

ESTUDIOS



BÍBLICOS

UNA INTRODUCCIÓN AL NUEVO TESTAMENTO

D.A. CARSON
DOUGLAS J. MOO

COLECCIÓN TEOLÓGICA CONTEMPORÁNEA



Una introducción al Nuevo Testamento es un libro imprescindible para los estudiantes de la Biblia. Recorre todos los libros del Nuevo Testamento, aportando información sobre el trasfondo, la historia, la canonicidad, la autoría, la estructura literaria, el propósito, los receptores y la fecha de cada uno de ellos.

Además, en cada libro del Nuevo Testamento encontramos un resumen del contenido e información sobre los estudios más recientes, además de una valoración sobre su contribución teológica al canon de las Escrituras. Gracias a ello, el lector podrá entender e interpretar los libros del Nuevo Testamento a partir de una acertada contextualización histórica.

D. A. Carson es profesor de Nuevo Testamento en *Trinity Evangelical Divinity School*, Illinois, EE.UU. Douglas J. Moo es profesor de Nuevo Testamento en *Wheaton Graduate School*, Illinois, EE.UU. Muchos de los libros de Carson y de Moo se han traducido al castellano, como por ejemplo, el *Comentario de la Epístola de Santiago*, publicado por la Biblioteca Teológica Vida.

COLECCIÓN TEOLÓGICA CONTEMPORÁNEA es una serie de estudios bíblicos y teológicos dirigida a pastores, líderes de iglesia, profesores, estudiantes y laicos interesados en el estudio serio de la Biblia. Su propósito es proveer las herramientas necesarias para tratar el texto bíblico, para conocer el contexto teológico de la Biblia, y para reflexionar sobre la puesta en práctica de todo lo anterior en el transcurrir de la vida cristiana.

La colección se divide en tres áreas:

- * Estudios Bíblicos
- * Estudios Teológicos
- * Estudios Ministeriales



• CLASIFIQUESE: 0067 HERMENEUTICA •
• CTC 01-02-0067-04 • REF 224672 •

ISBN 978-84-8267-544-2



9 788482 675442

Una introducción al Nuevo Testamento

D. A. Carson
Douglas J. Moo



editorial clie

Índice

Presentación de la Colección Teológica Contemporánea.....	9
Prefacio	17
Abreviaturas	19
1. Los Evangelios Sinópticos.....	27
2. Mateo	82
3. Marcos	115
4. Lucas.....	143
5. Juan.....	169
6. Hechos	224
7. Las cartas del Nuevo Testamento.....	267
8. Pablo: apóstol y teólogo	289
9. Romanos.....	325
10. 1 y 2 Corintios	347
11. Gálatas	387
12. Efesios	408
13. Filipenses.....	426
14. Colosenses	443
15. 1 y 2 Tesalonicenses.....	458
16. Las Epístolas Pastorales.....	479
17. Filemón.....	513
18. Hebreos.....	521
19. Santiago	543
20. 1 Pedro.....	560
21. 2 Pedro.....	578
22. 1, 2, 3 Juan.....	593
23. Judas	612
24. Apocalipsis	620
25. El canon del Nuevo Testamento.....	647

Prefacio

Esta obra pretende, principalmente, ser una “introducción especial”, es decir, tratar las cuestiones históricas en torno a la autoría, la fecha, las fuentes, el propósito, los destinatarios y demás temas de esta índole. Muchos libros recientes dedican más espacio que nosotros a la forma literaria, a la crítica retórica y a los paralelos históricos. No queremos infravalorar la importancia de estas cuestiones, y las tratamos cuando tienen que ver directamente con la materia de la que estamos hablando. No obstante, nuestra experiencia nos dice que se pueden tratar de forma más extensa en los cursos de exégesis, especialmente la exégesis de libros concretos. Además, creemos que cuando se enfatizan demasiado esas cuestiones en detrimento de las cuestiones tradicionales de una introducción, alejamos a los libros neotestamentarios de su contexto histórico, y a los estudiantes, de algunos de los debates importantes de la Iglesia de los primeros siglos. Esto también significa que con frecuencia nos hemos referido a las fuentes primarias. En los debates concernientes a temas tales como a quién se refería Papías cuando hablaba de “Juan el anciano”, nuestra tendencia ha sido citar el pasaje y la obra, para que los estudiantes puedan ver por ellos mismos cuáles son (¡o deberían ser!) las cuestiones a tratar en cada uno de los debates.

Aunque la idea de este libro es servir de “introducción especial”, hemos incluido un breve “historial” sobre los documentos neotestamentarios, ofreciendo a veces las razones que hay detrás de las elecciones que hemos hecho. En cada caso hemos incluido un resumen de los estudios recientes sobre el libro en cuestión, y algo de información sobre la contribución teológica que cada documento neotestamentario aporta al canon. Nuestra preocupación última es que las nuevas generaciones de estudiantes de Teología tengan una mayor comprensión de la Palabra de Dios.

Hemos intentado escribir teniendo en mente a los estudiantes de primero y segundo de las escuelas bíblicas y seminarios teológicos. Sin duda, en la mayoría de los casos éste será un material complementario al recibido en las aulas. Algunos profesores preferirán usar el material en un orden diferente al que aparece en este libro (p. ej., centrarse en los capítulos sobre Mateo, Marcos y Lucas antes de pasar al capítulo de los Evangelios Sinópticos). Para no abrumar al estudiante, hemos procurado que la bibliografía no sea más extensa de lo necesario, pero sí era importante incluir lo más representativo. Los profesores podrán ayudar a los estudiantes a detectar cuáles son las obras más relevantes según el contexto.

Otro dato importante es que hemos restringido la extensión de esta introducción al Nuevo Testamento para que se pueda usar como libro de texto. Algunas introducciones

muy conocidas son demasiado extensas para añadir como lectura obligatoria de una asignatura, ¡con lo que es posible acabar la escuela bíblica y no haber leído una introducción al Nuevo Testamento! Aunque la brevedad de este volumen impide que tratemos algunos de los temas con el detalle que nos hubiera gustado, esperamos que los límites que nos hemos puesto sirvan para que realmente se use como libro de texto.

En cuanto a la confesión, los dos autores de esta obra somos evangélicos. No hay duda de que nuestro trasfondo condiciona en cierta medida nuestras interpretaciones, pero creemos que solo en la medida en que todo académico del Nuevo Testamento está condicionado por su trasfondo. Aunque hemos intentado evitar el oscurantismo, en numerosas ocasiones si hemos mencionado posibilidades y cuestiones que no aparecen en otras introducciones. Hemos intentado tener en cuenta la amplia bibliografía existente, a veces siguiendo la vía tradicional y otras, sugiriendo una forma más fresca de acercarse al tema en cuestión. En los casos en que las evidencias no son nada concluyentes, hemos dejado la cuestión abierta.

Algunos lectores querrán saber cuánta relación guarda este libro con la edición anterior (1992), publicada con el mismo título, pero escrita por tres autores: nosotros dos, y Leon Morris. En muchos sentidos, ésta es una actualización del volumen anterior. No obstante, hemos introducido varios cambios importantes: (1) Como el paso de los años ha hecho que Leon Morris no pudiera contribuir a este volumen, decidimos, con su consentimiento, que sería mucho más sencillo repartirnos sus capítulos. Como resultado, cada uno ha escrito la mitad del libro, aproximadamente. Hemos actualizado y revisado nuestro propio trabajo, y hemos revisado ampliamente o reescrito los capítulos que heredamos de Leon Morris. (2) Hemos ampliado el capítulo sobre Pablo para incluir un breve análisis del debate actual sobre la "nueva perspectiva". (3) La sección sobre "pseudonimia" que aparecía en el capítulo sobre las Epístolas Pastorales es ahora más extensa, y la hemos unido a otra sección sobre las Epístolas de Pablo, formando un nuevo capítulo que no aparecía en la primera edición: "Epístolas del Nuevo Testamento". (4) En todos los capítulos hemos incluido un resumen más completo sobre el contenido de los libros bíblicos y también, donde era relevante, una breve interacción con algunos de los acercamientos al Nuevo Testamento más recientes.

Estos cambios han hecho que ésta sea una obra más extensa, pero esperamos que siga siendo un volumen manejable y útil para las nuevas generaciones de estudiantes.

Por último, ambos hemos evaluado el trabajo del otro, y hemos intentado reducir al máximo cualquier diferencia, como por ejemplo las diferencias de estilo. Aunque en algún momento las referencias en el texto dejan entrever la identidad del autor, esta obra es fruto del trabajo en equipo. El lector que conozca la edición anterior también verá que, en ocasiones, hemos cambiado de parecer en cuanto a algunas cuestiones.

D. A. CARSON Y DOUGLAS J. MOO

CAPÍTULO 1

LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

INTRODUCCIÓN

Los tres primeros Evangelios fueron etiquetados por vez primera como Evangelios Sinópticos por un letrado bíblico alemán, llamado J. J. Griesbach, a finales del siglo dieciocho. El adjetivo ‘sinóptico’ procede del griego *συνόψις* (*sinopsis*), que significa “ver a la vez”, y Griesbach escogió la palabra por el alto grado de similitud entre Mateo, Marcos y Lucas en sus presentaciones del ministerio de Jesús. Estas similitudes en la estructura, el contenido y el tono, son evidentes incluso para el lector no especializado. Y no sirven para unir los tres primeros Evangelios, sino que también sirven para separarlos del Evangelio de Juan.

Mateo, Marcos y Lucas estructuran el ministerio de Jesús en relación con una secuencia geográfica general: el ministerio en Galilea, retirada hacia el Norte (con la confesión de Pedro como climax y punto de transición), el ministerio en Judea y Perea ya de camino hacia Jerusalén (menos claro en Lucas), y el ministerio final en Jerusalén. Esta secuencia casi no se encuentra en Juan, ya que éste se centra en el ministerio de Jesús en Jerusalén durante sus visitas periódicas a la ciudad. En cuanto al contenido, los tres primeros evangelistas narran muchos de los mismos eventos, centrándose en las curaciones de Jesús, los exorcismos y la enseñanza por parábolas. Juan, si bien narra algunas importantes curaciones, no contiene exorcismos ni parábolas (al menos del tipo de las que encontramos en Mateo, Marcos y Lucas). Además, muchos de los eventos característicos de los tres primeros Evangelios, como la encomendación de los doce, la Transfiguración, el Discurso Escatológico y la narrativa de la Última Cena no se encuentran en Juan. Presentando a un Jesús constantemente en movimiento, y presentando también acciones yuxtapuestas (especialmente los milagros) a una enseñanza (normalmente) breve, los tres primeros Evangelios transmiten un tono de actividad intensa y rápida. Esto contrasta mucho con el tono más meditativo de Juan, quien narra muchos menos eventos que los evangelistas Sinópticos y quien prefiere presentar a Jesús dando largos discursos, en lugar de parábolas breves o sentencias sucintas. Durante los dos últimos siglos, los eruditos han escudriñado los Evangelios Sinópticos desde ángulos distintos y obtenido muchos resultados distintos. Esto es algo inevitable, dada la vital importancia de estos libros para la fe y la vida cristiana. Estos relatos narran la vida de Aquel que Dios escogió para darse a cono-

cer a los seres humanos. Describen los acontecimientos de los cuales dependen el significado de la Historia y el destino de cada individuo: la muerte y la resurrección de Jesús, el Mesías. Los temas característicos de cada libro, los trataremos en particular en los capítulos dedicados a cada uno de ellos; aquí abordaremos los temas importantes que aparecen en los tres relatos. Examinaremos tres cuestiones en concreto: ¿Cómo se formaron los Evangelios Sinópticos? ¿Cómo deberíamos entender los Evangelios en términos literarios? ¿Qué nos dicen los Evangelios acerca de Jesús?

LA EVOLUCIÓN DE LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

¿Cómo se escribieron los Evangelios Sinópticos? Una respuesta sencilla, y en cierto modo adecuada, sería identificar a las personas que, bajo la inspiración del Espíritu de Dios, escribieron estos libros, y también detectar las circunstancias en que fueron escritos. Tocaremos estos temas en las introducciones de los capítulos dedicados a cada uno de los cuatro Evangelios. Pero aunque identifiquemos a los autores de los Evangelios Sinópticos, todavía nos quedan preguntas por responder. ¿De dónde sacaron los autores el material acerca de Jesús que usaron para escribir los Evangelios? ¿Por qué los tres relatos son tan similares en algún momento y tan distintos en otros? ¿Qué papel jugaban los propios evangelistas? ¿Se limitaron a poner por escrito la tradición? ¿Son autores con un punto de vista propio? Y, para plantear la gran cuestión que se esconde tras estas otras, ¿por qué cuatro Evangelios? Éstas y otras preguntas similares han ocupado el pensamiento de los cristianos desde los orígenes de la Iglesia. Un cristiano del siglo segundo, Tatiano, combinó los cuatro Evangelios en su *Diatésarón*. San Agustín escribió un tratado titulado *La armonía de los Evangelios*.¹ Pero los eruditos empezaron a tomarse más en serio estas cuestiones a partir de la aparición de la crítica bíblica moderna a finales del siglo XVIII.

Aunque algunas de las cuestiones que se trataban en esa época las podemos descartar por su falta de trascendencia, y lo mismo con las respuestas que se daban, muchas de ellas nada acertadas, no podemos ignorar el tema de los orígenes de los Evangelios Sinópticos y su relación entre ellos. El número y naturaleza de los Evangelios nos invitan a reflexionar sobre estas cuestiones históricas y literarias. Además, uno de los evangelistas se refiere al proceso por el que ha obtenido el material con el que cuenta:

Por cuanto muchos han tratado de compilar una historia de las cosas que entre nosotros son muy ciertas, tal como nos las han transmitido los que desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra, también a mí me ha parecido conveniente, después de haberlo investigado todo con diligencia desde el principio, escribirte ordenadamente, excelentísimo Teófilo, para que sepas la verdad precisa acerca de las cosas que te han sido enseñadas. (Lucas 1:1-4)

¹ Puede encontrarse en NPNF2 6.77-236.

En esta introducción a sus dos volúmenes de la “historia de los orígenes cristianos,” Lucas reconoce haber desarrollado su trabajo en tres etapas: los “testigos oculares y ministros de la palabra” que “transmitieron” la verdad de Jesús; aquellos “muchos” que ya habían compilado relatos de la vida de Jesús y la Iglesia primitiva; y Lucas mismo, quien, “después de haberlo investigado todo con diligencia”, ahora compone su propio relato “ordenado”. La investigación a la que Lucas hace referencia parece estar bastante ordenada. Primero vemos el estadio más temprano de la transmisión, durante el cual los testigos oculares y otras personas han pasado la tradición acerca de Jesús, mayormente de forma oral; luego, encontramos la etapa en la que las fuentes escritas empiezan a crecer y a adquirir importancia; y finalmente, llegamos a la etapa de la autoría final.²

La etapa de las tradiciones orales: Crítica formal

Durante los dos últimos siglos, en el transcurso de la investigación de los orígenes de los Evangelios, han surgido distintos acercamientos, cada uno de ellos haciendo hincapié en diferentes aspectos o etapas. Hay tres acercamientos en particular, cuya contribución al problema del desarrollo y los orígenes de los Evangelios ha sido significativa y destacada: la Crítica formal (*Formgeschichte*), que se centra en el periodo de transmisión oral; la Crítica de las fuentes, que se centra en la manera de estructurar las diferentes unidades literarias que forman los Evangelios; y la Crítica de la redacción (*Redaktionsgeschichte*), que se centra en la contribución literaria y teológica de los autores de los Evangelios. Estos métodos corresponden generalmente a las tres etapas que Lucas menciona en su introducción. Aun así, no se excluyen mutuamente; la mayoría de los críticos de los Evangelios los emplean simultáneamente en lo que se denomina análisis de las tradiciones o Crítica de la tradición (*Traditionsgeschichte*). Sin embargo, los tres acercamientos son distintos, tanto histórica como metodológicamente, y los examinaremos uno por uno.

Empezamos por la Crítica formal porque, aunque no aparece hasta después del apogeo de la Crítica de fuentes, se concentra en el estadio más temprano del proceso de aparición de los Evangelios: la etapa oral. Los críticos de la forma aseguran que los primeros cristianos transmitieron de forma oral las palabras y las obras de Jesús durante un periodo de tiempo considerablemente largo. El material escrito no empezó a elaborarse hasta al cabo de unas dos décadas, seguido al poco tiempo de la redacción de los mismos Evangelios.

Descripción. La Crítica formal fue aplicada por vez primera al Antiguo Testamento, aplicación realizada por eruditos como Hermann Gunkel. Luego, en la segunda y tercera década del siglo XX, tres hombres que habían llegado a la conclusión de que se había agotado el potencial del acercamiento de la Crítica de las fuentes (método seguido de manera rigurosa durante décadas), empezaron a aplicar la Crítica formal

² Martín usa Lucas 1:1-4 de forma similar en su introducción (1.119-21).

a los estudios del Nuevo Testamento. Me estoy refiriendo a Kart Ludwig Schmidt, Martin Dibelius y Rudolf Bultmann.³ Aunque discrepaban en algunos puntos importantes, estos pioneros de la Crítica de la forma tenían como mínimo seis supuestos y creencias en común, que se convirtieron en la base de la Crítica formal.

1. Las historias y dichos de Jesús circularon en pequeñas unidades independientes. No obstante, los primeros críticos de la forma sostuvieron que la narración de la Pasión es una excepción porque dicen que fue una unidad literaria en sí misma desde una época muy temprana⁴. Muchos de los críticos de la forma contemporáneos ni siquiera admiten dicha excepción.
2. La transmisión del material de los Evangelios se puede comparar con la transmisión de otras tradiciones religiosas o culturales. La responsabilidad de dicha transmisión no recae en los individuos, sino en la comunidad donde ese material adquiere forma y se transmite. Existen ciertas leyes de transmisión generalmente observables en tales casos de transmisión oral que también se pueden aplicar a la transmisión de los Evangelios.
3. Las historias y dichos de Jesús adoptaron ciertas formas estándar (de ahí la Crítica de la “forma” o “la historia de las formas”) que siguen siendo en su mayoría visibles en los Evangelios. Los críticos de la forma no se han puesto de acuerdo en el número y naturaleza exacta de dichas formas. La Tabla 1 muestra tres esquemas influyentes.⁵

Tabla 1. Terminología de la Crítica formal

Forma	Dibelius	Bultmann	Taylor
Breves dichos de Jesús ubicados en un contexto (p. ej., Mr. 12:13–17, que culmina con la sentencia de Jesús: “Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios”)	Paradigmas	Apotegmas	Relatos sobre las declaraciones de Jesús
Relatos sobre los milagros de Jesús (p. ej., la alimentación de los 5.000)	Cuentos	Relatos sobre los milagros	Relatos sobre los milagros

³ La obra de Schmidt titulada *Der Rahmen der Geschichte Jesu: Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung* fue publicada en 1919 por Trowitzsch & Son en Berlín y nunca ha sido traducida. En 1919 también apareció en su edición original en alemán la obra de Martin Dibelius titulada *From Tradition to Gospel* (ET New York: Charles Scribner's Sons, n.d.); Rudolf Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica* (Sigueme, Salamanca 2000)].

⁴ P. ej., Dibelius, *From Tradition to Gospel*, 178-79.

⁵ Además de ver las obras mencionadas de Dibelius y de Bultmann, ver Vincent Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition*, 2ª ed. (London: Macmillan, 1935). Taylor usa la Crítica formal con menos dosis de escepticismo histórico del que presentan Dibelius y Bultmann.

Forma	Dibelius	Bultmann	Taylor
Relatos que magnifican a Jesús como "héroe" (p. ej., cuando Lucas relata que Jesús está en el templo con doce años [2:41–52])	Leyendas	Relatos históricos o leyendas	Relatos sobre Jesús
Una enseñanza de Jesús que no culmina en una única sentencia (p. ej., El Padre Nuestro)	Parénesis	Sentencias dominicales	Dichos y parábolas

4. La forma de una historia o un dicho en concreto hace posible determinar su *Sitz im Leben* ("lugar en la vida"), es decir, su función en la vida de la Iglesia primitiva. Según Bultmann: "la comprensión apropiada de la Crítica formal descansa sobre el juicio de que la literatura en que la vida de una comunidad determinada, incluso la de la comunidad cristiana primitiva, adquiere forma, surge de unas condiciones y necesidades de vida bastante definidas, de donde se desarrolla un estilo bastante definido y unas formas y categorías bastante específicas. Por eso, cada categoría literaria corresponde a un *Sitz im Leben*."⁶
5. A medida que transmitía los dichos e historias de Jesús, la primera comunidad cristiana no solamente daba al material una determinada forma, sino que también lo modificaba bajo el impulso de sus propias necesidades y situaciones. Con esto pasamos de lo que podría llamarse una Crítica formal pura (una empresa literaria) a una concepción más amplia de la disciplina en la que los juicios históricos que no surgen de la disciplina como tal también se tienen.

Los críticos de la forma discrepan ampliamente sobre el grado en que la Iglesia primitiva modificó y creó el material del Evangelio. Bultmann, por ejemplo, piensa que la influencia fue enorme, y atribuye la mayor parte del material del Evangelio a la Iglesia primitiva porque cree que muy poco del material que conservamos proviene del ministerio de Jesús en la Tierra. Como muchos otros críticos, piensa que la Iglesia primitiva no estaba interesada en distinguir entre lo que Jesús había dicho en la Tierra y lo que había seguido diciendo por medio de los profetas en la vida de la Iglesia. Tal y como dice Norman Perrin, "La distinción moderna entre el Jesús histórico y el Señor resucitado es una idea que apenas encontramos en la Iglesia primitiva."⁷

Este tipo de juicios históricos radicales no son intrínsecos a la Crítica formal y muchos críticos de la forma son mucho más conservadores en sus valoraciones históricas. Vincent Taylor es uno de ellos. Y todavía los hay que son más conservadores y limitan la influencia de la Iglesia primitiva a la ordenación de los materiales (p. ej., la serie de historias controvertidas de Marcos 2:1 – 3:6 y sus pa-

⁶ Bultmann, *Tradición sinóptica*, 4.

⁷ Norman Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (London: SCM, 1967), 27; cf. Bultmann, *Tradición sinóptica*, 127–28.

rales). Pero éstas son las excepciones que confirman la regla: la gran mayoría de los críticos de la forma han emprendido su trabajo con una buena medida de escepticismo histórico.

6. Los críticos de la forma clásicos han usado varios criterios para poder establecer la edad y la fidelidad histórica de determinados extractos. Dichos criterios se basan en ciertas leyes de transmisión que, según se cree, funcionan con cualquier material de transmisión oral. Según dichas leyes, la gente tiende a (1) alargar las historias, (2) añadir detalles, (3) adaptarlas cada vez más a su propio lenguaje y (4) conservar y crear solamente aquello que encaja con sus propias necesidades y creencias. Basándose en estas leyes, muchos críticos de la forma han declarado que el material del Evangelio que es más corto, que está falto de detalles, que contiene semitismos y no encaja con los intereses de la Iglesia primitiva o del judaísmo del siglo primero es anterior y, por tanto, es más probable que sea histórico. El último criterio, que normalmente recibe el nombre de criterio de *disimilitud*, es especialmente importante para los críticos de la forma más radicales. Eliminando cualquier cosa que pudiera haber sido introducida por la Iglesia primitiva o recogida del medio judío, quienes defienden este criterio, aseguran un número mínimo de dichos y actividades sobre las que se puede basar una comprensión supuestamente histórica de Jesús. El criterio de *disimilitud*, por ejemplo, sugiere que Marcos 13:32 ("Pero de aquel día o de aquella hora nadie sabe, ni siquiera los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino solo el Padre.") podría ser original de Jesús, ya que no usa el lenguaje típico del judaísmo ("el Hijo") y contiene una premisa (la ignorancia de Jesús) que va en contra de la visión que tenía la Iglesia primitiva. Un quinto criterio, consecuencia de este último, considera auténtico el material que concuerda con el material aislado por el criterio de *disimilitud*. Un sexto criterio, la *atestación múltiple*, da preferencia al material encontrado en más de una tradición (p. ej., Marcos y "Q", de lo que hablaremos más adelante).

Evaluación. El escepticismo histórico que caracteriza a muchos de los críticos de la forma más prominentes le ha dado a la Crítica formal la reputación de atacar la historicidad de los Evangelios. Pero como hemos sugerido antes, no tiene por qué ser así. Como disciplina literaria, la Crítica formal no conlleva ningún juicio a priori sobre la historicidad del material que analiza. Además, muchos de los supuestos en los que se basa la Crítica formal parecen ser válidos: de hecho, hubo un periodo de transmisión oral del material del Evangelio, la mayor parte del cual probablemente se realizó con pequeñas unidades; probablemente hubo una tendencia a que dicho material adoptara ciertas formas estandarizadas; y no cabe duda de que la Iglesia primitiva influyó sobre la forma en la que se realizó la transmisión del material. Por decirlo escuetamente, está claro que hay cabida para la Crítica formal en el estudio de los Evangelios.

Sin embargo, debemos tener en cuenta ciertas precauciones en cuanto a la aplicación de dicha disciplina. Primero, es probable que existiera más material escrito de los Evangelios en periodos muy tempranos del que muchos de los críticos de la forma es-

án dispuestos a admitir, y también es probable que mucho del resto del material ya se hubiera añadido a unidades literarias mayores.⁸ Por ejemplo, Alan Millard ha demostrado que la escritura era algo bastante común en la Palestina de Herodes y que había muchos precedentes de compilaciones escritas que recogían los dichos de un maestro religioso.⁹ Segundo, no debemos imponerle a ese material unas formas específicas y claramente delineadas. La existencia de las llamadas formas mixtas sugiere que cualquier clasificación debe considerarse como provisional o, como mucho, general. Tercero, la afirmación que hacen los críticos de la forma de poder identificar el escenario de la vida de la Iglesia que produjo unas formas específicas, debe ser tratada con un sano escepticismo. Normalmente nos faltan los datos suficientes para poder hacer una identificación de este tipo. Por último, y quizás esta es la precaución más importante, los supuestos de muchos de los críticos de la forma sobre la naturaleza del proceso de transmisión son sospechosos. Algunos autores han sostenido que la mayoría de los críticos de la forma no han valorado lo suficiente la dinámica y naturaleza de la transmisión oral, ni tampoco han prestado mucha atención al papel de los individuos (incluidos los testigos oculares¹⁰) en la conformación y traspaso del material.¹¹

Las críticas más serias deben dirigirse contra la aplicación antihistórica de la Crítica formal, tipificada por Bultmann, Dibelius y muchos de sus herederos. Primero, no queda justificada la afirmación de que la Iglesia primitiva no distinguía al Jesús terrenal del Jesús resucitado y que, por eso, se sentían libres de poner en boca del Jesús terrenal los dichos pronunciados por los primeros profetas cristianos. Bultmann aseguraba que versículos como 2ª Corintios 5:16:b ("si, ciertamente, hemos conocido a Cristo según la carne, ya no le conoceremos más así" [traducción del autor]) demostraban que Pablo y otras personas de la Iglesia primitiva no tenían interés en el Jesús terrenal como tal. Pero Pablo, en este texto, no está diciendo que no iba a tener más interés en un Jesús "según la carne" (terrenal), sino que se había propuesto dejar de mirar a Jesús "desde un punto de vista carnal." De hecho, en el Nuevo Testamento no hay nada que respalde la noción de que los primeros cristianos no distinguían entre el Jesús terrenal y el Jesús resucitado, y los críticos de la forma radicales nunca han logrado explicar de qué forma habría legado a labios de Jesús (mientras enseñaba en Galilea en torno al año 29 d.C.) las palabras de, por ejemplo, un profeta cristiano de Antioquía en el año 42 d.C. Cada vez se está cuestionando más que la profecía cristiana funcionara así.¹²

⁸ C. H. Dodd, por ejemplo, propone que desde el principio, el patrón de la predicación cristiana temprana puso un patrón concreto sobre el material de los Evangelios ("The Framework of the Gospel Narrative," *ExpTim* 43 [1932]: 396-400).

⁹ Alan Millard, *Reading and Writing in the Time of Jesus* (Washington Square: New York University Press, 2000).

¹⁰ Ver Richard Bauckham, "The Eyewitnesses and the Gospel Traditions," *JSHJ* 1 (2003): 28-60.

¹¹ Ver especialmente Erhardt Güttgemanns, *Candid Questions Concerning Gospel Form Criticism: A Methodological Sketch of the Fundamental Problematics of Form and Redaction Criticism* (ET Pittsburgh: Pickwick, 1979), y Werner H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1983).

¹² P. ej., David Hill, *New Testament Prophecy* (Richmond: John Knox, 1979), 160-85; J. D. G. Dunn, *Prophetic 'I'-Sayings and the Jesus Tradition: The Importance of Testing Prophetic Utterances Within Early*

Segundo, debemos cuestionarnos si la transmisión del material de los Evangelios durante un periodo de unos 20 años puede compararse con algún otro material que los críticos de la forma usan para sacar conclusiones acerca de los Evangelios. La literatura rabínica, por ejemplo, con la que tanto Bultmann como Dibelius comparan los Evangelios, era un material muy indefinido que se había ido recogiendo a lo largo de los siglos. Y los rabinos jamás produjeron algo remotamente parecido a los Evangelios.

Tercero, y en relación con este último punto, hay dudas en cuanto a la validez de las llamadas leyes de transmisión. E. P. Sanders y otros han demostrado que la transmisión oral no siempre tiende a alargar el material.¹³ Por tanto, el uso de tales leyes para atribuir historias y dichos a la Iglesia en lugar de a Jesús, no es válido.¹⁴ El criterio que más críticas se merece es el criterio de disimilitud. Además, la aplicación de este criterio se suele entender mal: la mayoría de quienes lo usan no afirman que *solo* son auténticos los dichos que han podido aislar, sino que esos son los únicos de los que podemos estar seguros. Sin embargo, el uso de este criterio suele llevar a los críticos a centrar la atención en lo que resultaba peculiar de Jesús, contraponiéndolo a su entorno judío y a la Iglesia primitiva. Así, su uso normalmente produce una visión sesgada de Jesús.¹⁵ Los críticos de la forma más conservadores insisten en que este criterio no debe usarse de forma aislada, y solo debe usarse con el propósito positivo de proporcionar evidencias de historicidad, nunca con el propósito negativo de negar dicha historicidad.¹⁶ Con todo y con eso, el uso del criterio da por sentado una discontinuidad en el proceso de transmisión que tiene que ser cuestionada.

Un cuarto problema de la Crítica formal radical es su incapacidad de saber qué hacer con la presencia de los testigos oculares. Algunos de ellos eran hostiles al Evangelio, y hubieran desautorizado cualquier invención de historias y dichos. Tal y como dice McNeile, "los críticos de la forma escriben como si todos los testigos oculares hubieran ido al cielo el día de la Ascensión y la Iglesia primitiva hubiera estado viviendo en una isla desierta."¹⁷

En quinto lugar, muchos críticos de la forma son culpables de infravalorar el grado de precisión con el que los judíos del primer siglo habrían recordado y transmitido oralmente lo que Jesús había dicho y hecho. La denominada escuela escandinava, representada de forma particular por el trabajo de Birger Gerhardsson,¹⁸ estudió

Christianity," NTS 24 (1978): 175-98; David Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 245.

¹³ E. P. Sanders, *The Tendencies of the Synoptic Tradition*, SNTSMS 11 (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

¹⁴ Stanley Porter argumenta que, a pesar de la mucha crítica, ha habido muy poco progreso en cuanto a una actualización de los criterios. Él propone que el debate quizá avanzará si se establecen unos nuevos criterios que se basen en el griego (*The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research: Previous Discussion and New Proposals*, JSNTSup 191 [Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000]).

¹⁵ Ver, p. ej., M. D. Hooker, "On Using the Wrong Tool," *Theol* 75 (1972): 570-81.

¹⁶ Ver especialmente Robert Stein, "The 'Criteria' of Authenticity," en GP 1.225-63; Ben F. Meyer, *The Aims of Jesus* (Philadelphia: Fortress Press, 1979), 85-87.

¹⁷ McNeile, 53.

¹⁸ Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, ASNU 22 (Lund: Gleerup, 1964). Para obtener un resumen de su propuesta,

estas figuras con autoridad dentro de la Iglesia primitiva como transmisores de la tradición del Evangelio y llegó a la conclusión de que el proceso habría sido afín a la transmisión de las tradiciones rabínicas; así, tanto el material escrito como la memorización detallada habrían jugado un papel clave. Como crítica, muchos recurren a la idea de que no se puede comparar el entorno académico de los rabinos con el entorno mucho más popular de los primeros cristianos. Pero la importancia de la memorización en la sociedad judía del primer siglo es innegable y queda más que justificado pensar que eso es una base suficiente para decir que la transmisión oral del Evangelio se realizó de manera cuidadosa y detallada.¹⁹ Los estudios recientes sobre los testigos oculares en el mundo greco-romano en general también confirman en general el valor y la exactitud de dichos testimonios.²⁰ Y cuando a eso le añadimos la posibilidad muy real de que las palabras y las acciones de Jesús hubieran sido escritas desde un primer momento, tenemos todos los motivos para pensar que los primeros cristianos eran capaces y estaban dispuestos a transmitir con exactitud los hechos y palabras de Jesús.

La etapa de las fuentes escritas: Crítica de fuentes (el problema sinóptico)

Introducción. La etapa oral del desarrollo de los Evangelios Sinópticos que hemos examinado en la última sección, probablemente incluía también algunas tradiciones escritas sobre la vida y enseñanzas de Jesús. Algunos de los apóstoles podrían haber tomado notas de las enseñanzas de Jesús y de sus actividades durante su ministerio, y junto con otros testigos oculares probablemente acelerar ese proceso después de la resurrección. Al mismo tiempo, naturalmente, gran parte del material iba pasando de manera oral. Pero con el tiempo, podemos sospechar que esos primeros fragmentos escritos se combinaron con los testimonios orales para producir unas fuentes escritas más largas, que luego se convertirían en los Evangelios canónicos. La Crítica de las fuentes se dedica a la investigación de esta etapa escrita de la producción de los Evangelios. Busca respuesta a la siguiente pregunta: ¿qué fuentes escritas usaron los evangelistas para compilar sus Evangelios, si es que usaron alguna?

La pregunta tiene un interés particular para el historiador de los inicios del movimiento cristiano y para todo estudiante de los Evangelios Sinópticos, ya que hay unas similitudes sorprendentes entre los Evangelios Sinópticos, tanto en el esquema general como en la ordenación de las palabras. Fijémonos en las palabras en cursiva en el ejemplo de la Tabla 2, el relato de la curación de un paralítico.

¹⁹ Peter Davids, "The Gospels and Jewish Tradition: Twenty Years after Gerhardsson," en GP 1.75–99.

²⁰ Rainer Riesner, *Jesus als Lehrer*, WUNT 7 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1981); Ídem, "Jüdische Elementarbildung und Evangelienüberlieferung," en GP 1.209–23.

²¹ Ver S. Byrskog, *Story as History—History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, WUNT 123 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2000); Bauckham, "Eyewitnesses."

Tabla 2. Paralelos Sinópticos: Curación de un parálítico

Mateo 9:1-8	Marcos 2:1-12	Lucas 5:17-26
Y subiendo Jesús en una barca, pasó al otro lado y llegó a su ciudad. Y le trajeron un parálítico echado en una camilla; y Jesús, viendo la fe de ellos, dijo al parálítico: Anímate, hijo, tus pecados te son perdonados. Y algunos de los escribas decían para sí: Este blasfema. Y Jesús, conociendo sus pensamientos, dijo: ¿Por qué pensáis mal en vuestros corazones? Porque, ¿qué es más fácil, decir: "Tus pecados te son perdonados", o decir: "Levántate, y anda"? Pues para que sepáis que el Hijo del Hombre tiene autoridad en la Tierra para perdonar pecados (entonces dijo al parálítico): Levántate, toma tu camilla y vete a tu casa. Y él levantándose, se fue a su casa. Pero cuando las multitudes vieron esto, sintieron temor, y glorificaron a Dios, que había dado tal poder a los hombres.	Habiendo entrado de nuevo en Capernaúm varios días después, se oyó que estaba en casa. Y se reunieron muchos, tanto que ya no había lugar ni aun a la puerta; y Él les exponía la palabra. Entonces vinieron a traerle un parálítico llevado entre cuatro. Y como no pudieron acercarse a Él a causa de la multitud, levantaron el techo encima de donde Él estaba; y cuando habían hecho una abertura, bajaron la camilla en que yacía el parálítico. Viendo Jesús la fe de ellos, dijo al parálítico: Hijo, tus pecados te son perdonados. Pero estaban allí sentados algunos de los escribas, los cuales pensaban en sus corazones: ¿Por qué habla éste así? Está blasfemando; ¿quién puede perdonar pecados, sino solo Dios? Y al instante Jesús, conociendo en su espíritu que pensaban de esa manera dentro de sí mismos, les dijo: ¿Por qué pensáis estas cosas en vuestros corazones? ¿Qué es más fácil, decir al parálítico: "Tus pecados te son perdonados", o decirle: "Levántate, toma tu camilla y anda"? Pues para que sepáis que el Hijo del Hombre tiene autoridad en la Tierra para perdonar pecados (dijo al parálítico): A ti te digo: Levántate, toma tu camilla y vete a tu casa. Y él se levantó, y tomando al instante la camilla, salió a vista de todos, de manera que todos estaban asombrados, y glorificaban a Dios, diciendo: Jamás hemos visto cosa semejante.	Y un día que Él estaba enseñando, había allí sentados algunos fariseos y maestros de la ley que habían venido de todas las aldeas de Galilea y Judea, y de Jerusalén; y el poder del Señor estaba con Él para sanar. Y he aquí, unos hombres trajeron en una camilla a un hombre que estaba parálítico; y trataban de meterlo y ponerlo delante de Jesús. Y no hallando cómo introducirlo debido a la multitud, subieron a la azotea y lo bajaron con la camilla a través del techo, poniéndolo en medio, delante de Jesús. Viendo Jesús la fe de ellos, dijo: Hombre, tus pecados te son perdonados. Entonces los escribas y fariseos comenzaron a discurrir, diciendo: ¿Quién es éste que habla blasfemias? ¿Quién puede perdonar pecados, sino solo Dios? Conociendo Jesús sus pensamientos, respondió y les dijo: ¿Por qué discursis en vuestros corazones? ¿Qué es más fácil, decir: "Tus pecados te son perdonados", o decir: "Levántate y anda"? Pues para que sepáis que el Hijo del Hombre tiene autoridad en la Tierra para perdonar pecados (dijo al parálítico): A ti te digo: Levántate, toma tu camilla y vete a tu casa. Y al instante se levantó delante de ellos, tomó la camilla en que había estado acostado, y se fue a su casa glorificando a Dios. Y el asombro se apoderó de todos y glorificaban a Dios; y se llenaron de temor, diciendo: Hoy hemos visto cosas extraordinarias.

No solo tenemos una ordenación casi exacta de las palabras (al igual que en el griego original), sino que además los tres evangelistas introducen en el mismo lugar un brusco cambio en las palabras de Jesús. (Muchas versiones suavizan dicho cambio, pero la realidad es que estamos ante un extraño cambio sintáctico en el que Jesús pasa de usar la segunda personal del plural ("para que sepáis") a usar la tercera del singular ("dijo [al parálítico]") en Mateo 9:6, Marcos 2:10 y Lucas 5:24). Esta duplicación de construcciones extrañas y poco habituales se repite en otras ocasiones, junto con pasajes en los que dos o tres evangelistas usan precisamente las mismas palabras, en el mismo orden y durante va-

rias líneas del texto. En la Tabla 3, por ejemplo, notamos que Mateo y Lucas usan casi las mismas palabras para recoger el lamento de Jesús por la ciudad de Jerusalén.²¹ Es natural que el estudiante de los Evangelios quiera saber cómo explicar esta semejanza.

Tabla 3. Paralelos Sinópticos: Lamentación sobre Jerusalén

Mateo 23:37-39	Lucas 13:34-35
¡Jerusalén, Jerusalén, la que mata a los profetas y apedrea a los que son enviados a ella! ¡Cuántas veces quise juntar a tus hijos, como la gallina junta sus pollitos debajo de sus alas, y no quisiste! He aquí, vuestra casa se os deja desierta. Porque os digo que desde ahora en adelante no me veréis más hasta que digáis: "BENDITO EL QUE VIENE EN NOMBRE DEL SEÑOR."	¡Jerusalén, Jerusalén, la que mata a los profetas y apedrea a los que le son enviados! ¡Cuántas veces quise juntar a tus hijos, como la gallina a sus pollitos debajo de sus alas, y no quisiste! He aquí, vuestra casa se os deja desierta; y os digo que no me veréis más, hasta que llegue el tiempo en que digáis: "BENDITO EL QUE VIENE EN NOMBRE DEL SEÑOR."

Pero el problema sinóptico es particularmente complicado porque, aparte de las semejanzas, también encontramos diferencias sorprendentes. Tomemos, por ejemplo, el texto citado en la Tabla 2. Mientras que los tres relatos son muy similares si nos fijamos en los fragmentos que hemos destacado en cursiva, Mateo no incluye la expresión "A ti te digo" que encontramos en Marcos y Lucas. Y cuando tomamos el texto como un todo, entonces aparecen otras diferencias más significativas. Mateo, por ejemplo, no incluye la parte sobre los amigos del paralítico que abren el agujero en el tejado para bajar el lecho de su compañero hasta Jesús.

Esta combinación de semejanzas y diferencias se extiende también a la estructura general de los Evangelios. Veamos la lista de eventos de la Tabla 4, que sigue el orden que encontramos en Marcos. (En negrita se indica los lugares en los que el orden de los sucesos en uno de los Evangelios se aleja de los otros dos). Aquí encontramos, aunque quizás no en la misma proporción, el tipo de semejanzas y diferencias que se repiten a lo largo de los Evangelios Sinópticos. Los tres siguen básicamente el mismo orden de sucesos, aunque no haya una razón cronológica o histórica clara. No obstante, los tres evangelistas en algún momento omiten material que aparece en los otros dos, cada uno contiene acontecimientos únicos, y algunos de los acontecimientos que se encuentran en uno o dos de los otros aparecen en orden distinto.

Entonces, a la luz de estos datos, la pregunta en cuanto al problema sinóptico se podría reformular de la siguiente manera: ¿Qué hipótesis explica mejor esta combinación de semejanzas por un lado y de diferencias por otro que caracteriza a los tres primeros Evangelios?

²¹ La similitud en el texto griego es enorme. Solo hay diferencia en un infinitivo, la inclusión por parte de Lucas de un verbo que no es esencial, y la elección de una partícula al principio de la última frase. (Nótese el "porque" en Mateo, mientras que en Lucas encontramos algo diferente (pues en griego aparece *de*, [*de*], "y", "pero").

Tabla 4. Orden de sucesos en los Evangelios Sinópticos

(Nota: Los números en negrita indican los pasajes en los que Mateo y Lucas difieren del orden que encontramos en Marcos. La línea indica que ese incidente no aparece en el Evangelio en cuestión).

Pericopa	Mateo	Marcos	Lucas
Jesús y Beelzebú	12:22-27	3:20-30	11:14-28
La señal de Jonás	12:38-45	—	11:29-32
La madre y los hermanos de Jesús	12:46-50	3:31-35	8:19-21
Parábola del sembrador	13:1-9	4:1-9	8:4-8
Propósito de las parábolas	13:10-17	4:10-12	8:9-10
Interpretación de la parábola del sembrador	13:18-23	4:13-20	8:11-15
Parábola del trigo y la cizaña	13:24-30	—	—
La lámpara sobre un candelero	—	4:21-25	8:16-18
Parábola del crecimiento de la semilla	—	4:26-29	—
Parábola del grano de mostaza	13:31-32	4:30-34	—
Parábola de la levadura	13:33	—	—
Jesús habla en parábolas	13:34-35	—	—
Interpretación de la parábola del trigo y la cizaña	13:36-43	—	—
Parábola del tesoro escondido	13:44	—	—
Parábola de la perla de gran precio	13:45-46	—	—
Parábola de la red	13:47-50	—	—
El dueño de la casa	13:51-52	—	—
Jesús calma la tempestad	8:18, 23-27	4:35-41	8:22-25
Los endemoniados gadarenos	8:28-34	5:1-20	8:26-39
Curación de una mujer y resurrección de la hija de Jairo	9:18-26	5:21-43	8:40-56
Jesús enseña en Nazaret	13:53-58	6:1-6a	4:16-30
Jesús envía a los doce	10:1-15	6:6b-13	9:1-6
Muerte de Juan el Bautista	14:1-12	6:14-29	[9:7-9]
Alimentación de los cinco mil	14:13-21	6:30-44	9:10-17
Jesús anda sobre el mar	14:22-36	6:45-56	—

Las soluciones principales. Aunque el número de soluciones al problema sinóptico es proporcional a la gran cantidad de investigadores que han estudiado el tema y al enorme poder imaginario de muchos de ellos,²² podemos destacar cuatro opciones principales.

²² Encontrará un repaso histórico de la investigación en Werner Georg Kümmel, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems* (New York: Abingdon, 1970), 74-88, 144-61; Stephen Neill and Tom Wright, *The Interpretation of the New Testament, 1861-1986* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 112-36; William Baird, *History of New Testament Research*, vol. 1: *From Deism to Tübingen* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 295-310. El mayor compendio de la investigación reciente es el de Craig Blomberg: "The Synoptic Problem: Where We Stand at the Beginning of a New Century," en *Rethinking the Synoptic Problem*, ed. David Alan Black and David R. Beck (Grand Rapids: Baker, 2001), 17-40.

Dependencia común de un Evangelio original. En 1771, el escritor y crítico literario alemán G. E. Lessing afirmó que las relaciones entre los Evangelios Sinópticos se podían explicar si los tres evangelistas usaron un Evangelio original escrito en hebreo o arameo.²³ Otros autores también adoptaron esta propuesta, y luego J.G. Eichhorn la modificó, postulando la existencia de varios Evangelios perdidos como las fuentes de los Sinópticos.²⁴ Esta propuesta no ha recibido demasiado apoyo durante los últimos cien años, aunque C.C. Torrey sostuvo una variante de la misma en el año 1933.²⁵

Dependencia común de fuentes orales. Poco después de que Lessing sugiriera que la solución al problema sinóptico estaba en la existencia de un “Ur-Evangelio”, el crítico alemán J. G. Herder aseguró que había encontrado una mejor explicación: los Evangelios Sinópticos se habían basado en un resumen oral relativamente establecido de la vida de Cristo.²⁶ En 1818 J. K. L. Gieseler amplió y defendió esta teoría.²⁷ Resultó mucho más popular en el siglo XIX,²⁸ pero hoy en día algunos académicos la siguen defendiendo.²⁹

Dependencia común de fragmentos escritos que fueron desarrollándose de forma gradual. El importante y polémico teólogo F. Schleiermacher, sugirió que en la época de la primera Iglesia ya existían algunos fragmentos escritos sobre la vida de Jesús, y que de forma gradual, esos fragmentos se fueron completando hasta el momento en el que los autores de los Evangelios Sinópticos los incluyeron en su relato final. Esta tesis ya se ha descartado, pero parece ser que Schleiermacher fue el primero en asegurar que los “lo-

²³ G. E. Lessing, *Neue Hypothese über die Evangelisten als blos menschliche Geschichtschreiber betrachtet*, nos. 24-49 (1784).

²⁴ J. G. Eichhorn, *Einleitung in das Neue Testament* (1804).

²⁵ C. C. Torrey, *The Four Gospels* (New York: Harper, 1933). Ver también X. Léon-Dufour, “The Synoptic Gospels,” en Robert Feuillet, 252-86. Léon-Dufour argumenta que los evangelistas Sinópticos son literariamente independientes, y que todas las similitudes surgen a través de la dependencia de un Mateo arameo y de la tradición oral.

²⁶ J. G. Herder, *Von der Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien* (1797).

²⁷ J. K. L. Gieseler, *Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien* (1818).

²⁸ B. F. Westcott fue uno de los defensores más conocido de esta perspectiva. Ver su *Introduction to the Study of the Gospels*, 8a ed. (London: Macmillan, 1895), 165-212.

²⁹ John M. Rist ha argumentado que las semejanzas entre Mateo y Marcos pueden explicarse aunque no tuvieran fuentes escritas en común o aunque uno no dependiera del otro. La explicación sería que ambos hicieron uso de las mismas fuentes orales (*On the Independence of Matthew and Mark*, SNTSMS 32 [Cambridge: Cambridge University Press, 1978]). Bo Reicke atribuye las similitudes entre los Evangelios Sinópticos a la combinación de una tradición oral compartida (principalmente) y al contacto personal entre los autores (*The Roots of the Synoptic Gospels* [Philadelphia: Fortress Press, 1986]). Y Eta Linnemann cree que las similitudes entre los Evangelios Sinópticos se deben a una memoria viva y exacta de los sucesos que ocurrieron y de los dichos de Jesús (*Is There a Synoptic Problem? Rethinking the Literary Dependence of the First Three Gospels* [Grand Rapids: Baker, 1992]). Ver también Robert L. Thomas y F. David Farnell, eds., *The Jesus Crisis: The Inroads of Historical Criticism into Evangelical Scholarship* (Grand Rapids: Kregel, 1998), especialmente el cap. 1, “The Synoptic Gospels in the Ancient Church,” por Thomas y Farnell; cap. 3, “Source Criticism: The Two-Source Theory,” por Thomas R. Edgar; y cap. 6, “Redaction Criticism,” por Thomas.

gia” de Papias³⁰ hacen referencia a uno de estos fragmentos, una colección de los dichos de Jesús.³¹

Interdependencia. La última solución básica al problema sinóptico sostiene que dos de los evangelistas usaron al menos uno de los otros Evangelios. Sin negar necesariamente el uso de otras fuentes que luego se extraviaron, los que defienden esta teoría afirman que lo único que puede explicar el grado de similitud entre los Evangelios Sinópticos es que en el último nivel de elaboración literaria se diera el préstamo textual. Esta solución al problema sinóptico se viene defendiendo desde los inicios de la historia de la Iglesia (p. ej., San Agustín; ver más abajo) y, por razones lógicas, cuenta con el apoyo de la mayoría de los eruditos contemporáneos del Nuevo Testamento. Aunque no podemos ignorar la habilidad que los judíos del primer siglo tenían para transmitir sus tradiciones con un destacado grado de exactitud (ver más arriba el apartado sobre Crítica formal), es muy poco probable que el grado de semejanza que encontramos en el texto griego (como mostrábamos más arriba) solo se deba a la tradición oral.³² Robert Stein cita los textos paralelos de Marcos 13:14 y Mateo 24:15, donde los dos evangelistas incluyen una expresión parentética para dirigirse al lector.³³ Además, como hemos citado más arriba, Lucas deja claro que él, al menos, ha usado fuentes escritas para la elaboración de su Evangelio (1:1–4).

La hipótesis de un Ur-Evangelio en lengua semítica presenta las mismas dificultades a la hora de explicar la elevada semejanza que hay entre el texto griego de los Evangelios. ¿Qué posibilidad hay de que diferentes traductores llegaran a escribir las mismas palabras y en el mismo orden, y en más de una ocasión? Es cierto que podríamos proponer un extenso Ur-Evangelio en griego y presentarlo como la fuente que usaron los tres Evangelios. Pero una hipótesis así tiene tres serios inconvenientes. En primer lugar, lo normal es que si hubiera existido un material literario en griego tan importante, algún autor de inicios de la era cristiana lo habría mencionado. Y eso no es así. En segundo lugar, es más difícil explicar la creación de los tres Evangelios Sinópticos si entonces ya existía un texto tan importante. Y en tercer lugar, vista como una hipótesis completa, esta teoría tiene serias dificultades a la hora de explicar las diferencias entre los Evangelios Sinópticos.

Teorías de interdependencia. La única teoría capaz de explicar los datos que tenemos es la que incluye como componente principal la interdependencia literaria entre los Evangelios Sinópticos. En estos datos encontramos un aspecto determinante para reco-

³⁰ Ver Eusebio, *H.E.* 3.39.16, y la discusión que aparece más adelante y en el capítulo 3.

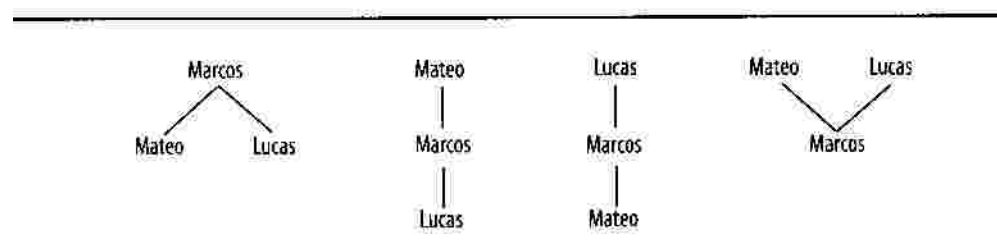
³¹ Ver especialmente F. Schleiermacher, “Über die Zeugnisse des Papias von unseren ersten beiden Evangelien,” *TSK* 5 (1832): 335–68.

³² F. Gerald Downing comenta que Josefo rara vez copiaba las fuentes que usaba palabra por palabra. Si los evangelistas Sinópticos también tenían esta tendencia, lo que hay que explicar no es las diferencias, sino las similitudes (“Redaction Criticism: Josephus’ *Antiquities* and the Synoptic Gospels,” *JSNT* 8 [1980]: 33).

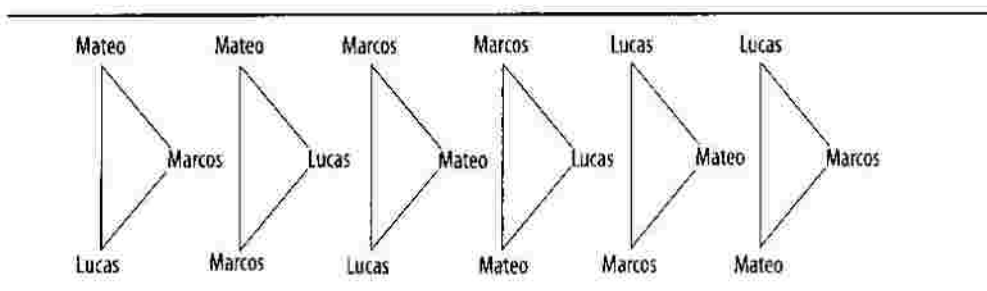
³³ Robert H. Stein, *Studying the Synoptic Gospels: Origin and Interpretation*, 2a ed. (Grand Rapids: Baker, 2001), 46. La discusión que Stein elabora sobre este tema, repleta de ejemplos, es una detallada defensa de la interdependencia sinóptica (29–47).

probar la viabilidad de las teorías propuestas: la relación que hay entre los Evangelios si los fijamos en el orden en el que presentan los sucesos en torno al ministerio de Jesús. Un estudio del paralelismo secuencial de los Evangelios Sinópticos revela un hecho muy significativo: mientras que Mateo y Marcos con frecuencia coinciden en cuanto al orden de los sucesos y no lo hacen con Lucas, y mientras Lucas y Marcos concuerdan frecuentemente y no lo hacen con Mateo, Mateo y Lucas no presentan casi ninguna coincidencia que esté en contra del orden que aparece en Marcos (un simple vistazo a la Tabla 4 es suficiente para comprobar que esto es así). Vemos que Mateo y Marcos coinciden al colocar la acusación de que Jesús echa demonios en nombre de Beelzebú justo antes de las llamadas parábolas del reino; y Lucas y Marcos coinciden al poner el episodio en el que Jesús calma la tempestad y cura al endemoniado gadareno justo después de dichas parábolas. No obstante, no existe ninguna ocasión en la que Mateo y Lucas coincidan presentando algo diferente a lo que encontramos en Marcos. Dicho de otro modo, el orden que encontramos en Marcos en ningún momento está en desacuerdo con los otros dos Evangelios (por ello en la Tabla 4 no hay números en negrita en la columna del Evangelio de Marcos). Este fenómeno ha sacado a la luz uno de los argumentos más importantes sobre la naturaleza de las relaciones sinópticas: el argumento del orden. Este argumento apunta a que Marcos tiene que verse como el “término medio” en cualquier esquema de relaciones entre Marcos, Mateo y Lucas. O lo que es lo mismo: la conclusión lógica es que Marcos tiene relación con ambos, con Mateo y con Lucas, independientemente de si es anterior, contemporáneo o posterior a esos dos Evangelios. La Figura 1 muestra estas cuatro posibilidades.

Figura 1. Relaciones sinópticas: Marcos como término medio



Cada uno de estos esquemas puede explicar el fenómeno del orden. Además, no podemos excluir la posibilidad de que haya una relación entre Mateo y Lucas independientemente del uso que estos hayan hecho del Evangelio de Marcos. El argumento del orden en sí mismo no excluye la posibilidad de que Mateo y Lucas sean interdependientes, aunque sí que implica que el evangelista que fue el último en escribir habría elegido de forma deliberada seguir el orden de los otros dos Evangelios, cuando éste era igual en ambos. Por tanto, también hemos de tener en cuenta las seis posibilidades que aparecen en la Figura 2.

Figura 2. Relaciones sinópticas: Interdependencia de Mateo y Lucas

De estos diez esquemas, tan solo tres han recibido un apoyo significativo durante la historia del estudio de esta cuestión.

La propuesta agustiniana. Tomando el nombre del famoso teólogo de África del Norte que la concibió, esta propuesta sostiene que el primer Evangelio que se escribió fue el de Mateo. Luego Marcos se basó en Mateo, y por último, Lucas se basó en Mateo y en Marcos.³⁴ Hasta el siglo XIX ésta fue la teoría que reinó entre los que veían una relación literaria entre los Evangelios Sinópticos. No obstante, por aquel entonces, muchos empezaron a mostrar una preferencia por otras propuestas alternativas. La propuesta de San Agustín no ha tenido muchos defensores desde entonces, con algunas excepciones.³⁵

La hipótesis de los dos Evangelios. Como parte de su crítico y revolucionario acercamiento a los Evangelios Sinópticos, J. J. Griesbach, aunque estaba de acuerdo en que Mateo era el primer evangelio escrito, sostuvo que Lucas era el segundo y que Marcos se había basado en Mateo y en Lucas.³⁶ Su propuesta, que recibió el nombre de la hipótesis de los dos Evangelios para diferenciarse de la hipótesis de las dos fuentes, ha recuperado en los últimos treinta años una popularidad considerable.³⁷

³⁴ Agustín, *The Harmony of the Gospels* 1.2, en NPNF2 Vol. 6.

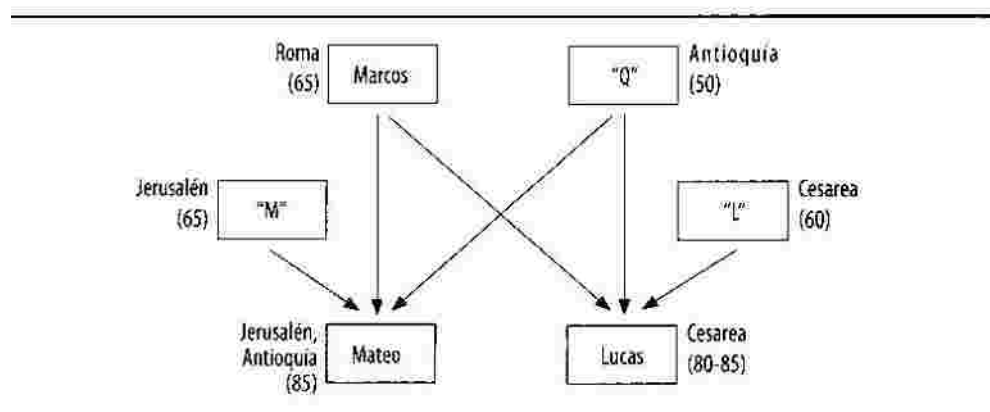
³⁵ B. C. Butler, *The Originality of St. Matthew: A Critique of the Two-Document Hypothesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1951); ver también D. J. Chapman, *Matthew, Mark, and Luke: A Study in the Order and Interrelation of the Synoptic Gospels*, ed. John M. T. Barton (Londón: Longmans, Green, 1937). La propuesta de John Wenham es similar, aunque él hace más hincapié en la independencia (*Redating Matthew, Mark, and Luke: A Fresh Assault on the Synoptic Problem* [Downers Grove: IVP, 1992]).

³⁶ J. J. Griesbach, *Commentatio qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerpit esse monstratur* ("Tratado en el que se demuestra que el Evangelio de Marcos deriva completamente de los comentarios de Mateo y Lucas") (1789). Griesbach no fue el primero en hacer una propuesta así, sino que se le anticipó H. P. Owen en 1764 (*Observations of the Four Gospels*).

³⁷ Ver especialmente William Farmer, *The Synoptic Problem: A Critical Analysis* (New York: Macmillan, 1964); Hans-Herbert Stoldt, *History and Criticism of the Marcan Hypothesis* (Macon: Mercer University Press, 1980); William Farmer, ed., *New Synoptic Studies: The Cambridge Gospel Conference and Beyond* (Macon: Mercer University Press, 1983). Encontrará una colección de importantes ensayos a favor y en contra de la hipótesis en Arthur J. Bellinzoni Jr., ed., *The Two-Source Hypothesis: A Critical Appraisal* (Macon: Mercer University Press, 1985). En su libro *A History of the Synoptic Problem* (New York: Doubleday, 1999), David Dungan argumenta que la adopción de la hipótesis de las dos fuentes tiene que ver más con razones políticas y filosóficas, que por razones académicas.

La hipótesis de las dos fuentes. Mientras que la hipótesis de los dos Evangelios sostiene que Mateo y Lucas son el fundamento sobre el que Marcos se basó, la hipótesis de las dos fuentes sostiene que Mateo y Lucas usaron de forma independiente dos fuentes: Marcos y "Q," una colección de dichos de Jesús que posteriormente se perdió. En la década de 1830, Karl Lachmann y C. G. Wilke fueron los primeros en defender que Marcos era anterior, y en 1838 C. H. Weisse planteó la hipótesis de las dos fuentes.³⁸ En 1863, H. J. Holtzmann escribió un monográfico presentando la forma clásica de esta hipótesis.³⁹ Y finalmente, en un trabajo que se convirtió en el punto culminante de la Crítica de fuentes, *The Four Gospels: A Study of Origins* (1924) [Los cuatro Evangelios: Un estudio sobre los orígenes],⁴⁰ B. H. Streeter postuló la existencia de otras dos fuentes aparte de Marcos y de Q: "M," el material que solo aparece en el Evangelio de Mateo, y "L," el material que solo aparece en el Evangelio de Lucas. Esta hipótesis de las cuatro fuentes fue un intento de ofrecer una explicación completa del origen de los Evangelios mediante la Crítica de fuentes. Streeter llegó a sugerir incluso las fechas y la procedencia de dichas fuentes. Podemos ver el resultado de su teoría en el diagrama de la Figura 3.

Figura 3. Hipótesis de las cuatro fuentes de Streeter



Streeter llevó la Crítica de fuentes hasta el límite (algunos dirían que la llevó más allá de los límites), y su trabajo fue el último trabajo importante de dicha disciplina durante un largo periodo de tiempo. Algunos no estaban de acuerdo con ciertos aspectos de su pro-

³⁸ Karl Lachmann, "De Ordine narrationum im evangeliis synopticis," *TSK* 8 (1835): 570-90; C. G. Wilke, *Der Urevangelist oder exegetisch-kritische Untersuchungen über das Verwandtschaftsverhältniss der drei ersten Evangelien* (1838); C. H. Weisse, *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet* (1838).

³⁹ H. J. Holtzmann, *Die synoptische Evangelien: Ihr Ursprung und ihr geschichtlicher Charakter* (1863).

⁴⁰ B. H. Streeter, *The Four Gospels: A Study of Origins* (London: Macmillan, 1924).

puesta, y la mayoría de los críticos contemporáneos muestran un abierto escepticismo ante la idea de que M y L existieran como documentos escritos y ante las conclusiones cronológicas y geográficas a las que llegó. (Algunos académicos usan la nomenclatura de "M" y "L" simplemente para referirse al material que solo aparece en los Evangelios de Marcos y Lucas respectivamente). Pero la mayoría de estudiosos entendieron que Streeter y sus predecesores habían logrado probar en general la hipótesis de las dos fuentes, y los que estaban trabajando sobre otros aspectos de los Evangelios (como los críticos de la redacción) asumieron aquella explicación del origen de los Evangelios.

Pero como hemos dicho ya, ahora los estudiosos piensan de forma diferente. La hipótesis de las dos fuentes ha recibido en los últimos treinta años muchas críticas, sobre todo por parte de los defensores de la teoría de los dos Evangelios, o la propuesta de Griesbach, pero también por parte de otros, algunos de los cuales sostienen que Marcos fue el primer Evangelio escrito, pero niegan la existencia o la naturaleza de Q. Por un lado, estos desafíos han tenido un efecto saludable, pues han sido un reto para lo que en muchas ocasiones ha sido una reconstrucción de los orígenes de los Evangelios demasiado dogmática y simplista. Eso ha obligado a la teoría de las dos fuentes a renegar de su etiqueta de "resultado académico seguro". No obstante, aunque con los matices adecuados, sigue siendo la mejor explicación general de los datos que tenemos. En las secciones que vienen a continuación, examinaremos las evidencias a favor y en contra de ambas fuentes y de la hipótesis de las dos fuentes.

La anterioridad de Marcos. Hasta el siglo XIX, la mayoría de cristianos pensaban que Mateo fue el primer Evangelio escrito.⁴¹ Esta tradición, que se convirtió en la posición oficial de la Iglesia Católica Romana, merece cierto respeto, sobre todo porque parece contar con el respaldo de Papias, un testimonio del siglo II, tal como menciona Eusebio (ver más abajo). No obstante, eso no soluciona el problema. Muchos creyeron que Mateo era anterior alegando que, de los otros dos evangelistas, él era el único apóstol de los evangelistas. Obviamente, ese no es un argumento válido. Otra tradición igual de arraigada sostiene que Marcos escribió su Evangelio basándose en la predicación de Pedro (ver la introducción al Evangelio de Marcos), y eso hace que la teoría de que Marcos tomó información de Mateo no sea posible. Como apenas nadie defiende la anterioridad de Lucas,⁴² la alternativa principal a la anterioridad de Mateo es la anterioridad de Marcos. ¿Por qué hay tantos académicos que han llegado a la conclusión de que Marcos es el Evangelio que sirvió de base para la elaboración de Mateo y de Lucas? A continuación explicamos los argumentos que respaldan esta afirmación.⁴³

⁴¹ Ver los estudios que aparecen en Zahn 2.392-96 y William Farmer, *Jesus and the Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), 13-110.

⁴² No obstante, ver R. L. Lindsey, "A Modified Two-Document Theory of the Synoptic Dependence and Interdependence," *NovT* 6 (1963): 239.

⁴³ Encontrará más detalles y otros argumentos en Kümmel, *The New Testament*, 56-63; Stein, *Studying the Synoptic Gospels*, 49-96; Joseph A. Fitzmyer, "The Priority of Mark and the 'Q' Source in Luke," en *Jesus and Man's Hope*, ed. Donald G. Miller (Pittsburgh: Pittsburgh Theological Seminary, 1970), 1:131-70; Scot McKnight, "Source Criticism," en *Interpreting the New Testament*, ed. David Black y David Dockery (Nash-

La brevedad de Marcos. Marcos es bastante más breve que Mateo y que Lucas: tiene 11.025 palabras, mientras que los otros dos tienen 18.293 y 19.376 respectivamente. La brevedad relativa de Marcos per se no es una evidencia a favor de la anterioridad de este Evangelio (no se puede demostrar que el más breve es necesariamente el más antiguo), pero si contamos con una clara evidencia si unimos esa brevedad con la relación tan estrecha que Marcos tiene con Lucas, y sobre todo con Mateo. Más del 97% de las palabras de Marcos tienen un paralelo en Mateo; en el caso de Lucas, más del 88%.⁴⁴ Por tanto, tiene más sentido pensar que Mateo y Lucas se han basado en el texto de Marcos, combinándolo con su propio material y así produciendo un material más extenso. Eso tiene mucho más sentido que pensar que Marcos ha resumido el material de Mateo y/o Lucas, omitiendo una gran cantidad de material. Está claro que es posible argumentar que Marcos es una condensación deliberada de Mateo y de Lucas, tal como los defensores de la teoría de los dos Evangelios han argüido.⁴⁵ Pero estaríamos ante un resumen un tanto extraño, un resumen que expande algunos de los relatos que toma de los otros Evangelios, pero que omite pasajes como el Sermón del Monte, el nacimiento de Jesús, y las apariciones del Jesús resucitado. Styler, de forma sucinta, recoge la conclusión lógica: "Si tenemos el Evangelio de Marcos primero, es fácil entender que Mateo escribiera otro Evangelio; si tenemos el Evangelio de Mateo primero, es difícil entender por qué Marcos vio necesario escribir otro Evangelio".⁴⁶

La semejanza verbal entre los Evangelios. Como ilustramos anteriormente, los Evangelios Sinópticos presentan en muchos momentos un alto grado de paralelismo verbal. Pero un estudio detallado revela que aunque es cierto que los tres relatos coinciden en muchas ocasiones (ver la Tabla 2), Mateo y Marcos coinciden con mucha frecuencia, y lo mismo ocurre entre Marcos y Lucas, pero Mateo y Lucas coinciden mucho menos. Como ocurre con el argumento del orden, este fenómeno puede explicarse solo si tomamos el Evangelio de Marcos como término medio. Si Marcos no es el primer Evangelio escrito, es mucho más difícil explicarlo porque si pensamos en las demás hipótesis, solo nos queda suponer la existencia de un método de composición deliberado y muy poco probable.⁴⁷ Con la hipótesis agustiniana, tendríamos que pensar que Lucas casi siempre eligió usar el orden que aparece en Marcos, en lugar del que aparece en Mateo; con la hipótesis de los dos Evangelios, tendríamos que pensar que Marcos apenas introdujo elementos nuevos. Aunque esto es posible, estos dos procedimientos son mucho menos probables que la alternativa. (Más abajo veremos las pocas coincidencias entre Mateo y Lucas).

ville: Broadman and Holman, 2001), 74-105.

⁴⁴ Las estadísticas son de Stein, *Studying the Synoptic Gospels*, 48, que cita a Joseph B. Tyson y Thomas R. W. Longstaff, *Synoptic Abstract*, The Computer Bible 15 (Wooster, Ohio: College of Wooster, 1978), 169-71.

⁴⁵ P. ej., David L. Dungan, "The Purpose and Provenance of the Gospel of Mark According to the Two-Gospel (Owen-Griesbach) Hypothesis," en *New Synoptic Studies*, 411-40.

⁴⁶ G. M. Styler, "The Priority of Mark," en Moule, 231.

⁴⁷ Sin embargo, ver David J. Neville (*Mark's Gospel: Prior or Posterior? A Reappraisal of the Phenomenon of Order*, JSNTSup 222 [Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002]), que dice que el argumento del orden debe realizarse con una mayor precisión metodológica y que eso necesariamente no apunta a que Marcos sea anterior a los demás Evangelios.

El orden de los sucesos. Vimos más arriba que una comparación del orden de los sucesos en los Evangelios Sinópticos revela una situación similar a la que observamos si analizamos la semejanza verbal: no existe ninguna ocasión en la que Mateo y Lucas coincidan presentando algo diferente a lo que encontramos en Marcos. Lachmann fue quien observó este fenómeno, y él argumentó, además, que esta situación se podía explicar mejor si Marcos era el primer Evangelio. Como ocurre con la semejanza verbal, hay otras hipótesis que pueden explicar el fenómeno del orden. Por ejemplo, Lucas podría haber decidido seguir el orden de Marcos cuando éste fuera diferente al de Mateo (ésta es la explicación agustiniana), o Marcos podría haber decidido no desviarse de Mateo y de Lucas cuando éstos coincidieran. De nuevo, tiene mucho más sentido pensar que Marcos es anterior porque es una explicación más natural y no nos obliga a imponerle a uno de los evangelistas un procedimiento de composición bastante improbable.

El estilo de Marcos es más primitivo y un tanto extraño. La mayoría de estudiosos admiten que Marcos contiene más irregularidades gramaticales y más construcciones extrañas que Mateo y Lucas. Y dicen que esto habla a favor de la anterioridad de Marcos, porque la tendencia natural habría hecho que los autores posteriores suavizaran ese tipo de irregularidades (en la Crítica textual se usa un criterio similar). Además, los pasajes de Marcos que tienen un paralelo en los Evangelios de Mateo y Lucas preservan más expresiones arameas que los pasajes de Mateo y Lucas. Dicen también que es más lógico pensar que Mateo y Lucas eliminaron o tradujeron expresiones arameas que hubieran resultado ininteligibles para sus lectores de habla griega, que pensar que Marcos las añadió.

La teología de Marcos es más primitiva. Muchos estudiosos creen que en Marcos hay más declaraciones teológicas complejas que en Mateo y Lucas, y eso sugiere (de nuevo, ésta es la dirección en la que también apuntarían los principios de la Crítica textual) que Marcos es anterior a los otros Evangelios Sinópticos. Vemos un ejemplo en Marcos 6:5, donde el evangelista explica que, debido a la incredulidad de la gente de Nazaret, Jesús "no pudo hacer allí ningún milagro." En el versículo paralelo, Mateo dice que Jesús "no hizo muchos milagros allí" (13:58). Los estudiosos aseguran que es más probable que Mateo decidiera no poner la incomprensible expresión de que Jesús fue incapaz de hacer milagros. Dices, pues, que no tiene mucho sentido pensar que Marcos la añadiera. Este argumento tiene cierto peso, pero no es tan decisivo como los que hemos mencionado más arriba. Es cierto que podemos buscar argumentos para probar qué Evangelio contiene las afirmaciones teológicas más complejas. Pero hemos de tener en cuenta el efecto del propósito y de la teología de cada uno de los evangelistas. Este factor hace que sea más difícil sacar conclusiones sobre los préstamos entre los Evangelios Sinópticos. El argumento similar que los críticos de la redacción usan para concluir que hay más probabilidades de que Mateo se basara en el Evangelio de Marcos se encuentra con la misma objeción. Al menos en algunas perícopas, no todo el mundo estaría de acuerdo con esa afirmación,⁴⁸ y la escasez de estudios de la redacción que aceptan la anterioridad de Mateo significa, en cualquier caso, que la mayoría de los datos irán en una sola dirección.

⁴⁸ Ver, p. ej., David Wenham, "The Synoptic Problem Revisited: Some New Suggestions About the Composition of Mark 4:1-34," *TynB* 23 (1972): 3-38.

Aunque no todos tienen el mismo peso, estos argumentos, en conjunto, son una fuerte evidencia de que Mateo y Lucas usaron de forma independiente el Evangelio de Marcos para elaborar el suyo propio.

“Q”. Como vimos más arriba, Schleiermacher fue el primero en postular la existencia de una colección de dichos de Jesús anterior a los Evangelios que los evangelistas usaron para la elaboración de sus escritos. Weiss retomó esa idea mencionando esa colección como la segunda fuente de la hipótesis de las dos fuentes. Como Schleiermacher, algunos críticos creen que Papias hace referencia a este documento en su famosa declaración sobre los logia (ver la introducción al Evangelio de Mateo), pero es bastante dudoso. Hacia finales del siglo XIX, esta fuente empezó a ser conocida con el nombre de “Q”; lo cierto es que no se sabe a ciencia cierta cómo ni dónde se acuñó este término.⁴⁹ La mayoría de los que defienden que Marcos es anterior a los otros dos Evangelios creen que tanto Mateo como Lucas debieron de usar una fuente de dichos como Q.

La razón para proponer la existencia de una colección de enseñanzas de Jesús es que en Mateo y en Lucas encontramos aproximadamente 250 versículos comunes que no aparecen en Marcos. La mayoría, aunque no todos, se corresponden con enseñanzas de Jesús. Muchos de estos versículos presentan un grado de paralelismo verbal que habla a favor de la existencia de una fuente común escrita en griego (ver el ejemplo que ya presentamos en la Tabla 3). La explicación más simple a este fenómeno sería pensar que uno de estos dos Evangelios se basó en el otro. No obstante, recordemos que entre Mateo y Lucas hay muy poca semejanza verbal y que apenas coinciden en cuanto a la ordenación de los sucesos. Estos factores sugieren claramente que Mateo no usó el Evangelio de Lucas, ni Lucas usó el Evangelio de Mateo. De ahí, la necesidad de postular la existencia de otra fuente. Muchos se han esforzado en reconstruir esa fuente hipotética,⁵⁰ y el hecho de que se haya llegado a publicar un libro titulado *A Theology of Q* [Una Teología de Q] nos muestra el grado de certeza que algunos tienen sobre esta hipótesis.⁵¹ Otros se atreven a decir que Q fue el primer “Evangelio” y que nos ofrece la representación de Jesús más temprana y, por tanto, más auténtica.⁵² Pero a pesar de estas afirmaciones, aún existe mucho debate en torno a Q, y hemos de detenernos a considerar algunos de los principales argumentos tanto a favor como en contra de esta hipótesis.

Además del argumento de la semejanza verbal en el material que no coincide con el de Marcos, hay tres argumentos principales que apuntan a la existencia de la fuente Q.

⁴⁹ Se cree que se designó así porque se trata de la primera letra de la palabra alemana *Quelle*, “fuente.” Ver la discusión que aparece en John J. Schmitt, “In Search of the Origin of the Siglum Q,” *JBL* 100 (1981): 109–11.

⁵⁰ Ver especialmente James M. Robinson, Paul Hoffmann, y John Kloppenborg, *The Critical Edition of Q* (Minneapolis: Fortress Press, 2000). Ver también A. Polag, *Fragmenta Q: Textheft zur Logienquelle*, 2a ed. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1982); Brown, 118–19, que ofrece un resumen muy útil.

⁵¹ Richard A. Edwards, *A Theology of Q* (Philadelphia: Fortress Press, 1976).

⁵² Ver, p. ej., Burton L. Mack, *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins* (San Francisco: Harper, 1993).

La semejanza en el orden. Un grupo de estudiosos ha encontrado un orden similar en el material que aparece en Mateo y Lucas pero que no aparece en Marcos (material que a veces se ha llamado "la doble tradición").⁵³ Este orden similar hablaría a favor de la existencia de una fuente escrita. Pero algunos dudan de que haya una gran semejanza, por lo que el peso de este argumento es relativo.⁵⁴

Dobletes en Mateo y Lucas. Los "dobletes" son relatos que aparecen más de una vez en el mismo Evangelio. Dicen los expertos que esto ocurre porque el evangelista en cuestión en un momento está siguiendo el texto de Marcos, y en otros, el de Q. Un ejemplo sería Lucas 8:17 y 12:2, pues en ambas ocasiones Jesús dice "no hay nada oculto [encubierto] que no haya de ser manifiesto [revelado], ni secreto [oculto] que no haya de ser conocido [saberse] y salga a la luz." El primero lo encontramos en Marcos 4:22, y el segundo, en Mateo 10:26. Por tanto, se cree que Lucas ha tomado el primero de Marcos, y el segundo de Q.⁵⁵ Estos dobletes apuntan a que, además del Evangelio de Marcos, existió otra fuente común. No obstante, este argumento no es suficiente para demostrar que Q fuera una sola fuente escrita.

Diferente ubicación del material Q. El material que aparece en Mateo y en Lucas que no aparece en Marcos, está ubicado en diferentes contextos: Mateo agrupa la mayor parte de ese material en sus cinco discursos, mientras que Lucas lo va colocando de forma esparcida a lo largo de todo el Evangelio (sobre todo en 6:20-8:3 y 9:51-18:14). Este fenómeno es más fácil de explicar si los dos evangelistas hubieran hecho un uso independiente de una fuente común. Eso es más lógico que decir que Lucas usó el texto de Mateo.

Estos argumentos han convencido a la mayoría de académicos de que Mateo y Lucas tuvieron acceso a una tradición diferente al texto de Marcos. Probablemente, la mayoría de ellos piensan que Q era un solo documento.⁵⁶ Pero algunos estudiosos no están de acuerdo con esta afirmación. Prefieren pensar que Q era una serie de fragmentos escritos, o una combinación de tradiciones escritas y orales.⁵⁷ Y aún más, otro grupo de ellos no cree necesario postular la existencia de una tradición de ese tipo, pues es mucho más sencillo pensar que Lucas se basó en el texto de Mateo. Ahora bien, si Lucas conocía a Mateo, eso daña seriamente la evidencia de la anterioridad de Marcos, por lo que la mayoría

⁵³ Ver, p. ej., Kümmel, *The New Testament*, 65-66; Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-LX*, AB (Garden City: Doubleday, 1981), 76-81. Ver, respectivamente, la discusión sobre esta cuestión, y también el tema de la relación entre el orden de las palabras de Q, de Mateo y de Lucas, que aparece en las siguientes obras: Michael Goulder, "Self-Contradiction in the IQP," *JBL* 118 (1999): 506-17; Robert A. Derrenbacher Jr., y John S. Kloppenborg Verbin, "Self-Contradiction in the IQP? A Reply to Michael Goulder," *JBL* 120 (2001): 57-76; Michael Goulder, "The Derrenbacher-Kloppenborg Defense," *JBL* 121 (2002): 33-36.

⁵⁴ Stein, *Studying the Synoptic Gospels*, 111.

⁵⁵ Ver, sobre esta cuestión, John C. Hawkins, *Horae Synopticae* (Oxford: Clarendon Press, 1909), 80-107.

⁵⁶ Ver, por ejemplo, David Catchpole, *The Quest for Q* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1993); C. M. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity* (Peabody: Hendrickson, 1996).

