla con mayor claridad todavía de este «evangelio del reino»; es decir, de la predicación de Jesús sobre el reino, a la que justamente hace referencia (24, 14; 26, 13). Esta misma correspondencia se encuentra en el final del evangelio⁹. Estrictamente hablando, la aparición del resucitado carece por completo de final; él promete a sus discípulos: «Mirad, yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo». No se hace afirmación alguna sobre una desaparición o una aparición nueva en forma distinta. ¿De qué género es entonces su presencia entre ellos? Se trata sin duda de la presencia del Jesús celestial, como se les ha aparecido, pero que en cuanto tal permanece también en la tierra con ellos por medio de su «nombre», que junto con el del Padre y el del Espíritu santo ha sido invocado sobre el bautizado; permanece sobre todo por sus «mandatos», que después del bautismo han de ser objeto de predicación renovada. Mateo quiere dejar en claro definitivamente la imposibilidad de una predicación que no permanezca estrechamente ligada a la predicación y actuación del mismo Jesús. Por eso necesita en la comunidad sabios y escribas, que estudien y resuelvan los problemas que van surgiendo, pero es preciso que se atengan siempre con fidelidad a las orientaciones y ejemplo de Jesús.

8. P. Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium*, Göttingen 1968, 241 ss.

9. A este propósito A. Vögtle, *Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Matth. 28, 18-20*, en *Studia Evangelica II*: TV 87 (1964) 266 ss.

5. El papel de Pedro

Quizá haya que añadir todavía unas palabras sobre Pedro, a quien en primer lugar se concedió el poder de atar y desatar. Pedro desempeña sin duda una función especial dentro de la iglesia en la que nació este evangelio. Consiste fundamentalmente en transmitir a la comunidad la interpretación de la ley dada por Jesús y hacer aplicación constante de la misma en las diversas situaciones que se presentan después de pascua. Su autoridad es pues la de la predicación apostólica, fundamento de toda la vida de la iglesia; centro de interés de esa predicación son las orientaciones éticas de Jesús. De todos modos, lo que se afirma de Pedro, se dice fundamentalmente de todo miembro de la comunidad; el texto de 18, 18 se refiere sin duda a toda la comunidad, como demuestran el versículo anterior y los dos siguientes. En el poder concedido a Pedro en 16, 19 se puede observar que el acento recae más bien sobre la autoridad de magisterio; en el poder concedido a la comunidad se acentúa en cambio el disciplinar, basado sobre el anterior¹⁰. Sin embargo no es posible pasar por alto que Mateo describe ambos poderes con idénticas palabras; él mismo no es capaz así de apreciar diferencia alguna verdadera entre ambas funciones, por más que naturalmente el ministerio de interpretación propio de Pedro siga siendo la base sobre la que reposa la vida toda de la comunidad. En cierto sentido se ha dado a Pedro de modo ejemplar lo mismo que a todos los miembros de la comunidad.

En las narraciones de vocación (*Nachfolgegeschichte*) ocurre también algo similar. Se transmiten porque lo sucedido con Pedro y Andrés o los hijos del Zebedeo sucede fundamentalmente con todos. Existen diferen-

10. Así G. Bornkamm, *Die Binde- und Lösegewalt in der Kirche des Matthäus*, en *Geschichte und Glaube* II, München 1971, 37 ss.

cias: al ser llamado, uno deja su barca de pesca, otro deja a su padre, el tercero abandona su puesto de recaudación y retorna así de su alejamiento de Dios. No se exige de cada uno en la comunidad que deje literalmente su casa y su familia. No tiene tampoco el mismo valor haber escuchado el primero la llamada al seguimiento directamente del Jesús terreno o sólo más tarde como discípulo en la comunidad de después de pascua. Sin embargo, en esas narraciones el acento recae sobre el hecho de que lo sucedido con los cinco antes citados tiene carácter ejemplar respecto a lo que sucederá con cada discípulo. A propósito de Pedro se observa también que habla simplemente en nombre de todos los discípulos. Así, en 15, 15, versículo redaccional introducido por Mateo, Pedro pregunta y la respuesta de Jesús no va dirigida a él sino a «ellos». En 19, 27 Pedro, en nombre de todos los discípulos, dice: «*Nosotros* lo hemos dejado todo...»; de nuevo la respuesta y promesa de Jesús se extiende a todos los discípulos. Lo mismo es posible observar en la confesión de Pedro, en la que Jesús se refiere de nuevo a todos, aun cuando la promesa especial vaya dirigida a Pedro solo (16, 20. 21.24). En 26, 35 únicamente Pedro toma la palabra, sin embargo se añade: «Lo mismo dijeron todos los discípulos»; y cuando Jesús en Getsemaní se dirige a Pedro, pregunta inmediatamente en plural: «¿No *pudisteis*...?». El diálogo entre Jesús y Pedro sobre el impuesto del templo es interpretado sin duda únicamente como un ejemplo de conducta para todos los miembros de la comunidad (17, 24-27).

Pedro goza pues ciertamente de una situación histórica especial. Sin embargo no es posible descubrir la razón de por qué en el evangelio de Mateo esta situación especial no venga atribuida a una primera aparición del resucitado (1 Cor 15, 5). Tampoco es posible aclarar por qué omite Mateo la alusión de Mc 16, 7, que menciona a Pedro de modo especial: «Decid a los discípulos y a Pedro...». Quizá la razón fuera que aque-

La primera aparición tuvo una forma contraria a las posteriores (¿se trató de una aparición en el cielo?); o quizás a Mateo no le fuera suficiente una tal autorización postpascual. En todo caso, Mateo atribuye la posición peculiar de Pedro al hecho de haber sido el primero en reconocer quién era Jesús. No se trata sin embargo de una posición especial en el sentido de poseer un oficio frente a otros que no tienen ninguno, sino de un hecho histórico sobre el que apoya toda la historia posterior¹¹. Algo similar ocurre con los doce. Llama la atención el hecho de que Mateo, que normalmente recoge casi todo el material de Marcos, omita la perícopa sobre la elección de los doce de entre un círculo mayor de discípulos. Mateo tiene conocimiento sin duda de los doce y los nombra al principio del discurso de misión. Expresa también la esperanza de que en el reino futuro les será asignado un puesto de honor (19, 28). Sin embargo el mismo capítulo 10 demuestra que todo lo que se dice y atribuye a los doce en su misión, vale igualmente para todos, pues el discurso pasa insensiblemente a temas y afirmaciones que sólo tienen aplicación en la comunidad postpascual, y no en el grupo histórico de los doce discípulos.

Si nos atenemos pues al evangelio de Mateo, el sucesor de Pedro y en general de los doce es claramente toda la comunidad, como muestra el paralelismo entre 18, 18 y 16, 19. La posición peculiar de Pedro y de los doce es la del comienzo histórico, al que, precisamente según Mateo, las generaciones posteriores están ligadas. Tan cierto es que Jesús permanecerá con ellos hasta el fin del mundo, como el que esto no podrá cumplirse al margen de la predicación normativa del Jesús terreno, transmitida precisamente por los doce y especialmente por Pedro.

11. O. Cullmann, *Petrus*, Neuchâtel 1952, 239 ss.

6. La iglesia de los «pequeños»

Finalmente, junto a los profetas, escribas y sabios, se nombra también a los justos. En Mateo la fórmula «profetas y justos» es típica en referencia a figuras del antiguo testamento (13, 17; 23, 29); sin embargo Mt 10, 41 encuentra también «justos» entre los discípulos de Jesús. Los textos de Mt 13, 43.49; 25, 37.46 llaman por supuesto justos a todos los discípulos de Jesús, que son aceptados en el juicio final. Dan 12, 3 califica de justos a los sabios, que conducen a muchos a la justicia; el Henoc etíope y Qumrán, a quienes pretenden servir a Dios con todo rigor. Cabe la posibilidad pues de que en la comunidad de Mateo se considerase especialmente «justos» a quienes más se significaban por su estricto rigor en el cumplimiento de las exigencias de Dios y renunciaban quizá también a cosas, que en sí no eran necesariamente rechazables. Podría aducirse en favor de lo dicho el sobrenombre de «Justo» dado a Santiago, el hermano del Señor, según testimonio de Hegesipo (Eusebio, *Hist.* 2, 23), si bien es cierto que debía considerarse justo a todo discípulo de Jesús.

La designación más característica de la comunidad de Mateo es la expresión «uno de esos pequeños» aplicada a los discípulos. Se encuentra en 10,42 con la referencia a profetas y justos e identificada con la designación de «discípulos». No se trata de una creación de Mateo, puesto que aparece también una vez en Marcos (9, 42); sin embargo Mateo recoge esta expresión con gran interés y la utiliza por tres veces en el capítulo 18, la así llamada «constitución de la comunidad». Cabe la pregunta de si en 25, 31 ss («los más pequeños de mis hermanos») no se tratará de misioneros ambulantes, que encuentran albergue y cuidado de parte de las gentes a quienes se acercan, en ocasiones hasta en la cárcel, a saber, de parte de los llamados a la fe que comprenden que es Cristo mismo quien se hace el encontradizo a tra-

vés de esos pobres y necesitados ¹². En este texto no aparece, es cierto, el positivo «uno de esos pequeños», sino más bien el superlativo.

La designación «uno de esos pequeños» no tiene sin duda origen casual. La «constitución de la comunidad» según Mateo (capítulo 18) empieza precisamente con la pregunta de los discípulos sobre quién es el mayor en el reino de los cielos. En oposición total a Marcos, la pregunta merece alabanza y no repulsa. En Mateo los discípulos ya no preguntan por una grandeza terrena, sino por aquélla que tiene valor ante Dios en su reino ¹³. Por eso mismo la respuesta de Jesús constituye una auténtica orientación para ellos: quien puede llegar a convertirse en un niño, humillarse hasta el fin, éste tal es el mayor. Se añade a ello la advertencia a no poner en peligro a uno de esos pequeños, y Mateo la subraya todavía con una maldición apocalíptica (18, 7) contra el que así actúa. La parábola que sigue, sobre el pastor que corre tras la oveja perdida, era originalmente una representación del amor de Dios en busca del pecador (Lc 15, 1 ss) ¹⁴. Mateo la interpreta como una llamada a la responsabilidad que cada miembro de la comunidad tiene respecto a su hermano, «uno de esos pequeños». En relación con esto el único procedimiento jurídico en toda la «constitución», fijado en cierta manera, es el modo práctico de cómo hay que proceder para recuperar al hermano que de cualquier modo ha pecado, y no sólo contra aquél que trata ahora de corregirle. El capítulo concluye con la impresionante exhortación sobre el perdón: hay que concederlo setenta veces siete, si es preciso. La parábola del criado malvado añade nueva fuerza a esta exhortación. La llamada al perdón cons-

12. Ver mi análisis en *Das Evangelium nach Matthäus II* (NTD), Göttingen 1973, a.1.

13. Cf. *ibid.*, a.1.; además, mi estudio *Matthew's view of the church in his 18 th. chapter*, en *Festschrift E. Blair*, 1973.

14. J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, Estella-Salamanca 1970, 166; E. Linnemann, *Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1969, 73 s

tituye el único comentario que Mateo ofrece al padre-nuestro: Dios perdona únicamente a aquel que también perdona (6, 14 s).

Mt 23, 8-12 prohíbe a la comunidad el uso de títulos honoríficos: sólo el «pequeño» es grande ante Dios. Ello supone la existencia del ministerio de profetas y maestros; quizá también las expresiones de «sabios», «escribas» y «justos» designan a miembros de la comunidad que desempeñaban funciones especiales. Sin embargo nadie está por encima de los demás, aunque a cada uno se le haya dado su propio don. Por principio todos son los «pequeños» de Jesús y cada discípulo está llamado a desempeñar todas las funciones. Lo hemos observado ya a propósito de Pedro y los doce. Se les encomendó sin duda una misión histórica irreplicable; perviven sin embargo como modelo ejemplar para todos los que han de sucederles. Lo prometido y concedido a los doce se transmite por igual a los nuevos miembros de la comunidad, que participan en el ministerio de la predicación. Cabe también la posibilidad de calificar a algunos de modo especial como «justos», sin embargo no se puede olvidar que son justos todos los no rechazados en el juicio último. Así pues, todos son por principio sabios, escribas, justos, aunque también es cierto que el Señor puede capacitar a algunos de modo especial para el ministerio de la predicación profética, para aconsejar en circunstancias determinadas, interpretar la Escritura ante nuevos problemas, curar enfermedades o vivir una vida que sirva de ejemplo a los demás. En cualquier caso, ni en el capítulo 18 ni en el resto del evangelio se encuentra referencia alguna a un ministerio especial, al que se reserve una función que otros miembros de la comunidad no puedan o no estén autorizados a ejercitar. La preocupación por los «pequeños» está encomendada a todos.

Se trata pues de una comunidad que no parece conocer el orden de los ancianos (presbíteros), ni el de los obispos o diáconos, pero tampoco la larga serie de ca-

rismas enumerados en 1 Cor 12. Se distingue del judeo-cristianismo estricto por no exigir un cumplimiento literal de la ley de Moisés, aun cuando por lo que se refiere al sentido haya de cumplirse hasta la última yod y el último trazo; no muestra tampoco interés por los parientes de Jesús como dirigentes de la comunidad, reconoce más bien la autoridad de Pedro, mucho más abierta a la misión entre los gentiles. Se distingue asimismo de las comunidades paulinas por sentirse muy ligada a los mandatos y a la actuación de Jesús, y no permitir que un kerigma postpascual los relegue a segundo término. En esta comunidad ocupan lugar primordial el amor al prójimo e incluso un cierto compromiso ascético. El antiguo testamento sigue siendo algo vivo, pues la comunidad hunde sus raíces en aquel tiempo en que judaísmo y seguimiento de Jesús no estaban todavía separados. La importancia de los profetas, servidores de Dios, similar a la que tienen en el antiguo testamento desde Am 3, 7, la comparte esta comunidad con aquella otra de la que proviene el Apocalipsis (Ap 10, 7; 11, 18).

7. Pervivencia de la iglesia de Mateo

Mucho de lo hasta ahora expuesto tiene su prolongación en una comunidad¹⁵ que conocemos a través de la Didajé, «constitución de la iglesia» con origen probable en Siria. Comienza este escrito con frases tomadas del sermón de la montaña según Mateo y prosigue con una serie de exhortaciones, que desde el camino que lleva a la muerte han de conducir al camino de la vida. Motivos comunes a la Didajé y al evangelio de Mateo son también la fórmula del bautismo, el padrenuestro, la

15. Ver bibliografía en E. Schweizer, *Gesetz und Enthusiasmus bei Matthäus*, 69 n. 74; también A. J. Klijn, *Christianity in Edessa and the gospel of Thomas*, NovTest 14 (1970) 70 ss.

exigencia de perfección típica también de Qumrán y la advertencia frente a los falsos profetas de «iniquidad», por cuyo influjo las ovejas se convierten en lobos (7, 1; 8, 2; 6, 2; 16, 3 s). También en la Didajé la fe es ante todo obediencia y espera ansiosa de la venida del Señor sobre las nubes del cielo (capítulo 16). En Did 10, 7 y 11, 7 aparecen asimismo profetas ambulantes, que hablan bajo impulso del Espíritu y a quienes se debe garantizar para ello plena libertad. Surge consiguientemente el problema de los falsos profetas, pero es resuelto con gran sentido común: quien pretende vivir de la hospitalidad comunitaria con excesivo descaro o por demasiado tiempo, ése es un falso profeta (11, 8 ss; 16, 3). También los maestros siguen siendo todavía en su mayoría ambulantes, si acaso es posible establecer una divisoria entre maestros y profetas (13, 1).

Comienza a observarse sin embargo cómo este tipo de profetas va disminuyendo paulatinamente (13, 4) y es sustituido por obispos y diáconos (15, 1 s). No hay duda de que los profetas ambulantes renunciaban a toda posesión y al matrimonio. Esto mismo muestra también cómo predomina en la Didajé un tipo de comunidad muy distinto del de las comunidades paulinas: para Pablo los profetas permanecen estables en un lugar; es más, todos los miembros de la comunidad deberían ser en realidad profetas (Rom 12, 4 ss; 1 Cor, 12, 4 ss; 14, 1 ss). Hasta muy avanzado el siglo II, en algunas corrientes incluso hasta el siglo IV, permanece vivo en Siria un cristianismo autóctono, formado por pobres y peregrinos, que viven en la espera ansiosa del que ha de venir. En muchas ocasiones renuncian al matrimonio, al vino y a la carne. Al igual que sucede en la comunidad de Mateo, también en estos movimientos tardíos de la iglesia siria se reconoce la presencia del mal en el seno de la comunidad. La existencia cristiana se entiende así más como «camino» que como doctrina; es decir, se considera la doctrina como una orientación para iniciar aquel camino (cf. ya 1Q 22, 2, 7 s). Ser cristiano signi-

fica separarse del mundo, a imitación de Jesús célibe, pobre y peregrino. Probablemente el evangelio de Tomás, descubierto en 1945, procede también de esta misma iglesia; sus principios y ascetismo están muy alejados ya de Jesús. Las cartas pseudoclementinas, del siglo III, muestran todavía a hombres y mujeres que llevan vida comunitaria en estricta continencia, recorren el país solos o en grupos, visitan a los creyentes, expulsan demonios, congregan a los hermanos y sin gran elocuencia les predicán el evangelio, confiando únicamente en el espíritu. Los Hechos de los apóstoles apócrifos, escritos en torno a la misma época, presentan a los apóstoles como profetas ambulantes, que curan enfermos y expulsan demonios.

El primer testimonio directo sobre este grupo eclesial lo constituye el Apocalipsis de Pedro, descubierto recientemente en Nag-Hammadi, y del que he tenido conocimiento en versión alemana por gentileza del Círculo Berlínés de trabajo sobre textos copto-gnósticos. Con una terminología plenamente mateana, la comunidad se autodenomina el grupo «de estos pequeños, que son mirados (por Dios)» y polemiza contra aquéllos «que se hacen llamar obispos e incluso diáconos, como si hubieran recibido el poder de Dios, y que toman asiento en torno a la mesa conforme a la regla de los primeros puestos» (cf. Mt 18, 10; 23, 6-11). El escrito polemiza igualmente contra «los hombres que aman las posesiones» y «sirven a su codicia» en cuanto que «aman... las creaturas de la materia» (71, 19-30; 71, 14 s; 75, 15 ss). La sola existencia de este Apocalipsis de Pedro constituye ya de por sí una prueba de que esta comunidad sigue experimentando todavía visiones y audiciones de tipo profético. Se ha encontrado así por vez primera un testimonio directo a favor del proceso histórico, que los citados investigadores ya habían sospechado. Una gran parte del cristianismo que pervivió como típico de Siria, fue incorporado más tarde en el movimiento monacal. La distinción que establece ya la misma Didajé (6, 2) entre los perfectos, que cargan con el yugo completo del Señor

y aquéllos que van cumpliendo lo que pueden, ha contribuido a que este tipo de piedad adquiriera carta de ciudadanía junto a la piedad de la gran iglesia; en él se funda asimismo la distinción entre los consejos evangélicos propios de los monjes y los preceptos comunes a todos. Mateo la desconoce todavía; aunque tal distinción sea en sí cuestionable, de esta corriente de pensamiento y vida cristiana ha fluído sin embargo una vigorosa y fructífera renuncia a través de los siglos. Por ello, no sólo Pablo, sino también Mateo y la comunidad que éste representa y configura, han permanecido hasta hoy como un elemento de saludable inquietud en la vida de la iglesia. «Inquietud» (*Unruhe*) es la parte del reloj, que mantiene a éste en movimiento; en sentido corriente es lo opuesto a «quietud» en cuanto sinónimo de comodidad.

EL CULTO EN EL NUEVO TESTAMENTO Y EN LA ACTUALIDAD

Eduard Schweizer

1. *Planteamiento del problema*

Parto de la constatación de un hecho asombroso. Todos los testimonios del nuevo testamento coinciden en evitar por completo los conceptos referentes al culto, sacrificio, servicio divino, sacerdocio, ministerio; en caso contrario, se trata siempre de referencias al culto pagano y judío, e incluso a actos puramente profanos. La única excepción se encuentra en las afirmaciones cristológicas: Jesucristo en persona es quien ejerce el culto, ofrece el sacrificio, oficia en el servicio divino, es sacerdote y ministro en su comunidad. Se exceptúan también alusiones ocasionales al culto que se realiza en la vida cotidiana, en el compromiso recíproco de la comunidad toda. Sólo al margen del nuevo testamento, y a partir de los escritos más tardíos, se va abriendo paso una ligera tendencia a utilizar de nuevo aquellos términos en relación con las realidades del culto. Esto sucede, sin

embargo, muy raras veces y con un matiz claramente espiritualizante ¹. Tal hecho manifiesta que el «témenos», el ámbito cultural segregado del mundo, ha sido suprimido y superado; todo es profano, o mejor, todo ha sido santificado para Dios.

Sin embargo se encuentran en los textos referencias a un culto como actividad del hombre. Pero, ¿cuál es su sentido? No se trata ciertamente de una acción cultural, que pudiera obrar la reconciliación con Dios. Cuando en el nuevo testamento se habla de reconciliación, siempre es el hombre el reconciliado por Dios, nunca a la inversa. También es evidente la ausencia de todo intermediario entre Dios y el hombre, que formando una clase de sacerdotes u hombres doctos, sagrada por antonomasia y separada del laicado profano, presentara sacrificios y oraciones o anunciara la revelación de Dios a los hombres. Todavía mayor es la ausencia de ritos especiales, que resultaran eficaces por sí mismos. Para aludir a nuestra celebración dominical —en países totalmente puritanos entre las nueve y las diez, en los demás entre diez y once o más tarde— se utiliza en realidad una sola palabra: la «reunión» ², con la precisión frecuente: reunión «en el mismo» (acto o lugar). De hecho constituye una peculiaridad del culto cristiano el definirse primaria y fundamentalmente como un estar juntos en apretada asamblea ³. ¿En qué consiste pues ese mismo acto o ese mismo lugar, que dan significado a tal asamblea? Por el momento tenemos que responder complejivamente y a modo de tesis: el obrar de Dios, el don de Dios, el servicio de Dios ⁴. Por ello tales térmi-

1. E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, 1962, n° 21a-d; óptimo resumen en F. Hahn, *Der urchristliche Gottesdienst: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 12 (1967) 14 s.

2. *synâgeszai* y *synêrjeszai*; cf. también Did 16, 2; Ign. Ef. 13, 1; además Sant 2, 2; Heb 10, 25; 1 Clem 34, 7; Just. Apol. I 65 según Hahn (N. 1) 14, N. 79.

3. G. Delling, *Der Gottesdienst im Neuen Testament*, 1952, 13.

4. *Ibid.*, 15.

nos aparecen casi exclusivamente como afirmaciones cristológicas: no es el hombre el sujeto primario del culto divino, sino Dios mismo quien ejerce su ministerio en Jesucristo, realiza su actividad sacerdotal, presta su servicio a los hombres. Es esto lo que a continuación vamos a desarrollar.

2. Actitud de Jesús frente al culto

Jesús de Nazaret vive dentro del orden cultural de Israel. No existe signo alguno que separe a él y a sus discípulos del resto de los israelitas: ni un rito como el bautismo de Juan o las fórmulas de un credo, como el que recitaban diariamente los fieles israelitas: «Escucha Israel...» (Dt 6, 4), ni un lugar fijo de reunión como la sala de la reunión en Qumrán junto al mar Muerto o una regla de la comunidad como el escrito así llamado de la misma secta, ni siquiera un nombre especial como «fariseo» o una costumbre como el ayuno. La salvación no consiste pues en que el hombre sustituya su culto de costumbre por otro nuevo. No obstante, y con el mismo derecho, cabe afirmar: Jesús de Nazaret quebranta en toda ocasión el orden cultural de Israel ⁵. Cuando visita la sinagoga y el templo lo hace precisamente para proclamar la actual palabra de Dios, que irrumpe ahora con la presencia de su misma persona. Lo mismo ocurre no sólo en la sinagoga y el templo, sino también en las calles y casas, lo cual pone aún más de relieve aquella irrupción. La razón de quebrantar el sábadó y las leyes de pureza no se debe a que hayan sido anuladas en teoría, se debe más bien a que el actuar liberador y salvífico de Dios quiere irrumpir en este momento. Los publicanos desde su aislamiento y las prostitutas desde su situación de proscritas pasan ahora a ser acogidos en la comunidad, los enfermos reciben la llamada a una vida

5. Sobre todo F. Hahn, *art. cit.*, 4-13.

en plenitud. No está prohibido el ayuno, pero ha dejado de tener sentido frente a la grata presencia de Dios que lo hace estallar todo. En las comidas de Jesús participan hombres para los que Dios se había diluido en una cosa baladí que no merece crédito. De esta forma son integrados también ellos en el hacerse presente de Dios que ahora acontece.

La oración ya no es un trabajo que produce una ganancia, es un regalo. Por eso no se acude ya a los formularios litúrgicos en lengua hebrea, se aprende a expresarse en dialecto: «¡Abba, Padre!». Cuando Jesús se presenta en el templo no lo hace para tomar parte en el culto, sino para anunciar su fin y prefigurarlo proféticamente a través de la purificación del templo. Pero lo más sorprendente es que con esta irrupción de la palabra de Dios, sin proclamar teoría nueva alguna, tiene lugar de hecho la remisión de los pecados, al margen de toda liturgia penitencial, presentación de ofrendas o absolución sacerdotal. Cuando Jesús invita a los publicanos a seguirle y tolera a las prostitutas a su alrededor, está realizando la liberación de un pasado atezante, abre camino hacia el futuro y ofrece así un presente que ha recobrado su sentido. ¿Cómo se comporta esta palabra de Dios, que irrumpe en el mundo, que no está ya sólo codificada y pasada de actualidad, sino que permanece hoy viva en la comunidad post-pascual? La palabra de Dios se distingue ciertamente y por completo del lenguaje del culto, que resulta estático por su repetido uso y sus fórmulas fijas⁶.

3. La confesión fundamental

Todos los estratos del nuevo testamento, entre los que incluyo también las comunidades subyacentes a Q⁷, se caracterizan en su concepción del culto por dos afirmaciones que no tienen paralelo análogo.

La primera reza así: Jesús de Nazaret, el crucificado, ha sido *resucitado* por Dios. No se trata de la revivificación de un muerto vuelto a la vida terrena y que más tarde morirá de nuevo, ni tampoco de una dispensa de la muerte en favor de un hombre particularmente piadoso con el rpto consiguiente a los cielos. Algo parecido le ocurrió a Elías según la tradición. No se puede excluir por completo la existencia de tales representaciones de rpto en la tradición sobre Jesús, pero el enorme realismo de la descripción de la muerte en cruz le resta toda probabilidad; en todo caso, no se encuentran puntos de apoyo anteriores a las tardías interpretaciones de los gnósticos. Con esta afirmación se expresaba algo que no tenía cabida alguna en la escatología judía en cualquiera de sus muchas variantes: la resurrección de todos los muertos al final de los tiempos había tenido ya lugar en un solo individuo. La exaltación no constituye pues una afirmación en concurrencia con la resurrección, sino que la interpreta como acontecimiento escatológico y no como mera revivificación. Todo lo que a partir de este hecho puede recibir el nombre de culto en el nuevo testamento, está sellado por ese servicio que Dios ha hecho a los hombres.

7. Doy por seguro lo siguiente: una colección de palabras de Jesús, que ni por su origen (logia auténticos de Jesús), ni por su orientación práctica pueden contener relatos de la pasión y de la pascua, no permite concluir en ningún caso que la comunidad que reunió tal colección no conocía la historia de la pasión y de la pascua ni las utilizaba en el culto; de la misma manera, la colección de la Halaká no excluye la Haggadá, sino que la presupone. No se puede negar, pues, el carácter específico de Q: D. Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle*: WMANT 33 (1969), especialmente 93-100.