⁵⁷ Maurice Casey, por ejemplo, postula el uso de múltiples fuentes escritas, muchas, al menos, en arameo (*An Aramaic Approach to Q: Sources for the Gospels of Matthew and Luke*, SNTSMS 122 [Cambridge: Cambridge University Press, 2002]). Encontrará una crítica en Peter M. Head and P. J. Williams, "Q Review," *TynB* 54 (2003): 131-44.

de los que niegan la existencia de Q, también niegan la anterioridad de Marcos.⁵⁸ Pero algunos sostienen tanto la anterioridad de Marcos como la afirmación de que Lucas usó el texto de Mateo.⁵⁹

El argumento de más peso a favor de que Lucas usó el texto de Mateo y, por tanto, también de más peso en contra de la teoría de las dos fuentes, es la existencia de las semejanzas menores entre Mateo y Lucas que no aparecen en Marcos. Y siempre son semejanzas en el orden de algunos versículos o dichos, y en la ordenación de las palabras.⁶⁰ ¿Cómo pueden explicarse estas semejanzas si Lucas no usó el texto de Mateo y viceversa? Nuestro intento de encontrar o no una explicación así dependerá de que los argumentos de arriba que apuntaban a que Lucas no conocía el texto de Mateo nos hayan convencido o no. Si consideramos el peso de esos argumentos, veremos que hay varias explicaciones posibles: (1) coincidencia parcial entre Marcos y Q, por lo que la semejanza entre Mateo y Lucas sería el resultado del uso que ambos hicieron de Q; (2) coincidencia en la redacción o uso que Mateo y Lucas hacen de Marcos; (3) corrupción textual, basada en la conocida tendencia de los escribas a armonizar los relatos de los Evangelios; y (4) ambos hicieron uso de las mismas tradiciones orales pudiendo coincidir con Marcos.⁶¹

Estas semejanzas menores demuestran que la historia de los orígenes de los Evangelios probablemente fue mucho más compleja de lo que puedan llegar a explicar las hipótesis que proponen una sola fuente.⁶² Pero no echan por tierra la hipótesis de las dos fuentes. Una fuente como Q sigue siendo la mejor explicación de las semejanzas que hay entre Mateo y Lucas cuando éstas no aparecen en el material de Marcos. Podemos decir con casi toda seguridad que parte de Q (muy probablemente una parte muy importante) existía como texto escrito. Pero quizá deberíamos dar lugar a la posibilidad

⁵⁸ Ver especialmente John Drury, *Tradition and Design in Luke's Gospel: A Study in Early Christian Historiography* (Atlanta: John Knox, 1976), 120–73; Allan J. McNicol, David L. Dungan, y David B. Peabody, *Beyond the Q Impasse: Luke's Use of Matthew* (Valley Forge: Trinity Press International, 1996).

⁵⁹ Ver especialmente Mark Goodacre, *The Case Against Q: Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem* (Harrisburg: Trinity Press International, 2002); *Idem*, *The Synoptic Problem: A Way through the Maze* (New York: Sheffield Academic Press, 2001). En respuesta a Goodacre, ver especialmente Paul Foster, "Is It Possible to Dispense with Q?" *NovT* 45 (2003): 313–37. Ver también Michael D. Goulder, *Luke: A New Paradigm*, 2 vols.; JSNTSup 20 (Sheffield: JSOT Press, 1989); Austin Farrer, "On Dispensing with Q," en *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, ed. D. E. Nineham (Oxford: Blackwell, 1955), 55–88. Algunos académicos han sugerido, incluso, que Mateo podría haberse basado en Lucas: p. ej., R. V. Huggins, "Matthean Posteriority: A Preliminary Proposal," *NovT* 34 (1992): 1–22; cf. también Martin Hengel, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ* (Harrisburg: Trinity Press International, 2000), 169–207.

⁶⁰ El número de estas semejanzas es tema de debate; ver la tabla y la discusión en Franz Neirynck, *The Minor Agreements of Matthew and Luke Against Mark, with a Cumulative List*, BETL 37 (Louvain: Louvain University Press, 1974); Georg Strecker, ed., *Minor Agreements: Symposium Göttingen 1991* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993); Andreas Ennulat, *Die "Minor Agreements": Untersuchungen zu einer offenen Frage des synoptischen Problems*, WUNT 62 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1994).

⁶¹ Encontrará más sobre estas sugerencias en Streeter, *Four Gospels*, 293–331; Stein, *Studying the Synoptic Gospels*, 123–27; F. Neirynck, "Synoptic Problem," en *IDBSup*, 845.

⁶² Como R. E. Brown comenta, "el proceso probablemente fue más complejo que la mayoría de las más complejas reconstrucciones modernas" (115).

de que los evangelistas usaran más de una fuente escrita y, por qué no, una mezcla de tradiciones orales.⁶³

Las teorías de los proto-Evangelios. Algunos académicos han propuesto que antes de la elaboración definitiva de los Evangelios Sinópticos ya existió una edición anterior de cada uno de ellos. Esta propuesta surgió por un lado para cubrir algunas de las lagunas que dejaron las hipótesis de las dos fuentes y, por otro, por el testimonio cristiano temprano y las indicaciones internas. Lachmann, uno de los primeros en proponer la teoría de las dos fuentes, empezó a trabajar sobre la suposición de la existencia de un Evangelio original, argumentando que Marcos era el más cercano a ese original. Algunos académicos modernos, teniendo en cuenta el problema de las semejanzas menores y algunos elementos en Mateo y Lucas difíciles de explicar si estos dos evangelistas usaron el Evangelio canónico de Marcos, han sugerido que o bien uno o bien ambos usaron una edición de Marcos anterior a la edición canónica.⁶⁴ Debemos mostrar ciertas reservas ante esta hipótesis. No todas las semejanzas menores son del mismo tipo; muchas de ellas no pueden explicarse postulando que dependen de un "Ur-Marcos."⁶⁵ Es más, debemos cuestionar la suposición de que, para explicar todos los cambios que Mateo y Marcos han hecho en su fuente marcana, es necesaria la existencia de otra fuente. La Crítica de fuentes debería ser menos atrevida, y no intentar explicar cada frase de Mateo y Lucas haciendo referencia a una fuente escrita. Hay que dejar lugar a la influencia de los testigos oculares, a las tradiciones orales y al propósito teológico de cada evangelista en particular. Cuando tenemos en cuenta estos factores, la necesidad de un Ur-Marcos desaparece.

Mucho más popular ha sido la tesis de que Mateo escribió una edición anterior de su Evangelio. No obstante, en este caso, parte de la motivación que hay detrás de dicha hipótesis es encontrar una explicación más satisfactoria a las relaciones sinópticas; mucho más importante es la aparente referencia a una edición de este tipo que Papías hace en el siglo II (citado por Eusebio, *H.E.* 3.39.16): "Mateo recogió los oráculos [τὰ λόγια (*ta logia*)] en la lengua hebrea Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ (*Hebraidi dialekto*), y los interpretó cada uno [ἡρμήνευσεν (*hermeneusen*)] tan bien como pudo."⁶⁶ Si Papías se refiere a un Evangelio escrito en arameo o hebreo, tiene que estar haciendo referencia a una edición semítica anterior a nuestro Evangelio griego de Mateo, puesto que hay Padres de la Iglesia posteriores a Papías que apelan a él para demostrar la anterioridad del Mateo canónico. Por tanto, muchos son los que han aceptado que el primer Evangelio que se escribió fue una edición semítica de Mateo; que Pedro, o Pedro y Marcos juntos, usaron esa edición para componer el Evangelio griego de Marcos; y que Mateo usó el texto de Marcos para

⁶³ Ver Hengel, *The Four Gospels*, 169–86.

⁶⁴ P. ej., Günther Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (London: Hodder & Stoughton, 1960), 217; Vincent Taylor hace una sugerencia similar, aunque cautelosa, en *The Gospel According to St. Mark*, 2a ed. (London: Macmillan, 1966), 67–77.

⁶⁵ Kümmel, 62.

⁶⁶ La traducción es de Kirsopp Lake, Eusebio: *Historia Eclesiástica*, vol. I, LCL (Cambridge: Harvard University Press, 1926) [CLIF]. Ver una discusión más amplia de este pasaje en el cap. 3, en el apartado de "Autos."

elaborar su Evangelio en griego.⁶⁷ La obstinada tradición de que Mateo se escribió primeramente, junto con la creencia ampliamente extendida en la Iglesia primitiva de que Mateo fue el primer Evangelio, hacen que la hipótesis de una "primera edición" semita de Mateo sea bastante atractiva.

Sin embargo, está claro que, aunque la existencia de una edición así fuera cierta, el Mateo canónico no solo es una traducción de ese original semita. Los expertos dicen que al leer Mateo en griego, uno no tiene la sensación que se trate de una traducción al griego; otro argumento importante es que, como se ha dicho anteriormente, Mateo probablemente usó el texto griego de Marcos para escribir su Evangelio. Además de estos, hay más elementos que anulan la suposición de que Marcos usó la edición semita de Mateo. Mucha de la tradición temprana recoge que Marcos compuso su Evangelio basándose en la predicación de Pedro (ver la Introducción al Evangelio de Marcos). Pero entonces es difícil imaginar que Marcos también usó una edición temprana de Mateo. Además, Papias quizá no se estaba refiriendo a un Evangelio (ver la discusión en la Introducción al Evangelio de Mateo). En general, podemos decir que la hipótesis de una edición temprana de Mateo en lengua semita no se puede ni probar, ni descartar.

Las evidencias a favor de la existencia de un proto-Lucas las encontramos en el mismo Evangelio de Lucas y descansan en las tres consideraciones siguientes: (1) Lucas contiene mucho más material específico que Mateo y Marcos; (2) la tendencia de Lucas a escribir "a su manera", incluso en el material que también aparece en Mateo y Marcos (especialmente en el relato de la Pasión); y (3) el hecho de que Lucas incluye material de Marcos en bloques, en lugar de hacerlo de forma más regular a lo largo del Evangelio. A causa de estos fenómenos, muchos académicos han llegado a la conclusión de que Lucas compuso una primera edición de su Evangelio usando Q y L (el material que solo aparece en Lucas), y que más tarde insertó fragmentos de Marcos.⁶⁸ Aunque esta hipótesis no se ha podido demostrar,⁶⁹ sigue siendo una teoría atractiva (ver la discusión que aparece en el cap. 5).

Conclusión. La hipótesis de las dos fuentes nos ofrece la mejor explicación global de las relaciones entre los Evangelios Sinópticos, pero a modo de conclusión, tenemos que mencionar dos advertencias. En primer lugar, el proceso de elaboración de los Evangelios es un proceso tan complejo que ninguna hipótesis de la Crítica de las fuentes, por detallada que sea,⁷⁰ puede ofrecer una explicación completa de la situación. En el supuesto de que al menos uno de los evangelistas fuera testigo ocular, que las diversas tradiciones

⁶⁷ P. ej., Zahn 2.601–17. Otros que sostienen que detrás de los Evangelios Sinópticos hay una edición aramea o hebrea de Mateo son Westcott, *Introduction to the Study of the Gospels*, 188–89; Chapman, *Matthew, Mark, and Luke*, 90–92; X. Léon-Dufour, "Synoptic Problem," 283–86; y J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1976), 97.

⁶⁸ Ver especialmente Streeter, *Four Gospels*, 199–221; Vincent Taylor, *The Passion Narrative of St. Luke: A Critical and Historical Investigation*, ed. Owen E. Evans, SNTSMS 19 (Cambridge: Cambridge University Press, 1972); Friedrich Rehkopf, *Der lukanische Sonderquelle*, WUNT 5 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1959).

⁶⁹ Encontrará algunas críticas en Fitzmyer, *Luke I* IX, 90–91.

⁷⁰ Ver, p. ej., la complicada propuesta de L. Vaganay, *Le problème synoptique: Une hypothèse de travail* (Paris: Desclée, 1954); sobre todo el resumen que hace en la p. 444.

escritas y orales que no han llegado a nosotros estuvieran circulando en aquel entonces, y que los evangelistas quizá hablaran entre ellos sobre sus escritos, las suposiciones que algunos críticos de las fuentes plantean no tienen ningún fundamento.⁷¹ Algunos críticos de las fuentes hablan de procesos de compilación y de edición que no se daban en el mundo antiguo.⁷² El reconocer esta complejidad, junto con la presencia de fenómenos que la hipótesis de las dos fuentes no puede explicar de forma satisfactoria, nos debe conducir a tratar esta hipótesis no como una conclusión definitiva sino, en todo caso, como una teoría de trabajo. Es muy importante estar abierto ante la posibilidad de que, en una perícopa dada, una explicación basada en la hipótesis de las dos fuentes no concuerde con los datos. Por tanto, analizando un texto dado podemos llegar a la conclusión de que Mateo es anterior a Marcos, o que Lucas recurrió a sus recuerdos y notas en lugar de recurrir a Q.

La etapa de la composición final: Crítica de la redacción

En nuestro estudio sobre los orígenes de los Evangelios, hasta ahora apenas hemos prestado atención a los evangelistas. Nos hemos detenido a analizar la etapa más inicial de la transmisión, en su mayoría oral, etapa en la que los apóstoles u otros predicadores y maestros cristianos cuyos nombres no conocemos preservaron los relatos sobre Jesús y sus enseñanzas. Y hemos examinado las fuentes escritas conocidas y no conocidas que los evangelistas usaron para elaborar sus Evangelios. Hemos propuesto que el evangelista Marcos es el autor de una de esas fuentes básicas. Pero desde un punto de vista de la Crítica de fuentes, el interés de Marcos no está en su persona como autor de su Evangelio, sino en su Evangelio como fuente de Mateo y Lucas. Así que tanto en la crítica de las formas como en la Crítica de fuentes, el interés en los evangelistas es algo secundario. La Crítica de la redacción es la que les devuelve su lugar en el escenario principal.

Descripción. El objetivo de la Crítica de la redacción es describir los propósitos teológicos de los evangelistas analizando el modo en que usan las fuentes en las que se han basado. Sin negar la necesidad de que los críticos de las formas estudien las tradiciones orales y de que los críticos de las fuentes escrutinen las fuentes escritas, los críticos de la redacción reivindican que reconozcamos el papel que los evangelistas tienen como autores individuales: personas que, aunque se basaran en unas fuentes y tradiciones concretas, moldearon esa tradición de forma creativa y con un propósito concreto para crear un todo literario con una teología propia. Los evangelistas no solo recogieron diferentes tradiciones y fuentes y las unieron a modo de compilación. Añadieron sus propias modificaciones a esas tradiciones y, al hacerlo, escribieron la historia de Jesús con sus énfasis particulares.⁷³ La Crítica de la re-

⁷¹ Correctamente enfatizado por Robinson, *Redating*, 93-94.

⁷² Sharon Lee Matila, "A Question Too Often Neglected," *NTS* 41 (1995): 199-217.

⁷³ Encontrará buenas descripciones de la Crítica de la redacción en Norman Perrin, *What is Redaction Criticism?* (Philadelphia: Fortress Press, 1969); R. H. Stein, "What Is Redaktionsgeschichte?" *JBL* 88 (1969): 45-56; idem, *Studying the Synoptic Gospels*, 262-72; Joachim Rohde, *Rediscovering the Teaching of the*

dacción es, por tanto, un método del Estudio de los Evangelios, e incluye cinco elementos básicos.

1. La Crítica de la redacción hace una diferencia entre tradición y redacción. La "tradición", en este sentido, es cualquier cosa (desde extensas fuentes escritas hasta breves dichos o relatos que se transmitían de forma oral) que el evangelista usó para la elaboración de su Evangelio. El término "redacción" hace referencia al proceso de modificación de esa tradición, que se producía cuando el evangelista escribía su Evangelio. Dado que la Crítica de la redacción depende de nuestra habilidad para identificar las tradiciones sobre las que el evangelista trabajó (para así poder saber los cambios que realizó), tiene mejores resultados cuando la aplicamos a Mateo y Lucas. Podemos comparar las ediciones finales de estos Evangelios con las dos fuentes extensas que usaron: Marcos y Q (aunque, un documento Q reconstruido a partir de Mateo y Lucas). Por esta misma razón, aplicar la Crítica de la redacción al Evangelio de Marcos es un procedimiento mucho más difícil, dado que no poseemos ninguna de las fuentes que él usó.⁷⁴

2. La actividad redactora o editora de los evangelistas puede verse en varias áreas:

El material que eligieron incluir y excluir. Por ejemplo, casi todos los eruditos están de acuerdo en que los sermones más o menos similares que aparecen en Mateo 5-7 y Lucas 6:20-49 provienen de Q. No obstante, los sermones de Lucas ocupan menos de un tercio que los de Mateo, y es evidente que Lucas ha omitido casi todas las referencias al Antiguo Testamento y a la ley (p. ej.: Mat. 5:17-19, y la antítesis de Mat. 5:21-48). Eso sugiere que Mateo tiene un gran interés en enseñar a la Iglesia de sus días sobre la relación que había entre Jesús y la ley, mientras que eso es algo que a Lucas no le interesa tanto.

La ordenación del material. Puede verse en la Tabla 4 que Mateo no concuerda con Marcos y Lucas en cuanto a la ubicación de tres importantes milagros: cuando Jesús calma la tempestad (8:18, 23-27), cuando Jesús sana a los endemoniados gadarenos (8:28-34), y cuando Jesús sana a la mujer con el flujo de sangre y resucita a la hija de Jairo (9:18-26). Dado que Marcos probablemente es la fuente principal que Mateo usa para redactar estas historias, es evidente que Mateo eligió ponerlas en un orden diferente. Cuando vemos que hace lo mismo con otros relatos sobre milagros que él ubica en los capítulos 8 y 9, tenemos la justificación suficiente para decir que Mateo deliberadamente reordena el material para transmitir al lector que Jesús era alguien que hacía milagros. Esa reordenación también tiene lugar dentro de una misma perícopa: ¿El cambio en el orden de las tentaciones (Mat. 4:1-11 = Lucas 4:1-12) revela los diferentes énfasis de los respectivos evangelistas?

Evangelists (London: SCM, 1968). R. T. France ofrece un ejemplo práctico de lo que es la crítica de la redacción en su "Exegesis in Practice: Two Samples," en *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, ed. I. Howard Marshall (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 253-64.

⁷⁴ En cuanto a cómo se ha aplicado la metodología de la Crítica de la redacción al Evangelio de Marcos, ver E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel: A Study of Syntax and Vocabulary as Guides to Redaction in Mark*, SNTSMS 33 (Cambridge: Cambridge University Press, 1978); Stein, *Synoptic Problem*, 251-63. Quien se ha mostrado muy escéptico ante la empresa de la Crítica de la redacción aplicada al Evangelio de Marcos es C. Clifton Black, *The Disciples in Mark: Markan Redaction in Current Debate*, JSNTSup 27 (Sheffield: JSOT Press, 1989).

El "hilo" que el evangelista usa para tejer su tradición. Para componer un relato continuo a partir de diversas fuentes, el evangelista tenía que añadir diferentes transiciones. Estas transiciones, o este "hilo", normalmente revelan los temas que preocupan al autor. Por ejemplo, Mateo alterna enseñanza y relato de una forma muy eficaz, marcando la transición al final de los discursos con una fórmula reiterativa: "Cuando Jesús terminó estas palabras" (7:28; 19:1; ver también 11:1; 13:53; 26:1).

Adiciones al material. En el relato que Lucas hace del ministerio de sanidad de Jesús y de la elección de los doce (6:12-19), que parece estar basada en Marcos 3:7-18, menciona el hecho, que no encontramos en Marcos, de que "Jesús se fue al monte a orar, y pasó toda la noche en oración a Dios" (Lucas 6:12). Quizá aquí haya evidencias de una de las preocupaciones de Lucas.

Omisión de material. Cuando el crítico de la redacción está bastante seguro de que un evangelista ha tenido acceso a una tradición que no ha incluido, es importante preguntar si la omisión se debe a un énfasis teológico concreto. Por ejemplo, se dice con frecuencia que Lucas ha omitido la referencia " viniendo sobre las nubes del cielo" (que aparece tanto en Marcos como en Mateo) en su respuesta al sumo sacerdote (22:69) porque quiere evitar la idea de una parusía inminente.

Expresiones diferentes. En una de las bienaventuranzas, Jesús, según Mateo, dice "bienaventurados los pobres en espíritu" (5:3); según Lucas, "bienaventurados los pobres" (6:20). El crítico de la redacción interpretaría que esta diferencia quizá apunta a que Lucas tiene un mayor interés por los temas socioeconómicos.

3. Los críticos de la redacción buscan en este tipo de cambios dentro de un mismo Evangelio unos patrones determinados. Cuando surge un patrón concreto, podemos decir que se trata de un interés teológico del autor. Por ejemplo, cuando Lucas añade el detalle sobre la oración (como hemos visto unas líneas más arriba), nos damos cuenta de que esa no es una adición aislada, sino que concuerda con otras adiciones similares sobre la oración que Lucas va insertando a lo largo de todo su Evangelio. Por tanto, podemos concluir que la oración es una preocupación teológica de Lucas. Siguiendo este procedimiento, al final podemos construir un marco general de la posición teológica de cada Evangelio en particular.

4. Así, basándose en este marco teológico general, el objetivo del crítico de la redacción es establecer una base para la producción del Evangelio. Por ejemplo, si miramos en el Evangelio de Lucas, se dice que la supuesta omisión de referencias a una parusía inminente muestra que escribe en medio de un ambiente en el cual la dilación de la parusía se había convertido en un problema. Al "contexto en la vida de Jesús" y "al contexto en la vida de la Iglesia" (la preocupación de la crítica de las formas) se le añade entonces "el contexto en la vida del evangelista y su comunidad."

5. Algunos no solo incluyen dentro de la Crítica de la redacción el estudio de la modificación que los evangelistas hacen de la tradición, sino que también incluyen las características literarias y teológicas de los Evangelios (es decir, lo que a veces se ha llamado la Crítica de la composición). En cierta medida, estamos ante una disputa semántica infructuosa, pero quizá es mejor mantener la definición de la Crítica de la redacción más res-

tringida para diferenciarla de la Crítica de la composición que los buenos exegetas siempre han hecho.

Orígenes. William Wrede, aunque no es un crítico de la redacción si pensamos en la definición de más arriba, fue un precursor del énfasis típico de la Crítica de la redacción. Wrede escribió en una época en la que la “hipótesis marcana” o la “hipótesis de la prioridad o anterioridad de Marcos” reinaba entre los estudiosos de los Evangelios. Se hablaba mucho de esta hipótesis, pero no solo porque sostenía la anterioridad de Marcos, sino también porque aseguraba que Marcos ofrecía una imagen de Jesús históricamente fiable, y que no era una obra teológica. Wrede echó por tierra esta suposición demostrando que Marcos contenía tanta teología como los demás Evangelios. Concretamente, Wrede afirmó que Marcos había incluido las muchas referencias donde Jesús pide a los testigos que no digan que Él es el Mesías. Este “secreto mesiánico” fue diseñado para explicar por qué tan poca gente lo reconoció como el Mesías mientras estuvo en la Tierra.⁷⁵ Aunque la tesis de Wrede ahora ya no cuenta con mucho apoyo, su afirmación de que Marcos es tanto teólogo como historiador (o teólogo en lugar de historiador) está ampliamente aceptada.

Obviamente, la visión de Wrede de que los evangelistas eran teólogos creativos tuvo una serie de implicaciones, pero los estudiosos no las hicieron propias de forma inmediata. La Crítica de la redacción como disciplina identificable no se desarrolló hasta la década de 1950. Los pioneros en este campo fueron tres críticos alemanes.⁷⁶ El primer trabajo de la Crítica de la redacción fue un ensayo de Günther Bornkamm sobre los textos en los que Jesús calma la tempestad, ensayo en el que se quería sacar a la luz la preocupación teológica de Mateo haciendo una comparación entre su relato y el de Marcos.⁷⁷ Más adelante en la misma década, aparecieron dos monográficos muchos más significativos. Hans Conzelmann, en *La Teología de Lucas*,⁷⁸ analizó la perspectiva teológica de Lucas, argumentando que el evangelista impuso sobre el material de los Evangelios una historia de la salvación en tres etapas: la etapa de Israel, la etapa de Jesús, y la etapa de la Iglesia. Al hacer eso, según Conzelmann Lucas le dio a la comunidad cristiana un papel de continuidad en la Historia, reduciendo así la tensión que había en medio de la comunidad cristiana temprana por la dilación de la parusía, o lo que es lo mismo, el fracado de un Jesús

⁷⁵ William Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901 [ET The Messianic Secret in Mark]).

⁷⁶ Las ponencias de R. H. Lightfoot en Bampton en 1934, publicadas como *History and Interpretation in the Gospels* (London: Hodder & Stoughton, 1935), anticipan muchos de los énfasis de la Crítica de la redacción, al igual que ocurre con las obras de Ned B. Stonehouse, *The Witness of Matthew and Mark to Christ* (1944) y *The Witness of Luke to Christ* (1951) (ambas pueden encontrarse en la edición de un volumen, publicada por Baker Book House [1979]). Sobre la labor de Stonehouse, ver Moisés Silva, “Ned B. Stonehouse and Redaction Criticism. Part I: The Witness of the Synoptic Evangelists to Christ; Part II: The Historicity of the Synoptic Tradition,” *WTJ* 40 (1977-78): 77-88, 281-303.

⁷⁷ Se puede encontrar una traducción al inglés en G. Bornkamm, G. Barth, y H. J. Held, *Tradition and Interpretation in Matthew* (Philadelphia: Westminster, 1974).

⁷⁸ Hans Conzelmann, *The Theology of St. Luke* (New York: Harper & Row, 1960). El original, con un título mucho más revelador (*Die Mitte der Zeit* [“En centro del tiempo”]), fue publicado en 1954.

que no logró regresar tan pronto como había esperado. Willi Marxsen hizo con Marcos lo que Conzelmann con Lucas. Marcos, según Marxsen, también escribió con la preocupación de la parusía en mente, pero Marcos creía que la parusía era inminente y escribió su Evangelio con el propósito general de reunir a todos los cristianos en Galilea y esperar allí al Señor.⁷⁹

Sería imposible seleccionar incluso los trabajos más importantes de la Crítica de la redacción desde aquellos estudios iniciales. Las conclusiones a las que llegaron Bornkamm, Marxsen, y Conzelmann apenas tienen seguidores hoy en día, pero la metodología que propusieron se ha ganado un lugar seguro en el campo del estudio de los Evangelios.⁸⁰ Hay una gran cantidad de monográficos, disertaciones y artículos que usan la Crítica de la redacción y analizan temas que aparecen en uno de los Evangelios o en los relatos de los evangelistas, o comparan y contrastan la contribución que dos o más evangelistas han hecho a un tema en particular. Casi nadie empieza un estudio serio de los Evangelios sin una utilización considerable de la Crítica de la redacción. Con esto no queremos decir que la Crítica de la redacción ha echado fuera a la Crítica de las formas o a la Crítica de fuentes; los académicos contemporáneos, para poder llegar a comprender el producto final, los Evangelios (la etapa de la redacción), basándose en un material bruto (la etapa de la tradición), usan estos tres métodos.

Evaluación. La popularidad no es una garantía de que un método dado sea correcto. Como con cualquier otro método, antes de proponerlo como método de estudio de los Evangelios, hemos de analizar la Crítica de la redacción con ojo crítico. Empezaremos con cinco críticas de esta disciplina.⁸¹

1. La validez de la Crítica de la redacción depende de nuestra habilidad de diferenciar la tradición, de la redacción. Debemos tener una idea clara sobre las fuentes que un evangelista dado ha usado antes de empezar a hablar sobre las modificaciones que ha hecho de esas fuentes. Casi todos los críticos de la redacción reconocen la aportación que la hipótesis de las dos fuentes ha supuesto para su investigación (esto es, que Mateo y Lucas usaron el Evangelio de Marcos y otra fuente, Q). Es obvio que aquellos que cuestionan la exactitud de esta hipótesis también tienen que buscar otra base sobre la que construir su crítica de la redacción. Los que defienden la hipótesis de las dos fuentes tendrán que hablar de las modificaciones que Marcos ha hecho de Mateo y Lucas en vez de las modificaciones que

⁷⁹ Willi Marxsen, *Mark the Evangelist: Studies on the Redaction History of the Gospel* (Nashville: Abingdon, 1969); el original en alemán apareció en 1956.

⁸⁰ Particularmente, hay tres monográficos de académicos conservadores que emplean métodos de la Crítica de la redacción y que disienten de las conclusiones a las que llegan Marxsen, Conzelmann, y Bornkamm: Ralph Martin, *Mark: Evangelist and Theologian* (Grand Rapids: Zondervan, 1972); I. Howard Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, new, edición expandida (Grand Rapids: Zondervan, 1989); R. T. France, *Matthew: Evangelist and Theologian* (Grand Rapids: Zondervan, 1989). Ver también Grant R. Osborne, "History and Theology in the Synoptic Gospels," *TrinJ* 24 (2003): 5-22.

⁸¹ Para conseguir más detalles, ver D. A. Carson, "Redaction Criticism: On the Legitimacy and Illegitimacy of a Literary Tool," en *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson y John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 119-42, 376-81.

Mateo ha hecho del texto de Marcos, y tendrán muchas dificultades para usar la Crítica de la redacción con Mateo. Pero aun si asumimos la fiabilidad general de la hipótesis de las dos fuentes, las dificultades para la Crítica de la redacción no van a desaparecer.

En primer lugar, como hemos argumentado, en algunos lugares se podría invertir la dirección de la dependencia que la teoría de las dos fuentes proponía. Digamos que algunos fragmentos de Marcos podrían depender de una versión de una historia que con el tiempo llegó casi intacta al Evangelio de Mateo. En ese caso, tendríamos que hablar de los cambios que Marcos hace de "Mateo", en lugar de los cambios que Mateo hace de Marcos. En segundo lugar, Mateo y Lucas a veces pueden depender de la versión de una historia independiente, aunque paralela, de Marcos. De nuevo, lo que un crítico de la redacción etiquetaría de "la redacción que Mateo hace (de Marcos)" podría tratarse de una tradición que Mateo simplemente está transmitiendo. En tercer lugar, dado que no poseemos una copia de Q, los argumentos que algunos han presentado para decir que Q fue redactado por Mateo o por Lucas no tienen ningún fundamento válido. Los estudiosos generalmente piensan que a través del análisis de diversos factores puede saberse cómo era Q, y entonces basan su Crítica de la redacción sobre esa suposición. Obviamente, el proceso es un proceso necesariamente subjetivo, y es normal que haya mucho desacuerdo. Por ejemplo, en relación con la diferencia entre "pobre" (Lucas) y "pobre en espíritu" (Mateo) que ya mencionamos anteriormente, ¿podemos estar seguros de que Lucas ha socializado el texto de Q, en lugar de pensar que Mateo lo ha espiritualizado? En este caso, quizá podamos sospechar que Lucas es el responsable de la modificación, puesto que el cambio concuerda con el énfasis general de su Evangelio. Pero normalmente la decisión es mucho más difícil y se pueden dar muchos errores. Con todo esto queremos decir que los críticos de la redacción tienen que ser mucho más cuidadosos a la hora de afirmar que un evangelista ha modificado la fuente que usó. Es probable que no podamos identificar tantos elementos redaccionales como queríamos.⁸²

2. Los críticos de la redacción asumen con demasiada frecuencia que todos los cambios que un evangelista hace están motivados por una línea teológica concreta. En muchas ocasiones sí es así; pero en muchas otras, y particularmente cuando los cambios son menores, que solo afectan a una o dos palabras, no son más que cambios de estilo. También puede ocurrir que otras adiciones más extensas no respondan a un interés teológico concreto, sino simplemente a un interés histórico. No podemos olvidar que parte de la intención de los evangelistas era dejar unos documentos históricos que recogieran los acontecimientos en torno a la vida de Jesús.⁸³

3. Los críticos de la redacción a veces han igualado los "énfasis de la redacción" con la teología del evangelista. Lo que podemos determinar como redacción nos muestra

⁸² La dificultad de la "redacción" ha llevado a algunos estudiosos a proponer un acercamiento más precavido que consiste en un estudio temático de cada Evangelio (p. ej., "la Crítica de la composición" "composition criticism"); ver Randall K. T. Tan, "Recent Developments in Redaction Criticism: From Investigation of Textual Prehistory Back to Historical-Grammatical Exegesis?" *JETS* 44 (2001): 599-614.

⁸³ Ver Graham N. Stanton, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, SNTSMS 27 (Cambridge: Cambridge University Press, 1974).

aquello que solo aparece en un Evangelio concreto, es decir, lo que lo caracteriza si lo contrastamos con los demás o con las fuentes que supuestamente usó. Con frecuencia, podemos concluir de forma legítima lo que es redacción, dado que lo que el evangelista modificó de forma deliberada, es particularmente importante para el evangelista. Pero no podemos pensar que ese énfasis en cuestión sea toda su teología (a veces, ni siquiera será una parte representativa de ella). Contentarnos con esa conclusión sería aceptar que al evangelista no le interesa la tradición que recibe y usa o que ésta no forma parte de su teología. Esa es una conclusión bien absurda. Sería como si, al comparar los escritos de Calvino y de Beza, elaboráramos la teología de estos dos autores a partir de los elementos que tan solo ellos mencionan. Los énfasis comunes que encontramos en Mateo, Marcos y Lucas sobrepasan los rasgos que los diferencian los unos de los otros, y una visión holística de lo que cada uno enseña tiene que tener en cuenta tanto las características particulares como los puntos en común.

4. Los que creen poder identificar el contexto de un Evangelio en particular en función de la teología del autor, muchas veces llegan a conclusiones que van más allá de los datos disponibles. Si Mateo añade detalles sobre la ley mosaica y citas del Antiguo Testamento, es evidente que escribió su Evangelio en un contexto y a unos oyentes que necesitaban que les enseñara sobre esa cuestión. Y el tenor de estas adiciones también puede servir para descubrir los problemas que había en la comunidad en la que Mateo escribió. Pero los críticos de la redacción a veces describen detalles del contexto que no son más que puras especulaciones. Normalmente solo se basan en parte de las evidencias (por lo que siempre hay críticos que, trabajando en el mismo Evangelio, llegan a describir contextos contrapuestos) y llegan a conclusiones que van más allá de los datos disponibles. Además, incluso podríamos abandonar la tendencia de los críticos de la redacción de extraer inferencias sobre la naturaleza de las comunidades a las que los evangelistas escribían si aceptamos el argumento de Richard Bauckham (según el cual los Evangelios fueron escritos a los cristianos en general, y no a comunidades específicas).⁸⁴

5. La forma en la que la Crítica de la redacción realiza su trabajo suele propiciar el cuestionamiento de la fidelidad del material de los Evangelios. No es que el objetivo de la Crítica de la redacción sea probar la naturaleza no histórica de los cambios introducidos por los evangelistas. Pero muchos críticos de la redacción son de la opinión de que a los evangelistas, la cuestión de la exactitud histórica les importaba bien poco. Así, críticos como Marxsen aseguran que "Teniendo en cuenta este acercamiento, para los evangelistas no es una prioridad ser fieles a lo que realmente pasó."⁸⁵ En ese sentido, la Crítica de la redacción es un verdadero descendiente de la Crítica de las formas más radical. Marcos, Mateo y Lucas, según muchos críticos de la redacción, tenían el mismo interés en

⁸⁴ Richard Bauckham, "For Whom were the Gospels Written?" en *The Gospels for All Christians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 9-48. Ver también Hengel, *The Four Gospels*, 106-11. Encontrará una crítica a la hipótesis de Bauckham en Joel Marcus, *Mark 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 27 (New York: Doubleday, 2000), 25-27.

⁸⁵ Marxsen, *Mark the Evangelist*, 23.

la exactitud histórica que el que Bultmann y Debelius confieren a la comunidad cristiana temprana. Este sesgo que caracteriza a muchos más conocidos críticos de la redacción es tan típico, que la Crítica de la redacción, al igual que la Crítica de las formas, se ha ganado la reputación de ser un método que ataca la fiabilidad histórica de los Evangelios.

Pero es injusto generalizar y juzgar el método en sí por la forma en la que muchos desarrollan la Crítica de la redacción. La Crítica de la redacción per se no apunta a la no historicidad de los Evangelios. De hecho, como veremos más adelante, la Crítica de la redacción tiene mucho que aportar para poder llegar a una interpretación de los Evangelios Sinópticos. Entonces, ¿por qué tantos críticos de la redacción llegan a conclusiones que cuestionan la credibilidad histórica de los Evangelios?

Una de las principales razones es el supuesto de muchos críticos de la redacción de que el objetivo de un evangelista no puede ser a la vez buscar la exactitud teológica y la histórica. Con frecuencia se nos transmite, ya sea de forma explícita o implícita, que hemos de elegir entre Historia y Teología. Sin embargo, no hay razón para pensar que un evangelista no podría tener ambas preocupaciones, es decir, la histórica y la teológica. No hay duda de que Mateo, Marcos y Lucas redactaron las tradiciones de los Evangelios que les llegaron. Y parece ser que para algunos críticos de la redacción, eso es suficiente para justificar la conclusión de que, al manipular la Tradición, los evangelistas también han manipulado la Historia. Pero no es necesario llegar a estas conclusiones. La reordenación, la adición, la omisión, o la paráfrasis no necesariamente empañan la historicidad de un evento o de una enseñanza. Por ejemplo, los periódicos reescriben los informes que reciben de las agencias de noticias, pero esa reelaboración no afecta necesariamente a la fiabilidad de lo narrado. Los discursos extensos normalmente los resumen, o extraen de ellos algún fragmento representativo. Al hacer eso, los diferentes periódicos se centran en énfasis diferentes de un mismo discurso. No acusamos a los periódicos de faltar a la verdad y, por tanto, tampoco deberíamos acusar a los evangelistas de imprecisión histórica cuando resumen, citan solo una parte o parafrasean las enseñanzas de Jesús. Pero el hecho de que no siempre hayan preservado el *ipsissima verba Jesu* (las auténticas palabras de Jesús) no significa que hayan mermado el *ipsissima vox Jesu* (la auténtica voz de Jesús). Mientras las modificaciones de los evangelistas concuerden con lo que realmente pasó y con el sentido de lo que Jesús dijo (aún si resumen, seleccionan o parafrasean), la integridad histórica está garantizada.⁸⁶

La cuestión, pues, se reduce a las intenciones de los evangelistas tal y como quedan reflejadas en sus declaraciones expresas y en su trabajo de redacción. ¿Su intención fue escribir sus Evangelios con precisión histórica? ¿O convirtieron el mensaje de Jesús en Teología, dándole prioridad a ese objetivo y no preocupándose demasiado por el modo en el que realmente ocurrieron las cosas? La Crítica de la redacción, en sí misma, no pue-

⁸⁶ El tema presentado en este párrafo es muy amplio e importante. En cuanto a esta cuestión y otras, ver especialmente R. T. France, "The Authenticity of the Sayings of Jesus," en *History, Criticism, and Faith*, ed. Colin Brown (Downers Grove: IVP, 1976), 101-41; Craig Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels* (Downers Grove: IVP, 1987), esp. 35-43, 113-52; I. Howard Marshall, *I Believe in the Historical Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977).

de responder a estas preguntas. Y en cuanto a esta cuestión, los mismos críticos de la redacción llegan a conclusiones radicalmente diferentes. Algunos están convencidos de que un estudio detallado de las modificaciones que los evangelistas introdujeron muestra que no hay ningún tipo de manipulación. Lo que hacen es separar la redacción de la tradición para poder entender mejor el mensaje de los Evangelios, sin dar por sentado que la redacción tiene menos fundamento histórico que la tradición.⁸⁷ Así, por ejemplo, pueden llegar a la conclusión de que Lucas ha redactado la bienaventuranza "Bienaventurados vosotros los pobres" para incluir su énfasis económico, acompañándola además de la exclamación "¡ay de vosotros los ricos!", mientras que Mateo ha redactado la misma bienaventuranza escribiendo "Bienaventurados los pobres en espíritu" para hacer hincapié en la dimensión espiritual. Pero si Jesús tenía en mente las dos ideas—y es muy probable que así fuera, sobre todo si pensamos en el concepto de "pobre" del Antiguo Testamento—entonces sería injusto acusar a uno u otro de los evangelistas de no reflejar las palabras de Jesús. Es cierto que hay otros momentos en que la cosa no está tan clara, y que la única vía adecuada para llegar a una conclusión u otra es realizar un escrutinio minucioso de los diferentes textos. Pero lo que a nosotros nos interesa ahora es que veamos que la Crítica de la redacción no tiene por qué echar por tierra la fiabilidad histórica de los Evangelios y que los críticos de la redacción que aseguran que los evangelistas no tenían en cuenta la precisión histórica cuando realizaban su actividad redactora no tiene ningún fundamento sólido.

Por tanto, los problemas de la Crítica de la redacción tienen nombres y apellidos: afirmaciones exageradas, falsas suposiciones y aplicaciones inapropiadas. Si se lleva a cabo de forma adecuada, la Crítica de la redacción puede ser una verdadera ayuda para la interpretación de los Evangelios. Más concretamente, a continuación detallamos algunos de los elementos positivos de la Crítica de la redacción.

1. Al centrarse en la etapa final de producción, ofrece al intérprete y teólogo una ayuda inmediata. En este sentido contrasta con la crítica de las formas y la Crítica de fuentes, cuya preocupación por la prehistoria de la tradición de los Evangelios es de mucho interés para el historiador del cristianismo primitivo, pero de poca ayuda para el intérprete. La Crítica de la redacción se acerca al nivel que más nos interesa: el producto literario final, el Evangelio.

2. La Crítica de la redacción nos recuerda que los evangelistas escribieron movidos por algo más que la precisión histórica (lo que no quiere decir que no vieran importante ser fieles a la verdad histórica). Fueron predicadores y maestros, y su interés era la aplicación de las verdades a la vida y las enseñanzas de Jesús en medio de las comunidades de su tiempo. A veces, este propósito teológico de los evangelistas se ha pasado por alto y, como consecuencia, tampoco se ha sabido ver la importancia y la aplicación de la historia que los evangelistas narran.

3. La Crítica de la redacción reconoce la multiplicidad de los Evangelios, y nos ayuda a apreciarla. La historia de Jesús no nos ha llegado en un superevangelio, sino en cuatro Evan-

⁸⁷ Ver, p. ej., Grant R. Osborne, "The Evangelical and Redaction Criticism: Critique and Methodology," *JETS* 22 (1979): 305-22.

gelios, cada uno con su contribución distinta e igual de importante, para que nuestra comprensión de Jesús sea más completa. Aunque a veces esto causa algún problema a nivel histórico, deberíamos valorar la riqueza de perspectivas que este Evangelio en cuatro nos brinda. “Jesús es una figura tan grande que necesitamos los cuatro retratos para conocerle bien”,⁸⁸ y la Crítica de la redacción nos ayuda a apreciar el arte y el significado de cada uno de estos retratos.

LOS EVANGELIOS COMO OBRAS LITERARIAS

Hemos hecho un esbozo sobre el proceso de composición de los Evangelios. Ahora centraremos nuestra atención en esos productos finales, considerados en sí mismos obras literarias. Dos son los temas que requieren especial consideración: la cuestión del género de los Evangelios, y la nueva Crítica literaria (new literary criticism).

El género de los Evangelios

En todo el Nuevo Testamento, no encontramos un solo lugar en el que a los cuatro relatos sobre el ministerio de Jesús se les denomine con la palabra “Evangelio” (εὐαγγέλιον [*euangelion*]; sobre Marcos 1:1, ver la Introducción al Evangelio de Marcos). El término “Evangelio” y el verbo de la misma familia de palabras “predicar el Evangelio” (εὐαγγελίζομαι [*euangelizomai*]) se usan en el Nuevo Testamento para referirse al mensaje sobre la obra redentora de Dios en su Hijo (p. ej., en Marcos 1:14–15; Pablo los usa con mucha frecuencia: Ro. 1:16; 1 Co. 15:1; Gá. 1:6–7).⁸⁹ Probablemente, en algún momento del siglo primero o a principios del siglo segundo, la Iglesia puso título a los relatos aceptados sobre el ministerio de Jesús. Fue entonces cuando el término “Evangelio” se usó por primera vez para hacer referencia a una obra literaria.⁹⁰ La forma de estos títulos preserva el énfasis de la singularidad de cada Evangelio: no tenemos “El Evangelio, por Marcos,” sino “el Evangelio según [la versión de] Marcos” (y lo mismo ocurre con el de Mateo, el de Lucas y el de Juan). Justino, a mediados del siglo II, es el primer autor que usa el término “Evangelio” para referirse a los relatos canónicos sobre el ministerio de Jesús (*Apol.* 1.66; *Dial.* 10.2). Quizá, lo que llevó a los cristianos a usar la palabra “Evangelio” como designación literaria fue el amplio uso que Marcos hace de ese término en su Evangelio (p. ej., 1:1, 14).⁹¹ Ningún libro anterior a nuestros Evangelios ha

⁸⁸ Leon Morris, *Studies in the Fourth Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), 107.

⁸⁹ El uso neotestamentario de εὐαγγέλιον (*euangelion*, “Evangelio”) y εὐαγγελίζομαι (*euangelizomai*, “predicar el Evangelio”) está tomado del Antiguo Testamento. Estos términos griegos son la traducción de palabras hebreas (a partir de la raíz *rafáb*, “llevar o ser portador de buenas nuevas”) que hacen referencia a la promesa que Dios había hecho de liberar a su pueblo (ver especialmente Is. 40:9; 42:7; 52:7; 61:1; Sal. 95:1).

⁹⁰ Ver, p. ej., G. Friedrich, “εὐαγγέλιον,” en *TDNT* 2.721–35.

⁹¹ P. ej., Martin Hengel, “The Titles of the Gospels and the Gospel of Mark,” en *Studies in the Gospel of Mark* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 64–84.

recibido esta calificación. ¿Qué implicaciones tiene esto ahora que estamos hablando del género literario de los Evangelios?

Estamos ante una cuestión de mucha importancia para el lector de los Evangelios porque hacer de ellos una interpretación adecuada depende en cierta medida de hacer tomado una decisión adecuada sobre el género al que pertenecen. La proposición "la rosa roja" significa algo diferente según aparezca en un tratado de Botánica o en un poema como por ejemplo el de Robert Burns, "Mi amor es como una rosa roja, roja." Igualmente, el episodio en el que Jesús camina sobre el agua significará una cosa para el lector que entiende que los Evangelios son históricamente fiables, y otra bien diferente para el que está convencido de que está ante una leyenda.

El estudio moderno del género de los Evangelios empezó con la decisión de K. L. Schmidt de clasificarlos como "literatura popular" (*Kleinliteratur*) en lugar de reconocerlos como "obras literarias" (*Hochliteratur*).⁹² Como literatura popular, lo normal era pensar que habían seguido las reglas de transmisión típicas de ese tipo de literatura, punto importante para Schmidt, que fue uno de los pioneros de la Crítica formal. Esta clasificación también significó que el acercamiento a los Evangelios debía ser distinto al acercamiento a las biografías más literarias del antiguo mundo grecorromano. Desde una perspectiva un tanto diferente, C. H. Dodd explicó los Evangelios (y especialmente Marcos) como un reflejo exacto de la predicación cristiana temprana (*kerygma*) sobre Cristo. Como expansiones de este *kerygma*, los Evangelios eran considerados más bien como la última etapa de una tradición oral continua, que como creaciones literarias conscientes.⁹³ Estos acercamientos a los Evangelios desembocaron en la conclusión de que no encajaban en ningún género literario antiguo, y que eran únicos. Sin suscribir necesariamente la visión sobre el origen de los Evangelios de Schmidt o de Dodd, muchos estudiosos contemporáneos (quizá la mayoría de ellos) creen que los Evangelios no encajan en ninguna categoría literaria establecida.⁹⁴

Pero otros están convencidos de que, aunque tienen rasgos únicos, los Evangelios comparten suficientes características con otras obras del mundo antiguo, y que por eso podrían incluirse en el género al que pertenecen estas otras obras. Las propuestas sobre el género han sido varias, desde la aretología griega (relatos sobre los hechos milagrosos realizados por un héroe o dios) hasta el *midrash* judío. Pero la sugerencia más popular, y la más sencilla de defender, es que los Evangelios son biografías. Es cierto que son bastante diferentes a las biografías modernas: no recogen el desarrollo de su infancia y educación, no hablan de su carácter y motivaciones, ni tampoco presentan una precisión cronológica. Pero las biografías del antiguo mundo grecorromano no siempre presentaban estas características. De hecho, en la Antigüedad, el género biográfico era muy amplio,

⁹² K. L. Schmidt, "Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte," en EUCARISTHION: *Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Fs. Hermann Gunkel, ed. K. L. Schmidt, FRLANT 19.2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1923), 59-60.

⁹³ Ver Robert Guelich, "The Gospel Genre," en *Das Evangelium und die Evangelien*, ed. Peter Stühlmacher (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1983), 183-219.

⁹⁴ Ver, p. ej., Kümmel, 37; Guthrie, 16-19; Martin, 1:20; Robert H. Gundry, "Recent Investigations into the Literary Genre 'Gospel,'" en *New Dimensions in New Testament Study*, ed. Richard N. Longenecker y Merrill C. Tenney (Grand Rapids: Zondervan, 1974), 101-13.

acogiendo obras muy diversas. Según algunos, el hecho de que acogiera los Evangelios Sinópticos es prueba de que se trataba de un género muy amplio.⁹⁵

Nuestra decisión sobre cómo clasificar los Evangelios dependerá considerablemente de la flexibilidad que le otorguemos al concepto de *género*. La mayoría de los críticos literarios modernos (modern literary critics) afirma que el género no impone una serie rígida de requisitos, sino que crea la suposición de que se dará “una serie flexible de expectativas.”⁹⁶ Además, argumentan que en realidad la idea de libro “único” no existe. Para que los lectores lo puedan entender, un libro siempre estará elaborado según ciertas convenciones genéricas. Por tanto, quizá deberíamos ubicar los Evangelios dentro de la categoría de las biografías grecorromanas. Incluso el Evangelio de Lucas, que podría clasificarse como historiografía por sus vínculos con el libro de los Hechos de los Apóstoles, puede encajar dentro de los límites de la biografía antigua.

Pero al mismo tiempo deberíamos reconocer las características únicas y genuinas de los Evangelios. A diferencia de la mayoría de las biografías antiguas, los Evangelios son anónimos; no tienen las pretensiones literarias características de la mayoría de biografías; y, sobre todo, combinan enseñanza y acción en una obra orientada a la predicación que no tiene precedente alguno.⁹⁷ Este último punto es especialmente importante dada la tendencia que hay entre algunos académicos de usar el término “Evangelio” para referirse a documentos como Q, *El Evangelio de Tomás*, y *El Evangelio de Verdad*.⁹⁸ Como Philip Jenkins ha dicho, esta tendencia se debe más a la moda ideológica contemporánea que al resultado de un estudio serio y concienzudo.⁹⁹ Sea como sea, estos documentos no presentan la combinación de narrativa y *kerygma* que parece ser intrínseca al género de los Evangelios canónicos.

⁹⁵ La defensa más completa es R. A. Burridge, *What are the Gospels? A Comparison with Greco-Roman Biography*, SNTSMS 70 (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). Ver también C. W. Votaw, “The Gospels and Contemporary Biographies,” *AJT* 19 (1915): 45–71; Charles H. Talbert, *What Is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels* (Philadelphia: Fortress Press, 1977); Philip L. Shuler, *A Genre for the Gospels: The Biographical Character of Matthew* (Philadelphia: Fortress Press, 1982); Detlev Dormeyer y Hubert Frankemölle, “Evangelium als literarische Gattung und als theologisches Begriff: Tendenzen und Aufgaben der Evangelienforschung im 20. Jahrhundert, mit einer Untersuchung des Markusevangeliums in seinem Verhältnis zur antiken Biographie,” en *ANRW* 25.2, pp.1545–81; Albrecht Dihle, “Die Evangelien und die griechische Biographie,” en *Das Evangelium und die Evangelien*, 383–411; David E. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment*, LEC 8 (Philadelphia: Westminster, 1987), 17–76; Graham N. Stanton, *The Gospels and Jesus*, 2a ed. (Oxford: Oxford University Press, 2002), 14–18 (que presenta un cambio respecto a la edición anterior, en la que se enfatizaba la singularidad del género de los Evangelios).

⁹⁶ Burridge, *What are the Gospels?* 62.

⁹⁷ Patricia Cox comenta que las biografías antiguas recogían los “hechos” (πράξεις [*praxeis*]) de su sujeto solo como medio para resaltar su “esencia” o “estilo de vida” (ἦθος [*ethos*]) (*Biography in Late Antiquity* [Berkeley: University of California, 1983], 65). Eso no concuerda con la intención de los evangelistas.

⁹⁸ Ver, p. ej., Helmut Koester, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (Philadelphia: Trinity Press International, 1990), 1–48. Y véase el título de importante estudio que Kloppenborg hace de Q: John Kloppenborg, *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel* (Minneapolis: Fortress Press, 2000).

⁹⁹ Philip Jenkins, *Hidden Gospels: How the Search for Jesus Lost its Way* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

Crítica literaria

Descripción. Vamos a usar la expresión “Crítica literaria” como designación general para referirnos a los acercamientos contemporáneos a los Evangelios que realizan un estudio serio sobre la forma en la que los Evangelios funcionan como obras literarias. Este tipo de estudio sobre los Evangelios ha llamado la atención tanto de académicos como de personas no especializadas, y por eso ambos se han dedicado a él durante siglos. Pero lo que caracteriza a la Crítica literaria moderna es el abandono consciente de la preocupación por la historia previa de los Evangelios que dominó el estudio de los Evangelios en los años 1800–1970, y la decisión de concentrarse en el texto “tal y como es.” Se dice que las investigaciones de la prehistoria de los Evangelios Sinópticos como las realizadas por la Crítica formal y la Crítica de fuentes, han resultado en un “crítico distanciamiento del texto” que “ha convertido los escritos bíblicos en piezas de museo sin relevancia contemporánea.”¹⁰⁰ La Crítica de la redacción también recibe críticas, porque está construida sobre el análisis de las tradiciones y su preocupación básica consiste en extraer la teología de la narrativa. Por tanto, hoy muchos de los académicos que estudian los Evangelios ya no se preocupan por la cuestión de las fuentes o las formas, ni siquiera por la cuestión del autor o del contexto. Simplemente quieren descubrir el funcionamiento de cada uno de los Evangelios como textos literarios autónomos. Aplicando métodos del amplio mundo de los estudios literarios, estos académicos analizan los relatos de los Evangelios para ver el desarrollo del argumento y de los personajes. El verdadero significado de la narrativa normalmente se esconde detrás de las palabras del texto, en las “estructuras profundas” que la narrativa revela. El nombre que se le da a la metodología cuyo objetivo es descubrir y clasificar estos componentes básicos del pensamiento y de la expresión humana es “estructuralismo”.¹⁰¹ Y, con frecuencia, añaden otros métodos como el deconstruccionismo, la crítica de la retórica, el análisis del discurso, la crítica de la ciencia social y la crítica de la ideología.¹⁰²

Debemos aclarar que los diferentes acercamientos dentro de este movimiento tan amplio varían mucho. Como sugerimos más arriba, muchos críticos literarios trabajan ba-

¹⁰⁰ Edgar V. McKnight, *Post-Modern Use of the Bible: The Emergence of Reader-Oriented Criticism* (Nashville: Abingdon, 1988), 14.

¹⁰¹ Encontrará un buen resumen del movimiento en general, acompañado de una crítica competente, en Tremper Longman III, *Literary Approaches to Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Zondervan, 1987). A continuación, facilitamos algunos estudios importantes que consideran varios de los acercamientos dentro de este movimiento: Norman R. Peterson, *Literary Criticism for New Testament Critics* (Philadelphia: Fortress Press, 1978); Edgar V. McKnight, *Meaning in Texts* (Philadelphia: Fortress Press, 1974); *idem*, *Post-Modern Use of the Bible*; Daniel Patte, *What Is Structural Exegesis?* (Philadelphia: Fortress Press, 1976); *idem*, *Structural Exegesis for New Testament Critics* (Philadelphia: Fortress Press, 1990); Robert W. Funk, *The Poetics of Biblical Narrative* (Sonoma: Polebridge, 1989); S. D. Moore, *Poststructuralism and the New Testament* (Minneapolis: Fortress Press, 1994). Ver también Jack Dean Kingsbury, *Matthew as Story* (Philadelphia: Fortress Press, 1986).

¹⁰² Encontrará una muestra excelente de varias de estas aproximaciones, aplicadas al Evangelio de Marcos, en *Mark and Method: New Approaches in Biblical Studies*, ed. Janice Capel Anderson and Stephen D. Moore (Minneapolis: Fortress Press, 1992).

ándose en un pensamiento radicalmente postmoderno, cuestionando nuestra habilidad para descubrir el significado "original" del texto y, aun si pudiéramos, cuestionando la utilidad de haberlo descubierto. Para este tipo de críticos, el texto tiene vida propia. El significado que esconde no está ligado a su origen histórico (ni a una comunidad concreta, ni a un autor concreto), sino al efecto que tiene sobre el intérprete moderno. Por tanto, para muchos críticos literarios, no podemos hablar de un significado correcto o incorrecto de un texto de los Evangelios, o de un Evangelio entero, sino solo del significado que tiene para mí, o del significado que tiene para ti. El significado no recae en la intención del autor, sino en el encuentro entre el lector y el texto. Los críticos literarios que estudian los Evangelios de este modo reflejan el cambio que ha habido en la teoría de la interpretación en la que se ha pasado de una hermenéutica basada en el autor a una hermenéutica basada en el lector.

Pero no todos los críticos literarios han anulado de forma completa la importancia de la historia y del autor. Muchos usan métodos literarios modernos como herramientas básicas para descubrir el significado que había en la mente de los autores de los Evangelios. Comparten con los críticos literarios más radicales la convicción de que la Crítica de la tradición no sirve de mucho para llegar a entender el significado de un texto. Pero ven las diversas formas de Crítica literaria como herramientas que abren el camino para llegar al significado que los evangelistas quisieron dar a los textos que escribieron.

Evaluación. La Crítica literaria está basada en una preocupación válida y lógica: el estudio de los Evangelios se ha centrado en demasiadas ocasiones en la historia de la tradición que hay detrás de los Evangelios, hasta el punto de que muchos han llegado a perder de vista los propios Evangelios. Por eso, damos la bienvenida a la nueva tendencia a centrarse en el texto, y la entendemos como una tendencia correctiva. Los críticos literarios también han dado importancia a la relación que las diferentes partes de los Evangelios tienen con la unidad literaria más extensa. Y los exegetas pueden beneficiarse de las taxonomías de las estructuras narrativas que los críticos literarios usan en sus interpretaciones. No obstante, también tenemos que mencionar algunos problemas serios en cuanto a la forma en la que los críticos literarios desarrollan su disciplina.

En primer lugar, muchos críticos literarios no solo rechazan el análisis histórico objetivo, sino que también adoptan una actitud negativa hacia la propia Historia. Parece ser que la Crítica literaria ha querido convertir el problema de la incertidumbre y el escepticismo histórico en una virtud. Reconocen que la información fiable que tenemos sobre Jesús es poca, pero al insistir en que la verdad de los Evangelios se encuentra en el "mundo narrativo" de dichos textos, el crítico literario tiende a ignorar el problema. No obstante, ignorarlo no es tan sencillo porque se puede demostrar que los evangelistas hacen referencia a acontecimientos que se dieron en el mundo real. Como la Crítica literaria no ha sabido responder ante esta cuestión, nunca podrá servir para llevarnos al corazón de los Evangelios.¹⁰³

¹⁰³ En cuanto a este tema, ver Kevin Vanhoozer, "A Lamp in the Labyrinth: The Hermeneutics of 'Aesthetic' Theology," *TrinJ* 8 (1987): 25-56.

En segundo lugar, acercarse al texto ignorando al autor - aproximación que muchos críticos literarios enseñan - significa que la interpretación correcta del significado de un texto no existe. Hablar del significado correcto de un texto es una falacia. Los evangelistas eran personas concretas que escribieron en medio de unas circunstancias concretas y se dirigieron a unos receptores concretos. El marco interpretativo no debe estar determinado por el lector, sino por ese contexto histórico.¹⁰⁴

En tercer lugar, la tendencia general a extraer categorías interpretativas de la literatura moderna, como por ejemplo la novela, es un procedimiento muy cuestionable. Sin entrar a juzgar la validez de las teorías modernas de interpretación de la novela (y tendríamos razón si nos mostráramos escépticos), no tiene mucho sentido comparar los Evangelios con la novela moderna.

En cuarto lugar, también hemos de cuestionar el estructuralismo que tanto se usa en la Crítica literaria. El cuestionamiento tiene que ver tanto con la existencia de esas supuestas estructuras profundas como con el supuesto hecho de que esas estructuras tienen algún tipo de utilidad para la interpretación. ¿Estamos atribuyéndoles a aquellos escritores las estructuras de la escritura y el pensamiento moderno? ¿Por qué toda la escritura debería encajar en ese tipo de estructuras? Está claro que no estamos cuestionando todas las formas de estructuralismo, pero estas preguntas nos deberían advertir sobre algunas de las líneas más populares del movimiento.

De nuevo, queremos hacer hincapié en que estas críticas están dirigidas solamente a algunos tipos de Crítica literaria. Como ya dijimos más arriba, muchos estudiosos realizan su estudio literario de los Evangelios en combinación con un estudio histórico y filosófico concienzudo y con el objetivo de llegar a una mejor comprensión del significado original de dichos textos. Esa unión de exégesis tradicional y Crítica literaria promete, y parece que es un paso más para discernir la narrativa a través de la cual Dios nos ha hecho llegar sus buenas nuevas.

JESÚS Y LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

Las dos preguntas que hemos examinado—¿Cómo se formaron los Evangelios? ¿Cómo entenderlos como obras literarias?— tienen importancia por sí solas, pero su importancia aumenta considerablemente cuando entendemos las ramificaciones que tiene para la cuestión histórica. ¿Los Evangelios nos explican mucho sobre la Iglesia primitiva y muy poco sobre Jesús? (Bultmann). ¿Nos informan en especial sobre las diferentes formas del cristianismo temprano, en el que Jesús no era más que una figura incierta en fase de gestación? (algunos críticos de la redacción) ¿Nos introducen en un mundo narrativo en el que Jesús no es más que el protagonista de una historia? (algunos críticos literarios). ¿Qué nos dicen los Evangelios sobre Jesús? Ésta es una pregunta fundamental para el estudio del Nuevo Testamento, y aquí solo vamos a contes-

¹⁰⁴ Ver, p. ej., E. D. Hirsch Jr., *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967).

arla de forma breve apuntando a los acercamientos principales y presentando también de forma breve nuestra posición.

La cuestión del Jesús “histórico”

Pocas dudas había entre los cristianos antes del siglo XVIII de que los Evangelios fueran documentos históricos fiables sobre la vida de Jesús. El problema que entonces se debatía era, en todo caso, el de la armonización: explicar de qué forma se podían combinar los cuatro Evangelios para obtener un relato legible y coherente sobre la vida de Jesús. Los intentos de armonización se remontan a los tiempos de la Iglesia temprana (p. ej., Tatiano en el siglo II), y hoy en día aún se siguen haciendo. Pero con el ataque de la Ilustración, en el siglo XVIII se perdió esa confianza generalizada en la exactitud histórica del retrato que los Evangelios hacen de Jesús. La nueva historiografía, mucho más crítica, no estaba tan dispuesta a aceptar de forma literal todo lo que apareciera en los documentos antiguos. Esta actitud se notó especialmente en cuanto al tema de los milagros, ya que estos no encajan con la perspectiva deísta de un universo mecánico y fiable. Uno de los primeros ataques a la historicidad de los Evangelios fue el de Samuel Reimarus. Su publicación “Fragmentos”, que salió a la luz de forma póstuma en 1774–78 de la mano de Lessing, hizo que surgieran muchas dudas sobre los Evangelios. Entre otras cosas, Reimarus sugirió que la resurrección nunca tuvo lugar, sino que el cuerpo no estaba en el sepulcro porque los discípulos habían robado el cuerpo de Jesús.¹⁰⁵

El ataque de Reimarus dio comienzo a lo que se ha llamado la “primera búsqueda del Jesús histórico”. Los estudiosos del siglo XIX que iniciaron esta búsqueda normalmente compartían el escepticismo de Reimarus sobre el elemento milagroso que aparecía en los Evangelios. H. E. G. Paulus, por ejemplo, explicó la resurrección diciendo que Jesús había quedado en coma y luego había vuelto en sí, y también el episodio en el que Jesús caminó sobre el mar, diciendo que en realidad había caminado por un banco de arena. Pero la obra revolucionaria de D. F. Strauss – *La vida de Jesús* (1835–36) – rompió con este acercamiento racionalista. Strauss, aunque tenía la misma opinión sobre la historicidad de los Evangelios que sus predecesores racionalistas, insistió en que estos enseñaban verdad, pero una verdad de naturaleza religiosa y filosófica. La mayor parte del material que aparecía en los Evangelios eran mitos (historias con valor religioso) que eran un testimonio importante del “espíritu absoluto”, un concepto extraído de la filosofía de Hegel, entonces muy popular. La reacción en contra de Strauss y otros escépticos extremos tomó muchas formas. Una de ellas es la conocida como hipótesis marcana, que explicaba que el Evangelio de Marcos era muy poco teológico, lo que le convertía en un documento fiable sobre el Jesús histórico. Este punto de vista derribó en un sinfín de retratos de Jesús, esbozados desde una perspectiva liberal, en los que había que ir separan-

¹⁰⁵ En cuanto a Reimarus y otras figuras clave del debate sobre el “Jesús histórico” hasta mediados del s. XIX, ver especialmente, Colin Brown, *Jesus in European Protestant Thought, 1778–1860* (Grand Rapids: Baker, 1988). Encontrará un estudio más amplio en Charles C. Anderson, *Critical Quests of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969).

do las capas dogmáticas y teológicas de una helenizada Iglesia primitiva (Pablo, en particular) para poder llegar al verdadero Jesús: el humilde maestro de Nazaret.

Hubo tres obras de mucha influencia que pusieron punto y final a la primera búsqueda. La más famosa es *La búsqueda del Jesús histórico* de Albert Schweitzer, que recoge diferentes "vidas de Jesús" desde Reimarus a la publicación de su libro (1906).¹⁰⁶ Schweitzer mostró que los diferentes retratos del Jesús "histórico" eran un reflejo de las lentes culturales y filosóficas con las que cada autor observaba la Historia. Construyendo sobre la obra de Johannes Weiss,¹⁰⁷ Schweitzer llegó a la conclusión de que la Escatología era la clave para entender a Jesús. Jesús proclamaba el inminente final de las cosas y la subsiguiente entrada al reino de Dios, y murió frustrado al ver que ese final no había llegado. Dos obras anteriores cuestionaban la existencia de un Jesús no teológico y no tendencioso: *El así llamado Jesús de la Historia y el Cristo bíblico histórico* de Martin Kähler¹⁰⁸, y *El secreto mesiánico en Marcos* de William Wrede.¹⁰⁹ Por tanto, tal como dice E. E. Ellis, "La búsqueda empezó con la teoría de que la historia podía extraerse de los Evangelios como se extrae un grano de su cáscara; pero acabó reconociendo que el proceso se asemejaba a pelar una cebolla encontrándonos en cada capa una combinación entre historia e interpretación".¹¹⁰

Rudolf Bultmann siguió pelando hasta casi no dejar nada. Su estudio de los Evangelios basado en la Crítica formal le llevó al convencimiento de que nunca llegaríamos a saber mucho de Jesús porque la Iglesia primitiva había hecho una reinterpretación de los verdaderos acontecimientos. Pero a Bultmann eso no le preocupaba, ya que lo que importa no es lo que podamos descubrir sobre Jesús a través de la Historia, sino lo que experimentemos de Jesús en un encuentro personal con Él aquí y ahora. Los hechos históricos no pueden probar los artículos de la fe: "El reconocimiento de Jesús como Aquel en quien la palabra de Dios se encuentra con el hombre de forma decisiva, le pongamos el título que le pongamos... es un puro acto de fe que es independiente de la respuesta a la cuestión histórica... La fe, que es una decisión personal, no puede depender de la tarea de un historiador".¹¹¹ Bultmann, usando como guía la filosofía existencial, sigue un programa de "desmitologización" en el que el lector moderno se introduce en los mitos de los Evangelios para encontrar la verdad.

La preocupación entre los propios alumnos de Bultmann de que éste había ido demasiado lejos arrancando la fe cristiana de su base histórica derivó en la "segunda búsqueda" del Jesús histórico. Los estudiosos temían que la falta de interés de Bultmann por la

¹⁰⁶ Albert Schweitzer, *The Quest for the Historical Jesus* (New York: Macmillan, 1961). El título en alemán es *Von Reimarus zu Wrede* [De Reimarus a Wrede].

¹⁰⁷ Johannes Weiss, *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God* (Philadelphia: Fortress Press, 1971); el original en alemán fue publicado en 1892.

¹⁰⁸ Martin Kähler, *The So-Called Historical Jesus and the Historic, Biblical Christ* (Philadelphia: Fortress Press, 1964); el original en alemán fue publicado en 1896.

¹⁰⁹ El original en alemán, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, fue publicado en 1901.

¹¹⁰ E. E. Ellis, "Gospels Criticism: A Perspective on the State of the Art," en *Das Evangelium und die Evangelien*, 30.

¹¹¹ Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament* (New York: Charles Scribner's Sons, 1951-55).

Historia llevara a la Iglesia a la deriva y sin herramientas para poder defenderse por sí misma. Ernst Käsemann inició esta nueva búsqueda en 1953, y le siguieron otros teólogos alemanes influyentes.¹¹² Sin embargo, apenas se avanzó pues lo que según ellos podía considerarse material fiable sobre Jesús era una cantidad muy pequeña.

El estudio sobre el Jesús histórico no ha menguado con el paso de los años, y el número y variedad de acercamientos nos impiden hacer una clasificación. Pero mencionemos dos movimientos que merecen ser tenidos en cuenta. El primero, el Seminario de Jesús, sigue los juicios históricos negativos que caracterizaron a la primera y la segunda búsqueda. Los miembros del Seminario de Jesús, que existe desde el año 1985, se reúnen periódicamente para votar sobre la autenticidad del material de los Evangelios; por ejemplo, solo el veinte por ciento de los dichos de Jesús son aceptados como "posiblemente auténticos".¹¹³ El Seminario, gracias a una hábil campaña divulgada por los medios de comunicación, ha logrado captar la atención mucho más de los que su trabajo merece. Como han apuntado varios estudiosos, el Seminario no es representativo de la investigación bíblica seria, y sus conclusiones están basadas en suposiciones sin fundamento.¹¹⁴ Dos de sus miembros han publicado reconstrucciones de la vida de Jesús, revelando la tendencia general de El Seminario. Aunque esos dos autores difieren en muchos aspectos importantes, coinciden al presentar un retrato de Jesús, construido principalmente sobre el documento Q y el Evangelio de Tomás, que enfatiza su predicación en contra del sistema e ignora o resta importancia a los milagros, su muerte expiatoria y su resurrección.¹¹⁵

El segundo movimiento que queremos mencionar ha recibido el título de "la tercera búsqueda del Jesús histórico". Los estudiosos que podemos situar bajo esta rúbrica representan un amplio espectro de puntos de vista específicos. Generalmente están caracterizados por un intento serio de situar a Jesús en el judaísmo del primer siglo y por un acercamiento relativamente positivo a la historicidad de los Evangelios.¹¹⁶

Sería imposible clasificar aquí la variedad de interpretaciones sobre la vida de Jesús que hoy existen en el ámbito de la investigación académica;¹¹⁷ y en cuanto a la Historia

¹¹² Ernst Käsemann, "The Problem of the Historical Jesus," en *Essays on New Testament Themes* (Philadelphia: Fortress Press, 1964), 15-47; Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, esp. 13-26; y James M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, SBT 25 (London: SCM, 1959). Encontrará una evaluación conservadora en Ralph P. Martin, "The New Quest of the Historical Jesus," en *Jesus of Nazareth: Savior and Lord*, ed. Carl F. H. Henry (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), 31-45.

¹¹³ Los resultados de la tarea de El Seminario de Jesús aparecen en *The Five Gospels*, ed. R. W. Funk y R. N. Hoover (Sonoma: Polebridge, 1993).

¹¹⁴ Ver especialmente L. T. Johnson, *The Real Jesus* (San Francisco: Harper, 1996).

¹¹⁵ J. D. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: Harper, 1991); M. Borg, *Jesus: A New Vision* (San Francisco: Harper, 1987).

¹¹⁶ Ver, p. ej., E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress Press, 1985); J. P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, 4 vols. (New York: Doubleday, 1991-); N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis: Fortress Press, 1996).

¹¹⁷ Encontrará un útil resumen en Ben Witherington III, *The Jesus Quest* (Downers Grove: IVP, 1995); ver también N. T. Wright, *Who Was Jesus?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993). Dos libros donde encontrará documentación detallada sobre las cuestiones históricas son Markus Bockmuehl, ed., *The Cambridge Companion to Jesus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) y Gerd Theissen y Annette Merz, *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide* (Minneapolis: Fortress Press, 1998 [1996]). Y véase también el estudio general de los

de dicha investigación, tan solo hemos visto aquí lo más importante y de forma muy resumida. Por ello, la idea que podemos llevarnos de un estudio tan somero podría inducirnos a error, ya que nos hemos centrado en lo nuevo y lo inusual a expensas de los muchos estudios serios y convincentes de las perspectivas más conservadoras. Pero lo que aquí hemos recogido nos permite ver, al menos, que para los historiadores, los Evangelios son, cada vez más, una pieza de poca validez histórica.

Sin embargo, ese escepticismo no está justificado. Los evangelistas mismos aseguran que describen acontecimientos históricos que ocurrieron de verdad. Es cierto que son autores apasionados representantes de una interpretación concreta de dichos acontecimientos históricos, y que seleccionan y ordenan los hechos de acuerdo con su interpretación. Pero como ya vimos cuando hablamos de la Crítica de la redacción, no hay razón para pensar que alguien es mal historiador porque tenga convicciones claras. Como dijo Martin Hengel, los académicos se han equivocado al pensar que aquellos hombres tuvieron que elegir entre predicar o someterse a la exactitud histórica: "En realidad la contribución 'teológica' del evangelista está en que éste combina ambas cosas: predica hablando de acontecimientos históricos; escribe Historia y al hacerlo, proclama las buenas nuevas que se deriban de dicha Historia".¹¹⁸ Acercarnos a los Evangelios con una mente abierta significa escuchar lo que los evangelistas transmiten y argumentan, intentando entrar en su mundo para ver si tiene sentido. Y quizá descubramos que tiene más sentido que las historias que muchos han construido.¹¹⁹

La posibilidad de un esquema histórico

Aquí no hemos hecho ningún intento de probar una posición concreta en cuanto a la historicidad de los Evangelios. Pero si podemos reconocer que otros han ofrecido, aunque no una posición probada (pues en estas cuestiones, la prueba, en un sentido absoluto, no existe), sí unos fundamentos sólidos para aceptar los Evangelios como documentos históricos fiables,¹²⁰ ¿qué tipo de información sobre Jesús podemos esperar encontrar en dichos documentos? ¿Es posible reconstruir una "vida de Jesús" históricamente coherente? Algunos niegan la validez de cualquier intento de reconstrucción. Brevard Childs, por ejemplo, insiste en que se debería respetar la "forma canónica" de las cuatro narraciones independientes. Dice que el error de las armonizaciones tradicionales es buscar el significado de los Evangelios en una construcción histórica que no tiene en cuenta esa forma canóni-

cuatro Evangelios que aparece en Darrell L. Bock, *Jesus According to Scripture: Restoring the Portrait from the Gospels* (Grand Rapids: Baker, 2002).

¹¹⁸ Martin Hengel, "Literary, Theological, and Historical Problems in the Gospel of Mark," en *Studies in the Gospel of Mark* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 41.

¹¹⁹ Ver, p. ej., la aproximación defendida por Royce Gordon Gruenler, *New Approaches to Jesus and the Gospels: A Phenomenological and Exegetical Study of Synoptic Christology* (Grand Rapids: Baker, 1982).

¹²⁰ Ver, p. ej., Marshall, *I Believe in the Historical Jesus*; Blomberg, *Historical Reliability of the Gospels*.

ra.¹²¹ Aunque Childs tiene razón cuando insiste en que el significado debe buscarse en cada Evangelio por separado en vez de buscarlo en una reconstrucción hipotética, está equivocado cuando niega la importancia de la armonización. Lo cierto es que la verdad de lo que los evangelistas escriben está inevitablemente ligada a la realidad histórica de aquello que narran. El intento de unificar esa realidad histórica—la vida y ministerio de Jesús de Nazaret—es necesario e importante.

Pero, ¿es posible? Estos intentos se han encontrado con el obstáculo de que en algunos lugares los Evangelios parecen contradecirse en cuanto a datos históricos. Los textos más conflictivos han sido objeto de muchas interpretaciones e intentos de armonización, que van desde las sugerencias más ridículas hasta las propuestas más convincentes. Nuestro acercamiento a esta cuestión dependerá en gran parte de la opinión que tengamos sobre la fiabilidad histórica de los evangelistas en general. Cuanto más convencidos estemos de su fiabilidad — como lo estamos los autores de esta Introducción — más empeño pondremos en buscar explicaciones satisfactorias. No obstante, hay algunos textos para los que, simplemente, no hay respuestas satisfactorias. En estos casos, lo mejor es, tal como dijo Lutero, no insistir imponiendo a un texto un significado muy poco probable.¹²²

Estas dificultades no deben ocultar el hecho de que los Evangelios Sinópticos muestran un alto grado de coherencia en cuanto al curso general del ministerio de Jesús y también en cuanto a los sucesos que ocurrieron durante su ministerio. Algunas de las grandes divergencias no tienen tanto que ver con relatos que se contradicen, sino con relatos que no tienen mucho en común (como, por ejemplo, los relatos sobre la infancia de Jesús de los Evangelios de Mateo y Lucas). En esos casos, es relativamente fácil conseguir la coherencia histórica. No obstante, históricamente hablando es imposible conseguir una armonía de la vida de Jesús completamente satisfactoria. El objetivo de los evangelistas no fue ofrecernos todos los datos que necesitaríamos para llevar a cabo una empresa así. Usan muy pocos indicadores cronológicos exactos, y cuando los usan (expresiones generales como “después de estas cosas”, “cuando”, y el “enseguida” de Marcos), normalmente son demasiado generales y al historiador no le son de mucha utilidad. Los evangelistas narran hechos históricos, pero los seleccionan, ordenan y presentan de una forma que aportan muy poca información de la necesaria para unir los diferentes episodios y elaborar una vida detallada de Jesús.

La secuencia cronológica, generalmente muy similar en los Evangelios Sinópticos, a veces varía en cuanto a la ubicación de algunos de los sucesos. En esos casos, no se trata de un error cronológico, sino de una indiferencia en cuanto a la exactitud cronológica. Los evangelistas, y en ocasiones las fuentes que usan, a veces ordenan el material que tienen de forma temática. Así, para nosotros es imposible saber dónde ubicar algunos episodios del ministerio de Jesús. Un ejemplo lo tenemos en las historias que Marcos narra en 2:1–3:6. Parece ser que Marcos o la fuente que usó agrupó estas historias por su temática simi-

¹²¹ Childs, 154–56.

¹²² Sobre la armonización, ver especialmente Craig L. Blomberg, “The Legitimacy and Limits of Harmonization,” en *Hermeneutics, Authority, and Canon*, ed. D. A. Carson y John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 135–74, 388–97.

lar (Jesús crea controversia entre los líderes judíos). Quizá por eso no aparece en ellas ningún elemento cronológico específico que las relacione. Entonces ¿cuándo sanó Jesús al hombre de la mano seca (Marcos 3:1–6)? ¿Al principio de su ministerio, ya que Marcos lo recoge al principio de su Evangelio? ¿O fue más adelante, tal como sugiere el lugar en el que Mateo recoge este episodio (ver Mateo 12:9–14)? Podemos aventurarnos y ofrecer una opinión, pero no podemos decir que lo sabemos a ciencia cierta; los evangelistas simplemente no nos han dado la información suficiente. Pero el hecho de que a partir de los Evangelios Sinópticos no se pueda reconstruir una vida detallada de Jesús no desacredita a los Evangelios como documentos históricos fiables. Deberían ser juzgados por la información que sí recogen, y no por la que no recogen.

Cronología de los sucesos de los Evangelios

La tarea de relacionar los sucesos que se recogen en los Evangelios con la historia secular es fácil gracias a las referencias que encontramos a personajes históricos muy conocidos como Herodes el Grande (Mateo 2), Augusto César (Lucas 2:1), Herodes Antipas (Lucas 23:6–12), y Poncio Pilato (Mateo 27). Con estas menciones, podemos ubicar los Evangelios en la historia de la Palestina del siglo I y en el contexto más amplio del Imperio Romano. Pero, ¿podemos ser aún más exactos? Algunos sucesos concretos nos pueden ayudar a establecer unos datos cronológicos aún más exactos.

El nacimiento de Jesús. Para fechar el nacimiento de Jesús se han utilizado tres datos distintos: la actuación de Herodes el Grande (Mateo 2); el decreto de Augusto César, promulgado cuando “Cirenio era gobernador de Siria” (Lucas 2:1–2); y la aparición de la “estrella de Belén” (Mateo 2:1–12). No hay duda alguna de que el “rey” de Mateo 2 es Herodes el Grande. Se sabe casi a ciencia cierta que Herodes murió a finales de marzo o principios de abril del año 4 a.C.¹²³ Por tanto, Jesús debió de nacer antes del 4 a.C., pero muy probablemente no mucho antes, puesto que Herodes manda matar solo a los niños menores de dos años (2:16). Augusto gobernó el Imperio Romano desde el año 31 a.C. hasta el 14 d.C. Desafortunadamente, el censo al que Lucas hace referencia no aparece en ninguna fuente secular. Josefo habla de un censo local que tuvo lugar en el año 6 d.C., y algunos creen que Lucas confundió el censo que llevó a José y María a Belén con el censo que él menciona. Y para complicar las cosas, el hecho es que la única referencia a Cirenio que encontramos en fuentes antiguas dicen que gobernó durante un periodo de dos años que van del 6 al 8 d.C. Pero es muy poco probable que Lucas, que fue tan cuidadoso con los detalles históricos y geográficos en el libro de Hechos, cometiera un error tan serio. Podemos conjeturar que Cirenio ya estuvo en el gobierno unos años antes,¹²⁴ o que

¹²³ Ver especialmente, Harold Hoehner, *Chronological Aspects of the Life of Christ* (Grand Rapids: Zondervan, 1977), 12–13.

¹²⁴ P. ej., William Ramsay, *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament* (Grand Rapids: Baker, 1953), 238–300.

Lucas 2:2 no debe traducirse “este fue el primer censo que tuvo lugar mientras Cirenio era gobernador de Siria” (TNIV), sino “este censo tuvo lugar antes del censo realizado cuando Cirenio era gobernador de Siria”.¹²⁵ En ambos casos, el censo no nos ayuda a fechar el nacimiento de Jesús. Y lo mismo ocurre con la aparición de la estrella. Algunos han creído identificarla con fenómenos astronómicos conocidos: un cometa que pasó en el año 5 aC. O una conjunción de Júpiter, Saturno y Marte en los años 7-6 aC. Pero nada de eso puede probarse. Además, a la luz de las palabras de Mateo 2:9, “[la estrella que iba delante de los magos] llegó y se detuvo sobre el lugar donde estaba el niño”, cabe la posibilidad de que esa estrella no fuera un fenómeno astronómico natural.

Por tanto, después de considerar todos estos datos, podemos calcular que Jesús debió de nacer entre el 6 y el 4 aC.

El comienzo del ministerio de Jesús. Según Lucas 3:1, Jesús empezó su ministerio público “en el año decimoquinto del imperio de Tiberio César”. Al leer esto, pensamos que aquí tenemos una fecha exacta. Pero no es tan sencillo. Tiberio llegó a ser emperador después de la muerte de Augusto el mes de agosto del año 14 dC. Si esa es la fecha en la que Lucas empezó a contar hasta llegar al año decimoquinto, entonces Jesús habría empezado su ministerio entre el año 28 y 29.¹²⁶ Pero Tiberio empezó una coregencia con Augusto el año 11 o 12 dC. Si contamos a partir de esa fecha, concluiremos que Jesús inició su ministerio hacia el año 26 o 27.¹²⁷ No obstante, aunque no podemos estar absolutamente seguros, la forma más natural de reconocer el reinado de Tiberio sería la primera, con lo cual lo más probable es que Lucas esté fechando el comienzo del ministerio de Jesús en el año 28 o 29 dC. Con cualquiera de estas fechas, haremos justicia a la aproximación que Lucas hace de que Jesús “tenía unos treinta años” cuando empezó su ministerio (3:23).

La duración del ministerio de Jesús. Los evangelistas Sinópticos ofrecen poca información para determinar la duración del ministerio de Jesús. Se ha dicho que los acontecimientos que aparecen en los Sinópticos podrían haberse dado en menos de un año, pero supone comprimir demasiado los sucesos. Además, Marcos indica que cuando Jesús alimentó a los cinco mil, la hierba estaba verde (6:39), con lo cual debía de ser Primavera. Sin embargo, puesto que Jesús fue crucificado en Primavera, el Evangelio de Marcos sugiere que el ministerio duró al menos un año.

Juan nos ofrece más información. Menciona la Pascua tres veces en su narración del ministerio de Jesús: cuando Jesús purifica el templo (2:13), cuando alimenta a los cinco mil (6:4), y cuando crucifican a Jesús (11:55). También menciona una “fiesta” en 5:1 que podría tratarse de la Pascua, aunque es muy probable que esté haciendo referencia a otra

¹²⁵ P. ej., Nigel Turner, *Grammatical Insights into the New Testament* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1965), 23-24.

¹²⁶ P. ej., Paul Barnett, *Jesus and the Rise of Early Christianity: A History of New Testament Times* (Downers Grove: IVP, 1999), 21. Dentro de este marco, hay varias posibilidades en cuanto al mes y al día exactos, dependiendo de qué calendario se use. Ver, p. ej., George Ogg, *The Chronology of the Public Ministry of Jesus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1940), 174-83.

¹²⁷ P. ej., F. Godet, *A Commentary on the Gospel of St. Luke* (Edinburgh: T. & T. Clark, n.d.), 1:166-67.

fiesta. Si las tres pascuas que Juan menciona corresponden a años diferentes,¹²⁸ entonces el Evangelio de Juan sugiere que el ministerio de Jesús duró, al menos, dos años.¹²⁹

La muerte de Jesús. Sobre la base de las dos consideraciones anteriores, la muerte de Jesús debió de ocurrir el año 30 d.C. o algo más tarde. Para determinar el año preciso se han utilizado dos tipos de evidencias: astronómicas e históricas. Sabemos que Jesús fue crucificado un viernes ("el día de la preparación" [Marcos 15:42]) en el mes judío de nisán. El inicio del mes se fijaba cuando había luna nueva. Por tanto, si supiéramos la fecha de la crucifixión, podríamos usar los cálculos astronómicos para determinar los años en los que dicha fecha había caído en viernes. Desafortunadamente, la fecha de la muerte de Jesús continúa siendo un tema de debate, aunque las posibilidades principales están entre el 14 y el 15 de nisán. La duda aparece debido al aparente conflicto entre los datos que aparecen en los Evangelios Sinópticos y el Evangelio de Juan. Los Sinópticos parecen apuntar a que la última cena coincidió con la celebración de la Pascua (ver, p. ej., Marcos 14:12), por lo que el viernes habría sido el día 15 de nisán. Pero cuando leemos el cuarto Evangelio vemos que Juan apunta a que cuando juzgan a Jesús (18:28) aún no han comido la Pascua, lo que sugiere que el día de la muerte de Jesús fue el 14 de nisán. Se han realizado numerosos intentos de armonización, de los cuales se infiere pensar que los evangelistas Sinópticos y Juan usaron diferentes calendarios (en la Palestina del siglo primero había diversos sistemas cronológicos),¹³⁰ o pensar que en Juan 18:28, el autor no está queriendo decir que aún no habían comido la pascua (la comida oficial de la celebración).¹³¹ En cualquier caso, nos quedamos sin saber a ciencia cierta la fecha en la que Jesús murió. Puede que el 14 de nisán del año 30 d.C. fuera viernes,¹³² y casi seguro que así fue en el año 33; puede que el 15 de Nisán del año 30 d.C. fuera viernes, y quizá también en el año 31.¹³³ No obstante, puesto que el cálculo del comienzo de nisán dependía de la

¹²⁸ La mayoría de los eruditos evangélicos argumentan que la purificación del templo del Evangelio de Juan es un episodio diferente al que aparece en los Evangelios Sinópticos. No obstante, si se tratara del mismo suceso, entonces Juan solo estaría haciendo referencia a dos pascuas.

¹²⁹ La afirmación que Hoehner hace asegurando que el Evangelio de Juan, tal como nos ha llegado, da a entender un ministerio de al menos tres años, parece basarse en la interpretación de que las palabras de Jesús en 4:35 apuntan a que era enero o febrero (*Chronological Aspects*, 56–63). Pero eso es muy poco probable (ver Leon Morris, *El Evangelio según San Juan*, Colección Teológica Contemporánea, ed. Clie); Hoehner tampoco considera de forma seria la posibilidad de que la purificación que aparece en Juan pueda ser la misma que la que aparece en los Sinópticos. Ver particularmente la discusión que aparece en C. H. Turner, "Chronology of the New Testament," en *A Dictionary of the Bible*, ed. James Hastings (Edinburgh: T. & T. Clark, 1898–1904), 1.407–9; y Karl P. Donfried, "Chronology, New Testament," en *ABD* 1:1014–15.

¹³⁰ Morris, John, 774–86. Colección Teológica Contemporánea, vol. 8, 11 y 12, Clie.

¹³¹ D. A. Carson, "Matthew," en *EBB* 8 (Grand Rapids: Zondervan, 1984), 528–32.

¹³² En cuanto a esta conclusión, que difiere de las afirmaciones que hacen otros académicos, ver Rainer Riesner, *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 57–58.

¹³³ Encontrará los cálculos más recientes en Colin J. Humphreys y W. Graeme Waddington, "The Date of the Crucifixion," *JASA* 37 (1985): 2–10; ver también J. K. Fotheringham, "The Evidence of Astronomy and Technical Chronology for the Date of the Crucifixion," *JTS* 35 (1934): 146–62; Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (London: SCM, 1966), 36–41.

observación humana, con posibilidades al error, no podemos dar demasiada importancia a estos resultados. Sin embargo, los dos candidatos más probables son el 14 de nisán (= 3 de abril) del año 33 dC., y el 14 o 15 de nisán (= 6 o 7 de abril) del año 30 dC.

El argumento histórico nos ayuda a descubrir cuál es el momento más probable en el que Pilato, el gobernador romano de Palestina, habría cedido a la presión a la que los líderes judíos le sometieron cuando interrogaron a Jesús. Hoehner, por ejemplo, ha postulado que el deseo de Pilato de complacer a los líderes judíos es creíble solo después del año 31 dC., año en el que, en el mes de octubre, fue ejecutado el antisemita Sejano, gobernador del Imperio, bajo Tiberio.¹³⁴ Si unimos este dato al argumento astronómico, nos queda una sola posibilidad: el año 33 dC.

Pero creen que todas esas circunstancias no son necesarias para explicar el comportamiento de Pilato, ya que la administración romana, fuera quien fuera el que estuviera al frente de ella, quería mantener la estabilidad en las provincias, y ya habían llegado noticias de que Pilato tenía dificultades para cumplir con la expectativa de la administración. No obstante, y al margen de este argumento, algunos académicos creen que los datos astronómicos apuntan al año 33 dC. Pero el año 33 no es una posibilidad si Jesús fue crucificado el 15 de Nisán, tal como los Evangelios parecen sugerir. Además, una crucifixión en el año 33 dC. no dejaría tiempo suficiente entre la muerte de Jesús y la conversión de Pablo (ver el capítulo 7).

Por tanto, los datos que tenemos no nos permiten, por ahora, cerrar esta cuestión con la certeza de haber llegado a una clara conclusión. Pero hemos visto que la fecha preferible es el año 30 dC.

BIBLIOGRAFÍA

Charles C. **Anderson**, *Critical Quests of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969) ■■Janice Capel **Anderson** y Stephen D. Moore, eds., *Mark and Method: New Approaches to Biblical Studies* (Minneapolis: Fortress Press, 1992) ■■David E. **Aune**, *The New Testament in Its Literary Environment*, LEC 8 (Philadelphia: Westminster, 1987) ■■Ídem, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983) ■■Paul **Barnett**, *Jesus and the Rise of Early Christianity: A History of New Testament Times* (Downers Grove: IVP, 1999) ■■Richard **Bauckham**, "For Whom were the Gospels Written?" en *The Gospels for All Christians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 9–48 ■■Ídem, "The Eyewitnesses and the Gospel Traditions," *JSHJ* 1 (2003): 28–60 ■■Arthur J. **Bellinzoni Jr.**, ed., *The Two-Source Hypothesis: A Critical Appraisal* (Macon: Mercer University Press, 1985) –C. Clifton **Black**, *The Disciples in Mark: Markan Redaction in Current Debate*, JSNTSup 27 (Sheffield: JSOT Press, 1989) ■■Craig **Blomberg**, *The Historical Reliability of the Gospels* (Downers Grove: IVP, 1987) ■■Ídem, "The Legitimacy and Limits of Harmonization," en *Hermeneutics, Authority, and Canon*, ed. D. A. Carson y John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 135–74,

¹³⁴ Hoehner, *Chronological Aspects*, 105–11.

388–97 ■■ Ídem, “The Synoptic Problem: Where We Stand at the Beginning of a New Century,” en *Rethinking the Synoptic Problem*, ed. David Alan Black y David R. Beck (Grand Rapids: Baker, 2001), 17–40 ■■ Darrell L. Bock, *Jesus According to Scripture: Restoring the Portrait from the Gospels* (Grand Rapids: Baker, 2002) ■■ Markus Bockmuehl, ed. *The Cambridge Companion to Jesus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) ■■ M. Borg, *Jesus: A New Vision* (San Francisco: Harper, 1987) ■■ Günther Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (London: Hodder & Stoughton, 1960) ■■ G. Bornkamm, G. Barth, y H. J. Held, *Tradition and Interpretation in Matthew* (Philadelphia: Westminster, 1974) ■■ Colin Brown, *Jesus in European Protestant Thought, 1778–1860* (Grand Rapids: Baker, 1988) ■■ Rudolf Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (New York: Harper & Row, 1963) ■■ Ídem, *Theology of the New Testament*, 2 vols. (New York: Charles Scribner’s Sons, 1951–55) ■■ R. A. Burridge, *What are the Gospels? A Comparison with Greco-Roman Biography*, SNTSMS 70 (Cambridge: Cambridge University Press, 1992) ■■ B. C. Butler, *The Originality of St. Matthew: A Critique of the Two-Document Hypothesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1951) ■■ S. Byrskog, *Story as History—History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, WUNT 123 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2000) ■■ G. B. Caird, “Chronology of the New Testament,” en *IDB* 1.599–607 ■■ D. A. Carson, “Matthew,” en *EBC* 8 (Grand Rapids: Zondervan, 1984) ■■ Ídem, “Redaction Criticism: On the Legitimacy and Illegitimacy of a Literary Tool,” en *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson y John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 119–42, 376–81 ■■ Maurice Casey, *An Aramaic Approach to Q: Sources for the Gospels of Matthew and Luke*, SNTSMS 122 (Cambridge: Cambridge University Press, 2002) ■■ David Catchpole, *The Quest for Q* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1993) ■■ D. J. Chapman, *Matthew, Mark, and Luke: A Study in the Order and Interrelation of the Synoptic Gospels*, ed. John M. T. Barton (London: Longmans, Green, 1937) ■■ Hans Conzelmann, *The Theology of St. Luke* (New York: Harper & Row, 1960) ■■ Patricia Cox, *Biography in Late Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1983) ■■ J. D. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: Harper, 1991) ■■ Peter Davids, “The Gospels and Jewish Tradition: Twenty Years After Gerhardsson,” en *GP* 1:75–79 –Robert A. Derrenbacher Jr., y John S. Kloppenborg Verbin, “Self-Contradiction in the IQP? A Reply to Michael Goulder,” *JBL* 120 (2001): 57–76 ■■ Martin Dibelius, *From Tradition to Gospel* (ET: New York: Charles Scribner’s Sons, n.d.) ■■ Albrecht Dihle, “Die Evangelien und die griechische Biographie,” en *Das Evangelium und die Evangelien*, ed. Peter Stuhlmacher, WUNT 28 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1983), 383–411 ■■ C. H. Dodd, “The Framework of the Gospel Narrative,” *ExpTim* 43 (1932): 396–400 ■■ Karl P. Donfried, “Chronology, New Testament,” en *ABD* 1.1011–22 ■■ Detlev Dormeyer y Hubert Frankemölle, “Evangelium als literarische Gattung und als theologisches Begriff: Tendenzen und Aufgaben der Evangelienforschung im 20. Jahrhundert, mit einer Untersuchung des Markusevangeliums in seinem Verhältnis zur antiken Biographie,” en *ANRW* 25.2, pp. 1545–81 ■■ F. Gerald Downing, “Redaction Criticism: Josephus’ Antiquities and the Synoptic

Gospels," *JSNT* 8 (1980): 29–48; 9 (1980): 46–65 ■■ David L. **Dungan**, *A History of the Synoptic Problem* (New York: Doubleday, 1999) ■■ Ídem, "The Purpose and Provenance of the Gospel of Mark According to the Two-Gospel (Owen-Griesbach) Hypothesis," in *New Synoptic Studies: The Cambridge Gospel Conference and Beyond*, ed. William Farmer (Macon: Mercer University Press, 1983), 411–40 ■■ J. D. G. **Dunn**, "Prophetic 'I'-Sayings and the Jesus Tradition: The Importance of Testing Prophetic Utterances Within Early Christianity," *NTS* 24 (1978): 175–98 ■■ Ídem, *Jesus Remembered, Christianity in the Making*, vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 2003) ■■ Richard A. **Edwards**, *A Theology of Q* (Philadelphia: Fortress Press, 1976) ■■ J. G. **Eichhorn**, *Einleitung in das Neue Testament* (1804) ■■ E. E. **Ellis**, "Gospels Criticism: A Perspective on the State of the Art," en *Das Evangelium und die Evangelien*, 27–54 ■■ Andreas **Ennulat**, *Die "Minor Agreements": Untersuchungen zu einer offenen Frage des synoptischen Problems*, WUNT 62 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1994) ■■ William **Farmer**, *Jesus and the Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1982) ■■ Ídem, *The Synoptic Problem: A Critical Analysis* (New York: Macmillan, 1964) ■■ Austin **Farrer**, "On Dispensing with Q," en *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, ed. D. E. Nineham (Oxford: Blackwell, 1955) ■■ Joseph A. **Fitzmyer**, *The Gospel According to Luke I–IX*, AB (Garden City: Doubleday, 1981) ■■ Ídem, "The Priority of Mark and the 'Q' Source in Luke," en *Jesus and Man's Hope*, ed. Donald G. Miller (Pittsburgh: Pittsburgh Theological Seminary, 1970), 1:131–70 (publicado de nuevo en Bellinzoni, *The Two-Source Hypothesis*) ■■ J. K. **Fotheringham**, "The Evidence of Astronomy and Technical Chronology for the Date of the Crucifixion," *JTS* 35 (1934): 146–62 ■■ R. T. **France**, "The Authenticity of the Sayings of Jesus," en *History, Criticism, and Faith*, ed. Colin Brown (Downers Grove: IVP, 1976), 101–41 ■■ Ídem, "Exegesis in Practice: Two Samples," en *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, ed. I. Howard Marshall (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 253–64 ■■ Ídem, *Matthew: Evangelist and Theologian* (Grand Rapids: Zondervan, 1989) ■■ G. **Friedrich**, "euvagge,lion," en *TDNT* 2.721–35 ■■ Robert W. **Funk**, *The Poetics of Biblical Narrative* (Sonoma: Polebridge, 1989) ■■ Robert W. **Funk** y Roy W. **Hoover**, *The Five Gospels* (Sonoma: Polebridge, 1993) ■■ Birger **Gerhardsson**, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, ASNU 22 (Lund: Gleerup, 1964) ■■ J. K. L. **Gieseler**, *Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien* (1818) ■■ F. **Godet**, *A Commentary on the Gospel of St. Luke*, 2 vols. (Edinburgh: T. & T. Clark, n.d.) ■■ Mark **Goodacre**, *The Case Against Q: Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem* (Harrisburg: Trinity Press International, 2002) ■■ Ídem, *the Synoptic Problem: A Way through the Maze* (New York: Sheffield Academic Press, 2001) ■■ Michael D. **Goulder**, *Luke: A New Paradigm*, 2 vols., JSNTSup 20 (Sheffield: JSOT Press, 1989) ■■ Ídem, "Self-Contradiction in the IQP," *JBL* 118 (1999): 506–17 ■■ Ídem, "The Derrenbacher-Kloppenborg Defense," *JBL* 121 (2002): 33–36 ■■ J. J. **Griesbach**, *Commentatio qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur* (Tratado en el que se demuestra que el Evangelio de Marcos deriva com-

pletamente de los comentarios de Mateo y Lucas) (1789) ■ Royce Gordon **Gruenler**, *New Approaches to Jesus and the Gospels: A Phenomenological and Exegetical Study of Synoptic Christology* (Grand Rapids: Baker, 1982) ■ Robert **Guelich**, "The Gospel Genre," en *Das Evangelium und die Evangelien*, 183–219 ■ Robert H. **Gundry**, "Recent Investigations into the Literary Genre 'Gospel,'" en *New Dimensions in New Testament Study*, ed. Richard N. Longenecker y Merrill C. Tenney (Grand Rapids: Zondervan, 1974), 101–13 ■ Erhardt **Güttgemanns**, *Candid Questions Concerning Gospel Form Criticism: A Methodological Sketch of the Fundamental Problematics of Form and Redaction Criticism* (ET Pittsburgh: Pickwick, 1979) ■ John C. **Hawkins**, *Horae Synopticae* (Oxford: Clarendon Press, 1909) –Peter M. **Head**, *Christology and the Synoptic Problem: An Argument for Markan Priority*, SNTSMS 94 (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) ■ Peter M. **Head** y P. J. **Williams**, "Q Review," *TynB* 54 (2003): 119–44 ■ Martin **Hengel**, "Literary, Theological, and Historical Problems in the Gospel of Mark," en *Studies in the Gospel of Mark* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 221–65 ■ Ídem, "The Titles of the Gospels and the Gospel of Mark," en *ibid.*, 64–84 –Ídem, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ* (Harrisburg: Trinity Press International, 2000) ■ J. G. **Herder**, *Von der Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien* (1797) ■ David **Hill**, *New Testament Prophecy* (Richmond: John Knox, 1979) ■ E. D. **Hirsch Jr.**, *Validity in Interpretation* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1967) ■ Harold **Hoehner**, *Chronological Aspects of the Life of Christ* (Grand Rapids: Zondervan, 1977) ■ H. J. **Holtzmann**, *Die synoptische Evangelien: Ihr Ursprung und ihr geschichtlicher Charakter* (Leipzig: W. Engelmann, 1863) ■ M. D. **Hooker**, "On Using the Wrong Tool," *Theol* 75 (1972): 570–81 ■ Colin J. **Humphreys** y W. Graeme **Waddington**, "The Date of the Crucifixion," *JASA* 37 (1985): 2–10 ■ Philip **Jenkins**, *Hidden Gospels: How the Search for Jesus Lost its Way* (Oxford: Oxford University Press, 2001) ■ Joachim **Jeremias**, *La Última Cena. Palabras de Jesús* (Cristiandad, Madrid 1980) ■ Luke T. **Johnson**, *The Real Jesus* (San Francisco: Harper, 1996) ■ Martin **Kähler**, *The So-Called Historical Jesus and the Historic, Biblical Christ* (Philadelphia: Fortress Press, 1964) ■ Ernst **Käsemann**, "El problema del Jesús histórico", en: E. Käsemann (ed.), *Ensayos exegéticos* (Salamanca: Sígueme 1977) ■ Werner H. **Kelber**, *The Oral and the Written Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1983) ■ Jack Dean **Kingsbury**, *Matthew as Story* (Philadelphia: Fortress Press, 1986) ■ John **Kloppenborg**, *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel* (Minneapolis: Fortress Press, 2000) ■ W. L. **Knox**, *The Sources of the Synoptic Gospels*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1957) ■ Helmut **Koester**, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (Philadelphia: Trinity Press International, 1990) ■ Werner Georg **Kümmel**, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems* (New York: Abingdon, 1970) ■ Karl **Lachmann**, "De Ordine narrationum im evangeliis synopticis," *TSK* 8 (1835): 570–90 ■ G. E. **Lessing**, *Neue Hypothese über die Evangelisten als bloss menschliche Geschichtschreiber betrachtet* (1784) ■ R. H. **Lightfoot**, *History and Interpretation in the Gospels* (London: Hodder & Stoughton, 1935) ■ R. L. **Lindsey**, "A Modified Two-

Document Theory of the Synoptic Dependence and Interdependence," *NovT* 6 (1963): 39–63 ■ Eta Linnemann, *Is There a Synoptic Problem? Rethinking the Literary Dependence of the First Three Gospels* (Grand Rapids: Baker, 1992) ■ Tremper Longman II, *Literary Approaches to Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Zondervan, 1987) ■ Harvey K. McArthur, ed., *In Search of the Historical Jesus* (New York: Charles Scribner's Sons, 1969) ■ Edgar V. McKnight, *Meaning in Texts* (Philadelphia: Fortress Press, 1974) ■ Ídem, *Post-Modern Use of the Bible: The Emergence of Reader-Oriented Criticism* (Nashville: Abingdon, 1988) ■ Scot McKnight, *Interpreting the Synoptic Gospels* (Grand Rapids: Baker, 1988) ■ Ídem, "Source Criticism," en *Interpreting the New Testament*, ed. David Black y David Dockery (Nashville: Broadman and Holman, 2001), 14–105 ■ Allan J. McNicol, David L. Dungan, y David B. Peabody, *Beyond the Q Issue: Luke's Use of Matthew* (Valley Forge: Trinity Press International, 1996) ■ Burton L. Mack, *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins* (San Francisco: Harper, 1993) ■ Joel Marcus, *Mark 1–8: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 27 (New York: Doubleday, 2000) ■ I. Howard Marshall, *I Believe in the Historical Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977) ■ Ídem, *Luke: Historian and Theologian*, nueva edición expandida (Grand Rapids: Zondervan, 1989) ■ Ralph Martin, *Mark: Evangelist and Theologian* (Grand Rapids: Zondervan, 1972) ■ Ídem, "The New Quest of the Historical Jesus," en *Jesus of Nazareth: Savior and Lord*, ed. Carl F. H. Henry (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), 31–45 ■ Willi Marxsen, *Mark the Evangelist: Studies on the Redaction History of the Gospel* (Nashville: Abingdon, 1969) ■ Sharon Lee Mattila, "A Question Too Often Neglected," *NTS* 41 (1995): 199–217 ■ J. P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico* (Estella: Verbo Divino) ■ Ben F. Meyer, *The Aims of Jesus* (Philadelphia: Fortress Press, 1979) ■ Alan Millard, *Reading and Writing in the Time of Jesus* (Washington Square: New York University Press, 2000) ■ S. D. Moore, *Poststructuralism and the New Testament* (Minneapolis: Fortress Press, 1994) ■ Leon Morris, *The Gospel According to John*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1971) (CTC) ■ Ídem, *Studies in the Fourth Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969) ■ Stephen Neill y Tom Wright, *The Interpretation of the New Testament, 1861–1986* (Oxford: Oxford University Press, 1988) ■ Franz Neirynck, *The Minor Agreements of Matthew and Luke Against Mark, with a Cumulative List*, BETL 37 (Louvain: Louvain University Press, 1974) ■ David J. Neville, *Mark's Gospel: Prior or Posterior? A Reappraisal of the Phenomenon of Order*, JSNTSup 222 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002) ■ George Ogg, *The Chronology of the Public Ministry of Jesus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1940) ■ Grant R. Osborne, "The Evangelical and Redaction Criticism: Critique and Methodology," *JETS* 22 (1979): 305–22 ■ Ídem, "History and Theology in the Synoptic Gospels," *TrinJ* 24 (2003): 5–22 ■ H. P. Owen, *Observations of the Four Gospels* (1764) ■ Daniel Patte, *Structural Exegesis for New Testament Critics* (Philadelphia: Fortress Press, 1990) ■ Ídem, *What Is Structural Exegesis?* (Philadelphia: Fortress Press, 1976) ■ Norman Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (London: SCM, 1967) ■ Ídem, *What Is Redaction Criticism?* (Philadelphia: Fortress Press, 1969) ■ Norman R.

Peterson, *Literary Criticism for New Testament Critics* (Philadelphia: Fortress Press, 1978) ■■ **A. Polag**, *Fragmenta Q: Texthelf zur Logienquelle*, 2a ed. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982) ■■ **Stanley E. Porter**, *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research: Previous Discussion and New Proposals*, JSNTSup 191 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000) ■■ **E. J. Pryke**, *Redactional Style in the Marcan Gospel: A Study of Syntax and Vocabulary as Guides to Redaction in Mark*, SNTSMS 33 (Cambridge: Cambridge University Press, 1978) ■■ **William Ramsay**, *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament* (repr., Grand Rapids: Baker, 1953) ■■ **Friedrich Rehkopf**, *Der lukanische Sonderquelle*, WUNT 5 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1959) ■■ **Bo Reicke**, *The Roots of the Synoptic Gospels* (Philadelphia: Fortress Press, 1986) ■■ **Rainer Riesner**, *Jesus als Lehrer*, WUNT 7 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1981) ■■ **Idem**, "Jüdische Elementarbildung und Evangelienüberlieferung," en *GP* 1.209–23 ■■ **John M. Rist**, *On the Independence of Matthew and Mark*, SNTSMS 32 (Cambridge: Cambridge University Press, 1978) ■■ **J. A. T. Robinson**, *Redating the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1976) ■■ **James M. Robinson**, *A New Quest of the Historical Jesus*, SBT 25 (London: SCM, 1959) ■■ **Joachim Rohde**, *Rediscovering the Teaching of the Evangelists* (London: SCM, 1968) ■■ **E. P. Sanders**, *Jesús y el judaísmo* Ed Parish Sanders, 2004 ■■ **F. Schleiermacher**, "Über die Zeugnisse des Papias von unseren ersten beiden Evangelien," *TSK* 5 (1832): 335–68 ■■ **Karl Ludwig Schmidt**, *Der Rahmen der Geschichte Jesu: Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung* (Berlin: Trowitzsch & Son, 1919) ■■ **Idem**, "Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte," en *EUCARISTHRION: Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Fs. Hermann Gunkel, ed. K. L. Schmidt, FRLANT 19.2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1923) ■■ **John J. Schmitt**, "In Search of the Origin of the Siglum Q," *JBL* 100 (1981): 609–11 ■■ **Albert Schweitzer**, *The Quest for the Historical Jesus* (New York: Macmillan, 1961) ■■ **Philip L. Shuler**, *A Genre for the Gospels: The Biographical Character of Matthew* (Philadelphia: Fortress Press, 1982) ■■ **Moisés Silva**, "Ned B. Stonehouse and Redaction Criticism. Part I: The Witness of the Synoptic Evangelists to Christ; Part II: The Historicity of the Synoptic Tradition," *WTJ* 40 (1977–78): 77–88, 281–303 ■■ **Graham N. Stanton**, *Gospel Truth? New Light on Jesus and the Gospels* (Valley Forge: Trinity Press International, 1995) ■■ **Idem**, *The Gospels and Jesus*, 2a ed. (Oxford: Oxford University Press, 2002) ■■ **Idem**, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, SNTSMS 27 (Cambridge: Cambridge University Press, 1974) ■■ **Robert Stein**, "The 'Criteria' of Authenticity," en *GP* 1.225–63 ■■ **Idem**, *Studying the Synoptic Gospels: Origin and Interpretation*, 2a ed. (Grand Rapids: Baker, 2001) ■■ **Idem**, "What Is Redaktionsgeschichte?" en *JBL* 88 (1969): 45–56 ■■ **Hans-Herbert Stoldt**, *History and Criticism of the Marcan Hypothesis* (Macon: Mercer University Press, 1980) ■■ **Ned B. Stonehouse**, *The Witness of the Synoptic Gospels to Christ* (Grand Rapids: Baker, 1979) ■■ **Georg Strecker**, ed., *Minor Agreements: Symposium Göttingen 1991* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993) ■■ **B. H. Streeter**, *The Four Gospels: A Study of Origins* (London: Macmillan, 1924) ■■ **G. M. Styler**, "The Priority of Mark," en *The Birth of the New Testament*, ed. C. F. D. Moule, 3a ed. (San Francisco: Harper &

Row, 1982), 285–316 ■ Charles H. **Talbert**, *What Is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels* (Philadelphia: Fortress Press, 1977) ■ Randall K. T. **Tan**, “Recent Developments in Redaction Criticism: From Investigation of Textual Prehistory Back to Historical-Grammatical Exegesis?” *JETS* 44 (2001): 599–614 ■ Vincent **Taylor**, *The Formation of the Gospel Tradition*, 2a ed. (London: Macmillan, 1935) ■ Ídem, *The Gospel According to St. Mark*, 2a ed. (London: Macmillan, 1966) ■ Ídem, *The Passion Narrative of St. Luke: A Critical and Historical Investigation*, ed. Owen E. Evans, SNTSMS 19 (Cambridge: Cambridge University Press, 1972) ■ Gerd **Theissen** y Annette **Merz**, *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide* (Minneapolis: Fortress Press, 1998 [1996]) ■ Robert L. **Thomas** y F. David **Farnell**, eds., *The Jesus Crisis: The Inroads of Historical Criticism into Evangelical Scholarship* (Grand Rapids: Kregel, 1998) ■ C. C. **Torrey**, *The Four Gospels* (New York: Harper, 1933) ■ C. M. **Tuckett**, *Q and the History of Early Christianity* (Peabody: Hendrickson, 1996) ■ C. H. **Turner**, “Chronology of the New Testament,” en *A Dictionary of the Bible*, ed. James Hastings, 5 vols. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1898–1904), 1.403–25 ■ Nigel **Turner**, *Grammatical Insights into the New Testament* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1965) ■ Joseph B. **Tyson** y Thomas R. W. **Longstaff**, *Synoptic Abstract*, *The Computer Bible* 15 (Wooster: College of Wooster, 1978) ■ L. **Vaganay**, *Le problème synoptique: Une hypothèse de travail* (Paris: Desclée, 1954) ■ Kevin **Vanhoozer**, “A Lamp in the Labyrinth: The Hermeneutics of ‘Aesthetic’ Theology,” *TrinJ* 8 (1987): 25–56 ■ C. W. **Votaw**, “The Gospels and Contemporary Biographies,” *AJT* 19 (1915): 45–71 ■ Johannes **Weiss**, *Jesus’ Proclamation of the Kingdom of God* (Philadelphia: Fortress Press, 1971) ■ C. H. **Weisse**, *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet* (1838) ■ David **Wenham**, “The Synoptic Problem Revisited: Some New Suggestions About the Composition of Mark 4:1–34,” *TynB* 23 (1972): 3–38 ■ John **Wenham**, *Redating Matthew, Mark, and Luke: A Fresh Assault on the Synoptic Problem* (Downers Grove: IVP, 1992) ■ B. F. **Westcott**, *Introduction to the Study of the Gospels*, 8a ed. (London: Macmillan, 1895) ■ C. G. **Wilke**, *Der Urevangelist oder exegetisch-kritische Untersuchungen über das Verwandtschaftsverhältniss der drei ersten Evangelien* (1838) ■ William **Wrede**, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901) ■ N. T. **Wright**, *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis: Fortress Press, 1996).

CAPÍTULO 2

MATEO

CONTENIDOS

Nadie niega que Mateo fuera un escritor con buenas habilidades literarias. Los desacuerdos en torno a la estructura de su Evangelio surgen porque contiene tantos elementos estructurales que se solapan y compiten entre sí, que parece imposible establecer un consenso sobre la importancia de dichos elementos.

En cuanto a la estructura general del libro hay, al margen de algunas propuestas idiosincrásicas¹, tres teorías dominantes.

1. Algunos han detectado un marco geográfico que guarda relación con el Evangelio de Marcos (ver el cap. 2 sobre el problema sinóptico).² Mateo 1:1–2:23 es el prólogo, y unido a 3:1–4:11 (la preparación de Jesús para el ministerio) constituye una introducción paralela a la de Marcos 1:1–13. En Mateo 4:12–13:58 encontramos a Jesús desempeñando su ministerio en Galilea (cf. Marcos 1:14–6:13). Este ministerio se extiende a otros lugares en el Norte (Mateo 14:1–16:12; Marcos 6:14–8:26) antes de que Jesús empiece a ir hacia Jerusalén (Mateo 16:13–20:34; Marcos 8:27–10:52). La confrontación en Jerusalén (Mateo 21:1–25:46; Marcos 11:1–13:37) desemboca en la Pasión y resurrección (Mateo 26:1–28:20; Marcos 14:1–16:8).

Este tipo de análisis refleja bien el amplio desarrollo cronológico del ministerio de Jesús y conserva algunas distinciones geográficas. Pero está totalmente basado en una selección de consideraciones temáticas y no reflexiona sobre las marcas *literarias* que Mateo nos ha dejado. Como este tipo de análisis podría aplicarse a cualquiera de los Evangelios Sinópticos, aunque con pequeñas alteraciones, concluimos que nos dice muy poco acerca de los propósitos propios de Mateo.

¹ P. ej., C. H. Lohr propone la existencia de una quiasmo gigante ("Oral Techniques in the Gospel of Matthew," *CBQ* 23 [1961]: 403–35), pero las mayoría de parejas tienen tan poca solidez, que esta teoría no convence a los académicos de que eso fuera lo que Mateo tenía en mente. M. D. Goulder intenta relacionar la estructura de este Evangelio con un ciclo de lectura (*Midrash and Lection in Matthew* [London: SPCK, 1974]). No obstante, se sabe muy poco de los ciclos leccionarios o de lectura del siglo primero, por lo que esta propuesta tiene un alto elemento especulativo (cf. L. Morris, "The Gospels and the Jewish Lectionaries," en *GP* I, 129–56), sin contar la propuesta que Goulder hace sobre la extraordinaria variedad en la extensión de las lecturas.

² P. ej., A. H. McNeile, *The Gospel According to St. Matthew* (London: Macmillan, 1915).

2. A sugerencia de Stonehouse, Lohmeyer y Krentz,³ Kingsbury ha defendido la existencia de tres grandes secciones, estrechamente vinculadas al desarrollo cristológico⁴. Titula la primera "La persona de Jesús el Mesías" (1:1-4:16); la segunda, "La proclamación de Jesús el Mesías" (4:17-16:20); y la tercera, "El sufrimiento, muerte y resurrección de Jesús el Mesías" (16:21-28:20). Inmediatamente después de los dos finales de sección, aparecen las palabras ἀπὸ τότε (*apo tote*, "desde entonces"), que señalan el progreso de la narración. Las dos últimas secciones contienen tres pasajes a modo de sumario (4:23-25; 9:35; 11:1; y 16:21; 17:22-23; 20:17-19).

Aunque este esquema haya conseguido tener seguidores (p. ej., Kümmel), tiene ciertas debilidades. No está claro que ἀπὸ τότε (*apo tote*) tenga tanta importancia en el discurso narrativo de Mateo como para que toda su estructura tenga que girar en torno a dicha expresión: después de todo, Mateo la usa en el 26:16 sin que ello suponga una pausa o cambio en la narración. Podríamos sostener que en la tercera sección no hay tres resúmenes de la Pasión, sino cuatro (añadir 26:2). En las transiciones estructurales, la decisión de Mateo quizá tenga más que ver con el hecho de que estaba siguiendo el texto de Marcos, que con cualquier otra consideración. En cualquier caso, en Mateo 16 el esquema separa de manera poco aceptable el importante pasaje de Pedro. Incluso el desarrollo cristológico no es tan claro como Kingsbury pretende: la persona de Jesús (sección 1) sigue siendo un punto central en las secciones 2 y 3 (p. ej., 16:13-16; 22:41-46); la proclamación de Jesús no se puede delimitar a la sección 2, ya que dos de los discursos importantes (cap. 18 y 24-25) y algunos intercambios importantes (cap. 21-23) quedan reservados para la tercera sección.

3. Las estructuras propuestas con más frecuencia recogen que Mateo presenta cinco discursos, cada uno de los cuales empieza en un contexto específico y termina con una fórmula que no se ha encontrado en ningún otro lugar (lit. "Y sucedió que cuando Jesús terminó..." [Mateo 7:28-29; 11:1; 13:53; 19:1; 26:1]). Y a algunos estudiosos les pareció atractiva la idea de relacionar las narraciones con los discursos en cada una de las cinco partes. Bacon propuso justamente un esquema como éste, y a las cinco secciones las llamó "libros".⁵ El libro 1 trata del discipulado (narración, cap. 3-4; discurso, cap. 5-7); el libro 2, del apostolado (narración, 8-9; discurso, 10); el libro 3, del encubrimiento de la revelación (narración, 11-12; discurso, 13); el libro 4, de la administración de la Iglesia (narración, 14-17; discurso, 18); y el libro 5, del juicio (narración, 19-22; discurso, 23-25). Mateo 1-2 quedan pues como preámbulo, y los capítulos 26-28, como epílogo. Bacon pensó que esas cinco secciones eran una tímida respuesta de Mateo a los cinco libros de Moisés, a la vez que también eran el cumplimiento de éstos.

³ Ned B. Stonehouse, *The Witness of Matthew and Mark to Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1944), 129-31; Ernst Lohmeyer, *Das Evangelium des Matthäus*, ed. W. Schmauck (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956); E. Krentz, "The Extent of Matthew's Prologue," *JBL* 83 (1964): 409-14.

⁴ J. D. Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom* (Philadelphia: Fortress Press, 1975).

⁵ B. W. Bacon, "The 'Five Books' of Moses Against the Jews," *Exp* 15 (1918): 56-66. Luego vuelve a presentar esta idea con mucho más detalle en su obra *Studies in Matthew* (London: Constable, 1930).

Hoy en día, muy pocas personas piensan que la intención de Mateo fuera vincular estas cinco secciones con los cinco libros de Moisés: las conexiones que han propuesto los defensores de esa teoría son demasiado tenues. Además, los lazos que hay entre la narración y el discurso dentro de una misma sección no siempre son muy fuertes, y cualquier esquema que relegue la narración de la Pasión y de la resurrección a la categoría de *epílogo* debe ser seriamente cuestionado.

Pero podemos rescatar algunos elementos de este esquema. Decir que Mateo recoge mucha enseñanza de Jesús fuera de esos cinco discursos no es hacer una crítica a dicha estructuración: la secuencia de cinco partes que combinan la narrativa y el discurso no significa necesariamente que en las secciones narrativas Jesús no hable. Sí lo hace, y a veces de forma extensa (p. ej., caps. 11, 21). Por tanto, la cuestión más bien es la siguiente: los cinco discursos están marcados de una forma tan clara, desde el punto de vista literario, que es casi imposible creer que Mateo no los planificara. Los capítulos 1–2 sí constituyen un preámbulo o prólogo: los cuatro Evangelios canónicos preservan una apertura independiente antes de dar paso al primer episodio común a todos ellos, que es el ministerio de Juan el Bautista (que en Mateo comienza en 3:1). Es cierto que Mateo 26–28 no debe verse como un mero epílogo. Pero sería posible que Mateo viera estos capítulos como una sexta sección, la sección climática, que también tendría su parte “discursiva” o de enseñanza dirigida a sus discípulos (28:18–20), a modo de final abierto.

Si además de estas marcas literarias, tenemos en cuenta el desarrollo transparente del argumento, llegamos a un bosquejo de siete partes:

El prólogo (1:1–2:23). Éste se puede dividir, a su vez, en seis secciones: la genealogía de Jesús (1:1–17), su nacimiento (1:18–25), la visita de los magos (2:1–12), la huida a Egipto (2:13–15), la masacre en Belén (2:16–18), y el regreso a Nazaret (2:19–23). La parte más llamativa de las cinco últimas secciones es una cita del Antiguo Testamento, introducida por unas palabras sobre su cumplimiento.

El Evangelio del reino (3:1–7:29). La narración (3:1–4:25) incluye los pasos fundacionales (3:1–4:11), que serían el ministerio de Juan el Bautista (3:1–12), el bautismo de Jesús (3:13–17), y la tentación de Jesús (4:1–11), e incluye también el comienzo del ministerio de Jesús en Galilea (4:12–25). El primer discurso (5:1–7:29) es el Sermón del Monte. Después de situarnos (5:1–2), ya se pasa a presentar el reino, con sus normas (5:3–12) y sus testigos (5:13–16). El cuerpo principal del sermón va desde el 5:17 hasta el 7:12, empezando y acabando con la forma en la que el reino se relaciona con las escrituras del Antiguo Testamento, “la ley y los profetas”. Ése es, principalmente, el tema que se trata en 5:17–48, donde tenemos una explicación inicial (5:17–20) su antítesis (“Habéis oído que se dijo... pero yo os digo” [5:21–48]). La demanda de perfección (5:48) introduce una serie de advertencias en contra de la hipocresía (6:1–18), centrándose particularmente en las tres manifestaciones tradicionales de la piedad judía: las limosnas (6:2–4), la oración (6:5–15) y el ayuno (6:16–18). Para mantenerse en esa posición es necesario hacerse propia la perspectiva del reino (6:19–34), lo que incluye una lealtad inquebrantable a los valores del reino (6:19–24) y una firme confianza en Dios (6:25–34). La demanda de equilibrio y perfección, cumpliendo las expectativas del Antiguo Testamento.

mento (7:1-12), va seguida de una conclusión que habla de la existencia de dos sendas (7:13-14), dos tipos de árbol (7:15-20), dos declaraciones (7:21-23), y dos cimientos (7:24-27); todo lector debe escoger entre lo uno o lo otro. Los versículos finales (7:28-29) no solo ofrecen el primer ejemplo de la fórmula que cierran los cinco discursos, sino que reafirman la autoridad de Jesús, preparando así el camino para la serie de milagros que aparecerán en los dos capítulos siguientes.

El reino se expande bajo la autoridad de Jesús (8:1-11:1). La narración (8:1-10:4) no solo incluye una serie de milagros, todos cargados de simbolismo para mostrar alguna faceta del reino o de su rey, sino que también incluye el llamamiento de Mateo (9:9) y la insistencia de Jesús en comer con los pecadores (9:10-13) mientras anuncia que el reino que se acerca, que ya se ha manifestado con su presencia, es tiempo de alegría (9:14-17). Vemos que los milagros y la determinación de Jesús le están ganando terreno a las tinieblas, pero la narración acaba animando al lector a que ore por más obreros (9:35-38) y con el llamamiento de los doce apóstoles (10:1-4). De forma natural, esto lleva al segundo discurso que habla de la misión y el martirio (10:5-11:1), que presenta el proyecto inmediato (10:5b-16) ofreciendo también advertencias sobre el sufrimiento futuro (10:17-25), una prohibición a tener miedo a la luz de la providencia del Padre (10:26-31), y una descripción más general del discipulado auténtico (10:32-39). La forma en la que se trate a estos discípulos equivale a la respuesta que uno da a Jesús (10:40-42). La conclusión, que sirve de transición hacia la siguiente sección (11:1), apunta ya a la expansión del ministerio de Jesús.

Enseñando y predicando el Evangelio del reino: surge la oposición (11:2-13:53). La narración (11:2-12:50) no solo establece los papeles de Juan el Bautista y Jesús en la historia de la Redención (11:2-19), sino que le da la vuelta a las expectativas de la gente de aquel entonces: recoge la fuerte condena que Jesús deja caer sobre las ciudades judías de Galilea, religiosas y supuestamente "buenas" (según él, están en la misma línea que las paganas Tiro y Sidón, o la malvada Sodoma), y recoge el anuncio de Jesús de que dará descanso a los cansados y cargados, siempre que estén dispuestos a buscar ese descanso dentro del contexto del "yugo" del Hijo (11:20-30). La tensión aumenta a medida que van surgiendo conflictos en torno al *Sabat* (12:1-14), en los que Jesús deja entrever que en vez de ser un rey conquistador es un siervo sufriente y manso (12:15-21), y que la confrontación crece no solo entre Jesús y los fariseos (12:22-45), sino también entre Jesús y su propia familia (12:46-50). Este giro de las expectativas es uno de los temas principales del discurso que sigue, que es una serie de parábolas (13:1-53; ver el bosquejo más abajo).

La gloria y la sombra: polarización progresiva (13:54-19:2). La narración (13:54-17:27) está formada por una serie de viñetas que reflejan la creciente polarización (p. ej., el rechazo en Nazaret, 13:54-58; Herodes y Jesús, 14:1-12; las peticiones de una señal 16:1-4) o, aunque Jesús muestra el poder de su ministerio, la gran incompreensión de la gente en cuanto a la naturaleza y el objetivo de dicho ministerio (p. ej., la alimentación de los cinco mil, 14:13-21; cuando Jesús camina sobre el agua, 14:22-33; cuando Jesús discute con los escribas y fariseos, 15:1-20; la transfiguración, 17:1-13; la curación del muchacho epiléptico, 17:14-20[21]). El punto álgido de la narración

es la confesión que Pedro hace sobre la identidad de Jesús (16:13–20), pero lo que ocurre a continuación—la primera predicción de la Pasión (16:21–23; cf. la segunda en 17:22–23)—muestra lo poco que realmente había entendido. El cuarto discurso (18:1–19:2) describe la vida bajo la autoridad del reino. La grandeza va de la mano de la humildad (18:3–4); hay pocos pecados que sean más odiosos que hacer que los creyentes, los “pequeñitos” de Jesús, pequen (18:5–9); la salvación de una oveja perdida es más importante que el alimento de las ovejas que están a salvo (18:10–14); se deja bien claro la prioridad del perdón y la importancia de la disciplina en la comunidad mesiánica (18:15–35). La conclusión (19:1–2) sirve de transición y de introducción al ministerio en Judea.

Oposición y escatología: el triunfo de la Gracia (19:3–26:5). La narración (19:3–23:39) nos lleva a través de un número de intercambios y parábolas que enfatizan la sorprendente conducta que se espera de aquellos que quieren seguir a Jesús (19:3–20:34), hasta llegar a los acontecimientos de la Pasión (21:1–23:39). La entrada triunfal (21:1–11), la purificación del templo (21:12–17), y el episodio en que Jesús maldice a la higuera (21:18–22) son el preludio a una serie de controversias que tienen lugar en el patio del templo (21:23–22:46), controversias que giran en torno a las afirmaciones de Jesús sobre su naturaleza mesiánica. Exasperado, Jesús pronuncia los ayes contra los escribas y fariseos (23:1–36) y se lamenta sobre Jerusalén (23:37–39). El discurso escatológico (o del Monte de los Olivos) que aparece a continuación (24:1–25:46), de difícil interpretación, comienza con el comentario sobre el templo (24:1–3), y describe el sufrimiento del periodo antes del advenimiento (24:4–28) y la venida del Hijo del Hombre (24:29–31), antes de reflexionar sobre el significado del sufrimiento (24:32–35) y la urgencia y la necesidad de estar preparados, puesto que no sabemos el día y la hora en que el Hijo vendrá (24:36–41). Una serie de parábolas presenta de forma diversa el tema de la necesidad de estar vigilantes (24:42–25:46). La conclusión (26:1–5) incluye la cuarta predicción que este Evangelio hace de la Pasión, y algunos detalles sobre el complot para matar a Jesús, que nos prepara para la sección final del libro.

La Pasión y la resurrección de Jesús (26:6–28:20). Ahora, el ritmo es muy rápido. La unción en Betania (26:6–13) y el acuerdo de Judas para traicionar a Jesús (26:14–16) dan paso de forma veloz a la Última Cena (26:17–30), que incluye las palabras de institución en los versículos 26–30, una predicción del abandono por parte de todos y de la negación de Pedro (26:31–35), el episodio en Getsemaní (26:36–46), el arresto (26:47–56), Jesús ante el Sanedrín (26:57–68), la negación de Pedro (26:69–75), la decisión formal del Sanedrín (27:1–2) y la muerte de Judas Iscariote (27:3–10), Jesús ante Pilatos (27:11–26), el trato que los soldados le dan a Jesús (27:27–31), la crucifixión y la burla (27:32–44), la muerte de Jesús (27:45–50) y las consecuencias inmediatas de ésta (27:51–56), el entierro de Jesús (27:57–61), y los guardas en la tumba (27:62–66). El relato de la resurrección (28:1–17) tiene su clímax en la Gran Comisión, poniendo sobre los hombros de sus pocos testigos la tarea de extender el Evangelio y las enseñanzas de Jesús. Y a esos testigos se les asegura que la presencia de Jesús estará con ellos hasta el fin del mundo (28:18–20).

No hay bosquejo que pueda hacer justicia a las numerosas mini-estructuras que aparecen en este texto (cf. Kümmel, 106–7).⁶ No obstante, muchas de ellas sí son evidentes. En particular, este evangelio está lleno de estructuras triádicas, no solo en el Sermón del Monte,⁷ sino a lo largo de todo el libro.⁸ Por ejemplo, en el discurso de parábolas (Mt. 13), Mateo concuerda bastante con Marcos hasta el 13:23, pero a partir del 13:24 se distancia del otro evangelista y empieza a crear triadas. Aparecen tres parábolas sobre el crecimiento: 13:24–30; 13:31–32; 13:33. Cada una de ellas está introducida por "Ἄλλην παραβολὴν + αὐτοῖς (*allen parabolēn + autois*, "otra parábola" + "a ellos [les]"). Después de una pequeña explicación, Mateo introduce otra triada (13:44; 13:45–46; 13:47–50).

De hecho, el reto de ir descubriendo las mini-estructuras de Mateo es abrumador, en parte porque al tener en cuenta las secciones más largas y más cortas, es posible acabar descubriendo un número elevado de estructuras. Quizá esto no debería sorprendernos de una cultura que estaba acostumbrada a varias formas de paralelismo, pero el efecto que se produce es, en muchas ocasiones, bastante sorprendente. Veamos un ejemplo: el tercer discurso, las parábolas del reino, se puede leer como un quiasmo muy extenso:

A las multitudes (13:3b–33)

1. parábola del sembrador (13:3b–9)
2. interludio (13:10–23)
 - (a) sobre cómo entender las parábolas (13:10–17)
 - (b) interpretación de la parábola del sembrador (13:18–23)
3. parábola del trigo y la cizaña (13:24–30)
4. parábola del grano de mostaza (13:31–32)
5. parábola de la levadura (13:33)

Pausa (13:34–35)

- parábolas como cumplimiento de la profecía (13:34–35)
- interpretación de la parábola del trigo y la cizaña (13:36–43)

A los discípulos (13:44–52)

- 5'. parábola del tesoro escondido (13:44)
- 4'. parábola de la perla de gran valor (13:45–46)
- 3'. parábola de la red (13:47–48)
- 2'. interludio (13:49–51)
 - (a') interpretación de la parábola de la red (13:49–50)
 - (b') sobre cómo entender las parábolas (13:51)
- 1'. parábola del dueño de casa (13:52)⁹

⁶ Cf. Kümmel, 106–7. Sin duda, esa es la razón por la que Robert H. Gundry prefiere decir que Mateo no tiene una estructura clara, sino que sigue un plan indefinido (*Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art* [Grand Rapids: Eerdmans, 1982], 30).

⁷ Ver D. C. Allison Jr., "The Structure of the Sermon on the Mount," *JBL* 106 (1987): 423–45.

⁸ Ver especialmente W. D. Davies y Dale C. Allison Jr., *The Gospel According to Saint Matthew*, ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988–97), I.62–68.

⁹ Ver D. A. Carson, "Matthew," *EB* 8 (Grand Rapids: Zondervan, 1984), 303–4, 331–33, y las fuentes citadas en esa obra.

AUTOR

Con frecuencia, surgen estudiosos que afirman que el Evangelio que comúnmente se ha asignado a Mateo es anónimo, al igual que los otros tres Evangelios canónicos. Formalmente hablando, se trata de una afirmación correcta si comparamos los Evangelios con, por ejemplo, la Epístola de Pablo a los Romanos, donde aparece, ya en las primeras líneas, una mención sobre el autor y los lectores a los que está dirigida. En Mateo, Marcos, Lucas y Juan no encontramos ningún identificativo así de claro. No obstante, no tenemos evidencias de que estos Evangelios llegaran a circular sin el conocido encabezado correspondiente, *κατὰ ματθαῖον* (*kata Matthaion*, “según Mateo”) o una expresión similar. ¿Qué antigüedad tienen estos encabezados?

Hasta hace poco, la mayoría de los académicos habían asumido tácitamente que los cuatro Evangelios habían circulado en sus inicios de forma anónima, y que los títulos que tenemos en la actualidad se añadieron en torno al año 125 dC. Apenas hay evidencias para respaldar la elección de esa fecha; se trata de una especulación basada solamente en la presuposición de que los Evangelios originalmente fueron totalmente anónimos, y en el hecho de que alrededor del año 140, o quizá antes, ya existía un conocimiento extendido y bastante consensuado sobre la autoría de los Evangelios. Sin embargo, hoy en día Martin Hengel ha cuestionado dicha conclusión.¹⁰ Hengel examina la forma de distribución literaria en el mundo antiguo. En ese escenario, los títulos eran necesarios para identificar cualquier obra. En ese contexto, estudia la forma en la que los autores del siglo segundo hacen referencia a los Evangelios, recordándonos, entre otras cosas, la crítica que Tertuliano dirige a Marción por escribir su propio Evangelio (una versión altamente truncada del Evangelio de Lucas) y no añadir el nombre del autor. Tertuliano castiga a Marción diciendo que “no debería ser reconocida aquella obra que no puede ir con la cabeza erguida... que no puede dar garantías de credibilidad en cuanto al título y la profesión de su autor.”¹¹ Hengel argumenta que desde el primer momento en que dos o más Evangelios se leyeron de forma pública en cualquier iglesia, fenómeno que según él ocurrió no más tarde del año 100 dC., debió de ser necesario distinguirlos de algún modo, y que la forma más lógica es que lo hicieran titulándolos de forma diferente.¹² La unanimidad que hay en el siglo II sobre la autoría de los Evangelios solo puede explicarse si dichas obras ya contaban, desde el principio, con un título que mencionaba a su autor. Según Hengel, es inconcebible que los Evangelios circularan de forma anónima durante sesenta años, y que luego de repente en el siglo II dejaran de ser anónimos y se atribuyeran a unos autores concretos. Si en sus orígenes hubieran sido anónimos, en el siglo II habrían surgido diferentes propuestas sobre su autoría (como ocurrió con algunos de los Evangelios apó-

¹⁰ Martin Hengel, *Studies in the Gospel of Mark* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 64–84. Cf. la buenísima discusión de R. T. France, *Matthew—Evangelist and Teacher* (Grand Rapids: Zondervan, 1989), 50–80.

¹¹ Tertuliano, *Contra Marción*, 4.2.

¹² Este argumento no ha sido aceptado ni apoyado por muchos autores —p. ej., Donald A. Hagner, *Matthew*, WBC (Dallas: Word Books, 1993–95), 1.lxxvi, que afirman que el título *κατὰ Ματθαῖον* “se añadió al Evangelio en el siglo II.”

crifos del siglo II). Hengel concluye, pues, que los cuatro Evangelios canónicos nunca fueron anónimos.

Pero ante esta propuesta, surgen objeciones en las cuatro áreas siguientes:

1. *Algunos de los argumentos de Hengel son, simplemente, suposiciones.* Es lícito, pues, lo que él explica sobre lo que ocurrió en la Iglesia primitiva en cuanto a la designación de los Evangelios que estaban circulando en aquel entonces: está basado en prácticas demostrables del siglo II. Por tanto, es cierto que la reconstrucción de Hengel es mucho más creíble que todas las demás teorías que buscan explicar la unanimidad que hubo en el siglo II en cuanto a la autoría de los Evangelios.

2. *Los argumentos de Hengel no sirven para desbancar a aquellos que creen que Mateo, Marcos, Lucas y Juan no son más que pseudónimos.* De nuevo, esto es así. Pero la mayoría de estudiosos que rechaza la autoría de Mateo, Marcos, Lucas y Juan cree que son anónimos, no obras con pseudónimo. En cualquier caso, aparte de que en el primer siglo la pseudonimia se achacó principalmente a las obras apocalípticas, desde el primer momento en que la Iglesia empezó a debatir esta cuestión se decidió por unanimidad rechazar la autoría de cualquier obra que pudiera estar firmada con un pseudónimo.

3. *El anonimato no supone una amenaza tan grande como Hengel da a entender.* Por ejemplo, la Epístola a los Hebreos. ¿No fue escrita de forma anónima? Si, Tertuliano exagera al darle demasiada importancia a este argumento, al hecho de que la epístola era anónima. La Epístola a los Hebreos, al menos tenía un título al que se podía hacer referencia y así diferenciarla de otras epístolas: los (supuestos) receptores de la carta; pero su adopción por parte de la Iglesia en el canon fue lenta por las dudas que había en torno a su autoría. No es casualidad que se aceptara primero en Oriente, donde la tradición la asociaba con el apóstol Pablo. Hengel mismo ha tratado este tema de forma extensa.¹³

4. *La interpretación de Hengel presupone que la expresión κατὰ ματθαῖον (kata Matthaion, "según Mateo") hace referencia a la autoría, mientras que algunos paralelos muestran que dicha expresión servía para otros propósitos.* Por ejemplo, en los títulos "Evangelio Según los Hebreos" y "Evangelios Según los Egipcios", la expresión "según" no está hablando de autoría. Plummer dice que "expresa conformidad a un tipo, que simplemente significa 'elaborado según la enseñanza de'".¹⁴ Plummer y otros reconocen que en tiempo de Papias, κατὰ (kata, "según") estaba asociado a la autoría, pero insisten en que dicha expresión no siempre tiene ese significado. Hengel está de acuerdo en que κατὰ seguido de un acusativo no necesariamente tiene por qué hacer referencia a la autoría; y, de hecho, en la literatura griega contemporánea apenas se usa de ese modo. Pero para defender su propuesta, presenta una analogía muy reveladora. En los textos de los padres griegos, cuando éstos hacen referencia al único Antiguo Testamento, encontramos títulos como "Según los Setenta", o "Según Aquila", o "Según Simaco", donde el término "según" se usa para presentar a la persona o grupo responsable de la versión correspondiente. Del mismo modo, el único Evangelio empezó a circular desde bien temprano en cua-

¹³ Hengel, *Mark*, 170-72 n. 57.

¹⁴ Alfred Plummer, *An Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Matthew* (London: Robert Scott, 1909), vii.

tro formas distintas, "Según Mateo", "Según Marcos", etcétera, dando a entender con ese término que esa persona era la que había producido esa forma en particular.

Resumiendo, aunque el argumento de que Mateo era considerado como el autor del primer Evangelio, muchos antes de que Papías escribiera afirmando esa relación no es irrefutable, si es un argumento de peso.

Antes de considerar las discutidas palabras de Papías, es importante reconocer que también ha habido mucho cuestionamiento en torno a la credibilidad del propio Papías. Aunque Ireneo, que escribió en la segunda mitad del siglo II, insiste en que tanto Papías como Policarpo habían conocido al apóstol Juan, el historiador Eusebio del siglo IV cuestiona esa afirmación en el caso de Papías (Eusebio, *H.E.* 3.39). Basándose en esto último, los estudiosos modernos suelen ubicar a Papías alrededor del año 140 dC. o incluso más tarde; pero si Ireneo tiene razón, y Eusebio está equivocado, entonces no hay razón para pensar que Papías no pudo haberlo escrito veinte años antes, o más, teniendo así acceso a una información muy exacta. En los últimos años, en repetidas ocasiones se ha probado que Eusebio malinterpretó algunas de las afirmaciones de Papías y que hizo todo lo que pudo para restarle importancia porque no podía soportar su punto de vista milenarista. (Encontrará un resumen de la evidencia y los argumentos en el cap. 6).¹⁵ En cuanto a la valoración de Papías, es mucho más probable que Ireneo esté más en lo cierto que Eusebio.

Independientemente de la fecha y el conocimiento de Papías, lo que escribió solo nos ha llegado a través de las citas de Eusebio. Los cinco libros exegéticos Papías, *Logion Kyriakon Exegesis* [Exégesis de los *logia* dominicales], sobrevivieron hasta la Edad Media en algunas bibliotecas de Europa, pero a partir de entonces se dejó de tener noticia de su paradero. De esa obra Eusebio (*H.E.* 3.39.14–16) extrae los dos únicos comentarios de Papías sobre la autoría de los Evangelios que nos han quedado. El que hace referencia al cuarto Evangelio lo comentaremos más adelante; el que hace referencia a Mateo es de difícil traducción: "Matteo συντάξετο (*synetaxeto*, '¿compuso?', '¿compiló?', 'ordenó?') τὰ λόγια (*ta logia*, '¿los dichos?', '¿el Evangelio?') en Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ (*Hebraïdi dialektō*, '¿la lengua hebrea [aramea]?', '¿estilo hebreo [aramco]?', y los ἡρμήνευσεν (*hermeneusen*, '¿interpretó?', '¿tradujo?', '¿transmitió?') de la mejor manera que pudo."¹⁶

No hay duda de la que la Iglesia primitiva entendió que eso quería decir que Mateo había escrito su Evangelio en hebreo o arameo (para ambas lenguas se usaba el mismo término griego) y alguien lo tradujo al griego. Pero esta conclusión tiene serios problemas. Aunque algunos eruditos modernos defienden que todo el Evangelio de Marcos fue escrito en arameo,¹⁷ existen evidencias lingüísticas de peso que contradicen esa opinión.

¹⁵ Además de la literatura citada en relación con el tema de Juan, ver las siguientes discusiones que se centran en Mateo, todas ellas argumentando en contra de Eusebio: C. Stewart Petrie, "The Authorship of 'The Gospel According to Matthew': A Reconsideration of the External Evidence," *NTS* 14 (1967–68): 15–32; France, *Matthew—Evangelist and Teacher*, 53–56; Gundry, *Matthew*, 609ff. Gundry señala, entre otras cosas, que Eusebio anteriormente (*H.E.* 3.36.1–2) había asociado a Papías con Ignacio, que murió no más tarde del año 110 dC.

¹⁶ En cuanto a la relación de este pasaje de Papías sobre el problema sinóptico, ver el capítulo 1.

¹⁷ P. ej., C. F. Burney, *The Poetry of Our Lord* (Oxford: Oxford University Press, 1925); C. C. Torrey, *Our Translated Gospels* (London: Hodder & Stoughton, n.d.); A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus: Seine*

En primer lugar, las muchas citas del Antiguo Testamento no han sido extraídas de un mismo texto. Algunas son, sin ningún tipo de duda, de la Septuaginta; otras parecen ser traducciones de algún documento original; pero varias de ellas son realmente difíciles de clasificar.¹⁸ Si el Evangelio se hubiera escrito originalmente en arameo, lo normal sería que las citas del Antiguo Testamento o bien fueran traducidas por el lingüista que tradujo todo el texto, o bien copiadas de la Biblia aceptada por la Iglesia primitiva, la Septuaginta. La mezcla que encontramos nos hace pensar que el autor del Evangelio escribió en griego, y que tenía conocimientos de lenguas semitas, por lo que pudo consultar diferentes textos.

En segundo lugar, suponiendo que Mateo dependa de Marcos (ver el cap. 2 sobre el problema sinóptico), las conexiones verbales entre Mateo y Marcos nos dicen que es muy poco probable que Mateo se escribiera originalmente en arameo. Claro está que esto no es así para aquellos que no creen en la anterioridad de Marcos, o que dicen que antes de la publicación de Marcos ya existía una edición aramea de Mateo, que luego sirvió de base para la versión griega de Mateo.

Finalmente, el texto griego de Mateo no puede ser un texto traducido. Es cierto que en él encontramos algunos semitismos y, aún con mayor frecuencia, realces semitas,¹⁹ pero básicamente aparecen en los dichos de Jesús, y puede sostenerse que el autor, que tenía un buen dominio del griego, los introdujo para causar efecto.²⁰ Se podría argumentar que un buen traductor podría haber logrado el mismo efecto, pero tendría que haberse tratado de un traductor realmente bueno.

Entonces, ¿cómo deberíamos entender la afirmación de Papias? He aquí las propuestas más interesantes (ver también Guthrie, 44-49):

1. Algunos asocian los *λόγια* (*logia*, "dicho") con algunas colecciones independientes de los dichos de Jesús, quizá Q (en cuanto a esto, ver el cap. 2 sobre el problema sinóptico).²¹ Eso convertiría a Mateo en autor de una fuente de dichos (si Q, alrededor de 250 versículos que aparecen tanto en Mateo como en Lucas). Papias confundió esta fuente con el Mateo canónico. Pero entonces, ¿cómo una fuente apostólica tan importante como esta iba a caer en el olvido hasta perderse? Ciertamente, toda la hipótesis de Q, por razonable que sea, sigue siendo una mera hipótesis. Aun-

Sprache; sein Ziel, seine Selbständigkeit, 6a ed. (Stuttgart: Calwer, 1963); P. Gaehter, *Die literarische Kunst im Matthäusevangelium* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1966); J. W. Wenham, "Gospel Origins," *TrinJ* 7 (1978): 112-34. Recientemente, un grupo reducido ha argumentado que la lengua que hay detrás de los Evangelios canónicos es el hebreo (no el arameo), pero la gran mayoría de eruditos ha rechazado esta teoría.

¹⁸ Ver las excelentes tablas que aparecen en Davies y Allison, *Matthew*, 1.34-57.

¹⁹ En la teoría lingüística moderna, el término "semitismo" o "hebraísmo" se aplica solo a los fenómenos del Nuevo Testamento griego en los que una expresión concreta solo tiene sentido si reconocemos que la lengua semita está detrás ella. El término "realce semita" hace referencia a fenómenos literarios que aparecen en otros textos puramente griegos, pero que la frecuencia con la que aparecen en algunos libros del Nuevo Testamento se explica mejor al observar que la construcción o expresión es común en una o más lenguas semíticas.

²⁰ Ver Moule, 276-80.

²¹ T. W. Manson hizo popular este punto de vista. Ver su obra *The Sayings of Jesus* (London: SCM, 1949), 18ss.

que encontremos mucho material en común si analizamos los Evangelios de Mateo y Lucas, eso no es una evidencia lo suficientemente convincente como para afirmar que dicho material proviene de una misma fuente. Además, como vemos más adelante, Papias normalmente no usa el término λόγια solo para referirse a los dichos.

2. El mismo tipo de crítica puede usarse en contra de los que piensan que λόγια (*logia*) es una referencia a los "testimonios" del Antiguo Testamento, es decir, que es un libro en el que Mateo compila a partir del canon hebreo diversos textos "prueba", los textos que se usaban en la apologética cristiana y que ahora se incorporan al Mateo canónico.²² No se sabe a ciencia cierta si esos libros existieron alguna vez de forma independiente. De todos modos, esta teoría no tiene una explicación para la diversidad textual en las citas que Mateo recoge del Antiguo Testamento, ¡ni tampoco para el hecho de que Mateo sigue de forma muy cercana la Septuaginta en aquellos textos paralelos a Marcos!

3. J. Kürzinger,²³ seguido por Gundry,²⁴ cree que τὰ λόγια (*ta logia*) hace referencia al Mateo canónico, pero que Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ (*Hebraidi dialektō*) hace referencia, no a la lengua hebrea o aramea, sino a la forma literaria o estilo semítico: Mateo ordenó o compuso (συνετάξετο [*synetaxeto*]) su Evangelio siguiendo el estilo o forma literaria semita (es decir, judeocristiana), donde predominan los temas y los recursos semitas. Según este punto de vista, la última parte de la afirmación de Papias no está haciendo referencia a una traducción, puesto que ya no está hablando de la lengua semítica: cada quien interpretaba el texto como podía. Kürzinger apunta a que justo antes de este pasaje, Papias describe Marcos como la ἑρμηνευτής (*hermeneutes*) de Pedro; esto, según Kürzinger, no quiere decir que Marcos fuera el "traductor" de Pedro, sino que Marcos "interpretó" a Pedro y así "transmitió" su mensaje al mundo. Si aplicamos el mismo razonamiento al verbo que Papias usa en su declaración sobre Mateo, la interpretación de Kürzinger se vuelve posible.

Pero por posible que pueda parecer, no es la forma más natural de entender el pasaje, y de hecho, los Padres de la Iglesia no lo entendieron así. Sin excepción, ellos sostuvieron que el apóstol Mateo escribió el Evangelio canónico de Mateo, y que el texto original estaba escrito en lengua semítica. Por ejemplo, Ireneo (*Adv. Haer.* 3.1.1, citado en Eusebio, *H.E.* 5.8.2), Tertuliano (*Adv. Marc.*, 4.2), Orígenes (citado por Eusebio, *H.E.* 6.25.3-6), Eusebio mismo (*H.E.* 3.24.5-6), y Jerónimo (*De vir. ill.* 3).²⁵

Parece que cada vez los eruditos estaban más de acuerdo en cuanto al significado de τὰ λόγια (*ta logia*). Aunque en este periodo lo más natural hubiera sido usar esa expresión para referirse o bien a los oráculos de Dios del Antiguo Testamento,

²² J. R. Harris, *Testimonies*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1920); F. C. Grant, *The Gospels: Their Origin and Their Growth* (New York: Harper, 1957), 65, 144.

²³ J. Kürzinger, "Das Papiaszeugnis und die Erstgestalt des Matthäusevangeliums," *BZ* 4 (1960): 19-38; ídem, "Irenäus und sein Zeugnis zur Sprache des Matthäusevangeliums," *NTS* 10 (1963): 108-15.

²⁴ Gundry, *Matthew*, 619-20.

²⁵ Estos otros pasajes aparecen resumidos en R. T. France, *Matthew—Evangelist and Teacher*, 60-62. Encontrará un estudio completo del uso de Mateo en la Iglesia primitiva en Edouard Massaux, *Influence de l'évangile de Saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant Saint Irénée*, BETL 75 (Louvain: Louvain University Press, 1986).

y de esa forma referirse de forma deliberada a todo el Antiguo Testamento, o bien a los dichos de Jesús. Hay dos evidencias que sugieren que Papias usó el término para referirse a las palabras y los hechos de Jesús, es decir, a lo que luego llegaría a ser la sustancia de nuestros Evangelios. En primer lugar, aunque el título de su obra en cinco volúmenes es *Exégesis de los logia dominicales*, todo aquel que conoce bien esta obra sabe que no se limita a una exposición de las palabras de Jesús, sino que incluye también una exposición de los supuestos hechos de Jesús. Además, en la secuencia que se ha conservado en la obra de Eusebio, justo antes de que Papias hable del modo en el que Mateo escribió, nos cuenta que Marcos tomó de la enseñanza de Pedro "las cosas que el Señor había dicho y hecho". No obstante, esta enseñanza fue impartida "sobre la marcha"; Pedro no hablaba "como si estuviera haciendo una recapitulación ordenada (σύνταξις [*syntaxis*]) de los oráculos del Señor (τὰ κυριακὰ λόγια [*ta kyriaka logia*])." Claramente, Marcos estaba escribiendo el Evangelio que lleva su nombre, anotando las compilación de las cosas "cosas que el Señor había dicho y hecho" que aparecen en ese Evangelio; y el paralelismo entre este sintagma y τὰ λόγια (*ta logia*) nos muestra que la última expresión puede incluir tanto los dichos como los hechos. Cuando unas líneas después leemos que Mateo τὰ λόγια συνετάξετο (*ta logia synetaxeto*, "compuso los logia," o "puso en orden los logia"), lo más lógico es llegar a la conclusión de que lo que estaba haciendo, al menos según Papias, era componer el Evangelio que lleva su nombre. Por tanto, es muy improbable que τὰ λόγια esté haciendo referencia a Q o a un libro de "testimonios."

Resumiendo, la evidencia nos lleva a una difícil conclusión. A menos que adoptemos la solución de Kürzinger, lo más natural es pensar que Papias estaba equivocado cuando dijo que Mateo se escribió originalmente en arameo. Y si se equivocó al hacer esa afirmación, ¿por qué no podría haberse equivocado al decir que Mateo era el autor de ese material?

Este escepticismo suena plausible a primera vista, pero en el fondo no tiene tanto fundamento como parece. La relación que se ha establecido en el párrafo anterior entre las dos supuestas equivocaciones de Papias no tiene por qué existir. Cuando un autor se equivoca en un punto, ¿no podemos descartar sin más la demás información que nos ofrece! Además, volviendo a nuestro caso, existen varias razones que podrían explicar el error de Papias en cuanto a la lengua original del Evangelio de Mateo. De hecho, aunque su conclusión sea equivocada, es el resultado de una conclusión lógica si tenemos en cuenta la información que circulaba en sus días. Los primeros Padres de la Iglesia creían que Mateo había sido el primer Evangelio. Dado que Jesús y sus discípulos vivieron y sirvieron entre los judíos, parece lógico concluir que el primer Evangelio fue escrito "en el dialecto hebreo, es decir, en arameo"; mucho más si Papias, que formaba parte del mundo heleno, no tenía conocimiento del uso del griego en la Palestina del primer siglo, especialmente en Galilea. Además, Papias pudo confundir el Evangelio canónico de Mateo con un Evangelio escrito en arameo o hebreo que era bien conocido en el siglo II. Nos han llegado noticias de un "Evangelio según los hebreos", un "Evangelio de los nazarenos", y "un Evangelio de los ebionitas". No sabemos si estos títulos hacen referencia a tres libros

distintos, o si dos de ellos o más hacen referencia al mismo libro.²⁶ Epifanio asegura que los ebionitas, según él un grupo herético, basaban sus creencias en un Evangelio de Mateo que ellos llamaban “según los hebreos”, escrito en hebreo, pero (según Epifanio) manipulado y mutilado. Por ejemplo, había eliminado la genealogía de Jesús y el Evangelio empezaba con el ministerio de Juan el Bautista. En la misma línea, Ireneo dice que los ebionitas solo usaban el Evangelio de Mateo, pero que negaban el nacimiento virginal, lo que de nuevo apunta a que su Evangelio de Mateo no contenía los primeros dos capítulos. El gran traductor Jerónimo dice que tradujo “el Evangelio a los hebreos”, tanto al griego como al latín. Y asocia dicho libro con los nazarenos, quienes le dieron permiso para copiar el original hebreo del Evangelio según Mateo. No obstante, después de analizar las muchas referencias que hace, el contenido de ese Evangelio de Mateo no tiene mucho que ver con el del Mateo canónico. Todo esto sugiere que había mucha posibilidad de confundir aquel “Evangelio según los hebreos” con Mateo, y que muy probablemente eso fue lo que dio pie a la teoría de que Mateo se escribió originalmente en hebreo o arameo.

En el debate contemporáneo sobre la autoría de Mateo encontramos algunos factores más:

1. Éste es el único Evangelio en el que se hace referencia a “Mateo, el recaudador de impuestos” (10:3). Si aceptamos que el autor de este Evangelio fue el apóstol Mateo, esta mención se entiende como una señal de humildad y de agradecimiento por la libertad de la Gracia (ver 9:9–13). Los que niegan la autoría apostólica interpretan que esa misma evidencia es la razón por la que el autor o autores desconocidos decidieron asociar el libro con Mateo, en lugar de asociarlo con cualquier otro apóstol.

2. En Marcos 2:14 y Lucas 5:27, el recaudador de impuestos al que Jesús llama tiene el nombre de Leví. En un relato que parece narrar el mismo episodio, en Mateo 9:9–13, a ese hombre se le llama Mateo. La lista de apóstoles que aparece en los tres Evangelios Sinópticos (Mt. 10:2–4; Mr. 3:16–18; Lc. 6:13–16; cf. Hch. 1:13) recoge el nombre de “Mateo”, y Mateo 10:3 dice que ese Mateo era recaudador de impuestos. La conclusión más razonable es que Mateo y Leví son la misma persona. Pero algunos autores han llegado a otras conclusiones. Pesch,²⁷ seguido de Beare,²⁸ dice que la expresión “recaudador de impuestos” hacía referencia a alguien llamado Leví, pero que el primer evangelista, desconocido, queriendo explicar que ese discípulo desconocido era un apóstol, tomó el nombre de un apóstol de reputación relativamente oscura, y entonces le asignó la profesión de recaudador de impuestos. Albright y Mann sugieren que “Mateo” era el nombre de pila, y que “Leví” hacía referencia a la tribu a la que pertenecía (es decir, que el nombre completo debía de ser “Mateo el levita”, pero con el uso el nombre de pila y el nombre de familia se confundieron hasta que por fin se acabó usando Leví como nombre de pila).²⁹ Esta teoría tiene aspectos muy atractivos. Explicaría por qué el autor tiene un dominio tan bue-

²⁶ Si deseo consultar un estudio serio de las fuentes, ver P. Vielhauer in Hennecke 1.118–39.

²⁷ R. Pesch, “Levi-Matthäus (Mc 2¹⁴/Mt 9⁹ 10³): Ein Beitrag zur Lösung eines alten Problems,” *ZNW* 59 (1968): 40–56.

²⁸ F. W. Beare, *The Gospel According to Matthew* (Oxford: Blackwell, 1981), 224–25.

²⁹ W. F. Albright y C. S. Mann, *Matthew*, AB 26 (Garden City: Doubleday, 1981), clxxvii–viii, clxxxiii–iv.

no del Antiguo Testamento. En cuanto a la posibilidad de que un levita acabara ocupando la posición tan desprestigiada de recaudador de impuestos, Albright y Mann proponen que había demasiados levitas para trabajar en el complejo del templo, y que tenían que buscarse otro trabajo. Al aceptar ese puesto, Mateo el levita perdió la aceptación de su tribu y su raza, puesto que los levitas más estrictos no solo veían a los recaudadores de impuestos como traidores (dado que de forma indirecta estaban sirviendo al odiado Herodes; ver Schürer 1.372–76), sino también como personas inmorales avaras (dado que el sistema de impuestos estaba muy corrupto). Pero la transformación lingüística de “levita” a “Leví” es muy poco probable, y en ningún texto se ha encontrado la designación “Mateo el levita”. En general, la explicación más económica sigue siendo la mejor explicación: “Mateo” y “Leví” son nombres semitas equivalentes que designan a una sola persona, fenómeno que no solo encontramos en el caso de Simón/Cefas (= Pedro), sino también en las evidencias incripcionales.³⁰

3. La suposición de que Mateo era recaudador de impuestos (un oficial aduanero que cobraba las tarifas por el transporte de bienes) y era el autor de este Evangelio concuerda con una importante serie de detalles.³¹ No todas las evidencias que se han aportado son igual de convincentes. Algunas perícopas particularmente típicas de Mateo hablan de algún tipo de transacción financiera (17:24–27; 18:23–35; 20:1–16; 26:15; 27:3–10; 28:11–15), aunque ninguna de ellas habla explícitamente de alguien que conocía el sistema aduanero desde dentro. Lo normal era que un oficial aduanero en la posición de Mateo dominara tanto el arameo como el griego, y esa fluidez debió de ser importante cuando el Evangelio empezó a cruzar fronteras raciales: ciertamente, cuadra con la noción de un Evangelio escrito en griego que, aún siendo griego, estaba escrito por alguien que podía recurrir a fuentes semitas. C. F. D. Moule sugiere que 13:52 es una referencia sutil que el autor hace a sí mismo: el “escriba” (γραμματεὺς [*grammateus*], o en otras versiones “maestro de la ley”) que aparece en este versículo no debería verse como una referencia a un escriba rabínico, sino a un “escriba en el sentido secular”, es decir, un escritor culto.³² Goodspeed va aún más lejos; después de compilar una cantidad impresionante de evidencias de que el uso de la taquigrafía estaba muy extendido en el mundo romano, sugiere que la formación y la ocupación anterior de Mateo le dotaron de las herramientas necesarias para ser el secretario del grupo de discípulos, incluso ya durante el ministerio de Jesús.³³ Esta teoría es plausible, pero carente de evidencias sólidas.