6. G. Dellling, *o. c.*, 20-24.

La segunda afirmación dice así: el que ha sido recusitado por Dios, es Jesús de Nazaret, el *Crucificado*. Con ello no se afirma únicamente que el mesías, tras cumplir su misión, muere mansamente para abrir paso a la nueva creación del reino de Dios y entrar luego en él con sus fieles. Si así fuera, al menos los apocalipsis judíos más tardíos habrían mostrado una total comprensión al respecto. Pero ha sido precisamente el mismo Israel quien ha rechazado al mesías de una manera definitiva: ha sido el círculo más íntimo de sus discípulos el que lo abandona, reniega y traiciona. Constituye esto una afirmación que resulta tanto más llamativa cuanto que por de pronto en ella toda la fe se ha derrumbado radicalmente. La ilusión de que la piedad (religiosidad) humana, el comportamiento cultural del hombre, pudiera obrar la salvación, perdió definitivamente todo valor para la comunidad del Crucificado.

4. *El culto de la comunidad primitiva*

Resulta difícil determinar y descubrir el grupo que se designa ordinariamente como *comunidad primitiva*. Las fuentes dignas de crédito de que disponemos se limitan a dos o tres proposiciones de Pablo y poco más que sea posible reconstruir críticamente a partir de los Hechos de los apóstoles y de la tradición evangélica. Nos referimos en primer lugar a las comunidades de Jerusalén de lengua aramea, pero habrá que tener también inmediatamente en cuenta las comunidades de Siria. Es preciso a este propósito hacer una reflexión sobre las diferencias entre hebreos y helenistas, pero no se puede olvidar que tanto Jerusalén como Siria eran centros de expresión bilingüe; en cualquier caso no es posible comprender aquellas diferencias sin una relación mutua entre ambas comunidades y sin aceptar otros influjos de diversas partes. Así, es verdad que en la época a la que se refiere Hech 8, 1, la persecución alcanzaba sólo a los

helenistas, mientras que los hebreos permanecían tranquilos en Jerusalén (Flp 3, 6); sin embargo es preciso observar también que Pablo no sólo manifiesta (1 Cor 15, 9) haber perseguido a la comunidad de Dios, sin exceptuar la comunidad de Jerusalén de lengua aramea (comunidad normativa para Pablo según Gál 2, 1 s), afirma también expresamente que las comunidades de Judea (que no le conocen) habían tenido la experiencia de que «aquél, que nos perseguía, predica ahora la fe» (Gál 1, 23). Al menos para Pablo estas comunidades pertenecen ya claramente en el período de los primeros tres a cinco años al grupo de comunidades perseguidas por el judaísmo. No sabemos si Pablo tiene históricamente razón y en qué medida.

Sea de ello lo que fuere, la unidad de ambos grupos consiste seguramente en que, incluso acomodándose externamente al templo y tal vez también al culto sinagoga, la vida no dependía ya en realidad de la observancia de la ley y del sábado, aun cuando no se hubiera tomado todavía conciencia refleja de ello. Sirve de prueba el texto citado constantemente en favor de una conducta conservadora (Mt 5, 23) y que habla de la presentación de las ofrendas ante el altar del templo; cuando se interrumpe el rito del culto, porque la reconciliación con el prójimo enojado es más importante, realmente la acción inmediata de presentar la ofrenda ya no posee una dimensión salvífica o sólo en una medida muy limitada⁸. En esta misma línea es preciso constatar también que casi todos los profetas, a quienes los Hechos de los apóstoles pueden designar todavía por su nombre, son originarios de Jerusalén: Agabo (11, 28; 21, 10), Bernabé (13, 1)⁹, Judas y Silas (15, 32), Felipe con sus hijas (21, 8).

8. F. Hahn, *art. cit.*, 10.

9. El «compañero de juventud de Herodes», que se cita en el mismo versículo, al igual que Felipe, señalan más bien en dirección de la Palestina helenística.

La experiencia fundamental fue el encuentro del resucitado con los discípulos (1 Cor 15, 5-7)¹⁰. Constituyó una liberación del pasado, del hundimiento de la fe toda y del fracaso consiguiente en la hora decisiva. Abría perspectivas de futuro, porque fue entendida como una indicación, si no ya como un inicio de los acontecimientos finales que eran de esperar a corto plazo; presenta exigencias de compromiso en el presente y en este sentido impulsó a los discípulos a trasladarse definitivamente con sus familias a la ciudad santa de Dios. Pero no sabemos casi nada sobre cómo se reflejaba en el culto. Es cierto que en la comunidad de Jerusalén los apóstoles desempeñaban una función importante, incluso decisiva (Gál 1, 19). Pero la incerteza es total al preguntar cuántos eran, y si los doce con Pedro a la cabeza pertenecían o no a este grupo. Lo único claro es que los doce, en cuanto testigos de la resurrección (1 Cor 15, 5) y más tarde como representantes del nuevo pueblo (Mt 19, 28), desempeñaban un papel importante, aunque no sabemos cuál. Ambos grupos son relevados o en todo caso eclipsados poco a poco por las tres «columnas» (Gál 2, 9), y finalmente por el hermano del Señor solo (Gál 2, 12; Hech 21, 18).

Por otra parte, Mateo nos habla de comunidades caracterizadas por la presencia de profetas carismáticos, como los que existían también con toda evidencia en Jerusalén. Estos profetas apenas se podían distinguir al menos en un principio de los maestros, que con plena autoridad exponían la ley de Dios y la propia interpretación de Jesús y las proclamaban mediante la actualización en cada circunstancia (Mt 16, 19; 18, 18; 23, 34)¹¹. Así ya la tradición de Mateo se defiende hacia la derecha contra una casta de maestros jerárquicamente entendida y hacia la izquierda contra un movimiento carismático,

éticamente cada vez más desenfrenado (7, 22 s; 24, 11). A pesar de la orientación total hacia la parusía inminente, sería absurdo imaginarse la existencia en algún momento de una comunidad que se representara al resucitado sentado pasivamente en el cielo en espera de poder hacer su aparición en la parusía.

Precisamente el Cristo de la parusía inminente es desde el principio a la vez el exaltado que configura la vida de su comunidad durante el poco tiempo que resta para aquélla. Esto tiene validez desde la fecha en que él mismo decidió la partida de los discípulos con sus familias de Galilea hacia Jerusalén.

¿Cómo se concretiza en el comportamiento de los hombres esta toma de conciencia de que Dios dirige de nuevo su palabra viva en el presente? Cuando Pablo escribe: «Cuántos fuimos bautizados en Cristo Jesús...» (Rom 6, 3; véase 1 Cor 12, 13), presupone que todos los miembros de la comunidad, lo mismo que él, están *bautizados*. Pablo recibió la llamada a lo sumo de tres a cinco años después de la muerte de Jesús, visitó Jerusalén dos años más tarde y entre sus colaboradores figuraban gentes de Jerusalén. El bautismo de Juan tuvo que haber sido aceptado muy pronto, quizá por el paso al cristianismo de un gran número de seguidores de Juan¹². Pero, ¿qué significado tenía este bautismo? Seguramente poseía ya en Juan rasgos sacramentales, pues continuó siendo la expresión de una conversión precedente, pero probablemente se comprendió como la anticipación «sigilante» del juicio por el fuego¹³. Ahora el bautismo en la comunidad cristiana tenía lugar exclusivamente en el nombre de Jesús. Aun cuando no se remontase a los primeros años, al menos un actuar «en el nombre de Jesús» es característico de la comunidad primitiva¹⁴.

10. E. Schweizer, *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*, en *Neutestamentliche Aufsätze* 1955-1970, Zurich 1970, 41 n. 48.

11. *Ibid.*, 65 ss.

12. C. H. Kraeling, *John the Baptist*, 1951, 158 ss, 171 ss.

13. *Ibid.*, 118 ss; cf. G. Dellling, *Die Taufe im Neuen Testament*, 1963, 48-50.

14. El tradicional «en el nombre de Dios» se encuentra sólo

No sólo el bautismo sino también la salvación, la bendición y la amenaza de juicio sitúan al hombre ante la presencia poderosa del resucitado, ante la esfera de bendición y soberanía de Jesús, en cuanto que Jesús mismo continúa siendo el sujeto propio de todo culto.

Las celebraciones eucarísticas son ante todo una simple continuación de las cenas en común practicadas por Jesús; probablemente a través de las palabras pronunciadas en la cena de la última noche adquirieron tales celebraciones una importancia particular. En ellas se hace realidad constantemente la vida dentro de esta nueva esfera de la bendición y del señorío de Dios, creada por Jesús. No debemos olvidar que Israel, por depender todavía del antiguo testamento, no tiene una visión individualista de la salvación; el individuo es salvado como miembro del pueblo de Dios, es decir, por su integración en la comunidad de los santos.

No sabemos con qué prontitud vino a unirse a todo ello la aclamación «maranatha» o la antigua fórmula con ella vinculada de «los que aman al Señor» o «santos», que marcaba una divisoria frente al mundo (1 Cor 16, 22; Did 10, 6); al menos la primera se remonta con seguridad a la comunidad de habla aramea. Contra el uso común del nuevo testamento, la palabra *Kyrios* aparece repetidas veces en la tradición de la última cena, y designa al Jesús terrestre que muere por la comunidad y en la eucaristía se hace presente como el ya exaltado¹⁵; con estos datos sólo es posible derivar la designación de *Kyrios* de la aclamación de la comunidad primitiva dirigida al *mare*, y considerar así las innegables influencias de los cultos helenísticos y de los Setenta como un desarrollo secundario¹⁶. Queda pues en pie únicamente

esporádicamente en Jn y Sant; G. Delling, *Die Zeuignung des Heils in der Taufe*, 1961, 43.

15. «Señor Jesús» (1 Cor 11, 23); «muerte», «cuerpo y sangre» (11, 26 s); «cáliz» (11, 27; 10, 21); «mesa (10, 21) del Señor».

16. E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, 21962, n.º 7 c, especialmente n.º 325b.c.

la pregunta sobre si y en qué momento tal aclamación dejó de expresar sólo y en forma apocalíptica la nostalgia de la parusia, y pasó a significar la petición de su venida en la actual comida comunitaria. La aclamación aparece siempre asociada a las llamadas «cláusulas de derecho sagrado»; pudo haber estado vinculada desde el principio al futuro y presente del Señor, que aparta a los suyos de los pecadores¹⁷. También aquí es siempre Jesús el señor que actúa.

Evidentemente, al igual que ni el bautismo de Juan ni las comidas comunitarias judías suponían separación de Israel, tampoco el bautismo o la eucaristía de la comunidad primitiva la llevaban consigo. No existen sin embargo referencias a la participación en el culto del templo, aunque fuera del todo posible; y el culto sinagoga tuvo una influencia insignificante en el desarrollo posterior del culto cristiano primitivo¹⁸. La comunidad vive en todo caso en un ambiente absolutamente nuevo creado por Jesús, y la razón es simplemente que la antigua palabra de Dios se ha hecho realidad viva y actual. El nombre de Jesús es el factor constitutivo de la comunidad; ésta ya no está ligada al número mínimo de la decena impuesto por la ley (Mt 18, 20)¹⁹. Las fórmulas «amén», «aleluya», «hosanna» y «abba», que nos ha transmitido la comunidad primitiva, nos permiten vislumbrar todavía algo de la novedad y alegría reinantes en ella; el júbilo escatológico al que se refiere Hech 2, 46 constituyó sin duda una característica muy acusada. Sin embargo es también típico el que la antigua palabra de Dios se renovase igualmente en la ayuda mutua, que en casos excepcionales podía llegar incluso hasta a la renuncia a toda posesión (Hech 4, 36 s). La misma comida comunitaria era ya como tal y en un sentido eminente, «nueva», es decir, manifiesta actividad «social».

17. A este respecto, ver E. Schweizer, *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*, en o. c.

18. G. Delling, o. c., 50; F. Hahn, *art. cit.*, 21.

19. F. Hahn, *art. cit.*, 19.

También la tradición de las palabras del Señor muestra esta apertura dinámica, en la que Dios se perpetúa como Señor; en aquella tradición las palabras de Jesús se aplican en cada momento y con plena autoridad a una situación dada (así Mt 5, 23 s, 25 s, junto a 22.21a); o parenesis tradicionales se actualizan a través de dichos proféticos y se ponen en relación con el juicio que está a punto de realizarse.

Así, aun sin reflexionar conscientemente sobre ello, la nueva palabra de Dios se acredita como liberadora del pasado, de sus normas legales, prescripciones culturales y preceptos que ocasionaban la caída en la culpa. De esta manera la palabra de Dios abre perspectivas hacia el futuro, llama la atención sobre el Señor que viene y sitúa en el presente de una auténtica comunidad de creyentes, que se mantienen unidos por la presencia de su Señor y están abiertos unos a otros. Diversos datos muestran que no se pierde de vista la identidad entre el Señor del presente y el Jesús de Nazaret crucificado: no se encuentran rasgos del tipo zelota-nacionalista, como por ejemplo la llamada al odio contra los «hijos de las tinieblas», ni tampoco fantásticos viajes celestiales o cálculos precisos de los acontecimientos apocalípticos, que suponen una evasión de la vida cotidiana hacia la contemplación pura de una gloria ultramundana o futura. Precisamente la marcada responsabilidad de cara al hermano, propia del carácter comunitario del culto cristiano primitivo, muestra la sobriedad que penetra incluso esta piedad aparentemente entusiástica.

Un problema particular presenta la aparición de las *fórmulas de confesión de fe* en sentido propio. No es posible comprobar en qué momento tuvo lugar tal aparición. No obstante, en la fórmula bimembre citada en 1 Cor 15, 3-5 que enlaza la muerte por los pecados y la resurrección al tercer día, Pablo se muestra según el versículo 11 en total acuerdo con los primeros apóstoles. ¿Qué significa esto? A mi modo de ver ha tenido lugar una desmitologización. La palabra de Dios, viva de nuevo

en el presente tal como era anunciada con toda fuerza por los profetas y actualizada por los carismáticos en curaciones de enfermos y en juicios de condenación, debe ser considerada en relación con lo que sucedió en la persona de Jesús; de lo contrario desembocaría en un entusiasmo absolutamente incontrolable.

En realidad ya no es suficiente la simple idea de que Jesús de Nazaret había anunciado al principio en Palestina la palabra de Dios mediante su doctrina y sus obras, después de su muerte había sido elevado al cielo y ahora en cierto modo proseguía desde allí la misma obra. En la formulación de la fe en Jesucristo, característica del nuevo testamento y única desde el punto de vista histórico-religioso, es decir, de la fe en que Jesucristo murió por los pecados y fue resucitado por Dios, se afirma simplemente que la comunidad centra el eje de su piedad no en su propia vitalidad carismática, más aún, entusiástica, sino en el actuar de Dios en Jesucristo que da un vuelco a los tiempos. La comunidad vive y muere con gozo ante aquél a quien Dios no ha abandonado en la muerte. La comunidad evidentemente afirma la verdad de ese actuar de Dios; sin embargo nunca hubiera llegado a ver en ese acto de afirmación una obra que el hombre fuera capaz de hacer. El problema, pues, en mi opinión no lo han planteado las fórmulas de profesión de fe, mucho más sobrias que las representaciones apocalípticas de la primera época; se debe más bien a una lenta penetración de ideas procedentes del culto al *Kyrios* del helenismo, en las que el *Kyrios* suplanta a Dios, y que sin duda han encontrado oposición constante en el nuevo testamento. Cuando la profesión de fe no afirma ya el obrar de Dios en el Señor Jesús, sino que coloca a este Señor en el lugar de Dios mismo, se ha llegado a abandonar entonces lo que estas proposiciones originariamente querían decir.

5. El culto en el espíritu

Si dirigimos ahora nuestra pregunta a las comunidades paulinas, tendremos que partir de la idea de «cuerpo de Cristo». Es evidente que esta idea es anterior a la fe. No son los creyentes quienes forman el cuerpo de Cristo mediante su decisión de unirse mutuamente; desde el momento en que Cristo murió en la cruz, este mismo cuerpo de Cristo (Rom 7, 4) constituye el lugar donde la comunidad puede ser salvada y sobre el cual puede establecerse (1 Cor 12, 13). Sin embargo también está claro el hecho de que Pablo sólo habla del cuerpo de Cristo en pasajes de exhortación. El cuerpo de Cristo tiene que ir haciéndose continuamente realidad viva. De esta manera el *bautismo* se convierte en el acto por el cual cada hombre es asociado a la obra de Dios realizada ya con mucha anterioridad. Por el bautismo cada hombre es introducido al mismo tiempo en la comunidad de quienes, por aquella misma acción divina, entraron en una nueva situación y fueron agregados al cuerpo de Cristo (Gál 3, 27; 1 Cor 12, 3).

En oposición al entusiasmo de los corintios, Pablo rechaza enérgicamente toda interpretación errónea sacramental del bautismo como una garantía de efectividad mágica (1 Cor 10, 1 ss; también Rom 6, 1 ss). El contenido de esta afirmación debe tomar forma concreta en la *cena comunitaria*. De nuevo aparece la característica paulina de transformar una fórmula de cuño sacramental, como la de la comunión en el cuerpo y la sangre de Cristo, y ello de tal manera que llega a invertir el orden tradicional: habla primero del cáliz y luego del pan. Pablo interpreta a continuación la fórmula del pan como expresión de la fraternidad en la comida, en la que la comunidad se manifiesta como cuerpo de Cristo (1 Cor 10, 16 ss). En la fuerte discusión con los sacramentalistas entusiastas (1 Cor 11, 17 ss) declara que la práctica de éstos de celebrar un sacramento sin la correspondiente comida, ha terminado por destruir el mismo

sacramento: han relegado claramente el pan y el vino al último lugar²⁰. También aquí, como anteriormente en 8, 11 s en otro contexto, vale aquello de que quien desprecia al hermano, por quien Jesús ha muerto, es reo del cuerpo y la sangre del Señor²¹.

Es cierto, pues, que el bautismo y la cena se realizan en la presencia del Señor, pero no es menos cierto que, tanto en Pablo como en todo el nuevo testamento, la presencia real del mismo Señor se verifica ante todo en su *palabra*. Sobre esto se encuentran en Pablo las afirmaciones más enérgicas y asombrosas en comparación con el resto del nuevo testamento. La palabra es el evangelio como acontecimiento que penetra en el mundo, es la palabra de la justicia de Dios, el gran don que da un vuelco al orden de los tiempos. Libera del pasado, arranca del eón malo que domina todavía en el presente (Gál 1, 4) y rescata de la esclavitud impuesta por la ley (Rom 1, 16 s; 3, 21 ss). Abre perspectivas hacia el futuro, como expone Pablo en 1 Cor 15, en su polémica con los entusiastas, quienes querían ver anticipado todo ya en el presente. La palabra configura así un presente renovado, en el que se edifica la comunidad (1 Cor 3, 10 ss).

Teniendo en cuenta 1 Cor 12-14, hay que reconocer la existencia en las comunidades paulinas de una forma especial de proclamación de la palabra, que no culminaba en la celebración eucarística; es cierto, sin embargo, que no podemos lanzar esta afirmación con una certeza absoluta²². El evangelio es considerado ciertamente como el gran don de Dios, como su actuar en el mundo. La fe no es obra de los hombres, es un acontecimiento que ha tenido ya lugar por encima de ellos, por más que

20. Cf. G. Bornkamm, *Herrenmahl und Kirche bei Paulus*: NTS 2 (1955-1956) 202 ss; id., *Herrenmahl und Kirche bei Paulus*: ZThK 53 (1956) 312 ss, en *Studien zum Antike und Christentum*, 1959, 138 ss.

21. E. Schweizer, *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments*, 1968, 121.

22. G. Dellling, o. c., 133; F. Hahn, *art. cit.*, 29.

luego interpela a cada uno en particular. Rom 8 muestra hasta qué punto la acción más personal de culto del hombre, la oración, es un don del mismo Dios; no sólo la invocación «Padre» es ya un don maravilloso del espíritu, que nos hace partícipes de la filiación de Jesús (v. 14-17), sino que incluso nuestra oración debe ser traducida por el espíritu para que Dios pueda escucharla, pues nosotros no sabemos cómo orar (v. 26). Se puede, por tanto, afirmar que el sujeto de todo culto es el espíritu de Dios, que habita en su templo, es decir, en la comunidad (1 Cor 3, 16 s)²³. Pablo podría estar en perfecto acuerdo con los movimientos entusiastas: el culto es primaria y fundamentalmente el propio servicio de Dios al hombre. Una prueba más de ello es que tanto en Pablo como en el nuevo testamento, a excepción de Sant 5, 16, no se da por parte del hombre una confesión de los pecados después del bautismo²⁴. Al reunirse la asamblea, vive del don de Dios, que todo lo llena; y esto con tal intensidad que, aunque tome en serio sus faltas concretas como subrayan las abundantes parénesis, sin embargo no puede actuar como si el acontecimiento de salvación tuviese que comenzar de nuevo desde el principio en cada acto cultural.

Lo expuesto no representa, sin embargo, más que un aspecto de la cuestión. Los entusiastas de Corinto pensaban siempre partiendo de la resurrección como de un hecho ya realizado. Pablo no sólo les recuerda que la resurrección tendrá que realizarse todavía en el futuro, sino también y sobre todo, que él, Pablo, tiene que predicar a Jesucristo, el crucificado, y que no quiere saber de ninguna otra cosa (1 Cor 2, 2). En la fórmula bautismal de Rom 6, 3 ss, Pablo enfáticamente y casi con un duro giro gramatical esquiva la consecuencia de que ya hemos resucitado con Cristo; a esta misma tendencia corresponde en la primera parte de la afirmación la in-

sistencia en que hemos sido sepultados, muertos e incluso crucificados con Cristo.

El bautizado no puede pues prescindir ni del mundo, en el que todavía vive, ni de su servicio. Justamente el texto que considera la comunidad como «edificación de Dios» (1 Cor 3, 9), desarrolla este pensamiento aludiendo a la actividad humana de edificación, que varía según las dotes de cada cual y el empeño puesto (3, 10 ss). En 1 Cor 12, 4-6 aparece por vez primera una fórmula trinitaria, según la cual un solo espíritu es quien regala los dones todos, un solo Señor quien reparte los ministerios todos, un solo Dios quien otorga toda fuerza; precisamente es este texto el que acentúa que esa acción de Dios se realiza dentro del servicio mismo de los hombres, en la entrega y la ayuda mutua.

Aquí surge el concepto de carisma, que o es una creación de Pablo, o al menos a partir de él recibe especial relieve. No es posible comprender este concepto, sin tener en cuenta que el carisma es una acción gratuita de Dios en Jesucristo (Rom 5, 15 s; 6, 23), que surte efecto precisamente en el servicio de los hombres entre sí. El espíritu mismo es quien los distribuye libremente, «como él quiere» (1 Cor 12, 11); se afirma pues, con todas las consecuencias, que el milagro de Dios no llega a realizarse al margen del hombre por él interpelado y con independencia del servicio que éste pueda prestar. No cabe eximirse de tal servicio, bajo el pretexto de que ya existen sacerdotes mediadores, establecidos para esa función; se subraya en dos ocasiones, y Pablo lo afirma a menudo en otros lugares, que a cada miembro de la comunidad se le otorga la manifestación del Espíritu santo precisamente en el servicio que le ha sido confiado (1 Cor 12, 7.11). Tales dones hay que considerarlos en gran medida como entusiásticos y, por otra parte, esta su pluralidad aparece lo mismo en Tesalónica que en Corinto, e incluso en la comunidad de Roma no fundada por Pablo, por no hablar ahora

23. G. Dellling, *o. c.*, 30

24. *Ibid.*, 116.

de lo que podría llegar a comprobarse en la epístola a los efesios (5, 18) o en las epístolas de Ignacio.

Ahora bien, esto significa que dos pensamientos de mutua implicación se han convertido ahora en objeto de reflexión teológica: el presupuesto de que el individuo es llamado a la salvación siempre y únicamente como miembro del pueblo de Dios (que no debe ser en absoluto entendido en sentido nacional), y la ausencia de toda manifestación cültica sacerdotal e incluso ministerial, referida a un miembro de la comunidad. Nadie puede ser un Cristo en pequeño, reunir en sí la totalidad de los dones, bastarse a sí mismo; por eso se exalta tanto el valor de la comunidad. Sólo cuando el sacramentalismo se extrema, como entre los entusiastas de Corinto, la fraternidad pierde importancia y se hace posible la recepción individual de un sacramento, aun cuando la cena en común mantenga todavía su importancia. Sin embargo para Pablo cada don sigue siendo esencial y decisivo. Respecto al entusiasmo procedente de la comunidad primitiva o de la helenística, Pablo insiste en que Dios mismo sigue siendo la fuente de toda acción y que es Dios quien llama a todos los miembros de la comunidad a tomar parte con él en su obra.

Un cambio radical de evaluación respecto a los corintios se muestra sin embargo en el fenómeno del don de lenguas²⁵. Para los corintios debió representar el supremo de los dones; por lo extraño de su carácter, encontraban en él, con mayor fuerza que en todos los demás, la garantía de su origen supramundano y sobrehumano. En 1 Cor 12, 1 ss, Pablo sale al paso de esta idea; afirma escuetamente que tal fenómeno se da también entre los gentiles y establece dos criterios, en realidad dos puntos de vista de un mismo criterio. En el ejercicio de un servicio por el hombre, Dios estará allí actuando o no, según que Jesús pueda manifestarse en él como Señor, no el hombre mismo que ha recibido

25. *Ibid.*, 39 ss.

el Espíritu²⁶. Todo se ordena pues al provecho común (12, 7), a la edificación de la comunidad (14, 1 ss). Pablo no recoge en este pasaje por casualidad la expresión estoica, de marcado carácter profano, del provecho de todos. Puede enumerar así entre los carismas dones completamente «mundanos», como los de organización o asistencia (1 Cor 12, 28), precisamente porque no se trata de un servicio religioso especial.

Por eso también considera Pablo la profecía como el don supremo de Dios y el más decisivo para la comunidad. La profecía no tiene nada que ver con el anuncio previo del futuro. Es un decir comprensible, se dirige a la situación concreta, interpelando al oyente allí donde éste se encuentra y donde radican sus problemas y necesidades. Es pues la propia palabra de Dios, que edifica la comunidad para el aprovechamiento común; consuela al que la escucha, le conforta, anima, pone en movimiento; el oyente la comprende realmente. Es más, Pablo llega incluso a decir (1 Cor 14, 16) que la comunidad no puede pronunciar el «amén» sin comprender antes la oración. Para Pablo es fundamental el que toda la comunidad pueda apropiarse lo dicho después de haberlo comprendido. Cuando el valor propiamente religioso de un servicio se debe al efecto de un lenguaje extraño por sí mismo o extraño para los oyentes, hay que preguntarse críticamente si puede hablarse todavía en este caso de un servicio divino. Es más, Pablo afirma el don de lenguas e incluso lo practica él mismo *privatim*; sin embargo no lo considera apto para la convivencia comunitaria. Si llega un infiel o un catecúmeno, se veri-

26. Me parece imposible que el grito «maldito sea Jesús» (v. 3) fuera proferido en realidad por los docetas, que hubieran rechazado así al Jesús terreno, sin que Pablo se hubiera movido contra tal blasfemia ni la hubiera combatido expresamente. No la puedo entender más que como fórmula contrapuesta; es evidente que nadie, poseedor del espíritu de Dios, puede decir eso; de la misma manera y a la inversa, el espíritu de Dios está actuando allí donde Jesús es reconocido realmente como Señor.

ficará un servicio divino en tanto en cuanto puedan comprender lo que se está diciendo (1 Cor 14, 24 s). Esto quiere decir que el mundo ha venido a ser, pues, el criterio para discernir cuándo se realiza con rectitud el servicio divino.