4. Suponiendo que Marcos fuera el primer Evangelio, algunos creen que es muy poco probable que un apóstol usara la obra de un testigo secundario como Marcos, y concluyen que esto es una fuerte evidencia en contra de cualquier teoría que abogue por la autoría apostólica. Pero el concepto del plagio en el sentido moderno, y la connotación nega-

³⁰ Ver W. L. Lane, *The Gospel According to Mark*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 100–101 n. 29.

³¹ Ver Gundry, *Matthew*, 620–21.

³² C. F. D. Moule, “St. Matthew’s Gospel: Some Neglected Features,” *SE* 2 (1964): 90–99; Moule, 94–95.

³³ E. J. Goodspeed, *Matthew: Apostle and Evangelist* (Philadelphia: J. C. Winston, 1959).

tiva que tiene esta práctica, no existió hasta la aparición de la imprenta y de la ganancia económica derivada de la producción masiva de un escrito. En el mundo antiguo, la copia casi literal del escrito de otro autor era una práctica común y no estaba mal vista. Por tanto, no hay por qué pensar que un apóstol pudo hacer uso de dicha práctica, especialmente si sabía que detrás del escrito de Marcos estaba el testimonio del apóstol Pedro.

5. Según Kümmel (p. 121), la autoría apostólica de este Evangelio es "completamente imposible" porque es un Evangelio "sistemático y, por tanto, no puede ser biográfico". Pero esta conclusión es doblemente errónea: (1) un relato temático ("sistemático") puede contener tanta información biográfica como un relato estrictamente cronológico,³⁴ y (2) es absurdo pensar que los apóstoles no pudieran elegir otro formato que no fuera el relato cronológico.

6. A día de hoy, la razón más poderosa para negar la autoría apostólica de este Evangelio está en una serie de juicios preconcebidos sobre el desarrollo de la tradición de los Evangelios, sobre la formación de la historia de la Iglesia en el siglo primero, sobre algunas evidencias de cambios textuales, y muchos juicios más. Así, basándose en este tipo de ideas preconcebidas, la conclusión a la que muchos llegan es que Mateo es tardío y está tan trabajado teológicamente hablando, que es imposible que su autor fuera uno de los primeros testigos.

En el espacio del que aquí disponemos no es posible tratar todas estas cuestiones. Algunas de ellas las comentamos brevemente en el capítulo 2. Tenemos que recordar que estas teorías no solo hacen caso omiso a las evidencias externas, sino que además se basan en ideas con mucho menos fundamento del que se les suele atribuir. Por ejemplo, muchos son los que usan la cristología de Mateo como base para demostrar que la teología de este Evangelio es una teología muy desarrollada. Pero los llamados himnos cristológicos que aparecen en el corpus paulino (p. ej., Fil. 2:5-11; Col. 1:15-20) muestran que ya en una época muy temprana se contaba con una cristología muy elevada. Además, podemos ver que Mateo es muy cuidadoso a la hora de distinguir lo que los primeros discípulos entendieron en tiempos del ministerio de Jesús de lo que él entendía unas décadas después.³⁵ Por tanto, esta evidencia apunta más bien a la autoría apostólica; es decir, solo los que estuvieron desde el principio podían hacer ese tipo de distinción y mencionar con tanta precisión y dureza lo poco que los primeros discípulos entendieron en un primer momento (p. ej., Mat. 16:21-23). En la siguiente sección mencionaremos brevemente otros supuestos factores que también se han usado para defender que Mateo es un Evangelio tardío.

7. Algunos académicos creen que el autor no podía ser judío, y que por tanto no podía ser un apóstol. Se basan en los puntos siguientes: (1) la gran mayoría de ellos cree que hay demasiados signos que apuntan a una profunda ignorancia de las costumbres y la cultura judías; (2) y algunos llegan a decir que se trata de un Evangelio demasiado antijudio (o

³⁴ De hecho, incluso muchas de las biografías contemporáneas ordenan la vida del personaje de forma temática; ver, p. ej., Antonia Fraser, *Cromwell: Our Chief of Men* (St. Albans: Panther, 1975), 455ss.

³⁵ D. A. Carson, "Christological Ambiguities in the Gospel of Matthew," en *Christ the Lord, Fs. Donald Guthrie*, ed. Harold Rowdon (Leicester: IVP, 1982), 97-114.

“antisemita”, pues los hay a los que no les importa usar este término de tanta carga emocional) para haber sido escrito por un judío.³⁶ Pero es muy difícil sostener que el autor de este Evangelio no conocía la cultura judía. Por ejemplo, estos académicos dicen que Mateo une la enseñanza de los fariseos y la enseñanza de los saduceos como si no hubiera diferencias entre las dos (16:12). Pero, ¿cómo se puede llegar a esa conclusión, si en otros lugares de su evangelio, Mateo mismo apunta a algunas de esas diferencias? (22:23–33). Mateo 16:12 solo apunta a que en ciertos aspectos, sobre todo en la incapacidad de reconocer al Mesías, los fariseos y los saduceos estaban completamente de acuerdo. Los grupos que difieren no tienen por qué diferir en todas las cuestiones; en comparación con otros grupos—en este caso, el grupo de los primeros cristianos—los fariseos y los saduceos tenían en común mucho más de lo que sospechaban. Muchos de esos supuestos errores (p. ej., el uso de Zac. 9:9 en Mat. 21:4–5, donde Mateo habla de dos animales) aparecen explicados en los comentarios.³⁷

En cuanto al antisemitismo de Mateo, hemos de recordar que este libro describe a un Jesús que es enviado solamente a Israel (15:24) y a un Jesús que prohíbe a sus discípulos que lleven su ministerio más allá de Israel (10:5–6), a la vez que recoge la comisión a llevar el Evangelio a todas las naciones (28:18–20) y habla del día en el que una multitud formada por personas de todos los puntos de la tierra participará del banquete mesiánico (8:11–12). Podríamos decir que la tensión que se percibe en esta presentación se debe a dos factores: (1) Mateo intenta hacer una distinción entre lo que ocurrió “entonces”, en tiempos del ministerio de Jesús, y lo que está ocurriendo cuando escribe su Evangelio; (2) el trato ambivalente que Mateo hace de los judíos puede ser debido, en parte, a la confusa contracorrente que existía entre el judaísmo y el cristianismo en el momento en que él escribió su Evangelio. Aún había judíos que se estaban convirtiendo al cristianismo, y Mateo quiere cotejarles y estabilizar la fe de los nuevos judeocristianos; otros, especialmente los líderes más conservadores, estaban horrorizados ante esa nueva fe y la rechazaron, haciendo así que Mateo advirtiera a sus lectores sobre las ideas de esos líderes conservadores, y que escribiera en contra de ellas, especialmente en contra de su rechazo del Mesías.³⁸

Debemos decir que, en un sentido, conocer quién fue el autor de este evangelio tampoco importa demasiado. Si el autor no hubiera sido un apóstol, no habría habido un cambio significativo en cuanto al significado y la autoridad de este Evangelio. Sin embargo, lo que sí cambia es la línea de pensamiento a través de la cual evaluamos ésta y otras cuestiones. Cuando alguien muestra un fuerte acuerdo con la teoría de que este Evangelio refleja una tradición tardía que nos impide atribuirlo de forma directa a un apóstol, inevitablemente desconfiamos de la hermenéutica que se utilizará para evaluar las evidencias,

³⁶ P. ej., John P. Meier, *The Vision of Matthew: Christ, Church, and Morality in the First Gospel* (New York: Paulist, 1979), 17–23; G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962), 34; Sijef van Tilborg, *The Jewish Leaders in Matthew* (Leiden: Brill, 1972), 17. Este tema está tratado de una forma brillante en Davies y Allison, *Matthew*, vol. 1, *passim*.

³⁷ Sobre este pasaje en particular, ver Barnabas Lindars, *New Testament Apologetic* (London: SCM, 1961), 114; Carson, “Matthew,” 436–40.

³⁸ See France, *Matthew—Evangelist and Teacher*, 70–73.

incluidas las evidencias externas. Por otro lado, cuando alguien afirma con toda seguridad que el apóstol Mateo fue el autor de este Evangelio, también desconfiamos de la hermenéutica que usará para reconstruir la historia de la Iglesia primitiva. Esta red de juicios e ideas entrelazadas determina, de forma inevitable, el peso que le damos a las evidencias que encontramos en otros lugares del Nuevo Testamento. Estos problemas se pueden abordar desde dos perspectivas: se pueden tratar como desafíos teóricos a gran escala y, también, a menor escala acercándonos a los detalles que los conforman. En esta breve introducción solo podemos aspirar a una somera declaración sobre cómo leer las evidencias y por qué damos a las cosas el peso que les damos.

PROCEDENCIA

Desde los días de la influyente obra de Kilpatrick,³⁹ muchos han afirmado que este libro no es la obra de un solo autor, sino el producto de una comunidad cristiana. La persona que lo escribió tan solo puso por escrito el material, litúrgico o de otro tipo, que circulaba en su iglesia. No cabe duda de que este escritor fue el que ordenó el material, pero el libro se entiende mejor si pensamos que es el producto del pensamiento y la catequesis de una comunidad, y no la contribución literaria y teológica de una solo autor. Ciertamente, Kilpatrick argumenta que la comunidad de forma deliberada atribuyó esta obra a Mateo para asegurar la aceptación por parte de toda la Iglesia cristiana.

Basándose en la crítica de las formas (ver el capítulo 2), Stendahl afirma que el concepto de autoría individual debe quedar relegado a un segundo plano. Sin embargo, y a diferencia de Kilpatrick, este autor cree que el grupo que elaboró este Evangelio no fue una iglesia, sino una escuela dentro de una iglesia, un grupo de la comunidad que estaba dedicado al estudio y a la instrucción, y que además tenía un interés particular por la forma en la que se debían asociar las Escrituras hebreas antiguas con la vida y el pensamiento cristianos.⁴⁰

Estas propuestas ya no tienen la influencia que tuvieron en su momento. En parte, eso se debe a la Crítica de la redacción (ver capítulos 1 y 2), con su insistencia en que los evangelistas, aunque hubieran tomado prestado material de la tradición oral, lo presentaron de una forma concreta para poder darle una perspectiva teológica propia. En la sección anterior ya ofrecimos algunas de las razones que apuntan a una autoría más tradicional. Pero independientemente de si creemos que este Evangelio es el productor de un solo autor, o el reflejo del pensamiento de una comunidad, hemos de intentar averiguar su procedencia geográfica.⁴¹

Como los Padres de la Iglesia decían que el original de este Evangelio se había escrito en arameo, de forma natural supusieron que se escribió en Palestina. Y Jerónimo concre-

³⁹ G. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel According to St. Matthew* (Oxford: Clarendon Press, 1946).

⁴⁰ K. Stendahl, *The School of St. Matthew*, 2a ed. (Philadelphia: Fortress Press, 1968).

⁴¹ Encontrará un excelente resumen en Davies y Allison, *Matthew*, 1:138-47.

tamente lo sitúa en Judea (*De vir. ill.* 3). Es verdad que si hablamos de un origen palestino, encontramos respuesta a muchos de los interrogantes: la inclusión de palabras arameas sin traducción (ver 5:22; 6:24; 27:46), la suposición de algunas costumbres judías, el carácter bilingüe de las formas textuales cuando se cita el Antiguo Testamento, y la adopción con propósito literario de modismos que son más característicos de una lengua semítica que de la lengua griega.

No obstante, muchos académicos creen que esta obra se originó en Siria. Y para defender esta afirmación hablan, principalmente, de dos factores: (1) la adopción de una fecha posterior al año 70 dC., periodo en el cual la mayor parte de Palestina estaba destruida; (2) la influencia de Streeter,⁴² que defendía que este Evangelio provenía de Antioquía. Veremos que el primer factor es demasiado subjetivo; el segundo es más importante. No todos los argumentos de Streeter tienen el mismo peso. Pero es cierto que Antioquía se jactaba de tener una gran población judía, aunque fue el primer centro misionero hacia el mundo gentil; estas dos realidades aparecen de forma bastante marcada en Mateo, “donde se respira un claro ambiente judío, y aún así, pone la mirada en la misión a los gentiles”.⁴³ Además, el Evangelio de Mateo tiene su primer respaldo externo en los escritos de Ignacio, obispo de Antioquía en los primeros años del siglo II dC. (ver *Ef.* 19:1–3 y *Mt.* 2; *Esmirn.* 1:1 y *Mt.* 3:15; *Pol.* 2:2 y *Mt.* 10:16). Es cierto que ninguno de estos dos argumentos es decisivo, y mucho menos lo son otros argumentos que se han presentado. Pero la verdad es que Siria, y en ese caso, muy probablemente Antioquía, es una sugerencia perfectamente posible.

Se han sugerido otros centros como Alejandría, Cesarea Marítima, Edesa y Fenicia. La alternativa más plausible a la teoría de Siria es la teoría de Transjordania, defendida por Slingerland,⁴⁴ pues tanto el pasaje de 4:25 como el 19:1 parecen describir la presencia de Jesús en Palestina desde el lado Este del Jordán. Aunque eso es posible, Davies y Allison advierten de las consecuencias de interpretar el texto de ese modo.⁴⁵

Vemos, pues, que no podemos saber a ciencia cierta cuál fue la procedencia geográfica de este Evangelio. Siria parece ser la sugerencia más probable, pero decidamos lo que decidamos, no habrá cambios de interpretación significativos.

FECHA

Las citas de Mateo que aparecen en la obra de Ignacio (a la que hemos hecho referencia más arriba) nos sirven de límite para poder establecer la fecha de la publicación de este Evangelio. El consenso moderno se aproxima a dicho límite: la mayoría sostiene que Mateo se escribió durante el periodo de los años 80–100 dC. No obstante, la mayor parte de las razones aducidas en defensa de esta fechación están basadas en una serie de juicios discutibles.

⁴² B. H. Streeter, *The Four Gospels* (London: Macmillan, 1930), 500–23.

⁴³ Davies y Allison, *Matthew*, 1.144.

⁴⁴ H. D. Slingerland, “The Transjordanian Origin of St. Matthew’s Gospel,” *JSNT* 3 (1979): 18–29.

⁴⁵ Davies y Allison, *Matthew*, 1.142, 420.

1. La mayoría de eruditos hoy sostiene que Mateo se basó en el Evangelio de Marcos. La fechación de Marcos comúnmente oscila entre el año 55 y el 70 dC., aunque el mayor apoyo lo reciben las teorías que se acercan a la fecha más tardía. Por tanto, eso hace que sea imposible fechar el Evangelio de Mateo antes del año 80. Pero esta línea argumental es cuestionable. Algunos académicos continúan sosteniendo la unánime o casi unánime opinión de la Iglesia primitiva de que el Evangelio de Mateo se escribió antes que el Evangelio de Marcos.⁴⁶ Aunque hemos argumentado a favor de que Marcos sea anterior, defender una teoría de dependencia directa es probablemente demasiado simplista, y en todo caso reconocemos que nuestros argumentos son frágiles y, aunque nos hacen decantarnos por la anterioridad de Marcos, no nos llevan a una conclusión infalible. Pero, aún pensando en la anterioridad de Marcos, y si Marcos se escribió, por ejemplo, en el año 60 dC., eso deja un margen suficiente para que Mateo se escribiera antes del año 70, año de la destrucción de Jerusalén y de su templo.

2. Muchos afirman que los anacronismos que aparecen en Mateo apuntan a una redacción posterior al año 70 dC. Los dos más citados son la referencia a la destrucción de una ciudad, y las referencias a la Iglesia. En la parábola del banquete de bodas, se nos dice que el rey “enviando sus ejércitos, destruyó a aquellos asesinos e incendió su ciudad” (22:7). Algunos dicen que esto debe verse como una referencia a la destrucción de Jerusalén al final de la guerra de los judíos (66–70 dC.), y la mención del incendio nos habla de un conocimiento de algo que ya había ocurrido en el momento de la redacción de este texto. Esta afirmación se presenta como una profecía pero está basada en un conocimiento histórico. Los que así piensan se basan en el hecho de que la destrucción total de una ciudad entera parece un castigo desproporcionado (recordemos que el único agravio cometido es el rechazo de una invitación de boda). Pero dejando a un lado la cuestión de si Jesús *podía* predecir el futuro, la mayoría de estudiosos que cree que Marcos se escribió antes del año 70 dC. admite que Jesús predice la caída de Jerusalén (Mr. 13:14; cf. Mt. 24:15). Argumentan que si Marcos escribió en torno al año 65, estaba tan cercano a los acontecimientos del año 70 que podía ver las consecuencias de la situación política reinante. Pero si tomamos esta argumentación como válida, Mateo, aunque estuviera basándose en el texto de Marcos, podría haber hecho exactamente lo mismo en el año 66. Es más, el lenguaje de Mateo 22:7, incluyendo la referencia al incendio de la ciudad, es el lenguaje estándar que se usa tanto en el Antiguo Testamento como en el mundo romano para describir las expediciones militares punitivas contra las ciudades rebeldes. Si creemos que Jesús previó la destrucción de Jerusalén (como hicieron muchos profetas anteriores a Él), el lenguaje que usó no depende de un conocimiento específico de lo que ocurriría en el año 70 dC.⁴⁷ De hecho, Robinson llega a

⁴⁶ “Casi unánime” porque algunos creen que como Papias trata Marcos antes de tratar Mateo (al menos según la representación que Eusebio hace de Papias), eso indica que Papias pensaba que Marcos había sido escrito antes que Mateo.

⁴⁷ See K. H. Rengstorff, “Die Stadt der Mörder (Mt 22),” en *Judentum Urchristentum, Kirche, Fs. J. Jeremias*, ed. Walther Eltester (Berlin: Töpelmann, 1960), 106–29; B. Reicke, “Synoptic Prophecies on the Destruction of Jerusalem,” en *Studies in New Testament and Early Christian Literature, Fs. A. P. Wikgren*, ed. D. E. Aune (Leiden: Brill, 1972), 121–34.

decir que las profecías sinópticas de la caída de Jerusalén, incluida la de Mateo 22:7, son tan poco específicas que debieron de ser escritas antes del año 70.⁴⁸ De otro modo, insiste, habría añadido alguna indicación sobre el cumplimiento de dichas profecías. Es cierto que el castigo de esta parábola parece un tanto extraño si el único agravio cometido es haber rechazado la invitación de boda de un monarca. Pero hay razones para pensar que se trataba de una ofensa seria: en el mundo del primer siglo, esa decisión se entendía como un acto de rebeldía en contra del señor. Además, muchas de las parábolas de Jesús empiezan con un conocimiento compartido, para luego introducir elementos que chocan con las expectativas del oyente. El monarca representado por el rey de esta parábola es Dios mismo; y la boda es la boda del Hijo de Dios. Rechazar esa invitación, ese mandato, es un peligroso acto de rebeldía que tiene como consecuencia una retribución catastrófica.

Algunos dicen que las referencias explícitas a la "Iglesia" (ἐκκλησία [*ekklesia*], Mt. 16:18; 18:17-18) apuntan a un interés por el orden de la Iglesia que no se desarrolló hasta años después. Pero estos textos no hablan del orden de la Iglesia. No se menciona a los obispos ni a los diáconos (aunque Fil. 1:1, escrita antes del 70 dC, ¡si los menciona!). La Iglesia de la que se habla es, simplemente, la comunidad mesiánica. La disciplina de la que se habla en Mateo 18 son solo principios generales aplicables ya en los inicios del cristianismo. Meyer ha presentado una buenisima defensa de la autenticidad de Mateo 16:18.⁴⁹

3. Las referencias que encontramos en Mateo de cosas que continúan "hasta hoy" (Mt. 27:8; 28:15)⁵⁰ suelen tomarse como evidencia de que hubo un largo intervalo entre los tiempos de Jesús y la redacción de este Evangelio. Pero, ¿qué significa un "largo intervalo"? ¿Tres décadas, por ejemplo? Si dijéramos que los efectos de la dimisión del presidente Nixon han llegado "hasta hoy", ¿pensaríamos que se trata de un juicio inapropiado solo porque esa dimisión tuvo lugar hace más de treinta años?

4. Cuando se escribió este Evangelio, la tensión entre los judíos y los cristianos era evidente. Pensando en esas tensiones, se cree que la fecha más probable sería justo antes o justo después del Concilio de Jamnia (alrededor del año 85), con el que parece ser que se introdujo en la liturgia de las sinagogas judías la llamada *birkat ha-minim* (maldición contra los herejes). Esta frase se añadió a las Dieciocho Bendiciones que todo judío piadoso debía recitar tres veces al día. En la versión encontrada en la Geniza de El Cairo⁵¹ leemos lo siguiente, "Que los nazarenos [= cristianos] y los *minim* [= herejes] perezcan pronto; que sean borrados del Libro de la Vida, y que no sean inscritos con los justos".

⁴⁸ J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1976), cap. 2.

⁴⁹ Ben F. Meyer, *The Aims of Jesus* (Philadelphia: Fortress Press, 1979), 189-91. Ver también France, *Matthew—Evangelist and Teacher*, 242ss.; Craig L. Blomberg, *Matthew*, NAC 22 (Nashville: Broadman, 1992), 252-53.

⁵⁰ Algunos añaden Mt. 11:12, pero este pasaje solo es relevante si interpretamos que se trata de un anacronismo; ver Carson, "Matthew," 265-68.

⁵¹ Probablemente esta versión ya se usaba en Palestina a finales del primer siglo. Encontrará más información sobre las diferentes versiones, incluyendo la versión de Babilonia que aún se usa hoy (en la que no se identifica a los "hacedores de maldad"), en Schürer, 2.455-63.

Se dice que la introducción de esta frase hizo que se expulsara a los cristianos de las sinagogas, y que fue el clímax de la antipatía mutua entre los judíos y los cristianos del primer siglo. Pero el odio entre los judíos y los cristianos tiene raíces más antiguas, tal como vemos en el libro de Hechos y en los escritos de Pablo. No creo que sea posible descubrir una clara línea del desarrollo de esta antipatía, pues sabemos que variaba mucho según la zona y el momento. Además, hoy hay evidencias claras de que la reconstrucción que ubica la *birkat ha-minim* en tiempos de Jamnia es bastante cuestionable (ver la discusión en el cap. 6, en la sección titulada "Fecha").

Así, parece ser que los argumentos a favor de un Evangelio de Mateo bastante tardío se basan en una serie de juicios previos, todos ellos cuestionables. Aunque muchos estudiosos dicen que los desarrollos teológicos que encontramos en Mateo no se pudieron dar sin que pasaran al menos dos generaciones, lo cierto es que si podrían haberse dado más rápidamente (después de todo, la Epístola a los Romanos se escribió treinta años después de la resurrección).⁵² Y algunos de los argumentos, como la teoría de que la profecía de Mateo 22:7 está escrita después de que el evento profetizado ocurriera, puede usarse para defender que el Evangelio se escribió antes del año 70. Y encontramos cinco argumentos más que apuntan en esta misma dirección.

1. La cuestión de la fecha está ligeramente ligada con la cuestión de la autoría. Si pensamos que el apóstol Mateo es el evangelista, es más posible hablar de antes del año 70 (aunque este argumento solo apunta a la posibilidad, pero también podría haberlo escrito más tarde; por ejemplo, existen evidencias de que el apóstol Juan estuvo en activo al menos dos décadas después del año 70).

2. Los Padres de la Iglesia primitiva hablan de forma unánime de que Mateo es bastante temprano. Como eso está ligado a la anterioridad de Mateo, una postura rechazada por la mayoría de académicos hoy, el debate contemporáneo no tiene en cuenta las evidencias patrísticas relevantes. Pero desestimar todo no es justo. Ya sea que Marcos fue escrito poco después de la muerte de Pedro, a mediados de la década de los 60, como describe Ireneo (ver *H.E.* 3.1.1),⁵³ o antes de que Pedro muriera, como defiende Clemente de Alejandría (*H.E.* 2.15.1–2; 6.14.6–7), sigue cabiendo la posibilidad de que Mateo se escribiera antes del año 70. A favor de la fechación de Clemente se puede decir más de lo que muchos creen.⁵⁴

3. A la luz de algunos dichos de Jesús, podríamos entender que el templo aún estaba en pie cuando Mateo escribió su Evangelio (Mt. 5:23–24; 12:5–7; 23:16–22; cf. 26:60–61). Podría objetarse que Mateo tan solo está intentando escribir con exactitud histórica, pues aquellos dichos se corresponden con los días de Jesús, independientemente de si el muro estaba en pie o no en el momento de la redacción. Pero deberíamos preguntarnos por qué Mateo iba a incluir tantas afirmaciones que ya no tenían relevancia para sus lectores. La historia sobre el pago del impuesto del templo (17:24–27) es una cla-

⁵² Ver Moule, que argumenta que el periodo anterior al año 70 d.C. es "la fecha más probable" del Evangelio de Mateo (p. 242).

⁵³ Si interpretamos que el *ἐξόδος* (*exodos*) de Pedro, y también de Pablo, se refiere a su muerte.

⁵⁴ Ver Robinson, *Redating*, 107–15; contra Hengel, *Mark*, 2–6.

ra evidencia de esto. Antes del año 70, este episodio se hubiera tomado como un gesto que reforzaba la solidaridad con Israel. Pero después del 70, cuando los judíos estaban obligados a seguir pagando ese impuesto, que ahora se derivaba al templo de Júpiter que había en Roma,⁵⁵ ese mismo episodio se hubiera tomado como un gesto de solidaridad con la idolatría. Si Mateo escribió su Evangelio después del año 70, es difícil entender que al escribir esta pericopa no añadiera ningún tipo de comentario para evitar esa connotación negativa que hemos mencionado.

4. Aunque algunos ubican Mateo entre el año 70 y el 100 dC., la realidad es que tenemos pocas fuentes primarias de ese periodo, por lo que es difícil comprobar esas afirmaciones. No obstante, Gundry, basándose en las características que conocemos de ese periodo, ha compilado una lista de pasajes de Mateo que podrían ser anteriores al año 70.⁵⁶ De entre todas las sugerencias que hace, no todas son igual de convincentes, pero muchas de ellas tienen un peso considerable (p. ej., la mención del *Sabat* unida a la del invierno como un mal momento para huir de Jerusalén [24:20]; el bautismo antes que la enseñanza [28:19; cf. *Didaché* 7:1 y otras fuentes posteriores]).

5. Kilpatrick cree que este Evangelio tiene que ser anterior al 90 dC. Su argumento principal es que, aunque en los Padres apostólicos vemos un conocimiento de muchas de las epístolas de Pablo, en Mateo no hay ese tipo de evidencias.⁵⁷ Kilpatrick argumenta que si el autor de Mateo hubiera conocido algunos textos de Pablo, no habría escrito algunos de sus pasajes del modo en que lo hizo (p. ej., Mt. 28; cf. la lista de las apariciones posteriores a la resurrección que aparece en 1ª Corintios 15). Y de ahí Kilpatrick concluye que una iglesia a la que aún no había llegado la influencia de Pablo no puede ser posterior al año 90. Es fácil entender el argumento de Kilpatrick, pero, ¿por qué una fechación tan tardía? De hecho, un desconocimiento de la obra paulina sería aún mucho más fácil de explicar si Mateo se hubiera escrito antes del año 70.

Ninguno de los argumentos presentados es concluyente. Aún podríamos mencionar otros argumentos, pero los que restan aún son de menor peso. Por ejemplo, Gundry defiende que este Evangelio no puede ser posterior al 63 dC., pero para ello argumenta que Lucas se basó en Mateo, y que Lucas-Hechos se escribió cuando Pablo aún vivía. Muy pocos están de acuerdo con este último dato (ver la discusión en el cap. 7), y aún menos con el primero.

Haciendo un resumen, vemos que la mayoría de argumentos apuntan a que Mateo se escribió antes del año 70 dC., aunque tampoco mucho antes.

DESTINATARIOS

La opinión más extendida es que el evangelista escribió este Evangelio para cubrir las necesidades de los creyentes de su propia tierra o zona. Esta afirmación resulta más creíble

⁵⁵ Josefo, *G.* 7.218; Dión Casio, 65.7.2; Suetonio, *Domitian Hist. Rom.* 12. Cf. E. M. Smallwood, *The Jews Under Roman Rule* (Leiden: Brill, 1976), 371-76.

⁵⁶ Gundry, *Matthew*, 602-6.

⁵⁷ Kilpatrick, *Origins*, 129-30.

aún si además sostenemos que la actividad de Mateo se desarrolló en lugares con una elevada población judía, ya fuera en Palestina o en Siria (ver más arriba el apartado titulado “Procedencia”). Puesto que en este libro encontramos tantos rasgos judíos, no es lógico pensar que el autor tuviera en mente a un grupo de destinatarios predominantemente gentiles. No obstante, no es imposible sugerir que Mateo escribiera este Evangelio pensando en varios tipos de lectores, en lugar de los lectores de una zona en particular. Además, los argumentos que Bauckham y otros presentan para defender que los Evangelios fueron escritos para ser leídos por todos los cristianos son argumentos muy sólidos, por lo que no podemos pasarlos por alto.⁵⁸

PROPÓSITO

Como Mateo no incluye ninguna declaración explícita del propósito que le lleva a escribir, todos los intentos de describir su fin son inferencias extraídas de los temas que trata y del modo en que los trata (comparándolo con el trato que se hace de ellos y de temas similares en los otros Evangelios). Eso nos obliga a reconocer algunas limitaciones que deberemos tener en cuenta en nuestra búsqueda del propósito de este Evangelio. Cuando queremos determinar cuáles son los temas predominantes, surge el debate. Y además de encontrar varios, descubrimos que son complejos. Por lo que los intentos de delinear un solo y claro propósito están destinados al fracaso. Cuando alguien hace eso, siempre es posible responder haciendo hincapié en otros temas complementarios y así demostrar que el fin del evangelista apuntaba en otra dirección. Los estudiantes de Nuevo Testamento saben lo difícil que es llegar a un acuerdo sobre el propósito de algunas cartas paulinas, aun cuando la mayoría de ellas fueron escritas por una razón puntual que está explícita en el mismo texto. Si eso es difícil, ¡imaginemos lo difícil que es detectar el propósito concreto de un Evangelio!

El desafío aumenta cuando vemos que Mateo, al igual que los autores de los otros Evangelios, pero a diferencia de los autores de las epístolas, describe lo que ocurrió durante el ministerio y la Pasión del Jesús histórico, aunque a la vez trata temas que son contemporáneos a su propio ministerio. Esto lleva a algunos comentaristas a intentar deducir el tipo de situación que pudo llevar a Mateo a incluir esta o aquella perícopa (p. ej., la transfiguración) y a presentarla del modo en que la presenta. Pero es posible que para él no hubiera ninguna relación directa entre lo que ya había ocurrido y lo que estaba ocurriendo entonces en su propia congregación (o congregaciones). Por ejemplo, quizá en algún momento al evangelista le interesa explicar los principios que hay detrás del ministerio de Jesús para luego reflexionar sobre las creencias y las prácticas aceptadas (o que eran motivo de discusión) en sus días. Eso significa que no hemos de ser tan rápidos en hacer inferencias y, si las hacemos, reconocer que entramos en el campo de la especulación.

⁵⁸ Richard Bauckham, ed., *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998). Ver la discusión que aparece en Craig S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 45–51.

Puesto que Mateo dedica mucho espacio a las citas veterotestamentarias, algunos han sugerido que escribió su Evangelio para enseñar a los cristianos a leer las Escrituras que enian; el Antiguo Testamento. Otros usan este dato para decir que Mateo estaba intentando evangelizar a los judíos. O quizá escribió con el propósito de formar a los cristianos a gudizar su capacidad apologética para que pudieran luchar contra el judaísmo farisaico ue reinaba en aquel entonces. Dado que Mateo dedica muchos pasajes a las enseñanzas e Jesús sobre la ley, algunos han sugerido que el propósito del evangelista era refutar un ntinomianismo incipiente, o incluso el paulinismo. Otros usan las mismas evidencias ara argumentar que Mateo es líder de una comunidad y está luchando por desarrollar na estructura ética cristiana distintiva y por hacerlo conservando el lugar único que le ha ido asignado a Jesús sin herir la sensibilidad judía en relación con la ley. Por el contrario, otros suponen que Mateo estaba intentando promover una rápida institucionalización e la Iglesia, volviendo al énfasis original y más carismático, pero conservando algo de o aprendido durante unas pocas décadas de experiencia eclesial. ¿O escribió su Evangelio ara formar a líderes? ¿O como una catequesis para nuevos conversos?

Y éstas no son las únicas sugerencias que ha habido en cuanto al propósito del Evangelio de Mateo. Además, los hay que creen encontrar diferentes líneas en este Evangelio; por ejemplo, encontramos un exclusivismo judío por un lado, y la misión al mundo por otro; o el reconocimiento del lugar de la Ley, y la afirmación de que la Ley se ha cumplido en Cristo. Por ello, concluyen que no es posible encontrar un tema unitario: los diferentes énfasis (a veces enfrentados) reflejan que en la tradición existían diferentes posiciones, y algunas de ellas e han encontrado en este Evangelio debido al trabajo de un redactor incompetente.

Es cierto que existe un cúmulo de opiniones muy diversas. Pero eso no impide que odamos establecer una serie de declaraciones sobre el propósito de Mateo. Si nos centamos en los temas que la mayoría ha reconocido, podemos inferir que hay cinco puntos, ntre otros, que Mateo desea demostrar: (1) que Jesús es el Mesías prometido, el Hijo de David, el Hijo de Dios, el Hijo del Hombre, Enmanuel, aquel que el Antiguo Testamento nunciaba; (2) que muchos judíos, especialmente los líderes judíos, guiados por el pecado no quisieron reconocer a Jesús durante su ministerio (y, por ello, están en gran peligro si continúan con esa postura después de la resurrección); (3) que el reino escatológico prometido ya ha llegado, inaugurado por la vida, muerte, resurrección y exaltación de esús; (4) que este reino mesiánico continúa en el mundo en tanto que los creyentes, tanto idios como gentiles, se someten a la autoridad de Jesús, vencen la tentación, soportan la ersecución, abrazan la enseñanza de Jesús y la ponen en práctica, y demuestran así que on el verdadero pueblo de Dios y el verdadero testimonio del "Evangelio del reino"; y 5) que este reino mesiánico no solo es el cumplimiento de la esperanza veterotestamentaria, sino el anticipo de la consumación del reino, que tendrá lugar cuando Jesús el Meías regrese.

No cabe duda de que esta colección de temas (y se podrían enumerar algunos más) fue iseñada para responder a una serie de necesidades. Estos temas servirían para instruir y atequizar a la Iglesia (esto último, analizando las diferentes secciones y haciendo una uidadosa ordenación temática). Y también gracias a esos temas, los cristianos estarían

más capacitados para evangelizar a los judíos y, muy probablemente, el propio texto ya serviría como herramienta evangelística.

TEXTO

Comparándolo con Hechos, por ejemplo, el texto de Mateo es relativamente estable. Pero si lo comparamos con los otros Evangelios Sinópticos, el texto de Mateo contiene muchas variantes que están ligadas al problema sinóptico. De ahí que en la transmisión se den muchos casos de alteraciones armónicas o disarmónicas (p. ej., las variantes en 12:47; 16:2-3; 18:10-11). Pero no todos los ejemplos de posible armonización deberían tomarse como tales (12:4, 47; 13:35 podrían ser ejemplos donde es necesaria cierta precaución). Davies y Allison ofrecen una excelente bibliografía sobre estas cuestiones textuales.⁵⁹

ADOPCIÓN EN EL CANON

El Evangelio de Mateo fue aceptado de forma universal desde el principio, y durante siglos continuó siendo el Evangelio más frecuentemente citado. El rechazo por parte de Marción no tiene ningún tipo de peso, dado que todo el mundo sabe de su antipatía por todo lo que huele a judío. Según las fuentes que tenemos, este libro nunca fue factor de división entre la Iglesia Occidental y la Iglesia Oriental, a diferencia de otros libros que sí lo fueron, como por ejemplo la Epístola a los Hebreos.

MATEO: LOS ESTUDIOS MÁS RECIENTES

Hasta hace un cuarto de siglo, de entre los Evangelios canónicos, el Evangelio de Mateo había sido el más ignorado por los comentaristas de habla inglesa. Eso cambió con la publicación de varios comentarios importantes.⁶⁰ No obstante, dos de estos seis son un poco excéntricos. Cuando la obra de Beare salió a la luz (1981), la bibliografía y la discusión eran de quince años atrás. La obra de Gundry (1982) es un arduo trabajo de la Crítica de la redacción y un detallado estudio del texto griego, pero no ha sido bien recibido pues llega a muchas conclusiones que, según muchos académicos de todas las posiciones, son muy poco probables. En particular, varias de sus afirmaciones— (1) que Q (ver cap. 2 arriba) recoge muchos más de los aproximadamente 250 versículos que normalmente se le atribuyen; (2) que los cambios y los añadidos que encontramos

⁵⁹ Davies and Allison, *Matthew*, 1.147-48 n. 127, a lo que se debe añadir C. M. Martini, "La problématique générale du texte de Matthieu," en *L'évangile selon Matthieu: Rédaction et Théologie*, BETL 29, ed. M. Didier (Gembloux: Duculot, 1972), 21-36.

⁶⁰ Ver los comentarios de Albright y Mann (1981), Beare (1981), Gundry (1982), Carson (1984), France (1985), Davies y Allison (1988-97), Harrington (1991), Blomberg (1992), y Keener (2003).

en Mateo responden solo a un interés teológico y que no cuentan con referentes históricos (incluyendo, p. ej., el relato del nacimiento en Mt. 1-2); y (3) que el género literario que utiliza (según Gundry, "midrash") se veía, entonces, como una mezcla de historia y reflexión histórica. Sobre este tercer punto, de forma repetida se ha observado que en el primer siglo, "midrash" podía referirse a diferentes tipos de comentarios: no se trataba de un género bien definido que los lectores pudieran reconocer de forma inmediata, por lo que tampoco era común que de forma automática llegaran a la conclusión de que se trataba de un género de naturaleza no referencial.⁶¹ Más allá de los comentarios, Stanton⁶² y France nos ofrecen un excelente resumen de estudios más recientes en lengua inglesa sobre el Evangelio de Mateo.⁶³

Durante el último medio siglo y hasta hace muy poco, la mayor parte del estudio académico de Mateo se había hecho desde la Crítica de la redacción. Empezando con la revolucionaria obra de Bornkamm, Barth, y Held,⁶⁴ muchos de los estudiosos empezaron a centrarse en las diferencias entre Mateo y Marcos, y entre Mateo y lo que se puede rescatar de Q, para así determinar aquello que es característico de Mateo. Aunque muchos de esos intentos resultaron sugerentes, la mayoría de ellos tenía muy poco fundamento. Rolf Walker piensa que Mateo se escribió para mostrar que Israel ha sido rechazado de forma absoluta; la Gran Comisión apunta a que el Evangelio ha de predicarse sola y exclusivamente a los gentiles.⁶⁵ La postura de Walker tampoco es nada convincente exegéticamente hablando. El trato que hace de πάντα τὰ ἔθνη (*panta ta ethne*, "todas las naciones") en 28:19 ha persuadido a muy pocos, por no decir que no ha persuadido a nadie; en ningún momento explica de forma convincente por qué todos los discípulos y los primeros conversos eran judíos. Hubert Frankemölle argumenta que Mateo es tan diferente a Marcos que no deberíamos llamarlo "Evangelio";⁶⁶ es más bien un libro de historia, como Deuteronomio o Crónicas; un libro, no sobre la historia de Jesús, sino de una comunidad, dado que en esta "ficción literaria", Jesús es una figura idealizada en línea con Mateo el teólogo. Pero Frankemölle pone demasiado énfasis en las diferencias formales entre Marcos y Mateo y pasa por alto las importantes diferencias entre Mateo y Deuteronomio o Crónicas. Aunque hace bien en leer Mateo como un libro unificado, comete el error de no tener en cuenta el hecho de que la mayor parte de ese Evangelio depende de Marcos y de Q (independientemente de cómo se entienda Q).

⁶¹ No obstante, la refutación más extensa, la de Charles L. Quarles, *Midrash Criticism: Introduction and Appraisal* (Lanham: University Press of America, 1998), es de hecho bastante excéntrica (aunque contiene algunas observaciones interesantes), por lo que no es completamente fiable. Ver la crítica de Peter Enns en *VTJ* 62 (2000): 303-6.

⁶² Stanton, "The Origin and Purpose of Matthew's Gospel: Matthean Scholarship from 1945 to 1980," en L. Temporini y W. Haase, eds., *ANRW* 2.25.3, p. 1889-1951.

⁶³ France, *Matthew—Evangelist and Teacher*.

⁶⁴ G. Bornkamm, G. Barth, and H. J. Held, *Tradition and Interpretation in Matthew* (ET London: SCM, 1963).

⁶⁵ R. Walker, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967).

⁶⁶ Hubert Frankemölle, *Jahwebund und Kirche Christi: Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des 'Evangeliums' nach Matthäus* (Münster: Aschendorff, 1974).

Algunos de estos estudios han contado con mucha aceptación, como por ejemplo el de Bornkamm.⁶⁷ Él sostiene que mientras en Marcos los discípulos no entienden lo que Jesús dice hasta que él les explica las cosas en secreto, en Mateo vemos que en muchas ocasiones los discípulos entienden de forma amplia e inmediata. De hecho, eso es lo que les diferencia de las multitudes: los discípulos entienden. Cuando los discípulos titubean, no se debe a una falta de comprensión, sino a una falta de fe. Pero esta tesis es bastante cuestionable. Además de tener una confianza excesiva en el llamado secreto mesiánico que aparece en Marcos, Bornkamm no logra explicar de forma adecuada la petición de los discípulos de que Jesús les enseñara en privado (13:36), la falta de comprensión por parte de los discípulos de la enseñanza de Jesús sobre su Pasión, incluso después de la correspondiente explicación (p. ej., 16:21–26; 17:23; 26:51–56), o los pasajes que hablan de “tropezar” y “caer”. Y este no es un fallo sin importancia; en el fondo, Bornkamm no ha sabido ver que la incapacidad de los discípulos para comprender tiene sentido debido al lugar que ocupan en la historia de la redención. Antes de la Pasión y la resurrección no estaban preparados para entender la idea de un mesías que fuera apresado y asesinado de forma vergonzosa, muriendo la muerte establecida para los que eran la escoria de la sociedad romana. En este sentido, cuando los discípulos llegan a una comprensión más profunda, es un momento único: en parte, es una de las funciones del lugar que ocupan en la historia de la salvación, un lugar que quedó obsoleto después del triunfo de la resurrección. Por tanto, nuestra comprensión y nuestra fe hoy, incluso la comprensión y la fe en días del Evangelio de Mateo, no pueden ser exactamente como la comprensión y la fe de los primeros discípulos. Mateo lo deja claro de muchas maneras, pero Bornkamm tiene tanto interés en ver la descripción que Mateo hace de los primeros discípulos a la luz de la Iglesia de Mateo, que su exégesis se convierte en una exégesis demasiado sesgada.⁶⁸

Aunque hay un grupo de académicos que defiende que el autor o el redactor final del Evangelio de Mateo fue un gentil,⁶⁹ una de las tendencias recientes más destacadas en el estudio del Nuevo Testamento en general y también del Evangelio de Mateo en particular es la tendencia a subrayar la profunda esencia judía de muchos de sus documentos. Sin embargo, en el caso de Mateo, esta tendencia a veces ha rayado en la exageración. Algunos académicos han afirmado que el Evangelio de Mateo es tan judío que en lugar de entenderlo como un escrito del cristianismo, deberíamos ver en él la presentación de un tipo de judaísmo. En este caso, el evangelista sería un apóstata, un reformador o un revolucionario, pero su documento no puede verse como un documento genuinamente cristiano.⁷⁰ Pero Donald Hagner dice que estas declaraciones solo se basan en

⁶⁷ Bornkamm, Barth, y Held, *Tradition and Interpretation*, 105–16.

⁶⁸ Ver esp. Andrew H. Trotter, “Understanding and Stumbling: A Study of the Disciples’ Understanding of Jesus and His Teaching in the Gospel of Matthew” (Tesis Doctoral, Cambridge University, 1987).

⁶⁹ Uno piensa en las obras de Wolfgang Trilling, Georg Strecker y otros; ver la crítica que se hace de esa literatura en Boris Repschinski, *The Controversy Stories in the Gospel of Matthew: Their Redaction, Form and Relevance for the Relationship between the Matthean Community and Formative Judaism*, FRLANT 189 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000), 13–61.

⁷⁰ Ver Andrew Overman, *Matthew’s Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community* (Minneapolis: Fortress, 1990); ídem, *Church and Community in Crisis: The Gospel According*

una lectura muy particular de Mateo 5:17ss. y de algún otro texto, con lo cual no tienen ningún tipo de peso.⁷¹ Además, el interés en la evangelización de todas las naciones no solo parece en la Gran Comisión (28:18–20), sino que forma parte intrínseca de la descripción de cómo los gentiles se sentarán con Abraham, Isaac y Jacob en el reino (8:11–12) y de las parábolas con un propósito similar (esp. 21:28–22:14),⁷² mientras que el lenguaje expiatorio para describir la muerte de Jesús proviene sin duda alguna de Marcos Mr. 10:45; Mt. 20:28).

No obstante, en algunos de los estudios recientes vemos un mayor interés por acercarse a Mateo de forma holística, es decir, que aunque en algún momento tienen en cuenta los Sinópticos y otros paralelos, entienden el Evangelio de Mateo como un texto en sí mismo. Cuando el primer Evangelio se estudia como un libro independiente y no simplemente como una versión modificada de Marcos, es más fácil hablar de sus temas, de su unidad y de su poder. Con esto no queremos negar la validez de otros acercamientos; pero insistimos en que el método histórico-crítico tradicional tiene que dar un mayor espacio a la sensibilidad literaria. Retomando de nuevo el tema de la comprensión de los discípulos en Mateo: una obra reciente propone enérgicamente un diálogo más cercano entre los defensores de la crítica narrativa y los comprometidos con acercamientos histórico-críticos como la Crítica de la redacción. Un diálogo así nos lleva a concluir que los discípulos en Mateo, aunque en cierto sentido habían entendido que Jesús era el Mesías, dejan entrever una y otra vez que no han entendido el tipo de Mesías que Jesús es.⁷³

LA CONTRIBUCIÓN DE MATEO

Debido a la estrecha relación entre los Evangelios Sinópticos, la contribución de cada uno de ellos se debe evaluar a la luz de la contribución de los tres. Si de repente Mateo desapareciera, aún tendríamos mucho de su material, más o menos intacto, en Marcos y Lucas. En ese sentido, no podemos decir que la contribución de Mateo sea del mismo tipo que la contribución particular y diferenciada de, por ejemplo, Hebreos o Apocalipsis.

Pero el conjunto de los Evangelios Sinópticos nos ofrece, sin duda alguna, una contribución irremplazable. Junto con Juan, son el testimonio fundacional de la persona, el ministerio, la enseñanza, la Pasión y la resurrección de Jesús el Mesías. Pero no hemos

⁷¹ *Matthew, The New Testament in Context* (Valley Forge: Trinity Press International, 1996); Anthony Salazarini, *Matthew's Christian-Jewish Community* (Chicago: University of Chicago Press, 1994); David Sim, *The Gospel of Matthew and Christian Judaism: The History and Social Setting of the Matthean Community* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1998).

⁷² Donald A. Hagner, "Matthew: Apostate, Reformer, Revolutionary?" *NTS* 49 (2003): 193–209.

⁷³ Ver especialmente Wesley G. Olinstead, *Matthew's Trilogy of Parables: The Nation, the Nations and the Leader in Matthew 21:28–22:14*, SNTSMS 127 (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

⁷⁴ Jeannine K. Brown, *The Disciples in Narrative Perspective: The Portrayal and Function of the Matthean Disciples* (Atlanta: SBL, 2002).

de pensar que los tres Evangelios Sinópticos son un testimonio repetitivo y redundante. Cada uno de ellos ofrece su propia visión, y por ello contamos con una profundidad este-reoscópica que, de otro modo, no tendríamos. Y, por otro lado, cada uno de estos Evan-gelios nos abre una ventana a la vida de la Iglesia del tiempo en el que fueron escritos. Pero hemos de recordar que esa ventada nunca es trasparente: como mucho, es translúcida, y las sombras que vemos a través de ella deben ser interpretadas de forma cuidadosa.

Ahora que tenemos en cuenta este marco, podemos subrayar algunos de los énfasis que encontramos en Mateo, y así descubrir algunas de las contribuciones que este Evan-gelio aporta al canon.

1. Mateo ha conservado grandes bloques de la enseñanza de Jesús en los discursos que ya hemos enumerado. Sin duda alguna, ésta es una de las razones principales por la que este Evangelio era tan popular en la Iglesia primitiva.⁷⁴ No sabemos exactamente cuál fue el proceso por el que estas enseñanzas llegaron a este Evangelio en ese formato, pero sea como sea, lo que está claro es que la Iglesia quedaría empobrecida si le quitáramos el Sermón del Monte, la lista de parábolas que Mateo incluye, su versión del discurs-o escatológico, etcétera.

2. Mateo complementa los otros Evangelios, sobre todo el de Lucas, al ofrecer un re-lato de la concepción virginal de Jesús desde la perspectiva de José. Aparte de las otras historias del nacimiento que no aparecen en ningún otro lugar (p. ej., la visita de los ma-gos y la huida a Egipto), todo este relato está fuertemente ligado a la revelación anterior que aparece en lo que ahora llamamos el Antiguo.⁷⁵

3. En general, el uso que Mateo hace del Antiguo Testamento es particularmente rico y complejo. La peculiaridad más notable es la gran cantidad de citas veterotestamentarias (entre diez y catorce) que aparecen solo en Mateo y que están introducidas por una fórmula que hace referencia a un cumplimiento, en la que se usa la forma pasiva de πληρόω (*ple-roo*, "cumplir(se)"). Todas estas "citas con fórmula" son apartes del evangelista, sus re-flexiones (de ahí el término alemán que se ha escogido para designarlas, *Reflexionszita-te*). De modo característico, la forma textual que adoptan es más semítica, más alejadas de la Septuaginta que las otras citas veterotestamentarias que aparecen en Mateo. Hay bastante debate sobre el grado de importancia de estos elementos que acabamos de men-cionar.⁷⁶ Pero lo que está claro es que Mateo deja constancia de la relación que él ve entre el antiguo pacto y el nuevo haciendo uso de matices extraordinariamente evoca-tivos. Por ejemplo, su noción de profecía y cumplimiento no se puede reducir a una mera predicción y al cumplimiento histórico de determinados acontecimientos (aun-que ese concepto también está presente). Pero Mateo va mucho más allá. Emplea va-rias formas de tipología y argumentos *a fortiori* y adopta una lectura del Antiguo Tes-

⁷⁴ Ver especialmente Massaux, *Saint Matthieu*.

⁷⁵ El estudio más detallado es el de Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives* (Garden City: Doubleday, 1977).

⁷⁶ Ver, entre otros estudios, las referencias bibliográficas que aparecen bajo los nombres de Doeve, France (*Jesus and the Old Testament*), Gundry, McConnell, Moo, Rothfuchs, Soarés-Prabhu, Stanton ("Matthew"), Stendahl, Westerholm, Knowles, y Beaton.

mento fundamentalmente cristológica. Así, las tentaciones de Jesús (Mt. 4:1-11), por ejemplo, son en un sentido una reconstrucción de las tentaciones en el desierto a las que tuvo que enfrentar Israel, el "hijo" de Dios (Éx. 4:22-23) solo que Jesús el Hijo de Dios salió completamente victorioso porque siguió la Palabra de Dios. Allison ha elaborado un estudio del la importancia que tiene en este Evangelio la tipología del éxodo.⁷⁷

4. Del mismo modo, el trato que Mateo hace de la ley es particularmente sugerente. Aunque muchos piensan que Mateo interioriza la ley, la radicaliza, la subsume bajo el mandamiento del amor, absolutiza solo su dimensión moral, o la usa como guía para llevar a la gente a Cristo, lo mejor es usar las propias palabras de Mateo: Jesús viene a cumplir la Ley (5:17). Si tenemos en mente el uso de Mateo, ese verbo presupone que la Ley misma tiene una función profética y teológica.⁷⁸

5. El Evangelio de Mateo es fundacional no solo si miramos atrás, a las Escrituras del antiguo pacto, sino también si miramos hacia delante, intentando vislumbrar lo que la Iglesia llegó a ser. Los debates más recientes sobre la relación entre Israel y la Iglesia tienen su origen sobre todo en pasajes de Mateo, Juan, Romanos y Hebreos. Centrándonos en Mateo, gran parte de este debate ha girado en torno al trato que él hace de los líderes judíos.⁷⁹

6. Por último, el retrato que Mateo hace de Jesús, que es además el tema central de su Evangelio, tiene matices únicos y característicos. No obstante, hay que recordar que muchos de los elementos centrales del pensamiento de este evangelista no son exclusivos de él;⁸⁰ un retrato de Jesús que habla de un Jesús que es el Cristo, el Hijo de David, el Hijo del Hombre, el Siervo del Señor, etcétera, no solo aparece en Mateo. Aunque estos títulos tengan algún colorido especial en el Evangelio de Mateo, también aparecen en otros Evangelios; de hecho, esta coincidencia semántica no deja de ser llamativa. Finalmente, hemos de reconocer que no es justificable aislar uno de los títulos cristológicos y pretender que ese título explique todos los demás que aparecen en el Evangelio.⁸¹ Pero después de haber comentado todas estas advertencias, repetimos que los matices que encontramos en Mateo son realmente importantes. A veces, logra esos matices asociando un título particular con algún tema concreto, como cuando de forma repetida vincula "Hijo de David" con el ministerio de curación de Jesús (y él no es el único que hace esta asociación).⁸² Otra lo hace introduciendo títulos que los otros evangelistas no mencionan, como cuando insiste en que Jesús es Emmanuel, "Dios con nosotros" (1:23).

⁷⁷ Dale C. Allison Jr., *The New Moses: A Matthean Typology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993).

⁷⁸ Ver esp. las referencias bibliográficas bajo los nombres de Meier (*Law*), Banks y Carson (*Matthew*, 40ss.).

⁷⁹ Encontrará una discusión sobre las opciones en D. A. Carson, "Jewish Leaders in Matthew's Gospel: A Reappraisal," *JETS* 25 (1982): 161-74.

⁸⁰ Una idea que G. M. Styler no observó de forma suficiente cuando escribió su importante artículo "Stages in Christology in the Synoptic Gospels," *NTS* 10 (1963-64): 398-409.

⁸¹ El mayor ejemplo conocido es el argumento de Kingsbury (*Matthew*) de que "Hijo de Dios" es para Mateo el título que controla hermenéuticamente hablando todos los demás títulos. Ver la respuesta de David Hill, "Son and Servant: An Essay on Matthean Christology," *JSTN* 6 (1980): 2-16.

⁸² Ver David Duling, "The Therapeutic Son of David: An Element in Matthew's Christological Apologetic," *NTS* 24 (1978): 392-410.

BIBLIOGRAFÍA

- W. F. Albright and C. S. Mann, *Matthew*, AB 26 (Garden City: Doubleday, 1981) ■ Willoughby C. Allen, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew*, ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1912) ■ Dale C. Allison Jr., *The New Moses: A Matthean Typology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993) ■ Idem, "The Structure of the Sermon on the Mount," *JBL* 106 (1987): 423–45 ■ B. W. Bacon, "The 'Five Books' of Moses Against the Jews," *Exp* 15 (1918): 56–66 ■ Idem, *Studies in Matthew* (London: Constable, 1930) ■ Robert Banks, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975) ■ F. W. Beare, *The Gospel According to Matthew* (Oxford: Blackwell, 1981) ■ Richard Beaton, *Isaiah's Christ in Matthew's Gospel*, SNTSMS 123 (Cambridge: Cambridge University Press, 2003) ■ Craig L. Blomberg, *Matthew*, NAC 22 (Nashville: Broadman, 1992) ■ Pierre Bonnard, *L'évangile selon Saint Matthieu* (Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1970) ■ G. Bornkamm, G. Barth, y H. J. Held, *Tradition and Interpretation in Matthew* (ET London: SCM, 1963) ■ Jeanine K. Brown, *The Disciples in Narrative Perspective: The Portrayal and Function of the Matthean Disciples* (Atlanta: SBL, 2002) ■ Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives* (Garden City: Doubleday, 1977) ■ Steven M. Bryan, *Jesus and Israel's Traditions of Judgement and Restoration*, SNTSMS 117 (Cambridge: Cambridge University Press, 2002) ■ C. F. Burney, *The Poetry of Our Lord* (Oxford: Oxford University Press, 1925) ■ D. A. Carson, "Christological Ambiguities in the Gospel of Matthew," en *Christ the Lord*, Fs. Donald Guthrie, ed. Harold Rowdon (Leicester: IVP, 1982), 97–114 ■ Idem, "Jewish Leaders in Matthew's Gospel: A Reappraisal," *JETS* 25 (1982): 161–74 ■ Idem, "Matthew," en *EBC* 8 (Grand Rapids: Zondervan, 1984) ■ W. D. Davies y Dale C. Allison Jr., *The Gospel According to Saint Matthew*, ICC, 3 vols. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988–97) ■ J. W. Doeve, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts* (Assen: Van Gorcum, 1954) ■ David Duling, "The Therapeutic Son of David: An Element in Matthew's Christological Apologetic," *NTS* 24 (1978): 392–410 ■ R. T. France, *Jesus and the Old Testament: His Application of Old Testament Passages to Himself and His Mission* (London: Tyndale, 1971) ■ Idem, *Matthew*, TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1985) ■ Idem, *Matthew—Evangelist and Teacher* (Grand Rapids: Zondervan, 1989) ■ Hubert Frankemölle, *Jahwebund und Kirche Christi: Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des "Evangeliums" nach Matthäus* (Münster: Aschendorff, 1974) ■ P. Gaechter, *Die literarische Kunst im Matthäusevangelium* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1966) ■ E. J. Goodspeed, *Matthew: Apostle and Evangelist* (Philadelphia: J. C. Winston, 1959) ■ M. D. Goulder, *Mt. Drash and Lection in Matthew* (London: SPCK, 1974) ■ F. C. Grant, *The Gospels: Their Origin and Their Growth* (New York: Harper, 1957) ■ Robert H. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982) ■ Idem, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel* (Leiden: Brill, 1967) ■ Donald A. Hagner, *Matthew*, WBC 33, 2 vols. (Dallas: Word Books, 1993–95) ■ Idem, "Matthew: Apostate, Reformer, Revolutionary?" *NTS* 49 (2003): 193–209 ■ Daniel J.

- Harrington, *The Gospel of Matthew*, SacPag 1 (Collegeville: Liturgical Press, 1991) ■■
- J. R. Harris, *Testimonies*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1920)
- Martin Hengel, *Studies in the Gospel of Mark* (Philadelphia: Fortress Press, 1985) ■■
- David Hill, *The Gospel of Matthew*, NCB (Grand Rapids: Eerdmans, 1972) ■■ Idem, "Son and Servant: An Essay on Matthean Christology," *JSNT* 6 (1980): 2–16 ■■
- Craig S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999) ■■
- J. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel According to St. Matthew* (Oxford: Clarendon Press, 1946) ■■
- J. D. Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom* (Philadelphia: Fortress, 1975) ■■
- Michael Knowles, *Jeremiah in Matthew's Gospel: The Rejected Profit Motif in Matthean Redaction*, JSNTSup 68 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993) ■■
- E. Krentz, "The Extent of Matthew's Prologue," *JBL* 83 (1964): 409–14 ■■
- J. Kürzinger, "Irenäus und sein Zeugnis zur Sprache des Matthäusevangeliums," *NTS* 10 (1963): 108–15 ■■
- Idem, "Das Papiaszeugnis und die Erstgestalt des Matthäusevangeliums," *BZ* 4 (1960): 19–38 ■■
- M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Matthieu* (Paris: Lecoffre, 1948) ■■
- W. L. Lane, *The Gospel According to Mark*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1974) ■■
- B. Lindars, *New Testament Apologetic* (London: SCM, 1961) ■■
- Ernst Lohmeyer, *Das Evangelium des Matthäus*, ed. W. Schmauck (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956) ■■
- C. H. Lohr, "Oral Techniques in the Gospel of Matthew," *CBQ* 23 (1961): 403–35 ■■
- Ulrich Luz, *Matthew: A Commentary*, 3 vols. (Minneapolis: Augsburg/Fortress Press, 1989–) ■■
- Richard S. McConnell, *Law and Prophecy in Matthew's Gospel* (Basel: Friedrich Reinhardt, 1969) ■■
- A. H. McNeile, *The Gospel According to St. Matthew* (London: Macmillan, 1915) ■■
- T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* (London: SCM, 1949) ■■
- C. M. Martini, "La problématique générale du texte de Matthieu," en *L'évangile selon Matthieu: Rédaction et Théologie*, BETL 29, ed. M. Didier (Gembloux: Duculot, 1972) ■■
- Edouard Massaux, *Influence de l'évangile de Saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant Saint Irénée*, BETL 75 (Leuven: Leuven University Press, 1986) ■■
- John P. Meier, *Law and History in Matthew's Gospel: A Redactional Study of Mt. 5:17–48* (Rome: BIP, 1976) ■■
- Idem, *Matthew* (Wilmington: Glazier, 1980) ■■
- Idem, *The Vision of Matthew: Christ, Church, and Morality in the First Gospel* (New York: Paulist, 1979) ■■
- Ben F. Meyer, *The Aims of Jesus* (Philadelphia: Fortress, 1979) ■■
- Douglas J. Moo, *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives* (Sheffield: Almond Press, 1983) ■■
- L. Morris, "The Gospels and the Jewish Lectionaries," en *GP* 1.129–56 ■■
- C. F. D. Moule, "St. Matthew's Gospel: Some Neglected Features," *SE* 2 (1964): 90–99 ■■
- Wesley G. Olmstead, *Matthew's Trilogy of Parables: The Nation, the Nations and the Reader in Matthew 21.28–22.14*, SNTSMS 127 (Cambridge: Cambridge University Press, 2003) ■■
- Andrew Overman, *Matthew's Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community* (Minneapolis: Fortress Press, 1990) ■■
- Idem, *Church and Community in Crisis: The Gospel According to Matthew*, *The New Testament in Context* (Valley Forge: Trinity Press International, 1996) ■■
- Daniel Patte, *The Gospel According to Matthew* (Philadelphia: Fortress Press) ■■
- R. Pesch, "Levi-Matthäus (Mc 2¹⁴ / Mt 9⁹10¹): Ein Beitrag zur Lösung eines alten Problems," *ZNW* 59 (1968): 40–56 ■■
- Alfred Plummer, *An Exegetical Commentary on the Gospel According to S.*

Matthew (London: Robert Scott, 1909) ■■ B. Reicke, "Synoptic Prophecies on the Destruction of Jerusalem," en *Studies in New Testament and Early Christian Literature*, Fs. A. P. Wikgren, ed. D. E. Aune (Leiden: Brill, 1972) ■■ K. H. Rengstorff, "Die Stadt der Mörder (Mt 22)," en *Judentum, Urchristentum, Kirche*, Fs. J. Jeremias, ed. Walther Eltester (Berlin: Töpelmann, 1960), 106-29 ■■ Boris Repschinski, *The Controversy Stories in the Gospel of Matthew: Their Redaction, Form and Relevance for the Relationship between the Matthean Community and Formative Judaism*, FRLANT 189 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000) ■■ H. N. Ridderbos, *Matthew* (Grand Rapids: Zondervan, 1987) ■■ J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1976) ■■ Wilhelm Rothfuchs, *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums* (Stuttgart: Kohlhammer, 1969) ■■ Anthony Saldarini, *Matthew's Christian-Jewish Community* (Chicago: University of Chicago Press, 1994) ■■ Alexander Sand, *Das Gesetz und die Propheten: Untersuchungen zur Theologie des Evangeliums nach Matthäus* (Regensburg: Friedrich Pustet, 1976) ■■ A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus: Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit*, 6th ed. (Stuttgart: Calwer, 1963) ■■ Eduard Schweizer, *The Good News According to Matthew* (Atlanta: John Knox, 1975) ■■ David Sim, *The Gospel of Matthew and Christian Judaism: The History and Social Setting of the Matthean Community* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1998) ■■ H. D. Slingerland, "The Transjordanian Origin of St. Matthew's Gospel," *JSNT* 3 (1979): 18-29 ■■ E. M. Smallwood, *The Jews Under Roman Rule* (Leiden: Brill, 1976) ■■ George M. Soarès-Prabhu, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew* (Rome: BIP, 1976) ■■ G. N. Stanton, "Matthew," en *It Is Written: Scripture Citing Scripture*, Fs. Barnabas Lindars, ed. D. A. Carson y H. G. M. Williamson (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 205-19 ■■ Ídem, "The Origin and Purpose of Matthew's Gospel: Matthean Scholarship from 1945 to 1980," en H. Temporini y W. Haase, eds., *ANRW* 2.25.3, pp. 1889-1951 ■■ Ídem, *A Gospel for a New People: Studies in Matthew* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1992) ■■ K. Stendahl, *The School of St. Matthew*, 2nd ed. (Philadelphia: Fortress Press, 1968) ■■ Ned B. Stonehouse, *The Witness of Matthew and Mark to Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1944) ■■ G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962) ■■ B. H. Streeter, *The Four Gospels* (London: Macmillan, 1930) ■■ G. M. Styler, "Stages in Christology in the Synoptic Gospels," *NTS* 10 (1963-64): 398-409 ■■ C. C. Torrey, *Our Translated Gospels* (London: Hodder & Stoughton, n.d.) ■■ Wolfgang Trilling, *Das wahre Israel: Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums* (Munich: Kösel, 1964) ■■ Sjef van Tilborg, *The Jewish Leaders in Matthew* (Leiden: Brill, 1972) ■■ R. Walker, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967) ■■ J. W. Wenham, "Gospel Origins," *TrinJ* 7 (1978): 112-34 ■■ Stephen Westerholm, *Jesus and Scribal Authority* (Lund: Gleerup, 1978).

CAPÍTULO 4

LUCAS

CONTENIDOS

Evangelio de Lucas es el libro más extenso del Nuevo Testamento. Como Mateo, Lucas sigue el bosquejo del ministerio de Jesús establecido por Marcos: la preparación para el ministerio, el ministerio en Galilea, el viaje a Jerusalén, la Pasión y la resurrección. Pero Lucas añade a este bosquejo básico más elementos de los que encontramos en Marcos. Llama la atención, especialmente, el espacio que dedica al viaje a Jerusalén. Marcos dedica un capítulo, el 10, Mateo dos, el 19 y el 20, mientras que Lucas dedica casi diez capítulos, de 9:51 a 19:27. Debido a la extensión del relato sobre ese período del ministerio de Jesús, Lucas abrevia la narración sobre el ministerio en Galilea (Lucas 4:14–9:17; comparar con la extensión que encontramos en los otros dos Evangelios Sinópticos: Marcos 1:14–8:26; Mateo 4:12–16:12). Pero Lucas no solo modifica la estructura básica dedicando más espacio a ese viaje modificando así la estructura básica, sino que además, introduce bastante material que no aparece en ningún otro Evangelio. Algunas de las parábolas más conocidas como, por ejemplo, el buen samaritano (10:25–37), el hijo pródigo (15:11–32) y el mayordomo infiel (16:1–9) solo aparecen en Lucas. Lucas es el único que recoge el encuentro de Jesús con Zaqueo (19:1–10), la resurrección del hijo de la viuda de Nain (7:11–17) y las palabras de Jesús cuando, desde la cruz, le pide a Dios que perdone a sus verdugos (23:34) y le dice al ladrón que entrará al paraíso (23:43). Más adelante, cuando consideremos cuál fue el proceso de composición del Evangelio de Lucas, intentaremos explicar por qué este Evangelio difiere en este sentido de los relatos de Marcos y Mateo. Pero ahora nos limitamos a ofrecer un bosquejo general del relato de Lucas sobre la vida de Jesús.

El prólogo (1:1–4). Lucas es el único evangelista que comienza su Evangelio con un prólogo formal similar a los prólogos que encontramos en la literatura helena.

Los nacimientos de Juan el Bautista y de Jesús (1:5–2:52). La narrativa sobre la infancia se centra especialmente en dos nacimientos milagrosos y paralelos: el nacimiento de Juan el Bautista, el que anunciaba la llegada del Mesías, y el nacimiento de Jesús. Tanto el nacimiento de Juan (1:5–25) como el de Jesús (1:26–38) son anunciados por ángeles. Leemos sobre el encuentro entre las dos madres expectantes, Elisabet y María, que además son parientes (1:39–45). La canción de alabanza de María (1:46–56) va seguida

de las palabras de alabanza y profecía que el padre de Juan el Bautista, Zacarías, entona en respuesta al nacimiento del niño (1:57-79). Lucas concluye la historia del nacimiento de Juan diciendo que “el niño crecía y se fortalecía en espíritu” (1:80), muy similar a las palabras que usa al final del capítulo 2 para referirse a Jesús: “Y el niño crecía y se fortalecía, llenándose de sabiduría” (2:52). En el capítulo 2, Lucas recoge el nacimiento de Jesús en Belén (2:1-7), la visita de los pastores (2:8-20), la presentación de Jesús en el templo (2:21-40), y la única historia que tenemos sobre la infancia de Jesús (2:41-52).

La preparación para el ministerio (3:1-4:13). Siguiendo el patrón establecido por Marcos, pero incluyendo muchos más detalles, tal como hace Mateo, Lucas narra el ministerio de Juan el Bautista (3:1-20), el bautismo de Jesús (3:21-22) y las tentaciones de Jesús (4:1-13). Al igual que Mateo, Lucas incluye la genealogía de Jesús, aunque las diferencias entre ambas sugieren que han seleccionado líneas de ascendencia diferentes (3:23-38).

El ministerio de Jesús en Galilea (4:14-9:50). Por razones temáticas, Lucas inicia su relato del ministerio público de Jesús con el rechazo que éste experimenta en Nazaret (4:16-30). Así, Lucas pone en boca de Jesús la afirmación de que él es el ungido (el Mesías) que Isaías había anunciado. Acto seguido, pasa a recoger la actividad típica de Jesús: la expulsión de un demonio, una curación, y la proclamación del reino de Dios (4:31-44). A continuación, encontramos una sección en la que hay un contraste entre el interés de los discípulos y la oposición por parte de las autoridades judías. Jesús hace el milagro de la pesca milagrosa, que usa para llamar a Pedro a ser pescador de hombres (5:1-11), y luego sana a un leproso (5:12-16) y a un paralítico (5:17-26). Surge bastante controversia porque a Jesús se le asocia con los pecadores (5:27-32), porque los discípulos de Jesús no siguen las reglas farisaicas del ayuno (5:33-39) y del *Sabat* (6:1-11). Esta unidad finaliza con la elección de los doce (6:12-16). Siguiendo la lógica, después del llamamiento de los doce, Lucas presenta la enseñanza de Jesús sobre el discipulado (6:17-49). El capítulo 7 recoge diferentes milagros—la curación del siervo del centurión (1-10) y la resurrección del hijo de la viuda de Naín (11-17)— y también la enseñanza de Jesús sobre Juan el Bautista (7:18-35) y el episodio en el que una mujer pecadora unge a Jesús (7:36-50). Después de un interludio de transición sobre las mujeres que seguían a Jesús (8:1-3), Lucas subraya la importancia de nuestra reacción ante la Palabra de Dios narrando la parábola del sembrador (8:4-15), que va seguida de la enseñanza de Jesús sobre la lámpara y sobre la necesidad de escuchar (8:16-18), y la definición que Jesús hace de su “familia”, centrándose en las ideas de escuchar y obedecer la Palabra de Dios (8:19-21).

La siguiente unidad presenta cuatro ejemplos de los milagros característicos de Jesús: un milagro sobre la naturaleza, cuando Jesús calma la tempestad (8:22-25); un exorcismo, cuando Jesús sana al endemoniado gadareno (8:26-39); y el episodio en el que Jesús sana a la mujer que sufría una hemorragia y resucita a la hija de Jairo (8:40-56). Lucas concluye su relato del ministerio de Jesús en Galilea con una sección centrada en la identidad de Jesús y la naturaleza del discipulado. Jesús envía a los doce (9:1-9), alimenta a los cinco mil (9:10-17) y Pedro reconoce que Jesús es el “Mesías de Dios” (9:18-27).

Luego sigue la transfiguración (9:28–36), la curación del muchacho endemoniado (9:37–45) y la enseñanza sobre el discipulado (9:46–50).

El viaje de Jesús a Jerusalén (9:51–19:44). En esta larga sección sobre el viaje de Jesús de Galilea a Jerusalén, no es fácil seguir el curso del viaje ni determinar en cada momento dónde está Jesús. Parece que a Lucas le interesa hacer más hincapié en el tema del viaje que en el itinerario preciso que Jesús siguió. Lo que quiere destacar es que Jesús no se detiene; constantemente avanza hacia Jerusalén para consumir la obra que vino a realizar.¹ En esta sección predominan las enseñanzas de Jesús. Lucas empieza con un apartado (9:51–11:13) que continúa centrándose en el discipulado. Después de ser rechazado por algunos samaritanos, Jesús advierte sobre el coste del discipulado (9:51–62). Entonces envía a los setenta y dos predicadores, y se regocija con ellos cuando en su vuelta, éstos le informan del éxito de su misión (10:1–24). En un debate con un maestro de la ley, Jesús usa la parábola del buen samaritano para enseñar sobre el verdadero amor al prójimo. Una discusión entre dos hermanas le brinda a Jesús la oportunidad de volver a subrayar la importancia de escucharle (10:38–42). Esta unidad concluye con la enseñanza sobre el patrón y la prioridad de la oración (11:1–13).

Tal como ya ha hecho anteriormente, llegado este punto Lucas deja por un momento a los seguidores de Jesús y vuelve su mirada hacia los enemigos de Jesús. En 11:14–54, Jesús amonesta a sus enemigos por haberle acusado de sacar demonios en el nombre de Satanás (11:14–28), condena a su generación por no arrepentirse (11:29–32), advierte sobre las tinieblas de la incredulidad (11:33–36) y denuncia a sus adversarios pronunciando los famosos ayes (11:37–54). Los capítulos 12–14 contienen más amonestaciones dirigidas a los enemigos de Jesús, que se entremezclan con la enseñanza que Jesús dirige a sus discípulos. Jesús advierte que estar en contra de Él significa estar en contra de Dios mismo (12:1–12). Después, Jesús habla del tema del dinero usando una parábola para amonestar a un rico arrogante (12:13–21) y confortando a sus seguidores hablándoles del cuidado y de la provisión de Dios (12:22–34). A continuación, enfatiza la necesidad de discernir los tiempos y actuar a la luz de la situación (12:35–13:9). Surge de nuevo gran controversia cuando Jesús sana en *Sabat* (13:10–17; 14:1–6), y también enseña sobre la futura extensión del reino (13:18–21) y los requisitos para entrar en él (13:22–30). El lamento de Jesús sobre Jerusalén recalca el rechazo y la indiferencia por parte de muchos judíos (13:31–35), aspecto que vuelve a mencionar cuando advierte a aquellos que buscan los lugares de honor (14:7–14) y cuando narra la parábola de la gran cena (14:15–24). Esta sección finaliza con otra advertencia sobre el coste del discipulado (14:25–35; cf. 9:57–62).

La Gracia de Dios es el tema de las tres parábolas del capítulo 15, parábolas sobre tres “cosas” que se habían perdido: la oveja (15:1–7), la moneda (15:8–10) y el hijo (15:11–32). El uso adecuado del dinero vuelve a ser el tema del capítulo 16, con las parábolas del mayordomo infiel y del rico y Lázaro. Después de enseñar sobre el servicio fiel (17:1–10), Lucas incluye diversas enseñanzas de Jesús, la mayoría centradas en el reino de Dios y la

¹ “Lucas le quita importancia a todos los datos topográficos, a excepción de aquellos que tienen que ver con Jerusalén. Y el resultado es impactante” (Robert/Feuillet, 230).

respuesta adecuada ante la invitación a formar parte de ese reino (17:11-19:27). En este apartado Jesús alaba la fe del samaritano (17:11-19), enseña sobre la naturaleza del reino y su establecimiento final (17:20-37), anima a tener una fe perseverante (18:1-8) y a ser humildes (18:9-17), advierte sobre los peligros de las riquezas (18:18-30), predice la Pasión (18:31-34) y sana a un ciego (18:35-43). La sección llega a su clímax con el encuentro entre Jesús y Zaqueo (19:1-10), un recaudador de impuestos que personifica al discípulo que, habiéndose arrepentido de forma sincera, lo manifiesta en la forma en que usa sus riquezas. Y esta sección concluye con una parábola sobre la necesidad de usar los recursos que Cristo pone a nuestra disposición (19:11-27). Para finalizar este gran apartado del viaje de Jesús a Jerusalén, Lucas cierra con la entrada triunfal en la gran ciudad (19:28-44).

Jesús en Jerusalén (19:45-21:38). Esta sección recoge lo que Jesús hizo y enseñó en Jerusalén en los días de la Pasión. Lucas relata la purificación del templo (19:45-46) y recopila las enseñanzas de Jesús (19:47-48), incluyendo la enseñanza sobre su autoridad (20:1-8). La parábola de los labradores malvados (20:9-18) va seguida de una serie de intentos fallidos de arrestar a Jesús (20:19-44) y de una advertencia sobre los maestros de la ley (20:45-47). Lucas nos cuenta de la ofrenda de la viuda (21:1-4) y describe la enseñanza de Jesús sobre su regreso en gloria (21:5-36). La sección finaliza con algunas enseñanzas más en el templo (21:37-38).

La crucifixión y la resurrección de Jesús (22:1-24:53). En 9:51-19:44, Lucas se desmarca radicalmente del patrón narrativo sobre el ministerio de Jesús establecido por Marcos y seguido en gran parte por Mateo. Pero en los capítulos 22-23, aunque Lucas sigue añadiendo sus toques distintivos, la narración sigue muy de cerca la de sus predecesores. Lucas inicia la acción relatando la traición de Judas, que entrega a Jesús a las autoridades judías (22:1-6). Luego narra la Última Cena y las enseñanzas que Jesús imparte durante la celebración (22:7-38) y el arresto de Jesús en Getsemaní (22:39-54). Pedro, el discípulo "principal" de Jesús, niega a su maestro, y los soldados se burlan del que iba a morir por el pecado de la humanidad (22:55-65). A continuación aparecen los diferentes juicios: ante el Sanedrín (22:66-71), ante Pilato (23:1-5), ante Herodes Antipas (23:6-12) y de nuevo ante Pilato (23:13-25). Lucas pasa luego a relatar la crucifixión y el entierro de Jesús (23:26-56). En su relato de la resurrección, Lucas no sigue los otros Evangelios. Después del episodio en que se descubre que el sepulcro está vacío (24:1-12), Lucas se centra en la conversación que Jesús tiene con dos discípulos que van de camino a Emaús (24:13-35). De nuevo se aparece ante sus discípulos (24:36-49), y Lucas concluye su Evangelio con una breve referencia a la ascensión (24:50-53).

LUCAS-HECHOS

No se puede hacer un análisis serio del Evangelio de Lucas sin haber tomado una decisión sobre la naturaleza de la relación entre el Evangelio y el libro de los Hechos. Los prólogos de estos dos libros muestran claramente que existe una relación. Los dos co-

mienzan dirigiéndose a la misma persona, Teófilo, y no cabe duda de que “el primer relato” al que hace referencia Hechos 1:1 es el Evangelio de Lucas. Aunque los estudiosos siempre han reconocido la relación existente entre ambos, las implicaciones de esa relación en cuanto al género, el propósito y la teología de Lucas y de Hechos no se estudió de forma profunda hasta la publicación de *The Making of Luke-Acts*, de H. J. Cadbury, en 1927. Desde entonces, muchos han insistido en que Lucas y Hechos forman un solo libro, dividido en dos volúmenes solo por razones logísticas (puesto que había que ceñirse a la extensión del papiro). En algún momento en el proceso de formación del canon, los libros se separaron, con lo que se dio paso a la infeliz tendencia de considerarlos por separado. Así que hoy en día, para hacer referencia a esa estrecha relación se usa el nombre de ambos unidos por un guión.

No obstante, la naturaleza y el alcance de la unidad de Lucas-Hechos sigue siendo un campo en el que aún queda mucha investigación por realizar.² Hoy en día, casi todos los eruditos están de acuerdo en que ambos libros están escritos por el mismo autor,³ y muchos también ven que entre ellos existe una considerable unidad temática. Lucas-Hechos muestra la forma en la que Dios ha actuado en la Historia para cumplir sus promesas a Israel y para crear un cuerpo universal de creyentes formado tanto por judíos como por gentiles. La importancia que tiene Jerusalén tanto en Lucas como en Hechos sirve para reflejar este movimiento. En su Evangelio, Lucas enfatiza (más que los otros Evangelios) el movimiento hacia Jerusalén (p. ej., 9:51; 13:33; 17:11), y el libro de Hechos describe el movimiento de Jerusalén a otros lugares.⁴ Así, Lucas muestra el modo en el que Jesús es el cumplimiento del plan de Dios para Israel como base para salir de Israel y, desde allí, llevar las buenas nuevas de Jesús a todo el mundo. Otros temas importantes como la salvación, la acción del Espíritu Santo y el poder de la Palabra de Dios, irán apareciendo a lo largo de los dos libros.

Pero la discusión empieza cuando hay que hablar sobre el género, el propósito y el desarrollo narrativo de estos libros. Si el Evangelio de Lucas, junto con los otros Evangelios, pertenece al género de las biografías helenas (tal como vimos en el capítulo 2), entonces, ¿qué diremos de Lucas-Hechos? Está claro que el género biográfico, por más que intentemos definirlo de una forma muy general, no describe el libro de Hechos.⁵ La mayoría de los estudiosos colocan este libro en la categoría de “Historia” (ver cap. 7); y es posible acercarse al Evangelio de Lucas como uno se acerca a un tratado de Historia.⁶ Pero Lucas se parece más a Mateo y Marcos, que a Hechos; lo normal es pensar

² Ver especialmente el completo estudio que aparece en J. Verheyden, “The Unity of Luke-Acts: What Are We Up To?” en *The Unity of Luke-Acts*, ed. J. Verheyden, BETL 142 (Leuven: Leuven University Press, 1999), 3–56.

³ Aunque Albert C. Clark no está de acuerdo: *The Acts of the Apostles: A Critical Edition with Introduction and Notes on Selected Passages* (Oxford: Clarendon Press, 1933), 393–408.

⁴ Ver, p. ej., Johnson, 220.

⁵ A pesar de los intentos que Charles H. Talbot de probar lo contrario (*Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts*, SBLMS 20 [Missoula: SP, 1974]).

⁶ Ver, p. ej., Daryl D. Schmidt, “Rhetorical Influences and Genre: Luke’s Preface and the Rhetoric of Hellenistic Historiography,” en *Jesus and the Heritage of Israel*, ed. David P. Moessner (Harrisburg: Trinity

que Lucas está dentro del mismo género que los demás Evangelios. La falta de una unidad genérica entre Lucas y Hechos nos lleva a preguntarnos hasta qué punto debemos relacionarlos. Y lo mismo ocurre si pensamos en la unidad narrativa de estos libros. Debido a la buena aceptación de la Crítica de la redacción en los últimos años, se han publicado varias obras dedicadas a revelar el esquema narrativo general de Lucas-Hechos.⁷ El más evidente es el paralelismo que hay entre estos dos libros. Ambos comienzan con el descenso del Espíritu Santo, recogen milagros y predicaciones, hacen hincapié en los viajes, y tienen como escenas finales los juicios o interrogatorios. Pero las sugerencias tan detalladas que algunos ofrecen para defender la unidad narrativa de Lucas y Hechos suelen ser poco convincentes, y el gran número de propuestas contradictorias nos habla del alto grado de especulación que hace falta para poder hablar de unidad narrativa.⁸

Por tanto, probablemente deberíamos considerar Lucas y Hechos como dos libros diferenciados, pero con cierta relación.⁹ Es muy posible que Lucas tuviera en mente los dos libros cuando empezó a escribir, y por eso estos libros comparten algunos temas y propósitos. Pero deberíamos respetar el estado canónico de ambos libros y considerarlos por separado al tratar cuestiones como el género, la estructura, el propósito y, hasta cierto punto, la teología.

AUTOR

Como vimos arriba, los estudiosos están de acuerdo en que Lucas y Hechos están escritos por la misma persona. Los prólogos no son el único elemento que relaciona a estos dos libros, sino que tanto el lenguaje y el estilo, como la teología hablan de un mismo autor. Las evidencias internas y externas se unen para apuntar a Lucas, “el médico amado” (ver Col. 4:14), como el autor de ambos libros.

Press International, 1999), 27–60; Gregory E. Sterling, *Historiography and Self-Definition: Josephus, Luke-Acts, and Apologetic Historiography*, NovTSup 44 (Leiden: Brill, 1992); David Aune, *The New Testament in its Literary Environment* (Philadelphia: Westminster, 1987), 77; Ben Witherington III, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 12–24; François Bovon, *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50*, Hermeneia (Minneapolis: Augsburg/Fortress, 2002), 8.

⁷ Ver, por ejemplo, Robert C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, 2 vols. (Minneapolis: Fortress Press, 1990); y el comentario sobre Lucas (*The Gospel of Luke*, NICNT [Grand Rapids: Eerdmans, 1997], 6–10) y Hechos (publicación pendiente) de Joel B. Green.

⁸ Ver especialmente, Mikeal C. Parsons y Richard I. Pervo, *Rethinking the Unity of Luke and Acts* (Minneapolis: Fortress Press, 1993). Wikenhauser dice que Lucas escribió el libro de Hechos mucho después de escribir su Evangelio, por lo que deben considerarse por separado (pp. 352–54).

⁹ Ver, p. ej., John Nolland, *Luke 1–9:20*, WBC (Dallas: Word, 1989), xxxiii–xxxiv; Joseph A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 31 (New York: Doubleday, 1998), 49; Loveday Alexander, *The Preface to Luke's Gospel: Literary Convention and Social Context in Luke 1:1–4 and Acts 1:1*, SNTSMS 78 (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 145–46. Ver también la discusión que aparece en *The Unity of Luke-Acts*, ed. J. Verheyden.

El prólogo al Evangelio (Lucas 1:1-4) deja bien claro que el autor no fue un testigo ocular del ministerio de Jesús.¹⁰ No obstante, asegura que "las cosas que entre nosotros son muy ciertas" "nos las han transmitido los que desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra" (1:1, 2). El tercer Evangelio tiene un interés considerable por los gentiles, por lo que eso podría apuntar a un autor gentil. Está claro que se trataba de un hombre culto, y el griego que utiliza es un griego muy depurado (ver la referencia que aparece en Hechos 1:19 a "su propia lengua"; el arameo no era la lengua de Lucas). El párrafo inicial, como hemos visto, hace uso de un estilo clásico culto (1:1-4). El resto de los dos primeros capítulos tiene fuertes pinceladas semíticas,¹¹ mientras que lo que queda del libro está escrito en un griego helenista que constantemente lleva al lector oír ecos de la Septuaginta. Esta versatilidad nos habla de un autor muy competente.¹²

Pero las evidencias internas más importantes vienen del libro de Hechos. En la última parte de Hechos hay varios pasajes escritos en la primera persona del plural. El "nosotros" parece apuntar a que el autor de Hechos en aquel momento estaba acompañando a Pablo en sus viajes. Contrastando esto con los compañeros que menciona Pablo en sus epístolas, nos queda un grupo reducido de personas, entre los cuales está Lucas. (Elaboraremos más esta cuestión, viendo los argumentos que se han dado tanto a favor como en contra, en el capítulo 7). Un análisis del griego que se usa tanto en Lucas como en Hechos ha servido de argumento para los que creen que Lucas es el autor de ambos, puesto que en los dos libros aparece mucho lenguaje médico.¹³ Pero H. J. Cadbury ha cuestionado este argumento, diciendo que la mayor parte del supuesto vocabulario médico aparece como vocabulario común en los escritos de la época.¹⁴ No obstante, aunque este argumento del vocabulario no sirva, que Lucas sea el autor sigue siendo una hipótesis probable. Y algunos pasajes sí parecen escritos desde la perspectiva de un médico, como por ejemplo cuando Lucas habla de "una fiebre muy alta", mientras que Mateo y Marcos solo hablan de "una fiebre" (Lc. 4:38; Mt. 8:14; Mr. 1:30).¹⁵

¹⁰ Ha habido mucho debate en torno al significado de la palabra *παρηκολούθηκότες* (*parekolouthēkotei*) en el v. 3 del prólogo. Cadbury insiste en que el significado es "habiendo estado en contacto con" y que se refiere a que el autor tuvo que ver al menos con algunos de los sucesos que narra ("The Tradition," en *The Beginnings of Christianity*, Part 1: *The Acts of the Apostles*, by F. J. Foakes Jackson y Kirsopp Lake [London: Macmillan, 1920-33], 2.501-3). Otros, probablemente con más criterio, aseguran que esa palabra simplemente significa "habiendo investigado", lo que no implica que el autor estuviera implicado en los hechos de una forma personal (p. ej., Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX*, 2a ed. [New York: Doubleday, 1983], 297-98).

¹¹ Sobre la importancia del toque semita del lenguaje que encontramos en los caps. 1 y 2, esp. en los llamados himnos, ver Stephen Farris, *The Hymns of Luke's Infancy Narratives: Their Origin, Meaning, and Significance*, JSNTSup 9 (Sheffield: JSOT Press, 1985).

¹² "Compuso su narrativa (*diegesis*) no solo al modo de los antiguos historiadores helenistas, sino también como un literato del periodo del Imperio Romano" (Fitzmyer, *Luke I-IX*, 92).

¹³ Ver especialmente W. K. Hobart, *The Medical Language of St. Luke* (Dublin: Hodges, Figgis, 1882); y también Adolf von Harnack, *Luke the Physician* (New York: Putnam, 1907).

¹⁴ H. J. Cadbury, *The Style and Literary Method of Luke*, HTS 6 (Cambridge: Harvard University Press, 1919).

¹⁵ Alfred Wikenhauser está de acuerdo en que el tipo de lenguaje no prueba que el autor sea médico, pero luego añade: "No obstante, no podemos ignorar la tradición; de hecho, ésta puede sostenerse porque si que

Sin embargo, el argumento principal para señalar a Lucas como autor de Lucas-Hechos proviene de las evidencias externas. A mediados del siglo II, el hereje Marción identificó a Lucas como autor de estos libros. En torno a la misma época, Justino Mártir dice que Lucas escribió unas "memorias de Jesús", añadiendo que el autor había sido compañero de Pablo (*Diálogo con Trifón* 103.19). Muy poco después, el Canon Muratorio hace la misma identificación (c. 180-200?¹⁶). En *Adversus Haereses*, Ireneo afirma que Lucas, un médico, y compañero de Pablo, es quien escribió el Evangelio (3.1.1, 3.14.1). El llamado prólogo "antimarcionita" al Evangelio de Lucas también da por sentado que Lucas es el autor, explicando que era de Antioquía y médico de profesión.¹⁷ A principios del siglo II, Tertuliano describe el tercer Evangelio como un resumen del Evangelio de Pablo (*Adversus Marcion* 4.2.2 y 4.5.3). El manuscrito más antiguo de Lucas, el Papiro Bodmer XIV, citado como P⁷⁵ y fechado entre 175-225 d.C., atribuye el libro a Lucas.¹⁸ Algunos dicen que estas identificaciones solo son el producto de un meticuloso escrutinio de las evidencias internas. Pero eso es muy poco probable.¹⁹ Existen tres razones que nos llevan a tomarnos la tradición muy en serio. La primera, aunque tanto Lucas como Hechos son obras anónimas, es decir, no hay ninguna mención explícita sobre la autoría, es muy poco probable que circularan sin estar asociados a alguna persona o autoridad. Tal como dice Martin Dibelius, es muy extraño que un libro en el que aparece el nombre del destinatario no contenga el nombre de la persona que lo ha escrito (probablemente el nombre del autor aparecía en una nota o etiqueta que acompañaba al libro en sí).²⁰ La segunda razón consiste en que en la Iglesia primitiva nadie discute que Lucas sea el autor. Tanto Ireneo como Tertuliano escriben como si no hubiera duda alguna de que Lucas es el autor de estos dos libros. Y la tercera, si el nombre de Lucas no estuvo asociado al Evangelio desde el principio, es difícil entender que lo estuviera más tarde. Sabemos que la tendencia en la Iglesia primitiva era asociar a los apóstoles

es cierto que el autor muestra una familiaridad especial con la terminología médica (cf. p. ej., Lc. 4.38; 5.12; 8.44; Hch. 5.5-10; 9.40), e indiscutiblemente describe las enfermedades y las curas desde el punto de vista de una persona entendida (p. ej., Lc. 4.35; 13.11; Hch. 3.7; 9.18)" (*New Testament Introduction* [ET New York: Herder, 1963], 209). Loveday Alexander ha argumentado que el prefacio de Lucas es muy parecido a la prosa técnica o a los "tratados científicos" del mundo heleno, justamente el tipo de estilo que un médico usaría (*The Preface to Luke's Gospel*, 176-77).

¹⁶ Sobre la fecha del fragmento muratorio, ver cap. 4, n. 7.

¹⁷ El prólogo lo encontrará, tanto en griego como en latín, en Kurt Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum* (Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1964), 533. R. G. Heard cita también el texto griego, ofreciendo una traducción en inglés ("The Old Gospel Prologues," *JTS* 6 [1955]: 7).

¹⁸ Fitzmyer, *Luke-LX*, 35-36. Nótese el comentario de Kirsopp Lake sobre los títulos de los Evangelios: "¿Por qué no deberíamos aceptar este testimonio? Nunca nadie ha encontrado una razón por la que no debamos aceptarlo, ya que las evidencias nos muestran que en la Antigüedad no existía la tendencia al anonimato" (p. 4).

¹⁹ E. Earle Ellis dice que antes de la mitad del siglo II alguien realizó "una labor detectivesca muy hábil" para llegar a la conclusión de que apostar por la autoría anónima de este Evangelio era entrar en "un ejercicio de improbabilidades" (*The Gospel of Luke*, 2a ed. [London: Marshall, Morgan & Scott, 1974], 42).

²⁰ M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles* (ET: London: SCM, 1956), 148. El afirma que "ambos escritos, el Evangelio y el libro de Hechos, desde el principio se entregaron al público lector con el nombre de Lucas como autor" (p. 89).

con los libros del Nuevo Testamento. Por tanto, el hecho de que se le atribuya a alguien que no fue apóstol la autoría de casi un cuarto del Nuevo Testamento habla clarísimamente de la autenticidad de la tradición.

Según Colosenses 4:10-14, normalmente se ha dicho que Lucas era gentil. En los versículos 10-11a de este pasaje, Pablo transmite saludos de parte de tres hombres, y a continuación dice: "estos son los únicos colaboradores conmigo en el reino de Dios que son de la circuncisión". A continuación transmite los saludos de Epafras y de Lucas. La inferencia más lógica es pensar que Lucas no es uno de esos colaboradores "de la circuncisión", es decir, que no es judío. Algunos estudiosos cuestionan esta conclusión y ofrecen algunos argumentos para decir que Lucas sí era judío.²¹ Pero no son muy convincentes. Otra sugerencia con algo más de mérito es la de aquellos que dicen que Lucas era un hombre temeroso de Dios, un gentil que simpatizaba con el judaísmo, pero que nunca se llegó a convertir.²² Una hipótesis así explicaría, por un lado, Colosenses 4:10-14 y el énfasis que los escritos de Lucas hacen en los gentiles y, por otro, el gran conocimiento que el autor tiene del Antiguo Testamento (en griego) y del judaísmo.

PROCEDENCIA

La tradición temprana (el prólogo antimarcionita, c. 175, es el más temprano) dice que Lucas era de Antioquía;²³ pero apenas existen evidencias de ello, por lo que no podemos estar seguros. Esa misma tradición, con al menos una más (el prólogo monarquiano) asegura que Lucas escribió su evangelio en la región de Acaya. Algunos estudiosos se inclinan a creer esta tradición,²⁴ y es cierto que encajaría con la información que tenemos si Lucas se hubiera quedado en Roma hasta que Pablo salió de la prisión, y luego fue a Grecia y escribió su Evangelio. Pero las evidencias son muy débiles. Otras tradiciones (p. ej., algunos manuscritos de Lucas más tardíos) dicen que Roma fue el lugar de composición, pero no se sabe en qué se basan para decir algo así. Al final, hemos de reconocer que no hay suficientes evidencias para asociar este Evangelio a una región en particular. Acaya es una conjetura razonable, pero no deja de ser una conjetura.

FECHA

La fecha del Evangelio de Lucas guarda una relación cercana con las fechas de Marcos y Mateo. Si Lucas usó Marcos como fuente primaria para la elaboración de su Evangelio, como

²¹ E.g., Ellis, *The Gospel of Luke*, 52-53. Fitzmyer argumenta que Lucas era un semita no judío (*Luke I-IX*, 41-47). La sugerencia de John Wenham de que debemos identificar a Lucas con Lucio de Cirene, pariente de Pablo y uno de los setenta ("The Identification of Luke," *EQ* 63 [1991]: 3-44), no se sostiene por ningún lado.

²² Ver, p. ej., Darrell Bock, *Luke 1: 1:1-9:50*, vol. 1, BECNT (Grand Rapids: Baker, 1994), 5-7.

²³ Otra pequeña evidencia a favor de Antioquía es el hecho de que D y otras autoridades presentan Hechos 11:28, que ubica los sucesos en Antioquía, como uno de esos pasajes en primera persona del plural.

²⁴ P. ej., Brown, 270-71.

argumenté en el capítulo 2, Lucas debió escribirse un poco después que Marcos. Y está claro que Lucas ha de ser anterior a Hechos, puesto que Hechos da por sentada la existencia de Lucas (ver Hechos 1:1). En el estudio académico existen dos opciones en cuanto a la fechación del Evangelio de Lucas: la década de los años 60 y 75-85.²⁵ Primero consideraremos algunas de las razones que apuntan a los años 60.

1. Hechos no menciona los sucesos más importantes del periodo entre el año 65 y el 70: no menciona la persecución por parte de Nerón, ni las muertes de Pedro y Pablo, ni la destrucción de Jerusalén en manos de los romanos. No se menciona ningún suceso importante posterior al año 62.

2. Lucas dedica la mayoría de la última parte de Hechos a describir el arresto de Pablo, los juicios a los que se tuvo que enfrentar, y su viaje a Roma. Lo normal hubiera sido que acabara la historia y nos dijera qué le había ocurrido a Pablo al final. Pero acaba su libro diciendo que Pablo está encarcelado en Roma. Esa podría ser la fecha en la que Lucas finalizó su libro (en torno al año 62).

3. Si Lucas nos dice que la profecía de Agabo sobre que habría una gran hambre en toda la Tierra se cumplió (Hch. 11:28), cómo no iba a recoger el cumplimiento de la profecía de Jesús sobre la caída de Jerusalén (Lc. 21:20) si ésta se hubiera dado. La inferencia que sacamos es que aún no había ocurrido.

4. La lectura más probable de las Epístolas Pastorales es que Pablo salió de la custodia romana descrita al final de Hechos y regresó a la parte oriental del Mediterráneo para seguir con su ministerio, incluyendo el ministerio en Éfeso. Pero en Hechos 20:25, 38 Pablo dice que no verá más a los efesios. Si la última visita a Éfeso ya había tenido lugar, lo normal sería que Lucas recogiera ese hecho de algún modo.

5. Las Epístolas Paulinas eran muy apreciadas para la Iglesia primitiva, pero no se mencionan en todo el libro de Hechos. Cuánto más tarde fechemos Hechos, ¿cómo explicar que Hechos no las mencione?

6. Sería extraño que, después de la persecución por parte de Nerón, un escritor cristiano hiciera un retrato de Roma como el que encontramos en Lucas-Hechos.

Es cierto que todos estos puntos no tienen la misma fuerza. Pero juntos tienen el peso suficiente para poder decir que la tesis de que Lucas se escribió en los años 60 es de una probabilidad considerable. Uno de los puntos más importantes es el que hecho de que en ninguna de las obras de Lucas se menciona la caída de Jerusalén. Es casi imposible que un escrito que se centra en la naturaleza y la continuidad teológica de Israel y del pueblo de Dios pase por alto un suceso tan importante en la historia del pueblo judío.²⁶ Por tanto diremos que, junto con muchos otros estudiosos, nos decantamos por la fecha de los años 60.²⁷

²⁵ Algunos estudiosos defienden fechas aún más tempranas, y también más tardías. John Wenham, por ejemplo, dice que Lucas se escribió en el periodo 57-59 dC. (*Redating Matthew, Mark, and Luke*, 230-38); mientras que J. C. O'Neil (*The Theology of Acts in Its Historical Setting* [London: SPCK, 1961], 1-53) y John Drury dicen que es de principios del siglo II (*Tradition and Design in Luke's Gospel: A Study in Early Christian Historiography* [Atlanta: John Knox, 1976], 15-25).

²⁶ Para J. A. T. Robinson, este punto es la clave de la fechación temprana que le atribuye a casi todos los documentos neotestamentarios (*Redating the New Testament* [Philadelphia: Westminster, 1976]).

²⁷ Ver especialmente Leon Morris, *The Gospel According to St. Luke: An Introduction and Commentary*,

No obstante, es cierto que si optamos por una fecha tan temprana, surgen algunos problemas, problemas que han llevado a otros estudiosos del tema a fechar este Evangelio después del año 70 (normalmente hablan del período entre el año 75 y el 85).²⁸ A continuación, consideraremos esos problemas y responderemos a sus argumentos.

1. La versión de Lucas de la predicción que Jesús realiza sobre la caída de Jerusalén hace referencia a sucesos más concretos. En Marcos (supuestamente la fuente de Lucas), Jesús dice “cuando veáis la abominación de la desolación” en el templo (Marcos 13:14). Pero Lucas lo cambia y recoge lo siguiente: “cuando veáis Jerusalén rodeada de ejércitos” (Lucas 21:20). Ésta es una información más exacta, que recoge la invasión de Jerusalén por parte de las legiones romanas. Se dice que hay otros pasajes de Lucas en los que también aparecen descripciones que parecen hechas después de que el suceso en cuestión hubiera tenido lugar (Lc. 13:35a; 19:43–44).²⁹ Antes estos argumentos, podemos decir dos cosas. En primer lugar, ese argumento refleja, en cierto sentido, un condicionamiento producto de una idea preconcebida, la idea de que lo sobrenatural no es posible y, por tanto, Jesús no pudo predecir las circunstancias de la caída de Jerusalén. Una vez entendemos la naturaleza de la persona de Jesús de los Evangelios, no podremos dudar de su poder para predecir el futuro. En segundo lugar, las predicciones sobre la caída de Jerusalén en Lucas son, de hecho, considerablemente vagas; además, contienen el vocabulario típico que en aquella época se usaba para describir las técnicas de sitio.³⁰ Ciertamente es que, como explica Philip Ester, Lucas también incluye detalles que normalmente no se asocian con el sitio de una ciudad.³¹ Pero no ignoremos que muchos de los detalles que encontramos en Lucas reflejan el lenguaje que en el Antiguo Testamento se utilizaba para describir el juicio de Dios sobre las infidelidades al pacto.³² Por tanto, diremos que en las predicciones de Lucas de la caída de Jerusalén no hay nada que apunte a que Lucas escribió después de ese suceso histórico.

2. Un buen grupo de académicos sostiene que Lucas usó el Evangelio de Marcos para elaborar el suyo propio. Pero si fechamos el Evangelio de Marcos a mediados de los años 60 o un poco más tarde, entonces Lucas no se pudo escribir antes de los años 70. Está claro que para que este argumento sea válido, Lucas tendría que haber

TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 22–26. Ver también L. Howard Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 33–35; Bock, *Luke 1:1–9:50*, 16–18.

²⁸ Ésta es la posición dominante entre la crítica académica. Ver, p. ej., Brown, 273–74; Fitzmyer, *Luke I–IX*, 53–57.

²⁹ Ver, para una breve presentación, Fitzmyer, *Luke I–IX*, 54.

³⁰ Bo Reicke dice que la afirmación de que esta profecía está escrita después de que el suceso en sí tuviera lugar es “un buen ejemplo del dogmatismo no crítico que muchas veces invade el estudio del Nuevo Testamento”, y dice que en ninguno de los Sinópticos encontramos una profecía que coincida de forma exacta con lo que ahora sabemos sobre la destrucción de Jerusalén (“Synoptic Prophecies of the Destruction of Jerusalem,” en *Studies in New Testament and Early Christian Literature*, ed. D. E. Aune [Leiden: Brill, 1972], 121).

³¹ Philip F. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts*, SNTSMS 57 (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 27–30.

³² Ver, p. ej., Darrell Bock, “Gospel of Luke,” en *DJG*, 499.

usado Marcos en su forma final, y un buen número de eruditos cuestiona que eso fuera así. No obstante, son muchos los eruditos que están convencidos de que Lucas usó Marcos, y nosotros mismos hemos defendido esa idea en el capítulo 2. Pero el tema de la fechación de Marcos sigue siendo cuestión de debate. Aunque la mayoría de estudiosos prefiere fechar Marcos a mediados o finales de los sesenta, en el capítulo 4 nosotros argumentamos que el segundo Evangelio podría remontarse incluso a finales de los años 50. Y dado que tanto Marcos como Lucas estaban en el grupo de colaboradores de Pablo, Lucas podría haber obtenido una copia de Marcos justo después de que éste redactara su Evangelio.

3. Lucas dice en su prólogo que “muchos” han tratado de escribir sobre la vida y la importancia de la persona de Jesús (1:1). Para que Lucas pudiera conocer y evaluar esos escritos que parece ser que estaban en circulación, tenía que haber pasado un tiempo considerable. Pero, ¿cuánto tiempo? Si fechamos el último suceso del Evangelio en el año 30 dC., y Lucas escribe en los años 60, los predecesores de Lucas habrían tenido más de treinta años para elaborar esos escritos. Está claro que ese periodo de tiempo es más que suficiente.

4. Existe aún otro argumento, más amplio y más subjetivo, que tiene que ver con algunos de los peculiares énfasis de la teología de Lucas. Una interpretación popular del desarrollo del cristianismo temprano sostiene que la Iglesia pasó de una creencia ferviente en la venida inminente del Jesús glorificado a la resignación. Y con aquel cambio en la comprensión escatológica, se dio también una revisión teológica. Concretamente, y centrándonos en el tema que tenemos entre manos, el problema de “la tardanza de la parusía” dio lugar a un movimiento teológico llamado “catolicismo temprano”. Este nombre refleja el hecho de que los cristianos, que aceptaron que iban a estar en la Tierra durante un largo periodo, se vieron obligados a sustituir aquella Iglesia carismática de los inicios por una Iglesia institucional. Y Lucas, o al menos eso dicen algunos, refleja ese movimiento hacia el catolicismo temprano. En su Evangelio las referencias a la venida de Jesús son poco importantes, y en el libro de los Hechos habla con frecuencia de la Iglesia y de su liderazgo. Hablaremos de la escatología de Lucas más adelante, y aquí no tenemos espacio para tratar el tema del “catolicismo temprano”. Es cierto que Lucas presenta una perspectiva teológica diferente a la de Marcos y Mateo; y es cierto también que no hace tanto énfasis en la segunda venida de Cristo. Pero no hay razón alguna para pensar que esta falta de énfasis signifique que es un documento más tardío. Y tampoco la hay para pensar que en Hechos encontramos un especial interés por la iglesia “institucional”.³³ Muchos críticos creen que los diferentes énfasis teológicos de los libros del Nuevo Testamento son producto del paso del tiempo, de los largos periodos de tiempo que hay entre unos libros y otros, cuando en realidad no son más que el reflejo de unas circunstancias y unos propósitos diferentes.

El único argumento realmente importante para decir que Lucas pudo escribirse después del año 70 dC. es el argumento de que Marcos debería fecharse a mediados

³³ Sobre esta cuestión, ver especialmente I. Howard Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, 2a ed. (Grand Rapids: Zondervan, 1988), 81-83, 212-15.

de los años 60 como muy temprano. Pero hemos encontrado razones que nos llevan a pensar que no es necesario fechar el segundo Evangelio tan tarde. Y si Marcos se escribió a principios de los 60, Lucas se podría haber escrito a mediados o finales de esa misma década.

DESTINATARIO(S)

Siguiendo la convención de la literatura griega, Lucas abre su Evangelio con un prólogo en el que reconoce a sus predecesores, explica su propósito, y menciona al destinatario de su tratado, Teófilo. Puesto que “Teófilo” es la transliteración de una palabra griega que significa “aquel que ama a Dios”, algunos estudiosos han sugerido que Lucas no escribía a una persona concreta, y usa ese nombre como un término genérico. Es decir, que Lucas escribe a todas las personas que aman a Dios. Pero la interpretación más natural es que que Lucas tenga en mente a una persona en particular.³⁴ Puede que esta persona se llamara Teófilo, o puede que Lucas use un “alias” para no desvelar la verdadera identidad de esa persona.³⁵ Como dice “excelentísimo Teófilo” (κράτιστε [*kratiste*]), es posible que Teófilo fuera una persona de cierto rango, tal vez un aristócrata romano (comparar con Hechos 24:3 y 26:25).³⁶ De hecho, Teófilo podría ser el patrón de Lucas, el mecenaz que cubrió los costes de escribir una obra así. Puesto que Lucas escribe para convencer a Teófilo de la “verdad precisa acerca de las cosas que han sido enseñadas” (Luke 1:4), es probable que éste fuera recién convertido.

No obstante, aunque dirigido a una persona concreta, es muy probable que Lucas tuviera en mente un público más amplio. Teófilo, aunque es muy probable que se trate de un personaje real, se toma como representante del tipo de gente al que Lucas dirige sus dos libros.³⁷ Probablemente no era un tipo de gente de la misma clase social que Teófilo, pero sí del mismo trasfondo gentil.³⁸ Y creemos que Lucas escribe su libro pensando en destinatarios gentiles porque encontramos muchos elementos que así lo indican: su interés por situar los acontecimientos del Evangelio en el contexto de la Historia (p. ej., Luke 2:1; 3:1–2); el énfasis que hace en las implicaciones universales del Evangelio

³⁴ Ver, p. ej., Alexander, *The Preface to Luke's Gospel*, 188.

³⁵ Ver, p. ej., Martin Hengel, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ* (Harrisburg: Trinity Press International, 2000), 102.

³⁶ *Ibid.*; contrastar con Alexander, *The Preface to Luke's Gospel*, 188–93.

³⁷ “La dedicatoria formal que encontramos en este documento, dirigida a Teófilo, y en un registro (‘Su Excelencia’) que apunta a que ocupaba un alto cargo en las instituciones romanas, sugiere que el autor ya pensó en la publicación de su obra y en una publicación que llegara más allá de la Palestina en la que Jesús se movió” (G. B. Caird, *The Gospel of St Luke* [Harmondsworth: Penguin, 1963], 14). También es posible que Lucas tan solo mencionara a Teófilo porque éste era su patrón, y no porque fuera el representante de un grupo de personas (ver Achtemeier/Green/Thompson, 155).

³⁸ Son muy pocos lo que no están de acuerdo con esta conclusión. Un ejemplo es Jacob Jervell, según el cual el énfasis que hay en las relaciones judeocristianas sugieren que los destinatarios de Lucas-Hechos son judeocristianos (*The People of God: A New Look at Luke-Acts* [Minneapolis: Augsburg, 1972], esp. 173–77).

(p. ej., su genealogía empieza con Adán, a diferencia de la de Mateo, que empieza por Abraham); la omisión de material que se centra en la ley judía (p. ej., la antítesis de Mateo 5; la controversia sobre la "impureza" [Marcos 7:1-23]); su tendencia a sustituir los títulos judíos por el equivalente en griego (p. ej., "Maestro" o "Rabí" por "Señor"); el énfasis que hace en los conversos gentiles en el libro de Hechos.³⁹ Algunos eruditos van aún más lejos; sugieren que la combinación de ese interés por los gentiles y el hecho de que parece que los lectores conocen el Antiguo Testamento y el judaísmo apuntan a que los destinatarios eran temerosos de Dios, gentiles que, antes de su conversión, ya tenían cierta simpatía por el judaísmo.⁴⁰ Ésta es una teoría posible, pero muy poco probable. Muy poco probable es también la tradición de que Lucas escribiera solo a una localidad o zona concreta. Algunos estudiosos están de acuerdo con la tradición de que esa zona era Grecia,⁴¹ pero esa tradición es bastante tardía y no estaba muy extendida. Y en todo caso, quizá debiéramos aceptar la posibilidad de que Lucas, al igual que los otros Evangelios, no fue escrito pensando en una localidad concreta, sino en un tipo de lector concreto.⁴²

PROPÓSITO

De nuevo, cualquier análisis o estudio sobre el propósito de Lucas a la hora de escribir su Evangelio debe tener en cuenta la relación que hay entre este Evangelio y el libro de Hechos. Más arriba sugerimos que lo más adecuado es una posición intermedia. Está claro que la intención de Lucas es que leamos cada uno de esos dos libros recordando la relación que tienen entre ellos, pero no tiene mucho sentido irse al extremo y decir que originalmente eran una unidad narrativa. El lector debería apreciar los puntos en común, pero también debería saber ver cada libro como una unidad independiente. Creemos que esta postura es la adecuada a la hora de considerar el propósito del Evangelio de Lucas.

Empecemos con la declaración que el propio Lucas hace en el prólogo sobre su propósito. Escribe el Evangelio para que Teófilo "sepa la verdad precisa de las cosas que le han sido enseñadas". La expresión "verdad precisa" (ἀσφάλεια [*asphaleia*]) recoge la idea de certeza. Lucas quiere que Teófilo, y otros conversos como él, tengan plena certeza en sus mentes y corazones de la verdad y del significado último de que lo que Dios ha hecho en Cristo. Cuando Lucas escribió su Evangelio, la Iglesia primitiva se había separado del judaísmo y ya había empezado a experimentar hostilidad por parte de muchos judíos. A la vez, el pequeño e incipiente movimiento cristiano tenía que competir con una mezcla de alternativas religiosas y filosóficas que inundaban el mundo grecorromano. ¿Por qué Teófilo debía pensar que de entre todas aquellas alternativas, la única religión "válida" era el

³⁹ En cuanto a estas ideas, y otras, ver, p. ej., Fitzmyer, *Luke I-IX*, 58-59.

⁴⁰ P. ej., Walter L. Liefeld, "Luke," en EBC 8.802; Nolland, *Luke 1-9.20*, pp. xxxii-iii; Bock, *Luke 1:1-9:50*, 14-15.

⁴¹ Brown, 270-71.

⁴² Ver el argumento de Richard Bauckham, "For Whom Were the Gospels Written?" en *The Gospels for All Christians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 9-48.

cristianismo? ¿Por qué debía creer que el verdadero pueblo de Dios, los verdaderos herederos de las promesas del Antiguo Testamento, no eran los judíos, sino los cristianos? Y si nos centramos en la cuestión más fundamental, ¿por qué Teófilo debía creer que Dios se había revelado de una forma definitiva en Jesús de Nazaret? El Evangelio de Lucas, junto con el libro de Hechos, está pensado para responder a estas preguntas y dar a los nuevos conversos una “razón de la esperanza que hay en ellos”.⁴³

COMPOSICIÓN

Como vimos en el capítulo 2, la relación que Lucas mantiene con los Evangelios de Marcos y Mateo es bastante compleja. Los eruditos están convencidos de que las semejanzas verbales entre los tres evangelistas dan fe de que entre ellos existe una relación literaria; y la mayoría también concluye que Marcos es el término medio de los tres. No repetiremos aquí los argumentos que nos llevan a estar de acuerdo con la opinión general de que Marcos no solo es el término medio entre Mateo y Lucas, sino que además es anterior a ellos y su principal fuente literaria (ver cap. 2). Pero Mateo es el que más sigue el texto de Marcos. Mateo usa (aunque a veces de forma abreviada) el 90 por ciento del material de Marcos; mientras que Lucas solo usa el 55 por ciento.⁴⁴ Se puede decir que el 40 por ciento del Evangelio de Lucas proviene del material de Marcos. Por tanto, más de la mitad del Evangelio de Lucas proviene de una fuente diferente a Marcos. Y en torno a un 20 por ciento de ese material que no proviene de Marcos tiene paralelos en Mateo.

Como vimos en el capítulo 2, algunos estudiosos creen que la explicación más simple de esta semejanza es que Lucas usó el Evangelio de Mateo.⁴⁵ Pero esta teoría es tan poco probable, que la mayoría de eruditos asegura que Lucas y Mateo usaron una misma fuente: cada uno, de forma independiente, utilizó una fuente que luego se perdió, y a la que se designa como la fuente “Q”. Creemos que ésta es una hipótesis muy probable, aunque no podemos llegar a saber cómo era esa fuente: ¿Era oral? ¿Escrita? ¿Era un solo documento? ¿Varios documentos? No podemos saberlo (ver, de nuevo, el cap. 2). Pero aún nos queda por explicar la procedencia de un 40 por ciento del Evangelio de Lucas. Este material tradicionalmente se ha llamado “L”, y durante el auge de la Crítica de fuen-

⁴³ Los comentaristas de Lucas más recientes están de acuerdo en general sobre este propósito central. Ver, p. ej., Bock, *Luke 1:1–9:50*, 14–15; Green, *The Gospel of Luke*, 21–25.

⁴⁴ Estos datos están extraídos de B. H. Streeter, *The Four Gospels: A Study of Origins* (London: Macmillan, 1924), 160.

⁴⁵ Ver esp. Mark Goodacre, *The Case Against Q: Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem* (Harrisburg: Trinity Press International, 2002); Ídem, *The Synoptic Problem: A Way through the Maze* (New York: Sheffield Academic Press, 2001); Michael D. Goulder, *Luke: A New Paradigm*, 2 vols.; JSNTSup 20 (Sheffield: JSOT Press, 1989); Allan J. McNicol, David L. Dungan, y David B. Peabody, *Beyond the Q Impasse: Luke's Use of Matthew* (Valley Forge: Trinity Press International, 1996). Ver también, A. Farrer, “On Dispensing with Q,” en *Studies in the Gospels*, ed. D. E. Nineham (Oxford: Oxford University Press, 1955), 55–58; Drury, *Tradition and Interpretation*, 120–73.

tes se creía que provenía de una sola fuente. Pero hoy, la mayoría de los eruditos cree que se trataba de una serie de fuentes, que irían desde conversaciones personales hasta breves escritos. Por ejemplo, la narración sobre el nacimiento de Jesús, salpicada de toques semitas, podría venir de una fuente; lo mismo que algunas de las parábolas que aparecen en la sección central del Evangelio.⁴⁶ Llegado este punto, debemos recordar que Lucas tuvo muy buenas oportunidades de recopilar material para la elaboración de su Evangelio. Gracias a los pasajes de Hechos en los que Lucas habla en plural ("nosotros"), sabemos que el evangelista pasó dos años en Palestina mientras Pablo languidecía en prisión (ver Hechos 21:8; 24:27; 27:1). Es fácil imaginarle, no solo recopilando documentos escritos, sino también escuchando atentamente la enseñanza que las comunidades cristianas se transmitían de forma oral, y entrevistando a aquellos que habían sido testigos del ministerio de Jesús.

En cuanto a las fuentes de Lucas, tenemos que tratar también la hipótesis de un "Proto-Lucas." Como hemos visto más arriba, Lucas no solo utiliza el texto de Marcos bastante menos que Mateo, sino que además, su parte central, en la que Jesús va de Galilea a Jerusalén, no tiene paralelos ni en Mateo ni en Marcos. El relato de la Pasión que aparece en Lucas, aunque mantiene el mismo bosquejo que encontramos en Mateo y Marcos, contiene bastantes elementos distintivos y únicos. Y, lo que quizá llama más la atención es que Lucas tiende a colocar el material de Marcos en bloques. Todas estas consideraciones sugieren que Lucas podría haber escrito una primera edición de su Evangelio usando Q y "L", y luego, una segunda añadiendo el material de Marcos.⁴⁷ Incluso podríamos atrevernos a hacer una reconstrucción histórica: basándose en los descubrimientos que hizo en Palestina, Lucas realizó una primera edición de su Evangelio ("Proto-Lucas"); más tarde, después de llegar a Roma y de encontrar una copia de Marcos (escrita recientemente en Roma), quiso integrar parte de ese material, para lo cual tuvo que realizar una nueva edición.⁴⁸ La hipótesis de Proto-Lucas ha suscitado mucha crítica.⁴⁹ Sea como sea, está claro que no deberíamos ver el Proto-Lucas como un Evangelio acabado, sino más bien como un primer borrador de lo que más adelante llegaría a ser el Evangelio de Lucas. No obstante, aunque reconocemos que esta hipótesis no es más que eso, una hipótesis, algo que no se puede probar, a nuestro entender es una propuesta de un mérito considerable.

También debe quedar claro que Lucas no utiliza de forma servil las fuentes de las que se nutre. Algunos de los cambios que hace del texto de Marcos suponen una mejora del estilo. Veamos tan solo un ejemplo. Marcos, quizá por influencia semita, usa mucho la parataxis (construcciones unidas simplemente con una "y"); Lucas tiende a sustituir la parataxis por genitivos absolutos u otras proposiciones subordinadas. Podríamos suponer que hizo lo

⁴⁶ En cuanto al primer ejemplo, ver Farris, *The Hymns of Luke's Infancy Narrative*, y, en cuanto al segundo, Craig Blomberg, "Midrash, Chiasmus, and the Outline of Luke's Central Section", en *Gospel Perspectives*, vol. 3, ed. R. T. France y David Wenham (Sheffield: JSOT Press, 1983), 217-61.

⁴⁷ Ver esp. Streeter, *Four Gospels*, 199-221; Vincent Taylor, *The Passion Narrative of St. Luke: A Critical and Historical Investigation*, ed. Owen E. Evans, SNTSMS 19 (Cambridge: Cambridge University Press, 1972); Friedrich Rehkopf, *Der lukanische Sonderquelle*, WUNT 5 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1959).

⁴⁸ Pero, ¿sobrevivirían los manuscritos a un viaje tan accidentado?

⁴⁹ Ver, p. ej., Guthrie, 203-7; Fitzmyer, *Luke I-IX*, 90-91.

mismo con la fuente Q.⁵⁰ Lucas también abrevia el texto de Marcos omitiendo detalles que no son necesarios para el objetivo que se ha marcado. Por ejemplo, en la parábola del sembrador, Lucas usa 90 palabras, mientras que Marcos usa 151 (Lc. 8:4-8; Mr. 4:1-9). Las omisiones de Lucas normalmente tienen que ver con sucesos que ha incluido en algún otro lugar, por influencia, aparentemente, de las otras fuentes que usó. Pero todo este tema es bastante complejo, pues Lucas a veces incluye material de dos historias, creando un “doble-te”. Así, aunque las palabras de Jesús en 9:23-24 parecen provenir de Marcos 8:34-35, los textos de 14:27 y 17:33 (que tratan el mismo tema) se parecen mucho a Mateo 10:38-39 y también podrían provenir de Q.

Lucas también comparte más material con Juan que Mateo y Marcos. Por ejemplo, tanto Lucas como Juan mencionan a Marta y María, Anás, y a un discípulo llamado Judas (diferente a Judas Iscariote). Ambos tienen un interés especial por Jerusalén, tanto por la ciudad como por el templo. Ambos atribuyen la traición de Judas a la acción de Satanás (Lc. 22:3; Jn. 13:27). Ambos incluyen el incidente en Getsemani en el que Pedro le corta la oreja derecha a un siervo del sumo sacerdote (Lc. 22:50; Jn. 18:10). Y ambos nos dicen que Pilato declaró que Jesús era inocente en tres ocasiones (Lc. 23:4, 14, 22; Jn. 18:38; 19:4, 6). La relación entre Juan y los Sinópticos es un tema muy complejo. La mayoría de los eruditos pone en duda que Juan usara el Evangelio de Lucas. Pero es posible que Juan hubiera leído Lucas y que algunas de las similitudes que acabamos de mencionar se deban al conocimiento que él tenía del contenido del Evangelio de Lucas (más en el cap. 6).

TEXTO

En la mayoría de los libros del Nuevo Testamento la variación textual es menor, pero si hablamos de Lucas y Hechos, el llamado texto “occidental” presenta una situación bastante más compleja. Este texto, cuyos representantes principales son el Códice de Beza (D) y los Antiguos Manuscritos Latinos, incluye mucho material que no aparece en otras tradiciones textuales. Por ejemplo, en Lucas, después de la historia del hombre que trabajó en el día de reposo (6:4), D incluye las palabras “Y dijo: Vosotros no sabéis de qué espíritu sois, porque el Hijo del Hombre no ha venido para destruir las almas de los hombres, sino para salvarlas” (9:55); también, alguna expresión más en el Padrenuestro (11:2-4); la agonía de Jesús en el huerto (22:43); los idiomas que se usaron en la inscripción que pusieron sobre la cruz (23:38); y la información de que la piedra del sepulcro de Jesús era una piedra que “que veinte hombres apenas podían mover” (23:53). El texto occidental es un texto antiguo, pues Justino, Tatiano y otros ya lo utilizaron en el siglo II. Aunque a veces omite pasajes que encontramos en otros tipos de texto, por regla general lo que hace es añadir material (como acabamos de ver en el caso de Lucas). Los cambios y los añadidos clarifican pasajes que los escribas aparentemente veían como textos poco claros. Es un texto que tiende a armonizar pasajes y a deshacerse de otro tipo de “dificul-

⁵⁰ Sobre el estilo de Lucas en relación con Marcos, ver esp. Fitzmyer, *Luke I-IX*, 107-8.

tades".⁵¹ Hay muy poca probabilidad de que los añadidos del texto occidental representen el texto original; pero eso no quiere decir que no debamos tomarlos en serio (ver el cap. 7, donde aparece más información sobre el texto occidental y Hechos).

También encontramos una serie de pasajes de considerable importancia para el Evangelio: unos pasajes en los que el texto occidental omite frases que sí aparecen en otros manuscritos importantes. Westcott y Hort llamaron a estos pasajes las "no interpolaciones occidentales", un término bastante farragoso diseñado para evitar cualquier duda sobre su tanpreciado texto "neutral". Para ellos, estos pasajes son el resultado de las escasas ocasiones en las que el texto occidental preservó la mejor lectura. Según estos autores, dado que el texto occidental incluye tanto material adicional, deberíamos prestarle una atención especial cuando omite algún pasaje. He aquí algunas de las omisiones del texto occidental: las palabras dirigidas a Marta, "Tú estás preocupada y molesta por estas cosas; pero hay pocas cosas que sean necesarias o, de hecho, una sola cosa es necesaria" (10:41-42); el mandamiento de repetir la Cena del Señor y acompañarla de las palabras sobre el pan seguidas de las palabras sobre la copa (22:19b-20); la oración de Jesús en la que pide al Padre que perdone a los que le han crucificado (23:34); la frase "No está aquí, sino que ha resucitado" (24:6); la visita de Pedro al sepulcro (24:12); el momento en el que Jesús muestra sus manos y sus pies (24:40); y la ascensión (24:51).

Está claro que cada uno de estos textos debería considerarse de forma individual. Pero la tendencia general de la crítica textual moderna es pensar en la posibilidad de la autenticidad de estos textos de una forma más favorable de lo que hicieron Westcott y Hort.⁵² Papiros como el P⁷⁵ (el manuscrito más antiguo de este Evangelio, con fecha de finales del siglo II o principios del siglo III) y el P⁴⁵ (aproximadamente de la misma fecha), junto con un estudio meticuloso del texto de los Padres, parecen sugerir que el texto "neutral" de Westcott y Hort, hoy llamado Alejandrino, se remonta al siglo II. Y la conservación de este tipo de texto básico en unciales como el Códice Vaticano (B) es una muestra de que se copió de forma fiel a través de los años. La forma de este texto es austera, evitando las elaboraciones vistosas que encontramos en el texto occidental. La mayoría de los críticos textuales sigue pensando que ésta es la mejor forma, aunque no le confieren el estado de pureza que le confirieron Westcott y Hort. Ciertamente, las lecturas que se conservan en el texto occidental deben considerarse y tenerse en cuenta, pero cuando no tienen otro apoyo, generalmente no se ven como representaciones del texto original. Sobre todo si D es el único manuscrito griego que apoya una frase en particular (lo que ocurre con varias frases del texto occidental; los únicos manuscritos con cierto peso en este sentido son los Antiguos manuscritos latinos). En todo caso, la riqueza de evidencias textuales sobre las que descansa el Evangelio de Lucas nos garantiza que el texto que poseemos es sustancialmente el que el evangelista escribió.

⁵¹ Ver J. F. J. Klijn, *A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts*, parte 1 (Utrecht: Kemink & Zoon, 1949); parte 2, *NovTSup* 21 (Leiden: Brill, 1969).

⁵² Ver Klyne Snodgrass, "Western Non-Interpolations", *JBL* 91 (1972): 369-79; Metzger, 191-93.

ADOPCIÓN EN EL CANON

Determinar la fecha en la que se menciona a Lucas por primera vez en la Iglesia primitiva es una tarea complicada. Los Padres de la Iglesia tenían la costumbre de usar expresiones o frases de una fuente sin dar una referencia explícita. Así que es difícil comprobar si expresiones similares a las que encontramos en el Evangelio de Lucas vienen de dicho Evangelio, de una fuente de Lucas, o de alguna otra tradición. Esto se tiene que tener en cuenta cuando nos acercamos a algunos pasajes de Clemente de Roma (1 Clem. 13:2; 48:4), Policarpo (*Phil.* 2:3), y Ignacio (*Magn.* 10) que se parecen a pasajes de Lucas. Pero no podemos saber si los padres estaban citando directamente de dicho Evangelio. Es más probable que la *Didaché* (finales del siglo I o principios del II) y el Evangelio de Pedro (quizá de mediados del siglo II) usaran el Evangelio de Lucas. Está bastante claro que Justino Mártir sí usó Lucas (o una armonización basada en él), y parece ser que 2 Clemente hizo lo mismo. Cómo no, en el canon de Marción encontramos un Lucas retocado. Algunos creen que Marción no usó el Lucas que nosotros tenemos, sino una fuente anterior que usaron tanto él como el evangelista, pero no existe ninguna evidencia de que eso fuera así, y casi no hay duda de que la base que Marción usó fue el tercer Evangelio mismo. En todo caso, a partir de esta fecha, ya no hay lugar a dudas: la Iglesia aceptó de forma universal el Evangelio de Lucas como parte del canon de la Sagrada Escritura.

LUCAS: LOS ESTUDIOS MÁS RECIENTES

Lucas es autor de dos volúmenes que recorren la historia del movimiento cristiano desde su inicio en Judca hasta su llegada a la capital del Imperio. Por ello, tanto él como sus habilidades de historiador han sido objeto de debate entre los eruditos.⁵³ El interés por las habilidades y el trabajo de historiador de Lucas no ha desaparecido, sobre todo por lo que al libro de Hechos se refiere (ver cap. 7). Pero en los últimos cuarenta años, se presta más atención al papel de Lucas como teólogo y como narrador.

La incipiente Crítica de la redacción de finales de los 1950 se acercó a los evangelistas centrándose en su papel como autores y en las motivaciones teológicas que les llevaron a escribir del modo en el que escribieron. La primera obra importante de la Crítica de la redacción sobre el Evangelio de Lucas fue la de Hans Conzelmann, *El centro del tiempo. La teología de Lucas* (Madrid: FAX, 1974), monográfico que marcó las pautas para los estudios más recientes de la teología de Lucas. La primera parte del título original en alemán, *Die Mitte der Zeit*, "El centro del tiempo", recoge una de las ideas principales del libro. Citando Lucas 16:16, Conzelmann dice que Lucas introdujo la idea de que la Historia de la Salvación se da en tres etapas: la etapa de Israel; la etapa del ministerio de Jesús; la etapa de la Iglesia. Y, obviamente, el Evangelio de Lucas se centra en la

⁵³ "Se puede decir que antes de 1950, Lucas tan solo era, para la mayoría, un historiador" (W. C. van Unnik, "Luke-Acts, a Storm Center in Contemporary Scholarship," en *Studies in Luke-Acts*, ed. Leander Keck and J. Louis Martyn [Philadelphia: Fortress Press, 1966], 19).

segunda de estas etapas: el "centro del tiempo". En sí, este esquema no dice nada nuevo, ni tampoco resulta problemático. Pero lo que hizo que la propuesta de Conzelmann fuera especialmente significativa fue su explicación del origen de la Historia de la Salvación y sus consecuencias. Según Conzelmann, Lucas fue el primero en definir la Historia en esos términos. Y lo hace en respuesta al problema de que la parusía no llegaba. Jesús y los primeros cristianos pensaban que el regreso del Jesús glorificado era algo inminente. A medida que el tiempo iba pasando y Jesús no regresaba, las dudas empezaron a aumentar. En respuesta a esa dificultad, Lucas reinterpreta la escatología para centrarse en la experiencia presente del reino y desarrolla un concepto de la Historia que ayuda a los cristianos a encontrar su lugar en el mundo. El ministerio de Jesús pasa de ser simplemente una etapa de proclamación de lo que va a venir, a ser una etapa de la Historia con contenido propio. Y para darle significado a esa etapa, explica que ésta tiene sus raíces en una Historia anterior, la etapa de Israel. A su vez, la etapa del ministerio de Jesús da lugar a la etapa de la Iglesia, intervalo en el que los lectores de Lucas deben encontrar su lugar. Para ayudarles a encontrar sentido y seguridad para ese periodo indefinidamente prolongado antes del regreso de Cristo, Lucas atribuye a la Iglesia una importancia y un poder especiales. En el libro de Hechos se convierte en una institución que dispensa la salvación a través de los sacramentos. Esta forma de ver la etapa de la Iglesia se conoce como el "catolicismo temprano" (*Frühkatholismus*).

En los capítulos sobre Hechos, las Epístolas Pastorales y 2ª Pedro diremos algo más sobre el "catolicismo temprano". Baste aquí decir que la premisa básica de este esquema (la Iglesia primitiva se vio amenazada al ver que el regreso de Jesús no era inmediato) es bastante cuestionable. Es cierto que Lucas se centra más en la presencia del reino y no tanto en su manifestación futura (esto último aparece de forma mucho más explícita en Marcos y Mateo). Pero no es cierto que Lucas abandone la escatología futura, y su acercamiento tiene cabida dentro de los parámetros de la tensión escatológica típica del Nuevo Testamento entre el "ya" y el "pero todavía no".⁵⁴

El acercamiento de Conzelmann desde la Crítica de la redacción propició que surgieran muchos estudios de una naturaleza similar. De hecho, el monográfico de Conzelmann fue uno de los factores que hizo que durante los años 1960 y 70 Lucas-Hechos se convirtiera en lo que W. C. van Unnik llamó "el centro del debate de la erudición contemporánea".⁵⁵ La mayoría de esos estudios siguió la línea de Conzelmann hasta casi el punto de desbancar a Lucas el historiador para solo dar lugar a Lucas el teólogo.⁵⁶ No obstante, otros acercamientos realizados también desde la Crítica de la redacción usaron los métodos propios de dicha crítica para analizar la contribución teológica de Lucas, sin minimizar ni infravalorar su papel como historiador.

Si las técnicas de la Crítica de la redacción hicieron que Lucas-Hechos se convirtiera en el "centro de debate" entre los eruditos, más recientemente la popularidad del análisis

⁵⁴ Ver especialmente E. Earle Ellis, *Eschatology in Luke* (Philadelphia: Fortress Press, 1972).

⁵⁵ "Luke-Acts, a Storm Center in Contemporary Scholarship" es el título de la contribución que van Unnik hizo al volumen *Studies in Luke-Acts*, publicado en 1966.

⁵⁶ El valioso libro de I. Howard Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, analiza y critica este movimiento.

narrativo ha logrado que se dé un “cambio de dirección”.⁵⁷ Lo que los críticos de la redacción hacían era comparar el Evangelio de Lucas con otras fuentes, con la tradición y con los otros Evangelios. Los críticos de la narración generalmente ignoran las fuentes y la tradición y estudian el Evangelio de Lucas teniendo en cuenta el libro de Hechos. Su método consiste en usar el análisis narrativo para sacar a la luz la enseñanza y la teología de Lucas-Hechos, que ellos consideran una sola obra literaria en dos volúmenes. A través de ese análisis hacen un seguimiento de los temas y las palabras clave que aparecen en las dos obras; analizan los componentes de la estructura general; comparan esas dos obras con escritos literarios similares de la Antigüedad.⁵⁸ Esta apuesta por el análisis narrativo supone un reconocimiento de que el Evangelio de Lucas debe interpretarse como una producción literaria de elaboración cuidadosa y planificada. Y aunque hemos expresado nuestras reservas ante una vinculación demasiado estrecha entre el Evangelio de Lucas y Hechos, no hay duda de que una buena interpretación siempre tendrá en cuenta el otro. El peligro de la crítica de la narración está en que a veces se practica de forma aislada, sin tener en cuenta otros acercamientos que también son necesarios para elaborar una interpretación definitiva del Evangelio de Lucas. El uso que Lucas hace de las fuentes no es el único elemento importante; pero un análisis del uso que hace de Marcos por un lado, y una comparación con el texto de Mateo por otro, siempre nos puede ayudar a entender mejor el Evangelio de Lucas. Tampoco podemos ignorar los estudios históricos serios sobre los tiempos de Jesús, pues Lucas no está creando una pieza literaria “de la nada”, como se hace con las obras de ficción, sino que narra sucesos que ocurrieron en un momento concreto y en un lugar concreto. Y ese contexto histórico debe ser tenido en cuenta.

LA CONTRIBUCIÓN DE LUCAS

La aportación más importante de Lucas es, sin duda alguna, su meticuloso trabajo documental, que le da a su Evangelio, es decir, a su relato sobre la vida de Cristo, un gran valor histórico. Lucas es el único que nos lleva desde el principio de la “historia de Jesús”, con el nacimiento de Juan el Bautista, hasta el final de ésta, con la ascensión del Jesús resucitado. Entre una cosa y la otra, Lucas incluye muchas enseñanzas y episodios de la vida de Jesús que no aparecen en los otros Evangelios. Al añadir un material que no aparece en la tradición que toma de Marcos y de Q, ¿qué nos enseña Lucas? De la contribución de Lucas destacaremos, en particular, cuatro aspectos.

En primer lugar, y son muchos los estudiosos que hacen hincapié en este aspecto, destacamos la importancia central del plan de Dios en Lucas-Hechos.⁵⁹ Los himnos

⁵⁷ La expresión es de David P. Moessner y David L. Tiede, “Introduction: Two Books but One Story?” en *Jesus and the Heritage of Israel: Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy* (Harrisburg: Trinity Press International, 2000), 1–3.

⁵⁸ Algunas obras representativas son Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts*; Green, *The Gospel of Luke*.

⁵⁹ P. ej., Joel Green, *The Theology of the Gospel of Luke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 47; Robert C. Tannehill, “The Story of Israel within the Lukan Narrative,” en *Jesus and the Heritage of Israel*, ed. David P. Moessner (Harrisburg: Trinity Press International, 1999), 325–39; D. L. Bock, “Gospel of Luke,”

que aparecen antes y justo después del nacimiento de Jesús sitúan la historia de Jesús en el contexto de las promesas de Dios del Antiguo Testamento (ver esp. 1:54-55, 68-79; 2:29-32). Jesús retoma esa misma idea en la declaración programática que pronuncia en la sinagoga de Nazaret (4:18-19). Lo que ocurre en el ministerio de Jesús ocurre porque Dios está cumpliendo un programa que trazó e inició mucho antes. La frecuencia con la que Lucas usa la palabra *dei* (*dei*, "es necesario") lo pone de manifiesto. "Era necesario" que Jesús estuviera en la casa de su Padre (2:49), que predicara las buenas nuevas del reino en otras ciudades (4:43), que, como profeta, muriera en Jerusalén (13:33), que se quedara en casa de Zaqueo (19:5), y, sobre todo, que muriera en la cruz (9:22; 17:25; 22:37; 24:7). Él mismo lo dice a modo de resumen al final del Evangelio: "Era necesario [*dei*] que se cumpliera todo lo que sobre mí está escrito en la ley de Moisés, en los profetas y en los salmos" (24:44). Mediante los sucesos históricos del nacimiento, la vida, la muerte y la resurrección de Jesús, Dios está desarrollando un plan, un plan ya revelado en el Antiguo Testamento, que ya ha llegado a su punto culminante con la muerte y la resurrección de Jesús, pero cuyo cumplimiento final vendrá por la proclamación del Evangelio a todas las naciones. Así, ese tema central de "el plan de Dios" une el Evangelio de Lucas al libro de Hechos.⁶⁰

Vemos, por tanto, que el cumplimiento del plan de Dios es el marco o estructura general del Evangelio de Lucas. El objetivo de ese plan es traer al mundo la salvación, y la segunda contribución de Lucas es este énfasis en la salvación. Muchos consideran que las palabras de Lucas 19:10, al final del encuentro con Zaqueo, es el versículo clave de este Evangelio: "Porque el Hijo del Hombre ha venido a buscar y a salvar lo que se había perdido". Lucas es el único Evangelio sinóptico que usa los sustantivos "salvación" (*soteria* cuatro veces [1:69, 71, 77; 19:9]; *soterion*, dos [2:30; 3:6]) y "salvador" (*soter* [1:47; 2:11]), y usa el verbo "salvar" (*sodzo*) más que ningún otro libro del Nuevo Testamento (aunque esto se debe, sobre todo, a la extensión de este segundo Evangelio). La salvación es el tema central del Evangelio de Lucas.⁶¹ Ya hemos visto, con las citas que hemos mencionado más arriba, que la mayoría de las referencias aparecen en el relato sobre el nacimiento de Jesús. De nuevo, Lucas usa los himnos de estos capítulos para trazar la línea por la que avanzará el ministerio de Jesús. En Jesús, Dios se acerca a su pueblo como su salvador. Usando de forma frecuente los términos "hoy" (once veces) y "ahora" (catorce veces), Lucas hace hincapié en que esa salvación está disponible en el presente a través de Jesús. La salvación en Lucas se centra especialmente en una inversión de los roles, como resumen muy bien en la canción de María: "[Dios] ha hecho proezas con su brazo; ha esparcido a los soberbios en el pensamiento de sus corazones. Ha quitado a los poderosos de sus tronos; y ha exaltado a los humildes. A los hambrientos ha colmado de bienes y ha despedido a los ricos con las manos vacías" (1:51-53). La referencia de María a los poderosos, los hambrientos y los ricos refleja la idea clave de la presentación que Lucas hace de

DJG, 502-3; John Squires, "The Plan of God in the Acts of the Apostles," en *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, ed. I. Howard Marshall y David Peterson (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 20.

⁶⁰ Ver especialmente Tannehill, "Story of Israel."

⁶¹ Ver esp. Marshall, que dice: "Nuestra tesis es que la idea de la salvación es la clave para desarrollar la teología de Lucas" (*Luke: Historian and Theologian*, 92; cf. también 116-18).

la salvación: la llegada del reino invierte el *estatus* terrenal. Pero el relato que Lucas hace de la salvación no se centra en el *estatus* económico o social, sino que en última instancia se centra en el estado espiritual: Jesús ha venido para rescatar a los perdidos y a los que “están lejos” ofreciendo el perdón de pecados (p. ej., 1:77; 5:17–26; 7:48–50; 19:1–10; 24:46–47). Como es de esperar, los himnos de Lucas 1–2 al principio presentan esa salvación como el cumplimiento de las promesas de Dios de liberar al pueblo de Israel (cf. 1:68–75). Pero antes de dejar estos capítulos, también encontramos el anuncio de que esta salvación no solo supondrá “la gloria de tu pueblo Israel”, sino que también será “una luz de revelación a los gentiles” (2:29–32). Y de una forma aún más enfática, en 3:6 vuelve a aparecer la misma idea, versículo en que Lucas (único entre los evangelistas) culmina la cita de Isaías 40:3–5 con la promesa de que “toda carne verá la salvación de Dios”.

Con esta referencia tenemos la tercera contribución de este evangelista: Lucas hace un énfasis especial en que los gentiles son los receptores finales de la salvación de Dios. Obviamente, no ignora a los judíos; no deja a un lado las promesas de Dios a Israel. Pero cuando nos vamos adentrando en el Evangelio descubrimos lo que el cumplimiento de esas promesas supondrá tanto para los judíos como para los gentiles. La importancia de Jesús para todo ser humano ya aparece en la genealogía de Lucas, la cual se remonta hasta Adán, no hasta Abraham, como en el Evangelio de Mateo. Cuando Jesús enseña en la sinagoga de Nazaret, amonesta a la gente del lugar y les recuerda la Gracia que Dios les mostró a la viuda de Sarepta y Naamán el sirio (4:25–27). Jesús alaba la fe de un centurión gentil (7:1–10) y convierte a un samaritano en el héroe de una de sus parábolas más famosas (10:30–37; 17:16). Está claro que estos destellos del alcance universal de la Gracia de Dios que aparecen a lo largo del Evangelio preparan el camino para la inclusión de los gentiles en el pueblo de Dios que Lucas recoge en el libro de Hechos.

En cuarto lugar, otro tema destacado en Lucas es la preocupación de Jesús por los marginados de la sociedad. A Jesús se le ve constantemente interactuando con aquellos que la sociedad judía no acepta: los pobres (p. ej., 1:46–55; 4:18; 6:20–23; 7:22; 10:21–22; 14:13, 21–24; 16:19–31; 21:1–4), los “pecadores” (p. ej., los que no cumplían todos los rituales farisaicos—5:27–32; 7:28, 30, 34, 36–50; 15:1–2; 19:7) y las mujeres (7:36–50; 8:1–3, 48; 10:38–42; 13:10–17; 24:1–12). En varias ocasiones vemos que estos marginados responden de forma positiva ante el mensaje de Jesús. Lucas nos advierte de forma tanto implícita como explícita de la necesidad de no dejarse influir por los afanes de este mundo para quedar libre y poder abrazar de forma entregada el mensaje del reino.⁶² Algunos teólogos, especialmente los teólogos de la liberación, han utilizado este mensaje para decir que Dios favorece de forma especial a los pobres y a los oprimidos, mientras que rechaza a los ricos y a los poderosos. Es cierto que pasajes como el de las bienaventuranzas, en el que Jesús bendice a los pobres y critica a los ricos (6:20, 24) parecen apuntar en esa dirección. Pero debemos recordar que Jesús usa los términos “pobre” y “rico” tal y como se usaban en el Antiguo Testamento, donde no solo se referían al *estatus* económico y social, sino también al estado espiritual. Los “pobres” no solo son los que tienen poco

⁶² Ver especialmente Craig L. Blomberg, *Neither Poverty Nor Riches: A Biblical Theology of Material Possessions*, NSBT (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 111–46, 160–74.

dinero, sino también los que dependen de Dios, y los “ricos” no sólo son los que tienen mucho dinero, sino también los que usan sus riquezas y su poder para oprimir a los pobres. Por tanto, cuando traducimos los términos “pobres” y “ricos” a nuestro contexto cultural, hemos de tener en cuenta esos matices, sin los cuales no acertamos a entender lo que Lucas quiso transmitir.⁶³

Pensando aún en el tema socioeconómico, aún destacamos otra cuestión importante en la enseñanza de Lucas: una de las evidencias de que alguien es un discípulo verdadero es su forma de usar el dinero. Varios de los pasajes que Lucas añade tratan sobre el tema de la mayordomía: las palabras de Juan el Bautista (3:10-14), la parábola del “rico avaro” (12:13-21), la parábola del mayordomo infiel (16:1-13), la parábola del rico y Lázaro (16:19-31), el encuentro de Jesús con Zaqueo (19:1-10). No podemos saber qué factores hicieron que Lucas escribiera tanto sobre esta cuestión. Pero el estado actual de la Iglesia en los países desarrollados habla de la gran necesidad que tenemos de seguir escuchando este tipo de enseñanza.

BIBLIOGRAFÍA

- Loveday **Alexander**, *The Preface to Luke's Gospel: Literary Convention and Social Context in Luke 1:1-4 and Acts 1:1*, SNTSMS 78 (Cambridge: Cambridge University Press, 1993) ■■ C. K. **Barrett**, *Luke the Historian in Recent Study* (London: Epworth, 1961) ■■ Richard **Bauckham**, “For Whom Were the Gospels Written?” en *The Gospels for All Christians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) ■■ O. **Betz**, “The Kerygma of Luke,” *Int* 22 (1968): 131-46 ■■ Craig **Blomberg**, “Midrash, Chiasmus, and the Outline of Luke's Central Section,” en *Gospel Perspectives*, vol. 3, ed. R. T. France y David Wenham (Sheffield: JSOT Press, 1983), 217-61 ■■ Ídem, *Neither Poverty Nor Riches: A Biblical Theology of Material Possessions*, NSBT (Grand Rapids: Eerdmans, 1999) (éste está en castellano) ■■ Darrell L. **Bock**, “Gospel of Luke,” en *DJG* —Ídem, *Luke 1:1-9:50*, BECNT (Grand Rapids: Baker, 1994) ■■ Ídem, *Proclamation from Prophecy and Pattern: Lucan Old Testament Christology*, JSNTSup 12 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987) ■■ F. **Bovon**, *Luc le théologien: Vingt-cinq ans de recherches (1950-75)* (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1978) ■■ Ídem, *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50*, Hermeneia (Minneapolis: Augsburg/Fortress, 2002) ■■ Schuyler **Brown**, *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke*, AnBib 36 (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1969) ■■ F. F. **Bruce**, *The Acts of the Apostles* (London: Tyndale, 1951) (éste está en castellano, no?) ■■ Henry J. **Cadbury**, *The Making of Luke-Acts* (London: Macmillan, 1927) ■■ Ídem, *The Style and Literary Method of Luke*, HTS 6 (Cambridge: Harvard University Press, 1919) ■■ G. B. **Caird**, *The Gospel of St Luke* (Harmondsworth: Penguin, 1963) ■■ J. Bradley **Chance**, *Jerusalem, the Temple, and the New Age in Luke-Acts* (Macon: Mercer University Press, 1988) ■■ Hans **Conzelmann**, “Luke's Place in the Development of

⁶³ Ver, p. ej., Charles H. Talbert, *Reading Luke* (New York: Crossroad, 1984), p. 70; Green, *Theology*, 79-94.

early Christianity," en *Studies in Luke-Acts*, ed. Leander E. Keck y J. Louis Martyn (Nashville: Abingdon, 1966), 298-316 ■■ Ídem, *The Theology of St Luke* (London: Faber & Faber, 1961) (Ésta tb está en castellano; sale más arriba) ■■ J. M. Creed, *The Gospel According to St. Luke* (London: Macmillan, 1950) ■■ M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles* (ET London: SCM, 1956) ■■ J. Drury, *Tradition and Design in Luke's Gospel* (London: Darton, Longman & Todd, 1976) ■■ E. Earle Ellis, *Eschatology in Luke* (Philadelphia: Fortress Press, 1972) ■■ Ídem, *The Gospel of Luke*, 2a. ed. (London: Marshall, Morgan & Scott, 1974) ■■ Philip F. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts*, SNTS-AS 57 (Cambridge: Cambridge University Press, 1987) ■■ A. Farrer, "On Dispensing with Q," en *Studies in the Gospels*, ed. D. E. Ninham (Oxford: Oxford University Press, 1955), 55-58 ■■ Stephen Farris, *The Hymns of Luke's Infancy Narratives: Their Origin, Meaning, and Significance*, JSNTSup 9 (Sheffield: JSOT Press, 1985) ■■ Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, 2 vols. (New York: Doubleday, 1983-85) ■■ Helmut Flender, *St Luke, Theologian of Redemptive History* (London: SPCK, 1967) ■■ E. Franklin, *Christ the Lord: A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts* (London: SPCK, 1975) ■■ David Gooding, *According to Luke: A New Exposition of the Third Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987) ■■ Michael D. Goulder, *Luke: A New Paradigm*, 2 vols., JSNTSup 20 (Sheffield: JSOT Press, 1989) ■■ Joel B. Green, *The Gospel of Luke*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1997) ■■ Ídem, *The Theology of the Gospel of Luke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995) ■■ Adolf von Harnack, *Luke the Physician* (New York: Putnam, 1907) ■■ R. G. Heard, "The Old Gospel Prologues," TS 6 (1955): 1-16 ■■ Martin Hengel, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ* (Harrisburg: Trinity Press International, 2000) ■■ W. K. Hobart, *The Medical Language of St. Luke* (Dublin: Hodges, Figgis, 1982) ■■ J. Jervell, *The People of God: A New Look at Luke-Acts* (Minneapolis: Augsburg, 1973) ■■ Luke T. Johnson, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts*, SBLDS 39 (Missoula: SP, 1977) ■■ Donald Juel, *Luke-Acts: The Promise of History* (Atlanta: John Knox, 1985) ■■ Robert J. Karris, *Luke: Artist and Theologian. Luke's Passion Account as Literature* (New York: Paulist, 1985) ■■ E. Käsemann, *Essays on New Testament Themes* (London: SCM, 1964) ■■ Leander E. Keck y J. Louis Martyn, *Studies in Luke-Acts* (Nashville: Abingdon, 1966) ■■ J. F. J. Olij, *A Survey of the Researches in the Western Text of the Gospels and Acts: Part One* (Utrecht: Kemink & Zoon, 1949), y *Part Two* (1949-1969), NovTSup 21 (Leiden: Brill, 1969) ■■ William L. Lane, *The Gospel According to Mark*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1974) ■■ A. R. C. Leaney, *The Gospel According to St Luke*, BNTC, 2a ed. (London: Black, 1966) ■■ Walter L. Liefeld, "Luke," en *EBC* ■■ J. B. Lightfoot, *Notes on Epistles of St Paul* (London: Macmillan, 1904) ■■ Allan J. McNicol, David L. Dungan, y David B. Peabody, *Beyond the Q Impasse: Luke's Use of Matthew* (Valley Forge: Trinity Press International, 1996) ■■ R. Maddox, *The Purpose of Luke-Acts* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1982) ■■ I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1978) ■■ Ídem, *Luke: Historian and Theologian*, 2a ed. (Grand Rapids: Zondervan, 1988) ■■ Donald G. Miller, ed., *Jesus and Man's Hope*, vol. 1 (Pittsburgh: Pittsburgh Theological Seminary, 1970) ■■ David P. Moessner, ed.,

Jesus and the Heritage of Israel: Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy (Harrisburg: Trinity Press International, 2000) ■■ Leon Morris, "Luke and Early Catholicism," en *Studying the New Testament Today*, I, ed. John H. Skilton (Nutley: Presbyterian & Reformed, 1974), 60–75 ■■ Ídem, *Luke: An Introduction and Commentary*, 2a ed., TNTC (Leicester: IVP/Grand Rapids: Eerdmans, 1988) ■■ John Nolland, *Luke 1–9:20*, WBC (Dallas: Word, 1989) ■■ Mikeal C. Parsons y Richard I. Pervo, *Rethinking the Unity of Luke and Acts* (Minneapolis: Fortress Press, 1993) ■■ Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1928) ■■ Friedrich Rehkopf, *Der lukanische Sonderquelle*, WUNT 5 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1959) ■■ Bo Reicke, "Synoptic Prophecies of the Destruction of Jerusalem," en *Studies in New Testament and Early Christian Literature*, ed. D. E. Aune (Leiden: Brill, 1972), 121–33 ■■ M. Rese, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas* (Gütersloh: Gerd Mohn, 1969) ■■ J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1976) ■■ Leopold Sabourin, *The Gospel According to St Luke: Introduction and Commentary* (Bombay: St. Paul, 1984) ■■ Daryl D. Schmidt, "Rhetorical Influences and Genre: Luke's Preface and the Rhetoric of Hellenistic Historiography," en *Jesus and the Heritage of Israel*, ed. David P. Moessner (Harrisburg: Trinity Press International, 1999), 27–60 ■■ David Peter Seccombe, *Possessions and the Poor in Luke-Acts* (Linz: SNTU, 1982) ■■ Robert B. Sloan Jr., *The Favorable Year of the Lord: A Study of Jubiliary Theology in the Gospel of Luke* (Austin: SP, 1977) ■■ Klyne Snodgrass, "Western Non-Interpolations," *JBL* 91 (1972): 369–79 ■■ Gregory E. Sterling, *Historiography and Self-Definition: Josephus, Luke-Acts, and Apologetic Historiography*, NovTSup 44 (Leiden: Brill, 1992) ■■ B. H. Streeter, *The Four Gospels* (London: Macmillan, 1930) ■■ Charles H. Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts*, SBLMS 20 (Missoula: SP, 1974) ■■ Ídem, *Reading Luke* (New York: Crossroad, 1984) ■■ Ídem, ed., *Perspectives on Luke-Acts* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1978) ■■ Robert C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, 2 vols. (Minneapolis: Fortress Press, 1990) ■■ Ídem, "The Story of Israel within the Lukan Narrative," en *Jesus and the Heritage of Israel*, ed. David P. Moessner (Harrisburg: Trinity Press International, 1999), 325–39 ■■ V. Taylor, *Behind the Third Gospel* (Oxford: Clarendon Press, 1926) ■■ Ídem, *The Passion Narrative of St. Luke: A Critical and Historical Investigation*, ed. Owen E. Evans, SNTSMS 19 (Cambridge: Cambridge University Press, 1972) ■■ M. M. B. Turner, "The Sabbath, Sunday, and the Law in Luke/Acts," en *From Sabbath to Lord's Day*, ed. D. A. Carson (Grand Rapids: Zondervan, 1982), 99–157 ■■ W. C. van Unnik, "Luke-Acts, a Storm Center in Contemporary Scholarship," en *Studies in Luke-Acts*, ed. Leander Keck y J. Louis Martyn (Philadelphia: Fortress Press, 1966), 15–32 ■■ J. Verheyden, "The Unity of Luke-Acts: What Are We Up To?" en *The Unity of Luke-Acts*, ed. J. Verheyden, BETL 142 (Leuven: Leuven University Press, 1999), 3–56 ■■ John Wenham, *Redating Matthew, Mark, and Luke: A Fresh Assault on the Synoptic Problem* (Downers Grove: IVP, 1992) ■■ Michael Wilcock, *Savior of the World: The Message of Luke's Gospel* (Leicester: IVP, 1979) ■■ Ben Witherington III, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

CAPÍTULO 5

JUAN

CONTENIDOS

Como los otros Evangelios canónicos, el Evangelio de Juan relata la historia de los orígenes de la vida de Jesús, y su ministerio, muerte y resurrección. Al igual que los otros, no pretende ser neutral. El evangelista quiere que la gente crea (20:30-31), y para ello elabora su testimonio teniendo en cuenta las necesidades de sus lectores.¹

Como muchos otros aspectos del Evangelio de Juan, su estructura básica parece muy simple hasta que uno empieza a hacer un análisis más profundo. No hay duda de que esta complejidad disfrazada de sencillez es la razón por la que en las últimas décadas se han publicado tantos estudios sobre la estructura de Juan.

A primera vista, el cuarto Evangelio ofrece un prólogo (1:1-18) y un epílogo o apéndice (21:1-25); y en medio introduce dos secciones centrales, 1:19-12:50 y 13:1-20:31. Debido a la influencia de dos o tres eruditos importantes, los estudiosos contemporáneos las designan, respectivamente, El Libro de las Señales y el Libro de la Gloria,² o el Libro de las Señales y el Libro de la Pasión.³

No obstante, cuando decimos "Libro de las Señales" suena como si solo aparecieran señales de 1:19 a 12:50, mientras que 20:30-31 deja claro que desde la perspectiva del evangelista, el Evangelio entero es un libro de señales: y la Pasión y la resurrección de Jesús es la mayor de ellas. Además, aunque la Pasión de Jesús va de los capítulos 13 al 20, el relato de la Pasión en sí no empieza hasta el capítulo 18. Si los capítulos 13-17 se pueden incluir porque su temática está estrechamente relacionada con la Pasión, lo mismo ocurre con muchos pasajes que aparecen en los capítulos del 1 al 12 (p. ej., 1:29, 36; 6:35ss.; 11:49-52).

Otros han abogado por una estructura bastante diferente. Wyller,⁴ por ejemplo, sostiene que 10:22-29 es la "cumbre estructural" de la obra, el "cambio del destino" del héroe, en

¹ En este capítulo hemos utilizado, con previa autorización, material que aparece en *The Gospel According to John*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1990) de D. A. Carson; a veces de forma literal, pero con mayor frecuencia de forma resumida.

² R. E. Brown, *The Gospel According to John* (Garden City: Doubleday, 1966-70), cxxxviii-cxxxix.

³ C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), 289.

⁴ Egil A. Wyller, "In Solomon's Porch: A Hermeneutical Analysis of the Architectonic of the Fourth Gospel" *ST 42* (1988): 151-67.

torno a la cual gira el resto del material. A pesar de la superficialidad de este argumento, nos centramos en el tema también es difícil creer que estos versículos tienen la importancia estructural que Wyller les atribuye, y es casi irrisorio creer que la estructura de este Evangelio esté construida siguiendo el modelo del símil de la caverna de Platón. Otro estudio creyó ver una estructura concéntrica del Evangelio que sigue el patrón de la estructura concéntrica que aparece en el prólogo.⁵ Sin embargo, las estructuras tan complejas y discutidas que, por otro lado no son evidentes, no merecen credibilidad alguna.

Intentando explicar la complejidad de este Evangelio, un importante estudio reciente sobre la estructura de Juan nos lleva a fijarnos en una serie de quiasmos y en lo que el autor, George Mlakushyil, llama pericopas puente o secciones puente: secciones que encajan en dos o más unidades que sirven para unir dichas unidades.⁶ Por ejemplo, sugiere que 2:1–12:50 podría llamarse el Libro de las Señales de Jesús, que 11:1–20:29 es el Libro de la Hora de Jesús, y que los capítulos que se solapan, el 11 y el 12, son una sección puente. Aunque podríamos discutir algunos de los detalles de su teoría, lo cierto es que logra mostrar que el cuarto Evangelio es un texto muy organizado y de una unidad increíble. Por ejemplo, muchos otros autores comentan que varias secciones individuales de diferentes proporciones cuentan con un cierre cuidadosamente elaborado (p. ej., 1:18; 4:42–4:53–54; 10:40–42; 12:44–50; 20:30–31; 21:25).