Naturalmente surge la pregunta: ¿qué significa esto? En Rom 12, 1-2, Pablo comienza su exhortación a la comunidad invitándola a que ofrezcan sus vidas en la liturgia de todos los días. Pablo emplea aquí el lenguaje cultural y no el profano, en contra de lo que él mismo hace en las discusiones en torno a las reuniones de comunidad. Aquí se realiza pues el culto verdadero. En el desarrollo que sigue en los vv. 3 ss, se refiere a los diversos carismas; los dones ejercitados en el servicio mutuo en el seno de la comunidad, se transforman inmediatamente en servicio a los que están fuera ²⁷. Pero no se debe pasar por alto el acento que pone en estos pasajes. Los dos textos hablan expresamente del servicio exterior; la comunidad puede prestar este servicio sólo como cuerpo de Cristo, es decir, en tanto que, como comunidad, se deje guiar, modelar y servir por su Señor, y viva el don que se le ha conferido antes que nada dentro de sus propios límites, para de ese modo servir al mundo y no a sí misma. Por tanto, no se puede en absoluto afirmar que la comunidad diese culto a Dios en tanto en cuanto se configuraba lo más posible con el mundo. Rom 12, 2 sostiene precisamente lo contrario. Solamente si la comunidad toma en serio a Dios y espera de él lo que el mundo no le puede dar, escuchándole y dejándose obsequiar por él, puede entonces extender el servicio divino realizado en ella misma y hacer de él obsequio a su vez al mundo. También los sacrificios espirituales de 1 Pe 2, 5 tienen exactamente el mismo sentido. La comunidad debe ofrecerlos en su culto diario como ciudadanos de

27. En los vv. 9-21 se utiliza material tradicional, tal vez incluso un texto original todavía reconstruible: C. H. Talbert, *Tradition and Redaction in Romans* 12, 9-21: NTS 16 (1969-1970) 83 ss.

un estado, esclavos o casados (2, 11-3, 9), con el objetivo bien claro de poder llevar así hacia la fe a los de afuera. También en esta ocasión, junto a la idea del cuerpo de Cristo, aparece la imagen estrechamente emparentada de la comunidad como «casa espiritual». El uso por tanto de un lenguaje litúrgico y hasta sacerdotal precisamente allí donde se habla del culto a Dios dentro de la vida cotidiana, sólo puede tener el significado, de que el mundo todo está consagrado a Dios. Dios mismo quiere manifestarse a través del servicio misionero de la comunidad en su predicación de palabra y obra. Dios reclama para sí el mundo que le pertenece.

6. La comunidad postapostólica

Antes de sacar conclusión alguna de cara a nuestra situación actual, echemos una mirada rápida a los testimonios postapostólicos del nuevo testamento. En las cartas pastorales encontramos también y más radicalizada la polémica de Pablo contra los entusiastas. En la gnosis, el individuo, gracias al conocimiento divino, ha dejado ya tras de sí el mundo, vive en el cielo, sin necesidad alguna del hermano y mucho menos del mundo que yace todavía en la oscuridad. Por el contrario, según las cartas pastorales, hay que reintegrar con todo empeño al mundo dentro de la comunidad. En consecuencia, se recogen máximas éticas del mundo circundante y se insiste en el mantenimiento de la fe dentro de la vida cotidiana. Frente a un individualismo religioso radicalizado, donde cada cual forma su propia iglesia, cobra importancia el escuchar a los demás hermanos, los que viven con nosotros y también los que nos han precedido. Lo primero se fomenta dando un mayor peso al orden de la comunidad. Lo segundo, asegurando la tradición de la predicación apostólica, mediante un depósito de fórmulas recibidas y sobre todo por la ordenación de una autoridad y la institución de los presbí-

teros. Dado que todo se espera de la palabra de Dios, se la asegura con sumo cuidado contra toda clase de charlatanería. Se afronta con toda seriedad esta palabra, de la cual el apóstol es portavoz autorizado. No se olvida sin embargo nunca que la palabra ha de ser continuamente actualizada; debe ser palabra que interpela libremente a la comunidad actual, si quiere seguir siendo realmente palabra de Dios. Por ello no faltan nunca profetas, que designen a quienes habrán de ser ordenados más tarde para aquel servicio (1 Tim 1, 18; 4, 14). De esta manera, a pesar de 2 Tim 2, 6, Dios no queda aprisionado todavía en el rito; el rito es el signo externo último de la libertad de la palabra de Dios, que, precisamente como palabra libre, crea no obstante un orden en la comunidad. Así pues, la comunidad es colocada aquí con más fuerza que en ninguna otra parte bajo la palabra anunciada ya por el apóstol; es evidente que esta palabra debe decidir de nuevo la vida del presente.

Más o menos en torno a la misma época, se encuentra en las epístolas de Juan una visión radicalmente distinta. Así, en 1 Jn 2, 20.27 aparece una formulación casi alarmante:

Todos vosotros sois sabedores... vosotros no tenéis necesidad de que alguien os enseñe; sino que así como su unción (la del Espíritu) os enseña acerca de todas las cosas, también es verdad...

Se da tal importancia a la presencia de Dios en el Espíritu, que su palabra siempre nueva lo decide todo al irrumpir sobre la comunidad. En 1 Jn 3, 16-18 se da por supuesto que esta palabra orienta hacia el hermano, impulsa al amor, incluso en deberes tan concretos como vestir y alimentar al prójimo. La razón es que el Señor exaltado, que habla a la comunidad en el Espíritu, es el mismo Jesús de Nazaret que ha muerto por ella. Por lo mismo, también en este caso la comunidad está preservada de deslizarse hacia un entusiasmo incontrolado, al afirmar siempre que el Espíritu no puede

enseñar otra cosa, distinta de lo que «desde el principio» se predicó (1, 1 ss)²⁸.

Nos encontramos todavía en terreno del nuevo testamento, allí donde se mantengan estas dos condiciones; donde una comunidad, caracterizada por la ordenación sacramental, la tradición y una firme organización, reconozca sin embargo que la orientación divina tiene que ir siempre por delante, y que sólo se puede ordenar a quien haya sido designado antes por un profeta; y, a la inversa, donde una comunidad, claramente orientada hacia la palabra del Espíritu que resuena todavía hoy, mantenga que la palabra de ese Espíritu no puede apartar jamás del principio, es decir, del Jesús que sirve a los hermanos. Entre estos dos extremos, todos los matices son posibles: hablando en términos modernos, desde una iglesia ministerial luterana hasta la comunidad libre de los cuáqueros; el único problema es saber en qué forma la comunidad proclama hoy fehacientemente a su Señor, en la situación concreta en la que vive.

7. *El culto cristiano*

No se trata por supuesto de repetir simplemente en la actualidad las asambleas de la comunidad neotestamentaria o alguno de sus modelos. Esto sería ley, no evangelio. Caeríamos en un completo absurdo, pues precisamente la existencia de formas diversas muestra cómo cada tiempo ha tenido que ir dando una respuesta nueva a los problemas que se le planteaban. La comunidad proclama su fe a través de la forma y el orden de sus

28. Las representaciones de cultos celestes y, sobre todo, los himnos del Apocalipsis joanneo no pueden ser utilizados para la reconstrucción de las formas de culto de las comunidades subyacentes. Esto lo demuestra la rica investigación de historia de las formas de G. Delling, *Zum gottesdienstlichen Stil der Johannesevangelien*: NovTest 3 (1959) 107 ss.

asambleas, en ocasiones con más claridad incluso que a través de lo que en ellas se dice. Por eso tenemos que proponernos una vez más la pregunta: ¿qué fe se expresa a través de las diversas formas de la comunidad neotestamentaria y cómo podemos expresarlas en concreto nosotros hoy?

1 Jn 4, 19 declara que nosotros podemos amar, porque él, Jesús, nos ha amado antes. La verdad de que sólo quien es amado puede llegar a amar, desborda toda pretensión de convertir en realidad el culto divino. Esto significa que debemos abandonar desde un principio la idea de una acción cultural propia. Según el nuevo testamento, culto divino en el sentido de acción cultural o incluso sacerdotal, sólo tiene lugar en el servicio de Cristo mismo a la comunidad, y ésta tiene luego la misión de transmitirlo al mundo. El único texto que proclama el famoso «sacerdocio común» (1 Pe 2, 9)²⁹ habla sin embargo no del servicio sacerdotal dentro de la comunidad, sino de la acción sacerdotal de cara al mundo, en el estado, en la vida de trabajo, en el matrimonio. Se pone pues de relieve el carácter totalmente profano de dicha acción y su finalidad de ganar a los hombres para Cristo incluso «sin palabras» (3, 1). El único texto donde todavía resuena la terminología cultico-sacerdotal referida a una actividad del individuo (Rom 15, 16), habla del servicio del apóstol de cara al mundo entero no cristiano, que él piensa ofrecer a Cristo como oblación (¡Is 66, 20!).

¿Qué designamos por tanto cuando hablamos habitualmente de «culto divino»? Es la «congregación», la reunión de la comunidad; en ella la comunidad se deja obsequiar por Dios, es decir, escucha a Dios por encima de todo. Naturalmente esto supone también, como es normal en todo escuchar auténtico, la posibi-

29. Cf. recientemente J. H. Elliott, *The elect and the holy*, 1966; a propósito del mismo E. Schweizer, en *Interpretation* 22 (1968) 103-105; E. Best, *NovTest* 11 (1969) 270 ss.

lidad de respuesta a través de la acción de gracias y la alabanza. Sin embargo, la pendiente del culto sigue siendo siempre la de Cristo hacia el mundo pasando por la comunidad. El culto divino es siempre acción de Dios de cara a la comunidad y, a través de ella, de cara al mundo; jamás se convierte en acción cultural del hombre, como una especie de recompensa que hubiera de ofrecer a Dios. Para evitar malentendidos hay que añadir sin embargo, que el escuchar y la acción de gracias subsiguiente se han de aprender y practicar con la misma seriedad al menos que se pone, por ejemplo, en el diálogo feliz entre cónyuges o amigos. Sin embargo, la congregación de la comunidad continúa siendo algo peculiar de día festivo, a la espera del servicio que Dios le ofrece. Tendría que dársele más el carácter de una conversación estimulante entre amigos, una comida en común con ellos, por la que uno se alegra y suspira ya días antes. Ha de conservar ante todo el carácter de palabra. Lo decisivo sigue siendo el que Dios mismo pronuncia su palabra y con ello nos comunica alegría, fuerza y sabiduría. En este sentido la proclamación constituye el núcleo central; en ella se hace perceptible, a través de la vista y el oído, la presencia inmediata de la palabra que nos sale al encuentro. La alegría, la salvación tienen que sernos comunicadas; por nosotros mismos no podemos adquirirlas.

En cuanto nos es posible ver, en todo el nuevo testamento, en menor escala en las cartas pastorales y con mayor claridad en Pablo, la palabra toma cuerpo en la comunidad de forma tal que nadie puede convertirse en representante único de la totalidad de la palabra, que ha tenido lugar en Cristo. Sólo a través de la colaboración mutua de los diversos dones llegará a su plenitud la palabra, que ha de salir a nuestro encuentro. La reunión comunitaria ha dejado de representar tal vez una fuente de alegría y donación, como todavía era hace pocas décadas, porque el predicador se ha hecho un solitario. ¿Cómo puede él comunicar alegría y fuerza, si no sabe

ya dónde se encuentran la necesidad y la debilidad dentro de las cuales Dios quiere pronunciar hoy su palabra? Todavía sigue siendo verdad, que el párroco, que va a menudo de visita por habitaciones y cocinas, barracas y establos de su comunidad, puede comunicar alegría y fuerza de modo distinto de quien se atrincheró en su cuarto de estudio. Es igualmente cierto que un grupo de miembros de la comunidad, preferentemente de miembros discutidos, dubitativos, rebeldes, puede ayudar extraordinariamente en la preparación del sermón. Con todo lo dicho se recoge un poco de lo que representa la mutua colaboración de los múltiples dones y servicios del nuevo testamento. Sin la presencia y acción de muchos miembros de la comunidad, la palabra no puede convertirse en palabra actual, que no sea sólo interpretación de una palabra de antaño, sino que, partiendo de ella, hable en el ahora presente.

Pero si la palabra de Dios debe continuar liberando del pasado, prometiendo futuro y precisamente así situando en el presente, entonces es claro que lo que se espera de la predicación no se puede anunciar en un estilo autoritario ni patético, sino al contrario con una sencillez, incluso con una torpeza, que no pretenda substraerse a la impugnación, sino que subraye precisamente que en ella se espera que algo pueda suceder de parte de Dios mismo. Cuanto más humana y cotidiana sea la forma de esta palabra, tanto más genuina será verosíblemente esta espera. Una palabra tal impulsa al diálogo. Pero, ¿cómo sería éste posible si ya el carácter externo de la reunión no deja espacio para que pueda convertirse en realidad?

Con esto queremos afirmar que hay que plasmar ese rasgo de la comunitariedad tan típico del cristianismo primitivo. El mero encontrarse juntos en un espacio, que por su carácter medio o totalmente sacral mata todo diálogo, no es sin duda expresión suficiente de la misma. Hay que dejar libre el espacio para el diálogo entre dos o tres; pero a la vez también hay que dejar espacio para

la colaboración de otros dones otorgados al párroco de la comunidad. Se debería por tanto luchar decididamente por la libertad de las formas, es decir, por una multiplicidad de posibilidades que dejen espacio a la acción del espíritu. Habría que pensar en el comer y beber juntos, conforme siempre se ha plasmado la comunitariedad de la cena del Señor, lo que incluiría naturalmente la conversación plenamente libre y así llamada secular. En ningún caso debería esto desde luego obstaculizar la abertura de la reunión, antes bien ésta vive de la posibilidad de que el «infel» o «fronterizo» (1 Cor 14, 24) pueda entrar y quedar expuesto al suceso de la palabra. Cuando esto ya no puede suceder, fenece el acto litúrgico.

Esto lleva consigo que tampoco para los creyentes pueda nunca quedar aislado su encuentro dominical de los restantes días de trabajo, sino que se abra a ellos. Pues cuando la palabra de Dios es capaz de alcanzar de nuevo a la vida real, no se puede impedir entonces que convoque a la comunidad a una acción en común y la congregue para una tarea del todo concreta que se presente, a saber, para la «oblación de los cuerpos» (Rom 12, 1) que se realiza en la vida cotidiana. Una comunidad que en la liturgia que Dios le oficia se deja llevar hacia el futuro, que se alegra de la plenitud en la que Dios mismo otorgará la salvación que a ella no le es dado conseguir, está con ello abierta al hecho, como muestra la historia de la iglesia, de que Dios ya en el presente quiere dar un giro real, de modo que puede empeñarse en él con todas sus fuerzas. Tal comunidad no confundirá este su empeño con aquél del que realmente ella misma vive, con la propia actuación gratuita de Dios. Precisamente por eso la palabra dominical será cada vez más importante para una comunidad que se deja convocar por su Señor en su totalidad o en distintos grupos a una o varias de esas tareas concretas. Aprende ya en la liturgia de los días de la semana de dónde ha de sacar cordura, ánimo y alegría; y el domingo, cuando todos «se reúnen», re-

sulta la reconfortante tienda y fuego de campamento desde donde arrancar de nuevo para la próxima marcha de todos los días. Sin el servicio que Dios le celebra todos los domingos no puede vivir la comunidad que se deje guiar por él en el servicio de todos los días. No es éste desde luego un culto que ella deba realizar, sino más bien el lugar del don de Dios, del que ella vive y con el que ella morirá un día gozosa de cara a su Señor.

Sólo así, tomando en serio de tal manera su ser de comunidad, puede ésta prestar su servicio a nuestro mundo. Frente a una tecnificación cada vez más radical, en la que la manipulación del hombre asume formas cada vez más peligrosas, hasta aparecer en el horizonte de modo amenazador las masas mantenidas en sorda dependencia o fanatizadas por la protesta, sólo se puede defender lo humano por medio de una fe genuina. Una comunidad que hace pensar en la liturgia dominical en el «sí» de Dios al hombre en Jesucristo, es el lugar donde la dignidad del hombre, incluso la del pequeño, insignificante, baladí y marginado, se conserva y encuentra su hogar. En las salas de espera de nuestros médicos se sientan centenares de hombres angustiados y completamente frustrados que nada necesitarían tanto como una comunidad y, dentro de ella, el individuo que tuviera algo de tiempo y corazón que dedicarles. En los dominios de la economía y de la política aguardan difficilísimos problemas que nada necesitarían tanto como el modelo de una comunidad con impulsos. Por eso está hoy la comunidad de modo apremiante, quizá más que nunca, llamada a la fe; pues sólo los amados por Dios pueden amar de manera que cambien la vida de un hombre y el destino de un mundo.

EL MEDIO AMBIENTE JUDIO EN EL QUE NACE EL CRISTIANISMO

Alejandro Díez Macho

1. *Creciente interés por el judaísmo intertestamentario*

El objetivo de este trabajo es señalar la importancia del judaísmo antiguo para conocer el cristianismo primitivo. Hasta hace pocos lustros lo que se consideraba importante para este fin era el helenismo —cultos místicos, hermetismo, gnosis— pues el helenismo penetró profundamente en el judaísmo de la diáspora y también en el de Palestina¹. El helenismo continúa manteniendo su importancia², pero el descubrimiento de los manuscritos de Qumrán, del Targum palestino completo, la revalorización de la literatura pseudoepigráfica (apó-

1. Cf. Saul Lieberman, *Hellenism in jewish Palestine*, New York 1950; id., *Greek in jewish Palestine*, New York 1965.

2. Por ejemplo, en la escatología, como prueba T. Francis Glasson, *Greek influence in jewish eschatology*, London 1961.

crifa según la terminología católica), el estudio de las capas más antiguas de la literatura rabínica, han tenido como resultado desviar el interés de muchos investigadores del helenismo al judaísmo contemporáneo de Jesucristo o intertestamentario. No me refiero a obras bien conocidas pero aparecidas hace bastantes años como las de G. F. Moore acerca del judaísmo de los primeros siglos del cristianismo —de la época de los tannaítas (siglos I y II de la era cristiana)— ni a la obra de J. Bonsirven acerca del judaísmo de Palestina en tiempo de Jesucristo, ni al monumental comentario de P. Billerbeck al nuevo testamento basado todo él en la literatura rabínica, ni a las obras de los judíos I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels* (2 vols. Cambridge 1917-1924) y C. G. Montefiore, *Rabbinic literature and gospel teachings* (London 1930, reimpression New York 1970). Me refiero a obras más cercanas como las de W. D. Davies, *Paul and rabbinic judaism* (London 1948; 21955; 31970), *Christian origins and judaism* (London 1962), *The setting of the sermon on the mount* (Cambridge 1964); J. W. Doewe, *Jewish hermeneutics in the synoptic gospels and acts* (1954); M. Smith, *Tannaitic parallels to the gospels* (Philadelphia 1951); D. Daube, *The new testament and rabbinic judaism* (London 1956); G. Vermes, *Scripture and tradition in judaism* (Leiden 1961); M. Black, *An Aramaic approach to the gospels and acts* (31967); M. Wilson, *The semitisms of acts* (Oxford 1965); O. Michel - J. van Goudoever, *Studies on the jewish background of the new testament* (Assen 1969), libro este que recoge las conferencias de un simposio internacional judeocristiano celebrado en 1967 en Hilversum sobre el tema 3; S. Sandmel, *The first christian century in judaism and christianity* (New York 1969); J. A. Fitzmyer, *Essays on the semitic*

3. Fue organizado por el comité judeocristiano constituido en 1964 en Amsterdam para publicar *Compendia rerum judaicarum ad novum testamentum*.

background of the new testament (London 1971); D. Flusser, *Jesus* (Reinbeck bei Hamburg 1968); Gerhardsson, *Memory and manuscript* (Uppsala 1961); las obras de J. Jeremias, etc., etc.

No es necesario ponderar el interés de los investigadores en el judaísmo de Qumrán y en sus relaciones con el cristianismo primitivo. Montañas de libros o artículos se han escrito sobre Qumrán. Basta asomarse a la *Revue de Qumran* especializada en esta área del judaísmo, o a obras de bibliografía qumránica como la de W. S. La Sor que recoge la bibliografía sobre Qumrán desde 1948-1957, o la de B. Jongeling⁴ o la de H. Braun⁵.

El interés por los estudios targúmicos lo excitó Paul Kahle con su obra *Masoreten des Westens II* (Stuttgart 1930) y con su libro *The Cairo Geniza* (London 1947; Oxford 21959). El interés ha ido en aumento a partir del descubrimiento del targum palestino completo en el ms. Neofiti I de la Vaticana, el año 1956. J. F. Stenning, A. Sperber, R. Bloch, G. Vermes, Le R. Deaut, M. McNamara, E. Levine, R. Loewe, Y. Komlos, J. Bowker y una larga teoría de investigadores, unos consagrados, otros recién estrenados, acreditan la pujanza de los estudios targúmicos. Véase la bibliografía targúmica que acaba de publicar Bernard Grossfeld⁶: abarca 1.054 títulos, muchos de ellos pertenecientes a obras o artículos de los últimos lustros. Para investigaciones sobre el targum relacionado con el nuevo testamento, aparte del capítulo correspondiente de la Bibliografía de Grossfeld —en éste y otros puntos incompleta—, véase la

4. B. Jongeling, *A classified bibliography of the finds in the desert of Juda 1958-1959*.

5. H. Braun, *Qumran und das Neue Testament*, 2 vols., Tübingen 1966 (da cuenta de 156 publicaciones sobre el tema). Véase abundante y reciente bibliografía en el excelente libro de A. González Lamadrid, *Los descubrimientos del mar Muerto*, Madrid 1971, 8-10.

6. B. Grossfeld, *A bibliography of targum literature*, Cincinnati-New York 1972; bibliografía sobre targum y nuevo testamento en 79-84.

bibliografía de Peter Nickels, *Targum and new testament* ⁷.

El interés por el judaísmo antiguo se ha extendido recientemente al judaísmo apocalíptico, a su literatura nacida entre el siglo II a.C. y el siglo II d.C., literatura que es evolución de la profecía pre y postexilica más que préstamo del dualismo persa ⁸. En los Países Bajos A. M. Denis y M. De Jonge han iniciado una ambiciosa serie de publicaciones en este campo, *Pseudoepigrapha Veteris testamenti graece* y *Studia in Veteris testamenti pseudoepigrapha*.

Han empezado a salir de las prensas de Brill, Leiden, ediciones críticas de seudoepigráficos: M. De Jonge, *Testamenta XII patriarcharum* (1964; ²1970); S. P. Brock, *Testamentum Jacobi* (1967); J. C. Picard, *Apocalypsis Baruchi graece* (1967). P. Bogaert ha publicado traducción y comentario, en dos volúmenes, de *L'Apocalypse syriaque de Baruch* (o II Baruch) (Paris 1969). Véase también M. Black - A. M. Denis, *Apocalypse Henochi graece et fragmenta pseudoepigraphorum quae supersunt graeca una cum historicorum et auctorum judaeorum hellenistarum fragmentis* (1970).

Dos publicaciones del padre Denis nos ponen al tanto del estado actual de los estudios de seudoepigráficos: *L'Etude des pseudépigraphes. Etat des instruments de travail*: NTS 16 (1969-1970) 348-353, y sobre todo su *Introduction aux pseudépigraphes grecs de l'ancien testament* (Leiden 1970).

El estudio, edición y traducción de pseudoepigráficos es objeto de un proyecto, en vías de ejecución, que ha

7. P. Nickels, *Targum and new testament*. A Bibliography together with a New Testament Index, Roma 1967.

8. Cf. P. D. Hanson, *Jewish apocalyptic against its near eastern environment*: RB 78 (1971) 31-58; M. Smith, *Pseudoepigraphy in the israelite tradition*, *Pseudoepigraphy I* (Foundation Hardt; Entretiens, tomo XVIII), Vandoeuvres-Genève 1972, 213. Sobre escatología profética y apocalíptica cf. V. Collado, *Escatologías de los profetas*, Valencia 1972, 15 s.

sido iniciado recientemente por W. Harrelson, decano de la facultad de teología de la Vanderbilt University. Es un protecto patrocinado por la revista *Journal of Biblical Literature*. De él da información pormenorizada un artículo de J. H. Charlesworth, *The renaissance of pseudoepigrapha studies. The JBL Pseudoepigrapha Project* ⁹. Hasta se proyecta una investigación de los fondos manuscritos de los monasterios de Etiopía en busca de nuevos textos. Diversos autores están trabajando en edición de textos; J. H. Charlesworth, *Odas de Salomón*; D. J. Harrington, *Liber Antiquitatum Biblicarum del Pseudofilón* ¹⁰; R. A. Kraft, *Paraleipomena Jeremiou*; J. L. Sharpe, *Apocalipsis de Moisés*; Ullendorf-Knib, *Enoch etiópico*.

Los fragmentos arameos de Henoch encontrados en Qumrán están a punto de salir de la Claredon Press de Oxford, preparados por Milik. Sobre ellos ha publicado ya un importante estudio, *Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumran* ¹¹.

M. Philonenko, profesor de la facultad de teología protestante de Estrasburgo, ha iniciado en Francia la colección «Textes et études pour servir à l'histoire du judaïsme intertestamentaire», cuyo primer volumen es la edición de J. M. Rosenstiehl, *L'Apocalypse d'Elie* (Paris 1972).

E. M. Laperrousaz ha publicado la traducción de la *Asunción de Moisés* con el título de *Le testament de Moïse* ¹². M. Delcor ha terminado ya la edición crítica del

9. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 2 (1971), 107-114. Esta misma revista, fundada en 1970, es testimonio del interés despertado por el judaísmo antiguo.

10. Véase de D. J. Harrington, *The Biblical text of Pseudo-Philo's Liber antiquitatum biblicarum*: CBQ 33 (1971) 1-17. C. Perrot y otros están preparando una edición y traducción francesa del *Liber antiquitatum biblicarum*.

11. HTR 64 (1971) 303-378.

12. *Semítica* 19 (1970) 140.

Testamento de Abraham, que pronto editará Brill de Leiden ¹³.

El mismo fervor por los pseudoepigráficos del nuevo testamento se extiende por diversos países: Estados Unidos, Inglaterra, Alemania, Francia, Italia, España. Los apócrifos del nuevo testamento, editados por James en 1924, han sido reeditados en 1955; la edición de los mismos preparada por W. Michaelis ha visto su tercera edición en Bremen 1962. En 1968 ha aparecido la tercera edición de E. Hennecke - W. Schneemelcher de apócrifos neotestamentarios: *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, y en el mismo año la cuarta edición de *Evangelien*. M. Erbetta ha publicado en Marietti (1966-1969) *Gli apocrifi del nuovo testamento*, en tres volúmenes. Entre nosotros A. de Santos Otero publicó en 1963 la segunda edición de los evangelios apócrifos y en 1971 ha aparecido la traducción de la obra de J. B. Bauer, *Los apócrifos neotestamentarios*.

El interés por el *Spätjudentum* y por la literatura rabínica ha sido connatural en los investigadores judíos. Baste citar entre decenas de nombres los de L. Ginsberg, el patriarca de los estudios rabínicos a quien aún pudimos conocer en Norteamérica, y S. Lieberman, del Jewish Theological Seminary de Nueva York. Este interés en nuestros mismos días se le quiere avivar aún más, dar alto nivel científico y como institucionalizar creando una Asociación de estudios rabínicos. Alma de este movimiento es Ben Zion Wacholder, del Hebrew Union College de Cincinnati, secundado por diversos especialistas de la Yeshiva de Nueva York y de otros centros.

13. C. Burchard, de Gotinga, está preparando la reedición de E. Kautsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*. Véase también la bibliografía de G. Dellling, *Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur 1900-1965* (TU 106), Berlin 1969.