Una de las razones por la que los críticos proponen tantas estructuras diferentes (y en muchas ocasiones excluyentes) es porque la repetición de ciertos temas a lo largo del Evangelio hace que sea posible postular todo tipo de paralelismos y quiasmos. Otra razón es que varias de las estructuras se pueden superponer a otras. Por ejemplo, con frecuencia se ha dicho que la sección 2:1–4:54 refleja una inclusión geográfica (es decir, un procedimiento literario por el que se introduce y se concluye un pasaje con dos elementos iguales o equivalentes): la acción empieza en Caná y acaba en Caná. Pero aunque ese procedimiento nos ayuda a ver los límites de esa unidad, no está nada claro que Caná sea *per se* una idea tan importante para Juan. Aunque algunos autores le atribuyen a Caná un significado teológico desmedido, lo más probable es que su única función sea ayudar a los lectores a seguir el movimiento geográfico de la historia.⁷

Después del prólogo (1:1–18), Jesús enseña y actúa (1:19–10:42). Esta extensa unidad empieza con un preludio al ministerio de Jesús (1:19–51). Como en la tradición sinóptica, se nos presenta a Juan el Bautista: se nos explica su relación con Jesús (1:19–28), y su testimonio público de ese Jesús (1:29–34). El preludio acaba con el reclutamiento de los primeros discípulos (1:35–51).

El resto de esta unidad tan extensa (1:19–10:42) puede dividirse en tres secciones. La primera recoge el inicio del ministerio de Jesús: sus señales, sus obras y sus ense-

⁵ Jeffrey Lloyd Staley, *The Print's First Kiss: A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel*, SBLDS 82 (Atlanta: SP, 1985).

⁶ George Mlakushyil, *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, AnBib 117 (Roma: Pontifical Biblical Institute, 1987).

⁷ Ver más en Raymond E. Brown, *An Introduction to the Gospel of John*, ed. Francis J. Moloney (New York: Doubleday, 2003), 298–316.

ñanzas (2:1-4:54). Al principio tenemos la primera señal, cuando convierte el agua en vino (2:1-11), la purificación del templo (2:12-17) y las palabras de Jesús sobre la reedificación del templo (2:18-22). Acto seguido, el conocimiento que Jesús tiene de los hombres (2:23-25) da paso a la escena en la que Nicodemo va a ver a Jesús (3:1-15), en la que el diálogo inicial acaba convirtiéndose en un monólogo. En este capítulo, parece ser que el evangelista añade un largo comentario en dos ocasiones, la primera en este momento (3:16-21), y la segunda, después de la descripción del testimonio que Juan el Bautista da de Jesús (3:22-30, seguido de 3:31-36). De camino a Galilea, Jesús se detiene en Samaria, y una mujer samaritana y mucha gente de su ciudad acaban creyendo en Él (4:1-42). Esta sección acaba con la segunda señal de Jesús, cuando éste sana al hijo de un noble (4:43-54).

En la siguiente sección (5:1-7:53), hay más señales, más hechos y enseñanzas, pero, esta vez, en medio de una creciente oposición. Jesús sana al paralítico de Betesda (5:1-15) en *Sabat*, con lo que la indignación está servida; pero Jesús usa esa oposición para hablar de su relación con el Padre (5:16-30). Esas afirmaciones cristológicas dan lugar a hablar de los diferentes testigos de Cristo (5:31-47). La alimentación de los cinco mil (6:1-15) y el episodio en el que Jesús camina sobre el mar (6:16-21) sirven para introducir el discurso sobre el pan de vida (6:22-58), en el que Jesús dice ser el verdadero maná (esp. 6:27-34), el pan de vida (6:35-48) que da la vida eterna. Ante estas palabras, aún hay más división; algunos de sus discípulos le dan la espalda, y Jesús deja claro que él tiene la iniciativa para determinar quiénes son sus discípulos (6:59-71). Muchos le miran con escepticismo e incertidumbre, incluso algunos miembros de su familia (7:1-13). Y como consecuencia de todo esto, la primera vuelta de enfrentamientos en la fiesta de los tabernáculos (7:14-44), que llegan a su punto climático cuando Jesús promete derramar el Espíritu escatológico después de ser glorificado (7:37-44), da lugar a la primera oposición organizada por parte de las autoridades judías (7:45-52).

Después de la pericopa sobre la mujer adúltera (7:53-8:11), que, según creemos no formaba parte del texto original (ver más abajo en el apartado titulado "Texto"), la última sección (8:12-10:42) recoge señales climáticas, hechos y enseñanzas en medio de una oposición muy fuerte. La segunda vuelta de enfrentamientos en la fiesta de los tabernáculos (8:12-59) acaba cuando Jesús les dice a las autoridades que son hijos del diablo, mientras que él es ni más ni menos que el "Yo soy", afirmación que va seguida de un intento fallido de apedrear a Jesús. La curación del ciego de nacimiento (9:1-41), cuya ceguera no tenía nada que ver con el pecado, acaba con la denuncia de aquellos que creen ver. En el capítulo 10, Jesús se presenta como el buen pastor de las ovejas. Deja claro que el pueblo de Dios se corresponde con su rebaño, con lo que las reacciones de los judíos son bien predecibles (10:1-21). En la fiesta de la dedicación, las palabras afirmando ser tanto el Mesías como el Hijo de Dios, dan paso a una persecución abierta (10:22-39), por lo que Jesús decide retirarse a la zona donde Juan el Bautista había estado bautizando, movimiento que nos hace recordar el testimonio de Juan que cada vez está acompañado de más y más personas que ponen su fe en Jesús (10:40-42).

Aunque muchos incluyen la siguiente unidad, 11:1-12:50, como parte del Libro de las Señales, parece que hay buenas razones para ver estos capítulos como una transición. El relato de la muerte y la resurrección de Lázaro (11:1-44) contrasta con, y anticipa, la muerte y resurrección de Jesús; este relato también nos lleva directamente a la decisión judicial de matar a Jesús (11:45-54). En la siguiente sección (11:55-12:36), que se desarrolla durante la "Pascua judía" (11:55-57) que anticipa la muerte del verdadero cordero pascual, María unge a Jesús en anticipación también de su muerte, mostrándole así un amor sacrificado—el único que tiene valor (12:1-11); la entrada triunfal anuncia que Jesús es Rey, pero las señales ya apuntan a que será un Rey diferente a los demás (12:12-19); y con la llegada se nos hace saber que la "hora" de la muerte y la exaltación del Hijo ha llegado (12:20-36). Esta unidad de transición concluye con una teología de la incredulidad, es decir, con una serie de reflexiones teológicas que revelan la naturaleza y la inevitabilidad de la incredulidad (12:37-50).

La última gran unidad del libro recoge la muerte y la exaltación de Jesús (13:1-20:31). Empieza con la última cena (13:1-30), pero en vez de contener la institución de la Cena del Señor, Juan recoge el episodio en el que Jesús lava los pies de sus discípulos (13:1-17), una acción que anticipa simultáneamente su muerte y la purificación que ésta ofrece, y que deja un ejemplo para los que los discípulos lo imiten. La predicción de que va a ser traicionado (13:18-30) o deja duda alguna de que Jesús sigue al mando de su propio destino, en obediencia a la voluntad de su Padre. El llamado discurso de despedida que sigue a continuación, que es en parte diálogo, en parte monólogo, está dividido en dos partes (13:31-14:31 and 15:1-16:33). En cierto sentido este discurso de despedida explica la importancia de la última señal (la muerte y la exaltación de Jesús) antes de que la señal ocurra, convirtiéndose así en una teología del lugar de Jesús, de su muerte y de su glorificación en la historia de la redención, incluyendo el papel y la función del Paracletos prometido, el Espíritu Santo que Jesús envía a los creyentes como consecuencia de su exaltación. A continuación aparece la oración de Jesús (17:1-26), en la que Jesús ora por su propia glorificación (17:1-5), por sus discípulos (17:6-19), por los que creerán más adelante (17:20-23), y, por último, para que todos los creyentes sean perfeccionados y todo el mundo pueda ver la gloria de Jesús (17:24-26). Llega al fin el Juicio y la Pasión de Jesús (18:1-19:42), relato en el que se hace un énfasis especial en la naturaleza de Jesús como Rey. La resurrección de Jesús (20:1-31) no solo incluye algunas de las apariciones de Jesús, sino también la entrega del Espíritu Santo, las palabras sobre el perdón de pecados (20:19-23) y la confesión de Tomás "¡Señor mío, y Dios mío!" (20:28). Esta unidad finaliza con una sentencia concisa sobre el propósito de este cuarto Evangelio (20:30-31).

El epílogo (21:1-25) no solo ata algunos cabos que habían quedado sueltos (p. ej., la restauración de Pedro) sino que, a través del simbolismo, apunta al crecimiento de la Iglesia y a la diversidad de dones y vocaciones dentro de la Iglesia. Por último, y de forma muy apropiada, acaba con la grandeza de Jesús (21:25).

AUTOR

El cuarto Evangelio no dice de forma explícita cuál es el nombre de su autor: al igual que los Sinópticos, formalmente es anónimo. Hasta donde podemos saber, el título "Según Juan" se le atribuyó tan pronto como el cuarto Evangelio empezó a circular de forma conjunta con los Sinópticos. En parte, ese título pudo surgir para distinguirlo de los otros; pero también es cierto que podría haberlo tenido antes de unirse a los otros tres (ver cap. 3, sobre Mateo). Pero aún en el caso de que el título "Según Juan" se añadiera dos o tres décadas después de la elaboración del Evangelio, la observación de Bruce es sugerente: "Recordemos que, mientras que los cuatro Evangelios canónicos se pueden permitir el lujo de ser anónimos, los Evangelios apócrifos que empezaron a aparecer a partir de mediados del siglo II se atribuían (falsamente) a apóstoles u otras personas relacionadas con el Señor."⁸

Evidencias externas

Aunque hay varios documentos anteriores, tanto ortodoxos como gnósticos, que mencionan o citan el cuarto Evangelio (ver más abajo), el primer escritor que lo cita de forma clara y lo atribuye a Juan es Teófilo de Antioquía (c. 181 dC.). No obstante, antes de esa fecha, algunos autores como Tatiano (estudiante de Justino Mártir), Claudio Apolinar (Obispo de Hierápolis), y Atenagoras citan el cuarto Evangelio como aquel que cita de una fuente de autoridad. Esto nos hace remontarnos a Policarpo y a Papías, de quienes sabemos principalmente a través de Ireneo (finales del siglo II) y Eusebio, el historiador de la Iglesia primitiva (siglo IV). Policarpo murió como mártir en el año 156 a los ochenta y seis años de edad. Por tanto, no hay razón para dudar de que Policarpo tuviera relación con los apóstoles en Asia (Juan, Andrés, Felipe) y que "recibiera el episcopado de la iglesia de Esmirna de manos de los testigos oculares y servidores del Señor" (H.E. 3.36).

Ireneo conocía a Policarpo personalmente, y Policarpo es quien nos aporta la información más importante sobre el cuarto Evangelio. Escribiendo a Florino, Ireneo recuerda lo siguiente:

Recuerdo los sucesos de aquellos días con mayor claridad que los sucesos recientes, pues lo que aprendemos en la infancia crece con nuestra alma y se hace uno con ella; por tanto, puedo hablar incluso del lugar en el que el bendito Policarpo se sentaba y discutía, de la forma en la que entraba y salía, de su carácter, de su apariencia física, de los discursos que pronunciaba, de lo que contaba sobre sus conversaciones con Juan y con los otros que habían visto al Señor, de cómo recordaba las palabras de ellos, las cosas que había oído de ellos sobre el Señor, sus milagros y sus enseñanzas, y de cómo Policarpo las había recibido de los testigos oculares de la palabra de vida, y transmitía todas las cosas de acuerdo con las Escrituras. (H.E. 5.20.5-6)

⁸ F. F. Bruce, *The Gospel of John* (Basingstoke: Pickering & Inglis, 1983), 1.

La mayoría de eruditos reconoce que este "Juan", ciertamente es una referencia al apóstol Juan, el hijo de Zebedeo, es el Juan que escribió el cuarto Evangelio (tal como Ireneo asegura). Para Ireneo, estaba claro que había cuatro Evangelios, tan claro como que había cuatro tipos de viento. En cuanto al cuarto Evangelio, escribió: "Juan el discípulo del Señor, que se había recostado sobre su pecho, publicó su Evangelio cuando estaba viviendo en Éfeso, Asia" (*Adv. Haer.* 2.1.2). Dicho de otro modo, el nombre del cuarto evangelista es Juan, y es el discípulo amado del que se habla en Juan 13:23.

Las evidencias de Papias también están fundamentadas en Fuentes secundarias. Papias era contemporáneo de Policarpo y podría haber sido estudiante de Juan (Ireneo, *Adv. Haer.* 5.33.4, lo afirma; Eusebio, *H.E.* 3.39.2, lo niega). El hecho de que Eusebio no mencione que Papias citó el cuarto Evangelio es irrelevante: el propósito de Eusebio era debatir sobre las supuestas partes del Nuevo Testamento y sobre algunas de aquellas personas que relacionaron el primer siglo con lo que vino a continuación, y no tanto ofrecer una lista de citas extraídas de libros "reconocidos".⁹

En cuanto a Papias, contamos con otra evidencia mucho más difícil de evaluar. En torno al año 140 dC., un excéntrico seguidor de los escritos de Pablo, Marción, que creía que este apóstol era el único que había seguido de una forma fiel las enseñanzas de Jesús, mientras que todos los demás habían vuelto a caer en el judaísmo, fue a Roma para intentar convencer a la Iglesia de que lo que él decía era cierto. Argumentó, sin éxito alguno, que el verdadero canon neotestamentario estaba constituido por diez cartas de Pablo y un Evangelio (una versión recortada de Lucas). Sus ideas eran muy peligrosas, por lo que muchos respondieron a sus argumentos. En particular, los llamados prólogos antimarcionitas a los Evangelios son parte de las muchas respuestas que surgieron (aunque debemos admitir que algunos eruditos creen que son de un periodo posterior). El prólogo antimarcionita al Evangelio de Juan nos ha llegado en una versión en latín bastante corrompida. Dice que el Evangelio de Juan fue publicado cuando el apóstol aún estaba en vida, y que se escribió del siguiente modo: Juan dictaba, y Papias de Hierápolis, uno de los discípulos más cercanos del apóstol Juan, escribía. En cuanto a Marción, Juan mismo se encargó de expulsarlo. El prólogo asegura que esta información proviene de los cinco libros exegéticos del mismo Papias: *Exégesis de las logias dominicales*, que sobrevivieron hasta la Edad Media en algunas bibliotecas de Europa, pero a partir de entonces se dejó de tener noticia de su paradero.

Alguna de la información que encontramos en el prólogo antimarcionita es sin lugar a dudas errónea. Si tenemos en cuenta la cronología, es casi imposible que Juan excomulgara a Marción. Además, otros dicen que lo que quizá ocurrió es que Papias dijo que las iglesias o algunos discípulos "escribieron" lo que Juan había contado, y le malinterpretaron pensando que había dicho "yo escribí", pues esta última forma en griego a veces no se diferencia formalmente de "ellos escribieron".¹⁰ Aún así, no hay

⁹ No obstante, en esta conexión es bastante sorprendente que se mencione 1^a Juan, puesto que estaba aceptada universalmente. Quizá se deba, como algunos han sugerido, a que pertenece a las llamadas epístolas generales o católicas, que era un grupo de escritos excepcional.

¹⁰ En tiempo imperfecto, ἀπέγραψον (*apegraphon*) significa tanto "yo escribía" como "ellos escribían"; en aoristo, normalmente existe una distinción formal: "Yo escribí" es ἀπέγραψα (*apegrapsa*), mientras que "ellos

en este documento nada que nos haga dudar de que Juan fuera el autor del cuarto Evangelio.

Ireneo no es el único que ofrece evidencias del siglo II de que Juan es el autor del cuarto Evangelio. Clemente de Alejandría y Tertuliano son otros ejemplos. Según Eusebio (*H. E.* 6.14.7), Clemente escribió, "Pero aquel Juan, el último de todos, consciente de que aquellos hechos habían sido expuestos en los Evangelios, y, con el apremio de sus discípulos, y movido por el Espíritu, compuso un Evangelio espiritual". El Canon Muratorio, la lista ortodoxa de libros neotestamentarios más antigua que tenemos (probablemente del periodo 170-80 dC.), nos ofrece una versión más enigmática y menos creíble. No solo dice que los discípulos de Juan y los obispos le apremiaron a escribir un Evangelio, sino que menciona un sueño o profecía por la que se le reveló a Andrés que Juan debía emprender la tarea de escribir un Evangelio, firmado con su nombre, pero que los demás debían revisar su trabajo y aportar alguna contribución. La mayoría de eruditos cree que esto no es más que la interpretación que alguien hizo de Juan 21:24.

Algunas evidencias indirectas son, en cierto sentido, mucho más impresionantes. Tatiano, un estudiante de Justino Mártir, compuso la primera armonización de los cuatro Evangelios: dividió los cuatro libros en episodios, y con todos ellos construyó un solo relato, conocido como el Diatessaron. Aunque la primera versión de esta armonización fue en griego, la versión que mayor influencia ejerció fue su traducción siríaca. Pero lo que a nosotros nos interesa ahora es el siguiente dato: el Evangelio de Juan ofrece un marco en el que los otros tres Evangelios encajan. Esto no podría haber sido así si hubiera habido dudas en cuanto a la autenticidad del cuarto Evangelio.

Así pues, los únicos que a finales del siglo II negaban que el cuarto Evangelio fuera de Juan eran los llamados *alogoi*, adjetivo sustantivado cuyo significado es un juego de palabras entre "los sin palabra" y "los sin razón"; este término lo usaban los ortodoxos para referirse a aquellos que rechazaban la doctrina del *Logos* (el "Verbo" de Juan 1:1) que aparece en el cuarto Evangelio y, por tanto, todo el Evangelio. (Epifanio acuñó ese término en *Haer.* 51.3; probablemente es el mismo grupo que Ireneo menciona en *Adv. Haer.* 3.11.9.). Y en muchas ocasiones, el rechazo de este Evangelio se debía a otras razones. Por ejemplo, Gayo, anciano de la iglesia en Roma y *alogoi*, mantenía su ortodoxia en todas las cuestiones, pero no aceptaba el Evangelio de Juan, ni el Apocalipsis. No obstante, parte de su motivación nacía de su oposición al montanismo, un movimiento carismático incontrolado que surgió a mediados del siglo II y que decía que su líder, Montano, era el portavoz del Paracletos prometido. Puesto que en el Evangelio de Juan encontramos mucha de la enseñanza sobre el Paracletos (14:16, 26; 15:26; 16:7-15), fue fácil persuadir a Gayo para que, al menos sobre esta cuestión, se aliara con los *alogoi*.

Desde finales del siglo II, en la Iglesia hay consenso en cuanto a la autoridad, canonicidad y autoría del Evangelio de Juan. En este caso, el argumento del silencio parece decisivo: "Es significativo que Eusebio, que tuvo acceso a muchas obras que hoy en día

escribieron" es ἀπεγράψαν (*apegrapsan*). Pero a veces esa distinción tampoco era demasiado evidente; ver J. B. Lightfoot, *Essays on the Work Entitled "Supernatural Religion"* (London: Macmillan, 1889), 214.

están perdidas, no cuestiona en ningún momento la autoría del Evangelio de Juan".¹¹ Este silencio es de mucha importancia precisamente porque el objetivo de Eusebio era debatir los casos dudosos.

Las evidencias externas que sostienen que el cuarto Evangelio fue escrito por el apóstol Juan son unánimes, aunque no extraordinariamente tempranas. Pero aun si tenemos que volver a Ireneo, a finales del siglo II, para encontrar a uno de los primeros testigos fiables, su relación personal con Policarpo, que conocía a Juan, hace que la distancia no sea demasiado importante. Incluso Dodd, que no cree que Juan sea el autor del cuarto Evangelio, considera que las evidencias externas son formidables, y reconoce que no sabe de ninguna evidencia externa convincente que corrobore que el apóstol Juan no puede ser el autor de este Evangelio.¹²

Lo cierto es que, aunque algunos eruditos importantes de este siglo y muchos de los escritores populares creen que el cuarto Evangelio fue escrito por Juan, la mayoría de los eruditos contemporáneos lo niegan. Como veremos, muchos de sus argumentos nacen del estudio de las evidencias internas. No obstante, para pronunciarse de tal modo están obligados a desestimar las evidencias externas, lo cual es lamentable. La mayoría de los historiadores de la Antigüedad, aparte de los eruditos del Nuevo Testamento, no podría ignorar unas evidencias así.

Una forma de burlar el peso de las evidencias externas es apelando a las palabras de Papias, que Eusebio recoge e interpreta, con las que se puede respaldar la hipótesis de que había dos personajes llamados Juan. Papias escribe (según Eusebio): "Y si alguna vez llegaba alguien que había seguido a los ancianos, yo observaba las palabras de los ancianos, qué era lo dicho por Andrés, o Pedro, o Felipe, o Tomás, o Jacobo, o Juan, o Mateo, o por cualquiera de los otros discípulos del Señor; e incluso lo que decían Aristión y el anciano Juan, discípulos del Señor". Eusebio entonces comenta: "Merece la pena indicar que menciona dos veces el nombre de Juan: el primero lo adjunta a la lista de Pedro, Jacobo, Mateo y los otros apóstoles, claramente refiriéndose al evangelista; el segundo, una vez concluido el discurso, lo pone junto con otros, separado de los apóstoles y precedido por Aristión, llamándole más claramente anciano" (*H.E.* 3.39.4-5). A partir de este pasaje, muchos han hecho la inferencia de que fue ese segundo Juan, un discípulo de Juan el hijo de Zebedeo, quien escribió el cuarto Evangelio. Cómo no, cabe la posibilidad de que Ireneo, Teófilo y otros Padres de la Iglesia se confundieran de Juan.¹³

Pero los estudios recientes han demostrado que el argumento basado en esas palabras de Papias no es convincente por cuatro razones.

¹¹ B. F. Westcott, *The Gospel According to St John: The Greek Text with Introduction and Notes* (London: John Murray, 1908), 1:lix.

¹² C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963), 12; cf. J. A. T. Robinson, *The Priority of John* (London: SCM, 1985), 99-104.

¹³ Al menos mencionaremos a tres que, aunque en diferente grado, siguen esta línea aunque: Ben Witherington III, *John's Wisdom: A Commentary on the Fourth Gospel* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1995), 16; Francis J. Moloney, *The Gospel of John*, SacPag 4 (Collegeville: Liturgical Press, 1998), 8; D. Moody Smith, *John*, ANTC (Nashville: Abingdon, 1999), 26-27.

1. Ahora se sabe que mientras Eusebio hace una diferencia entre los apóstoles y los ancianos, entendiendo estos últimos como discípulos de los primeros y, por tanto, cristianos de la segunda generación, Papias no hacía una diferencia de ese tipo. Si tenemos en mente los conceptos de Papias, "las palabras de los ancianos" hace referencia a la enseñanza de Andrés, Pedro y los demás apóstoles. Es Eusebio el que en otros lugares escribe "Papias, de quien nos estamos ocupando ahora, reconoce que las palabras de los apóstoles las escribió de los que siguieron estando con ellos" (*H.E.* 3.39.7). Está claro que lo que hemos visto en el párrafo anterior no es lo que Papias dijo.¹⁴

2. En la cita de Papias, a Juan se le llama "el anciano" precisamente porque se le agrupa con los ancianos que se acaban de mencionar, eso es, con los apóstoles. Vale la pena notar que en 1ª Pedro 5:1, "apóstol" y "anciano" apuntan al mismo referente. Ciertamente, la sintaxis griega que Papias usa hace pensar que "Aristión y el anciano Juan" significa "Aristión y el antes mencionado hermano Juan".¹⁵ No solo aquí, sino también en *H.E.* 3.39.14, es Juan y no Aristión quien recibe el calificativo de "el anciano". La decisión de Papias de referirse a los apóstoles con el sustantivo "ancianos" podría ser un reflejo del lenguaje de 3ª Juan (si creemos que según Papias esa epístola era del apóstol Juan).¹⁶

3. Parece ser que la distinción que Papias pretende hacer cuando elabora esas dos listas no es una distinción entre los apóstoles y los ancianos de la siguiente generación, sino entre los testigos de la primera generación que ya han muerto (lo que dijeron) y los testigos de la primera generación que aún viven (lo que dicen). Por eso Aristión puede asociarse al nombre de Juan, no porque fuera un apóstol, sino porque ambos fueron de la primera generación de discípulos del Señor. Y esta idea respalda el testimonio de Ireneo, que dice que Papias, al igual que Policarpo, fue un "oyente de Juan".

4. Sabemos que Eusebio odiaba el lenguaje apocalíptico del Apocalipsis, y que por ello recibió de buen agrado la posibilidad de asignar dicho libro a otro Juan que no fuera el apóstol. Y lo más sencillo es abogar por ese "Juan el anciano" que aparece en el texto que él mismo ha recuperado de Papias.¹⁷

Recientemente, Martin Hengel ha dedicado todo un monógrafo a la tesis de que el autor del penúltimo borrador del cuarto Evangelio no fue Juan el apóstol, sino Juan el anciano (y después de su muerte, se editó dicho borrador, al que se le añadió 21:24-25).¹⁸ Pero "el anciano" de Hengel no es ese discípulo de un apóstol ya envejecido, ese discípulo del siglo II que muchos eruditos modernos han reconstruido. Hengel argumenta que "Juan el anciano" es el "discípulo amado" (13:23; 19:26-27; 20:2-9; 21:24), un judío de Palestina contemporáneo de Jesús y testigo ocular de los últimos capítulos de la vida de

¹⁴ Ver J. B. Lightfoot, *Essays* (London: Macmillan, 1893), 58ss.

¹⁵ C. S. Petrie, "The Authorship of 'The Gospel According to Matthew': A Reconstruction of the External Evidence", *NTS* 14 (1967-68): 21.

¹⁶ Los que prefieren ver que Papias establece una distinción entre los apóstoles y los ancianos se ven obligados a introducir alguna elipsis un tanto tosca: ver Richard Bauckham, "The Eyewitnesses and the Gospel Traditions," *JSHJ* 1 (2003): 31-32.

¹⁷ Cf. G. M. Lee, *SE* 6.311-20.

¹⁸ Martin Hengel, *The Johannine Question* (ET Philadelphia: Trinity Press International, 1989).

Jesús; no obstante, según él, ese “discípulo amado” no es Juan el hijo de Zebedeo. Hengel reconoce que su “hipótesis puede sonar algo fantástica.”¹⁹ Dice que admite que “las figuras de Juan el hijo de Zebedeo y el maestro de la escuela [es decir, su hipotético ‘Juan el anciano’] ... se han superpuesto de forma deliberada”, por lo que reconoce que “sería posible que al mencionar al ‘discípulo amado’, ‘Juan el anciano’ quisiera apuntar al hijo de Zebedeo, quien para él era un ideal, incluso el discípulo ideal (...) y al final los alumnos, para acercar el Evangelio a Jesús lo máximo posible, toman esa figura enigmática y le ponen el nombre de su maestro, identificándolo así como el autor.”²⁰ ¡Es difícil entender cómo alguien que tiene tantos elementos para afirmar la autoría apostólica del cuarto Evangelio la siga negando!²¹

No sabemos por qué Hengel prefiere su hipótesis sobre ese Juan, un judío desconocido del siglo I y contemporáneo del apóstol Juan. Por ejemplo, uno de sus argumentos es que debido al hincapié que el cuarto Evangelio hace en la región de Judea, el autor no puede ser alguien de Galilea (y Juan el apóstol era de Galilea). Según él, el vínculo verbal que hay entre “anciano” (que a veces se traduce por “presbítero”) en Papias y la misma expresión en 2^a Juan 1 y 3^a Juan 1 es especialmente significativo (aunque de hecho los apóstoles de vez en cuando se referían a sí mismos con el término “anciano”; ver 1^a Pedro 5:1).²² De ahí elabora la hipótesis de que quizá en Papias había evidencias claras de que ese “Juan el anciano” escribió el cuarto Evangelio y sostiene que deberíamos “contar con la posibilidad de que Eusebio a veces escondía información que no era de su agrado o la omitía dando lugar al descuido”;²³ según esta teoría, la Iglesia primitiva simplemente repitió ese error.

Toda esta trama no tiene peso alguno. No es cierto que el texto de Eusebio apunte a que hubo un “anciano Juan” diferente al “apóstol Juan”; y si lo hubo, no hay nada que apunte a que él fuera el autor del cuarto Evangelio.²⁴ Si, en contra de las evidencias, aceptamos la interpretación que Eusebio hace de Papias, atribuiremos el cuarto Evangelio al apóstol Juan, y el Apocalipsis, a Juan el anciano, mientras que la mayoría de los eruditos en Biblia no atribuyen al apóstol ninguno de esos escritos. Por otro lado, las objeciones de Hengel, que le llevan a decir que el discípulo amado no es el apóstol Juan, son del todo irrelevantes. Dado que éstas entran en el campo de las evidencias internas, vamos a pasar ahora a observarlas con más detenimiento.

¹⁹ Ibid., 130.

²⁰ Ibid., 131–32.

²¹ Encontrará una interacción detallada con las singulares opiniones de Richard Bauckham (p. ej., ver su obra “The Beloved Disciple as Ideal Author”, *JST* 49 [1993]: 21–44) en D. A. Carson, *The Letters of John*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, próxima publicación).

²² Hengel, *The Johannine Question*, 132.

²³ Ibid., 21.

²⁴ La mayoría de las introducciones a Juan recientes no se detienen en las evidencias patristicas: p. ej., Achtemeier/Green/Thompson; Johnson; Brown, *An Introduction to the Gospel of John*. Por el contrario, ver Craig L. Blomberg, *The Historical Reliability of John's Gospel: Issues and Commentary* (Leicester: IVP, 2001), 23–26.

Evidencias internas

El acercamiento clásico de Westcott, actualizado por Morris²⁵ y Blomberg,²⁶ establecía cinco puntos: el autor del cuarto Evangelio era (1) un judío, (2) de Palestina, (3) un testigo ocular, (4) un apóstol (es decir, uno de los doce), y (5) el apóstol Juan. Hoy en día, los dos primeros datos apenas se discuten y no precisan de un análisis extenso; no obstante, sí es necesario que hagamos tres observaciones.

1. El descubrimiento de los Manuscritos del Mar Muerto nos obliga a reconocer para explicar las expresiones características de Juan que no es necesario recurrir a un periodo de expansión por el mundo griego. Ver más sobre este tema en el apartado de "Procedencia". Además, el conocimiento detallado que el evangelista tiene de la topografía palestina y de los pormenores del debate judío conservador probablemente refleja más que una mera dependencia de fuentes judías fiables: probablemente refleja un conocimiento personal.

2. Y hemos de añadir el dato, ampliamente aceptado, y que Lightfoot usó ya en el siglo pasado,²⁷ de que al menos en algunos casos las citas de Juan son, en cuanto a la forma, más cercanas al hebreo o arameo que al griego (esp. 12:40; 13:18; 19:37).

3. El intento de Margaret Pamment de probar que el discípulo amado es un creyente gentil se vuelve en su contra: no concuerda con su argumento de que el pasaje de 21:1ss. trata de la misión de los gentiles (aunque en esto tiene parte de razón), dato que, según ella, "sugiere que el discípulo amado [que aparece en este capítulo] es gentil."²⁸ Sin duda alguna, un *non sequitur*. Dado que todos los primeros creyentes fueron judíos, ¿entre los primeros testigos a los gentiles algún judío habría!

Sin embargo, los otros tres puntos siguen suscitando debate, y gran parte de la discusión gira en torno a la identidad del "discípulo amado", el término comúnmente usado para referirse al que algunas versiones, de forma más prosaica, llaman "el discípulo que Jesús amaba" (p. ej., 13:23). Los diferentes momentos en el que se le menciona se analizan de forma rápida. El discípulo amado aparece como tal por primera vez en la última cena, donde está reclinado al lado de Jesús, meditando sobre la pregunta que Pedro le acababa de hacer al maestro (13:23). Luego lo encontramos al pie de la cruz, donde Jesús le encomienda la misión de cuidar de su madre (19:26-27), y a la entrada del sepulcro vacío, al que llega antes que Pedro, aunque no entra (20:2-9). En el epílogo (cap. 21), se nos dice que él es quien escribió "estas cosas". Si "escribió" significa que él mismo fue el que escribió el material (no solo que animó a otros para que lo escribieran, como algunos han sugerido), y "estas cosas" hace referencia a todo el libro, no solo al capítulo 21, entonces el discípulo amado es el evangelista. Si este dato es correcto, entonces es natural pensar que el testigo que presencié el momento en el que del costado de Jesús salió sangre y agua es el discípulo amado, aún cuando en ese pasaje no se le menciona.

²⁵ Leon Morris, *Studies in the Fourth Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), 218-92.

²⁶ Blomberg, *Historical Reliability*, 27-30.

²⁷ Lightfoot, *Essays*, 20-21.

²⁸ Margaret Pamment, "The Fourth Gospel's Beloved Disciple", *Exp. Tim* 94 (1983): 367.

Pero, ¿quién es el discípulo amado? La opinión tradicional de que se trata de Juan, el hijo de Zebedeo, se sigue proponiendo, aunque no todas las razones que se aducen tienen el mismo peso. No hay duda alguna de que el discípulo amado estaba presente en la última cena (13:23). Los Sinópticos aclaran que en aquella cena los únicos que acompañaron a Jesús fueron los apóstoles (Marcos 14:17; paralelos), dato que apunta a que el discípulo amado formaba parte del círculo de los doce (y niega la hipótesis de Hengel descrita unos párrafos más arriba). Está claro que no se trata de Pedro (Juan 13:23-24; 20:2-9; 21:20), y por la misma regla de tres tampoco se trata de ninguno de los otros apóstoles mencionados en Juan 13-16. Como es uno de los siete que va a pescar en el capítulo 21 y, por implicación no es Pedro, ni Tomás ni Natanael, sabemos que es o bien uno de los hijos de Zebedeo o bien uno de los otros dos discípulos de quienes no se da el nombre (21:2). De los hijos de Zebedeo, no puede ser Jacobo, porque fue el primero de los apóstoles que murió como mártir (probablemente hacia el final del reinado de Herodes Agripa I, 41-44 d.C.; ver Hechos 12:1-2), mientras que el discípulo amado vivió lo suficiente como para que se extendiera el rumor de que no moriría (21:23). El hecho de que Juan ni Jacobo no se mencionen ni una sola vez en todo el cuarto Evangelio, que en cambio menciona no solo a apóstoles prominentes como Pedro o Andrés, sino también a personajes de menos importancia como Felipe y Judas (no el Iscariote) (14:22) es extremadamente raro, a menos que sea así por alguna razón concreta. Y la razón tradicional parece la más probable: el discípulo amado no es otro que Juan, quien de forma deliberada evita usar su nombre de pila. Esta opinión es aún más lógica si recordamos que el discípulo amado constantemente está en compañía de Pedro, mientras que los Sinópticos (Marcos 5:37; 9:2; 14:33; y paralelos) y Hechos (3:1-4:23; 8:15-25), por no mencionar a Pablo (Gá. 2:9), siempre asocian a Pedro y a Juan por la amistad que les unía y por las experiencias compartidas. Otro dato importante es que en este Evangelio, a la mayoría de los personajes importantes se les describe usando expresiones más bien extensas: Simón Pedro; Tomás llamado el Dídimo; Judas Iscariote, hijo de Simón; Caifás, el sumo sacerdote aquel año. Qué extraño, pues, que a Juan el Bautista solo le llame Juan, incluso cuando lo presenta por primera vez (1:6; cf. Marcos 1:4 y paralelos). La explicación más sencilla es que Juan el hijo de Zebedeo es la única persona que no vería la necesidad de distinguir al otro Juan.

Las evidencias no son del todo concluyentes. Por ejemplo, también sería posible que el discípulo amado fuera uno de los otros dos discípulos de Juan 21:2. Pero después de tener en cuenta las opciones más lógicas, y de ver las innumerables evidencias internas y el considerable número de evidencias externas, empeñarse en decir que no son del todo concluyentes parece más bien un acto de testarudez.

Aunque otro tipo de sugerencias tampoco ha faltado. Por ejemplo, algunos creen que podría tratarse de Lázaro, pues el Evangelio también lo describe como alguien a quien Jesús amaba (11:5, 36). Usando el mismo argumento, uno o dos estudiosos proponen que podría ser el joven rico de Marcos 10:21. Y aún otros apuestan por el dueño del aposento alto, suponiendo que si reposa la cabeza sobre el pecho de Jesús es porque, como anfitrión, tiene el honor de sentarse al lado de Jesús; también podría tratarse de Juan Marcos.

Estas sugerencias no son nada convincentes. Además, son considerablemente especulativas. Según los Sinópticos, en la última cena solo estaban los doce, por lo que las tres sugerencias anteriores quedarían descartadas. De las dos primeras, ¿qué podemos decir? Si, es cierto que Jesús amaba a Lázaro y al joven rico; pero el que se centra en ellos es porque presupone que el círculo de gente a la que Jesús amaba era muy limitado. En cuanto a la segunda sugerencia, recurrir al Evangelio de Marcos para intentar descubrir la identidad del discípulo amado resulta un procedimiento un tanto dudoso. Y si el dueño del aposento alto estaba en la cena como anfitrión, ¿por qué los cuatro Evangelios presentan a un Jesús que toma la iniciativa y realiza la tarea de servir, tarea que correspondería al anfitrión? Y por último, no hay ninguna evidencia patristica de que en algún momento se confundiera a Juan, el hijo de Zebedeo con Juan Marcos.

En su comentario, Brown presenta muchos argumentos defendiendo que el discípulo amado es Juan el hijo de Zebedeo (aunque no dice que sea el evangelista). Pero cuando de forma póstuma se publicó su obra más conocida, donde plasma su comprensión sobre la historia de la comunidad joánica,²⁹ Brown había cambiado de opinión³⁰ sin dar respuesta a todos aquellos argumentos que él mismo había aportado anteriormente. Ahora ya no cree que el discípulo amado sea uno de los doce, aunque sí un judío que tiene acceso al patio del sumo sacerdote (18:15-16), posiblemente el discípulo sin nombre de 1:35-40. Otros han elaborado largas listas diciendo por qué el discípulo amado no puede ser Juan el hijo de Zebedeo.³¹ La calidad de esas listas varía de forma considerable, y éstos son el tipo de contraargumentos que ofrecen: Juan el hijo de Zebedeo era galileo y, sin embargo, gran parte de lo que se narra en el cuarto Evangelio tiene lugar en Judea; a Juan y a Pedro se les describe en Hechos 4:13 como hombres "sin letras y sin preparación", por lo que no es normal que Juan escribiera un libro de la profundidad del cuarto Evangelio; a Juan y a Jacobo se les llama "hijos del trueno" (Marcos 3:17), lo que parece sugerir impetu, falta de dominio propio, ira, y sin embargo este libro es, de los cuatro Evangelios canónicos, el más plácido, incluso el más místico; Juan se muestra vengativo ante los samaritanos (Lucas 9:54), por lo que es difícil imaginarle escribiendo un libro que los trata con tanta amabilidad (Juan 4).

Frente a la gran cantidad de evidencias que hay a favor de que el discípulo amado es Juan el hijo de Zebedeo, estos contraargumentos no tienen ningún peso.

1. Aunque Juan el hijo de Zebedeo era galileo, en el momento en el que escribe ya había vivido en Judea durante años (durante el primer periodo de la Iglesia) y también, según la postura tradicional, en el gran centro metropolitano de Éfeso. No tiene ningún sentido apelar al lugar de origen de Juan como contraargumento, si cuando escribió el Evangelio hacía ya unas décadas que no vivía allí.³²

²⁹ Brown, *An Introduction to the Gospel of John*, 192-99.

³⁰ R. E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple* (New York: Paulist, 1979), 33-34.

³¹ P. ej., Pierson Parker, "John the Son of Zebedee and the Fourth Gospel," *JB* 81 (1962): 35-43, ver también Domingo León ("¿Es el apóstol Juan el discípulo amado?" *EstBib* 45 (1987): 403-92), que presenta algunas objeciones para luego rebatirlas.

³² Maurice Casey (*Is John's Gospel True?* [New York: Routledge, 1996], 172-74), con su desprecio habitual, rechaza a los que creen que el conocimiento de las costumbres y de la topografía de Israel refleja la na-

2. Se sabe que la expresión de Hechos 4:13 no significa que Pedro y Juan fueran unos analfabetos ni unos incultos, sino que no tenían una formación religiosa “formal”, lo mismo que Jesús (Juan 7:15). Fuera como fuera, el caso es que el asombro de las autoridades no se debía a la ignorancia de un Pedro y un Juan que deberían haber sido más competentes, sino a la competencia de unos hombres que eran, creían ellos, (relativamente) indócotos. Los niños judíos aprendían a leer.³³ La familia de Juan no era pobre (tenían una barca como mínimo [Lucas 5:3, 10], y también tenían jornaleros [Marcos 1:20]), él debió de disfrutar de una buena educación. Y no sería de extrañar que los líderes de la Iglesia, una vez ésta ya estuvo fundada, dedicaran tiempo y esfuerzo a un estudio más concienzudo.

3. La sugerencia de que un “hijo del trueno” no se podría haber convertido en el apóstol del amor, o de que un hombre con prejuicios raciales no podría haber escrito Juan 4, es una negación implícita del poder del Evangelio y de la madurez fruto de años de liderazgo cristiano en una era en la que el poder transformador del Espíritu era tan evidente. Estos argumentos son tan convincentes como decir que Saulo el perseguidor de la Iglesia no podría haberse convertido en el apóstol a los gentiles.

4. Aunque no se dice de forma explícita que el “otro discípulo” que logra que dejen entrar a Pedro en el patio del sumo sacerdote (18:15–16) sea el discípulo amado, y por ello podría tratarse de cualquier otro, lo cierto es que es bastante sencillo asociar a Juan con ese “otro discípulo”. Parece ser que “ese otro discípulo” estaba con Jesús cuando éste fue arrestado, por lo que tenía que ser uno de los once que habían salido del aposento algo con Jesús y le habían acompañado al Monte de los Olivos. La estrecha relación con Pedro, aunque no prueba nada, sí que apunta a que lo más probable es que se tratase de Juan. Se ha usado el argumento de que un pescador no podía entrar en la sala de espera del primer ministro para decir que un pescador galileo no podía entrar al patio del sumo sacerdote. Pero eso es no tener en cuenta el contexto. Ya hemos visto que la familia de Juan tenía cierta importancia; puede que se tratara de importancia económica, y en muchas sociedades, el dinero rompe las barreras sociales. De todos modos, es probable que en la Palestina del siglo I las barreras sociales no fueran tan fuertes; los rabinos, aparte de sus estudios, tenían que tener un oficio (por eso Pablo era curtidor), por lo que en Palestina, esa estratificación que sí vemos en el mundo heleno (en el que había una gran diferencia entre el maestro y el trabajador manual), no era un factor demasiado importante. Galilea abastecía de pescado a todo el país excepto a la costa, y las mercancías se entraban a la ciudad de Jerusalén por la Puerta del Pescado (ver Neh. 3:3; Sof. 1:10). Como dice Robinson, la tradición que dice que Juan conocía a la portera o tenía alguna relación con el personal o la familia del sumo sacerdote porque era proveedor de aquella casa quizá sea más cierta de lo que a veces se ha pensado.³⁴ Quizá su negocio era bien conocido en la ciudad (19:27) y en alguna ocasión actuó como agente

turalidad judía y palestina del autor del cuarto Evangelio. Pero tal como dice Craig Blomberg (*The Historical Reliability of John's Gospel* [Leicester: IVP, 2001], 34 n. 25), “Es precisamente esa misma información la que demuestra que el autor no era de Galilea, sino de Judea”.

³³ Ver especialmente Alan Millard, *Reading and Writing in the Time of Jesus*, The Biblical Seminar 49 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), esp. 146, 157–58.

³⁴ Robinson, *Priority*, 117.

de su padre (una idea que surge de 13:16). Algunos comentaristas destacan que el término peculiar que aquí se usa para referirse al pescado cocinado (ὀψάριον [*opsarion*]), forma en que solía comercializarse, aparece cinco veces en el cuarto Evangelio (6:9, 11; 21:9, 10, 13) mientras que no aparece en ningún otro lugar de todo el Nuevo Testamento.

5. Es cierto que en el pasado se ha argumentado que una persona de Palestina no podía escribir en un griego tan fluido, pero ese argumento ya no se sostiene. Existe ahora un gran consenso de que al menos en Galilea, y quizá en toda la Palestina del siglo I, la gente del pueblo era bilingüe y, en algunos casos, hasta trilingüe. El arameo era la lengua que se usaba en la vida diaria, al menos en las aldeas. (El hebreo posiblemente se usaba en ocasiones formales o cúlitas, pero no podemos saber con certeza cuánta gente lo hablaba). Y a juzgar por la cantidad de inscripciones griegas que se han descubierto, el griego era bastante común y era la lengua que unía a los judíos no solo con los países del Mediterráneo sino con la diáspora judía y (en Galilea) con la Decápolis en particular. Aquellos cuyo trabajo tenía algo que ver con el ejército puede que también tuvieran algunos conocimientos de latín. Fuera como fuera, si antes de escribir su Evangelio, Juan vivió fuera de su tierra durante varios años, tuvo tiempo suficiente para adquirir un buen nivel de griego. Además, aunque el griego del Evangelio de Juan es considerablemente bueno, no es elegante, y contiene un buen número de “realces semitas”.³⁵ Es, “con pocas excepciones, el lenguaje de la Septuaginta”.³⁶ Este tipo de evidencias está en consonancia con el poco conocimiento que tenemos sobre el trasfondo de Juan el hijo de Zebedeo.

Resumiendo, diremos que, aún habiendo lugar para la discusión, las evidencias internas apuntan con bastante claridad a que el discípulo amado es Juan el apóstol, el hijo de Zebedeo. Entonces, ¿qué relación hay entre el discípulo amado y el cuarto evangelista?

La respuesta tradicional nos dice que se trata de la misma persona. Aunque hoy son muchos los que lo niegan. Algunos creen que aunque Juan el hijo de Zebedeo sí tuvo que ver con la tradición que hay detrás del cuarto Evangelio, posteriormente otros fueron haciendo adaptaciones de ese material. Creen también que finalmente ese material cayó en las manos del evangelista (cuya identidad no conocemos, a menos que se tratara de Juan “el anciano”), cuyo trabajo fue aún retocado por un último redactor, según lo que se puede entresacar de 21:24–25. Otros creen que la influencia de Juan el hijo de Zebedeo es más inmediata: aunque no fue el escritor, Juan el hijo de Zebedeo fue quien encargó la redacción del cuarto Evangelio, confiándole quizá la tarea a un amanuense al que le dio cierta libertad y el privilegio de ser el cuarto evangelista. Hay una serie de factores importantes que deberíamos evaluar:

1. Probablemente el argumento más usado para negar que el discípulo amado es el evangelista está en la misma expresión “discípulo amado”. Se dice que un cristiano nunca usaría la expresión “el discípulo que Jesús amaba” para designarse a sí mismo porque

³⁵ Sobre la diferencia entre los semitismos y los “realces semitas”, ver la nota 19 del capítulo 2. No hay duda de que el Evangelio de Juan contiene “realces arameos y hebreos”; pero no está tan claro que contenga arameísmos o hebraísmos.

³⁶ G. D. Kilpatrick, “The Religious Background of the Fourth Gospel”, en *Studies in the Fourth Gospel*, ed. F. L. Cross (London: Mowbray, 1957), 43.

tiene aires de exclusividad. En todo caso, un discípulo podría usarla para designar a otro discípulo. De igual modo, según este argumento, la persona que escribió que Jesús estaba al lado del Padre o en el seno del Padre (εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς [*eis ton kolpon tou patros*], 1:18) nunca hubiera dicho *de sí misma* que se reclinó al lado de Jesús o en el pecho de Jesús (ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ [*en to kolpo tou Iesou*], 13:23).

Pero estos argumentos, tan repetidos, no tienen ningún fundamento. Cuando el autor neotestamentario se describe como aquel a quien Jesús ama, no sugiere que Jesús no ama a otros creyentes, o que les ama menos. Por eso Pablo, cuando describe la obra salvífica del Hijo de Dios, puede hablar de forma personal y decir: "me amó y se entregó a sí mismo por mí" (Gá. 2:20). Pablo no quiere decir que Cristo ame menos a los gálatas. Por tanto, este argumento revela una profunda ignorancia de la dinámica psicológica de la experiencia cristiana: el que tiene una profunda comprensión de su pecado y de su necesidad, y como consecuencia siente una profunda admiración ante la Gracia de Dios que alcanza al pecador, ¡incluso a un pecador como él!, es el que estará más inclinado a hablar de sí mismo como objeto del amor de Dios en Cristo Jesús. El que no piensa de sí mismo en esos términos, ¡debería hacerlo! (Ef. 3:14-21). Si un "hijo del trueno" se ha convertido en el apóstol del amor, no es de extrañar que se vea como objeto del amor de Jesús. Pero esa no es una señal de arrogancia; es la señal del quebrantamiento. Ésta es la experiencia del cristiano, y si al hablar del amor de Dios el cristiano habla de sí mismo, no está limitando el alcance del amor de Cristo, pues es una forma de expresarse muy común entre los cristianos.

Por tanto, si en la descripción de Juan 13:23 (donde Juan se recuesta sobre el pecho de Jesús) creemos identificar el tono de 1:18, no es más que un ejemplo que apunta a un patrón *prescrito* de forma constante en este cuarto Evangelio: Jesús es el mediador del amor del Padre, del juicio del Padre, de la redención del Padre, del comocimiento del Padre, del pacto del Padre, de la presencia del Padre.

2. Probablemente, el mismo tipo de razonamiento explique por qué el evangelista no da su nombre. Prefiere referirse a sí mismo de forma indirecta. Es mejor centrarse en Aquel a quien sirve; para lograr sus propósitos, no tiene necesidad de apelar de forma explícita a su dignidad apostólica. Sus receptores ya le conocen (21:24-25) y, como Pablo cuando escribe una carta poco polémica, no necesita recordar su identidad apostólica (Fil. 1:1; cf. Gá. 1:1). Como cree la mayoría de los eruditos, el discípulo amado no es una mera idealización, sino una figura histórica; no obstante, en ciertos aspectos es un modelo para sus lectores, que deben dar testimonio de la verdad y dejar que el amor de Jesús gobierne sus vidas.

Aquellos que creen que este razonamiento no sirve para explicar de forma adecuada por qué el discípulo amado prefiere no dar su nombre, tienen que admitir que si el evangelista no es Juan el hijo de Zebedeo, aún es más difícil explicar por qué el evangelista no menciona el nombre del apóstol Juan, siendo que menciona el de tantos otros.³⁷ Y esta idea aún se puede llevar un poco más lejos. Sugerir que la expresión "el discípulo al que

³⁷ Ver Herman Ridderbos, *The Gospel of John: A Theological Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 675-76.

Jesús amaba" son palabras de alguien que no se refería a sí mismo, sino a otra persona, no solo no tiene mérito alguno, sino que además es contraproducente. Una sugerencia así parece insinuar que el evangelista (alguien diferente al discípulo amado, según esta teoría) pensaba que Jesús solo amaba a algunos de sus discípulos. Aunque según los Sinópticos Jesús se rodeó de un círculo más cercano (Pedro, Jacobo y Juan), es muy poco probable que Jesús transmitiera que no amaba a los otros nueve.

3. Algunos piensan que "estas cosas" que el discípulo amado escribió (21:24) solo se refieren al contenido del capítulo 21, y no a todo el libro. Es obvio que esta opinión está basada en una interpretación concreta del capítulo 21, pero además, el resultado que se obtiene es una anomalía: el discípulo amado, aparentemente el apóstol Juan, solo escribió este capítulo (el resto del libro lo escribió otra persona), aunque la expresión "discípulo amado" aparece mucho antes del capítulo 21.

4. Con frecuencia se ha argumentado que cada vez que Juan aparece junto a Pedro, de algún modo u otro se subraya su superioridad. Por ejemplo, en Juan 13, Pedro tan solo apunta al discípulo amado, que es quien sabe hacer la pregunta adecuada; en Juan 20, el discípulo amado no solo llega al sepulcro antes que Pedro, sino que además es, según el texto, el que creyó. ¿Diría Juan esas cosas sobre sí mismo?

Pero los expositores más cuidadosos creen, acertadamente, que no debemos ver en estas descripciones connotaciones de inferioridad o superioridad, sino tan solo diferentes caracteres y dones. Por ejemplo, Barrett argumenta de forma bastante convincente que hay que interpretar 21:24 a la luz de los versículos anteriores: a Pedro se le dice que apaciente el rebaño de Dios y le glorifique con su muerte, y al discípulo amado se le concede vivir durante mucho tiempo y, como autor de este libro, dar testimonio de la verdad.³⁸ El discípulo amado sí llega al sepulcro el primero, pero Pedro es el primero en entrar. Se nos dice que el discípulo amado cree, pero no se nos dice que Pedro no creyera; estas declaraciones son parte de la descripción que apunta a la autenticación del discípulo amado como el autor de este libro.

5. Algunos piensan que 21:22-23 dice que cuando el cuarto Evangelio sale a la luz, el discípulo amado ya ha muerto, y una de las razones por las que se publica es para aliviar la crisis que su muerte ha suscitado. Pero es igual de sencillo suponer que el rumor tan extendido llegó a oídos del apóstol ya avanzado en edad, que pudo ver lo que podía llegar a pasarle a la fe de algunos cuando él muriera, puesto que la fe de muchos estaba basada en una mala interpretación de las palabras de Jesús.

6. La sugerencia de que el discípulo amado encargó a un amanuense que escribiera el Evangelio (normalmente se habla de Tercio; ver Ro. 16:22) encuentra cierto apoyo en Juan 19:19-22. Es muy probable que Pilato no escribiera el *titulus* sobre la cruz, sino que simplemente lo encargara. Es cierto que no tenemos información sobre el grado de libertad que se les daba a los amanuenses en el mundo antiguo.³⁹ No obstante, el ejemplo de Pilato sugiere que su petición fue que se escribiera exactamente lo que él había encarga-

³⁸ C. K. Barrett, *The Gospel According to St John* (London: SPCK, 1978), 118-19, 587-88.

³⁹ R. N. Longenecker, "On the Form, Function, and Authority of the New Testament Letters", en *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson y John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 101-14.

do, y el verbo “testificar” o “dar testimonio” en 21:24 sugiere que la influencia del discípulo amado no es remota.⁴⁰ Con esto no pretendemos probar que Juan no pudo utilizar los servicios de un amanuense, ni tampoco que según las evidencias internas y externas la única opción es la autoría del apóstol Juan. Ahora bien, lo que si diremos es que esta explicación más tradicional es la que mejor concuerda con las evidencias, y la que, cuando surgen las dificultades a las que todas las hipótesis se deben enfrentar, ofrece explicaciones menos tortuosas.

Frente a las declaraciones contundentes de Brown, quien (al menos en su comentario) asegura que el discípulo amado es el apóstol Juan, pero no el evangelista, y de Cullmann,⁴¹ quien defiende que el discípulo amado es el Evangelio, pero no el apóstol Juan, las evidencias parecen dar la razón a Robinson: “Creo que ambos tienen razón sobre aquello que afirman, pero no la tienen sobre aquello que niegan”.⁴² Además, probablemente sea acertado decir que durante las dos últimas décadas la mayoría de comentaristas da lugar a la posibilidad de que de un modo u otro, el apóstol Juan esté detrás del Evangelio de Juan. Pero entonces hay de definir ese “de un modo u otro”, y el debate está servido. Para algunos eruditos su papel es muy poco importante, por lo que cuestiones como la autoridad de un testigo ocular no tiene ningún peso para la comprensión del texto. Para ellos, el reconocimiento de la presencia del apóstol no es más que necesidad para poder explicar las considerables evidencias internas y externas. Para otros, la presencia del apóstol Juan es mucho más notable, independientemente de si es el escritor o no. Y por último para otros, Juan es el autor del cuarto Evangelio.⁴³

La cuestión es que Kümmel⁴⁴ insiste en que la autoría joánica “no es posible”, mientras que Barrett insiste en que existe una “certeza moral” de que Juan el hijo de Zebedeo no escribió el cuarto Evangelio.⁴⁵ Representan a un gran número de eruditos contemporáneos. Pero francamente, uno se queda perplejo al ver el grado de dogmatismo con el que se expresan. Barrett escribe:

L. Morris ha defendido de forma extensa y seria la autoría apostólica... y todos deberíamos considerar de forma detallada los argumentos que presenta. Hemos de reconocer que no es imposible que el apóstol Juan sea el autor del Evangelio; es por ello por

⁴⁰ Ciertamente, Andreas Köstenberger argumenta que οἶμαι (*oimai*, “Supongo”) es una expresión literaria que los historiadores de la Antigüedad usaban como señal de modestia cuando daban su opinión, y comúnmente aparece al principio o al final de una unidad literaria. En este tipo de literatura no existe ningún ejemplo en el que el verbo fuera usado por editores posteriores para autenticar el mensaje de un testigo original. Ver Köstenberger, “‘I Suppose’ [οἶμαι]: The Conclusion of John’s Gospel in Its Literary and Historical Context”, en *The New Testament in Its First Century Setting: Essays on Context and Background*, Ed. Bruce W. Winter, ed. P. J. Williams et al. (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 72–88.

⁴¹ O. Cullmann, *The Johannine Circle* (London: SCM, 1976), 74–85.

⁴² J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1976), 310.

⁴³ Sobre estas tres posiciones, los comentarios de Brown y Smith representan la primera posición (en el apartado de bibliografía aparecen más detalles); los de Keener, Ridderbos, y Schnackenburg, la segunda; y los de Carson y Morris, la tercera.

⁴⁴ Kümmel, 245.

⁴⁵ Barrett, *St. John*, 132.

lo que usamos el término "certeza moral". Es posible que el apóstol viviera muchos años; es posible que usara otras fuentes además de su propia memoria; es posible que aprendiera griego correctamente; es posible que no solo aprendiera la lengua, sino también el pensamiento de su nuevo entorno (en Éfeso, Antioquía o Alejandría); es posible que reflexionara extensamente sobre las palabras de Jesús, y que esa reflexión tan intensa le llevara a transmitir las usando expresiones nuevas; es posible que se convirtiera en una figura poco conocida y por eso durante un tiempo los cristianos ortodoxos no prestaran atención a su obra. Es posible. Pero según las matemáticas de la probabilidad hay muy pocas posibilidades de que todo eso ocurriera.⁴⁶

Ésta es una lista variada. Aparte del aprendizaje del griego, tema que ya hemos tratado, los otros desafíos no parecen insuperables.

1. Para determinar si Juan vivió "muchos años", todo dependerá de la fecha que le atribuyamos al libro. Si uno opta por el año 80 dC. (ver más abajo el apartado titulado "Fecha"), es probable que entonces Juan no tuviera más de setenta y cinco años. Dodd publicó su obra *Historical Tradition in the Fourth Gospel* cuando tenía más de ochenta años; Goodspeed escribió su obra sobre Mateo cuando tenía noventa años; John Stott, que tiene más de ochenta años, sigue escribiendo libros. Y en todo caso, no es imposible que el cuarto Evangelio se escribiera antes del año 60 dC.

2. No comprendo por qué es totalmente improbable que un apóstol usara otras fuentes además de su propia memoria. De todos modos, la identificación de las fuentes del Evangelio de Juan es una cuestión extremadamente problemática (ver la sección "Unidad estilística y la comunidad joánica").

3. En cuanto a la siguiente afirmación, "es posible que reflexionara extensamente sobre las palabras de Jesús, y que esa reflexión tan intensa le llevara a transmitir las usando expresiones nuevas", ¿no es esa la labor del predicador, especialmente si se dedica al ministerio transcultural? Uno de los fuertes del comentario de Lindars es la sugerencia de que algunas partes del cuarto Evangelio son el esqueleto de un sermón que luego puliría y predicaría en diversas ocasiones durante años de ministerio cristiano.⁴⁷ Aunque no aceptemos todos los detalles de su sugerencia, sí podemos reconocer la verosimilitud de su tesis.

4. La sugerencia de que el autor del cuarto Evangelio no era conocido en la Iglesia posterior a los apóstoles, no es demasiado acertada. Es cierto que no todos los eruditos están de acuerdo en que se pueden encontrar alusiones a Juan en la *Epístola de Bernabé*, la *Didaché*, y en *El Pastor de Hermas* (todas, obras de principios del siglo II). Pero la mayoría de los estudiosos cree que Ignacio sí se hace eco del cuarto Evangelio (c. A.D. 110). Justino Mártir escribió: "Cristo ciertamente dijo: 'Si no naces de nuevo no entrarás en el reino de los cielos'. Todos sabemos que los que ya han nacido una vez no pueden entrar en el vientre de su madre" (*Apol.* 1.61.4-5). Con casi toda seguridad, una referencia a Juan 3:3-5; creo que es demasiado escéptico pensar que Justino simple-

⁴⁶ Ibid., 132 n. 2.

⁴⁷ Barnabas Lindars, *The Gospel of John* (London: Oliphants, 1972).

mente encontró esta frase en la tradición oral, como dicho independiente, sobre todo si tenemos en cuenta la expresión “el vientre de su madre”. Si el Evangelio de Juan se escribió hacia finales del siglo I, es normal que Clemente de Roma (c. 95), por ejemplo, no lo mencione. Es cierto que no podríamos hacer una afirmación tan contundente si el cuarto Evangelio fuera de antes del 70 (como Morris y Robinson defienden). Aún así, especialmente si consideramos la evidencia de Ireneo en cuanto a Papias y Policarpo, es difícil creer que “los cristianos ortodoxos no prestaran atención” al cuarto Evangelio.

Los cristianos, igual que en el presente, tenían sus libros favoritos. Muchos defienden que Mateo era el libro favorito en la primera época de la Iglesia, y que Juan estaba relegado, quizá porque los gnósticos lo usaron (y abusaron de él) desde bien temprano. El gnóstico Basilides (c. 130 d.C.) cita Juan 1:9 (aunque esta información proviene de la obra de Hipólito *Refutación de todas las herejías* 7.22.4); el primer comentario conocido de un Evangelio es el Tratado de Juan escrito por el gnóstico Heracleón. Pero esta línea de pensamiento ha quedado desbancada por el trabajo de Charles Hill, quien, en contra de la erudición actual, ha demostrado que en el siglo II el Evangelio de Juan ya se conocía y se usaba de una forma amplia. Por lo que a esta cuestión se refiere, Barret está completamente equivocado.

Pero los mayores obstáculos para aceptar la autoría de Juan son, probablemente, (1) la amorfa suposición de que el Evangelio fue escrito por una escuela o comunidad joánica, tema que trataremos a continuación; y (2) la discutida relación de este Evangelio con los Sinópticos, que evaluaremos más adelante.

Unidad estilística y la “comunidad” joánica

Aunque Bultmann,⁴⁸ Fortna,⁴⁹ y otros se han acercado al cuarto Evangelio desde la Crítica de fuentes y han realizado unos análisis muy detallados, cada vez más los eruditos están reconociendo que recuperar las fuentes en las que se basó este Evangelio es una tarea ardua y extremadamente compleja.⁵⁰ No hay razón para dudar de que Juan usara diversas fuentes: sabemos que Lucas así lo hizo (Luc. 1:1–4), y no hay razón para pensar que el cuarto evangelista siguiera un camino distinto. No obstante, hemos de ser cautos: Lucas no pretende ser el testimonio de un testigo ocular, pero Juan sí. Independiente de quién fuera el autor del cuarto Evangelio, suponer que el evangelista usó alguna fuente escrita es bastante diferente a suponer que podemos recuperarlas.

Hay una característica del Evangelio de Juan sobre la que casi todos los estudiosos están de acuerdo: su unidad estilística. Es cierto que hay algunas diferencias entre el vocabulario

⁴⁸ R. Bultmann, *The Gospel of John* (ET Oxford: Blackwell, 1971).

⁴⁹ R. T. Fortna, *The Gospel of Signs*, SNTSMS 11 (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

⁵⁰ Encontrará un buen resumen de la Crítica de fuentes aplicada al cuarto Evangelio en D. Moody Smith, *Johannine Christianity: Essays on Its Setting, Sources, and Theology* (Columbia: University of South Carolina Press, 1984), 39–93, y en el detallado análisis de Gilbert van Belle, *The Signs Source in the Fourth Gospel: Historical Survey and Critical Evaluation of the Semeia Hypothesis* (Leuven: Leuven University Press, 1994).

que aparece en los discursos de Jesús y el vocabulario del resto del Evangelio. Pero son diferencias tan insignificantes, que el problema que se nos plantea es más bien el siguiente: dado que las expresiones de Jesús son tan joánicas, ¿cómo saber si la presentación que Juan hace de Jesús es exacta? Trataremos esta cuestión en breve; por el momento, el hecho de que este problema es una realidad debería servir de advertencia para aquellos que piensan que pueden llegar a distinguir y recuperar las fuentes que el escritor usó. La unidad estilística del libro se ha demostrado una y otra vez con claras evidencias en contra de las diferentes teorías de las fuentes.⁵¹ Incluso el Prólogo (1:1-18) y el Epílogo (cap. 21) presentan un estilo que está en extraordinaria consonancia con el resto del libro.⁵²

Incluso la delineación de la llamada "fuente de las señales" ha recibido una fuerte crítica.⁵³ Algunos eruditos han postulado la existencia de una fuente que recogía relatos sobre las señales de Jesús, pues según ellos así lo sugiere el hecho de que el autor enumere las dos primeras (2:11; 4:54), y cierre el Evangelio con el clímax que encontramos en 20:30-31. Pero la enumeración ("primera", "segunda") se puede explicar simplemente como una característica retórica del texto. Aunque en la Iglesia primitiva hubieran circulado relatos con historias sobre las señales de Jesús, no hay ninguna certeza de que existiera un documento conocido como "el Evangelio de las señales",⁵⁴ puesto que en el siglo uno, por lo que sabemos, un Evangelio se asociaba con un relato completo del ministerio de Jesús, que debía incluir parte de su enseñanza, y concluir con su muerte y resurrección. Hengel cuestiona, y con razón, (1) que el evangelista usara la fuente de las señales (si es que ésta existió), fuente que, según admiten todas las posturas, reflejaba una teología radicalmente diferente a la del evangelista, y (2) que la incorporara de forma mecánica, lo que hace posible que la erudición contemporánea pueda recuperar dicha fuente.⁵⁵ Recientemente, varios estudiosos que durante mucho tiempo habían sostenido tanto la existencia y la posibilidad de recuperar una fuente de las señales, como la relevancia de dicha fuente para recrear la historia de la comunidad joánica, han hecho público su error y han abandonado el proyecto.⁵⁶

⁵¹ P. ej., E. Schweizer, *Ego Eimi: Die religionsgeschichtliche Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1939); E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums* (Freiburg: Paulus, 1951; edición ampliada, Freiburg: Universitätsverlag, 1987); Ídem, "Johannine Language and Style", en *L'évangile de Jean: Sources, rédaction, théologie*, ed. M. de Jonge (Louvain: Louvain University Press, 1977), 125-47; G. van Belle, *De semeia-bron in het vierde evangelie: Ontstaan en groei van een hypothese* (Louvain: Louvain University Press, 1975); D. A. Carson, "Current Source Criticism of the Fourth Gospel: Some Methodological Questions", *JBL* 97 (1978): 411-29; Hans-Peter Heckerens, *Die Zeichen-Quelle der johanneischen Redaktion* (Stuttgart: KBW, 1984).

⁵² Sobre el Prólogo, ver Jeff Staley, "The Structure of John's Prologue: Its Implications for the Gospel's Narrative Structure", *CBQ* 48 (1986): 241-63; sobre el Epílogo, ver Paul S. Minear, "The Original Functions of John 21", *JBL* 102 (1983): 85-98.

⁵³ Es sorprendente que en un libro publicado hace menos de dos décadas, Robert T. Fortna simplemente asume la validez de la fuente que él propone, sin apenas interactuar con las numerosas críticas que se le han hecho; ver su obra titulada *Fourth Gospel and Its Predecessor* (Philadelphia: Fortress Press, 1988).

⁵⁴ Cf. Fortna, *The Gospel of Signs*.

⁵⁵ Martin Hengel, "The Wine Miracle at Cana", en *The Glory of Christ in the New Testament*, Fs. G. B. Caird, ed. L. D. Hurst y N. T. Wright (Oxford: Clarendon, 1987), 92.

⁵⁶ Ver especialmente el trabajo de Robert Kysar, "The De-Historicizing of the Gospel of John", presentado como tesina en "Jesus, John, and History Consultation", SBL 2002. Uno esperaría que el abandono de un

Recientemente, Poythress sugirió un intento creativo de probar la unidad del cuarto Evangelio usando sus características estilísticas. Su estudio, sencillo pero concienzudo, considera las conjunciones griegas *δε*, (*de*), *και*, (*kai*), y *οὐν* (*oun*), junto con el fenómeno sintáctico del asyndeton.⁵⁷ La frecuencia con la que estas conjunciones aparecen en el Evangelio de Juan es increíblemente baja, mientras que la frecuencia con la que el autor hace uso del asyndeton es inusualmente alta. Aunque Poythress es consciente de las limitaciones de un estudio estadístico como el suyo, confía en el resultado de su estudio; y este apunta a un solo autor, y también a que el autor del cuarto Evangelio es el mismo que el de las epístolas joánicas.

Este tipo de evidencias ha convencido a comentaristas como Brown, Lindars, Haenchen y Keener de que la búsqueda de las diferentes fuentes del cuarto Evangelio es una causa perdida.⁵⁸ Es por ello por lo que Brown prefiere decantarse por una búsqueda de diferentes tradiciones que, al parecer, han experimentado cierta evolución teológica, y Lindars prefiere pensar en una serie de homilías que a lo largo del tiempo se fueron coleccionando, publicando, editando y completando. Pero por influyente que sea, por ejemplo, la teoría de las cinco fases de Brown,⁵⁹ es importante ver que también es un tipo de teoría de las fuentes, sometida a la especulación sobre el *Sitz im Leben* (lugar en la vida) de cada fuente; solo que en su caso las fuentes son mucho más confusas que la fuente de Fortna. Es cierto que Brown prefiere hablar del desarrollo de las tradiciones que de la delineación de las fuentes. Pero aún así, alguien tiene que introducirle en el texto de Juan, escalpelo literario en mano, y recuperar esas tradiciones. Algunas de ellas yacen en la superficie y están ligadas a ciertas palabras o expresiones (lo que las hace asemejarse mucho con las fuentes literarias), mientras que otras son las reconstrucciones que Brown ofrece para explicar qué ha generado ésta o aquella parte del texto.

Dicho de otra forma, la Crítica de fuentes de Bultmann y Fortna ha quedado desacreditada porque las evidencias que usan parecen apuntar a explicaciones más sencillas mientras que la teoría de las tradiciones de Brown (por ejemplo), que es mucho más especulativa, se acerca al acercamiento basado en la Crítica de las fuentes. Llevarse al crítico a una evaluación más prudente del valor histórico del documento, pero en el caso de Kysar, estas conclusiones le han llevado a postular que el Evangelio de Juan nos da muy poca información sobre el Jesús histórico.

⁵⁷ Vern Poythress, "The Use of the Intersentence Conjunctions *De*, *Oun*, *Kai*, and Asyndeton in the Gospel of John", *NovT* 26 (1984): 312-40; ídem, "Testing for Johannine Authorship by Examining the Use of Conjunctions", *WTJ* 46 (1984): 350-69.

⁵⁸ Ya hemos citado los comentarios de Brown y Lindars; ver E. Haenchen, *A Commentary on the Gospel of John*, 2 vols. (ET Philadelphia: Fortress Press, 1984); Craig S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary* (Peabody: Hendrickson, 2003), esp. 1.79-80.

⁵⁹ En su volumen póstumo *An Introduction to the Gospel of John*, Brown dice que ha reducido esas cinco fases a tres. Pero lo único que ha hecho ha sido cambiar las etiquetas. En la nueva primera fase, incluye tanto la actividad de Jesús como el testimonio del discípulo, que originalmente había presentado en dos fases; y en la nueva tercera fase, aparecen dos figuras: el evangelista y el redactor. Por lo que volvemos a las cinco fases. Francis J. Moloney, el editor de su volumen póstumo, comenta de forma astuta en otra de sus obras que si la obra de Brown, la obra de un solo autor que ha estado investigando sobre un tema particular durante tres décadas, presenta esas y otras tensiones sin apelar a una lista de autores y redactores, ¿qué justificación hay por imponerle al Evangelio de Juan una teoría de composición tan compleja? Ver Moloney, "Raymond Brown: *New Introduction to the Gospel of John: A Presentation—And Some Questions*", *CBQ* 65 (2003): 15.

culativa y menos seria que la propuesta de Fortna, si ha tenido influencia porque en apariencia es coherente en sí misma y, por tanto, satisfactoria. Pero es más que sabido que no puede ser verificada. Hemos de recordar que esos seis grupos a los que, según Brown, el Evangelio de Juan se enfrenta, no son más que meras inferencias del texto, fruto de una interpretación muy imaginativa. También sería posible hacer otro tipo de inferencias. Y esos seis grupos de Brown están basados en una inferencia anterior: que al tomar un texto que pretende ser sobre *Jesús* es relativamente fácil obtener información sobre la vida, las circunstancias y los enemigos del grupo que produce el documento. Así, no nos sorprende que Kysar concluya: "Si el Evangelio evolucionó de un modo semejante al propuesto por Brown y Lindars, para el erudito y el historiador del cuarto Evangelio es imposible ofrecer pruebas de que eso fue así."⁶⁰

Hasta hace muy pocos años, esta gran cantidad de inferencias ha complicado la mayoría de discusiones sobre la autoría joánica. Muchos eran de la opinión de que, en gran parte, la historia de la comunidad joánica puede delinearse haciendo un cuidadoso análisis de las diferentes "tradiciones" que hay detrás del Evangelio de Juan, "tradiciones" cuya "situación vital" es fácil de inferir. Según la opinión dominante—una opinión que algunos aún sostienen hoy—éstas llegan a su clímax hacia el final del siglo I cuando la Iglesia está en continuas discusiones con la sinagoga, y el Evangelio de Juan, tal como lo tenemos hoy, refleja más o menos esas discusiones. Trataremos esta opinión con mayor profundidad en el próximo apartado. Por el momento baste decir que si adoptamos esta reconstrucción, al lector le será difícil tomar en serio las afirmaciones que este libro hace de sí mismo: que es el *testimonio* que el discípulo amado, muy probablemente el mismo apóstol Juan, da de Jesucristo. Así, las sólidas evidencias históricas y literarias son sustituidas por las evidencias más cuestionables que se intuyen de las reconstrucciones. Uno no debería oponerse a las reconstrucciones históricas; no obstante, uno se preocupa cuando éstas se usan para dejar a un lado una larga serie de evidencias reales literarias e históricas.

Al menos para algunos eruditos contemporáneos, es muy difícil aceptar la autoría apostólica debido a las creencias y juicios que han heredado, y a los compromisos que han adquirido. Como hemos visto, esas creencias giran en torno a la existencia de la escuela joánica;⁶¹ y para definir la existencia y la historia de esta comunidad joánica se sirven de inferencias extraídas de las supuestas tradiciones que encontramos en el Evangelio de Juan. Para dar credibilidad a esa serie de inferencias los eruditos han apelando a posibles paralelos, pero los resultados no son demasiado convincentes. Por ejemplo, Culpepper intenta delinear varias escuelas del mundo antiguo: la escuela de Pitágoras, la academia griega, el liceo, la escuela de Qumrán, la casa de Hillel, la escuela de Filón, etc. Pero la idea que Culpepper tiene de "escuela" no dista mucho de la idea de "secta", con la excepción de que una escuela se caracteriza además por una preocupación por el estudio, el aprendizaje, la enseñanza y la escritura.⁶² Pero incluso en este punto, su modelo presenta serios problemas. Culpepper se ve forzado a admitir, por ejemplo, lo siguiente: "No

⁶⁰ R. Kysar, *The Fourth Evangelist and His Gospel* (Minneapolis: Augsburg, 1975), 53.

⁶¹ Cullmann, *Johannine Circle*; Alan R. Culpepper, *The Johannine School* (Missoula: SP, 1975).

⁶² Culpepper, *Johannine School*, 213.

sabemos nada sobre la historia de la sinagoga-escuela en la que Filón trabajaba, y no nos ha llegado el nombre de ninguno de sus estudiantes. Si hacemos la deducción de que sus escritos se siguieron estudiando es por el uso que se hacía de ellos más adelante en la escuela cristiana de Alejandria, y por la evidente popularidad que allí había ganado la exégesis alegórica. Si nuestras fuentes no recogen la historia de la escuela de Filón, quizá sea porque ésta tuvo muy poca influencia en su comunidad.⁶³

¡He aquí la razón del silencio de las fuentes sobre una escuela cuya existencia suponemos a partir del uso posterior que se hizo de un autor judío! Si esto no es especulación, ¿qué es? Así se construye la escuela joánica, el liderazgo de la cual se le atribuye al discípulo amado, cuyo papel en la comunidad es el del Paraceto en el Evangelio de Juan.⁶⁴ Pero Culpepper no ofrece ningún criterio para poder diferenciar entre esta escuela y un grupo de cristianos que simplemente ama los escritos del evangelista y, por ello, los recomiendan a los demás. Según Culpepper, la historia de la comunidad joánica (llegado este punto, usa los términos "comunidad" y "escuela" indistintamente) será descubierta cuando haya un mayor consenso sobre la "historia de la composición" del cuarto Evangelio.⁶⁵ A juzgar por la discorde historia de la erudición joánica, esta suposición es un tanto optimista. Añade que las epístolas joánicas son una evidencia de la existencia de "más de una comunidad de creyentes que compartían las mismas tradiciones, el mismo vocabulario, las mismas doctrinas, los mismos principios éticos"; aunque para hacer esta afirmación ha tenido que imaginar que todas las comunidades participaron en la escritura de dichos documentos. ¿No es más sencillo suponer que las epístolas joánicas son una evidencia de que su autor escribió varios escritos a varias comunidades que él conocía? Podría tratarse de un grupo de iglesias que estaban bajo el mismo maestro o autoridad. Por qué no. Pero esto es muy diferente a argumentar que hubo una escuela de escritores y estudiantes que compuso el cuarto Evangelio. Ni siquiera la tercera persona del plural de Juan 21:24 ("sabemos"), que resulta difícil de explicar,⁶⁶ sirve como argumento para probar la existencia de una escuela de escritores. Ese plural fácilmente podría estar haciendo referencia a un grupo de ancianos que se ofrecieron como testigos.

Con esto no queremos decir que no haya *dentro del Evangelio mismo* un reconocimiento de avance o desarrollo. Al contrario. Según el evangelista, la *comprensión* de los discípulos en cuanto a la identidad de Jesús evoluciona, creciendo de forma notable después de la resurrección y la exaltación de su Señor. Pero se trata de un avance en la comprensión (p. ej., 2:22; 12:16; 20:9), y no la elaboración de una invención teológica. Al presentar constantemente las diversas impresiones erróneas que tanto observadores como discípulos tienen sobre la identidad y el ministerio de Jesús, Juan demuestra que es capaz de distinguir entre lo que él y otros entendieron al principio, y lo que llegó a entender más adelante.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid., 261-90.

⁶⁵ Ibid., 279.

⁶⁶ Ver el comentario de este pasaje en Carson, *John*, y especialmente en Howard M. Jackson, "Ancient Self-Referential Conventions and Their Implications for the Authorship and Integrity of the Gospel of John", *JTS* 50 (1999): 1-34.

Si el evangelista insiste en esta distinción,⁶⁷ ¿no será porque es consciente de que se le puede escapar algún anacronismo? Vemos que es muy cuidadoso con el hilo de la narración, y que procura evitarlos. A la luz de estas evidencias, no tiene sentido defender que el evangelista escribe sobre Jesús y su enseñanza, ignorando los anacronismos propios de alguien que escribe años después y desde una situación diferente.

Con esto no queremos sugerir que todos los problemas del cuarto Evangelio derivan únicamente de la poca capacidad del observador. Simplemente queremos dejar claro que las teorías de la tradición y de las fuentes son altamente especulativas y con demasiada frecuencia acaban contradiciendo las evidencias textuales. Algunas de las teorías de desplazamiento textual más prominentes (como la que defiende que el orden de los capítulos 5 y 6 está invertido) solucinan algunos de los problemas – en este caso, el rápido movimiento geográfico –, pero introducen otros. Considerando todos los elementos que tenemos, parece menos difícil creer que el evangelista, como predicador cristiano que era, estuviera proclamando el Evangelio durante años. Es muy probable que tomara notas; es muy probable que aprendiera de otros e incorporara en sus escritos el trabajo de otros. Pero todo lo que tomó de otras fuentes, lo hizo suyo. Con el paso del tiempo, juntó todo ese material, y lo publicó como un libro. Puede que lo elaborara en diferentes etapas; pero es muy poco probable que apareciera por etapas, a menos que no fueran etapas muy espaciadas, dado que no hay ninguna evidencia textual que apunte a la existencia de ediciones anteriores y posteriores. Sea como sea, lo que sí está claro es que en el cuarto Evangelio encontramos un pulso firme, una dicción sencilla y una unidad temática que la crítica de la retórica reconoce y alaba, y que habla de un cristiano maduro, de un testigo, y de un teólogo.