2. El judeocristianismo

Una manifestación del general interés por el *Spätjudentum* (judaísmo tardío) es la creciente atención prestada al judeocristianismo, nombre entendido en diversas acepciones por los autores y que aquí entendemos de los cristianos procedentes del judaísmo o incluso procedentes de los gentiles pero integrados en el orbe mental judaico ya por ser prosélitos, ya por su adhesión y entusiasmo por el judaísmo. H. J. Schoeps ha historiado el judeocristianismo que podríamos llamar herético, ebionita, el que nos retratan las *Pseudoclementinas*. Quizá ha exagerado al identificar demasiado fácilmente judeocristianismo y ebionismo en sus diversas obras: *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (Tübingen 1949), *Aus frühchristlicher Zeit* (Tübingen 1950) y *Das Judenchristentum* (Bern 1954) ¹⁴. Citemos también la obra de H. Campenhausen, *Aus der Frühzeit des Christentums* (Tübingen 1964), y sobre todo las obras de J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme* (Paris 1958), *Les symboles chrétiens primitifs* (Paris 1961) y *Etudes d'exégèse judéo-chrétienne: les testimonia* (Paris 1966). Añadamos otras obras importantes: J. Goppelt, *Christentum und Judentum in 1. und 2. Jahrhundert* (Gütersloh 1954) y *Die Apostolische und nachapostolische Zeit* (Göttingen 1962); E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis* (Roma-Viena-Freiburg 1959); M. Simon, *Verus Israel. Etudes sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain* (Paris ²1964); *Recherches d'Histoire judéo-chrétienne* (Paris 1962) y *Les sectes juives au temps de Jésus* y M. Simon - A. Benoit, *El judaísmo y el cristianismo antiguo* (Barcelona 1972).

De la importancia adquirida por los estudios sobre el judeocristianismo da fe el volumen *Judéo-Christianisme* editado por la revista *Recherches de Science*

14. Editado en castellano con el título de *Las sectas judías en el tiempo de Jesús*, Buenos Aires 1962.

Religieuse 60 (1972) 1320, en el que escriben diversos autores en homenaje a J. Daniélou, gran promotor de estos estudios.

Los descubrimientos de Nag-Hammadi han avivado el interés por el judeo-cristianismo de carácter gnóstico. Así el *Evangelio de Tomás*, la *Canción de la Perla* de los *Actos de Tomás* derivan de judeocristianos de Edesa de final del siglo I. El nuevo testamento, sin embargo, debe poco al gnosticismo, a un «hipotético gnosticismo primitivo»¹⁵, aunque no parece poder negarse su huella en Col, cartas pastorales y 1 Cor.

La razón de la atracción del judaísmo antiguo sobre los investigadores cristianos es su extraordinario influjo en el cristianismo primitivo, en gran parte a través del judeocristianismo. «Hasta la mitad del siglo II, el cristianismo, esparcido por toda la cuenca del Mediterráneo, es de estructura judía», dice Daniélou¹⁶, citando a L. Goppelt. B. Reicke —añade Daniélou¹⁷— ha señalado el influjo ejercido por la propaganda judía en las jóvenes comunidades cristianas entre los años 49 y 70. Por su parte, la comunidad cristiana de Jerusalén dominó, según parece, al resto de las comunidades cristianas hasta el año 70, es decir, en el período de formación del cristianismo¹⁸.

15. Cf. R. P. Casey, *Gnosis, Gnosticism and the New Testament*. The Background of the New Testament and its Eschatology, en *Studies in Honour of C. H. Dodd*, ed. por W. D. Davies y D. Daube, Cambridge, 1964, 79 s. Sobre el oscuro origen de la gnosis, cf. M. Simon-A. Benoit, o. c., 206-216, y R. M. Wilson, *Gnosis and the New Testament*, Oxford 1968; Varios, *The origins of gnosticism* ed. U. Bianchi, Leiden 1967; B. Reicke, *Traces of gnosticism in the Dead Sea scrolls?*: NTS 1 (1954-55) 137-141.

16. *Théologie du judéo-christianisme*, 19.

17. O. c., 18; cf. B. Reicke, *Diakonie, Festfreude und Zelos*, Uppsala 1951, 233-268.

18. *Ibid.*, 18; cf. W. D. Davies, *Paul and Jewish Christianity According to Cardinal Daniélou: A suggestion: Judéo-Christianisme*, 67.

Dicha comunidad fue la primera del judeocristianismo y permaneció fiel a las exigencias rituales del judaísmo¹⁹, razón por la cual no fue perseguida como lo fue la comunidad cristiana helenista de la propia Jerusalén. Estos helenistas, como Esteban, como los siete diáconos, representaban un judaísmo de lengua griega, no conformista; tenían ciertos puntos de contacto con la religión samaritana. Seguramente que por la misma razón, por un cierto inconformismo con las prácticas judaicas de Pedro, y por un inconformismo más acentuado de Santiago, hijo del Zebedeo, Herodes Antipas, mediatizado por los fariseos, hizo matar a Santiago el Mayor y expulsó a Pedro, no persiguiendo a los demás apóstoles²⁰.

Prototipo de la observancia judaica de la comunidad cristiana no helenista fue Santiago, «hermano del Señor», que rigió tal comunidad jerosolimitana (cf. Gál 2, 9.12; Hech 21, 18) como única autoridad después de la marcha de Pedro²¹. Todos le llamaban el Justo, era de admirable vida ascética, no bebía vino ni licores, no comía carne ni se cortaba el cabello, como los nazareos, rezaba perseverantemente en el templo, en lugar reservado a los sacerdotes. Sufrió martirio el año 62. Por este comportamiento tan observante del judaísmo, de su obispo, se puede colegir el de la comunidad cristiana jerosolimitana.

19. M. Simon - A. Benoit, o. c., 198.

20. O. Cullmann, *Courants multiples dans la communauté primitive*. A propos du martyre de Jacques fils de Zébédée, en *Judéo-Christianisme*, 58-65.

21. Acerca de Santiago, el hermano del Señor, informa Hegesipo, autor de Palestina, que escribió unas *Memorias (Hypomnēmata)* a mitad del siglo II, a edad muy avanzada, pues había conocido la generación cristiana subapostólica. Sus datos son dignos de crédito según la crítica. Los fragmentos de Hegesipo están recogidos en la *Historia eclesiástica* de Eusebio, II, 23. En esta obra (III, 11, 32 y IV, 22), se habla de Simeón, «primo de ¡Señor!», quien sucedió en la sede de Jerusalén a Santiago hasta que a edad muy avanzada, en tiempo de Trajano (98-117), fue martirizado.

Dicha comunidad, después del martirio de Santiago y antes de estallar la guerra contra los romanos el año 66, huyó ²², probablemente no en su totalidad, a la ciudad de Pella, en la Decápolis, huida a la que sin suficiente fundamento han negado historicidad J. Munck, G. Strecker y S. G. F. Brandon ²³; allí habría dado origen a la secta de los nazareos anclada en un judaísmo ultraconservador —y por eso considerada herética hasta por el mismo judeocristianismo— y a la secta de los ebionitas (los pobres), secta francamente herética, que admitía a Jesús como mesías pero no como Dios, y que parece haber caído en herejía por influjo de la secta judía de los nazareos existente antes del cristianismo. Por ese deslizamiento a la herejía, la comunidad jerosolimitana refugiada en Pella dejó de tener influjo en el cristianismo ortodoxo. La comunidad cristiana ortodoxa que se formó en torno a Jerusalén después del año 70, bien con restos de cristianos no huidos de la antigua comunidad, bien con repatriados de Pella, no alcanzó la prestancia e influjo de la comunidad primera, y a partir de la reedificación de Jerusalén como ciudad pagana por Adriano, la comunidad cristiana de la ciudad santa fue étnicocristiana, es decir, formada por cristianos procedentes de la gentilidad ²⁴. Los nazareos o nazarenos, que perpetuaron el nombre de los primitivos cristianos que así eran llamados, se petrificaron en sus observancias judías: observaban el sábado, practicaban la circuncisión y tuvieron un evangelio en hebreo (probablemente en arameo) del que conocemos fragmentos por Jerónimo. Los ebionitas tomaban diariamente baños de purificación y empleaban pan ázimo y agua para la eucaristía ²⁵.

22. Eusebio, *Historia eclesiástica* III, 5.

23. M. Simon, *La migration à Pella, légende ou réalité?*, en *Judéo-Christianisme*, 37.47-54.

24. *Ibid.*, 52 s.

25. W. D. Davies, *art. cit.*, 71.

B. Bagatti ²⁶ señala la presencia de los judeocristianos, afectos también a las observancias judaicas, en Nazaret y Kaukabe: allí existieron comunidades judeocristianas gobernadas, por lo menos hasta el 250, por «parientes del Señor», siendo probablemente obispo de Nazaret Judas de Santiago, quien sería el autor de la carta de Judas. Las excavaciones arqueológicas de Bagatti en Nazaret prueban haber existido allí una comunidad judeocristiana que más tarde se reuniría en un edificio de traza sinagoga no posterior al siglo III. Pero estas comunidades judeocristianas, sus obispos, sus lugares de culto son silenciados en las fuentes posteriores étnicocristianas porque los cristianos venidos de la gentilidad no tenían trato con tales cristianos y los consideraban poco menos que herejes por su fidelidad a la ley mosaica. Los obispos de tales comunidades no figuran en listas de concilios porque no asistían a ellos.

En Siria también parece haber sido grande el influjo de los cristianos procedentes del cristianismo, agrupados en torno a Pedro. De Siria parece proceder el evangelio de Mateo, un evangelio nacido en un lugar donde los escribas judíos tenían fuerte influjo. Mateo es un evangelio donde el moralismo judío y el antiguo testamento están presentes, donde se afirma que la ley de Moisés se ha de cumplir hasta la última yod (Mt 5, 18). El espíritu de Mateo se continúa en la *Didagé*, al parecer también procedente de Siria.

En Egipto había comunidades cristianas integradas por judeocristianos (L. Goppelt, *Apostolic and post-apostolic Times*, London 1970, 63). Prescindiendo de las comunidades judeocristianas de Jerusalén, norte de Galilea, Siria y Egipto, había cristianos de estirpe judía por todo el imperio, pues por todo el imperio estaban extendidos los judíos.

26. B. Bagatti, *I parenti del Signore (sec. I-III)*: Bibbia e Oriente 7 (1956) 259-263; véase también el libro del mismo autor: *L'église de la circoncision*, Jerusalén 1965 y la colectánea de sus artículos *Antichi villaggi cristiani di Galilea*, Jerusalén 1971.

A estos cristianos venidos del judaísmo hay que añadir los prosélitos del judaísmo convertidos a la religión cristiana o simplemente étnicocristianos entusiastas del judaísmo, del viejo testamento. A este propósito cabe recordar que, según J. Munck ²⁷, los judaizantes que tanta guerra movieron contra Pablo serían gentiles convertidos al cristianismo.

He aquí cómo W. D. Davies ²⁸, resumiendo el pensamiento de J. Daniélou, describe el influjo del judeo-cristianismo en la iglesia primitiva:

Aunque el nuevo testamento no informa mucho acerca de la importancia y extensión de los judeocristianos, deben haber constituido un elemento de gran empuje y muy extendido en los primeros días de la iglesia. Por doquier, especialmente en el este del imperio romano, habría cristianos procedentes del judaísmo cuyo tenor exterior de vida no se distinguía claramente del de los judíos. Para ellos el evangelio era continuación del judaísmo; creían que la nueva alianza que Jesús había establecido en la última cena con sus discípulos y que con su muerte había sellado, no significaba la abolición de la antigua alianza entre Dios e Israel. Observaban las fiestas de pascua, pentecostés y tabernáculos, continuaban circuncidándose, guardaban el sábado y las leyes de alimentos puros e impuros señaladas por Moisés. Según algunos autores, los judeocristianos debieron haber sido tan fuertes que hasta el año 70, hasta la caída de Jerusalén, constituyeron el factor dominante del movimiento cristiano.

Influyeron en el área del pensamiento. Mucha literatura cristiana primitiva lleva la impronta del pensamiento judío. La lleva en primer término la literatura ortodoxa, es decir, la que fue recibida por la corriente principal del cristianismo, por la gran iglesia, que triunfó de toda suerte de herejías surgidas en la historia de la iglesia posterior. *Didajé, Odas de Salomón, Epístola*

27. J. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Copenhague 1954; capítulo sobre los judaizantes cristianos procedentes del paganismo, citado en W. D. Davies, *art. cit.*, 70.

28. W. D. Davies, *ibid.*, 71 s.

de Bernabé, *Pastor de Hermas* tienen afinidades con ideas de Qumrán... Influyó también el judeocristianismo heterodoxo, como el de los nazarenos y ebionitas. Los judeocristianos influyeron en teología, moral, instituciones; influyó el judaísmo apocalíptico-esenio y el judaísmo litúrgico o sinagogal. La subestructura del pensamiento cristiano primitivo se debe al judeocristianismo. La primera teología cristiana se expresó en módulos judeosemíticos. El mismo Pablo, por más que Bultmann y otros acentúen su pensamiento helenístico, está informado del pensamiento judeocristiano.

Tal es la importancia del judeocristianismo según los estudios de J. Daniélou ²⁹.

3. Influjos de la apocalíptica judía

Daniélou subraya con razón el gran influjo ejercido por el judeocristianismo en la primitiva iglesia, pero seguramente exagera al caracterizar como judeocristiano todo el cristianismo durante más de un siglo, y exagera también al reducir el pensamiento judeocristiano a la apocalíptica ³⁰.

En este asunto de la apocalíptica se puede pecar por defecto o por exceso, tanto si nos referimos al judaísmo como al cristianismo primitivo. G. F. Moore, R. T. Herford y recientemente M. McNamara han atribuido escaso o nulo influjo a la apocalíptica en el judaísmo. Los escritores apocalípticos —escribe McNamara ³¹— estaban un tanto al margen de la corriente imperante del

29. Cf. W. D. Davies, *art. cit.*, 75-77. Este autor sugiere que Pablo, más que helenizar —léase complicar— el sencillo mensaje cristiano palestino, habría palestinizado, es decir, simplificado la compleja apocalíptica del primitivo judeocristianismo.

30. M. Simon - A. Benoit, *El judaísmo y el cristianismo antiguo*, 197.

31. M. McNamara, *Targum and testament*, Shannon 1972, 3.

judaísmo y no representaban la enseñanza normal religiosa de su tiempo; sus ideas religiosas eran privativas de la secta más que creencias corrientes del pueblo dentro del que nació el cristianismo. Estos autores exageran por defecto lo mismo que aquellos que relegan la apocalíptica a Galilea y al judaísmo de la diáspora, y no la reconocen en Samaría y Judea, o aquellos que la consideran incompatible con el fariseísmo ³².

Tras la destrucción del segundo templo, el judaísmo rabínico se desvió de la apocalíptica que tantos males había ocasionado inspirando a zelotes y que servía para vehicular las esperanzas de la joven iglesia cristiana; mas antes de esa fecha había sido una corriente importante de pensamiento que había penetrado en las diversas sectas judías, sin ligarse exclusivamente a ninguna de ellas ³³.

Pecan por exceso los que consideran la apocalíptica como la única forma de pensamiento del judaísmo intertestamentario. Las mismas exageraciones respecto a su influjo en el cristianismo. Es excesivo afirmar que es «la madre de toda la teología cristiana» (E. Käsemann ³⁴) o afirmar que Jesús era un profeta apocalíptico o incluso un zelote (R. Eisler y S. G. F. Brandon ³⁵). Pero es insu-

32. D. S. Russell, *The method and message of jewish apocalyptic*, London 1964, 23 ss; W. D. Davies, *Apocalyptic and pharisaism*: ExpTim 59 (1948) 233-337.

33. D. S. Russell, *o. c.*, 27, sin embargo hay quienes creen que la apocalíptica estaba ligada a un grupo, o a lo más a grupos muy relacionados «definitely sectarian, not representative of the literature or of the religion as a whole»: así M. Smith refiriéndose a Enoch, Noe, Jubileos, Testamento de XII Patriarcas; cf. su artículo *Pseudepigraphy...*, antes citado, 215.

34. Véase R. A. Kraft, *In search of «jewish christianity» and its «theology»*. Problems of definition and methodology, en *Judéo-Christianisme* 89-91. Contra la sobrevaloración de la apocalíptica en el nuevo testamento, de E. Käsemann, véase W. G. Rollins, *The new testament and the apocalyptic*: NTS 16 (1969-70) 454-476, y A. Sand en NTS 18 (1971-1972) 167-177.

35. S. G. F. Brandon, *Jesus and the zealots*, Manchester 1967, pero cf. NTS 16 (1969-1970) 453.

ficiente reducir la apocalíptica al Apocalipsis de Juan o a la apocalipsis sinóptica (Mc 13; Mt 24; Lc 21), pues las doctrinas —los dos eones, la inminente llegada del mesías, el reino mesiánico, los dolores precursores del «fin», el juicio final, la resurrección de los muertos, triunfo de los buenos en el cielo y castigo de los malos en la *gehenna*, ángeles y demonios— han dejado huella patente en el nuevo testamento. Mateo subraya frecuentemente la nota apocalíptica, muy especialmente en 27, 51-53 ³⁶, Lucas habla de bienaventuranzas y malaventuranzas y las redacta en segunda persona, todo lo cual es estilo apocalíptico, lo mismo que el uso del «pasivo divino» por Jesús. Pablo es apocalíptico en las cartas a los tesalonicenses (1 Tes 1, 10; 4, 13-17; 5, 1-11; 2 Tes 1, 4-12; 2, 3-12...), en 1 Cor 15, 23-28.35-37, etc. En otras epístolas como Heb y 1 Pe hay enseñanzas escatológicas ³⁷, pero en modo alguno las epístolas pueden considerarse como escritos apocalípticos como Mc 13 par ³⁸.

No se puede, pues, ignorar la apocalíptica en el nuevo testamento; pero el lenguaje y conceptos neotestamentarios en gran parte están ausentes de los escritos apocalípticos ³⁹; el tema del mesías, de su llegada ya verificada, de la incoación del reino de Dios, es tema esencial y central del nuevo testamento, mientras el tema del mesías no es básico en la apocalíptica ⁴⁰; y cuando de él se habla, se lo proyecta en el futuro, pues el futuro es

36. J. Potin, *La fête juive de la Pentecote I*, Paris 1971, 264 s. relaciona las resurrecciones de este pasaje con la resurrección de muertos en el Sinaí, según la tradición judía.

37. Cf. C. K. Barrett, *The eschatology of the epistle to the hebrews*, en *The background of the new testament...*, 363-393; E. G. Selwyn, *Eschatology in 1 Peter*, en *ibid.*, 294-401.

38. H. H. Rowley, *The relevance of the apocalyptic*, London 21947, 115.

39. M. McNamara, *o. c.*, 4.

40. Cf. B. Corsani, *L'apocalittica: fra antico e nuovo testamento*: Protestantesimo 27 (1972) 15-22.

el ámbito temporal de la apocalíptica. El nuevo testamento, aunque espera la parusía y con ella la implantación total del reinado de Dios —el padrenuestro y la jaculatoria «Maranhata» (1 Cor 16, 22; Ap 22, 20) piden esa parusía e implantación total— desarrolla un esquema del reino de Dios desconocido para la apocalíptica: «ya está presente... pero todavía no». La terminología neotestamentaria del reino de Dios, con ser tan variada y tan esencial, es ajena a la apocalíptica⁴¹.

El influjo de la apocalíptica en el cristianismo, contrariamente a lo que ocurrió en el judaísmo, continuó y se intensificó tras la destrucción de Jerusalén, aunque se templó la expectación de la parusía —Juan insiste sobre todo en la escatología realizada—; antes de tal fecha el influjo más mitigado⁴² de la apocalíptica debió pasar en buena medida tanto al judaísmo como al judeocristianismo por el cauce de las versiones aramaicas recitadas en las sinagogas, pues en ellas aparecen con insistencias los temas apocalípticos.

4. *Influjo de los sectarios de Qumrán*

Un grupo judío contemporáneo con el origen del cristianismo, en el que priva el tema escatológico —tan característico del judaísmo apocalíptico de que acabamos de hablar— es el de los sectarios de Qumrán. Se trata, casi con seguridad, de esenios y por tanto en origen parecen derivar, como los fariseos, de los *hasidim* del siglo II a.C., de las persecuciones de Antíoco Epifanes. Hay quien los hace derivar del antiguo reino is-

41. J. Jeremias, *Teología del nuevo testamento*, Salamanca 1974, 15 ss.

42. Cf. E. Lohse, *Apokalyptik und Christologie*: ZNW 62 (1971) 48-67: al diferirse la parusía, la segunda generación de la iglesia expresó con terminología apocalíptica más abundante su fe escatológica.

raelita del norte⁴³. Aunque había esenios esparcidos por toda Palestina —unos cuatro mil al parecer (*Ant.* XVIII 20)— y aunque los había en Egipto (los terapeutas muy parecidos a los secatrios de Qumrán) y en Siria como se infiere del Documento de Damasco, que pertenece a su literatura, dada su vida retirada y de grupo cerrado —«los hijos de la luz»—, dado su desprecio, su odio a «los hijos de las tinieblas», que eran todos los hombres, incluidos los judíos no pertenecientes a la secta, el influjo de los esenios en la gran masa del judaísmo y en el cristianismo no pudo ser más que periférico y lateral. Además, desaparecida la secta en tiempo de la guerra contra los romanos (66-70) su influjo en el cristianismo sólo pudo ejercerse desde entonces a través de esenios conversos.

Los esenios han dejado ciertas huellas en el cristianismo primitivo, pero su influjo ha sido muy exagerado. Hasta extremos ridículos, como el haber querido Dupont-Sommer y posteriormente Allegro⁴⁴ hacer de Jesús una réplica del Moreh Šedeq o Maestro Justo de Qumrán. No hay base ninguna en el Pešer de Habacuc o en documento alguno de Qumrán para considerar al Maestro Justo como Dios encarnado, traicionado, muerto (y antes de morir «desvestido»), resucitado, aparecido glorioso y juez al final de los siglos⁴⁵. El Moreh fue un judío piadoso, maestro de una comunidad de solitarios judíos, pero pecador: en sus salmos de alabanza o

43. Cf. G. J. Kuiper, recensión del libro de M. Simon, *Die jüdischen Sekten zur Zeit Christi*, Zürich 1964, en BO 25 (1968) 284, nota 1. (Esta es la conclusión a que ha llegado L. C. Olds en una tesis defendida en St. Andrews en 1961).

44. Cf. F. M. López Melús, *El cristianismo y los esenios de Qumrán*, Madrid 1965, 37-52.

45. El último intento de buscar en Qumrán la cuna del cristianismo y de hacer de Jesús un esenio (Rabbi Josua) es el libro de J. Lehmann, *Jesus Report. Protokoll einer Verfälschung*, Düsseldorf-Wien 1970. Se trata de una colección de charlas por una radio alemana sin verdadera base científica; puro sensacionalismo.

hodayot repite que es un pobre pecador. Jesús (Jn 8, 46) dijo en cambio: «¿quién de vosotros me acusará de pecado?». En su conducta Jesús y sus discípulos se comportan de una manera distinta que el Moreh y sus discípulos. Estos han roto con el judaísmo oficial, con el templo, aunque no con la ley de Moisés que observan con más rigor que los mismos fariseos. Antítesis como las del sermón de la montaña pronunciadas por Jesús (Mt 5, 21 ss): «Habéis oído que se dijo... pero yo os digo», son impensables en Qumrán. La libertad con que Jesús se mezcló con los pecadores y trató incluso con los paganos sería intolerable en Qumrán pues los esenios se consideraban el «resto de Israel» del que Amós había profetizado que recibiría —sólo ellos, el resto— al mesías. Jesús predica y exige el amor y perdón de los enemigos. En Qumrán vige el odio de los enemigos, de los hijos de las tinieblas. Jesús dijo citando Lev 18, 19: «Amarás a tu prójimo», y añadió por propia cuenta: «Y odiarás a tu enemigo»: esta coletilla parece que es una alusión a lo que se enseñaba y practicaba por los esenios de Qumrán. Finalmente, el Moreh Sedeq es un hombre del antiguo testamento que espera el reino de Dios; Jesús inaugura el reino de Dios (Lc 17, 21).

De Juan Bautista se asevera con frecuencia que fue un esenio. No es seguro, aunque es probable que tuviera algún contacto con ellos⁴⁶. Su predicación escatológica no deriva forzosamente de los esenios, pues en la época de Juan los judíos en general esperaban ansiosamente la venida del mesías. Tampoco se puede parangonar el bautismo de Juan con las abluciones de los esenios⁴⁷. Quizá donde más puede verse el influjo de Qumrán es en ciertos aspectos de la *organización de la iglesia*, pero en este punto, como en general en todo lo con-

46. Cf. A. González Lamadrid, *Los descubrimientos del mar Muerto*, 254 s.

47. Cf. *Ibid.*, 256-264; C. H. H. Scobie, *John the Baptist*, en M. Black (ed.), *The scrolls and christianity*, London 1969.

cerniente al influjo de Qumrán en el nuevo testamento, hay que observar que el influjo, cuando existe, se da más bien en fases posteriores del cristianismo primitivo y en puntos secundarios⁴⁸.

También ha querido verse influjo en la eucaristía cristiana de las comidas rituales de Qumrán o de los terapeutas judíos de Egipto. Tampoco en este punto se prueba con seguridad que las comidas de los esenios o terapeutas fueran verdaderamente rituales y que hayan tenido influjo en los ágapes cristianos y en la eucaristía⁴⁹.

Pablo y Juan conocen las doctrinas de los esenios y acusan su influjo, no en su pensamiento fundamental, sino en ciertas expresiones y conceptos. Se han encontrado paralelos significativos en Tes, Col, Rom, Cor y Ef⁵⁰ y en el evangelio de Juan⁵¹.

En conclusión: aunque los manuscritos de Qumrán sirvan para explicar ciertas expresiones y usos del nuevo testamento, «en otros aspectos, el lenguaje de los manuscritos de Qumrán es tan extraño al lenguaje de los evangelios como el de los escritos apocalípticos»⁵².

5. *Pluralidad de sectas en el judaísmo antes del año 70. Especial influjo de los escribas fariseos a través de las lecturas sinagógicas*

Además de los esenios, el judaísmo del siglo I hasta el año 70, es decir, en el período formativo de la tradi-

48. Cf. P. Benoit, *Qumran and the new testament*, en *Paul and Qumran*, ed. por J. Murphy - O'Connor, London 1968, 6-18.

49. Cf. M. Black, *The scrolls and christian origins*, Edimburg 1961, 102-117 y F. M. López Melús, o. c., 70-77.

50. Véanse diversos estudios en la obra *Paul and Qumran* anteriormente citada.

51. Cf. J. H. Charlesworth (ed.), *John and Qumran*, London 1972: diversos artículos de varios autores sobre el tema indicado en el título.

52. M. McNamara, *Targum and testament*, 5.

ción cristiana, presentaba un abigarrado número de sectas o *hairéseis*, siendo las más importantes las de los fariseos y saduceos. Importantes no por el número sino por la influencia. Los *fariseos* según Flavio Josefo (*Ant.* XVII 42) eran poco más de 6.000 en tiempo de Herodes el Grande. El origen de los fariseos parecen ser los *hasidim* (piadosos) del tiempo de la persecución de Antíoco Epífanes⁵³. Eran seculares piadosos, que extendieron la práctica de rezar varias veces al día, que ayudaban dos veces por semana, que practicaban las obras de caridad (*genilut hesed*), que guardaban escrupulosamente las leyes del diezmo y de la pureza y que ponían empeño en llevar externamente a la práctica la ley de Moisés, la ley escrita o torah (*bi-ketav*) y la ley oral (*torah še-b'al pe*). A las dos las consideraban ley divina: hasta el targum al Pentateuco fue considerado revelado en el Sinaí aunque después olvidado: cf. RAŠI a TB Qiddušim 49a.

El origen de los *saduceos* es muy oscuro⁵⁴. Constituían un grupo de patricios seculares dirigidos por la alta clase sacerdotal. La nobleza laica daba el número, la nobleza sacerdotal la dirección, la doctrina, la *halaká*, porque también entre los saduceos había doctores en la ley o escribas. Ya en el siglo I antes de nuestra era, el grupo saduceo —una de cuyas facciones, si no el grupo entero, fue llamado a veces «boetusianos»— aparece en pugna contra el grupo fariseo. Los saduceos, aunque no admitían la tradición oral, eran tradiciona-

53. Sobre los fariseos, cf. L. Finkelstein, *The pharisees. The sociological background of their faith*, 2 vols., Philadelphia 1966, y J. Jeremias, *Jerusalem au temps de Jésus* (trad. francesa por J. le Moyne, Paris 1967), 331-356; bibliografía crítica en p. 331, nota 1. Según S. Zeitlin, *The origin of the pharisees reaffirmed*: JQR 59 (1968-1969) 255-267, el origen de los fariseos estaría en la segunda mitad del siglo v a.C.

54. Cf. J. le Moyne, *Les saducéens*, Paris 1972, 385 s, cf. J. Z. Lauterbach, *The sadducees and pharisees*, en *Studies in honour of K. Kohler*, Cincinnati 1913, 176-198.

listas, conservadores. Admitían solamente la ley escrita, pareciéndose en esto a los qaraitas, discípulos de 'Anan ben David, del siglo VIII, a quienes algunos autores, sin fundamento, consideran continuadores de los saduceos.

A pesar de atenerse estrictamente a la ley escrita, los saduceos poseían también leyes de tradición y emanaban sus propias leyes, pero no las consideraban de derecho divino ni vinculantes, sobre todo si no habían sido depositadas en el templo⁵⁵.

Saduceos y fariseos formaban grupos bien organizados. Al de los fariseos como al de los esenios, con el que tenían semejanzas de organización, únicamente se podía entrar tras ciertas formalidades y compromisos. Los fariseos estaban divididos en comunidades llamadas *haburot*, como lo estaban los esenios. En Jerusalén en tiempo de Jesucristo había varias *haburot* fariseas.

Aunque no todos los *escribas* (*soferim*, lit. «hombres del libro») eran del grupo fariseo, pues había *escribas saduceos* y había *escribas independientes*, los dirigentes fariseos eran *escribas fariseos*; eran *escribas*, es decir, doctores en teología y derecho, que estudiaban su carrera en las *batté hamidraš* o casas de estudio esparcidas por todo el país, en torno a un doctor reconocido por su saber. En el siglo I de nuestra era, los doctores que enseñaban en Jerusalén eran los más famosos del judaísmo, más que los de Mesopotamia. Una vez recibida la ordenación o «imposición de manos» (*semiká*) —verdadera colación de grado académico—, el estudiante que había terminado la carrera, que era *talmid hakam* (discípulo sabio), se convertía en *rabbí*, título que en el siglo I se aplicaba también a ancianos y a personas de prestigio y relevancia aunque no fueran doctores,

55. Cf. E. D. Davies, *Introduction to pharisaism*, Philadelphia 1967, 12; cf. J. M. Baumgarten, *The unwritten law in the pre-rabbinic period*: JSJ 3 (1972) 20 s. J. le Moyne, o. c., 364-379 (sobre *haggadá* y *halaká* saduceas).

pero que después del siglo I quedará exclusivamente como título académico de doctor en la ley⁵⁶.

Estos escribas, estos rabbís doctores de la ley, eran los directivos de las comunidades fariseas y los que les dieron influjo en los reyes, en el sanedrín, en la vida pública, especialmente en la vida religiosa del pueblo judío. Aunque en el siglo I hasta el año 66 el influjo más acusado en la política lo detentaron los saduceos, en ese mismo tiempo en religión, liturgia, interpretación de la ley se hizo dominante la interpretación de los escribas fariseos⁵⁷. Después del año 70, los fariseos eliminaron totalmente el influjo de los saduceos, los escribas fariseos se convirtieron en únicos jefes del judaísmo, que desde entonces se hizo monocolor, exclusivamente de tendencia farisaica. El rabinismo de Mišná, Tosefta, Midrašim halákicos (los más antiguos) y hagádicos y talmudes no es más que la continuación del fariseísmo cuyos jefes dejan de llamarse escribas o *soferim* para denominarse exclusivamente rabbís. Después de la destrucción del segundo templo, después del sínodo de Javne (o Jamnia) celebrado poco después, el judaísmo se torna «normativo»; antes de tal fecha no había judaísmo «normativo», sino pluralidad de sectas, de tendencias y de doctrinas: era una ortopraxia más que una ortodoxia. Los mismos fariseos estaban divididos en dos escuelas, la del riguroso galileo Šammay, y la del pacífico y liberal Hillel. Pablo, que fue fariseo, pertenecerá a la escuela de Hillel⁵⁸.

Hemos hablado de fariseos, saduceos, esenios. Eran minorías. La gran masa del pueblo, a quienes los fariseos llamaban despectivamente *'ammé ha-areš* (lit. «gentes de la tierra»), eran gentes sin organización como la que tenían los anteriores grupos, y poco cumplidoras de la

56. J. Jeremias, *o. c.*, 332-350.

57. *Ibid.*, 352 s.

58. Cf. J. Jeremias, *Paulus als Hillelit*, en *Neotestamentica et Semitica* en honor de M. Black, Edimburg 1969, 88-94.

ley, despreocupadas de ella, aunque no forzosamente ignorantes: había entre los *'ammé ha-areš* ricos propietarios y hombres de negocio con mayor cultura griega que los fariseos.

Había además los *samaritanos*, entre todas las sectas la única que merecía el nombre de haíresis, de herejía según nuestra acepción de la palabra.

Los *zelotes*, más que grupo doctrinal, eran judíos militaristas, empeñados en arrojar a los romanos fuera del país por la violencia. La facción más fanática era la de los *sicarios* o portadores del puñal llamado «sicca»⁵⁹. Hay quien cree que el apodo de Judas, «iscariote», significa portador de la «sicca», lo que equivale a hacer de Judas un zelote como lo fue otro apóstol, Simón el qannai=el cananeo=el zelote. Los zelotes se reclutaban en todas las sectas; parece haber habido esenios en sus filas. El centro principal de recluta era Galilea. En Masada, último bastión de la resistencia zelote a los romanos, se han encontrado restos de una sinagoga y de una escuela, lo que prueba que los zelotes eran judíos fieles a la ley.

Fuentes del siglo II de nuestra era, como el *Diálogo con Trifón* de Justino (80, 4), fragmentos de Hegesipo conservados en la *Historia eclesiástica* de Eusebio (IV 22, 7) y algunas referencias del siglo IV (Epifanio), dan a conocer algunos otros grupos judíos, no siempre fáciles de identificar: *galileos* (Hech 5, 37; Ant XVIII 1, 6), que eran fariseos zelotes, *genistas* o *minim* (*genos gr.=min heb.*), judíos considerados como herejes⁶⁰, *helenistas* con los que quizá haya que relacionar los he-

59. Cf. M. Smith, *Zealots and sicarii*. Their origins and relation: HTR 64 (1971) 1-19; H. P. Kingdon, *The origin of the zealots*: NTS 19 (1973) 74-81; cf. R. Travers Herford, *Judaism in the new testament period*, London 1928, 65-79.

60. Según G. Vermes los *minim* eran gnósticos judíos helenistas: cf. G. Vermes, *The decalogue and the minim*, en *In Memoriam Paul Kahle*, Berlin 1968, 237-240. G. J. Kuiper, en *ibid.*, 385 y M. Simon, *Las sectas judías...*, 33-40.

lenistas de Hech 6, 1 ss; *nazareos*, *ebionitas* (estos últimos judeocristianos), *meristas* y *bautistas* (*masboteos* y *hemerobautistas*).

En el siglo I de nuestra era hubo en Palestina un amplio movimiento bautista que pretendía sustituir los sacrificios del templo de Jerusalén por ritos bautismales y por comidas sagradas. Las sectas que en tal siglo se oponían a saduceos y fariseos parecen ser grupos bautistas⁶¹. Los bautistas eran más radicales que los fariseos en la interpretación de la ley de Moisés y eran también más nacionalistas⁶².

Los *herodianos* no parecen haber constituido secta o partido religioso, eran simplemente partidarios de Herodes, de Herodes Antipas en particular.

Este pluralismo dentro del judaísmo palestino duró hasta el año 70⁶³. Hasta entonces los cristianos fueron considerados como una secta judía más; sólo tras el rompimiento de la sinagoga con la joven iglesia cristiana ocurrido tras la catástrofe del 70, los cristianos fueron tenidos por el fariseísmo imperante como verdaderos herejes. Contra los cristianos se recitó desde final del siglo I una «bendición» (léase maldición) especial —la *birkat ha-minim*— en la oración cotidiana de los judíos (*tefillá*) llamada «las 18 bendiciones» (*šemoné 'esré*). En realidad fue la décimonovena «bendición».

El mayor influjo del judaísmo en el cristianismo se operó antes del rompimiento, en la época del pluralismo. He aquí cómo el profesor de Columbia, Morton Smith, describe esta época del pluralismo:

El período anterior al 70 fue período de conflictos de sectas. El sumo sacerdocio saduceo era indudablemente la

61. Cf. M. Black, *The development of judaism in the greek and roman periods*, en *Peake's commentary of the Bible*, ed. por M. Black-H. H. Rowley, London 1962, 605.

62. Sobre el movimiento bautista cf. J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie*, Gembloux 1935.

63. D. S. Russell, *o. c.*, 20 s.

suprema autoridad a sus propios ojos y a los ojos de los romanos, pero era incapaz de controlar el sanedrín (como se ve por el pasaje más solvente de procedimiento jurídico del sanedrín, Hech 22, 30 ss). Los fariseos tampoco dominaban el sanedrín como prueba el mismo pasaje. Los fariseos estaban divididos en las escuelas de Šammay y de Hillel. Los zelotes, cristianos, esenios y samaritanos poseían sus propias tradiciones legales, y la masa del pueblo, los *'ammé ha-ares*, acudían a sus propias sinagogas y seguían sus propias costumbres, probablemente con el desprecio del hombre ordinario para todos los «cranks» religiosos. Si hubo un tiempo en el que el judaísmo no tuvo centro doctrinal único del que procedía la halaká, fue precisamente el último tiempo del segundo templo⁶⁴.

El cristianismo estuvo abierto a influjos provenientes de los diversos grupos o tendencias, pero indiscutiblemente el grupo que más influyó, tanto en la religión del judaísmo como en el cristianismo primitivo y en la literatura neotestamentaria, fue el fariseo⁶⁵, a pesar de que el nuevo testamento, en buena parte escrito tras la ruptura con la sinagoga, cargue las tintas hablando de escribas y fariseos. El pueblo seguía incondicionalmente a los fariseos; Josefo no se cansa de poner este hecho en evidencia⁶⁶.

Religiosa y socialmente, los fariseos constituían el partido del pueblo; representaban la masa frente a la aristocracia (sacerdotal y laica) tanto desde el punto de vista religioso como social. Su piedad que la gente respetaba —pretendían ser el verdadero Israel— y su orientación social tendente a la supresión de clases los convirtió en el partido del pueblo y les aseguró poco a poco la victoria⁶⁷. La incondicionalidad con que las masas seguían a los fariseos es impre-

64. M. Smith, *A comparison of early christian and early rabbinic tradition*: JBL 82 (1963) 171.

65. Cf. I. Abrahams, *Studies in pharisaism and the gospels*, 2 vols., Cambridge 1917, 1924; New York 1967.

66. J. Jeremias, *Jerusalem au temps de Jésus*, 354, en nota 139 las citas de Josefo. Cabe que Josefo, sacerdote fariseo, exagere un tanto el influjo de éstos.

67. *Ibid.*, 355.

sionante porque por una parte los fariseos se oponían a los saduceos y por otra, en cuanto el verdadero Israel, se separaban ostensiblemente de la gran masa, de los *'ammé ha-areš* que no observaban como ellos las prescripciones del diezmo y de la pureza.

Los más influyentes en el pueblo eran los escribas:

El pueblo veneraba a los escribas como antiguamente a los profetas, les tenía consideraciones sin cuento y un temor reverencial, por considerarlos detentores y maestros de la ciencia esotérica sagrada; sus palabras tenían autoridad soberana. Las comunidades fariseas en particular obedecían incondicionalmente a los escribas fariseos que era con mucho los escribas más numerosos... Ya antes de la destrucción del templo, los escribas saduceos tuvieron en la vida pública un papel mucho menos considerable que los escribas fariseos. Los miembros de las comunidades fariseas daban a las enseñanzas de sus escribas amplio influjo en el pueblo ⁶⁸.

El cauce natural por el que discurrió el influjo de los escribas en el pueblo judío —fuera de las minorías que acudían a las casas de estudio (*batté midrašim*)— fue la lectura de la Biblia en las sinagogas; precisando: la traducción de la Biblia al arameo que era la lengua que todo el pueblo comprendía, traducción aramea que se llama targum. En Galilea el pueblo no entendía el hebreo; en Judea, aunque hablaba hebreo además del arameo, era un hebreo un tanto distinto del hebreo de la Biblia que se leía en la sinagoga antes de traducirlo al arameo: era un hebreo místico en el cual, por ejemplo, no hay waws versivos, detalle que por sí solo demuestra la dificultad de entender el hebreo bíblico por parte de aquél que sólo conocía hebreo místico. Por lo mismo el targum era imprescindible tanto en las sinagogas galileas como en las de Judea. Por el cauce del targum pasó, pues, el influjo

68. *Ibid.*, 327.

de los escribas a los judíos y de los judíos conversos al cristianismo.

En el targum no se recitaba la nuda traducción del texto hebreo del Pentateuco y de secciones de los profetas (*haffarot*): el targum era traducción e interpretación de los escribas. Todos los escribas, por ser tales, tenían como oficio interpretar la Escritura, enseñarla y aplicarla. La interpretación era menester connatural con el rango de escriba.

Sólo los doctores ordenados transmitían y creaban la tradición derivada de la torah tradición que, según la enseñanza farisea recibida por el pueblo, tenía la misma categoría que la torah (escrita), incluso categoría superior ⁶⁹.

Esta interpretación de los escribas —halákica si se refiere a leyes, haggádica si no es de carácter legal— es la que por acumulación constituye la tradición oral o *torah še-b'al pe*, es la tradición de los mayores (Mt 15, 2; Mc 7, 3), una tradición autoritativa ya al principio de nuestra era ⁷⁰. Se cuenta en el Talmud de Babilonia (*Šabbat* 31a) ⁷¹ que Hillel había respondido a un pagano interesado en el asunto, que los judíos tenían dos leyes una escrita y otra oral. Probablemente un siglo antes de nuestra era ya se hablaba de «ley oral» aunque hay autores que consideran tal denominación posterior al

69. *Ibid.*, 319. Sobre la tradición farisea, cf. E. J. Bickermann, *La chaîne de la tradition pharisienne*: RB 59 (1952) 44-54.

70. En TB Pesahim 66a se cuenta que Hillel (hacia el año 20 a.C.) no pudo convencer a los Beney Batyra, esgrimiendo textos escriturísticos, de que prevalecía el sacrificio del cordero pascual sobre el descanso sabático cuando Pascua y sábado coincidían en el mismo día, pero zanjó al punto la cuestión cuando alegó la tradición en favor de su punto de vista: cuando alegó la autoridad de dos escribas: Šema'ya y Abtalion (hacia el año 50 a.C.); cf. S. Samuel, *o. c.*, 67: «What is significant is that in the beginning of the first Christian century there already existed a sense of authoritative tradition»; cf. G. Widengren, *Tradition and literature in early judaism and the early church*: Numen 10 (1963) 42-83.

71. Cf. Abot de Rabbi Natan, cap. 15.

año 70⁷². La tradición oral, con esta u otra denominación, es bastante anterior al siglo II a.C.; aunque no hay acuerdo acerca de cuándo empezó, es muy probable que empezara tras la canonización de la ley escrita. Según Y. Kaufmann la tradición oral funcionó desde Esdras y Nehemías⁷³.

Para los escribas fariseos más que para ningún otro la tradición oral era esencial a la religión, pues sólo ella daba flexibilidad a la ley escrita y la podía acomodar a las necesidades actuales. Para los escribas saduceos bastaba la ley escrita y una interpretación muy ceñida de la misma. Los esenios de Qumrán no hacían distinción de dos leyes: creían que la ley de Moisés era incompleta y no definitiva y que de tiempo en tiempo se completaba con nuevas revelaciones comunicadas por Dios a gentes de la secta. El *Moreh sedeq*, superior de la comunidad esenia de Qumrán, había sido agraciado con esas nuevas revelaciones esotéricas comunicables únicamente a los miembros de la secta.

Los cristianos no fijaron su canon del nuevo testamento hasta la mitad del siglo II. En un principio, particularmente antes del año 70, antes de escribirse los evangelios, tenían por Biblia la Biblia escrita de los judíos más esa interpretación de los escribas, en gran parte interpretación de escribas fariseos, que recibieron por vía oral en las sinagogas.

Si hemos de creer ciertos testimonios rabínicos (TB *Gitin* 60b; *Temurah* 14b) posteriores y el testimonio de Flavio Josefo (*Ant.* XIII 9, 6), los fariseos tenían prohibido poner por escrito la *halaká*, la ley oral: se entiende en escritos de uso público. Jesús efectivamente no escribió nada. Una autoridad actual en la materia, S. Liebermann, sostiene que la *mišná* fue promulgada (a final del siglo II) oralmente. J. M. Baum-

72. Cf. J. M. Baumgarten, *art. cit.*, 18.

73. *Ibid.*, 19.

garten⁷⁴ ha intentado probar en un artículo reciente que el fariseísmo se atuvo a tal prohibición en el período protorabinico del que ahora estamos escribiendo. Si existió tal prohibición, cosa que no todos los especialistas aceptan⁷⁵ aun refiriéndose exclusivamente a los fariseos, la masa de judíos y cristianos recogió la interpretación bíblica de los escribas fariseos por vía oral. Únicamente los judíos asistentes a las casas de estudio —una minoría— y únicamente algunos cristianos calificados como el fariseo y el sanhedrita (Hech 22, 3; 26, 10; Flp 3, 5), Pablo que tuvo por maestro a Gamaliel I (hacia el año 30 de la era cristiana) y los escribas conversos que parecen estar tras el evangelio de Mateo y otros sacerdotes o escribas conversos tuvieron o pudieron tener acceso a la tradición en las casas de estudio, fuera de las sinagogas. Los autores apocalípticos, en cambio, y lo mismo los sectarios de Qumrán no tuvieron empacho en consignar su interpretación de la Biblia por escrito. Los saduceos tampoco se sentían ligados por dicha prohibición.

La tradición apocalíptica, esenia, saducea pudo llegar a los cristianos por cauces escritos; la de los fariseos, principalmente, si no exclusivamente, por vía oral y en la recitación del *targum* en las sinagogas.

El influjo de las sinagogas es, pues, de primera importancia.

74. *Ibid.*, 7.12-13, pero cf. J. Neusner, *The rabbinic traditions about the pharisees before A. D. 70: the problem of oral transmission*: JJS 22 (1971) 1-18 (no cree que la tradición oral se transmitiese sólo oralmente).

75. Así, el *Libro de los jubileos* (ca. 100 a.C.) fue escrito por un fariseo según W. D. Davies, *Introduction to pharisaism*, 15 y aunque su autor parece considerarlo como el libro de la segunda ley (la primera fue el Pentateuco), no tuvo reparo en escribirlo. Tendríamos un caso claro de fariseo que escribe *halaká*; pero otros creen que su autor es esenio: cf. L. Rost, *Einleitung in die alttestamentlichen Apocryphen und Pseudepigraphen einschliesslich der grossen Qumran-Handschriften*, Heidelberg 1971, 100, y J. Schreiner, *Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik*, München 1969, 37.

No se sabe con certeza cuándo empezaron a existir sinagogas. Como asambleas o reuniones para leer la Biblia y para orar existieron desde el destierro o poco después⁷⁶; como edificios probablemente son posteriores a Ben Sira. En el siglo I de nuestra era había sinagogas por todas partes. «Moisés —dice Santiago en Hech 15, 21— desde edades antiguas tiene en cada ciudad quienes le predicán, al ser leído cada sábado en las sinagogas». Josefo (*Contra Apión* II 17 [18] 175) lo repite: «Moisés es leído cada sábado en las sinagogas».

La recitación de la Biblia y su interpretación en las sinagogas no pudo menos de dejar honda huella en judíos y judeocristianos asistentes a las reuniones sinagogales.

Los primitivos cristianos antes de serlo eran judíos que frecuentaban cada sábado la sinagoga. Siendo en su mayor parte hombres sin letras, maravilla el conocimiento allí adquirido que manifiestan tanto al hablar como al escribir. Las epístolas muestran que sus lectores conocían la Escritura. De la comunidad cristiana de Jerusalén dice Lucas (Hech 2, 45 s) que «día a día asistían juntos al templo y partían el pan en sus casas». Después de la ascensión los discípulos «regresaron a Jerusalén con gran alegría y estaban continuamente en el templo bendiciendo a Dios» (Lc 24, 53). Pedro y Juan suben al templo a la hora nona que era hora de oración y del sacrificio cotidiano (Hech 3, 11; 5, 12). Pablo acudía a orar al templo (Hech 22, 17; 21, 23-25)⁷⁷. Mt 5, 23 recuerda un dicho del Señor sobre el ofrecimiento de una ofrenda en el templo, lo que parece indicar

76. Cf. J. Morgenstern, *The origin of the synagogue*, en *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida* II, Roma 1956, 192-201; cf. Isaac Levy, *The Synagogue: its history and functions*, London 1963; cf. L. Finkelstein, *The origin of the synagogue*: PAAJR 1 (1928-1930) 49-59; S. Zeitlin, *The origin of the synagogue*: PAAJR 2 (1931) 69-81.

77. M. McNamara, *Las asambleas litúrgicas y el culto religioso de los primeros cristianos*: Concilium 42 (1969) 192-194.

que en su tiempo aún se practicaba este acto de religión. El pasaje de Mt 24, 20: «Rogad que vuestra fuga no sea en invierno ni en sábado», parece indicar que los cristianos procedentes del judaísmo continuaban celebrando el sábado, aunque por el año 57 las iglesias paulinas al parecer celebraban ya el domingo⁷⁸.

Los cristianos, antes de su conversión e incluso después de ella, estuvieron, pues, en contacto con el templo, y los sábados con la sinagoga.

Describamos brevemente el culto sinagogal⁷⁹.

Había reunión en las sinagogas sábados y fiestas, y también lunes y jueves, días de mercado. Tras el rezo de dos bendiciones, se recitaba en hebreo la profesión de fe del judaísmo llamada *šema'* («escucha») por la palabra con que empezaba. En tiempo de Cristo incluía junto con la profesión de monoteísmo la recitación de los mandamientos que posteriormente fue eliminada por polémica contra los cristianos: para que nadie pensase que únicamente quedaban vigentes, como querían los cristianos, los diez mandamientos y no los 613 mandamientos de la ley. Seguía otra bendición de la cual parece quedar un eco en la eulogía que sigue a la recitación de la *šema'* de Dt 6, 4 y Gén 49, 2 del targum palestino⁸⁰.

La recitación de la *šema'*, que practicaba Jesús diariamente⁸¹, ha dejado, según B. Gerhardsson⁸², profunda huella en determinados relatos del evangelio;

78. *Ibid.*, 199 s.

79. Véase P. Levertoff, *Synagogue Worship in the first century*, en *Liturgy and Worship*, ed. por W. K. L. Clark, London 1932; J. Heinemann, *Ha-Tefillah bi-tequmat ha-Tannaim we-ha-amoraim*, Jerusalén 1964; A. Millgram, *Jewish worship*, Philadelphia 1971; J. Mann, *The Bible as read and preached in the old synagogue* I, Cincinnati 1940 II, New York 1966; S. K. Mirsky, *Ha derašah bi-tequmat ha-Mišnah we-ha-Talmud*, New York 1943.

80. M. McNamara, *Targum and testament*, 38.

81. Cf. J. Jeremias, *Abba*, 80 s.

82. B. Gerhardsson, *Du judéo-christianisme à Jésus par la šema'*, en *Judéo-Christianisme*, 26-28.

así el relato de las tentaciones de Jesús en el desierto tendría como trasfondo, no, como se dice, que Jesús dio respuesta positiva a las tentaciones a las que Israel había respondido negativamente en el desierto, sino probar que el hijo de Dios, sometido a tentación, demostraba con hechos que «amaba a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con todas sus fuerzas» (=con el sacrificio de los bienes de este mundo), como cada día rezaba en la *šema'*⁸³.

Tras las 18 bendiciones (*šemoné 'esré*) en hebreo que constituían propiamente la oración o *tefillá* sinagogal, rezaba tres veces al día, comenzaba la lectura del Pentateuco con su traducción aramaica o targum, recitada por el *meturgemán* o *amora*. La recitación del texto hebreo debía ser lectura; el targum recitado oral. El tratado *Megillá IV* de la mišná prescribe el modo de ejecutar la lectura de la Biblia y targum por lo menos al final del siglo II de nuestra era.

Parece que en tiempo de Jesús ya existía en la sinagoga la *lectio continua* del Pentateuco. A la lectura del *séder* o porción del Pentateuco, seguía la lectura de un fragmento de los profetas o *haftará*. También ésta iba seguida de targum, pero aún no había *lectio continua* de profetas en el siglo I: el lector escogía el texto profético de su gusto —Jesús escogió Is 61, 1 ss: cf. Lc 4, 17— o lo escogía el jefe de la sinagoga.

No se puede asegurar que hubiese en Palestina en el siglo I un ciclo de lecturas fijas trienal como el que se impuso en el siglo III, o anual como el que se impuso en Babilonia y practican hoy día judíos y samaritanos⁸⁴. «Hay que mirar con mucho recelo las teorías —y hay

83. La recitación de la *šema'* en la iglesia de lengua griega parece haber cesado ya cuando se redactaron los evangelios, pues no se explican de otro modo las variaciones introducidas en el texto de fórmula tan importante: fue sustituida por el rezo del «padrenuestro»; cf. J. Jeremias, *Abba*, 87 ss.

84. J. Heinemann, *The triennial lectionary cycle*: JJS 19 (1968) 41-48.

varias— que se fundan en un ciclo fijo de lecturas de la Escritura en Palestina en tiempos del nuevo testamento»⁸⁵.

Terminada la lectura del texto hebreo bíblico y la recitación de su traducción aramea, se daba paso a la homilía que concluía con el *qaddiš*⁸⁶, plegaria aramea de la cual Jesús tomó, según parece, las dos primeras peticiones del padrenuestro.

6. *Importancia del targum para el conocimiento del nuevo testamento. Problemas de datación*

Hemos expuesto que los primeros cristianos —judeo-cristianos— se encontraron con el judaísmo en la sinagoga, antes de la conversión, y muchos de la generación apostólica y subapostólica después de convertidos, y que lo que allí recibieron fue una Biblia traducida y parafraseada en arameo —el targum— que recogía la tradición y exégesis judía sinagogal⁸⁷. Esta tradición era muy rica ya en el siglo I:

la tradición exegética judía hacia siglos que venía desarrollándose en el judaísmo. La traducción de los LXX pone de manifiesto en multitud de detalles el enriquecimiento del texto hebreo con nuevas interpretaciones que se integran en la traducción. En los mismos libros posteriores de la Biblia, textos bíblicos antiguos han sido releídos con nuevos

85. M. McNamara, *Las asambleas litúrgicas*, 206; *Targum and testament*, 37-47.

86. Sobre el *qaddiš* cf. D. de Sola Pool, *The kaddish*, New York 1964.

87. S. Sandmel, o. c., 88 afirma: «that the earliest christianity grew out of the judaism of the synagogue and not out of the judaism of the temple». Si el cristianismo hubiera desaparecido el año 70, lo hubiéramos considerado como una faceta del fariseísmo o del primitivo rabinismo; cf. R. Le Déaut, *Liturgie juive et nouveau testament*, Roma 1965.

y a veces opuestos significados. Cuando se escribe el nuevo testamento, el antiguo decía a los judíos y a los cristianos venidos del judaísmo muchas más cosas de las que descubre el filólogo actual que se ciñe a interpretar el texto bíblico. Los personajes del antiguo testamento, Caín, Abel, Abrahán, Isaac, Jacob, José, Judá, Leví, Moisés, Tamar, Rahab, David, Balaam, Elías, etc... son personajes con su interpretación y leyenda. Lo mismo los acontecimientos de la historia de Israel: tenían doble historia, la escrita y la de la exégesis.