Pero esa unidad crea, a su vez, otro problema. ¿Por qué el evangelista elaboró un escrito tan unificado? ¡Ahora resulta difícil distinguir entre las palabras del evangelista y las de Jesús! He aquí algunas observaciones que nos pueden ayudar con este tema.

1. Aunque el estilo del cuarto Evangelio es extraordinariamente uniforme, debemos ver esa uniformidad dentro del contexto más amplio. Reynolds ofrece una lista de unas 150 palabras que el evangelista usa cuando habla de los dichos de Jesús, pero que no usa en ningún otro momento del Evangelio.⁶⁸ Y muchas de ellas son palabras suficientemente comunes, por lo que hubiera sido normal usarlas también en el resto de la narración, y no solo en los discursos de Jesús.

2. Muchos son los que nos han recordado que para ofrecer un informe fiable sobre un discurso no es necesario usar citas *verbatim* (la reproducción exacta de una frase, palabra a palabra). Un escritor multifacético que también es abogado, muy probablemente, elegirá la forma del reportaje, especialmente si la comunicación es transcultural. Si también suponemos que gran parte de este material fue escrito originalmente en forma de sermón, podemos explicar bastantes aspectos del Evangelio si suponemos que estamos escuchando unos sermones revisados. Por ejemplo, el doble “¡Amén!” de Jesús, que solo encontramos en el Evangelio de Juan, es claramente un recurso homilético, y no es ningún problema hacerlo

⁶⁷ Ver D. A. Carson, “Understanding Misunderstandings in the Fourth Gospel”, *TynB* 33 (1982): 59–89.

⁶⁸ H. R. Reynolds, *The Gospel of St. John* (London: Funk & Wagnalls, 1906), l.cxxiii–cxxv.

público, a menos que por alguna extraña razón pensemos que la única forma que tenían los predicadores del mundo antiguo de hacer referencia a un discurso era usar citas exactas. Algunas de las cosas que se han incluido o excluido del Evangelio de Juan tienen una explicación más lógica si reflexionamos sobre la situación del evangelista como *predicador cristiano*, que podemos reconstruir en parte gracias a las evidencias internas y externas, que si damos por sentado que el evangelista incluyó todo lo que sabía, o intentó corregir otro Evangelio, o simplemente desconocía algunos datos importantes que luego quedaron recogidos en otros documentos. La ausencia de parábolas narrativas, especialmente sobre el reino, sugiere que los oyentes de este predicador no estaban tan interesados en lo apocalíptico, ni eran de habla semita. El predominio de una terminología religiosa *universal* (ver los comentarios más abajo) sugiere que el evangelista está intentando usar un lenguaje que suponga el mínimo posible de obstáculos.

Eso no significa que Juan no esté interesado en, por ejemplo, el reino de Dios. Aunque usa esta expresión en muy pocos lugares (3:3, 5; cf. 18:36), el *tema* del reino está presente de forma muy clara en algunos pasajes (p. ej., es lo que hay detrás de la trama de los capítulos 18-19). Además, el reino en los Evangelios Sinópticos es con frecuencia un "símbolo en tensión" que puede tener diversas connotaciones.⁶⁹ Eso hace que en algunos pasajes, por ejemplo, "entrar en el reino" sea lo mismo que "entrar en la vida" (p. ej., Mt. 7:14, 21) y Juan ciertamente tiene mucho que decir sobre la vida. Resumiendo, lo que el cuarto evangelista quiere es presentar una serie de verdades a una gente en particular, y ejerce el derecho que tiene como predicador de dar a su mensaje la forma que más se adecua a ese propósito.

Con frecuencia se ha dicho que el Evangelio de Juan, aunque es profundo, es de un espectro más reducido que los Sinópticos. Debido a esa reducción, algunos elementos que de otro modo no serían visibles salen a la luz, es normal que el lector quede, en ocasiones, algo confuso. Cuando aquello que el predicador (es decir, el evangelista) pretende queda claro, o sea, cuando la magnitud de su visión se clarifica, esa confusión se evapora casi por completo.

3. Está claro que este predicador no es solamente un predicador. Se presenta a sí mismo como un testigo ocular, un intermediario fiable entre unos hechos históricos y la gente que necesita oír hablar de estos hechos. Y no está solo: es consciente de la continuidad de la verdad cristiana (1:14-18) y especialmente del papel del Espíritu, preparándole para la tarea que le ha sido encomendada (15:26-27; 16:12-15). Pensando en la forma en la que Juan entendía su tarea, podríamos hablar de muchas cosas: de lo que sintió por poder usar su propio idioma, de los principios de selección que siguió para elegir el material que eligió, de la naturaleza de los lectores que tenía en mente, de las cosas que le interesaban, de la claridad de mente que le hacía escribir sin dar rodeos, sino sabiendo ir directamente al *quid* de la cuestión. Pero lo que no podemos decir es que alguien que daba

⁶⁹ Ver J. Jeremias, *New Testament Theology I: The Proclamation of Jesus* (London: SCM, 1971), 32-34; Norman Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom* (Philadelphia: Fortress Press, 1976), esp. 29-34; R. T. France, "The Church and the Kingdom of God: Some Hermeneutical Issues", en *Biblical Interpretation and the Church: Text and Context*, ed. D. A. Carson (Exeter: Paternoster, 1984), 30-44.

tanta importancia a la fidelidad del testimonio (10:40–42) inventara unos sucesos y unos diálogos y los escribiera como si se tratara de algo verídico.

4. Algunos dicen, y tienen razones para ello, que varios de los discursos siguen el patrón midrásico, o de los comentarios rabínicos de entonces. Estos discursos están tan bien tejidos que es muy difícil creer que no son más que un pastiche de dichos aislados (¡y recuperables!) de Jesús a los que Juan añadió sus comentarios. Esto nos lleva a una o dos conclusiones. Borgen, que ha presentado el discurso del pan de vida (6:26–59) en parte como una elaborada exposición del Éxodo 16, defiende la unidad del discurso, pero no lo atribuye a Jesús.⁷⁰ Igualmente, Hunter reconoce su unidad, pero dice que no hay razones de peso para pensar que ese discurso no sea auténtico.⁷¹ Una vez reconocemos su autenticidad, debemos añadir que el evangelista es quien decide darle la forma en la que nos ha llegado, y quien decide en qué lugar colocarlo. También queda claro que es su estilo el que dará forma al producto final. Lo mismo podría decirse de la naturaleza midrásica de partes de Juan 12, la estructura quiástica de 5:19–30, la cohesión del diálogo con Nicodemo, etcétera.

Resumiendo, la interpretación más clara y sencilla de las evidencias sigue siendo la interpretación tradicional: es altamente probable que Juan, el hijo de Zebedeo escribiera el cuarto Evangelio. En sí, por lo que a la autoridad del libro se refiere, tampoco importaría demasiado si no fuera así (después de todo, el Evangelio de Lucas no pretende estar escrito por un testigo ocular; y la Epístola a los Hebreos es anónima). No obstante, sí importa cuando queremos profundizar en el proceso de composición y, por tanto, es importante para determinar el propósito con que se escribió.

PROCEDENCIA

El debate sobre la procedencia del cuarto Evangelio se puede dividir en dos ámbitos: el debate sobre la procedencia geográfica, y el debate sobre la procedencia conceptual.

Procedencia geográfica

Las propuestas más comunes son cuatro.

1. Algunos abogan por *Alejandro*, basándose en que Juan tiene ciertas afinidades con Filón. Éstas se han exagerado bastante (ver, p. ej., los principales comentarios sobre 1:1), y de todos modos la obra de Filón también se leía fuera de Alejandro.

2. Otros creen que fue en *Antioquía* porque el cuarto Evangelio tiene afinidades con las *Odas de Salomón* en siríaco, que presumiblemente proceden de esa región, y con Ignacio, que fue obispo de Antioquía. De nuevo, queda claro que asociar la influencia literaria con el origen literario no es un argumento convincente.

⁷⁰ P. Borgen, *Bread from Heaven*, NovTSup 10 (Leiden: Brill, 1965).

⁷¹ A. M. Hunter, *According to John* (London: SCM, 1968), 39–40.

3. La opinión de que el cuarto Evangelio debió de ser escrito en *Palestina* por su conocimiento de la cultura y la topografía del lugar implica que todos los libros sobre el Jesús histórico deberían haberse escrito en Palestina. Sabemos que tanto entonces como ahora, los autores que escribieron sobre Jesús lo hicieron desde diversos lugares.

4. La teoría tradicional es que el cuarto Evangelio se escribió en *Éfeso*. En gran parte esta opinión proviene del peso que conferimos a la evidencia patristica, uniforme, pero a veces compleja. Eusebio (*H.E.* 3.1.1) dice que Asia (es decir, Asia Menor, aproximadamente el tercio occidental de la Turquía moderna) le fue asignada a Juan cuando los apóstoles se dispersaron después del inicio de la Guerra Judía (66–70 d.C.). Es muy probable que algunas de las asignaciones que Eusebio recoge no sean más que leyendas, pero puede que esta sea verídica, dado que concuerda con otras fuentes, como por ejemplo Ireneo (*Adv. Haer.* 3.1.2), quien dice que “Juan, el discípulo del Señor... publicó el Evangelio cuando vivía en Éfeso, Asia”. No obstante, algunos sostienen que Ireneo confunde a Juan el apóstol con otro Juan, el Juan que escribe el Apocalipsis (ver más adelante, en el capítulo 25). Para defender la procedencia de Éfeso, muchos usan como argumento el hecho de que los montanistas, que vivían en su mayoría en Frigia, cerca de Éfeso, usaban el Evangelio de Juan; pero de nuevo, el cuarto Evangelio podría haber llegado a Frigia medio siglo después independientemente de su lugar de procedencia. Lo que sí hemos de reconocer es que los Padres de la Iglesia, estén en lo cierto o no, solo apuntan a un posible lugar de procedencia: Éfeso.

Procedencia conceptual

El mundo religioso de Juan. La gran cantidad de sugerencias que algunos eruditos aportan cuando se trata de establecer el trasfondo del cuarto Evangelio influye sobre nuestra visión de Juan y de su contexto, de la Palestina en tiempos de Jesús, y sobre nuestra comprensión de su mensaje. Desde finales del siglo XIX hasta la década de 1960, el Movimiento de Historia de las Religiones asociaba el Evangelio de Juan al mundo heleno. A medida que el Evangelio se fue extendiendo, desde Jerusalén, por toda la diáspora judía, y hasta los confines más lejanos de la cultura helena, tanto su vocabulario como su sustancia experimentaron un cambio progresivo. Y según los historiadores, esa cultura helena era una combinación de cuatro líneas de pensamiento.

Filón. Los eruditos creen ver la influencia de Filón, especialmente en el uso que Juan hace de *λόγος* (*logos*, “verbo o palabra”) en 1:1. Filón tomó prestado el concepto estoico de la palabra como principio de la realidad, el *medium* de la creación y del gobierno. Además de este, se pueden encontrar otros paralelismos.

Los escritos herméticos. Considerados como la instrucción de Hermes Trismegisto (= el dios egipcio Thoth), estos escritos de la tradición gnóstica contienen algunas características distintivas que mitigan algo el dualismo gnóstico. El cosmos tiene relación con Dios y puede llamarse el hijo de Dios. La regeneración es un tema importante en los tratados herméticos: una persona nace de nuevo cuando alcanza el conocimiento de Dios y

se convierte así en una persona divina. Dodd fue el máximo defensor de que el Evangelio de Juan fue fuertemente influido por la literatura hermética.⁷²

Gnosticismo. A veces descrito como una amorfa "mezcolanza teosófica" (y con razón), el gnosticismo surgió del dualismo neoplatónico que asociaba lo espiritual y lo ideal con lo bueno, y lo material, con lo malo. En el gnosticismo más puro, el redentor gnóstico viene a la Tierra para informar a aquellos que quieren oír sobre sus verdaderos orígenes. Ese "conocimiento" (γνῶσις [gnosis]) libera y salva a los que lo quieren aceptar.

Mandeísmo. Es una forma peculiar de gnosticismo, cuyo origen ha sido muy discutido. Probablemente se originó en unas de las sectas bautizantes judías, pero la forma en la que nos ha llegado, en la que el rito del bautismo, repetido con frecuencia, es el paso clave que reactiva el mito del descenso del "conocimiento de la vida" (*Manda d'Hayye*) y que asegura la liberación de los poderes demoníacos, es sumamente tardía.⁷³

Independientemente del tema de la fechación (todas menos la primera de estas líneas de pensamiento reciben alguna mención en fuentes del siglo II, del siglo II, o posteriores), las diferencias conceptuales entre Juan y estos documentos son bastante considerables. Además, el descubrimiento de los Manuscritos del Mar Muerto en 1947 y su publicación han demostrado que el movimiento religioso más cercano al cuarto Evangelio, al menos por lo que al vocabulario se refiere, fue una comunidad de judíos ermitaños extremadamente conservadora. Con esto no queremos decir que Juan surja de los esenios, sino que las teorías sobre el trasfondo heleno son menos convincentes ahora que hace unas décadas. Así, el otro extremo de la erudición ha intentado establecer conexiones entre Juan y varios movimientos palestinos, que incluyen el pensamiento rabínico, la religión samaritana, los esenios, y varios movimientos apocalípticos. Aparte de los paralelismos que podamos encontrar, lo que hoy en día es indiscutible es que Juan y estos movimientos usaban como principal fuente de inspiración lo que hoy llamamos las Escrituras del Antiguo Testamento.

La deuda que Juan tiene con el Antiguo Testamento es enorme, pues le debe mucho más que un número concreto de citas. Las incontables alusiones al Antiguo Testamento (p. ej., referencias al tabernáculo, a la escalera de Jacob, al pozo de Jacob, al maná, a la serpiente en el desierto, al *Sabat* y otras festividades) presuponen tanto un escritor como unos lectores que conocen bien las Escrituras.⁷⁴

⁷² Ver especialmente Walter Scott, ed., *Hermetica: The Ancient Greek and Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*, Vol. 1: *Introduction. Texts and Translation*; Vol. 2: *Notes on the Corpus Hermeticum*; Vol. 3: *Notes on the Latin Asclepius and the Hermetic Excerpts of Stobaeus*; Vol. 4: *Testimonia* (Oxford: Clarendon, 1924–63).

⁷³ Encontrará información sobre estos y otros movimientos en G. R. Beasley-Murray, *John*, WBC 36; 2a ed. (Waco: Word, 1999), liii ff. Uno de los mejores estudios del gnosticismo en general y del mandeísmo en particular sigue siendo el de Edwin A. Yarnauchi, *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidence*, 2a ed. (Grand Rapids: Baker, 1983).

⁷⁴ Ver D. A. Carson, "The Use of the Old Testament in John and the Johannine Epistles", en *It Is Written: Scripture Citing Scripture*, Fs. Barnabas Lindars, ed. D. A. Carson y H. G. M. Williamson (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 245–64. De los muchos estudios especializados en este área, ver esp. Andrew C. Brunson, *Psalms 118 in the Gospel of John: An Intertextual Study on the New Exodus Pattern in the Theology of John*, WUNT 158 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2003).

Aún así, muchos estudiosos se sienten cómodos con los acercamientos presentados en comentarios como los de Barret y Schnackenburg, que argumentan que este Evangelio fue incorporando una rica diversidad de influencias no cristianas, influencias que le sirvieron para que el cuarto Evangelio tuviera los énfasis y la forma que tiene. Esta afirmación es cierta, en parte, pero también puede llevar a error. Una razón por la que los intérpretes encuentran paralelismos en un abanico literario tan amplio es el vocabulario y los dichos sucintos de Juan. Palabras como luz, tinieblas, vida, muerte, espíritu, verbo o palabra, amor, creer, agua, pan, purificación, nacimiento e hijos de Dios se pueden encontrar en casi cualquier religión. Si vamos de una religión a otra, con frecuencias estas palabras hacen referencia a realidades diferentes, pero este vocabulario es tan popular como la religión misma.⁷⁵ Creo que el que mejor ha presentado la importancia de este fenómeno es Kysar, en un ensayo muy poco conocido.⁷⁶ Este autor compara los estudios de Dodd y Bultmann sobre el prólogo (Juan 1:1–18), fijándose sobre todo en la lista de posibles paralelos que cada uno de estos teólogos ofrece. Cada uno de ellos propone más de 300 paralelos, ¡pero solo coinciden en un 7%! El peligro de lo que Sandmel llama la “paralelomanía” es más que evidente.⁷⁷

Esto no quiere decir que en el cuarto Evangelio no haya influencia alguna de otras formas religiosas. Los primeros cristianos eran conscientes de que se estaban extendiendo hacia un conjunto de cosmovisiones frecuentemente hostiles. Los esfuerzos del evangelista por comunicar la verdad del Evangelio a los hombres y a las mujeres lejos de Palestina le llevaron a no repetir como un papagayo las tradiciones que había recibido, sino a explicarlas de la forma más comprensible posible. Por tanto, la pregunta que hemos de hacernos es si sucumbió a un sincretismo marcado por ideas contrarias al Evangelio histórico, o si simplemente tradujo las buenas nuevas a otro registro. En este sentido, creo que podemos decir que Juan ha probado ser no solo un testimonio fiel, sino un hábil predicador.

La relación de Juan con los Sinópticos. No podemos hablar de la procedencia conceptual del cuarto Evangelio sin sopesar la relación de dicho Evangelio con los Sinópticos. ¿Cuánto le debe Juan a los Sinópticos?

Muchos estudiosos han elaborado una lista de diferencias entre Juan y los Sinópticos. Juan omite muchos elementos que son característicos de los Sinópticos: las parábolas narrativas, el relato de la Transfiguración, la institución de la Santa Cena, y muchos de los dichos de Jesús. Juan ni tan siquiera incluye algunos de los temas centrales de los Sinópticos (especialmente el tema del reino de Dios/de los cielos). Por otro lado, Juan recoge bastante material que no aparece en los Sinópticos: casi todo el material de Juan 1–5, las frecuentes visitas que Jesús hace a Jerusalén, y lo que allí ocurre, la resurrección de Lázaro, algunos diálogos y discursos, y muchas cosas más.

⁷⁵ Ver la importante discusión en Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, 1.324–30, *passim*.

⁷⁶ Robert Kysar, “The Background of the Prologue of the Fourth Gospel: A Critique of Historical Methods”, *CJT* 16 (1970): 250–55.

⁷⁷ Samuel Sandmel, “Parallelomania”, *IBL* 81 (1962): 2–13.

Es cierto que algunas de estas diferencias pueden explicarse si pensamos en los diferentes enfoques geográficos: Juan incluye más información sobre el ministerio de Jesús en el Sur, en Judea y Samaria, que en Galilea, mientras que en los Sinópticos ocurre lo contrario. Pero las distinciones que encontramos no pueden reducirse a una cuestión geográfica. En Juan, a Jesús se le identifica de forma *explícita* con Dios (1:1, 18; 20:28). El cuarto Evangelio también recoge los “Yo soy” de Jesús, a veces acompañados de su implicación (p. ej., 6:35; 8:12; 15:1–5), otras pronunciados de forma absoluta (p. ej., 8:28, 58). Contiene pasajes que a primera vista no parecen coincidir con otros textos del Nuevo Testamento, como por ejemplo el episodio en el que Juan el Bautista niega ser Elías (1:21; cf. Mr. 9:11–13 par.) o en el que aparentemente Jesús entrega el Espíritu a los discípulos (Juan 20:22; cf. Hechos 2). Juan I empieza presentando a unos discípulos que confiesan a Jesús como Hijo de Dios, Hijo del Hombre, Mesías, rabí, el Rey de Israel (¡todo esto aparece en el capítulo 1!); en los Sinópticos, la confesión de que Jesús es el Mesías es un punto de inflexión que no aparece hasta la mitad del ministerio de Jesús (Mr. 8:27–30 par.). Tampoco hemos considerado aún las dificultades cronológicas que encontramos en el cuarto Evangelio: por ejemplo, el momento en el que ocurre la Pasión es difícil de concordar con la descripción que aparece en los Sinópticos. La última línea de 14:31 es, para muchos, evidencia de una compilación un tanto desordenada; para otros, la idea de ser expulsado o excomulgado de la sinagoga (9:22) es claramente un anacronismo, pues eso hubiera sido normal a finales de los 80, pero no en tiempos del Jesús histórico.

Por otro lado, encontramos muchas semejanzas.⁷⁸ Ver los textos paralelos, como cuando el Espíritu Santo desciende sobre Jesús, y la mención de que Juan el Bautista da testimonio de ello (Mr. 1:10 par. y Juan 1:32), el contraste entre el bautismo con agua de Juan el Bautista, y el bautismo con el Espíritu del Mesías (Mr. 1:7–8 par. y Juan 1:33), la alimentación de los cinco mil (Mr. 6:32–44 par. y Juan 6:1–15), y el episodio en el que Jesús camina sobre las aguas (Mr. 6:45–52 par. y Juan 6:16–21). Muchos de los dichos son paralelos, al menos en parte, aunque no siempre son tan semejantes como para sugerir una dependencia literaria (Mt. 9:37–38 par. y Juan 4:35; Mr. 6:4 par. y Juan 4:44; Mt. 25:46 par. y Juan 5:29; Mt. 11:25–27 par. y Juan 10:14–15; Mr. 4:12 par. y Juan 12:39–40; y muchos más). Los paralelismos sutiles también son muy importantes: tanto Juan como los Sinópticos describen a un Jesús a quien le gusta usar metáforas y proverbios, muchos de ellos inspirados en la Naturaleza (p. ej., 4:37; 5:19–20a; 8:35; 9:4; 11:9–10; 10:1ss.; 12:24; 15:1–16; 16:21). Los cuatro Evangelios describen a un Jesús con una idea muy clara de cuál es su relación con su Padre celestial; todos ellos hablan de la autoridad única con la que Jesús enseña; todos ellos muestran a un Jesús que se llama a sí mismo el Hijo del Hombre, mientras que no hay nadie más que se atribuya ese título ni nadie que lo use para referirse a otra persona (Juan 12:34 no es ninguna excepción).

Más impresionante aún es el hecho de que muchos pasajes Juan y los Sinópticos son, en sí, una tradición *entrelazada*, es decir, que se refuerzan o explican mutuamente, sin

⁷⁸ Ver Craig Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels* (Leicester: IVP, 1987), 156–57.

que eso sea necesariamente consecuencia de una dependencia literaria.⁷⁹ Una lista bastante incompleta recoge los siguientes ítems: el hecho de que Juan recoja que Jesús estuvo en Judea durante bastante tiempo explica la mención en Marcos 14:49 de que Jesús enseñaba en el templo de forma continuada ("cada día"), el ambiente de temor y agitación que envuelve el viaje final hacia el Sur (Mr. 10:32), y la facilidad con la que Jesús consiguió el pollino (Mr. 11:1-7) y el aposento alto amueblado y preparado (Mr. 14:12-16). En Juan 2:19 encontramos la única explicación adecuada de la acusación que recogen los Sinópticos de que Jesús había amenazado con destruir el templo (Mr. 14:58 par.; 15:29 par.). Marcos no explica por qué las autoridades judías quieren llevar a Jesús ante Pilato; Juan nos explica cuál es la razón (18:31). Juan es el único que explica cómo pudo Pedro entrar al patio del sumo sacerdote (18:15-18; Mr. 14:54, 66-72 par.). Aún el llamamiento de los discípulos que encontramos en los Sinópticos es más fácil de entender (Mt. 4:18-22 par.) si pensamos, con Juan 1, que Jesús ya había tenido contacto con ellos y que ya habían tenido tiempo de pensar si querían seguirle o no.

A la vez, en Juan también aparecen muchos detalles que solo se pueden entender si tenemos en cuenta los Sinópticos. Por ejemplo, en Juan 18-19 el juicio ha pasado tan rápidamente a la corte romana que se hace difícil saber la acción judicial de los judíos, si es que la ha habido, para que el juicio se haya dado de forma tan precipitada; los Sinópticos ofrecen la respuesta. Cuando en Juan 12:21-22 Felipe parece dudar ante la petición de unos gentiles que quieren ver a Jesús (y lo comenta con Andrés antes de comunicárselo al mismo Jesús), es muy probable que actuara así porque anteriormente Jesús le había prohibido ir a los gentiles (Mt. 10:5), información que no aparece en Juan.

Resumimos aquí las complejas discusiones de los eruditos en torno a la relación entre Juan y los Sinópticos, y ofrecemos algunas conclusiones posibles.

1. Aunque la mayoría de los eruditos contemporáneos están de acuerdo con la obra magistral de Dodd,⁸⁰ que asegura que no hay evidencias suficientes para decir que Juan no usó ninguno de los Evangelios Sinópticos, algunos eruditos⁸¹, y al menos dos comentaristas importantes,⁸² argumentan que Juan había leído Marcos, y quizá Lucas y Mateo o, al menos, una gran parte de la tradición sinóptica. Todos coinciden en que si Juan usó alguno de los Sinópticos, su dependencia literaria no es como la que existe

⁷⁹ Ver esp. Morris, *Studies*, 40-63; Robinson, *John*, caps. 4-6; Carson, *John*, "Introduction", III(3).

⁸⁰ Dodd, *Historical Tradition*.

⁸¹ P. ej., F. Neirynck en M. de Jonge, *L'évangile de Jean*, 73-106; Ídem, en colaboración con Joël Delobel Thierry Snoy, Gilbert van Belle y Frans van Segbroeck, *Jean et les synoptiques: Examen critique de l'exégèse de M.-E. Boismard* (Louvain: Louvain University Press, 1979); Mgr. de Solages, *Jean et les synoptiques* (Londres: Brill, 1979); J. Blinzler, *Johannes und die Synoptiker* (Stuttgart: KBW, 1965); E. F. Seigman, "St. John's Use of the Synoptic Material", *CBQ* 30 (1968): 182-98; M. E. Glasswell, "The Relationship Between John and Mark", *JSNT* 23 (1985): 99-115; Gerhard Maier, "Johannes und Matthäus—Zweispalt oder Viergestalt des Evangeliums?" en *GP* 2:267-91; Thomas M. Dowell, "Jews and Christians in Conflict: Why the Fourth Gospel Changed the Synoptic Tradition", *LouvStud* 15 (1990): 19-37; Thomas L. Brodie, *The Quest for the Origin of John's Gospel: A Source-Oriented Approach* (New York: Oxford University Press, 1993). Encontrará un resumen de la literatura anterior en Smith, *Essays*; Blomberg, *Historical Reliability*, 159.

⁸² Barrett, *John*; Thomas L. Brodie, *The Gospel According to John: A Literary and Theological Commentary* (New York: Oxford University Press, 1993).

te por ejemplo entre Marcos y Mateo, o Judas y 2ª Pedro. El cuarto evangelista decidió escribir su propio libro.

2. La cuestión de la relación entre Juan y los Sinópticos lógicamente está ligada a complejos debates sobre la autoría y la fechación de los cuatro Evangelios. Por ejemplo, si pensamos en los muchos eruditos que sostienen que los Evangelios son producto de escritores anónimos de comunidades cristianas concretas más o menos independientes de otras comunidades cristianas, es decir, producto de una fusión de tradiciones libres de las reservas o restricciones de los testigos oculares, entonces el único medio para saber si el autor o autores de uno de los Evangelios (Juan en este caso) había leído algunos de los otros Evangelios sería analizar si existe una dependencia literaria directa. Con esa idea en mente, la mayoría de eruditos cree que las evidencias que hay no son suficientemente convincentes como para probar la dependencia literaria, por lo que la solución es abogar por la interdependencia o, como mucho, dejar la cuestión en el aire. Como ya hemos visto, una minoría de eruditos cree que sí es posible abogar por la dependencia literaria.

Pero si, basándonos en las ideas que se han ido comentando, llegamos a la conclusión de que Juan el hijo de Zebedeo es el autor del cuarto Evangelio, y Marcos (usando la información que Pedro le facilitó), del segundo, entonces hemos de considerar algunos factores más. Dada la amistad que había entre Pedro y Juan, ¿sería posible que ambos desconocieran durante mucho tiempo la obra del otro? Al hacernos esta pregunta, las consideraciones sobre la fechación se vuelven realmente importantes. Por ejemplo, si Marcos se escribió en torno al año 64 dC., y Juan un año o dos después, entonces es lógico pensar que no existe entre ellos ningún tipo de dependencia literaria. Pero si Marcos se escribió entre el año 50 y el 64, y el cuarto Evangelio no se escribió hasta el año 80, lo más probable es que Juan hubiera leído el segundo Evangelio. La idea de las comunidades herméticas es poco convincente, pues en el Imperio Romano las comunicaciones eran tan buenas como en cualquier otro momento de la historia mundial hasta el siglo XIX.⁸³ Y si los apóstoles aún estaban vivos, es muy poco creíble que no existiera ese conocimiento. En este caso, cualquier *test* para determinar una dependencia literaria directa es insuficiente para descubrir si Juan había leído el Evangelio de Marcos. Teniendo en cuenta todos estos factores, podemos decir que Juan podría haber leído Marcos, Lucas e incluso Mateo, pero que, aunque eso fuera verdad, lo cierto es que decidió escribir su propio libro, así que la tarea de averiguar si hubo una dependencia literaria directa sigue siendo extremadamente difícil.

3. La naturaleza incidental de esos episodios que aparecen en Juan y en uno o más de los Sinópticos no se puede usar para probar la dependencia; pero sí tiene un inmenso valor para el historiador. Esto no quiere decir, por ejemplo, que no podamos llegar a apreciar el énfasis teológico de la narración joánica de la Pasión si no leemos los Sinópticos, o que no podamos entender el énfasis que los Sinópticos hacen cuando describen el llamamiento de los discípulos si no tenemos en cuenta lo que Juan dice sobre ese episodio. Lo que quiere decir es que, *históricamente hablando*, lo que ocurrió fue más complejo de lo que encontramos en un solo Evangelio. Podemos acercarnos a esa complejidad exami-

⁸³ Ver más en Richard Bauckham, ed., *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

nando el hilo que se puede establecer entre los cuatro Evangelios. Como resultado, encontramos una buena explicación histórica para pasajes que los estudiosos contrarios han desechado con demasiada ligereza.

4. Esto tiene implicaciones prácticas a la hora de evaluar algunas de las diferencias entre Juan y los Sinópticos. Por ejemplo, la larga lista de confesiones cristológicas de Juan 1 se ha contrastado en muchas ocasiones con la comprensión creciente de la naturaleza cristológica de Jesús que encontramos en los Evangelios Sinópticos, que no lleva a su clímax hasta la conocida confesión en Cesarea de Filipos. Se ha dicho que esta diferencia se debe a que Juan, que escribía a finales del siglo primero, *presupone* que es apropiado empezar con los títulos cristológicos que introduce en su primer capítulo, pero su objetivo en ese momento es llevar a la Iglesia un paso más allá: que llegue a confesar que Jesús es Dios. Esta interpretación asume que a Jesús se le atribuyó naturaleza divina de forma muy tardía y que el aparente escenario de Juan 1 es totalmente ficticio.

No obstante, si escuchamos a Juan y a los Sinópticos con un interés tanto teológico como histórico, descubrimos que existe una resolución más sencilla. Por sí solo, el relato de Juan tiene coherencia histórica. Para entender que los discípulos de Juan el Bautista se distanciaron de él cuando éste había llegado al momento más alto de su ministerio, y lo hicieron para seguir a un hombre de Galilea, aún desconocido, la mejor explicación está en la que el mismo evangelista ofrece: fue el mismo Juan el Bautista el que dijo quién era Jesús, e insistió en que él solo vino a prepararle el camino. Entonces, los que seguían a Juan el Bautista más de cerca es muy probable que se convirtieran en seguidores de Jesús, y por la razón que Juan les da: aquellos seguidores creyeron que Jesús era el Mesías prometido, el rey de Israel, el Hijo de Dios (categoría que, como muestran las fuentes, podía servir para designar el mesías). Todo esto no significa que aquellos primeros seguidores de Jesús comprendieran de forma completa aquellos títulos: de los cuatro evangelistas, Juan es quien de forma más persistente recoge hasta qué punto los primeros discípulos no entendían, y recoge también los conceptos erróneos que estos tenían y seguían teniendo. Todo esto tiene sentido.

Pero también lo tiene la presentación que encontramos en los Sinópticos. Es de esperar que los discípulos de Jesús al principio no entendieran quién era Jesús, y que lo fueran descubriendo de una forma progresiva. Aunque constantemente se sorprendían al descubrir nuevas facetas del Mesías (pues tenían un concepto del Mesías un tanto distorsionado), con el tiempo sabían que una cosa era bien cierta: Jesús era el Mesías esperado, la esperanza de Israel. Pero eso aún estaba lejos de una comprensión clara. Después de confesarle como Mesías, el siguiente paso de Pedro (Marcos 8:31-34 par.) es decirle a su Maestro que sus predicciones sobre su muerte inminente no son las propias del Mesías al que están siguiendo. Así, los Sinópticos reflejan esa comprensión creciente, pero siguen mostrando los conceptos erróneos que acompañaron a toda creencia en Jesús antes de su muerte y resurrección.

Podemos superponer ambas perspectivas de la realidad, y el resultado sigue teniendo sentido. El evangelista que introduce desde un principio los títulos cristológicos, enfatiza con mayor fuerza la falta de comprensión por parte de los seguidores de Jesús; el evange-

lista que hace un seguimiento del aumento de la comprensión de los discípulos, dice menos sobre sus primeros pasos en falso, pero pronto describe cuál es la profundidad de sus persistentes fallos. Así, la presentación de Juan ya no parece ficticia; es parte de las realidades históricas que podemos conocer.

5. Pero esto no significa que tengamos que acudir a los Sinópticos constantemente para que el relato de Juan tenga sentido. Al superponer las dos perspectivas, podemos acceder a algunas realidades *históricas*. Si usamos bien el resultado de esa superposición, también podremos discernir las características únicas del texto joánico y así entender con mayor sensibilidad lo que el evangelista quiere decir. Su decisión de estructurar su presentación así, sacando a la luz las cosas que los discípulos y otro no entendían, y explicando qué es lo que entenderían más adelante (p. ej., 2:19–22; 3:3–5, 10; 6:32–35, 41, 42; 7:33–36; 8:18–20, 27–28; 10:1–6; 11:21–44, 49–53; 12:12–17; 13:6–10, 27–30; 16:1–4, 12–15; 18:10–11; 19:14; 20:3–9), le permite operar a dos niveles, usando la ironía para que sus lectores vean, una y otra vez, que el conocimiento de los discípulos era más acertado que su comprensión de ese conocimiento, que la profecía de Caifás era más acertada que sus ideas, que el veredicto de Pilato era más justo de lo que él mismo podía imaginar. La narración se desarrolla como en una tragedia griega, donde el lector sigue cada uno de los pasos aun cuando los protagonistas no pueden entender lo que están confesando. Y, al final, a diferencia de la tragedia griega, tenemos el triunfo y la glorificación: la mayor de las ironías es que en la ignominia y la derrota de la cruz, el plan de Dios llegó a su gran victoria, una victoria planeada antes de que el mundo existiera.

6. De forma más general, aunque no podemos negar el énfasis cristológico del Evangelio de Juan, tampoco es correcto poner a este Evangelio por encima de los demás. Es cierto que el cuarto Evangelio es el único que dice de forma explícita que Jesús es Dios (1:18; 20:28); pero este Evangelio no solo nos habla una y otra vez de la humanidad de Jesús, sino también de su subordinación al Padre (ver esp. 5:16–30).⁸⁴ Y los Sinópticos, aunque pueda parecer que hacen más énfasis en la parte humana de Jesús, también hablan del Jesús que puede perdonar pecados (Mr. 2:1–12 par— y, ¿quién puede perdonar pecados, sino solo Dios?) y contar parábolas en las que Él mismo, de forma transparente, toma el rol metafórico comúnmente asignado al Dios del Antiguo Testamento. Los Evangelios Sinópticos presentan en forma de semilla esa comprensión encarnacional que florecería más adelante; una semilla que tenía el código genético del crecimiento que habría de venir.⁸⁵ En Juan podemos apreciar un poco más cómo se va abriendo esa flor, en parte

⁸⁴ Sobre la humanidad de Jesús en el Evangelio de Juan, ver D. A. Carson, *Divine Sovereignty and Human Responsibility* (Atlanta: John Knox, 1981), 146–60; Marianne M. Thompson, *The Humanity of Jesus in the Fourth Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1986); Leon Morris, *Jesus es el Cristo*, Colección Teológica Contemporánea, vol. 5, ed. Clie: cf. E. Käsemann, *The Testament of Jesus* (ET London: SCM, 1968), que defiende que las evidencias a favor de la humanidad de Jesús en el Evangelio de Juan no son más que los adornos necesarios para asegurar una cristología doceta.

⁸⁵ Encontrará un tratamiento responsable de este crecimiento orgánico de la Cristología en I. Howard Marshall, *The Origins of New Testament Christology* (Leicester: IVP, 1976); C. F. D. Moule, *The Origin of Christology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977); y muchos de los ensayos en H. H. Rowdon, ed., *Christ the Lord, Fs. Donald Guthrie* (Leicester: IVP, 1982).

porque el cuarto evangelista se permite incluir más explicaciones para que el lector sepa lo que está ocurriendo realmente.

Los "Yo soy" tampoco suponen un problema histórico tan importante como parece a simple vista. Constituyen una serie de declaraciones bastante variadas.⁸⁶ La afirmación directa sobre su identidad mesiánica en 4:26 ("Yo soy, el que habla contigo"), que contrasta claramente con los circunloquios y el simbolismo de muchos de los dichos de los Sinópticos, quizá se deba a la identidad de su interlocutora: es una mujer samaritana cuyo concepto del Mesías no está cargado de las expectativas políticas que caracterizaba al judaísmo del primer siglo. Después de todo, Juan presenta a un Jesús que, cuando está en Judea, recurre a un lenguaje circunspecto (p. ej., 7:28-44; 10:24-29). La mayoría de los "Yo soy" en Juan transmiten la idea de algo completo o que trae plenitud: el pan de vida, el buen pastor, la vid, etcétera (6:35; 10:11; 15:1). Son claramente metafóricos, y aunque son bastante transparentes para los lectores posteriores, eran confusos y difíciles para los primeros oyentes (p. ej., 6:60; 10:19; 16:30-32): los líderes religiosos no acostumbraban a decir cosas como aquellas.⁸⁷ En cuanto a la aparición de la forma absoluta del "Yo soy", que se remonta al uso que Isaías hace de esa misma expresión como una referencia a Dios (p. ej., Is. 43:10; 47:8, 10, esp. LXX), algunos de ellos son más claros que otros y, en parte, se pueden comparar con Marcos 6:50; 13:6.⁸⁸ Y aunque la declaración más dramática en Juan, "Antes que Abraham naciera, Yo soy" (8:58), no tiene un paralelo explícito en los Sinópticos, no podemos decir que sea una declaración superior al retrato sinóptico de Jesús, pues los Sinópticos nos presentan a un Jesús que no solo puede deducir sobre la interpretación judía de la ley, sino que puede abrogar radicalmente partes de ésta (Mr. 7:15-19) y aún así decir que Él la cumple toda (Mt. 5:17ss.); un Jesús que perdona los pecados (Mt. 9:1ss.) y que insiste en que el destino eterno de toda persona depende de la obediencia a Él (Mt. 7:21-23); un Jesús que demanda una fidelidad que está por encima de los lazos familiares (Mt. 10:37-39; Mr. 10:29-30) e insiste en que nadie conoce al Padre, sino aquel a quien el Hijo se lo quiere revelar (Lc. 10:22); un Jesús que ofrece descanso a los cargados (Mt. 11:28-30) y salvación a los perdidos (Lc. 15); un Jesús que domina a la Naturaleza (Mr. 4:39) y resucita a los muertos (Mt. 9:18-26). Algunas de estas características las podemos encontrar en los profetas o los apóstoles; pero Dios es el único que presenta la combinación de todas ellas.⁸⁹

⁸⁶ Ver Philip B. Harner, *The "I Am" of the Fourth Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1970).

⁸⁷ La mayoría de los presuntos paralelos son de las fuentes gnósticas y herméticas del siglo II y III (o posteriores). Las más cercanas al Evangelio de Juan, de la primera mitad del siglo I, son las palabras de la mítica diosa egipcia Isis, que se había hecho famosa en el mundo heleno: "Yo soy la que descubrió los frutos de la Tierra para los hombres"; "Yo soy a la que llaman 'diosa' entre las mujeres" (ver *NewDocs* 1.2). No obstante, estas declaraciones no son metafóricas y, además, no tienen el tono veterotestamentario que caracteriza los "Yo soy" de Juan.

⁸⁸ Ver más en Catrin H. Williams, *I am He: The Interpretation of 'Ani Hu' in Jewish and Early Christian Literature*, WUNT 113 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2000).

⁸⁹ Encontrará una defensa de la autenticidad de los "Yo soy" en Juan en E. Stauffer, *Jesus and His Story* (London: SCM, 1960), 142-59.

La falta de espacio no nos impide tratar con detalle otras dificultades del Evangelio de Juan y la relación que éstas tienen con la tradición sinóptica. Recomendamos usar los comentarios que buscan la unión entre la Teología y la Historia (p. ej., Westcott, Morris, Carson) y otras Introducciones al Nuevo Testamento más extensas.⁹⁰

FECHA

Durante los últimos 150 años, la fechación del cuarto Evangelio se ha movido entre antes del año 70 dC. y el final del siglo II. Debido a los últimos descubrimientos de manuscritos, hoy en día se descarta cualquier fecha del siglo II (ver más abajo en el apartado "Texto"). Pero aparte de esta limitación, ninguno de los argumentos es completamente convincente, por lo que casi cualquier fecha entre el 55 y el 95 es posible. Juan 21:23 "sugiere que probablemente esté más cerca del final de ese periodo que del principio."⁹¹

Algunas de las fechas tempranas son bastante improbables. Quizá la inferencia que podemos extraer de 21:19 es que cuando se escribió el capítulo 21, Pedro ya había glorificado a Dios con su muerte. Pedro murió en el año 64 o 65 dC.; por lo que no tendría mucho sentido decir que el cuarto Evangelio es de una fecha anterior. Los que sostienen que es anterior al año 70 (pero posterior al 65) apelan a los detalles sobre Palestina, que se nos presentan como si Jerusalén y su templo aún estuvieran en pie; por ejemplo, el evangelista escribe: "Y hay en Jerusalén, junto a la puerta de las ovejas, un estanque" (Juan 5:2). Este argumento sería concluyente si Juan no usara con frecuencia el tiempo presente en griego para referirse a algo pasado. Algunos autores consideran el silencio del cuarto Evangelio sobre la destrucción del templo como una evidencia clara de que éste fue escrito antes del año 70. No obstante, el argumento del silencio no es tan complejo. A primera vista, es un argumento de peso, puesto que el evangelista podría haber reforzado lo que dice en 2:19-22 mencionando el derrocamiento del templo. Pero las evidencias no son del todo convincentes. La importancia del templo en el pensamiento de los judíos de la diáspora era muy variable según el lugar.⁹² Si ya había pasado algún tiempo entre la destrucción del templo y la publicación de este Evangelio, quizá una década, y había pasado también el impacto inicial que causa un evento de esas dimensiones, es normal que el evangelista no lo mencionara. Juan es un escritor al que le gustan las alusiones sutiles. Si escribió, por ejemplo, en el año 80, quizá dio por sentada la destrucción del templo y dejó que el hecho mismo contribuyera a favor de su argumento teológico. Se usan muchos otros argumentos para defender una fecha anterior al año 70, pero ninguno es mucho más convincente.

Los que defienden una fecha hacia finales del siglo I, entre el año 85 y el 95, normalmente recurren a los cuatro argumentos siguientes:

⁹⁰ P. ej., Guthrie, 248ss.

⁹¹ J. Ramsey Michaels, *John* (San Francisco: Harper & Row, 1983), xxix.

⁹² Este es uno de los puntos principales de Jörg Frey, *Die johanneische Eschatologie*, 3 vols., WUNT 96, 110, 117 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1997-2000).

1. Muchos teólogos apelan a la tradición de que el cuarto Evangelio fue escrito bajo el mandato del emperador Domiciano (81–96 dC.). Pero Robinson ha demostrado que los fundamentos sobre los que descansa esta tradición tienen muy poco peso.⁹³ La tradición temprana apunta a que el apóstol Juan aún vivía durante el mandato del Emperador Trajano (98–117; ver Ireneo, *Adv. Haer.* 2.22.5; 3.3.4; citado por Eusebio, *H.E.* 3.23.3–4). Jerónimo, aunque reconozco que él ya es del siglo IV, dice que Juan murió sesenta y ocho años “después de la Pasión del Señor” (*De vir. ill.* 9), o sea, en torno al año 98.⁹⁴ En la Patrística encontramos evidencias de que Juan fue el último evangelista en escribir su relato (Ireneo, *Adv. Haer.* 3.1.1; Clemente, citado por Eusebio, *H.E.* 6.14.7; Eusebio mismo, *H.E.* 3.24.7). “Pero la afirmación de que él escribió cuando ya era muy mayor es una inferencia que aparece tarde y acompañada de otras afirmaciones que muestran que es no es una inferencia directa ni fiable.”⁹⁵

2. Un buen grupo de eruditos argumenta que tanto el concepto como el término “expulsar de la sinagoga” (9:22; 12:42; 16:2; ἀποσυνάγωγος [*aposynagogos*]) apuntan a un periodo después del Concilio de Jamnia, donde se prohibió a los cristianos la entrada a las sinagogas.⁹⁶ Dicho de otro modo, creen que esta expresión es un anacronismo que nos lleva a fechar el Evangelio de Juan después del año 85 dC. No obstante, otros eruditos han cuestionado cada uno de los puntos de esta tesis,⁹⁷ y hoy en día tiene mucha menos influencia que hace unos años.

3. También se ha apelado a un sinfín de detalles para abogar por una fecha tardía. Por ejemplo, este Evangelio no menciona a los saduceos, grupo que tuvo mucha importancia e influencia en la vida religiosa de Jerusalén y Judea antes del año 70 dC., pero no después de esa fecha. Este argumento podría haber sido válido, pero lo que ocurre es que Juan tampoco menciona a los escribas, cuya influencia aumentó después del año 70. Y Juan sí deja claro que los sacerdotes, cuya importancia disminuyó después del 70, eran quienes gobernaban el Sanedrín cuando tiene lugar la Pasión de Jesús. La lista de detalles es extensa, pero ninguno de ellos es convincente.

⁹³ Robinson, *Redating*, 256–58.

⁹⁴ Sobre la idea de que el apóstol Juan murió como mártir años antes, idea rechazada por la mayoría de estudiosos, ver Guthrie, 272–75. Surprisingly, Martin Hengel (*Johannine Question*, 21, 158–59) otorga a esta tradición más credibilidad de la que merece, sin duda para que su propuesta de que había otro Juan que también fue testigo ocular parezca más coherente.

⁹⁵ Robinson, *Redating*, 257.

⁹⁶ Representado sobre todo por J. Louis Martyn, *History and Tradition in the Fourth Gospel* (Nashville: Abingdon, 1979).

⁹⁷ Ver R. Kimelman, “*Birkat ha-Minim* and the Lack of Evidence for an anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity”, en *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 2 de *Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period*, ed. E. P. Sanders (Philadelphia: Fortress Press, 1981), 226–44, 391–403; W. Horbury, “The Benediction of the Minim and Early Jewish-Christian Controversy”, *JTS* 33 (1982): 19–61; Robinson, *John*, 72ss.; Beasley-Murray, *John*, lxxvi–lxxviii; Ridderbos, *The Gospel of John: A Theological Commentary*, 341–44; y la discusión en Carson, *John*. Ver también David E. Aune, “On the Origins of the ‘Council of Javneh’ Myth”, *JBL* 110 (1991): 491–93. Además, David Wenham, “The Enigma of the Fourth Gospel: Another Look”, *TynB* 48 (1997): 149–78, muestra detalladamente que todas las controversias representadas en el cuarto Evangelio ya existían mucho antes del año 85 dC.

4. Quizá el argumento que más se ha utilizado para abogar por una fecha tardía es que a la hora de reconstruir la historia cristiana primitiva, el Evangelio de Juan encaja mejor a finales del siglo I. Eso es así si pensamos, por ejemplo, en la afirmación sobre la divinidad de Jesús y su preexistencia, afirmación presentada de forma insistente y nada apologética.

Para analizar este tema, en parte sería bueno tener en cuenta un buen número de detalles exegéticos e históricos que no podemos cubrir en este breve espacio. No obstante, hemos de recordar que, teológicamente hablando, los pasajes neotestamentarios más próximos a Juan 1:1-18 son, probablemente, los llamados himnos cristológicos (p. ej., Fil. 2:5-11; Col. 1:15-20; ver Ro. 9:5), pasajes que ya estaban en circulación en la segunda mitad de la década de los 50. Además, no hay ningún otro Evangelio que haga tanto hincapié en un Jesús consciente de su subordinación a su Padre. Dicho de otro modo, el énfasis del cuarto Evangelio en la deidad de Cristo no puede eclipsar los otros énfasis que aparecen en este libro. No podemos dejarnos convencer por alguien que intenta fechar el cuarto Evangelio basándose solo en un análisis de su cristología.

Después de hacer todas estas consideraciones, diremos que si tuviéramos que sugerir una fecha, nuestra tendencia sería proponer entre el 80 y el 85 dC. A continuación, presentamos nuestros argumentos:

1. No hay suficientes elementos para fechar el Evangelio de Juan tan temprano como algunos han dicho, pero sí los hay para fecharlo un poco más tarde de lo que estos dicen, es decir, para abogar por la fecha que aparece en los Padres de la Iglesia.

2. Aunque los argumentos teológicos son, como ya hemos visto, de poco peso, si los tenemos en cuenta, en algunos lugares el Evangelio de Juan tiene un lenguaje que se acerca al lenguaje menos comedido de Ignacio; en especial nos referimos a la frecuencia con la que Ignacio habla de Jesús como Dios, a su lenguaje sacramental (donde, en nuestra opinión, interpreta a Juan bastante mal), y a su marcada antítesis.

3. Aunque la caída del templo quizá no tuvo tanto impacto en la diáspora como en el judaísmo palestino, si el cuarto Evangelio se escribió después del año 70, es difícil creer que se escribiera *inmediatamente* después del 70, cuando las respercusiones por todo el imperio, tanto en círculos judíos como cristianos, aún debían ser muy fuertes.

4. Si, como defendemos en este libro, las epístolas joánicas tienen como uno de sus objetivos combatir un gnosticismo incipiente, basado en parte en una interpretación gnóstica del cuarto Evangelio, hemos de dejar un margen de tiempo entre la publicación del Evangelio y la publicación de las epístolas. Eso hace que desestimemos la idea de que el Evangelio pudo escribirse en la década de los 90.

DESTINATARIOS

El mismo Evangelio no menciona ningún destinatario o destinatarios concretos. Todas las suposiciones que se han hecho tienen que ver con las conclusiones sobre la autoría y el propósito. Si Juan el hijo de Zebedeo escribió el cuarto Evangelio desde Éfeso, enton-

ces se podría pensar que escribió pensando en la gente de aquella parte del Imperio. Pero muy probablemente su deseo era que tuviera la circulación más amplia posible; fuera como fuera, esta suposición no es más cierta que la teoría sobre la autoría. También podemos hacer algunas suposiciones a partir de los propósitos que Juan expresa en su Evangelio. No obstante, como no todos están de acuerdo sobre esos propósitos, vamos a dedicar algo de espacio a este tema.

PROPÓSITO

Durante el siglo XX, gran parte del debate sobre este tema giró en torno a algunos procedimientos y postulados cuestionables. A continuación, detallamos los cuatro más comunes.

1. A principios del siglo XX, muchos de los estudios se basaban en la idea de que Juan era parásito de los Evangelios Sinópticos.⁹⁸ Eso significa que el propósito de Juan solo se puede descubrir comparando lo que Juan hace con lo que los Sinópticos hacen. Dicen que él escribió un Evangelio "espiritual"; o que escribió para complementar los esfuerzos anteriores, o incluso para desbancarlos o corregirlos. Estas teorías no dejan que Juan sea Juan; siempre es "Juan comparado con Marcos", o con otro de los Sinópticos. Este acercamiento ha perdido fuerza en las últimas décadas, sobre todo por los avances en el estudio de la relación entre Juan y los Sinópticos.

2. Muchas de las propuestas modernas han surgido de la reconstrucción de la comunidad joánica, esa comunidad que, supuestamente, fue la responsable de la elaboración de este libro. Inevitablemente, esto lleva a la creación de un círculo: la comunidad se reconstruye por inferencias extraídas del cuarto Evangelio; una vez que la mayoría de eruditos acepta esa reconstrucción, la siguiente generación de eruditos construye sobre ella, o la modifica levemente para mostrar que el cuarto Evangelio logra su propósito, pues responde a esa situación de una forma eficaz. El círculo no es necesariamente un círculo vicioso pero la imagen que queda al final no tiene una base tan sólida como algunos creen debido a la gran cantidad de inferencias (muchas de ellas convincentes pero aún así, inferencias) que se usan para dibujar esa comunidad joánica.

Por ejemplo, Meeks sugiere que la comunidad joánica es sectaria, un grupo aislado que lucha contra una poderosa sinagoga.⁹⁹ Así, el cuarto Evangelio es un resumen de las polémicas entre ambas facciones, posiblemente un manual para nuevos conversos y, sin duda alguna, un material diseñado para fortalecer a dicha comunidad en medio del conflicto constante. La reconstrucción de Martyn viene a ser una modificación de la teoría de Meeks: la Iglesia está evangelizando a los judíos de una forma ofensi-

⁹⁸ En cierto modo, esta teoría es tan antigua como Clemente de Alejandría (Eusebio, *H.E.* 6.14.7). En este siglo fue Hans Windisch quien la hizo famosa con su obra *Johannes und die Synoptiker* (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1926).

⁹⁹ Wayne A. Meeks, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology*, NovTSup 1 (Leiden: Brill, 1967).

va, y este libro no solo recoge el conflicto existente, sino que ayuda a la Iglesia en su tarea.¹⁰⁰ Pero algunos componentes de estas reconstrucciones son bastante cuestionables.¹⁰¹ Pensar que la comunidad joánica es un grupo aislado y sectario es perder totalmente de vista la visión de Juan 17, por no mencionar que los paralelos neotestamentarios más próximos a la cristología de Juan los encontramos en los llamados himnos cristológicos (p. ej., Fil. 2:5-11; Col. 1:15-20), lo que sugiere que el evangelista estaba en contacto con la Iglesia más amplia.

3. Muchas de las afirmaciones sobre el propósito de Juan están basadas en un solo tema, característica, o herramienta literaria. Mussner, por ejemplo, examina todas las expresiones que tienen que ver con el conocimiento, con escuchar la palabra de Jesús, y otras de ese estilo, y sugiere que el evangelista toma las referencias del tiempo de Jesús y las traslada a su tiempo.¹⁰² En esta mezcla de perspectivas no se anula el pasado, pero el ángulo de visión es el presente. No obstante, la fusión de perspectivas es tan fuerte que, según Mussner, no podemos llegar a distinguir cuál es el mundo del Jesús histórico.

Entonces, ¿de dónde la constante distinción que el evangelista hace entre lo que los discípulos entendieron cuando estaban con Jesús y lo que entendieron posteriormente? Lo que se propone como elemento base para estudiar el propósito del cuarto Evangelio acaba negando demasiadas de las características integrales del libro.

Del mismo modo, Freed se pregunta si Juan 4 no es una evidencia de que el cuarto Evangelio fue escrito, al menos en parte, para lograr la conversión de los samaritanos.¹⁰³ Podemos preguntarnos qué pasos metodológicos justifican un salto de las circunstancias que aparentemente son de la época de Jesús a las circunstancias idénticas de la época del evangelista. De nuevo, Malina intenta situar la comunidad joánica leyendo el cuarto Evangelio en el marco de dos modelos provenientes del campo sociolingüístico.¹⁰⁴ Sin embargo, como han demostrado estudios posteriores, podemos cuestionar tanto los modelos sociolingüísticos como el hecho de que, en muchas ocasiones, los datos sobre la comunidad joánica se obtienen leyendo el texto a la luz de lo que uno quiere encontrar. En la interpretación que David Rensberger hace, el cuarto evangelista es el típico teólogo de la liberación.¹⁰⁵ En alguna fase de su estudio, el texto del Evangelio se abandona por completo para dar lugar exclusivamente a las inferencias y suposiciones.¹⁰⁶

¹⁰⁰ Martyn, *History and Theology*.

¹⁰¹ Ver Tobias Hägerland, "John's Gospel: A Two-Level Drama?" *JSNT* 25 (2003): 309-22.

¹⁰² F. Mussner, *The Historical Jesus and the Gospel of St. John* (ET London: Burns & Oates, 1967).

¹⁰³ E. D. Freed, "Did John Write His Gospel Partly to Win Samaritan Converts?" *NovT* 12 (1970): 241-56.

¹⁰⁴ Bruce J. Malina et al., *The Gospel of John in Sociolinguistic Perspective*, ed. Herman C. Waetjen, Protocol of the Forty-ninth Colloquy (Claremont: Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, 1984).

¹⁰⁵ David Rensberger, *Overcoming the World: Politics and Community in the Gospel of John* (London: SPCK, 1988).

¹⁰⁶ Encontrará una crítica a Rensberger en *Themelios* 17/1 (1992): 27-28. Ver también la astuta conclusión de Marinus de Jonge, "Christology, Controversy and Community in John," en *Christology, Controversy and Community*, ed. David G. Horrell y Christopher M. Tuckett, *NovTSup* 99 (Leiden: Brill, 2000): 229: "Creo que sigue siendo muy difícil determinar a partir del Evangelio cuál era la situación o cuál es la historia de

4. Por último, varios comentaristas adoptan lo que podríamos llamar un acercamiento sintético o aditivo. Toman las sugerencias que les parecen buenas y las mezclan, por lo que el propósito del Evangelio de Juan es evangelizar a los judíos, evangelizar a los helenos, fortalecer a la Iglesia, adoctrinar a los nuevos conversos, dar a la Iglesia material para evangelizar a los judíos, etcétera.¹⁰⁷ Parte del problema es la confusión entre el propósito y el posible efecto. El hecho de que el Evangelio de Juan pueda usarse en el siglo XXI para ofrecer consuelo a los que han perdido a un ser querido no significa que ese sea el propósito con el que el evangelista escribió su Evangelio. Del mismo modo, el hecho de que este Evangelio fuera una ayuda para los judíos cristianos en la evangelización de los judíos inconversos y prosélitos de la sinagoga más cercana no significa que esa fuera la razón que llevó al evangelista a escribir su Evangelio. Pensar en todos los efectos que las diferentes partes de este libro pueden tener no sirve para determinar el propósito que el evangelista tenía en mente cuando elaboró su Evangelio.

Hablando del propósito, podemos recopilar una gran variedad de sugerencias. Pero lo más adecuado es empezar fijándonos en las palabras del evangelista: "Y muchas otras señales hizo también Jesús en presencia de sus discípulos, que no están escritas en este libro; pero éstas se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios; y para que al creer, tengáis vida en su nombre" (20:30-31). En el original, las palabras que traducimos por "para que creáis" podría ser tanto *ἵνα πιστεύετε* (*hina pisteuete*, presente de subjuntivo) o *ἵνα πιστεύσητε* (*hina pisteusete*, aoristo de subjuntivo). Algunos creen que la segunda expresión habla de un propósito evangelístico: para que lleguéis a creer. La primera, por tanto, habla de un propósito de edificación: para que sigáis creyendo. De hecho, podemos observar que en Juan, ambos tiempos verbales se usan tanto para hablar de una fe inicial, como una fe en proceso de crecimiento, así que este argumento no sirve para determinar ni una cosa ni la otra.

Vale la pena comparar estos versículos con otra afirmación que encontramos en 1ª Juan: "Estas cosas os he escrito a vosotros que creéis en el nombre del Hijo de Dios, para que sepáis que tenéis vida eterna" (1ª Juan 5:13). Está claro que este versículo se escribió para animar a los cristianos; si nos fijamos en la forma en la que aquí se expresa, Juan 20:30-31 suena más evangelístico.

Las evidencias sintácticas confirman que el primer sintagma de finalidad que aparece en 20:31 debería traducirse "para que podáis creer que el Cristo, el Hijo de Dios, es Jesús." Por tanto, la pregunta fundamental detrás del cuarto Evangelio no es "¿Quién es Jesús?", sino "¿Quién es el Mesías, el Cristo, el Hijo de Dios?"¹⁰⁸ En su contexto, la se-

aquella comunidad. Después de considerar repetidamente las dificultades con las que nos encontramos, he llegado a la conclusión, muy a mi pesar, de que hemos de contentarnos con la observación general de que es muy altamente probable que la polémica con otros grupos, judíos y cristianos, tuviera un papel importante". No obstante, de Jonge cree que este libro se escribió con el objetivo de "clarificar, dentro de la comunidad misma, las cuestiones cristológicas relevantes."

¹⁰⁷ Beasley-Murray, *John*, lxxxvii-lxxx, se acerca a este tipo de acercamiento.

¹⁰⁸ Ver D. A. Carson, "The Purpose of the Fourth Gospel: John 20:30-31 Reconsidered", *JBL* 108 (1987): 639-51. El argumento es complejo y Gordon D. Fee lo ha cuestionado. Éste apela a su anterior estudio del uso anómalo del artículo con nombres propios que encontramos en el Evangelio de Juan ("The Use of the Defi-

gunda pregunta es una pregunta sobre la identidad, y no sobre el tipo: es decir, la pregunta “¿Quién es el Cristo?” no debería interpretarse como “¿De qué Cristo estás hablando?” o “¿De qué tipo de Cristo estás hablando?”, sino “Tú dices saber quién es el Cristo, ¿no? Pues pruébalo. Dinos, ¿quién es?”.

Los cristianos no harían esa pregunta, porque ya sabían la respuesta. Los que podían hacer esa pregunta eran los judíos y los prosélitos que entendían lo que “el Cristo” significaba, que tenían la esperanza de que el Mesías iba a venir, y que quizá habían establecido algún tipo de relación con los cristianos para saber más de lo que ellos predicaban. Resumiendo, el Evangelio de Juan no solo tiene un propósito evangelístico (una opinión dominante hasta este siglo, en el que ya pocos la defienden)¹⁰⁹, sino que tiene un campo de evangelización concreto: los judíos de la diáspora y los prosélitos. Aunque ésta es solo la opinión de la minoría,¹¹⁰ se puede decir mucho a su favor. Incluso podemos encontrar apoyo, aunque de forma indirecta, en algunos de los estudios recientes que interpretan el cuarto Evangelio como un libro sobre la misión. Algunos de estos¹¹¹ tienen una exégesis excelente, pero no se dan cuenta de que con una pequeña adaptación la misma exégesis podría justificar la tesis de que el Evangelio de Juan no es un libro para creyentes *sobre* la misión, sino que es un libro para los de afuera *para llevar a cabo* la misión.

nite Article with Personal Names in the Gospel of John”, *NTS* 17 [1970–71]: 168–83) para concluir que Juan 20:30–31 debe traducirse “... que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios”, y por lo tanto el cuarto Evangelio parece haber sido escrito para creyentes (ver su argumentación en “On the Text and Meaning of John 20:30–31”, en *The Four Gospels*, Fs. Frans Neirynck, ed. F. van Segbroeck, C. M. Tuckett, G. van Belle, y J. Verheyden; Vol. 3 [=BETL 100] [Leuven: Leuven University Press, 1992], 2193–205). Pero aunque Fee ha mostrado con éxito que (apelando al uso anómalo que Juan hace del artículo cuando acompaña a nombres propios) la sintaxis de 20:31 no implica que la traducción tenga que ser la que hemos sugerido arriba, lo cierto es que esa sigue siendo la traducción más convincente. El único paralelo sintáctico más cercano es Juan 5:15, donde, estrictamente hablando, el hombre asegura que la persona que le ha sanado es Jesús. Es decir, una vez más estamos ante una cuestión sobre la identidad. Este tema se trata de forma más detallada en D. A. Carson, “Syntactical and Text-Critical Observations on John 20:30–31: One More Round on the Purpose of the Fourth Gospel”, *Journal of Biblical Literature* 124, 2005: p. 693–714.

¹⁰⁹ P. ej., W. Oehler, *Das Johannesevangelium, eine Missionsschrift für die Welt* (Gütersloh: Bertelsmann, 1936); Ídem, *Zum Missionscharakter des Johannesevangeliums* (Gütersloh: Bertelsmann, 1941); Dodd, *Interpretation*, 9; Moule, 136–37; Morris, *John*, 855–57; Andreas Köstenberger, *The Missions of Jesus and the Disciples According to the Fourth Gospel: With Implications for the Fourth Gospel's Purpose and the Mission of the Contemporary Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998). Ver la discusión en Guthrie, 283ss.

¹¹⁰ Pero ver K. Bornhäuser, *Das Johannesevangelium: Eine Missionsschrift für Israel* (Gütersloh: Bertelsmann, 1928); W. C. van Unnik, “The Purpose of St. John’s Gospel”, en *SE* 1:382–411; J. A. T. Robinson, *Twelve New Testament Studies* (London: SCM, 1962), 107–25; David D. C. Braine, “The Inner Jewishness of St. John’s Gospel as the Clue to the Inner Jewishness of Jesus”, *SNTU* 13 (1988): 101–55, esp. 105–11; George J. Brooke, “Christ and the Law in John 7–10”, en *Law and Religion: Essays in the Place of the Law in Israel and Early Christianity*, ed. Barnabas Lindars (London: SPCK, 1988), 102–12; Carson, *John*.

¹¹¹ Ver esp. Teresa Okure, *The Johannine Approach to Mission*, WUNT 31 (Tübingen: Mohr-Siebeck), 1988). Algo semejante se puede decir en favor de Miguel Rodríguez Ruiz *Das Missionsgedanke des Johannesevangeliums: Ein Beitrag zur johanneischen Soteriologie und Ekklesiologie* (Würzburg: Echter Verlag, 1987). Cf. también Köstenberger, *The Missions of Jesus and the Disciples*. Para obtener un resumen de los primeros estudios de Juan en esta línea, ver R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* (Freiburg: Herder, 1965–84), 4.58–72.

En una introducción no hay suficiente espacio para mostrar la gran cantidad de luz que esta declaración de propósito (Juan 20:30-31) arroja sobre el resto del Evangelio; eso solo lo podríamos hacer si escribiéramos un comentario. Para ellos es necesario. Las constantes alusiones al Antiguo Testamento muestran que los lectores a los que Juan escribe conocen las Escrituras; su traducción de las expresiones semíticas (p. ej., 1:38, 42; 4:25; 19:13, 17) muestra que está escribiendo a gente que normalmente se desenvuelve en griego. La fuerte denuncia hacia “los judíos” no se puede usar como argumento en contra de esta tesis: quizá lo que Juan quiera sea abrir una brecha entre los judíos de a pie y algunos de sus líderes. De todos modos, el cuarto Evangelio no es tan antijudío como algunos piensan: en este Evangelio aún se dice que la salvación viene “de los judíos” (4:22), y a menudo la expresión “los judíos” hace referencia a “los judíos de Judea” o “los líderes judíos”. Es incorrecto tachar a este Evangelio de antisemita: toda la hostilidad que si aparece gira en torno a cuestiones teológicas asociadas a la aceptación o al rechazo de la Revelación, no a la raza judía.¹¹² ¿Cómo iba a ser de otro modo, cuando los primeros cristianos fueron judíos y cuando el cuarto evangelista y sus primeros lectores eran judíos o prosélitos? Los que siguen a Jesús, sean judíos, samaritanos, u “otras ovejas” (10:16) para ser parte de su rebaño, reciben bendición; los que lo ignoran o lo rechazan lo hacen por incredulidad, desobediencia (3:36) y ceguera (9:29-41).

En un marco como este, del contenido de este Evangelio, se pueden sacar muchas inferencias para intentar determinar quiénes son los destinatarios y cuáles son los temas de este Evangelio. Pero estas inferencias son secundarias, siempre fáciles de refutar con otras inferencias, y lo único que logran es confirmar el propósito de Juan, que debe buscarse en otro tipo de argumentos.

TEXTO

El fragmento más antiguo del Nuevo Testamento que se ha encontrado es un fragmento del Evangelio de Juan, P⁵², fechado en torno al 130 dC., y contiene unas pocas palabras de Juan 18. A finales del siglo II encontramos dos testimonio más, ambos códices: P⁶⁶, que contiene casi todo el texto de Juan 1-14 y algunas partes de los capítulos restantes, y P⁷⁵, que contiene la mayor parte de Lucas, Juan 1-11 y partes de los capítulos 12-15. De principios del siglo III nos llega P⁴⁵, que recoge partes de los cuatro Evangelios y Hechos, aunque el manuscrito está en muy malas condiciones y ninguno de los libros está com-

¹¹² Muchos han argumentado que el cuarto Evangelio es antisemita, o al menos contrario al judaísmo, pero quien probablemente lo ha hecho con más vehemencia haya sido Maurice Casey, que asegura que este Evangelio es tan antijudío, y que es tan fácil demostrar su falta de fiabilidad, que debería eliminarse del canon (*Is John's Gospel True?* esp. 229). En Ridderbos, *The Gospel of John: A Theological Commentary*, 324-30, encontrará un análisis más detallado; Reimund Bieringer, Didier Pollefeyt y Frederique Vandecasteele-Vanneuville, eds., *Anti-Judaism and the Fourth Gospel: Papers of the Leuven Colloquium*, 2000 (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001); y esp. Stephen Motyer, *Your Father the Devil? A New Approach to John and "the Jews"* (Carlisle: Paternoster, 1997).

pleto. A partir de esa fecha hay más manuscritos, y en el siglo IV ya contamos con los unciales (manuscritos escritos en letras mayúsculas); en los siglos que siguen, contamos con las miniaturas.

Schnackenburg ha elaborado una excelente lista de los testimonios textuales más importantes, que incluye evidencias de la Patrística, y un resumen de la discusión académica sobre este tema.¹¹³ Por lo general, con todas esas evidencias se puede construir un texto que convence, aunque hay algunos pasajes que plantean ciertas dificultades que aún se están debatiendo. Quizá la más famosa de todas sea la de Juan 1:18. Parece ser que el texto original decía *μονογενὴς θεός* (*monogenes theos*), donde la segunda palabra probablemente debía entenderse como una aposición: “[el] unigénito, [él mismo] Dios”, en lugar de “el unigénito Dios.”

A pesar de los esfuerzos de Zane Hodges por probar que el relato de la mujer adúltera (Juan 7:53–8:11) originalmente era parte del Evangelio de Juan,¹¹⁴ las evidencias apuntan a lo contrario, y algunas versiones incluyen una nota al pie informando al lector de que esa sección no aparece en los manuscritos más antiguos (LBLA, NVI). Si que aparece en la mayoría de las miniaturas o manuscritos ilustrados medievales escritos en griego; pero, como ya hemos dicho, no aparece en casi ninguno de los manuscritos más antiguos. La excepción más notable es el uncial D, conocido por su independencia en muchos otros pasajes. Tampoco aparece en las formas más tempranas de los Evangelios en siríaco y en copto, y en muchos de los manuscritos en latín antiguo, georgiano antiguo y armenio. Los primeros Padres de la Iglesia omiten el relato; cuando comentan el Evangelio de Juan, del 7:52 pasan al 8:12. Ningún Padre de la Iglesia de Oriente cita este pasaje antes del siglo X. Dídimo el ciego (exegeta de Alejandría, siglo IV) recoge un relato con algunas variaciones,¹¹⁵ diferente al que nos ha llegado. Además, algunos manuscritos (posteriores) que incluyen esta sección, le añaden algún símbolo asterisco para que quede constancia de la duda sobre su autenticidad. Si comparamos los que la incluyen como parte normal del Evangelio, encontraremos una gran cantidad de variantes textuales. Aunque la mayoría de los manuscritos que recoge esta historia la coloca en 7:53–8:11, algunos la colocan después de Lucas 21:38, y otros después de Juan 7:44, Juan 7:36, o Juan 21:25.¹¹⁶ Esta diversidad confirma (aunque no sirve como argumento irrefutable) que estos versículos no aparecían en el texto original. Por último, si alguien defiende que la esencia del relato es auténtica – una opinión suficientemente lógica –, lo que es difícil justificar es que sea un material joánico, pues contiene diversas expresiones y construcciones que no aparecen en ningún otro pasaje de Juan, sino que son características de los Evangelios Sinópticos, más concretamente del Evangelio de Lucas.

¹¹³ R. Schnackenburg, *The Gospel according to St John* (London: Burns & Oates, 1968–82), 1:173–91.

¹¹⁴ Zane Hodges, “The Woman Taken in Adultery (John 7:53–8:11)”, *BS* 136 (1979): 318–72; 137 (1980): 41–53.

¹¹⁵ Ver Bart D. Ehrman, “Jesus and the Adulteress”, *NTS* 34 (1988): 24–44.

¹¹⁶ Ver Metzger, 219–22, donde encontrará un resumen de las evidencias.

ADOPCIÓN EN EL CANON

A finales del siglo II, nuestros cuatro Evangelios canónicos ya eran aceptados no solo como auténticos, sino como parte de las Escrituras, al mismo nivel que las Escrituras del Antiguo Testamento. Además, el hecho de que el *Diatessarón* de Tatiano (ver más arriba) use a Juan como marco cronológico para los otros tres Evangelios habla de la autoridad de la que ya disfrutaba el cuarto Evangelio. Aparte de Marción y los *alogoi*, la Iglesia primitiva nunca cuestionó su autenticidad ni, una vez que empezó a debatirse el tema, su canonicidad.

JUAN: LOS ESTUDIOS MÁS RECIENTES

Hasta hace aproximadamente dos décadas, la gran mayoría de los estudios sobre Juan durante las dos o tres décadas anteriores se había centrado en estudiar algunos de los temas del cuarto Evangelio como medio para llegar a conocer a la comunidad joánica.¹¹⁷ Ya se ha dicho bastante sobre este acercamiento.

Un segundo (y perenne) acercamiento es el análisis de temas concretos que aparecen en el Evangelio de Juan desde nuevos puntos de vista. Por ejemplo, el papel del *Paracletos*, el Espíritu Santo, en el cuarto Evangelio continúa siendo el tema de muchos libros y artículos.¹¹⁸ Y algo parecido ocurre con muchos otros temas del cuarto Evangelio. Ocasionalmente, podemos encontrar estudios en curso sobre diversas cuestiones históricas: el juicio de Jesús, la relación entre Juan y los Sinópticos, o algún dato topográfico.¹¹⁹

Pero el avance más importante, y con diferencia, de los estudios recientes sobre el cuarto Evangelio lo encontramos en la aplicación de varias formas de Crítica literaria, del análisis socio-científico y de las interpretaciones postmodernas. Al principio, éstas reflejaban las etapas iniciales de lo que se ha llamado "la nueva crítica". Así, podemos encontrar un acercamiento estructuralista a algunos de los capítulos,¹²⁰ un análisis de los

¹¹⁷ Se puede consultar R. Schnackenburg, "Entwicklung und Stand des johanneischen Forschung seit 1955", en *L'évangile*, 19-44; H. Thyen, "Aus der Literatur des Johannesevangeliums", *ThR* 39 (1974): 1-69, 222-52, 289-330; 42 (1977): 211-70; 44 (1979): 97-134; Jürgen Becker, "Aus der Literatur des Johannesevangeliums", *ThR* 47 (1982): 279-347; James McPolin, "Studies in the Fourth Gospel—Some Contemporary Trends", *IBS* 2 (1980): 3-26; D. A. Carson, "Recent Literature on the Fourth Gospel: Some Reflections", *Themelios* 9 (1983): 8-18; 14 (1989): 57-64.

¹¹⁸ Ver los libros de Johnston, Franck, Burge y Bennema que aparecen en la bibliografía.

¹¹⁹ Aquí hemos de reconocer, tristemente, que aparte del trabajo de Blomberg, pocos eruditos han llegado a la altura de los trabajos anteriores: J. Armitage Robinson, *The Historical Character of the Fourth Gospel* (London: Longmans-Green, 1908); E. H. Askwith, *The Historical Value of the Fourth Gospel* (London: Hodder & Stoughton, 1910); H. Scott Holland, *The Fourth Gospel* (London: John Murray, 1923); o A. C. Headlam, *The Fourth Gospel as History* (Oxford: Blackwell, 1948).

¹²⁰ B. Olsson, *Structure and Meaning of the Fourth Gospel* (Lund: Gleerup, 1974), sobre Juan 2-4; Hendrikus Boers, *Neither on This Mountain nor in Jerusalem*, SBLMS 35 (Atlanta: SP, 1988), sobre Juan 4.

aportes en el cuarto Evangelio,¹²¹ o una consideración de algunos recursos literarios tales como la ironía.¹²² La tendencia en todos estos acercamientos es tratar el texto de forma sincrónica, es decir, tratar el texto como un producto acabado y no hacer preguntas sobre su desarrollo histórico o sus referentes. Donde mejor podemos verlo es en la obra magistral y provocadora de Culpepper,¹²³ que analiza el Evangelio de Juan usando las herramientas reservadas para analizar las novelas modernas.

En estos estudios encontramos tanto elementos negativos como positivos. Algunos solo se han dedicado a decir lo que es obvio, y el gran peso de las categorías formales del estructuralismo o la nueva Crítica literaria las ha arrastrado al fracaso. Las más creativas tienen a su favor que tratan el Evangelio de Juan como una unidad textual. Da gusto escuchar algo así; y a la vez es un alivio después de los acercamientos más antiguos cuyo objetivo principal era separar el texto que nos ha llegado de las fuentes y tradiciones.

Pero el elemento más negativo es que normalmente, estos estudios ignoran la importancia histórica de los Evangelios; ignoran que no solo escriben para transmitir ideas abstractas, sino que su gran deseo es dar testimonio fehaciente de lo que ha ocurrido. En varias ocasiones, las aportaciones positivas de estos estudios contrastan con esa formalidad textual meramente esotérica que les caracteriza y que les aleja de la realidad.

Pero de entre los estudios más recientes, los más innovadores son los que se centran en la dinámica social de la comunidad joánica (como ya ocurrió anteriormente),¹²⁴ o en la teología de esa comunidad (en vez de centrarse en el Jesús histórico del que el cuarto Evangelio da testimonio),¹²⁵ en un análisis evocador, aunque a veces especulativo, del simbolismo que encontramos en este evangelio¹²⁶ (en ocasiones ligado a cuestiones de género¹²⁷), y en las interpretaciones postmodernas que insisten en que, puesto que toda la "historia" es una creación social y textual, cualquier descripción de "lo que ocurrió" siempre será discutible.¹²⁸ Aunque muchas de estas obras tienen elementos útiles, a ve-

¹²¹ G. van Belle, *Les parenthèses dans l'évangile de Jean: Aperçu historique et classification* (Louvain: Louvain University Press, 1985).

¹²² P. Duke, *Irony in the Fourth Gospel* (Atlanta: John Knox, 1985).

¹²³ R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design* (Philadelphia: Fortress Press, 1983).

¹²⁴ P. ej., Bruce J. Malina y Richard L. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Gospel of John* (Minneapolis: Fortress Press, 1998).

¹²⁵ John Painter, R. Alan Culpepper, y Fernando F. Segovia, eds., *Word, Theology, and Community in John* (St. Louis: Chalice, 2002).

¹²⁶ Ver esp. Craig R. Koester, *Symbolism in the Fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community*, 2a ed. (Minneapolis: Fortress Press, 2003).

¹²⁷ P. ej., Dorothy Lee, *Flesh and Glory: Symbolism, Gender and Theology in the Gospel of John* (New York: Crossroad, 2002).

¹²⁸ Ver, por ejemplo, Colleen M. Conway, "The Production of the Johannine Community: A New Historicist Perspective", *JBL* 121 (2002): 479-95. Cuando Conway habla, dentro de la nueva perspectiva historicista, del "Jesús histórico", no se refiere al Jesús del que muchos dieron testimonio a través de los textos, sino a la reconstrucción histórica dentro de los textos; no podemos decir nada sobre un Jesús extratextual. En cierto sentido, tiene razón: la única forma de saber de Jesús es a través de los textos. Pero inferir, según las premisas postmodernas, que esos textos no nos ofrecen ningún tipo de referencialidad extratextual es traicionar a esos mismos textos.

ces uno se pregunta preocupado si no se centran en cosas por las que Juan apenas muestra interés, olvidándose de lo que más le importa al evangelista.

LA CONTRIBUCIÓN DE JUAN

El pensamiento de Juan está tan bien integrado que cuando intentamos separar sus diversos componentes, en cierto sentido obtenemos una representación incompleta. Para obtener un buen estudio teológico puede consultar las obras de Barrett, Schnackenburg y Keener.¹²⁹ De entre las contribuciones más importantes de Juan, destacaremos las siguientes:

1. A la idea que podemos hacernos sobre Jesús, su ministerio, su muerte y su resurrección a partir de los Sinópticos, Juan le aporta aún una mayor profundidad. Al contar la misma historia desde otro ángulo, omitiendo muchas de las cosas que los otros evangelistas recogen, y haciendo hincapié en detalles que ellos apenas mencionan, el retrato final es mucho más rico de lo que habría sido sin su aportación.