Es sabido que el nuevo testamento está escrito como continuación y cumplimiento del antiguo. Para convencer a los judíos se presentó el mensaje cristiano como anunciado y tipificado en el antiguo... Los hagiógrafos del nuevo testamento tomaron el testamento antiguo y de él sacaron la argumentación en favor del kerigma cristiano. Jesús es el nuevo Moisés, el nuevo Israel, el nuevo Adán, el siervo de Yahvé que entrega su vida por la comunidad, es el hijo del hombre de origen celeste, trascendente; es el nuevo Isaac, es la nueva pascua, es el *kyrios*⁸⁸, traducción de los LXX de Adonay; es la sabiduría de Dios, es la nueva ley, es el *memra* de Dios, etc...

No se puede entender el nuevo testamento sin conocer el antiguo tal cual lo entendían los judíos que fue tal cual lo utilizaron los hagiógrafos cristianos. Estos fueron, todos o casi todos, judíos dotados de mentalidad bíblica judía y del conocimiento de la Biblia estilado entre los judíos (y en gran parte adquirido en la sinagoga). El mismo Lucas, quizás no judío, escribe con conocimiento perfecto de los LXX.

Los targumim ponen a nuestro alcance ese fondo de exégesis judaica con el que se presentó el mensaje cristiano⁸⁹.

Siendo todo esto verdad, uno se pregunta por qué obras clásicas sobre el judaísmo de los primeros siglos o de la exégesis neotestamentaria han prescindido prácticamente del targum. La historia del pueblo judío en

88. El *kyrios* griego tiene connotación distinta del arameo *mar, mari*; pero este término arameo puede aplicarse a Dios y por tanto ser equivalente al *kyrios* de los LXX que traduce a *Adonay*; cf. H. Marshall, *Palestinian and hellenistic christianity*: NTS 19 (1973) 276, nota 3, refiriéndose a la obra de R. H. Fuller, *The foundations of new testament christology*, London 1965.

89. A. Díez Macho, *El targum*, Barcelona 1972, 104-105.

los tiempos de Jesucristo de E. Schürer⁹⁰, *Judaism in the first centuries of the christian era: the age of the tannaim* (1927-1930) de G. F. Moore⁹¹, *Le judaïsme paléstinien au temps de Jésus-Christ* (1935) de J. Bonsirven, el gran comentario de P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament* de Kittel, han dado muy poco relieve al targum. La obra reciente de E. E. Urbach, *The sages: their concepts and beliefs* (en hebreo) (Jerusalén 1971) otorga escasísimo espacio a los targumim.

La razón de tal anomalía es que estos autores acataban la opinión de G. Dalman: ser tardíos los Targumim Yerusalmi y Pseudojonatán, y antiguos, Onqelos y Jonatán a los profetas, que no ofrecen, particularmente el primero, demasiada información. Fue mérito de P. Kahle poner en entredicho la datación de los diversos targumim dictada por Dalman y otorgar la antigüedad y preferencia al Targum palestinese (TP), al Pentateuco, representado por el Targum Yerusalmi o fragmentario⁹² (TJ 2) y por fragmentos targúmicos de seis mss. de la Geniza del Cairo que él mismo había publicado en 1930 en el libro *Masoreten des Westens II*. Desde ese año empieza la valoración del Targum palestinese para conocer el judaísmo y para descubrir el fondo judaico del nuevo testamento.

90. I-II, Leipzig 1901-1911; reimpresión Hildesheim 1964; refundición por M. Black y G. Vermes en curso.

91. Es el autor cristiano que con más conocimiento y con más simpatía ha escrito del judaísmo que él llama «normativo»; pero el título de su obra había de haber sido *Tannaitic judaism of late second and third centuries*; cf. Smith, *The work of G. F. Moore*: Harvard Library Bulletin 15 (1967) 176-179.

92. Por vez primera publicado en la primitiva Biblia Rabínica de 1517 por Félix Pratensis. Su texto existe en varios manuscritos: el 110 de París fue publicado en 1899 por M. Ginsburger con el título de *Das Fragmententargum*. Contiene una recensión distinta de la de los manuscritos 440 de la Vaticana, 1 de Nuremberg (con él coincide el de la primera Biblia Rabínica), 1 de Leipzig, 264 de la colección Sassoon y el manuscrito de Moscú.

El Targum palestinese, sustentaba Kahle, es premísico, anterior a la codificación de la mišná, porque contiene (Ex 22, 4) *halakot* contrarias a la mišná. Cuando Kahle se enteró del descubrimiento de Neofiti 1 que hicimos en 1956, consideró este descubrimiento como de primera categoría;

Podemos aprender muchos más detalles de él (del Targum palestinese) que del material recogido por Billerbeck y Bonsirven... En el Targum palestinese del Pentateuco tenemos principalmente material que proviene de época precristiana y que debe ser estudiado por todo el que desee entender la situación del judaísmo en los tiempos del nacimiento del cristianismo.

El descubrimiento del Targum palestinese completo al Pentateuco en el manuscrito Neofiti 1 de la Vaticana constituye para los que creemos en la antigüedad tanaítica o pretanaítica de su contenido, la pieza quizá más importante de que disponemos para conocer el judaísmo contemporáneo de Jesús y por tanto para investigar el trasfondo judaico del nuevo testamento. Dado que los documentos de Qumrán representan un judaísmo sectario, cerrado en sí mismo, y el Targum palestinese representa la interpretación litúrgica del Pentateuco recitada en la sinagoga, el TP es quizá más importante que la literatura qumránica para conocer el judaísmo no esotérico, y para detectar el impacto de la sinagoga en el primitivo cristianismo. G. Vermes, actual director de la revista *Journal of Je-*

93. P. Kahle, *The Cairo Geniza*, Oxford 1959, 208. «Un especialista del nuevo testamento —dice G. Vermes— que no esté seriamente versado en literatura targúmica queda expuesto de aquí en adelante a la acusación de estar insuficientemente preparado, especialmente habida cuenta que las clásicas fuentes de segunda mano para los escritos judíos, Billerbeck y el *Wörterbuch* de Kittel, son muy deficientes en materias targúmicas»: JSS 14 (1969) 131.

wish Studies y profesor en Oxford, no ha dudado en primar en un artículo científico estas afirmaciones: que con el descubrimiento de Neofiti 1 hemos enriquecido «los estudios judaicos con un documento comparable en importancia a los documentos de Qumrán», que «el estudio preliminar (de Neofiti 1) indica que podemos esperar un avance *almost beyond recognition* de nuestro actual conocimiento de la primitiva (*early*) exégesis bíblica judaica»⁹⁴.

El entusiasmo por el TP lo comparten, en mayor o menor grado, los que están convencidos de su antigüedad substancial.

Que Neofiti 1 ha sufrido algunos retoques, algunas revisiones posteriores, parece cierto. Basta comparar el texto de Neofiti con las variantes marginales (M) para ver que representan recensiones distintas. En un principio creí que los márgenes albergaban una recensión más genuina, más antigua —la más cercana al fragmento E⁹⁵ de la Geniza del Cairo— pero actualmente me parece que el texto de N representa el arameo más antiguo, la recensión normalmente más vetusta. Pero aún concediendo retoques posteriores —en ortografía inevitables dada la idiosincrasia de los copistas medievales y su formación en ortografía del arameo talmúdico babilónico— el mismo McNamara, vocero de la revisión posterior, reconoce la substancial antigüedad premísica del TP.

Mas afortunadamente hay autores que dudan de tan alta antigüedad o que abiertamente la combaten. Por eso —lo mismo que ocurrió con los documentos de Qumrán— se está librando hoy una polémica en torno a la datación de Neofiti 1. J. Fitzmyer, Y. Kutscher lo miran por el lado de la lengua y dicen que su arameo es

94. G. Vermes, *He is the Bread, Targum Neofiti Exodus* 16, 15, en *Neotestamentica et semitica*, 256.

95. Es el fragmento targúmico de la Geniza más antiguo según la datación de P. Kahle: del 750 al 800 d.C.

«tardío», del siglo III d.C. en adelante. Fitzmyer hace la salvedad de que la lengua puede ser tardía y el contenido más antiguo. Este autor ha criticado duramente la tercera edición de la obra de M. Black, *An aramaic approach to the acts and gospels*, por poner el arameo de Neofiti, del TP, como base para investigar el fondo aramaico de evangelios y Hechos⁹⁶, Kutscher, a su vez, en su artículo *Aramaic* de la nueva *Encyclopaedia judaica*⁹⁷, aunque sitúa el arameo del TP junto con el arameo «tardío» del Talmud jerosolimitano y Midrašim, hace la salvedad, totalmente insuficiente, de que se encuentran en tal targum formas arameas aberrantes. Para Kutscher, el arameo de Onqelos, es arameo más antiguo, arameo «medio».

Antes que estos autores, ya en el año 1940, Ch. Albeck⁹⁸ había impugnado el argumento en que Kahle basaba la antigüedad premísica del TP: que lo que es antimísico, es premísico. Según Albeck el judaísmo nunca prohibió la enseñanza de halaká discrepante, halaká sostenida por minorías y no profesada oficialmente y por tanto no consignada en la mišná.

Otro argumento de Kahle, compartido por Baums-tark y Voöbus, en pro de la alta antigüedad del TP —que la Pešitta al Pentateuco derivaría de un Targum palestinese— también ha sido impugnado por Werner-Moeller quien defiende depender Pesitta de Onqelos⁹⁹. El argumento que yo aduje —representar el TP una *Vorlage* hebrea premasorética¹⁰⁰— también fue impugnado por Werner-Moeller¹⁰¹.

96. Véase su reseña crítica en CBQ 30 (1968) 417-428; véase la crítica de la posición de Fitzmyer en mi libro *El targum*, 31-73; 74-93.

97. Jerusalén III (1971) col. 270.

98. Ch. Albeck, *Halaká apócrifa en el targum palestino y la haggadá*, en *Homenaje a B. M. Lewin* (en hebreo), 93-104.

99. Cf. JJS 7 (1962) 253-266, y Studia Theologica 15 (1961) 129-180.

100. VTSup 7 (1959) 233-236.

101. VT 12 (1962) 312-330.

Por eso, antes de proceder adelante en el tema de la importancia del TP, es preciso sentar firmemente la base: que es un documento contemporáneo¹⁰² con el origen del cristianismo. Porque si es del siglo III de nuestra era —como sostienen algunos autores ya citados y Cowling¹⁰³, J. Foster¹⁰⁴, J. Bowkler¹⁰⁵— o más tardío, perdería importancia, aunque siempre sería una pieza excepcional de literatura rabinica por tratarse de una traducción de todo el Pentateuco recitada en las sinagogas de Palestina. Pero las perspectivas de la controversia, si no me equivoco, son cada vez más favorables a la substancial antigüedad del contenido de Neofiti 1 y, en general, del TP¹⁰⁶.

Empecemos por la halaká. Hoy ya no argumentamos como en tiempo de Kahle con un texto del TP (Ex 22, 4) contrario a la mišná o con ciertos textos antimísicos del Pseudojonatán-Targum misceláneo con adiciones de tiempos posteriores. Moise Ohana ha probado, de manera al parecer definitiva, en su tesis doctoral, defendida en enero de 1972 en la universidad de Barcelona, que Neofiti 1 contiene gran cantidad de halaká contraria a la Mekilta —sus investigaciones han versado especialmente

102. Nos referimos naturalmente al texto copiado, no a la copia manuscrita que fue hecha para Egidio de Viterbo en 1504; cf. Neophyti 1, III, Levítico, 17-19.

103. En su tesis doctoral inédita, de la que tengo fotocopia, defendida en la Universidad de Aberdeen en 1968: *The Palestinian Targum: textual and linguistic investigations in Codex Neofiti 1 and allied manuscripts*.

104. J. A. Foster, *The language and text of Codex Neofiti 1 in the light of other palestinian aramaic sources*, tesis inédita de la que tengo fotocopia, presentada en la Universidad de Boston en 1969.

105. J. Bowker, *The targums and rabbinic literature*. An introduction to the Jewish interpretation of the Scripture, Cambridge 1969, 20. Bowker en su datación de Neofiti 1 parece depender, como depende Foster, de la tesis de Cowling, cf. Neophyti 1, III, 11.

106. Moses Gaster, *The Asatir*, London 1927, 84, ya defiende que el TP tiene una halaká contemporánea de Josefo o más antigua; y que el Asatir (250-200 a.C.) reúne paráfrasis targúmicas.

sobre el Exodo de Neofiti— y a la mišná, pero no en temas triviales sino en asuntos tan capitales como quiénes pueden o no celebrar la pascua, quiénes pueden ser reducidos a esclavitud y ser rescatados, aplicación de la ley del talión, etc.¹⁰⁷.

Pero esta abundante halaká contraria a la mišná en puntos prácticos y capitales de la religión judía, no puede haber sido recitada en las sinagogas, en ninguna de ellas cuando todas quedaron bajo el control de los rabinos, es decir, a partir del año 70. Desde entonces universalmente se impuso una única interpretación de la ley, la de origen farisaico, la rabínica, la codificada en la mišná. Tras el año 70 no se hubiera tolerado en ninguna sinagoga la heteropraxia reflejada por Neofiti 1. Fuera de las sinagogas, en libros medievales, pudo existir la libertad de opinión y de enseñanza de que habla Ch. Albeck en el artículo citado, pero no en la sinagoga a partir de su férreo control por el rabinismo.

Unicamente antes de la destrucción del segundo templo, en la época del pluralismo, podría pensarse en sinagogas no controladas por los fariseos, en las que la heteropraxia de Neofiti fuera admitida, pero aún esta suposición no casa con el judaísmo de los evangelios, celoso de la ley de Moisés y de una tradición oral de los antiguos, uniforme, autoritativa, para todo el país¹⁰⁸.

107. Véase ejemplos en mi libro *El targum*, 78-87, y en el artículo de M. Ohana, *Agneau pascal et circoncision: le problème de la halaká premishnaïque dans Neofiti 1*: VT (1973).

108. M. Smith, *The work of G. F. Moore*, 178, tiende a minimizar el influjo de los fariseos antes del año 70, y achaca la atribución a los fariseos de la mayor influencia en el pueblo en esta época a que la literatura que habla sobre el particular es la literatura rabínica posterior, continuadora del fariseísmo: «That the Pharisees had the largest influence with the people during this period (antes del 70) is asserted by Pharisaic sources, but seems unlikely». Sigue diciendo que la minoría farisea no logró evitar la revuelta del 66 y que sólo después del 70 con la ayuda de los romanos prevaleció sobre los partidos palestinos. Los hillelitas, que fueron los que triunfaron tras el 70, antes de esta fecha parecen haber

La halaká de Neofiti 1 es, pues, anterior a la mišná anterior a la ortodoxia y ortopraxia impuesta tras el año 70: pertenece a la época del pluralismo. En cambio, Onqelos y Pseudojonatán delatan frecuentemente la ortodoxia y ortopraxia oficial rabínica¹⁰⁹.

En cuanto a la datación tardía, deducida de argumentos lingüísticos, respondemos lo siguiente: el arameo del TP es un arameo popular, hablado, pues el targum se hizo para que la gente que asistía a las sinagogas entendiese la lectura de la Biblia. Por contra, el arameo del Apócrifo del Génesis de Qumrán y el del Targum de Job de la cueva XI y los míseros restos del Targum al Levítico de la cueva IV, es arameo literario, arameo imperial. Según Fitzmyer el arameo del Apócrifo del Génesis presenta formas «de transición» al arameo posterior del Talmud palestino, Midrašim y TP.

Para el que escribe estas formas de «transición», que de ser tales convertirían al arameo de Neofiti en arameo posterior al del Apócrifo del Génesis, son en realidad infiltraciones¹¹⁰ del arameo popular, del arameo hablado de Neofiti, que han contaminado el arameo literario de Qumrán. El de Qumrán es arameo literario. Pongamos un ejemplo: en el Apócrifo del Génesis (2, 19; 2, 24) y en 6Q 1, 4 se dice 'abi (padre mío); en el arameo popular, hablado por lo menos en Galilea¹¹¹, se decía *abba* (Mc 14, 36; Rom 8, 15; Gál 4, 6), como aparece frecuentemente en Neofiti (Gén 44, 19; 45, 8...). Todas las formas de transición que alega Fitzmyer pueden explicarse por contaminación del arameo popular contemporáneo. No podemos por el momento

sido minoría respecto a los shammaítas. Los evangelios no parecen rubricar estos puntos de vista de M. Smith relativos a una menor influencia farisea. Véase lo que hemos escrito en páginas anteriores al hablar de los fariseos.

109. Cf. A. Díez Macho, *El targum*, 87.

110. Véase el *El targum*, cap. 3 que trata largamente del arameo del targum, 31-73.

111. Cf. J. Jeremias, *Abba* (trad. it.), 63.

decidir si el arameo de Qumrán, además de ser literario, se utilizaba para hablar en Judea, de donde proceden los manuscritos de Qumrán. Un arameo hablado en Judea, el de las cartas arameas de Bar Kokeba, del 132-135, es un arameo distinto, aunque con ciertas semejanzas, del de Qumrán. El arameo del TP es arameo hablado en Galilea, no sabemos si en toda Palestina. Pero es arameo galilaico más antiguo que el del Talmud Jerosolimitano y Midrašim, y por lo mismo no se puede clasificar como arameo tardío, al igual que el de éstos.

Pensemos, por ejemplo, que en Neofiti se dice siempre *qtlw* y no *qtlwn* (mataron) del Talmud Jerosolimitano y Midrašim, *qtlw* o *qtwlw* y no *qtlwn* o *qwtln* (matad) del Talmud Jerosolimitano y Midrašim, corrientemente *miqtal* y no *miqtol* (matar), forma ésta normal en galilaico posterior y en los márgenes de Neofiti y en el manuscrito E de la Geniza; en Neofiti los participios lamed yod son *bnyn* o *bnyyn*, y no *bnyy* de dicho Talmud y Midrašim; el complemento objeto, pronombre o nombre, va precedido por *yat*, cosa que nunca ocurre con los nombres en galilaico posterior. Partículas tan corrientes en Neofiti como *arum*, *ellahen*, *lahda* son conocidas en el arameo galilaico del Talmud y Midrašim; este arameo emplea *šibhad* (poco) en vez de *qlyl* de N.¹¹²

Un argumento de que N utiliza a lo largo de su texto un arameo muy antiguo, contemporáneo o anterior al de Qumrán, es el aportado recientemente por Ohana: *gwr* y *ger* de Neofiti significan «habitar» y «extranjero residente», respectivamente, como en la Biblia hebrea, y no tienen nunca la acepción religiosa de «convertirse al judaísmo», de «prosélito», que adoptan invariable-

mente en toda la literatura rabínica, empezando por la tannaítica, que tienen incluso en los LXX¹¹³.

Respecto a si el Targum Palestinense es el origen de la Pešitta al Pentateuco y a si el origen del TP es una *Vorlage* hebrea premasorética, Sh. Isenberg ha aportado luz en una tesis defendida en Harvard en 1969; en ella prueba que Targum y Pešitta tienen variantes comunes: unas secundarias, es decir, que no afectan al texto hebreo consonántico subyacente, sino a su interpretación o que son añadiduras al texto; y otras, variantes primarias que afectan a la *Vorlage* hebrea. La conclusión del estudio de las variantes secundarias en que coinciden Pešitta, Onqelos, Pseudojonatán, Targum Fragmentario y Neofiti es que estos textos derivan de una traducción común: de un prototargum. Respecto a variantes primarias, Isenberg presenta en sus tesis doctoral 16 variantes de esta clase que se encuentran en los targumim, incluidos Onqelos y Pešitta, unas en unos textos y otras en otros, algunas en Neofiti 1. Esto prueba que Neofiti, Onqelos, Pseudojonatán y Pešitta en tales variantes traducen una *Vorlage* hebrea premasorética, que proceden, por tanto, de la primera parte del siglo I por lo menos¹¹⁴.

Uno de los grandes conocedores actuales de la literatura rabínica, rabbi M. Kasher, autor de los 24 volúmenes de la *Torah Shelemah* tiene en prensa el volumen XXIV, todo él dedicado al targum, especialmente a Neofiti 1. En él prueba con profusión de argumentos

113. Cf. A. Díez Macho, *El targum*, 54-60. Véase también M. Simon, *Sur les débuts du prosélytisme juif*, en *Hommages à André Dupont-Sommer*, ed. por A. Caquot y M. Philonenko, Paris 1971, 509-520 (en el Pentateuco de los LXX ya se traduce ordinariamente *ger* por «prosélitos»).

114. Sh. R. Isenberg, *Studies in the jewish aramaic translations of the Pentateuch*, tesis defendida en Harvard en 1969, de la cual ha publicado una parte *On the jewish-palestinian origins of the Peshitta to the Pentateuch*: JBL 90 (1971) 69-81; cf. A. Díez Macho, *El targum*, 89-92.

112. Véase la exposición detallada de estos y otros fenómenos de fonética, morfología, sintaxis y lexicografía, en mi libro *El targum*, 63-69, en la conferencia *Le targum palestinien*, publicada en *Revue des Sciences Religieuses* (1973) y en la introducción al tomo IV (Números) de la editio princeps de Neofiti.

que Neofiti 1 es de época pretannaitica, incluso anterior al cristianismo. En el volumen XXV, aparecido en 1971, antes del XXIV, Kasher ofrece diversos ejemplos de dependencia de la escuela de Šammay respecto de lecciones de Neofiti, y ejemplos de dependencia de la escuela de Hillel respecto de lecciones del Pseudojonatán¹¹⁵. Por ejemplo, en Lev 1, 4 Neofiti lee la palabra *ydw* del texto hebreo como *ydyw*=*yadaw*=sus manos; Ps lee *yado*=su mano. La escuela de Šammay lee plural, como N (sus manos), y por lo mismo no permite en día festivo la *semiká* o apoyo de las dos manos sobre el sacrificio: ¡demasiado trabajo para una fiesta!; en cambio la escuela de Hillel lee con Ps, *yado* (=su mano) en singular, y como consecuencia permite la *semiká* en día festivo. Esta controversia sobre la licitud de la *semiká* es nada menos que la primera controversia prerrabínica: anterior a Šammay y Hillel; era controversia entre José ben Yo'ézer y José ben Yohanan, dos escribas del siglo II a.C.

Es curioso observar en éste y otros ejemplos la coincidencia de Neofiti con la escuela de Šammay que dominaba en Galilea; aunque en algunos casos coincide con la escuela de Hillel, que es la que prevalecerá tras el año 70.

Según rabbi Kasher no se trata de meras coincidencias, ni de dependencias de N respecto a la escuela de Šammay o de Ps respecto a la escuela de Hillel; son las escuelas las que dependen de los targumim.

Si éstos y otros argumentos prueban, como creemos, que Neofiti, en conjunto, procede del período del segundo templo —período muy oscuro en la historia

115. La dependencia de la escuela de Hillel respecto al Pseudojonatán es, a nuestro entender, sospechosa, pues Ps sigue muy a menudo a la *halaká* oficial, rabínica, es decir, hillelita, lo que parece indicar que es Ps quien depende de la escuela de Hillel y no viceversa. La dependencia de la escuela de Šammay respecto a lecciones de Neofiti 1 parece fundada en una realidad.

doctrinal y legal del judaísmo sinagoga—, la importancia de N es verdaderamente excepcional. Como la presunción está en favor de la antigüedad premisnica de Neofiti en conjunto, pues fuera del Gén 1-4 y de Dt 29, 18-34.12, el texto es uniforme, las censuras rabínicas, las adiciones posteriores hay que probarlas¹¹⁶. Así M (glosa en margen) en Ex 12, 46 y Núm 9, 12 deja de traducir la frase «no le quebrantaréis un hueso»; es omisión polémica contra los cristianos que utilizaban este texto del crucificado (Jn 19, 36). Pero notamos que esta omisión de época cristiana figura en M donde hay a veces *halaká* de época posterior a la del texto N y donde la lengua se acerca más al arameo galilaico posterior.

La discusión de Caín y Abel de N Gén 4, 8, considerada por algunos como haggadá antimarcionita, es decir, ordenada a justificar la providencia de Dios y su bondad contra los ataques de Marción (ca. 150 d.C.), según Sh. Isenberg parece haber probado, es una discusión antisaducea, por consiguiente, anterior al año 70 d.C., fecha en que desaparecen los saduceos¹¹⁷.

En cuanto a denominaciones de Dios «tardías», o que no aparecen en Qumrán, tiene que probarse que son realmente tardías: Memra de Adonay no parece serlo¹¹⁸. La tesis de Domingo Muñoz prueba que esta denominación podía existir en la segunda parte del siglo I; efectivamente N Gén 1, en que aparece con profusión, parece ser un capítulo que aún conserva las divisiones de

116. Ph. S. Alexander, en la reseña de Nefti 1, I, Génesis, II, Exodo: JJS 24 (1973) 97 señala que N Gén 6, 2 traduce «hijos de Dios» por «hijos de los jueces», traducción que sólo puede encontrarse en tiempo de R. Simeon ben Yohai (ca. 140 d.C.); en N Gén 1, 1 la traducción *mi-legadmin* (en el principio) ha sido añadida a la versión original *be-hokma* (con sabiduría) para evitar la posible acepción de «sabiduría hipostasiada». En Núm 34, 15 habría también varios estratos de traducción.

117. Cf. Ph. S. Alexander, *The targumim and early exegesis of 'Sons of God'*: Genesis 6, JJS 23 (1972) 60-71. Cf. HTR 63 (1970) 433-444.

118. Cf. Neofiti 1, III, Levítico, 83.

la recitación litúrgica por las *ma'amadot* fariseas¹¹⁹: la creación de cada uno de los seis días se recitaba en día distinto de la semana cuando los fieles seglares se reunían en la sinagoga local para acompañar al turno sacerdotal que durante la misma semana sacrificaba en el templo.

La eulogia *Qudša yehey šemeš meborak*, «el Santo, sea su nombre bendito», tampoco es reciente, pues llamar a Dios «el Santo» se encuentra en la Biblia, en los fragmentos hebreos de Ben Sira de la Genizá, en los tannaítas, y la eulogia que sigue figura en el *qaddiš*, que es anterior al cristianismo.

La expresión *Šekiná de Adonay* o *Iqar de Šekiná de Adonay* —ésta es la fórmula constante de N— tampoco es tardía, pues *Iqar* (gloria) aparece en Jn 12, 41, precisamente citando el targum de Is 6, 1: y *Šekiná* figura en la oración '*alenu* que, según los autores, es anterior al cristianismo, o por lo menos anterior a la destrucción del templo.

Pero no negamos que en punto a denominaciones de Dios, fácilmente pudo haber sustituciones de unas por otras, pues ocurren en la antigua literatura judía¹²⁰, incluso bíblica: LXX traduce *Yhweh* por *Kyrios* (Adonay). Tales sustituciones, de existir, no harían el texto de N reciente: sólo las denominaciones de Dios serían recientes. El que no figuren algunas denominaciones de Dios, como *Memra*, no es argumento de posteridad de la literatura targúmica, sino de que cada género de literatura tenía sus denominaciones propias: la targúmica sinagogal destinada al pueblo sencillo, utilizaba *Memra*; el targum de Job de Qumrán, para uso de sacerdotes,

119. Aunque parece que la arqueología ha señalado ciertos indicios de *ma'amadot* posteriores a la destrucción del segundo templo, sólo mientras hubo culto en él se recitaron los textos de Gén 1, recitación indicada en la división de los días de la creación de Neofiti.

120. Así los antropomorfismos son sustituidos en época de los tannaítas —no de los Amoraím— y en época de los musulmanes.

no necesitaba y por tanto no utilizaba esta denominación¹²¹.

La importancia del Targum palestino afecta a diversas áreas.

7. El TP es importante para conocer la tradición legal (*halaká*) y no legal (*haggadá*) del judaísmo en el período del segundo templo¹²²

La literatura rabínica —Mišná, Tosefta, Talmudes, Midrašim— es de final del siglo II en adelante; es arriesgado retroproyectar al siglo I d.C. doctrinas, prácticas legales, haggadot, de siglos posteriores. No quiero decir que la literatura rabínica contenida en estas obras, máxime en Mišná, Tosefta y Midrašim halákicos, no sirva como fuente de información del judaísmo del siglo I. Esto equivaldría a declarar sin valor las obras de Schürer, Moore, Billerbeck, etc. Tal literatura es fuente de documentación respecto al siglo I de nuestra era con tal de que se pruebe en cada caso que los materiales extraídos al efecto son, realmente, antiguos: halaká anónima o atribuida a sabios escribas o rabinos de época pre- o proto-tannaítica, vg. Shammai y Hillel; incluso doctrinas, determinaciones legales, usos, etc., atribuidos nominalmente a un rabino posterior al siglo I, no son forzosamente de su tiempo: pueden ser anteriores. He aquí lo que sobre el particular dice S. Sandmel, experto judío en rabinismo y cristianismo:

121. La tesis doctoral defendida en la Universidad de Groningen, 1970, por E. H. Tuinstra, *Hermeneutische aspecten van de targum van Job uit grot XI van Qumrán*, aduce razones serias de que este targum de Job es de procedencia esenia; cf. reseña de la tesis en JSJ 2 (1971) 94.

122. Cf. en *El targum*, 100 s, el juicio ponderativo de la importancia de Neofiti para conocer la halaká antigua de Palestina, emitido por mi antiguo alumno, el Dr. J. Faur, profesor de literatura rabínica en el Seminario teológico judío de Nueva York.

Los especialistas en asuntos de datación defienden con razón que aun en el supuesto de que podamos situar a un determinado sabio judío en una determinada generación, el que se le atribuya una *halaká*, una fantasiosa *haggadá*, no nos proporciona más que probabilidad en cuanto al lugar y tiempo en que se originó tal *halaká* o *haggadá*. Quizá la afirmación parezca desconcertante, pero se deduce de esta constatación demostrada: que la voluminosa literatura rabínica atribuye la introducción de una *halaká* o *haggadá* a sabios de diversas generaciones o épocas. Además, *Jubileos* y Josefo son depósitos de antiguos embellecimientos de la Escritura, algunos de los cuales aparecen en la literatura rabínica posterior atribuidos a rabinos muy posteriores a *Jubileos* y Josefo. Precisamente por la dificultad o imposibilidad de datar mucha o la mayor parte de la literatura rabínica, los autores no han dudado en buscar paralelos entre la literatura rabínica y el nuevo testamento, incluso en dichos de rabinos, tres o cuatro siglos posteriores a los evangelios, dado que tales dichos rabínicos pueden ser anteriores o contemporáneos de Jesús. Sólo en medida limitada es posible asociar la enseñanza atribuida a un sabio con una edad determinada¹²³.

Precisamente por esto, porque la atribución a un sabio o rabino no es criterio definitivo de datación de una tradición rabínica, René Bloch¹²⁴ nos legó normas sabias para datar tal tradición: compararla con fuentes datadas o estudiarla comparativamente en diversas fuentes rabínicas no datadas, detectando con un trabajo de arqueología literaria los diversos estratos superpuestos hasta llegar a la tradición primitiva. Muchas veces una tradición atribuida a un rabino, en realidad es una tradición comunitaria a la que tal rabino solamente dio sello o formulación personal.

Valiéndose, pues, de estos procedimientos de comparación, se puede descubrir en la literatura rabínica pos-

123. S. Sandmel, *The first christian century...*, 62; cf. Bamberger, *The dating of Aggadic materials*: JBL 68 (1949) 115-123.

124. Cf. R. Bloch, *Note méthodique pour l'étude de la littérature rabbinique*, Revue des Sciences Religieuses 43 (1955) 194-227 art. Midrash, SuplDB 5, 1263-1280.

terior, aun medieval, tradiciones procedentes del siglo I o anteriores a él¹²⁵. La ventaja de Neofiti sobre la literatura rabínica es que nos ofrece esa tradición que en conjunto es del siglo I o anterior. Pero hasta que no haya acuerdo unánime sobre su antigüedad, será conveniente que los investigadores apliquen también a sus textos el método comparativo de datar que se aplica a la literatura rabínica posterior.

Eso es lo que vienen haciendo los investigadores del targum, por ejemplo G. Vermes en su excelente libro *Scripture and tradition in Judaism* (Leiden 1961) y R. Le Déaut en su tesis *La nuit pascale* (Roma 1963), Malina, *The palestinian manna tradition* (Leiden 1968), J. Potin, *La fête juive de la pentecôte* (Paris 1971), etc.

8. *El TP es de gran importancia para la hermenéutica del nuevo testamento*

Porque nos informa de la hermenéutica —del modo de interpretar la escritura— que se estilaba en la sinagoga, hermenéutica que sin duda asimilaron y utilizaron en la transmisión y composición del nuevo testamento los judeocristianos.

El judaísmo antiguo no entendía la hermenéutica como nosotros. Para ellos la Biblia tenía «setenta caras» (Be-Midbar Rabbá 13, 15), sentido inagotable, para todos los tiempos y circunstancias. La hermenéutica se

125. El targum de Rut, que dentro de poco aparecerá en Roma, editado por E. Levinne, a pesar de ser texto relativamente reciente, contiene *halaká* antigua, vg. en vez de la pena de estrangulación (una de las cuatro penas capitales del derecho judío, Mišná Sanhedrin VII, 1) pone la *šelibat qisa* (suspensión de un árbol o crucifixión), pena que existió según la exégesis saducea de Dt 21, 22; cf. *El targum*, 101 s; cf. Y. Yadin, *Pesher Nahum (4QpNahum) Reconsidered*: Israel Exploration Journal 21 (1971) 1-12 (pena de crucifixión de una persona viva, no una crucifixión *post mortem* como defendía la *halaká* farisea).

llamaba *deraš*, «investigación» de este sentido inexhaustible, ya estuviera a flor de tierra, ya recóndito. En la edad media distinguirán sentido *pešať* —algo así como nuestro sentido literal— y sentido *deraš*, sentido deducido por interpretación y en virtud de reglas de interpretación como las de R. Hillel (siete) o las de R. Ismael. Pero en el siglo I el *deraš* comprendía todo sentido deducido por los sabios y aceptado por la comunidad ¹²⁶.

Característica fundamental de la hermenéutica *deraš* era actualizar los textos del antiguo testamento; ya ocurre dentro del mismo antiguo testamento, que libros posteriores reinterpretan y actualizan pasajes de

126. Sobre el *midraš* o *deraš* como procedimiento hermenéutico, cf. A. Díez Macho, *El targum*, 12-31 y la bibliografía allí señalada; véase I. Heinemann, *La evolución de los términos de la interpretación bíblica* (hebreo): Leshonenu 14 (1946) 182-189; 15 (1947) 108-115; 16 (1948) 20-28; E. E. Urbach, *Midraš como base de la halaká y el problema de los soferim* (hebreo), homenaje a G. Scholem, 1958, 40-56 (defiende que en el período helenístico, la halaká emanaba de decisión mayoritaria del sanedrín y que sólo tardíamente, a partir de Hillel, la halaká se fue deduciendo por interpretación del texto bíblico); esta opinión se opone a la opinión general, cf. S. Lowy, *Some aspects of normative and sectarian interpretation of the scriptures*: The Annual of the Leeds University Oriental Society 6 (1966-1968-1969) 98-163; véase esta y otra bibliografía en P. Miller, *Targum, Midrash and the use of the old testament*: JSJ 2 (1971) 43-49. En los procedimientos midrásticos se pueden apreciar influjos de la exégesis griega o helenística. Véase el reciente estudio de S. Muñoz Iglesias, *Midras y evangelios de la infancia*: Estudios Eclesiásticos 47 (1972) 338-358 y el de J. Luzárraga, *Principios hermenéuticos de exégesis bíblica en el rabinismo primitivo*: Estudios Bíblicos 30 (1971) 177-193; véase también W. H. Brownlee, *Biblical interpretation among the sectaries of the Dead Sea scrolls*: BA 14 (1951) 54-76; D. Daube, *Rabbinic methods of interpretation and hellenistic rhetoric*: HUCA 22 (1949) 239-264; G. Vermes, *Bible and Midrash: early old testament Exegesis*: Camb. Hist. Bib. 1 (1970) 199-231; R. Harris, *Traces of targumism in the new testament*: Expositor 32 (1920-1921) 370 s.; A. P. Wikgren, *The targums and the new testament*: JR 24 (1944) 89-95; J. Weingreen, *The rabbinic approach to the study of old testament*: BJRL 34 (1951) 166-190; W. Bacher, *‘Erkey Midrash*, Tel Aviv 1963.

libros anteriores; el nuevo testamento, a su vez, reinterpreta muchos textos del antiguo acomodándolos a la gran revelación y acontecimiento cristiano de la nueva alianza. Esta actualización derásica implica retocar, cambiar, añadir al citar el texto bíblico anterior. Parece que los transmisores de la tradición cristiana y los hagiógrafos del nuevo testamento hicieron uso con frecuencia del *deraš* actualizando no sólo citas del antiguo testamento sino dichos y tradiciones cristianas. Basta pasar la vista por una sinopsis evangélica para ver los cambios que en unos mismos dichos o narraciones han introducido la tradición o los evangelistas. Recientemente Alonso Díaz nos informaba, en un interesante artículo *El evangelio de Mateo, evangelio para ricos* ¹²⁷, sobre los cambios introducidos por Mateo para hacer inteligibles o aceptables ciertos dichos de Jesús a los destinatarios de su evangelio al parecer judíos conversos pudientes, probablemente de Fenicia ¹²⁸. «No llevéis bronce» de Mc 6, 8 se convierte en Mt 10, 9 en «no llevéis oro, plata, ni bronce»: actualización del dicho primitivo que no cuadraba en su tenor literal a los ricos judíos conversos portadores de oro y plata, pero no de monedas de bronce ¹²⁹; la parábola de las minas de Lc 19, 11-27 —Lucas se dirige a pobres— en Mt 25, 14-30 se convierte en la parábola de los talentos, para que así la entendieran mejor los ricos destinatarios del evangelio de Mateo ¹³⁰.

Jesús mismo practicó el *deraš*: al citar en Mt 5, 43 el texto de Lev 19, 18: «Amarás a tu prójimo», añade por propia cuenta «y odiarás a tu enemigo», coletilla que no está en el antiguo testamento: la añade Jesús actualizando el texto, pensando probablemente en los

127. Sal Terrae 61 (1973) 5-16.

128. Cf. G. D. Kilpatrick, *The origins of the gospel of Matthew*, Oxford 1946, 124-134.

129. Alonso Díaz, *art. cit.*, 16.

130. *Ibid.*, 16-17.

sectarios de Qumrán, quienes profesaban odio a los hijos de las tinieblas.

Una de las técnicas de la exégesis *deraš* se llama *al-tiqrey*: leer las mismas consonantes con diversas vocales, como cuando los LXX traducen en lugar de «observaréis la fiesta de los ázimos» (*mšwt=maššot*), «observaréis el precepto» (*mšwh=mišwah*): lee las mismas consonantes, pero con distintas vocales. Jesús practicó el *al-tiqrey* en el discurso escatológico según ha hecho notar M. Pérez Fernández¹³¹: «De la higuera aprended esta parábola: cuando ya sus ramas se ponen tiernas y brotan las hojas, conocéis que está cerca el verano (*qyš=qáyiš*); así también vosotros cuando viereis realizarse todas estas cosas, sabed que (el fin=*qš=qeš*, sujeto sobreentendido) está cerca, a las puertas» (Mc 13, 28; Mt 24, 32; Lc 21, 29). Jesús, inspirándose en Am 8, 1-2, juega con *qyš*=verano y *qš*=final escatológico: las mismas consonantes, diversas vocales: usa la técnica de *al-tiqrey*. Este procedimiento explica la extraña inclusión de la parábola de la higuera en el discurso escatológico, y prueba también que Jesús en ciertas circunstancias utilizaba como lengua el hebreo, pues sólo en hebreo cabe el juego de palabras a que nos referimos.

Otra técnica midrášica es el *tartey mašma'*, dar dos sentidos a una misma palabra o frase. Juan es muy aficionado a dar doble sentido a palabras, frases y relatos. Esto encaja en su estilo de ironía. Por ejemplo, Jn 3, 14: «E igual que Moisés elevó la serpiente en el desierto, así es necesario que el hijo del hombre sea levantado (*yštlq*)»; *istallaq* o *istelleq* significa en arameo targúmico «ser levantado» (física o espiritualmente) y «morir»¹³².

131. M. Pérez Fernández, *Prope est aestas* (Mc 13, 28; Mt 24, 32; Lc 21, 29): *Verbum Domini* 46 (1968) 364-369.

132. M. McNamara, *Targum and testament*, 143.

En virtud de la mentalidad exegetica judía del doble sentido, es muy probable que cuando los evangelistas emplean el verbo *proskynein*, quieren expresar dos cosas: «inclinarse» y «adorar» en sentido fuerte, vg. Mt 2, 2: «Hemos visto su estrella en oriente y hemos venido *proskynesai auto*»: a «rendirle homenaje» y «adorarle».

Una característica de la hermenéutica targúmica, del *deraš*, es eliminar dificultades. Véase cómo Mt elimina la dificultad que surge del *logion* de Jesús de Mc 18, 17 s y Lc 18, 18 s («¿Por qué me llamas bueno? Sólo uno es bueno, Dios»). Mt 19, 16 s elimina la dificultad —alguno podría pensar que Jesucristo no es Dios— cambiando el *logion* de esta manera: «Maestro, ¿qué de bueno he de hacer para conseguir la vida eterna? Jesús responde: ¿Por qué me interrogas acerca de lo bueno? Sólo uno es bueno».

A veces el *deraš* está encubierto: por ejemplo, Mt 1, 2-27 divide los antepasados de Jesús en tres grupos de 14 eslabones porque 14 es el valor numérico de las consonantes del nombre de David (4+6+4=14). Suprime eslabones en la cadena genealógica para que cada grupo sólo tenga 14 nombres, y con este procedimiento midrášico, llamado gematría¹³³, resalta que Jesús es hijo de David.

Gertner¹³⁴ ha señalado varios *midrašim* encubiertos: Mc 4, 3-20, la parábola del sembrador, y el símil de la lámpara puesta sobre el candelero y no debajo del clemín (Mc 4, 21 s), aparentemente siguen uno a otra sin conexión, pero en realidad están enlazados midrášicamente, pues forman parte de un *midraš* encubierto sobre Jer 4, 3 s: *niru lakem nir wal tizre'u el qošim*, texto que, leído con técnica *al-tiqrey*, da estos dos sentidos: «Encended (*niru*) una lámpara o fuego (*ner*) y no sem-

133. Sobre la gematría, cf. S. Liebermann, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York 1950, 72 s.

134. M. Gertner, *Midrashim in the new testament*: JSS 7 (1962) 267-291.

bréis entre espinas», y este otro: «Roturaos un surco y no sembréis entre espinas»¹³⁵.

Según Gertner¹³⁶, la conocida inconexión temática de la carta de Santiago, se explicaría por tener como base una exégesis midrášica del salmo 12: los 5 capítulos de la carta corresponderían a los 5 primeros versículos de dicho salmo; cada uno explicaría una palabra (*emunim*= fieles, *ḥalaqot*=divisiones, *šod 'aniyyim*=opresión de los pobres, etc.) de cada versículo.

Jn 6, 31-59 constituiría según P. Borgen¹³⁷ una verdadera homilía midrášica —un *midraš* explícito largo— sobre salmo 78, 24: «Pan del cielo les dio a comer»: Jn 6, 32-48 parafrasearía la primera parte: «Les dio pan del cielo»; Jn 6, 49-58 la segunda parte: «para comer».

En Gál 3, 6-29 y Rom 4, 1-25 Pablo construye dos *midrašim* largos en torno al texto de Gén 15, 6: «Abrahán creyó en Dios y le fue reputado como justicia». Lo que Pablo quiere probar es que la fe (*emunah*) es lo que justifica y da vida, no las obras de la ley. A este fin entiende por fe (*emunah*) no la «fidelidad» a la ley, que es lo que significa tal sustantivo en todo el antiguo testamento, incluso en Qumrán, sino la creencia, el creer, que es el sentido del verbo *aman* en hifil: creer en alguien. Este paso de fe-fidelidad a la ley a fe-creencia se había operado en el judaísmo antes de Pablo trasladando por *deraš* el significado del hifil *heemin*, al nombre *emunah*. Es un trasvase semántico operado ya en los LXX, pues traducen Hab 2, 4: «El justo vivirá por su ('mi' de los LXX está equivocado) fe» en vez de traducir: «El justo vivirá por su fidelidad»¹³⁸. Sobre este *midraš* judío Pablo construye el *midraš* cristiano cambiando la frase: «El justo

vivirá a causa de su fe», por esta otra: «El (que es) justo a causa de su fe, vivirá»¹³⁹. Esta división de la frase es legítima según los cánones midrášicos, pues los elementos de una frase tienen sentido en cualquier puesto de ella.

Heb 5-7 es un *midraš* cristiano montado sobre un *midraš* judío acerca de Melkisedeq: gira en torno a Gén 14, 18-20 y Sal 110, 1.4.

En la cueva 11 de Qumrán se ha encontrado ese *midraš* sobre Melkisedeq que aclara, sin necesidad de recurrir al helenismo ni a la exégesis alegórica alejandrina, por qué el autor de la epístola a los hebreos aplica a Jesucristo lo que la Biblia, interpretada derášicamente, dice de Melkisedeq. Según el *deraš*, en la Biblia no hay antes ni después: todo está relacionado; lo que se dice de uno se puede aplicar a otro. Y en la Biblia no hay nada insignificante: hasta los silencios son elocuentes, como el que Melkisedeq aparezca en Gén 14 sin padre, sin madre, sin genealogía. Esto lo asimila a Jesucristo. El Melkisedeq del *midraš* de Qumrán acentúa mucho más los parecidos:

Melkisedeq es por consiguiente algo más que un ángel creado o incluso el jefe de los espíritus buenos, identificable con Miguel... Es en realidad una hipóstasis de Dios, dicho de otro modo, el Dios trascendente que obra en el mundo y no un ángel creado distinto de Dios (Ex 23, 20)¹⁴⁰.

139. En Qumrán (1 QpHab 2, 6-8; 8, 2 ss: CD 20, 28, 32) no se trata nada más que de la fe como fidelidad u obediencia del discípulo a la enseñanza del maestro, no es la fe (en Cristo) que justifica de Rom 3, 22 ss. Sin embargo, en Qumrán ya se habla de la justicia salvífica de Dios que justificará en el juicio escatológico, no que justifica de presente como en Pablo; cf. P. Benoit, *Paul and Qumran*, 24-27.

140. J. T. Milik, *Milkt-Sedeq et Milkt-Resa' dans les anciens écrits juifs et chrétiens*: JJS 23 (1972) 125.

135. *Ibid.*, 271-273.

136. *Ibid.*, 283-291.

137. P. Borgen, *Bread from heaven*, Leiden 1965.

138. Cf. D. Flusser, *Los rollos del desierto de Judá* (hebreo), Jerusalén 1970, 124 señala que ya desde los sabios pretannaitas Šema'ya y Anšalion ya *emunah* tenía significado de «fe».

Del carácter midrástico de ciertos relatos de los evangelios de la infancia (Mt 1-2; Lc 1-2) se ha escrito mucho, entre nosotros por Muñoz Iglesias. En este punto la dificultad estriba en detallar en concreto las técnicas midrásticas usadas en esos dos capítulos de Mt y Lc, y en fijar hasta qué punto las técnicas derásticas se aplican a narrar la historia, o la crean. En principio, que se apliquen en la narración unas técnicas midrásticas, no implica que la narración no sea histórica. En la historia de la infancia de Mateo se quiere narrar parecidos de Jesús con Moisés —incluso con Moisés de la leyenda— y lo que le asimila a Jacob e Israel ¹⁴¹.

Una de las prometedoras tareas de la novísima exégesis neotestamentaria es descubrir el influjo del *deras* judío en el nuevo testamento: las técnicas empleadas, los *midrašim* ocultos o manifiestos, los que son de herencia judía o de creación cristiana, la relación del *deras* con la historia. Es una exégesis en marcha, quizá ya en pleno vuelo, en la que el Targum palestinese tiene mucho que enseñar pues es en él donde los judeocristianos aprendieron principalmente a hacer exégesis midrástica. No queremos afirmar con esto que el Targum acaparara en exclusiva el *midraš*; Pablo, que fue escriba fariseo (Flp 3, 5), aprendió a hacer exégesis midrástica en el Targum y en la escuela de su maestro Gamaliel. La dirección de la hermenéutica en el sentido apuntado es notoria y cada vez más universal:

El estudio del sustrato judío del nuevo testamento —sobre todo la relación con los textos del antiguo testamento y la tradición de targumim y midrašim que se ha tejido en torno a ellos— ha sido estos últimos decenios tan intenso como extenso. Por todo el mundo los que trabajan sobre los evangelios están a punto, como resulta evidente, de despegarse de las posiciones establecidas hacia los años 1920 por los pioneros de la crítica de las formas ¹⁴².

141. S. Muñoz Iglesias, *Midras y evangelios de la infancia*, 331-359.

142. B. Gerhardsson, *Du judéo-christianisme à Jésus*, en *Judéo-Christianisme*, 25.

Terminemos este apartado de la importancia del targum para conocer la hermenéutica, añadiendo que el Targum palestinese ha servido para descubrir géneros literarios utilizados en el nuevo testamento. Me refiero al género «deute-visión» o «visión explicativa», consistente en definir a un personaje en un momento importante de su existencia: cf. TP Gén 22, 10 y 28, 12, visión explicativa que según Lentzen-Deis ¹⁴³ se ha aplicado para narrar la visión de los cielos tenida por Jesús después del bautismo y su definición como hijo muy amado de Dios (Mc 1, 11 par.). También el TP ilumina el género literario de «discursos de despedida»: cf. TP Gén 49, 1-2 que, según E. Cortés, podría explicar ciertos aspectos del discurso del adiós de Jesús en la última cena ¹⁴⁴.

9. Importancia del TP para la exégesis del nuevo testamento

Acabamos de ver su importancia para la hermenéutica, para los métodos de interpretación. Implícitamente eso prueba la importancia del TP para la exégesis propiamente tal, que es el resultado de los métodos hermenéuticos. Para hacerse idea de los beneficios del TP en el campo de la exégesis propiamente tal, baste citar a modo de ejemplo los esclarecimientos aportados a la exégesis de la pascua por la tesis de Le Déaut sobre «El poema de las cuatro noches» de Neofiti 1, Ex 12, 42; a la exégesis de la fiesta de pentecostés por la tesis de J. Potin basada en el TP de Ex 20-22; a la exégesis de diversos pasos del nuevo testamento, sobre todo del

143. F. Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern*, Friburgo a-M. 1970, 249-276.

144. Cf. E. Cortés, *Los discursos de adiós de Gn 49 a Jn 13, 17*, tesis (inédita) defendida en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma en 1971.

Apocalipsis, por la tesis de McNamara, *The new testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (Roma 1966) y por su reciente libro, *Targum and testament*. Basta referirse a la bibliografía de Peter Nickels, *Targum and testament: a bibliography together with a new testament index* (Roma 1967).

He aquí puntos del nuevo testamento iluminados por el targum: Acciones hechas delante de Dios como Lc 15, 18.21: «He pecado... delante de ti», frase del hijo pródigo que es targúmica, no hebrea ni de los LXX. Haber o no haber voluntad (complacencia) delante de Dios: es expresión corriente en TP; cf. Mt 18, 14: «No hay voluntad delante de mi Padre que está en los cielos que uno de estos pequeños perezca»¹⁴⁵. El logos de Juan probablemente viene del Memra targúmico, no del logos filónico, como se dice. Compárese N Ex 12, 42: «Y el verbo de Yahvé era la luz e iluminaba», con Jn 1, 9: el verbo «erat lux vera quae illuminat omnem hominem...». En 1, 14 Juan probablemente reúne las tres metonimias targúmicas más típicas: Memra, Šekiná y Yeḡar: «Y el verbo se hizo carne, y puso su šekiná entre nosotros, y vimos su gloria»¹⁴⁶.

Sobre el carácter targúmico del prólogo de Juan ha escrito recientemente P. Borgen¹⁴⁷: el prólogo sería como un *midraš* implícito en torno a palabras claves de Gén 1: *berešit* (principio), *bara* (creó), *or* (luz), *hošek* (oscuridad), lo que haría connatural el paso del verbo creador e iluminador del TP de Gén 1 al verbo creador e iluminador del prólogo de Juan. El paso de una «palabra de Dios» pronunciada para crear (Gén 1) a la palabra en absoluto,

ya ocurre en la exégesis de Filón (*Somn.* 1, 75) al comentar Gén 1, 3.

La expresión «espíritu santo» que aparece 15 veces en N, expresión rara en la literatura veterotestamentaria; canónica, deuterocanónica y pseudoepigráfica, pero corriente en Lucas y frecuente en Pablo, también sirve para explicar desde el TP el sentido que tiene en el nuevo testamento. Esta expresión targúmica, sustituida en Onqelos (probablemente por polémica contra el Espíritu santo, con mayúscula, de los cristianos) por «espíritu de profecía», es anterior a la destrucción del templo del año 70, porque en el Targum palestinese a veces se traduce por «espíritu del santuario»: tal traducción de *ruah ha-qodeš* es impensable después de la destrucción del templo. En el rabinismo «espíritu santo» empieza a aparecer con R. 'Aqiba (muerto en 135) y se hace frecuente en el siglo III d.C. Aunque en Qumrán existe unas 21 veces, es probable que la expresión haya venido a Lucas de los judeocristianos y, en última instancia, de la sinagoga y no de Qumrán¹⁴⁸. No la ha podido tomar de los LXX, pues está ausente de ella.

En todo caso, la eliminación por Onqelos de «espíritu santo» indica que los rabinos tenían conciencia de que tal expresión targúmica era peligrosa; daba pie a que los cristianos la escribiesen con mayúscula, la considerasen hipóstasis personal. Efectivamente, «espíritu santo» del Targum palestinese se presta a ello: a veces aparece como (pseudo) hipóstasis de ciertas acciones: así en Ex 14, 29 del manuscrito 110 se dice: «La voz del espíritu santo que hablaba con Moisés», y en Gén 37, 11 de Pseudojonatán: «El espíritu santo dijo...». Normalmente significa «espíritu de profecía» en el TP y en el

145. Cf. M. McNamara, *Targum and testament*, 93-97.

146. Cf. A. Díez Macho, *El logos y el Espíritu santo*: *Atlántida* 1 (1963) 381-393; M. McNamara, *Logos of the fourth gospel and Memra of the Palestinian Targum* (Ex 12, 42): *ExpTim* 79 (1968) 115-117; Muñoz León en *Neophyti* 1, III, 70-83.

147. P. Borgen, *Observations in the targumic character of the prologue of John*: *NTS* 16 (1970) 289.

148. Cf. F. Bruce, *Holy Spirit in the Qumran texts*: *The Annual of Leeds University Oriental Society* 6 (1966-1968) (Dead Sea scrolls Studies 1969) 49-55, encuentra paralelos y diferencias en el manuscrito de «espíritu santo» en Qumrán y en el nuevo testamento.

rabinismo posterior; en el nuevo testamento tiene frecuentemente ese significado ¹⁴⁹.

La expresión «padre que está en los cielos» (=Padre celeste) se utiliza unas cuantas veces, pocas, en N y otros TP ¹⁵⁰. Entre los rabinos asoma por primera vez en Yohanan ben Zakkay (50-80 d.C.), y al final del siglo I y en el II la usan algunas veces ciertos rabinos. Jesús la pronunció algunas veces, y en Mt y Mc, sobre todo en el primero, aparece con frecuencia, siendo muchas veces redaccional ¹⁵¹. El TP confirma, pues, el uso neotestamentario, que probablemente era uso sinagoga contemporáneo, aunque no frecuente.

El TP descubre que algunos dichos de Jesús no eran originales suyos pues corrían en la sinagoga; por ejemplo, «Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso» de Lc 6, 36 se encuentra en Ps Lv 22, 28 y en otras fuentes rabínicas. «Con la misma medida con que midiéreis, seréis medidos» (Mt 7, 2 par) figura en N Gén 38, 26 en la paráfrasis de Tamar. Lc 11, 27: «Bienaventurado el vientre que te llevó y los pechos que te amamantaron» se encuentra en el TP, en Gén 49, 25.

El padrenuestro (Mt 6, 12) dice: «Y perdónanos nuestras *deudas* así como nosotros perdonamos a nuestros *deudores*»; las palabras subrayadas son un arameísmo frecuente en N, en sustitución de «pecados» (*amartías*, en Lc) y «pecadores» (*ḥobah* y *ḥayyeb* en arameo).

En N. es frecuente utilizar para «perdonar» un verbo arameo que significa «desatar», *šerá*; a veces se emplea a la vez *šebaq*, que es el verbo propio para «perdonar», precedido de *šerá* (desatar); en este caso *šerá wšebaq*

149. Cf. A. Díez Macho, *El logos y el Espíritu santo*, 394-396. Neophyti 1, III, 52*-53*; P. Schäfers, *Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der rabbinischen Literatur*, München 1972; M. McNamara, *Targum and testament*, 107-114.

150. M. McNamara, *Targum and testament*, 116-119.

151. J. Jeremias, *Abba* (trad. it.), 12-14; 28-32.

(=desatar y perdonar) significa «desatar», es decir, «perdonar». Substituyamos en Mt 16, 18 y 18, 18: «...lo que "desatareis" en la tierra» por «lo que "perdonareis" en la tierra», y tendremos que esos pasajes de Mt contienen el mismo *logion* de Jn 20, 23: «A quienes perdonareis los pecados, perdonados les son; y a quienes los retuviereis...». No sólo hay equivalencia entre «desatar» y «perdonar»: en N y otros textos del Targum Fragmentario y en Pseudojonatán en Gén 4, 7 hay la misma oposición del *logion* de Jn 20, 23: oposición entre será «perdonado» (=desatado, *yišterey* y será retenido, *neṭir*). Dice Neofiti 1 Gén 4, 7: «Si obras bien en este mundo, te será desatado (*yišterey*) y (=es decir) perdonado (= *yištebeq*) en el mundo venidero; pero si no obras bien en este mundo, tu pecado será retenido (*neṭir*) en el día del gran juicio». Es posible, pues, que Mt 16, 18; 18, 18 y Jn 20, 23 sean *logia* de promesa y concesión del poder de perdonar o retener los pecados ¹⁵².

Neofiti 1 ilumina temas escatológicos del nuevo testamento: el de este mundo, el mundo futuro, el juicio, la resurrección, la redención ¹⁵³. Véase cómo habla de la *gehenna* en Gén 3, 24:

Para los malos estableció la *gehenna* que es como una espada afilada que devora por los dos filos. En ella puso dardos de fuego y carbones encendidos para los malos, para tomar venganza de ellos en el mundo venidero, por cuanto no guardaron los mandamientos de la ley en este mundo. Y he aquí la *gehenna* que se parece a un horno, a una estufa rodeada de chispas de fuego, de llamas de fuego, en medio de la cual caían los malos rebelados contra la ley en su vida de este mundo (Gén 15, 17; cf. Mc 4, 43; Mt 5, 29; 18, 9; 25, 34).

152. Cf. A. Díez Macho, *Targum y nuevo testamento*, en *Mélanges E. Tisserant (Studi e Testi 231)*, Vaticano 1964, 163 y 178; A. Díez Macho, *The recently discovered palestinian targum: its antiquity and relationship with the other targums*: VTSup 7 (1960) 231; M. McNamara, *Targum and testament*, 129 s.

153. Cf. D. Muñoz León, *La esperanza de Israel*. Perspectivas de la espera mesiánica en los *targumim* palestinos del Pentateuco, en *XXX Semana bíblica Española*, 49-91.

Léase la siguiente paráfrasis de N Gén 49, 11 y se comprenderá el secreto mesiánico de Marcos, por qué Jesús evitó las proclamas de su mesianismo:

¡Cuán hermoso es el rey mesías que ha de surgir de entre los de la casa de Judá! Cíñe sus lomos y sale a la guerra contra sus enemigos y mata a reyes con príncipes; enrojece los montes con la sangre de sus muertos y blanquea los collados con la grasa de sus guerreros. Sus vestidos están envueltos en sangre: se parece al que pisa racimos.

Si esta era la imagen del mesías que ofrecía la sinagoga y si contemporáneamente el partido de los zelotes, muy fuerte en Galilea donde Jesús predicaba, reclutaba militantes para expulsar violentamente a los romanos, se explica el tacto de Jesús en todo lo referente a declaraciones de su mesianismo.

Que el sacrificio de la nueva alianza instituido con las palabras de la consagración: «Este es el cáliz de mi sangre de la nueva alianza. Haced esto en memoria mía» (Mc 14, 24 y Mt 26, 28), es un sacrificio expiatorio con comunión, parece deducirse de estos datos: esas palabras se refieren al sacrificio de Ex 24, 5, sacrificio de holocausto con el que se selló la antigua alianza del Sinaí. Es el único sacrificio de holocausto con comunión del pueblo en la víctima, comunión expresada en Ex 24, 8 por estas palabras: «(Y tomó Moisés sangre) y roció sobre el pueblo». De esta manera el pueblo comulgaba, participaba en la sangre del sacrificio. Neofiti 1 Ex 24, 8 respeta el texto hebreo traduciendo literalmente: «Y roció sobre el pueblo»: admite la comunión en sacrificio expiatorio, en sacrificio de holocausto, comunión que de ordinario sólo era posible en los sacrificios de comunión o pacíficos. Sin embargo, los *targumim* posteriores —Onqelos y Pseudojonatán— seguramente porque los cristianos consideraban el sacrificio expiatorio de la nueva alianza como sacrificio con comunión, tal cual lo era el sacrificio que selló la antigua alianza, empiezan a considerar incompatible

la comunión con tal sacrificio de la antigua alianza de Ex 24, 5.8, y en lugar de traducir literalmente el texto hebreo como hace N: «Y roció sobre el pueblo» —lo que implica comunión con la víctima— traducen cambiando el texto: «Y roció sobre el altar para expiar sobre el pueblo»¹⁵⁴.

10. *Importancia del TP para determinar el substrato aramaico de evangelios y Hechos*

El sustrato semítico —hebreo o arameo— del nuevo testamento a primera vista parece poco importante, pues únicamente acredita que las personas que dijeron, transmitieron o escribieron los dichos o narraciones semíticos o semitizantes eran de lengua aramea o/y hebrea, que estaban influidos por ellos. Lucas probablemente no sabía ni hebreo ni arameo, y sin embargo rebosa de hebraísmos que derivan de su conocimiento perfecto del griego de los LXX. Los hebraísmos del nuevo testamento pueden, pues, derivar de los LXX que era la Biblia de los primeros cristianos, y del hebreo que se hablaba en Palestina (hebreo místico) y en menor proporción del griego hablado por doquier por los judíos, pues parece haber tenido hebraísmos. Los hebraísmos pueden, pues, ser directos —derivar de una persona que habla o escribe hebreo— o indirectos —derivados del hebreo a través del griego escrito (LXX) o hablado (koiné judía)—.

Los hebraísmos directos únicamente pueden provenir de Palestina, pues sólo en ella se hablaba hebreo en el siglo I de nuestra era; los indirectos pueden proceder de cualquier área geográfica donde se leyese los LXX o hubiese judíos. Los aramaísmos —palabras o construc-

154. Cf. A. Díez Macho, *Notas al evangelio de Marcos 14, 22-24*, en *La sagrada Biblia VI*, Madrid-Buenos Aires 1966.

ciones exclusivas del arameo— si son directos, pueden proceder de arameo-parlantes de Palestina o Siria; si son indirectos, de regiones en que se hablaba griego y arameo: también Palestina¹⁵⁵ y Siria.

A veces los hebraísmos y aramaísmos se juntan con los grecismos. Por ejemplo, en los sinópticos las citas del antiguo testamento, explícitas o implícitas (excepción hecha de las explícitas de Mc que han sido acomodadas a LXX), son citas misceláneas, es decir, revelan un medio lingüístico trilingüe: hebreo, arameo y griego. Esto es importante: significa que la tradición sinóptica ha arrancado de Palestina, única área geográfica donde había trilingüismo de hebreo, arameo y griego.

A este resultado ha llegado R. H. Gundry en su tesis *The Use of the old testament in St. Matthew's gospel with special emphasis on the messianic hope*, defendida en la universidad de Manchester 1961¹⁵⁶. Según este autor la helenización de un *logion* no implica forzosamente que sea elaboración tardía de la iglesia helenista: puede ser original, pues en Palestina se hablaba griego en el siglo I.

Esta conclusión parece restar importancia a hebraísmos y aramaísmos como criterios de autenticidad de la tradición cristiana, pero no es así, pues Jesús habló ordinariamente en arameo, ya que predicó en Galilea donde el arameo parece haber sido lengua semita exclusiva, y sólo rara vez en hebreo y aún más raramente —si es que alguna vez habló— en griego. Los primeros cristianos, fuera del grupo «helenista» también se expresaron sobre todo en arameo. Por lo mismo, encontrar en los dichos del Señor y en las narraciones de evangelios y Hechos aramaísmos y hebraísmos —aramaísmos sobre todo, pues no pueden explicarse como los hebraísmos

155. Sobre el griego en Palestina, cf. A. Díez Macho, *La lengua hablada por Jesucristo*: Oriens Antiquus 2 (1963) 125-130; id., *La lengua hablada por Jesucristo*, Buenos Aires 1961, 63-78.

156. Editada en Leiden 1967.

mos por influjo de los LXX— es buen criterio de autenticidad, de no ser reelaboración posterior. La tradición cristiana pasó de área semítica a helenista¹⁵⁷, y aunque evangelios y Hechos parecen haber sido escritos fuera de Palestina partiendo de una tradición ya cristalizada en lengua griega, detrás de esta tradición griega está la tradición más antigua y original, la aramea que los aramaísmos delatan. Abundan los aramaísmos en los *logia* del Señor en Qumrán y en las secciones narrativas de Marcos.

Para hacerse cargo de la importancia de Neofiti 1 en punto a detectar aramaísmos, bastará referirnos a la obra clásica sobre la materia que es el libro de M. Black, *An aramaic approach to the gospels and Acts*, en cuya tercera edición pone como instrumento básico para la investigación de los aramaísmos, el arameo de TP, de N específicamente.

Demos a continuación unos ejemplos de la utilidad del arameo targúmico:

La fórmula de la consagración del cáliz: «Esta es mi sangre de la alianza» —*touto estin to haima mou tes diazokes*— (Mc 14, 24 y Mt 26, 28) es una construcción intolerable en griego y hasta hace poco, según se creía, más intolerable aún en semítico, pues en las lenguas semíticas no está permitido sufixar un nombre en estado constructo cuando va seguido del nombre regido. Pero ya Emerton ha brindado unos cuantos ejemplos arameos de tal construcción, tomados del siríaco y uno del talmud babilónico. J. E. Davis¹⁵⁸ ha encontrado diversos ejemplos de tan extraña construcción en ugarítico, hebreo,

157. El artículo de H. Marshall, *Palestinian and hellenistic christianity*: NTS 19 (1973) 271-287 subraya la compenetración de lo semítico y helenístico en la primitiva iglesia en Palestina y diáspora.

158. Hoy ya no se puede poner en duda la legitimidad de una construcción con sufixo interpuesto en la cadena constructa; cf. Job 15, 10: *me-abika yamim* (más que tu padre de días = más que tu anciano padre); Job 18, 14: *oholo mibtaḥo* (su tienda de su con-

fenicio y arameo: cuatro de los siete ejemplos bíblicos que aduce son del targum. Neofiti confirma con algún ejemplo nuevo tal construcción, lo que prueba que la fórmula de consagración del cáliz puede ser arameo galilaico: N Gén 49, 2 contiene un doble ejemplo: «Bendito es su nombre de su gloria de su reino»; en M Ex 20, 6 *Miṣwatey(h) d'wrayt(h)*: sus mandamientos de la ley (cf. Dt 5, 10).

El arameo del TP puede dar respuesta a la controversia suscitada por I. Rabinowitz en ZNW 53 (1962) 29-238: dice que *effaza* de Mc 7, 34 es hebreo y no puede ser arameo, tesis en la que ha insistido recientemente contestando a J. A. Emerton y M. Black que defienden poder ser un itpeel o itpaal arameo. El último artículo de Rabinowitz ha aparecido en JSS 16 (1971) 151-156, *Effaza (Mark VII 34): certainly hebrew, not aramaic*. La controversia, en la que ha terciado el año pasado S. Morag (JSS 17 [1972] 198-202), es de importancia, pues la conclusión que Rabinowitz deriva de su tesis es que el original de Marcos fue un evangelio hebreo.

En N y en fragmentos del TP he detectado diversos casos en los que la t del itpeel o itpaal se ha asimilado a la primera radical p del verbo como en *effaza*. Luego en arameo, precisamente en el arameo galilaico hablado por Jesús, se da ese fenómeno de asimilación de t a p que niega Rabinowitz.

fianza), cf. M. Dahood, *The phenician contribution to biblical wisdom literature*, en *The role of the phenicians in the interaction of mediterranean civilizations*, ed. por W. Ward, Beirut 1968, 140: «It is a well known biblical usage though not all instances have been uncovered»; cf. M. Dahood, *Ugaritic-hebrew syntax and style*: Ugarit-Forschungen 1 (1969) 18 s.: «In view of the ever increasing number of suffixes, articles, verbs etc., interposed in the construct chain», vg. Job 37, 5: *bqolo nifla'ot*.

11. Importancia del TP para la crítica textual

La mayor parte de las variantes de los manuscritos del nuevo testamento son variantes estilísticas, debidas a eliminación de semitismos, a corrección de koiné no literaria en koiné literaria y finalmente a corrección de un griego semitizante o de la koiné en griego ático. El aticismo, o tendencia a corregir el texto según los modelos áticos, se introdujo en el mundo helenístico a partir de Dionisio de Halicarnaso y se impuso como moda a la que pocas obras resistieron. Los copistas de manuscritos bíblicos del nuevo testamento del siglo II sucumbieron a esta moda y mejoraron el estilo. Esta moda referida a manuscritos bíblicos duró el siglo II, pero en el siglo III cesaron las correcciones por miedo a las que introducían los herejes. La mayor parte de las variantes de siglos posteriores parecen haber existido ya en la época de los papiros de Bodmer y Chester Beatty¹⁵⁹.

No se puede hacer crítica textual seria sin contar con los aticismos. Pero como la corrección aticista se ceba en los semitismos, la variante semítica o semitizante se presupone original. Por eso es de lamentar que Westcott y Hort hayan preferido con tanto exclusivismo los códices Sinaítico y Vaticano por su concisión y su griego ático, pues a veces el códice Alejandrino y códices bizantinos traen lecciones primitivas que tales códices han corregido por aticismo. Así, en Mc 9, 12.38; 10, 20.29; 12, 24; 14, 29, Sinaítico y Vaticano leen (menos en un caso) *eḗ* (dijo), que es una corrección aticista de la lección original *apokrizēis eipen* (habiendo respondido, dijo), lección semítica, hebrea o aramea, que se encuentra en el códice Alejandrino y en códices bizantinos. Frecuentemente los copistas eliminan sintaxis semítica, vg. Mt 23, 9: *hymon ho pater ho ouranios*, es lección

159. Cf. A. Díez Macho, *Le targum palestinien*: Revue des Sciences Religieuses (1973) y la bibliografía allí citada que son diversos artículos de G. D. Kilpatrick sobre crítica textual.

secundaria con respecto a la variante semítica *ho pater hymon ho ouranios*.

12. Conclusión

Aquí termino mi exposición. He tratado de la revalorización actual del judaísmo antiguo, intertestamentario, como fuente de primera importancia para conocer al cristianismo primitivo y el trasfondo judaico del nuevo testamento. He descrito la importancia del judeo-cristianismo, el influjo de la apocalíptica, del judaísmo de Qumrán y de la exégesis farisaica a través del targum, o traducción parafraseada de la Biblia, que se recitaba los sábados y fiestas en las sinagogas a las que tuvieron acceso los judeocristianos antes de su conversión y muchos de ellos después de convertidos. Después de reseñar el estado actual de la datación del Targum palestinese —especialmente del único texto completo de tal targum, el manuscrito Neofiti 1—, hemos dado razones de su antigüedad prototannaitica o precristiana, sin cerrar la posibilidad de algunas revisiones o adiciones de época posterior. Supuesta tan venerable antigüedad, he expuesto brevemente la utilidad del Targum palestinese para conocer el judaísmo litúrgico o sinagogal, la hermenéutica del nuevo testamento, la exégesis propiamente dicha, para detectar el fondo arameo de evangelios y de los quince primeros capítulos de Hechos, y finalmente para hacer crítica textual neotestamentaria.

Con esta exposición indirectamente he señalado varias áreas vitales de la investigación bíblica actual: a) cristianismo primitivo o judeocristianismo, b) apocalíptica o pseudoepigráficos, c) Qumrán, d) Targum palestinese. No he hablado del helenismo, no porque no tenga importancia en el cristianismo primitivo, incluso el de Palestina, sino porque no entraba en el ámbito de mi exposición.

INDICE DE LUGARES BIBLICOS

MATEO

1, 2-27: 135
1, 22 s: 40
1-2: 138
2, 2: 135
4, 4-16: 40
5, 17: 34
5, 17: 34
5, 17-20: 36
5, 18: 93
5, 19: 20
5, 20: 35, 36
5, 21a: 66
5, 21 s: 100
5, 22: 66
5, 23: 61
5, 23 s: 66, 112
5, 29: 143
5, 43: 133
5-7: 37, 38
6, 2: 51
6, 12: 142
7, 1: 51
7, 2: 142
7, 12: 34, 35
7, 22 s: 63
8, 1-9, 26: 38
8, 2: 51
8, 8: 26
8, 17: 40
8-9: 37

9, 13: 36
9, 28: 26
9, 35: 38
10, 7 s: 38
10, 9: 133
10, 14: 41
10, 24: 39
10, 31: 41
10, 40-42: 40
10, 41: 47
10, 42: 47
11, 2-6: 38
11, 4-6: 38
11, 8 s: 51
11, 20: 39
12, 7: 36
12, 17-21: 40
12, 18: 39
12, 21-23: 36
12, 32-36: 35
13, 1: 51
13, 4: 51
13, 13-16: 40
13, 17: 47
13, 35: 40
13, 43: 47
13, 49: 47
13, 52: 42
14, 24: 144, 147
15, 1 s: 51
15, 2: 109
15, 15: 45

16, 3 s: 51
 16, 14 s: 49
 16, 16 s: 18
 16, 18: 143
 16, 19: 42, 44, 46, 62
 16, 20: 45
 16, 21: 45
 16, 24: 45
 16, 25: 43
 17, 16: 39
 17, 24-27: 45
 18, 7: 48
 18, 9: 143
 18, 10: 52
 18, 14: 140
 18, 18: 42, 44, 46, 62, 143
 18, 20: 65
 19, 16 s: 135
 19, 19: 36
 19, 27: 45
 19, 28: 18, 46, 62
 19, 29: 43
 20, 33: 26
 21, 5: 40
 23, 6-11: 52
 23, 8-12: 49
 23, 9: 149
 23, 29: 47
 23, 34: 41, 62
 23, 39 s: 36
 24: 97
 24, 11 s: 36, 63
 24, 14: 43
 24, 20: 113
 24, 32: 134
 25, 14-30: 133
 25, 31 s: 47
 25, 34: 143
 25, 37: 47
 25, 46: 47
 26, 13: 43
 26, 28: 144, 147
 26, 35: 45
 27, 9 s: 40
 27, 51-53: 20, 97
 28, 16: 20
 28, 16-20: 23

MARCOS

1, 11: 139
 2, 20: 21
 4, 3-20: 135
 4, 21 s: 135
 4, 43: 143
 6, 8: 133
 7, 3: 109
 7, 28: 26
 7, 34: 148
 9, 12: 149
 9, 38: 149
 9, 38-40: 21
 9, 42: 47
 10, 20: 149
 10, 29: 149
 12, 18: 39
 12, 24: 149
 13: 21, 97
 13, 9: 22
 13, 28: 134
 14, 29: 149
 14, 36: 123
 16, 7: 45
 18, 17 s: 135

LUCAS

1-2: 138
 4, 17: 114
 6, 36: 142
 11, 27: 142
 15, 1 s: 48
 15, 18: 140
 15, 21: 140
 17, 21: 22, 100
 18, 18 s: 135
 18, 41: 26
 19, 11-27: 133
 21: 97
 21, 29: 134
 24, 53: 112

JUAN

1, 9: 140
 1, 14: 140
 3, 14: 134

6, 31-59: 136
 6, 32-48: 136
 6, 49-58: 136
 7, 16-20: 35
 8, 46: 100
 10, 12: 35
 12, 41: 128
 13, 17: 139
 19, 36: 127
 20, 23: 143

HECHOS

2, 45 s: 16, 112
 3, 11: 112
 4, 36 s: 65
 4, 37: 16
 5, 1 s: 25
 5, 4: 16
 5, 12: 102
 5, 37: 105
 6, 1 s: 106
 8, 1: 16
 11, 27 s: 19
 11, 28: 61
 12: 17, 34
 13, 1: 61, 19
 15, 27: 19
 15, 32: 19, 61
 18, 22 s: 34
 20, 29: 35
 21, 8: 61
 21, 9: 19
 21, 10: 19, 61
 21, 18: 17, 62, 91
 21, 23-25: 112
 22, 3: 111
 22, 17: 112
 22, 30 s: 107
 26, 10: 111

ROMANOS

1, 16 s: 69
 3, 21 s: 69
 4, 1-25: 136
 5, 15 s: 71
 6, 1 s: 68
 6, 3: 63, 70

6, 23: 71
 7, 4: 68
 8, 14-17: 70
 8, 15: 123
 8, 26: 70
 12, 1: 81
 12, 1-2: 74
 12, 2: 74
 12, 4 s: 51
 12, 9-21: 74, 27
 15, 16: 78
 16, 7: 17

1 CORINTIOS

1, 10-13: 17
 2, 2: 70
 3, 4 s: 17
 3, 9: 71
 3, 10: 69, 71
 3, 16 s: 70
 3, 22: 17
 5, 1-5: 24
 7, 10: 26
 7, 12: 26
 7, 25: 26
 8, 11: 69
 9, 5: 26
 9, 14: 26
 10, 1 s: 68
 10, 16: 27, 68
 10, 21: 27, 64
 11, 17 s: 68
 11, 23: 27, 64
 11, 26 s: 27, 64
 11, 27: 27, 64
 11, 32: 27
 12: 50
 12, 1 s: 72
 12, 1-3: 37
 12, 3: 63, 68
 12, 4 s: 51
 12, 7: 37, 71, 73
 12, 11: 71
 12, 13: 68
 12, 14: 69
 12, 28: 73
 14, 1 s: 51, 73

14, 16: 73	4, 13-17: 97
14, 24 s: 73, 81	5, 1-11: 97
15: 69	5, 12 s: 31
15, 3-5: 66	
15, 5: 45, 62	2 TESALONICENSES
15, 5-7: 16, 62	1, 4-12: 97
15, 5-8: 23	2, 3-12 s: 97
15, 9: 61	
15, 23-28: 97	1 TIMOTEO
15, 35-37: 97	1, 18: 30, 76
16, 15-18: 31	4, 14: 76
16, 22: 24, 26, 27, 64, 98	
2 CORINTIOS	2 TIMOTEO
10-13: 18	2, 6: 76
	2, 18: 28
GÁLATAS	HEBREOS
1, 4: 69	2, 3: 26
1, 15: 23	5-7: 137
1, 18 s: 16, 17, 18	7, 14: 26
1, 19: 62	10, 25: 56
1, 23: 61	
2, 1 s: 61	1 PEDRO
2, 9: 17, 34, 62, 91	2, 5: 74
2, 11 s: 34	2, 9: 78
2, 12: 17, 62, 91	2, 11-3, 9: 74
3, 6-29: 135	3, 1: 78
3, 27: 68	
4, 6: 123	1 JUAN
EFESIOS	1, 1 s: 77
5, 18: 71	2, 20: 31, 76
13, 1: 56	2, 27: 31, 76
FILIPENSES	3, 16-18: 76
3, 5: 111, 138	4, 2: 37
3, 6: 61	4, 19: 78
1 TESALONICENSES	APOCALIPSIS
1, 10: 97	10, 7: 50
2, 7: 17	11, 18: 50
4, 5: 26	21, 14: 18
	22, 20: 24, 98

INDICE GENERAL

Abreviaturas	9
Prólogo	11
1. LOS COMIENZOS DE LA IGLESIA: E. Schweizer ..	15
Nota previa	15
1. El grupo de los «doce» y los apóstoles	16
2. Los profetas y la efusión del Espíritu	18
3. La proximidad de la parusía	21
4. Presencia de Cristo en la comunidad	23
5. Jesús, el <i>Kyrios</i>	25
6. Escatología realizada o futura	27
7. Visión sintética	29
2. LA COMUNIDAD DE SIRIA: E. Schweizer	33
1. El evangelio de Mateo y la iglesia de Siria	33
2. Los falsos profetas	34
3. La comunidad frente a los hechos y dichos de Jesús	37
4. Función de los «profetas» y «sabios»	41
5. El papel de Pedro	44
6. La iglesia de los «pequeños»	47
7. Pervivencia de la iglesia de Mateo	50
3. EL CULTO EN EL NUEVO TESTAMENTO Y EN LA ACTUALIDAD: E. Schweizer	55
1. Planteamiento del problema	55
2. Actitud de Jesús frente al culto	57

3. La confesión fundamental	59
4. El culto de la comunidad primitiva	60
5. El culto en el espíritu	68
6. La comunidad postapostólica	75
7. El culto cristiano	77
 4. EL MEDIO AMBIENTE JUDIO EN EL QUE NACE EL CRISTIANISMO: A. Díez Macho	 83
1. Creciente interés por el judaísmo intertestamentario	83
2. El judeocristianismo	89
3. Influjo de la apocalíptica judía	95
4. Influjo de los sectarios de Qumrán	98
5. Pluralidad de sectas en el judaísmo antes del año 70. Especial influjo de los escribas fariseos a través de las lecturas sinagogaes	101
6. Importancia del targum para el conocimiento del nuevo testamento. Problemas de datación	115
7. El TP es importante para conocer la tradición legal (<i>halaká</i>) y no legal (<i>haggadá</i>) del judaísmo en el período del segundo templo	129
8. El TP es de gran importancia para la hermenéutica del nuevo testamento	131
9. Importancia del TP para la exégesis del nuevo tes- tamento	139
10. Importancia del TP para determinar el substrato aramaico de evangelios y Hechos	145
11. Importancia del TP para la crítica textual	149
12. Conclusión	150
 <i>Índice de lugares bíblicos</i>	 151