2. La presentación que Juan hace de la identidad de Jesús es el elemento central de todos los elementos característicos de su Evangelio. No es tan solo cuestión de analizar el matiz que hay detrás de cada uno de los títulos cristológicos, ya sea los que solo aparecen en el cuarto Evangelio (p. ej., Cordero de Dios, Verbo, Yo soy), o los que aparecen en los cuatro (p. ej., Hijo del Hombre, Cristo, Rey). Si no que es necesario reconocer que para una buena comprensión de cada uno de estos matices sobre quién es Jesús, es fundamental saber que Jesús es, por encima de todo, el Hijo de Dios, o simplemente el Hijo. Aunque "Hijo de Dios" puede servir como sinónimo de "Mesías", su significado es mucho más rico pues recoge la forma en la que Jesús como Hijo de Dios se relaciona con su Padre: el Hijo está subordinado al Padre por lo que solo hace y dice las cosas que su Padre le da para hacer y decir, pero hace todo lo que el Padre hace, porque el Padre le muestra todo lo que Él mismo hace (5:19ss.). De eso modo, la perfección de la obediencia de Jesús y la naturaleza absoluta de su dependencia se convierten en la forma que Jesús usa para revelar las palabras y las obras de Dios.

3. A pesar del fuerte énfasis que se hace en que Jesús es aquel que revela a su Padre, la salvación no viene (como en el gnosticismo) meramente por revelación. La obra de Juan es un *Evangelio*: toda la trama del argumento avanza hacia la cruz y la resurrección. La cruz no es tan solo un momento de revelación:¹³⁰ es la muerte del pastor por sus ovejas (Juan 10), el sacrificio de un hombre por su nación (Juan 11), la vida que se entrega por el mundo entero (Juan 6), la Victoria del Cordero de Dios (Juan 1), el triunfo del Hijo obediente, quien en consecuencia nos lega su vida, su paz, su gozo, su Espíritu (Juan 14-16).

4. El énfasis escatológico de Juan está estrechamente ligado al recurrente tema de "la hora" (a veces traducido como "tiempo", otras como "hora"; también, según la versión

¹²⁹ Barrett, *John*, 67-99; Schnackenburg, *John*, esp. en los muchos *excursus*; Keener, vol. 1.

¹³⁰ Contra J. T. Forestell, *The Word of the Cross: Salvation as Revelation in the Fourth Gospel*, AnBib (Rome: BIP, 1974).

de la Biblia; ver p. ej. 2:4, 7:6). En todos los corpus importantes del Nuevo Testamento encontramos esta tensión: de forma simultánea intentan (1) expresar la maravillosa verdad de que en el ministerio, muerte, resurrección y exaltación de Jesús, aquellos "últimos días" que Dios había prometido ya han llegado, e (2) insistir en que la plenitud de la esperanza que tenemos aún está por venir. Los diferentes autores explican o entienden esta tensión de formas distintas. En Juan, la hora "viene, y ahora es" (4:23; 5:25); Jesús nos deja su paz, pero en este mundo tendremos aflicción (16:33). Por encima de todo, tras la exaltación de Jesús y el regalo de su Espíritu, podemos tener vida eterna ya en el presente: ésta es una característica de Juan, cuyo énfasis tiende al goce *presente* de las bendiciones escatológicas. Pero nunca lo hace a expensas de la esperanza futura: viene el tiempo en el que los que están en los sepulcros, saldrán de ellos y se enfrentarán al juicio de Aquel al que el Padre le ha dado el derecho de juzgar (5:28-30). Si Juan afirma que Jesús está presente *ahora* entre sus seguidores en la persona de su Espíritu (14:23), también insiste en que Jesús mismo *va a volver* para llevar a los suyos a la morada que les ha preparado (14:1-3).

5. Aunque la enseñanza de Jesús sobre el Espíritu Santo tiene muchas similitudes con los énfasis que encontramos en los Sinópticos (p. ej., cf. Juan 3:34 y Lucas 4:14-21), la enseñanza del cuarto Evangelio tiene unas características únicas. Jesús no solo tiene y entrega al Espíritu, sino que al entregar el Espíritu escatológico, le da lugar para que desempeñe su papel como aquel que introduce lo que es característico bajo el nuevo pacto (3:5; 7:37-39). En el discurso de despedida (Juan 14-16), queda claro que el Espíritu, el Consolador, viene como consecuencia de la muerte y la exaltación de Jesús. Los elementos de lo que se ha pasado a llamar la Doctrina de la Trinidad los encontramos, sobre todo, en el Nuevo Testamento y, en especial, en el Evangelio de Juan.

6. Aunque Juan no cita el Antiguo Testamento con tanta frecuencia como, por ejemplo Mateo, el uso que hace del texto veterotestamentario se caracteriza porque hace muchas alusiones al Antiguo Testamento y, en especial, porque insiste en que Jesús en cierto sentido reemplaza algunas de las figuras e instituciones del antiguo pacto (p. ej., el templo, la vid, el tabernáculo, la serpiente, la pascua). La hermenéutica que hay detrás de estas asociaciones merece un estudio detallado.

7. Éste es el Evangelio que mejor recoge la lentitud y la torpeza con la que los contemporáneos de Jesús, incluidos sus seguidores, fueron entendiendo a Jesús. Esta característica no solo nos lleva a pensar en algunas cuestiones históricas, como ya hemos visto, sino que es en sí misma un reflejo de la relación entre el antiguo y el nuevo pacto. Pues el mismo Evangelio que insiste en que Jesús cumple y en cierto sentido sustituye muchos elementos del Antiguo Testamento también insiste en que los discípulos de Jesús no entendieron la mayoría de estas cosas hasta que éste hubo sido ascendido a los cielos.

8. También vemos que Juan habla del significado de pertenecer al pueblo de Dios. Aunque no habla de la Iglesia, se dice mucho sobre la elección, la vida, el origen, la naturaleza, el testimonio, el sufrimiento, el fruto, la oración, el amor y la unidad del pueblo de Dios.

9. Hemos visto que de alguna forma Juan ofrece una mayor profundidad que los Evangelios Sinópticos, pero eso ocurre solo con relación a unos cuantos temas. Es por

ello por lo que su vocabulario es bastante restringido, y por lo que recurre de forma repetida a una serie de palabras y expresiones. Éstas nos proporcionan una lista de algunas de las cosas más importantes para el evangelista. Por ejemplo, usa el verbo πιστεύω (*pisteuo*, “creer”) 98 veces; palabras de la familia del término “amor”, 57 veces; κόσμος (*kosmos*, “mundo”), 78 veces; los verbos asociados con la idea de “enviar” (πέμπω [*pempo*] y ἀποστέλλω [*apostello*]), 60 veces; “Padre”, 137 veces (la mayoría de ellas haciendo referencia a Dios). A veces, acercarse a la teología de un autor a través del estudio de las palabras puede ser un tanto arriesgado; no obstante, en el caso de Juan, este tipo de estudio es muy útil y productivo.

10. Este libro explora de forma reiterada la compleja relación entre la fe, la elección y la función de las señales. Si la fe surge como consecuencia de lo que las señales revelan, ¡fantástico!: las señales sirven como fundamento de la fe (p. ej., 10:38). No obstante, Jesús amonesta a la gente que depende de las señales (4:48). La fe es más auténtica cuando cree tan solo por lo que ha oído, que cuando cree porque ha visto (20:29). Pero a fin de cuentas, la fe depende de la elección soberana del Hijo (15:16), pues es parte de lo que el Padre le ha dado al Hijo (6:37–44). Esta verdad es el tema central de un libro claramente evangelístico.

BIBLIOGRAFÍA

- Mark L. Appold, *The Oneness Motif in the Fourth Gospel*, WUNT 1 (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1976) ■ John Ashton, ed., *The Interpretation of John*, *Studies in New Testament Interpretation*, 2nd ed. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1997) ■ E. H. Askwith, *The Historical Value of the Fourth Gospel* (London: Hodder & Stoughton, 1910) ■ David E. Aune, “On the Origins of the ‘Council of Javneh’ Myth,” *JBL* 110 (1991): 491–93 ■ C. K. Barrett, *The Gospel According to St John* (London: SPCK / Philadelphia: Westminster, 1978) ■ Richard Bauckham, “The Eyewitnesses and the Gospel Traditions,” *JSHJ* 1 (2003): 28–60 ■ Ídem, ed., *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) ■ G. R. Beasley-Murray, *John*, WBC 36, 2a ed. (Waco: Word, 1999) ■ J. Becker, “Aus der Literatur des Johannesevangeliums,” *ThR* 47 (1982): 279–347 ■ Ídem, *Das Evangelium des Johannes*, 2 vols. (Gütersloh: G. Mohn, 1979–81) ■ Cornelis Bennema, “The Power of Saving Wisdom: An Investigation of Spirit and Wisdom in Relation to the Soteriology of the Fourth Gospel” (Ph.D. diss., London Bible College, 2001) ■ J. H. Bernard, *The Gospel According to St John*, 2 vols., ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1928) ■ Reimund Bieringer, Didier Pollefeyt y Frederique Vandecasteele-Vanneuville, eds., *Anti-Judaism and the Fourth Gospel: Papers of the Leuven Colloquium, 2000* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001) ■ Josef Blank, *Krisis: Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie* (Freiburg: Lambertus, 1964) ■ J. Blinzler, *Johannes und die Synoptiker* (Stuttgart: KBW, 1965) ■ Craig L. Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels* (Leicester: IVP, 1987) ■ Hendrikus Boers, *Neither on This Mountain nor in Jerusalem*,

SBLMS 35 (Atlanta: SP, 1988) ■■ P. Borgen, *Bread from Heaven*, NovTSup 10 (Leiden: Brill, 1965) ■■ K. Bornhäuser, *Das Johannesevangelium: Eine Missionsschrift für Israel* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1928) ■■ David D. C. Braine, "The Inner Jewishness of St. John's Gospel as the Clue to the Inner Jewishness of Jesus," *SNTU* 13 (1989): 101–55 ■■ Thomas L. Brodie, *The Quest for the Origin of John's Gospel: A Source-Oriented Approach* (New York: Oxford University Press, 1993) ■■ Ídem, *The Gospel According to John: A Literary and Theological Commentary* (New York: Oxford University Press, 1993) ■■ George J. Brooke, "Christ and the Law in John 7–10," en *Law and Religion: Essays in the Place of the Law in Israel and Early Christianity*, ed. Barnabas Lindars (London: SPCK, 1988), 34–43 ■■ Raymond E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple* (New York: Paulist, 1978) ■■ Ídem, *The Gospel According to John*, 2 vols. (Garden City: Doubleday, 1966–70) ■■ Ídem, *An Introduction to the Gospel of John*, ed. Francis J. Moloney (New York: Doubleday, 2003) ■■ F. F. Bruce, *The Gospel of John* (Basingstoke: Pickering & Inglis, 1983) ■■ Andrew C. Brunson, *Psalm 118 in the Gospel of John: An Intertextual Study on the New Exodus Pattern in the Theology of John*, WUNT 158 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2003) ■■ R. Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary* (ET Oxford: Blackwell, 1971) ■■ Gary M. Burge, *The Anointed Community: The Holy Spirit in the Johannine Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987) –D. A. Carson, "Current Source Criticism of the Fourth Gospel: Some Methodological Questions," *JBL* 97 (1978): 411–29 ■■ Ídem, *Divine Sovereignty and Human Responsibility* (Atlanta: John Knox, 1981) ■■ Ídem, *The Gospel According to John*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1990) ■■ Ídem, "The Purpose of the Fourth Gospel: John 20:30–31 Reconsidered," *JBL* 108 (1987): 639–51 ■■ Ídem, "Recent Literature on the Fourth Gospel: Some Reflections," *Themelios* 9 (1983): 8–18 14 (1989): 57–64 ■■ Ídem, "Understanding Misunderstandings in the Fourth Gospel," *TynB* 33 (1982): 59–89 ■■ Ídem, "The Use of the Old Testament in John and the Johannine Epistles," en *It Is Written: Scripture Citing Scripture*, Fs. Barnabas Lindars, ed. D. A. Carson y H. G. M. Williamson SSF (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 245–64 –D. A. Carson y John D. Woodbridge, eds., *Scripture and Truth* (Grand Rapids: Zondervan, 1983) ■■ Maurice Casey, *Is John's Gospel True?* (New York: Routledge, 1996) ■■ Colleen M. Conway, "The Production of the Johannine Community: A New Historicist Perspective," *JBL* 121 (2002): 479–95 –O. Cullmann, *The Johannine Circle* (ET London: SCM, 1976) ■■ R. Alan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design* (Philadelphia: Fortress Press, 1983) ■■ Ídem, *The Johannine School* (Missoula: SP, 1975) ■■ R. Alan Culpepper y C. Clifton Black, eds., *Exploring the Gospel of John*, Fs. D. Moody Smith (Louisville: Westminster John Knox Press, 1996) ■■ M. de Jonge, "The Beloved Disciple and the Date of the Gospel of John," en *Text and Interpretation*, Fs. Matthew Black, ed. E. Best y R. M. Wilson (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 99–114 ■■ Ignace de la Potterie, *La vérité dans Saint Jean*, 2 vols. (Rome: BIP, 1977) ■■ Mgr. de Solages, *Jean et les synoptiques* (Leiden: Brill, 1979) ■■ C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963) ■■ Ídem, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953) ■■ Thomas Dowell, "Jews and Christians in

Conflict: Why the Fourth Gospel Changed the Synoptic Tradition," *LouvStud* 15 (1990): 19–37 ■■ P. Duke, *Irony in the Fourth Gospel* (Atlanta: John Knox, 1985) ■■ Bart D. Ehrman, "Jesus and the Adulteress," *NTS* 34 (1988): 24–44 ■■ Gordon D. Fee, "The Use of the Definite Article with Personal Names in the Gospel of John," *NTS* 17 (1970–71): 168–83 ■■ Ídem, "On the Text and Meaning of John 20,30–31," en *The Four Gospels, Fs. Frans Neirynck*, ed. F. van Segbroeck, C. M. Tuckett, G. van Belle y J. Verheyden, Vol. 3 [=BETL 100] (Leuven: Leuven University Press, 1992), 2193–2205 ■■ J. T. Forestell, *The Word of the Cross: Salvation as Revelation in the Fourth Gospel*, AnBib 57 (Rome: BIP, 1974) ■■ R. Fortna, *The Fourth Gospel and Its Predecessor* (Philadelphia: Fortress Press, 1988) ■■ Ídem, *The Gospel of Signs*, SNTSMS 11 (Cambridge: Cambridge University Press, 1970) ■■ Robert T. Fortna y Tom Thatcher, ed., *Jesus in Johannine Tradition* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001) ■■ R. T. France, "The Church and the Kingdom of God: Some Hermeneutical Issues," en *Biblical Interpretation and the Church: Text and Context*, ed. D. A. Carson (Exeter: Paternoster, 1984), 30–44 ■■ E. Franck, *Revelation Taught: The Paraclete in the Gospel of John* (Lund: Gleerup, 1985) ■■ Edwin D. Freed, "Did John Write His Gospel Partly to Win Samaritan Converts?" *NovT* 12 (1970): 241–56 ■■ Jörg Frey, *Die johanneische Eschatologie*, 3 vols., WUNT 96, 110, 117 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1997–2000) ■■ M. E. Glasswell, "The Relationship Between John and Mark," *JSNT* 23 (1983): 99–115 ■■ Ernst Haenchen, *A Commentary on the Gospel of John*, 2 vols. (ET Philadelphia: Fortress Press, 1984) ■■ Tobias Hägerland, "John's Gospel: A Two-Level Drama?" *JSNT* 25 (2003): 309–322 ■■ Philip B. Harner, *The "I Am" of the Fourth Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1970) ■■ A. E. Harvey, *Jesus on Trial: A Study in the Fourth Gospel* (London: SPCK, 1976) ■■ A. C. Headlam, *The Fourth Gospel as History* (Oxford: Blackwell, 1948) ■■ Hans-Peter Heckerens, *Die Zeichen-Quelle der johanneischen Redaktion* (Stuttgart: KBW, 1984) ■■ William Hendriksen, *Exposition of the Gospel According to John*, 2 vols. (Grand Rapids: Baker, 1953–54) ■■ Martin Hengel, *The Johannine Question* (Philadelphia: Trinity Press International, 1989) ■■ Charles E. Hill, *The Johannine Corpus in the Early Church* (Oxford: Oxford University Press, 2004) ■■ Zane Hodges, "The Woman Taken in Adultery (John 7:53–8:11)," *BS* 136 (1979): 318–72 ■■ 137 (1980): 41–53 ■■ H. Scott Holland, *The Fourth Gospel* (London: John Murray, 1923) ■■ W. Horbury, "The Benediction of the Minim and Early Jewish-Christian Controversy," *JTS* 33 (1982): 19–61 ■■ David G. Horrell y Christopher M. Tuckett, *Christology, Controversy and Community*, NovTSup 99 (Leiden: Brill, 2000) ■■ E. C. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, ed. F. N. Davey (London: Faber & Faber, 1954) ■■ A. M. Hunter, *According to John* (London: SCM, 1968) ■■ Howard M. Jackson, "Ancient Self-Referential Conventions and Their Implications for the Authorship and Integrity of the Gospel of John," *JTS* 50 (1999): 1–34 ■■ Joachim Jeremias, *New Testament Theology I: The Proclamation of Jesus* (London: SCM, 1971) ■■ George Johnston, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John*, SNTSMS 12 (Cambridge: Cambridge University Press, 1970) ■■ Ernst Käsemann, *The Testament of Jesus: A Study of the Gospel of John in the Light of Chapter 17* (ET London: SCM, 1968) ■■ Craig S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, 2 vols. (Peabody: Hendrickson, 2003) ■■ G. D.

Kilpatrick, "The Religious Background of the Fourth Gospel," en *Studies in the Fourth Gospel*, ed. F. L. Cross (London: Mowbray, 1957), 36–44 ■ **R. Kimelman**, "Birkat ha-Minim and the Lack of Evidence for an anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity," en *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 2 of *Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period*, ed. E. P. Sanders (Philadelphia: Fortress Press, 1981), 226–44, 391–403 ■ **Craig R. Koester**, *Symbolism in the Fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community*, 2a ed. (Minneapolis: Fortress Press, 2003) ■ **Andreas Köstenberger**, *The Missions of Jesus and the Disciples According to the Fourth Gospel: With Implications for the Fourth Gospel's Purpose and the Mission of the Contemporary Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) ■ **Ídem**, " 'I Suppose' [oi=mai]: The Conclusion of John's Gospel in Its Literary and Historical Context," en *The New Testament in Its First Century Setting: Essays on Context and Background*, Fs. Bruce W. Winter, ed. P. J. Williams et al. (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 72–88 ■ **Joachim Kügler**, *Der Jünger, dem Jesus liebte* (Stuttgart: KBW, 1988) ■ **Robert Kysar**, "The Background of the Prologue of the Fourth Gospel: A Critique of Historical Methods," *CJT* 16 (1970): 250–55 –**Ídem**, *The Fourth Evangelist and His Gospel: An Examination of Contemporary Scholarship* (Minneapolis: Augsburg, 1975) –**M.-J. Lagrange**, *Evangile selon Saint Jean* (Paris: Gabalda, 1925) ■ **Dorothy Lee**, *Flesh and Glory: Symbolism, Gender and Theology in the Gospel of John* (New York: Crossroad, 2002) ■ **Domingo León**, "¿Es el apóstol Juan el discípulo amado?" *EstBib* 45 (1987): 403–92 (este, ¿pasarlo a la Bibliografía en Castellano??) ■ **J. B. Lightfoot**, *Essays on the Work Entitled "Supernatural Religion"* (London: Macmillan, 1893) ■ **B. Lindars**, *The Gospel of John*, NCB (London: Oliphants, 1972) ■ **R. N. Longenecker**, "On the Form, Function, and Authority of the New Testament Letters," en *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson y John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 101–14 –**James McPolin**, "Studies in the Fourth Gospel—Some Contemporary Trends," *IBS* 2 (1980): 3–26 ■ **Gerhard Maier**, "Johannes und Matthäus—Zweispalt oder Viergestalt des Evangeliums?" en *GP* 2, 267–97 ■ **Bruce J. Malina y Richard L. Rohrbaugh**, *Social-Science Commentary on the Gospel of John* (Minneapolis: Fortress Press, 1998) ■ **Howard Marshall**, *The Origins of New Testament Christology* (Leicester: IVP, 1976) ■ **J. L. Martyn**, *History and Theology in the Fourth Gospel* (Nashville: Abingdon, 1979) ■ **Wayne A. Meeks**, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology*, NovTSup 14 (Leiden: Brill, 1967) ■ **J. Ramsey Michaels**, *John* (San Francisco: Harper & Row, 1983) ■ **Paul S. Minear**, "The Original Functions of John 21," *JBL* 102 (1983): 85–98 ■ **George Mlakushyil**, *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, AnBib 117 (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1987) ■ **Francis J. Moloney**, *The Gospel of John*, SacPag 4 (Collegeville: Liturgical Press, 1998) ■ **Leon Morris**, *El Evangelio según Juan*, Colección Teológica Contemporánea, vols. 11 y 12, ed. Clie ■ **Ídem**, *Jesús es el Cristo*, Colección Teológica Contemporánea, vol. 5, ed. Clie ■ **Ídem**, *Studies in the Fourth Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969) ■ **Stephen Motyer**, *Your Father the Devil? A New Approach to John and "the Jews"* (Carlisle: Paternoster, 1997) ■ **C. F. D. Moule**, *The Birth of the New Testament* (London: Black, 1982) ■ **Ídem**, *The Origin of Christology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977) ■ **F. Mussner**,

The Historical Jesus in the Gospel of St John (ET London: Burns & Oates, 1967) ■■ F. Neirynck et al., *Jean et les synoptiques* (Louvain: Louvain University Press, 1979) ■■ W. Oehler, *Das Johannesevangelium, eine Missionsschrift für die Welt* (Gütersloh: Bertelsmann, 1936) ■■ Ídem, *Zum Missionscharakter des Johannesevangeliums* (Gütersloh: Bertelsmann, 1941) ■■ Teresa Okure, *The Johannine Approach to Mission*, WUNT 31 (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1988) ■■ B. Olsson, *Structure and Meaning of the Fourth Gospel* (Lund: Gleerup, 1974) ■■ John Painter, R. Alan Culpepper y Fernando F. Segovia, eds., *Word, Theology, and Community in John* (St. Louis: Chalice, 2002) ■■ Margaret Pamment, "The Fourth Gospel's Beloved Disciple," *ExpTim* 94 (1983): 363–67 ■■ Pierson Parker, "John the Son of Zebedee and the Fourth Gospel," *JBL* 81 (1962): 35–43 ■■ Norman Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom* (Philadelphia: Fortress Press, 1976) ■■ C. S. Petrie, "The Authorship of 'The Gospel According to Matthew': A Reconsideration of the External Evidence," *NTS* 14 (1967–68): 15–32 ■■ David Rensberger, *Overcoming the World: Politics and Community in the Gospel of John* (London: SPCK, 1988) ■■ H. R. Reynolds, *The Gospel of St. John*, 2 vols. (London: Funk & Wagnalls, 1906) ■■ H. Ridderbos, *Het evangelie naar Johannes*, 2 vols. (Kampen: J. H. Kok, 1987–) ■■ J. A. T. Robinson, *The Priority of John* (London: SCM, 1985) ■■ Ídem, *Redating the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1976) ■■ Ídem, *Twelve New Testament Studies* (London: SCM, 1962) ■■ J. Armitage Robinson, *The Historical Character of the Fourth Gospel* (London: Longmans-Green, 1948) ■■ H. H. Rowdon, ed., *Christ the Lord, Fs. Donald Guthrie* (Leicester: IVP, 1982) ■■ Samuel Sandmel, "Parallelomania," *JBL* 81 (1962): 2–13 ■■ R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 4 vols. (Freiburg: Herder, 1965–84), vol. 4 solo en alemán, subtitulado *Ergänzende Auslegungen und Exkurse* (Freiburg: Herder, 1984) ■■ Ídem, *The Gospel According to St John*, 3 vols. (ET London: Burns & Oates, 1968–82) ■■ Walter Scott, ed., *Hermetica: The Ancient Greek and Latin Writings Which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*: Vol. 1, *Introduction: Texts and Translation*; Vol. 2, *Notes on the Corpus Hermeticum*; Vol. 3, *Notes on the Latin Asclepius and the Hermetic Excerpts of Stobaeus*; Vol. 4, *Testimonia* (Oxford: Clarendon Press, 1924–36) ■■ E. F. Seigman, "St. John's Use of the Synoptic Material," *CBQ* 30 (1968): 182–98 ■■ S. S. Smalley, *John: Evangelist and Interpreter* (Exeter: Paternoster, 1978) ■■ D. M. Smith, *Johannine Christianity: Essays on Its Setting, Sources, and Theology* (Columbia: University of South Carolina Press, 1984) ■■ Ídem, *John*, ANTC (Nashville: Abingdon, 1999) ■■ Jeffrey Lloyd Staley, *The Print's First Kiss: A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel*, SBLDS 82 (Atlanta: SP, 1988) ■■ Ídem, "The Structure of John's Prologue: Its Implications for the Gospel's Narrative Structure," *CBQ* 48 (1986): 241–63 ■■ E. Stauffer, *Jesus and His Story* (London: SCM, 1960) ■■ Marianne M. Thompson, *The Humanity of Jesus in the Fourth Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1988) ■■ H. Thyen, "Aus der Literature des Johannesevangeliums," *ThR* 39 (1974): 1–69, 222–52, 289–330; 42 (1977): 211–70; 44 (1979): 97–134 ■■ G. van Belle, *Johannine Bibliography, 1966–1985*, BETL 82 (Louvain: Louvain University Press, 1988) ■■ Ídem, *Les parenthèses dans l'évangile de Jean: Aperçu historique et classification* (Lo-

uvain: Louvain University Press, 1985) ■■ Ídem, *The Signs Source in the Fourth Gospel: Historical Survey and Critical Evaluation of the Semeia Hypothesis* (Leuven: Leuven University Press, 1994) ■■ W. C. van Unnik, "The Purpose of St. John's Gospel," en *SE* 1:382–411 ■■ Herman C. Waetjen, ed., *The Gospel of John in Sociolinguistic Perspective. Protocol of the Forty-eighth Colloquy* (Claremont: Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, 1984) ■■ David Wenham, "The Enigma of the Fourth Gospel: Another Look," *TynB* 48 (1997): 149–78 ■■ B. F. Westcott, *The Gospel According to St John: The Greek Text with Introduction and Notes*, 2 vols. (London: John Murray, 1908) ■■ Catrin H. Williams, *I am He: The Interpretation of Ani Hu in Jewish and Early Christian Literature*, WUNT 113 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2000) ■■ Hans Windisch, *Johannes und die Synoptiker* (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1926) ■■ Ben Witherington III, *John's Wisdom: A Commentary on the Fourth Gospel* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1995) ■■ Egil A. Wyller, "In Solomon's Porch: A He-nological Analysis of the Architectonic of the Fourth Gospel," *ST* 42 (1988): 151–67 ■■ Edwin A. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences*, 2a ed. (Grand Rapids: Baker, 1983).

CAPÍTULO 6

HECHOS

CONTENIDOS

El libro que conocemos como Hechos de los Apóstoles es el segundo volumen que el evangelista Lucas escribe sobre los inicios de la historia del cristianismo. Es probable que Lucas no le diera a este segundo volumen un título diferente; muy probablemente la necesidad de un segundo título no apareció hasta que el Evangelio de Lucas pasó a formar un bloque con los otros Evangelios, separándose así de Hechos. Diferentes autores del siglo II y III ofrecieron sus sugerencias: por ejemplo, “El Memorándum de Lucas” (Tertuliano) y “Los Hechos de todos los apóstoles” (Canon Muratorio). El título que ha perdurado, “Los Hechos de los Apóstoles”, aparece por primera vez en el prólogo antimarcionita al Evangelio de Lucas (¿finales del siglo II?)¹ y en Ireneo (*Adv. Haer.* 3.13.3).² El término “Hechos” (πράξεις [*praxeis*]) se usaba en el mundo antiguo para definir un género o subgénero de libros que describía los grandes eventos de un pueblo o una ciudad. En este caso, el título parece apropiado, pues Hechos narra los acontecimientos fundacionales de la Iglesia y la mayoría de ellos los atribuye a los apóstoles. No obstante, si tenemos en cuenta el énfasis principal de Lucas, él habría preferido un título como “Los Hechos del Espíritu Santo” o “Lo que Jesús continuó haciendo y enseñando” (ver 1:1).

En Hechos, Lucas ofrece al lector un viaje por las tres primeras décadas de la historia de la Iglesia. Visitamos Jerusalén, Judea, Samaria, Siria, Chipre, muchas ciudades de Asia Menor, Macedonia, Grecia y, por último, Roma. Mientras viajamos por sus páginas, encontramos experiencias muy diferentes: desde predicaciones y milagros, hasta huidas de la cárcel y hundimientos de barcos. Y, aunque conocemos a muchos compañeros de viaje, con los que más tiempo pasamos es con Pedro, nuestro compañero, sobre todo en Jerusalén, Judea y Samaria, y con Pablo, personaje al que seguimos, especialmente, por su periplo de Siria a Roma. De hecho, basándonos en la presencia de estos dos personajes, podemos

¹ En cuanto a la fecha de este prólogo al tercer Evangelio, que tradicionalmente se pensaba que estaba dirigido contra Marción (de ahí, el título), ver F. F. Bruce, *The Book of Acts*, rev. ed., NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 5 n. 6. Encontrará un resumen actualizado de las diferentes perspectivas sobre estos prólogos en Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX*, AB 28 (New York: Doubleday, 1982), 39.

² Ver Frederick Fyvie Bruce, “The Acts of the Apostles: Historical Record or Theological Reconstruction?”, *ANRW* 25.3 (1985): 2571.

HECHOS

dividir nuestro viaje en dos partes: los capítulos del 1 al 12, y los capítulos del 13 al 28. A su vez, cada una de estas secciones se puede dividir en tres partes, en las que Lucas incluye unas líneas donde nos explica que los eventos que relata han servido para el crecimiento de la Palabra de Dios o de la Iglesia (6:7; 9:31; 12:24; 16:5; 19:20). Cada una de las secciones nos lleva a una nueva etapa geográfica o cultural en el avance del Evangelio, y Lucas así va recogiendo el cumplimiento del mandato que Jesús les dio a sus discípulos de serle testigos “en Jerusalén, en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la Tierra” (1:8).³

Prólogo: Fundamentos para la Iglesia y su misión (1:1–2:41). Lucas empieza dejando claro que el fundamento de la Iglesia y su misión está en los hechos y las palabras de Jesús. El Jesús resucitado es el que prepara a los apóstoles para la llegada del Espíritu (1:4–5), y también Él es quien les encarga la misión de ir a todo el mundo (1:8). Por tanto, el segundo relato de Lucas sobre la ascensión de Jesús (1:9–11; cf. también Lc. 24:50–51), que es el punto de unión entre el Evangelio y los Hechos, pone punto y final al ministerio de Jesús en la Tierra. Acto seguido, Lucas describe la elección de Matías para sustituir a Judas (1:12–26), la venida del Espíritu el día de Pentecostés (2:1–13), y el primer sermón misionero (2:14–41).

La iglesia en Jerusalén (2:42–6:7). Lucas empieza esta sección con un resumen de las características de la Iglesia primitiva en Jerusalén (2:42–47). A continuación, recoge el episodio en el que Pedro sana a un cojo a la puerta del templo (3:1–10), un milagro público que le da a Pedro la oportunidad de pronunciar otro sermón misionero (3:13–26). El Sanedrín se opone a este mensaje, pero Pedro y Juan se niegan valientemente a dejar de hablar “en el nombre de Jesús” (4:1–22). La Iglesia, con el poder del Espíritu, sigue a los apóstoles y con valentía predica la Palabra de Dios después de haberle pedido que les concediera esa oportunidad (4:23–31). Pero incluso en estos momentos gloriosos, no todo es perfecto. La mentira de Ananías y Safira sobre su aportación a la comunidad (4:32–37) acaba con un juicio fulminante (5:1–11). El popular ministerio de predicación y curación de los apóstoles (5:12–16) se gana de nuevo la oposición de los líderes judíos, que los arrestan y los llevan ante el Sanedrín. Pero Gamaliel, un importante rabino, aconseja que los liberen (5:17–42). Para poder entregarse de lleno a la predicación de la Palabra, los apóstoles eligen a siete hombres para que organicen la distribución de alimentos en la comunidad (6:1–6). Lucas concluye y resume esta primera sección con las siguientes palabras: “y la palabra de Dios crecía” (6:7).

Horizontes más amplios para la Iglesia: Esteban, Samaria y Saulo (6:8–9:31). Hasta este momento, los primeros creyentes de los que Lucas nos habla son judíos. Las historias en esta nueva sección nos muestran que las fronteras de la Iglesia se van a extender más allá del judaísmo tradicional. Esteban es un personaje clave. Esta figura carismática, que atraía a muchos, fue acusado falsamente de hablar contra el templo y contra

³ La propuesta de dividir Hechos en seis secciones según estas frases o resúmenes, vino de la mano de C. H. Turner, “The Chronology of the New Testament”, en *A Dictionary of the Bible*, ed. James Hastings (Edinburgh: T. & T. Clark, 1898–1904), I, 421, y fue adoptada, entre otros, por McNeile, 97–98, y Richard N. Longenecker, “The Acts of the Apostles”, en *IBC* 9.234.

la ley (6:8-15). Cuando lo llevaron ante el Sanedrín, Esteban hace un recorrido por la historia de Israel para sugerir que la revelación de Dios no está confinada a un solo lugar, y para acusar al Sanedrín de resistir al Espíritu Santo (7:1-53). Pronunciar unas palabras tan desafiantes tiene una consecuencia: Esteban es condenado a morir apedreado (7:54-60).

Esta declaración tan radical de Esteban puso al nuevo movimiento cristiano en apuros; todos "excepto los apóstoles" huyeron de Jerusalén (8:1-3). Felipe, uno de los que marcharon de Jerusalén, llevó el Evangelio a Samaria, un territorio al norte de Judea habitado por gente a la que los judíos odiaban. Los samaritanos creen en el mensaje de Felipe, y Pedro y Juan son enviados para confirmar que los samaritanos sí han sido aceptados en el reino de Dios (8:4-25). Felipe, guiado por un ángel, viaja hacia el Sur, donde se encuentra con un oficial de la reina de Etiopía que acepta lo que pone en las Escrituras (8:26-40). Finalmente, Lucas nos cuenta la conversión y el inicio del ministerio de aquel que Dios ha elegido para ser el pionero de la misión a los gentiles: Saulo de Tarso (9:1-30). De nuevo, Lucas acaba la sección resumiendo: "La Iglesia gozaba de toda paz... y era edificada; y andando en el temor del Señor y en la fortaleza del Espíritu Santo, seguía creciendo" (9:31).

Pedro y el primer converso gentil (9:32-12:24). Esta sección se centra en Pedro, y especialmente en el papel de Pedro de abrir el camino para los gentiles. Pedro realiza milagros en Lida y Jope, ciudades en Judea al noroeste de Jerusalén (9:32-43). A continuación, Dios lo usa para que Cornelio, un centurión romano, entre a formar parte de la Iglesia. Por medio de visiones y la orden directa del Espíritu Santo, Dios hace que Cornelio y Pedro se encuentren (10:1-23). En casa de Cornelio, la predicación de Pedro se ve interrumpida por la acción soberana de Dios, cuando el Espíritu Santo cae sobre Cornelio de una forma tan evidente que Pedro tiene que reconocer que Dios acepta a los gentiles en su Iglesia (10:24-48).

La importancia de este evento queda enfatizada en el capítulo siguiente, en el que Pedro defiende la conversión de Cornelio delante de los escépticos judeocristianos de Jerusalén (11:1-18). Es significativo que aquí Lucas nos hable de la iglesia en Antioquía, donde la mezcla de judíos y gentiles hace necesario buscar otro nombre para los seguidores de Jesús: cristianos (11:19-30). La sección concluye con el relato de la huida milagrosa de Pedro de prisión (12:1-19) y la muerte de Herodes Agripa I, que había iniciado la persecución que propició el arresto de Pedro (12:20-23). Para finalizar, de nuevo unas palabras de transición que se hacen eco de las que encontramos en las demás secciones: "Pero la palabra del Señor crecía y se multiplicaba" (12:24).

Pablo se vuelve a los gentiles (12:25-16:5). Ahora Lucas deja de centrarse en Pedro, y partir de ahora Pablo será el personaje principal. Para Lucas, Pablo es muy importante porque es el elegido por Dios para llevar el Evangelio a los gentiles, llevar el Evangelio hasta lo último de la Tierra, y mostrar que el Evangelio no es una amenaza directa para el gobierno romano. La vibrante comunidad cristiana de Antioquía, a donde Pablo ha llegado de la mano de Bernabé, con la guía del Espíritu Santo envía a Pablo, Bernabé y Juan Marcos en lo que fue el primer viaje misionero (12:25-13:3). Primero van a la tierra natal

de Bernabé, Chipre, donde se convierte un procónsul romano (13:4-12). Luego navegan hacia la costa sur de Asia Menor, para adentrarse al interior y llegar a la importante ciudad de Antioquía de Pisidia. Pablo predica el Evangelio en la sinagoga, y Lucas resume su sermón dejándonos un ejemplo del modo en el que Pablo predicaba si los que le escuchaban eran judíos (13:13-43). Aquí también encontramos lo que será la tónica general: los judíos rechazan el Evangelio, lo que hace que Pablo y sus compañeros se vuelvan a los gentiles; como consecuencia, los judíos les persiguen de un modo aún más feroz, y Pablo y los suyos se ven obligados a irse a otro lugar (13:44-52).

Nuestros misioneros viajan a Iconio (14:1-7), a Listra, donde Pablo es apedreado (14:8-20), y a Derbe, y en cada una de esas ciudades establecen una iglesia; cuando deshacen el camino, van fortaleciendo y animando a los nuevos creyentes (14:21-28). Una vez de vuelta en Antioquía, Pablo y sus compañeros se encuentran con un debate sobre su trabajo entre los gentiles. En Jerusalén se celebró un concilio para considerar este asunto, y su conclusión fue que el Evangelio se seguiría predicando a los gentiles, una decisión de vital importancia para establecer el carácter de la Iglesia y permitir que ésta siguiera creciendo (15:1-29). Pablo y Bernabé dan las buenas nuevas en Antioquía y comienzan a planear un nuevo viaje misionero. Pero no se ponen de acuerdo sobre la idoneidad de Juan Marcos para participar en el viaje, ya que éste les había abandonado a mitad del primero. Bernabé defiende a Marcos y se lo lleva de vuelta a Chipre, y Pablo, tomando a Silas, se va hacia Siria y Cilicia y las iglesias que habían establecido en el primer viaje (15:30-41). Aquí, Pablo también recluta a Timoteo (16:1-4). Y así, Lucas concluye de nuevo, "las iglesias eran confirmadas en la fe, y diariamente crecían en número" (16:5).

Adentrándose en el mundo gentil (16:6-19:20). Parece un tanto extraño dividir la historia de Lucas aquí. Sin embargo, si nos fijamos en el cuidado con el que Lucas recoge la forma en que el Espíritu de Dios guió a Pablo paso a paso para que llevara el Evangelio a Macedonia (16:6-10), nos daremos cuenta de que el relato de los Hechos llega a un momento decisivo. (Éste es también el principio del primer pasaje con el sujeto en plural; ver v. 10.) La primera parada es Filipos, una colonia romana en Macedonia, donde después de ejercer un exorcismo, Pablo y Silas son encarcelados. Al igual que Pedro (éste es uno de los muchos paralelismos que Lucas establece entre Pedro y Pablo), Dios hace un milagro para que puedan salir de la cárcel, y Pablo usa su ciudadanía romana para asegurar su libertad (16:16-40). Pablo y Silas van a Tesalónica, pero la persecución les obliga a escapar de noche a la pequeña ciudad de Berea (17:1-9). Pero la persecución también llegó a aquel lugar, por lo que Pablo fue llevado a Atenas (17:10-15).

Aquí se nos ofrece otro ejemplo de la predicación de Pablo, esta vez dirigida a unos oyentes más sofisticados, más escépticos: los filósofos gentiles que se reunían en el areópago de Atenas (17:16-34). Los resultados allí son escasos, así que Pablo continúa su viaje por el estrecho istmo de Corinto, la principal ciudad del Peloponeso. Pablo pasa allí un año y medio predicando, también tiene que defenderse ante el procónsul romano Galión, y recluta a Priscila y Aquila, un matrimonio judío de Roma, para

la obra del Evangelio (18:1-17). Los tres parten de Corinto para ir a Éfeso, donde Pablo deja al matrimonio y prosigue a Cesarea, Antioquia, y a las iglesias del sur de Asia Menor (18:18-23). Mientras tanto, en Éfeso, Priscila y Aquila discipulan y preparan a un joven de Alejandría, Apolos (18:24-28). Pablo vuelve a Éfeso y se queda allí dos años y medio. Vemos cómo por el trabajo de Pablo unos discípulos de Juan se convierten en discípulos de Jesús (19:1-7), cómo predica en la sinagoga y en otro lugar donde le dan la oportunidad de enseñar (19:8-10), cómo hace milagros (19:11-12), y cómo se enfrenta a la fuerte corriente de demonismo que había en aquella ciudad (19:13-19). Lucas nos informa de que "así crecía poderosamente y prevalecía la palabra del Señor" (19:20).

A Roma (19:21-28:31). Quizá pensemos que resulta artificial insertar un parón en medio de la estancia de Pablo en Éfeso. Pero Lucas está dispuesto a hacerlo, y lo hace con este apunte sobre Pablo y su determinación de ir a Roma (19:21-22). A partir de este momento, aunque Pablo aún tiene que pasar por diversas aventuras, ese es el destino que Lucas tiene en mente. El apóstol no marcha de Éfeso hasta que se dan unos serios disturbios que le obligan a partir (19:23-41). Visita de nuevo las iglesias de Macedonia y Grecia, y decide volver a Judea por el mismo camino debido a un acecho de los judíos que quieren atentar contra su vida (20:1-6). Durante ese viaje, Pablo se detiene en Troas para predicar, y se vuelve a detener en Mileto para encontrarse con los ancianos de la iglesia de Éfeso (20:7-38). Llega a Jerusalén, pasando por Tiro y Cesarea, donde le advierten de su inminente arresto en Jerusalén (21:1-16). Esa advertencia pronto se convierte en una realidad.

El intento de Pablo de apaciguar los ánimos de los judíos de Jerusalén, participando de sus ritos de purificación, no sirve de nada (21:17-26). Algunos judíos creen que Pablo ha entrado al templo llevando consigo a gentiles, por lo que se alza un alboroto tal que las fuerzas romanas tienen que intervenir (21:27-36). Éstas arrestan a Pablo, pero le permiten dirigirse a la multitud (21:37-22:22). La ciudadanía romana de Pablo le abre las puertas, así que se le permite defenderse ante el Sanedrín (22:30-23:10). El Señor le asegura que va a vivir para dar testimonio de Él en Roma (23:11), a pesar de la conspiración de los judíos para matarlo (23:12-15). A causa de esta amenaza, a Pablo lo llevan a Cesarea, donde de nuevo ha de defenderse, esta vez ante el gobernador romano Félix (23:16-24:27). Después de dos años, que Pablo pasa en la cárcel de Cesarea, Festo sustituye a Félix. Ante el nuevo gobernador, Pablo apela al César, para que éste oiga su causa (25:1-12). Pero antes de marchar, Pablo se defiende ante Festo y sus invitados, el Rey Agripa II y su hermana Berenice (25:13-26:32). De allí, Pablo es enviado a Roma. No obstante, el viaje se ve interrumpido por una fuerte tormenta que deja a Pablo y a sus compañeros de viaje en la isla de Malta durante tres meses (27:1-28:10). Al final, Pablo llega a Roma y, aunque arrestado, le permiten vivir aparte bajo la vigilancia de un soldado, y predicar el Evangelio sin estorbos (28:11-31). Pasan dos años de este modo, y así finaliza el relato de Lucas sobre la expansión del Evangelio.

AUTOR

El argumento tradicional

Estrictamente hablando, tanto Lucas como Hechos son libros anónimos. A partir del prefacio de Lucas, que probablemente se escribió para introducir tanto el Evangelio como el libro de Hechos, podemos concluir que el autor era una persona culta (el griego que encontramos en Lucas 1:1–4 es un griego literario), que no fue apóstol ni discípulo directo de Cristo (escribe sobre “las cosas que nos han transmitido los que desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra”), pero sí participó de algunos de los eventos que narra (“muy ciertas o cumplidas *entre nosotros*”).⁴ Conoce el Antiguo Testamento en la versión griega de la Septuaginta, conoce muy bien la situación social y política de mediados del siglo I, y tiene al apóstol Pablo en alta estima.

Aún se pueden hacer otras inferencias cuando nos fijamos en los pasajes de Hechos escritos en primera persona del plural. Nos encontramos cuatro pasajes en los que el autor pasa de narrar en la usual tercera persona del plural, a narrar en primera persona del plural. Veamos el principio del primero de estos pasajes: “Y pasando por Misia, [Pablo, Silas y Timoteo] *descendieron* a Troas. Por la noche se le mostró a Pablo una visión: un hombre de Macedonia estaba de pie, suplicándole y diciendo: Pasa a Macedonia y ayúdanos. Cuando tuvo la visión, en seguida *procuramos* ir a Macedonia, persuadidos de que Dios *nos* había llamado para predicarles el Evangelio” (16:8–10). El autor continúa con la primera persona del plural hasta 16:17, y la usa de nuevo en 20:5–15; 21:1–18; y 27:1–28:16. La interpretación natural de estos pasajes es que el autor de Hechos estaba presente durante los eventos que narra en dichos pasajes y que escribía un diario de viaje que incorpora al Libro de los Hechos. Si esto es así, entonces el autor estuvo con Pablo en el viaje de Troas a Filipos y durante la evangelización inicial en Filipos en el primer viaje misionero (16:10–17). Posteriormente, se unió de nuevo a Pablo cuando éste pasó por Filipos al final de su tercer viaje misionero, lo acompañó a Mileto, y de Mileto a Jerusalén (20:5–15; 21:1–18). Por último, estuvo con Pablo en su viaje a Roma (27:1–28:16).

El autor no puede ser ninguno de los compañeros de viaje que Pablo menciona en esos pasajes. Además, puesto que el autor acompañó a Pablo en su viaje a Roma y probablemente estuvo con él durante los dos años de arresto domiciliario, lo normal sería que Pablo mencionara su nombre en las cartas que escribió durante aquel periodo: Colosenses, Filemón, Efesios y, quizá, Filipenses.⁵ Los colaboradores que el apóstol menciona en estas cartas son Marcos, Jesús, llamado Justo, Epafras, Demas, Lucas, Tíquico, Timoteo, Aristarco y Epafrodito. Obviamente, estos argumentos no son infalibles: cabe la posibilidad de que el autor de Hechos dejara a Pablo una vez llegado a Roma, o de que Pablo simplemente no le mencionara en sus cartas; pero son

⁴ Encontrará más información sobre el prólogo en la sección titulada “Autor” del cap. 4.

⁵ Aquí damos por sentado, como defenderemos en los capítulos correspondientes, que las siguientes epístolas —Colosenses, Filemón, Efesios y, aunque con menor seguridad, Filipenses— fueron escritas desde Roma, cuando Pablo estaba encarcelado.

suggerentes. Al menos, esto es todo lo que podemos extraer de las evidencias internas de Lucas y Hechos.⁶

Llegado este punto, las evidencias externas se encargan de señalar a Lucas como el más adecuado de todos los candidatos. La tradición de que Lucas, un compañero de Pablo, es el autor del tercer Evangelio y de Hechos es muy temprana, y en aquel entonces nunca fue cuestionada: el Canon Muratorio (c. 180–200? dC),⁷ Ireneo (*Adv. Haer.* 3.1; 3.14.1–4), el prólogo antimarcionita (finales del siglo II), Clemente de Alejandría (*Strom.* 5.12), Tertuliano (*Adv. Marc.* 4.2), y Eusebio (*H.E.* 3.4; 3.24.15).⁸ La autoría lucana de estos dos libros no se cuestionó (salvo alguna excepción sin importancia) hasta finales del siglo XVIII, con la aparición de la crítica del Nuevo Testamento. A partir de aquel momento las dudas empezaron a aumentar, y hoy hay razones para cuestionar la tradición, razones que examinaremos a continuación.

En contra del argumento tradicional

Las evidencias externas. Los críticos de la tradición cuestionan el valor del testimonio de la Iglesia primitiva. Se dice que los primeros cristianos elaboraron muchas teorías fantásticas sobre el origen de los libros neotestamentarios. Además, uno de los argumentos que aparece una y otra vez en la literatura sugiere que la tradición en sí probablemente no sea más que una inferencia extraída del texto neotestamentario y que, si es así, no tiene un valor histórico propio.⁹ Pero como vimos más arriba en nuestro análisis de las evidencias internas, el Nuevo Testamento no contiene datos suficientes para demostrar que Lucas es el autor de Hechos. Fitzmyer critica acertadamente a los que desechan las evidencias externas porque éstas se basan en el razonamiento de la Iglesia primitiva. “Obviamente, es posible que una persona del siglo II, o incluso un grupo de personas, pensara que esa base era suficiente; pero es difícil aceptar que la única base de una tradición que no ha sido cuestionada, que no presenta ambigüedades, sea una serie de inferencias extraídas del texto neotestamentario”.¹⁰ Por tanto, debemos dar al testimonio de la Iglesia primitiva la importancia que tiene, sobre todo porque dicho testimonio va en contra de la norma, pues el autor que propone no era apóstol.

Los pasajes en primera persona del plural. El argumento tradicional (mencionado arriba) dice que los pasajes en primera persona del plural son una prueba de que el autor de Hechos fue protagonista de los eventos que aparecen en la narración. Algunos

⁶ Aunque Rendel Harris defiende que en Hechos 20:13, el texto occidental decía originalmente: “Y Lucas, y los que estaban conmigo, nos embarcamos.” Pero si esto fuera verdad, desde el año 120 dC. aproximadamente habríamos tenido un testimonio interno de la autoría de Lucas (cf. F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles: The Greek Text with Introduction and Commentary*, 2a ed. [Grand Rapids: Eerdmans, 1952], 5).

⁷ Sobre la fecha del Canon Muratorio, ver el cap. 3, n. 7.

⁸ Encontrará un análisis muy detallado de la tradición en C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, 2 vols., ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1994, 1998), 1:30–48.

⁹ Ver, p. ej., Gerhard Schneider, *Die Apostelgeschichte*, HTKNT (Freiburg: Herder, 1980–82), 1:108–10.

¹⁰ Fitzmyer, *Luke I–IX*, 41.

creen que el autor se basó en un itinerario o diario que él mismo había escrito en primera persona del plural para dejar constancia de lo que iba ocurriendo, y que luego incorporó la información recogida en su producción literaria posterior; otros, que el autor se despistó cambiando de persona en algunos momentos de la narración. Sea como sea, todos estos creerían que los pasajes en primera persona del plural estarían apuntando al autor del libro.

Pero se han dado otras dos explicaciones que pretenden demostrar que esa primera persona del plural no tiene nada que ver con la autoría. Una de ellas afirma que el autor insertó una fuente escrita por otra persona, y que ya estaba escrita en la primera persona del plural.¹¹ ¿Pero por qué iba el autor a mantener aquella forma? Muchos críticos nos recuerdan que Lucas solía retocar las fuentes que usaba, reescribiendo la información con sus propias palabras y usando su propio estilo. Y Harnack ha demostrado que el estilo de los pasajes en primera persona del plural no es diferente al estilo de los pasajes contiguos.¹² ¿Por qué iba el autor a dejar aquellas secciones en primera persona del plural, si con casi toda seguridad eso iba a ser motivo de confusión?

La segunda explicación propone que el uso de la primera persona del plural es un recurso estilístico que no tiene una función histórica, sino retórica.¹³ Pero las evidencias no tienen demasiado peso, y además no podríamos explicar por qué el autor usa ese recurso estilístico tan solo en esos pasajes.¹⁴ Cualquier intento de explicar el uso de la primera persona del plural que no acepte que se trata de un reflejo de la presencia del autor está destinado al fracaso.

Hechos y Pablo. Los dos puntos anteriores no son argumentos contra la perspectiva tradicional sobre la autoría, sino más bien intentos de casar los datos con la idea de que Lucas no escribió el libro de los Hechos. Hoy en día, muchos académicos concluyen que Lucas no pudo haber escrito Hechos por el retrato que este libro ofrece del apóstol Pablo. Este retrato, dicen, distorsiona al "Pablo histórico" en diversas ocasiones; según ellos, esta distorsión es tan seria que es imposible pensar que se trata del retrato hecho por un compañero de Pablo. Y estas supuestas distorsiones son de dos tipos: histórica y teológica.

Una de las discrepancias históricas más citadas es la diferencia que encontramos entre Hechos y Pablo sobre el número de viajes que el apóstol hizo a Jerusalén. Pero este asunto tiene una posible solución, que consideraremos brevemente hacia el final de este capítulo. Otras discrepancias históricas, como la afirmación que Pablo hace en Hechos sobre sus estudios en Jerusalén (22:3), que contrasta con el silencio que reina en sus cartas en cuanto a este tema, puede resolverse si reconocemos que el libro de los Hechos y las cartas de Pablo tienen propósitos distintos. En sus cartas, Pablo nos dice muy poco sobre su

¹¹ P. ej., Barrett, *The Acts of the Apostles*, 2.xxy-xxx; Stanley E. Porter, *The Paul of Acts*, WUNT 115 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1999), 10-42; Kümmel, 184.

¹² Adolf von Harnack, *The Date of the Acts and of the Synoptic Gospels* (New York: Putnam, 1911), 1-89.

¹³ Vernon K. Robbins, "The We-Passages in Acts and Ancient Sea Voyages", *BR* 20 (1975): 5-18.

¹⁴ En cuanto a estos pasajes en primera persona del plural, Porter no encuentra en la literatura antigua ningún precedente o similar (*The Paul of Acts*, 10-42); cf. también Colin J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, WUNT 49 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1989), 316-21.

trasfondo, pero el hecho de que no incluya información que Lucas sí incluye no debería sorprendernos.

Las supuestas discrepancias teológicas son más serias. Philipp Vielhauer, cuyo trabajo sobre este tema es ya un clásico,¹⁵ expone cuatro áreas de contraste entre el Pablo de Hechos y el Pablo de las epístolas.

1. En el discurso en el areópago (Hechos 17), Pablo usa nociones estoicas sobre Dios, el mundo, y la relación de los seres humanos con Dios para presentar argumentos a favor de una teología naturalista. En este texto Pablo argumenta que la naturaleza y el mundo están hechos de tal modo que sirven como preparación para el Evangelio. Sin embargo, para el Pablo de las epístolas, como vemos por ejemplo en Romanos 1, la revelación natural solo tenía un propósito negativo: confirmar que el ser humano es responsable de sus propios pecados.

2. El Pablo de Hechos es completamente fiel a la ley: está de acuerdo con imponer a los cristianos gentiles los requisitos rituales (15:22-35); circuncida a Timoteo, que era de padre gentil (16:3); se define a sí mismo como un fariseo fiel (23:6); incluso participa de los ritos de purificación judíos en el templo de Jerusalén (21:17-26). Comparemos este retrato con el Pablo de las epístolas, el Pablo que dijo que los cristianos no debían imponer sobre los demás restricciones rituales (1 Co. 8-10; Col. 2), que dijo a los galatas que su circuncisión los separaba de Cristo (Gá. 5:2-4), que veía su trasfondo fariseo como pérdida (Fil. 3:5-8), y que proclamaba a los cuatro vientos que los cristianos ya no estaban "bajo la ley".

3. El Pablo de Hechos no tiene ese énfasis tan característico de las epístolas: la unión con Cristo y los beneficios expiatorios de la muerte de Cristo.

4. La predicación del Pablo de Hechos no es escatológica. No contiene ese énfasis en el cumplimiento en Cristo con el sentido de inminencia tan característico del "auténtico Pablo". La preocupación del Pablo de Hechos por el gobierno ordenado de la Iglesia (p. ej., en el primer viaje misionero él y Barnabás enseguida designaron ancianos en las iglesias que acababan de fundar [14:23]), iría de la mano de esta disminución de la intensidad escatológica. Y ese dato contrasta con el Pablo de las epístolas, que insiste en que el Espíritu debería tener libertad soberana para gobernar a las iglesias (1 Cor. 12).

Responder a estas objeciones de forma completa significaría escribir dos libros distintos, uno sobre la teología paulina, y otro sobre la teología de Hechos. Nos contentaremos con algunos comentarios a cada una de las objeciones, que acompañaremos también de algunos comentarios más generales.

Las actitudes hacia la revelación natural que encontramos en Hechos 17 y en Romanos 1 son bastante diferentes, pero la pregunta que debemos hacernos es si son contradictorias. El Pablo que escribió Romanos 1, al dialogar con los sofisticados pensadores de Atenas, ¿no podría haber usado tantos puentes como le fuera posible para tener una base a partir de la cual presentar el Evangelio? Claro que podría, y no hay nada en Romanos 1 que apunte a lo contrario. Es cierto que en Romanos 1, Pablo enseña que el efecto último

¹⁵ Philipp Vielhauer, "On the 'Paulinism' of Acts", en *Studies in Luke-Acts*, ed. Leander E. Keck y J. Louis Martyn (Nashville: Abingdon, 1966), 33-50.

de la revelación natural *en sí misma* es completamente negativo: no salva a las personas, sino que las juzga. Pero en Hechos 17 Pablo no sugiere que el conocimiento de "el dios no conocido" salve a la gente: la salvación solo se obtiene a través del arrepentimiento y la confianza en Dios que ahora se ha revelado en la resurrección de Jesucristo (ver v. 30). Además, quizá deberíamos ver el discurso de Pablo en Hechos 17 como una preparación para el Evangelio, y no tanto como una predicación del Evangelio propiamente dicho. El texto sugiere que, justo después de mencionar la resurrección, Pablo se vio obligado a acabar su discurso.¹⁶

En cuanto al tema de la ley, hemos de tener en mente dos cosas. En primer lugar, la visión que Pablo tiene de la ley en las epístolas no es tan negativa como se ha pretendido demostrar en numerosas ocasiones. Hoy en día muchos eruditos están haciendo una concienzuda revisión de la enseñanza de Pablo sobre este tema. Aunque muchos acaban por irse al otro extremo, esa revisión nos ayuda a no dogmatizar sobre la visión paulina de la ley que encontramos en las epístolas y nos ayuda también a ser más equilibrados en nuestras afirmaciones. En segundo lugar, y aún más importante, la práctica de Pablo en Hechos no es incompatible con la interpretación más comúnmente aceptada de su enseñanza sobre la ley. No debería sorprendernos que Pablo se mostrara de acuerdo con el decreto del concilio apostólico, que probablemente servía para comunidades mixtas de cristianos judíos y gentiles, pues concuerda con su enseñanza de que un cristiano no debe ser piedra de tropiezo para nadie (ver 1 Co. 8-10 y Ro. 14:1-15:13). Timoteo es circuncidado, pero no para ser parte del pueblo de Dios (la discusión en Galacia), sino para llevar a cabo su misión de forma más eficaz, lo cual concuerda con la afirmación paulina de que la circuncisión no es nada (Gá. 6:15). Cuando Pablo nos recuerda que es fariseo, hemos de entender el contexto y ver su deseo de dejar claro que cree la doctrina farisea de la resurrección, para diferenciarse así de la fuerte corriente saducea que rechazaba dicha doctrina. Y la disposición de Pablo a participar del rito judío de la purificación va de la mano de su deseo explícito de hacerse todo a todos (1 Co. 9:19-22). En las cartas de Pablo no hay ningún elemento que sugiera que él estaba en contra de los ritos judíos, siempre y cuando no los impusieran como requisito necesario para la salvación, y siempre y cuando no fueran piedra de tropiezo para otros creyentes.¹⁷

Es cierto que en Hechos no encontramos algunos de los temas cristológicos y escatológicos tan característicos de Pablo. Quizá esto se deba a que la predicación de Pablo que encontramos en Hechos es en su mayoría evangelística, contexto en el que es bien normal que no mencionara esos temas. Además, el retrato que Vielhauer y otros hacen del Pablo de las epístolas, diferenciándolo drásticamente del Pablo de Hechos es un retrato distorsionado y desequilibrado. Al negar (en mi opinión, de forma errónea) que Pablo sea el autor de Efesios y de las Epístolas pastorales, estos autores eliminan una parte importante y distintiva de la enseñanza paulina, enseñanza que, si la unimos al resto de información

¹⁶ Bertil Gärtner comenta este discurso dando más lugar a la posibilidad de que provenga del auténtico Pablo: *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, ASNU 21 (Uppsala: Gleerup, 1955).

¹⁷ En cuanto al tema de este párrafo, ver esp. Richard N. Longenecker, *Paul, Apostle of Liberty*, ed. reimpressa (Grand Rapids: Baker, 1976), 245-63.

que tenemos sobre Pablo, nos muestra a un Pablo de las epístolas mucho más cercano al Pablo de Hechos.

El Pablo de las epístolas muchas veces se distorsiona por otra razón. Como Ulrich Wilckens ha señalado, muchos de los que ven un gran abismo entre el Pablo de las epístolas y el Pablo de Hechos, lo ven así condicionados por la interpretación existencial que hacen del Pablo las epístolas,¹⁸ interpretación distorsionada que les hace ver una distancia entre ese Pablo y el Pablo de Hechos que realmente no existe.

La distancia que muchos creen ver entre el Pablo de Hechos y el Pablo de las epístolas es, en realidad, una distancia entre una caricatura del Pablo supuestamente auténtico y una interpretación parcial o unilateral del Pablo de Hechos. Es cierto que existen algunas pequeñas diferencias, pero simplemente son las diferencias normales entre un autorretrato y el retrato escrito por un buen amigo que está escribiendo con un propósito concreto.¹⁹

Conclusión

Hechos demostrado que no existe una razón convincente para negar que el autor de Hechos fuera un compañero de viaje de Pablo. Además, es la interpretación natural de los pasajes en primera persona del plural. La Iglesia primitiva estipuló de forma unánime que ese compañero era Lucas, "el médico amado". Por tanto, tenemos razones de peso para decir que Lucas es el autor de Hechos.

Apenas tenemos información sobre el trasfondo de Lucas. Como no aparece en Colosenses 4:10-14, donde hay una lista de los colaboradores judíos de Pablo, parece lógico pensar que era gentil. Algunos eruditos han especulado que Lucas podría haber sido "un hombre temeroso de Dios", un gentil que se había identificado con el judaísmo sin llegar a hacerse judío.²⁰ En el prólogo de su Evangelio vemos claramente que no había sido un seguidor de Cristo desde el principio. William Ramsay propuso que Lucas podría ser el "hombre de Macedonia" que se apareció a Pablo en una visión (Hechos 16:9).²¹ Basándose en los paralelismos teológicos entre los documentos de Hechos y Romanos, otros han sugerido que Lucas era de Roma.²² Pero la tradición más Antigua y más respetada asocia a Lucas con Antioquía de Siria,²³ y algunos estu-

¹⁸ Ulrich Wilckens, "Interpreting Luke-Acts in a Period of Existentialist Theology", en *Studies in Luke-Acts*, 60-83.

¹⁹ Usamos aquí la analogía utilizada por F. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 17. Consultar el artículo de Bruce titulado "Is the Paul of Acts the Real Paul?" *BJRL* 58 (1975-76): 282-305 y especialmente, Porter, *The Paul of Acts* (summary on pp. 205-206).

²⁰ P. ej., Darrell Bock, *Luke, vol. 1: 1:1-9:50*, BECNT (Grand Rapids: Baker, 1994), 5-7; Jacob Jervell, *Die Apostelgeschichte*, KEK (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998), 79-84.

²¹ William Ramsay, *St. Paul, the Traveller and the Roman Citizen* (London: Hodder & Stoughton, 1897), 200-205.

²² F. J. Foakes Jackson y Kirsopp Lake, eds., *The Beginnings of Christianity*, 5 vols. (London: Macmillan, 1920-33), en "The Internal Evidence of Acts," 2:200-204.

²³ El prólogo antimarcionita al Evangelio de Lucas (finales del siglo II); Eusebio, *H.E.* 3.4; Jerónimo, *De vir. ill.* 7. El texto occidental de Hechos, donde el primer texto en primera persona del plural es Hechos

HECHOS

diosos aceptan la probabilidad de que esta tradición sea auténtica.²⁴ Pero no hay pruebas concluyentes, y quizá sea mejor admitir que sabemos muy poco sobre el trasfondo de Lucas.

FECHA

A la hora de fechar el libro de Hechos, se han sugerido fechas desde el año 62 dC, año en el que ocurre el último suceso recogido en el libro, hasta mediados del siglo II, cuando aparece la primera referencia clara al libro de Hechos.²⁵ La mayoría de eruditos sitúan este libro en uno de estos tres periodos: 62-70, 80-95, o 115-130.

El siglo II

Esta datación se asocia sobre todo con la Escuela de Tübingen, con un grupo de eruditos de la famosa universidad alemana, el más famoso de los cuales fue F. C. Baur. Según estos estudiosos, Hechos presentaba una tendencia teológica definida: un intento de reconciliar los dos bandos del cristianismo primitivo, el cristianismo judío, cuyo representante era Pedro, y el cristianismo gentil, cuyo representante era Pablo. El autor de Hechos intenta acortar las distancias entre estos dos bandos presentando a un Pedro más gentil de lo que era en realidad, y a un Pablo más judío. Así, prepara el camino para una posición intermedia, la posición de la "antigua iglesia católica". Este intento de reconciliación solo se podría haber dado años después, cuando los dos bandos ya estaban más moderados, por lo que la Escuela de Tübingen fecha el libro de Hechos en el siglo II.²⁶

Aunque aún queda algún remanente de este posicionamiento, ya nadie defiende la interpretación que la Escuela de Tübingen hizo de la historia del cristianismo primitivo y del lugar del libro de Hechos dentro de dicha historia. Eruditos como J. B. Lightfoot demostraron que los padres apostólicos de finales del siglo I no tenían las discusiones que Baur y sus discípulos atribuyeron a ese periodo en la historia de la Iglesia. Aun siendo una síntesis ideológica impresionante, el acercamiento de la Escuela de Tübingen no tenía ningún fundamento histórico. Pero aún quedan algunos autores que fechan el libro de Hechos en el siglo II. Una de las razones para ello es la creencia de que el autor de Hechos se basó en las *Antigüedades* de Josefo (escrito c. 94 dC.).²⁷ Pero la probabilidad

11:28, pasaje que recoge un incidente que tiene lugar en Antioquía, podría estar apuntando indirectamente a la misma tradición.

²⁴ P. ej., Zahn 3.2-3; Fitzmyer, *Luke I-LX*, 45-47.

²⁵ En la obra de Justino que lleva por título *Apología* (*Apol.* 1.50.12). Ver Ernst Haenchen, *The Acts of the Apostles: A Commentary* [Philadelphia: Westminster, 1971], 3-8.

²⁶ En cuanto a este acercamiento al libro de Hechos, ver W. Ward Gasque, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles*, BGBE 17 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1975), 21-54.

²⁷ P. ej., F. C. Burkitt, *The Gospel History and Its Transmission*, 3a ed. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1911), 105-10.

de esta dependencia es muy remota.²⁸ J. C. O'Neill defiende que debido a los paralelismos teológicos de Hechos con *1º Clemente*, las Epístolas Pastorales y Justino, el libro de los Hechos debió de escribirse durante el periodo 115–30.²⁹ Pero los paralelismos que O'Neill cita son cuestionables y admiten diversas interpretaciones. En la actualidad, son muy pocos los eruditos que creen que Hechos es un documento del siglo II.

Los años 80-95

Hoy en día, la mayoría de los eruditos cree que el libro de los Hechos es de la década de los 80, o un poco posterior.³⁰ Según ellos, no se le puede atribuir una fecha anterior porque las evidencias internas demuestran que es posterior al primer volumen de Lucas, su Evangelio,³¹ obra que no se puede fechar antes del año 70 dC. Por otro lado, Hechos no puede ser posterior al año 95 debido a (1) su actitud optimista hacia el gobierno romano, actitud inconcebible si ya ha tenido lugar la persecución por parte del emperador Domiciano a mediados de los 90, y debido (2) al desconocimiento por parte del autor de Hechos de las epístolas de Pablo, epístolas que a finales del siglo I ya habían circulado ampliamente.

Pero estas razones no son convincentes. Los que dicen que el Evangelio de Lucas es de después del año 70 se basan en dos suposiciones: que en ese Evangelio podemos ver las consecuencias del saqueo de Jerusalén por parte de los romanos, que tuvo lugar en el año 70, y que el Evangelio de Marcos, que Lucas probablemente usó para la elaboración de su relato, es de mediados de los años 60, o posterior. Pero estas suposiciones no son válidas (ver en los capítulos 5 y 9 las secciones sobre la Fecha). Hechos no menciona las cartas de Pablo, y probablemente el autor de Hechos no las usó para escribir su relato. Quizá fue así porque Hechos es bastante temprano, o porque no era la intención de Lucas hacer referencia a las cartas. Es cierto que, en general, Hechos es optimista en cuanto a la actitud romana hacia la Iglesia. Pero esta afirmación se podría usar para decir que podría ser anterior a la persecución neroniana que tuvo lugar en Roma entre los años 64 y 65. Así, mientras los argumentos para fechar Hechos después del año 80 no son convincentes, los argumentos para fecharlo antes del año 100 apunta, de hecho, a una fecha bastante anterior al cambio de siglo: principios o mediados de la década de los 60.

²⁸ Encontrará una defensa convincente en Zahn 3.94–100; Bruce, *The Acts of the Apostles: The Greek Text*, 24–25.

²⁹ J. C. O'Neill, *The Theology of Acts in Its Historical Setting* (London: SPCK, 1961).

³⁰ E.g., Kümmel, 185–87; Schneider, *Apostelgeschichte*, 1.118–21; Joseph A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 31 (New York: Doubleday, 1998), 51–55.

³¹ Algunos eruditos han propuesto que Hechos se escribió justo después de la primera edición del Evangelio de Lucas: lo que ellos han llamado un "proto-Lucas". Pero por falta de evidencias no podemos tomar en serio esta propuesta.

Antes del año 70

Cuando hablamos de los libros del Nuevo Testamento no es fácil asignarles en firme una fecha concreta. Normalmente contamos con poca información, y muchos de los argumentos se cancelan mutuamente o son tan subjetivos que lo único que hacen es confirmar conclusiones a las que se ha llegado por otros elementos diferentes. Pero un número importante de eruditos coincide en que el libro de Hechos contiene una evidencia que determina de forma bastante clara la fecha en la que fue escrito. Y esta evidencia es su abrupto final.

Hechos acaba con un Pablo que lleva dos años en Roma, languideciendo bajo arresto domiciliario. Una conclusión un tanto pobre. La mejor explicación para un final así es que Lucas decidió que había llegado el momento de sacar su obra a la luz. Después de todo, Lucas dedica ocho capítulos al proceso judicial por el que Pablo tiene que pasar. ¿Tiene sentido pensar que su intención fue dejarnos en vilo, dejarnos sin información alguna sobre el desenlace de dicho proceso? Con casi toda seguridad, Pablo no fue ejecutado después de esos dos años. Si Lucas lo sabía, ¿por qué no dice, como climax de su relato y como prueba de la inocencia del movimiento cristiano ante los romanos, que Pablo salió de la cárcel? Si Lucas estaba escribiendo después de que ejecutaban a Pablo, después del año 64 o 65, ¿por qué esconde del lector esa información? La ejecución de Pablo habría sido un buen final, un paralelismo con la ejecución de Jacobo (Hechos 12:2) y con el final climático del Evangelio de Lucas, que recoge la muerte de Jesús. ¿Y Lucas habría dejado tal cual las solemnes palabras de Pablo a los ancianos de Éfeso, cuando les anuncia que no le volverán a ver (20:25, 38), si hubiera sabido que Pablo había vuelto a Éfeso (como vemos en 1ª Timoteo, probablemente en los años 63-64)? La dificultad que tenemos para responder a todas estas preguntas sugiere que la explicación más sencilla y más natural del final tan abrupto de Hechos es que Lucas acabó su libro cuando Pablo llevaba dos años en Roma, en el año 62, según la cronología más probable.³²

Esta argumentación parece ser objetiva, sencilla y convincente. Pero existen otras explicaciones posibles que podrían invalidar la argumentación anterior. Una de ellas sería que Pablo tenía en mente escribir un tercer volumen y que Hechos acaba así para crear suspense de modo que los lectores del segundo volumen tuvieran ganas de leer el tercero.³³ Los que hablan con firmeza de este tercer volumen lo hacen basándose en el uso de la palabra *πρῶτος* (*protos*, "primero") que aparece en Hechos 1:1 para describir el Evangelio de Lucas. Técnicamente, esta palabra es un adjetivo superlativo, por lo que parece estar haciendo referencia al primero de tres o más libros, y no al primero de dos libros.

³² Los defensores más importantes de esta línea argumental son Harnack, *Date of Acts*, esp. 90-116; Richard Belward Rackham, *The Acts of the Apostles*, WC (London: Methuen, 1901), I-IV (y ver la actualización que hace A. J. Mattill, Jr. de los argumentos de Rackham, "The Date and Purpose of Luke-Acts: Rackham Reconsidered", *CBQ* 40 [1978]: 335-50); y J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1976), 88-92. Ver también John Wenham, *Redating Matthew, Mark, and Luke: A Fresh Assault on the Synoptic Problem* (Downers Grove: IVP, 1992), 223-30.

³³ Zahn 3.57-61; Ramsay, *St. Paul*, 23, 27-28.

Pero el griego helenista solía confundir las reglas gramaticales para la comparación, por lo que no tiene sentido construir ningún argumento sobre el uso de esa palabra. No hay nada que nos indique que Lucas tuviera en mente escribir un tercer volumen, y esta explicación no es más que pura especulación.

La explicación del final de Hechos más aceptada en la actualidad es que la llegada de Pablo a Roma y la oportunidad que tiene de predicar el Evangelio en la capital del Imperio llevan el libro hacia la conclusión deseada.³⁴ Lucas no tiene una intención biográfica, sino teológica; su interés principal no está en la vida de Pablo, sino en la extensión del Evangelio. La predicación del Evangelio en Roma "con toda libertad y sin estorbo" (Hechos 28:31) es un final natural para un relato épico sobre el crecimiento y la expansión del movimiento cristiano. Por tanto, aquellos que argumentan que Hechos acaba de una forma un tanto extraña e incompleta porque Lucas no habla de la comparecencia de Pablo ante el César, o porque no nos explica cuál fue el destino final del apóstol, lo hacen porque creen que Lucas tiene un interés en el personaje de Pablo *per se*. Quizá Lucas sabía que el resultado del juicio en Roma iba a ser un resultado negativo, o que al final los romanos habían ejecutado a Pablo, pero deliberadamente decidió no dar esa información porque eso habría mermado el optimismo de su conclusión. Quizá Lucas sabía que Pablo había sido liberado después del primer juicio en Roma y no quiso dar detalles sobre su ministerio posterior para no causarle problemas.³⁵ O quizá, y esta es la explicación más probable, Lucas sabía que Pablo seguía ministrando en las iglesias de Oriente pero no incluyó esa información porque resultaba más impactante acabar con la predicación en Roma. Muchos creen que, de todos modos, el final de Hechos, puesto que es el clímax natural del relato, no nos ayuda a fechar el libro.

Este argumento tiene un peso considerable. Como confirmación tenemos la mención que Lucas hace de un período de tiempo concreto: Pablo estuvo predicando en Roma "durante dos años". Según esto, Lucas sabía que después de ese período de dos años, las circunstancias de Pablo habían cambiado. Por tanto, aunque es difícil estar totalmente seguros, nos inclinamos a pensar que el final de Hechos no es un argumento concluyente para determinar la fecha en la que se escribió o en que salió a la luz.

Pero existen otras consideraciones que sugieren una fecha poco después del año 62: (1) el aparente desconocimiento por parte de Lucas de las cartas de Pablo; (2) el retrato que Lucas hace del judaísmo como una religión legal, una situación que habría cambiado de forma abrupta con el inicio de la rebelión judía contra Roma en el año 66; (3) la omisión de referencias a la persecución neroniana; si hubiera ocurrido cuando Lucas estaba escribiendo, habría afectado a su relato de algún modo; (4) la descripción detallada del viaje y del naufragio (27:1-28:16), que sugiere que se trata de una experiencia muy reciente. Por estas razones, Hechos debe fecharse a mediados de la década de los 60.³⁶

³⁴ Ver, p. ej., Bruce, *Book of Acts*, 11; Longenecker, "Acts", 234-35; Floyd V. Filson, "The Journey Motif in Luke-Acts", en *Apostolic History and the Gospel*, Fs. F. F. Bruce, ed. W. Ward Gasque y Ralph P. Martin (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), 68-77; Fitzmyer, *Acts*, 52.

³⁵ Hemer, *Book of Acts*, 406-8.

³⁶ Ver esp. *Ibid.* 376-90; Longenecker, "Acts", 236-38; McDonald y Porter, 296. E. Earle Ellis sugiere además que la expresión "los confines de la Tierra" de Hechos 1:8 se refiere a España, donde Pablo llegó a predicar el Evangelio. Como Lucas no menciona la predicación en ese lugar, hemos de entender que aún no

GÉNERO, DESTINATARIOS Y PROPÓSITO

Género

La primera vez que se identificó el segundo volumen de Lucas con alguna forma de literatura fue cuando en el siglo II algunos autores empezaron a llamarle Hechos. Como vimos más arriba, algunos historiadores antiguos usaban el término "hechos" para describir los relatos en los que recogían los hechos o hazañas heroicas de personas o ciudades (p. ej., Polibio, 1.1.1; Diodoro Sículo, 1.1.1), y la Iglesia primitiva quizá pensó que esa categoría servía para definir la narración lucana. Pero el término "hechos" no es en sí el nombre de ningún género literario,³⁷ por lo que el título no nos ayuda demasiado a la hora de clasificar nuestro libro. La mayoría de eruditos cree que Hechos debería clasificarse bajo la categoría de "historia".³⁸ Pero recientemente algunos han dicho que hay demasiadas diferencias entre el libro de Hechos y los libros antiguos de Historia. C. H. Talbert ha acuñado el término "narrativa sucesiva"³⁹ para definir el estilo de Hechos, y Richard Pervo sugiere que Hechos debe leerse como una novela histórica.⁴⁰ Estos dos académicos nos recuerdan dos importantes características de Hechos: Talbert, la relación que Hechos tiene con el Evangelio de Lucas, y Pervo, el elemento histórico y narrativo que encontramos en Hechos. Pero su definición parcial no ha ganado el apoyo de otros académicos.⁴¹ Otros, ante esas mismas diferencias, argumentan que Hechos es único y que no se puede clasificar dentro de ningún género conocido.⁴² No obstante, aunque no deberíamos minimizar ni infravalorar los elementos únicos que encontramos en Hechos (p. ej., su perspectiva teológica y su relación con el Evangelio de Lucas), no son suficientes para decir que Hechos no puede situarse dentro de la categoría de Historia antigua. Las obras históricas de la Antigüedad son muy diferentes entre sí, y la mayoría de ellas, si no todas, presentan características únicas.⁴³

había llegado hasta allí, por lo que Hechos tiene que ser de una época bastante temprana ("The Ends of the Earth" (Acts 1:8)", *BRR* 1 [1991]: 123-32).

³⁷ Ver David E. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment*, LEC 8 (Philadelphia: Westminster, 1987), 78.

³⁸ P. ej., Martin Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1979), 36-37; W. Ward Gasque, "A Fruitful Field: Recent Study of the Acts of the Apostles", *Int* 42 (1988): 129; Fitzmyer, *Acts*, 47-49; Darryl W. Palmer, "Acts and the Ancient Historical Monograph", en *The Book of Acts in its First Century Setting*, vol. 1, *The Book in its Ancient Literary Setting*, ed. Bruce W. Winter y Andrew D. Clarke (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 1-29; Ben Witherington III, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 12-24; Jervell, *Apostelgeschichte*, 76-79.

³⁹ Charles H. Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts*, SBLMS 20 (Missoula: SP, 1974).

⁴⁰ Richard I. Pervo, *Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles* (Philadelphia: Fortress Press, 1987).

⁴¹ Ver Aune, *The New Testament in Its Literary Environment*, 78-80.

⁴² Wikenhauser, 351-52; Kümmel, 165; Schneider, *Apostelgeschichte* 1.73-76.

⁴³ Aune, *The New Testament in its Literary Environment*, 80.

Destinatarios y propósito

Hechos, como el Evangelio de Lucas, está dirigido a Teófilo (1:1), que probablemente era el mecenas de Lucas, la persona que iba a correr con los gastos del esfuerzo literario de Lucas. Pero ninguno de los libros nos ofrece información sobre su destinatario. Además, casi con toda seguridad Lucas tenía en mente un público más amplio. Pero para averiguar cómo era ese público hemos de identificar primero el propósito de su libro.

La mayoría de eruditos defiende que estos libros forman una unidad literaria: "Lucas-Hechos". La mayoría también cree que el prólogo del primero de los libros (Lucas 1:1-4) se escribió para que también sirviera de prólogo del segundo volumen.⁴⁴ Los escritores de la Antigüedad tenían que hacer uso de la economía lingüística dado que estaban limitados por el espacio del rollo o papiro sobre el que escribían. Tanto el Evangelio de Lucas como Hechos habrían ocupado un rollo entero. Por tanto, la división en dos volúmenes se debe a cuestiones de espacio, y como otros autores antiguos, Lucas usó la introducción del segundo volumen para hacer referencia al primer volumen y al prólogo del primer volumen.⁴⁵ Pero aún si aceptamos esta cuestión del prólogo, los problemas no desaparecen. Por ejemplo, tendríamos que preguntarnos qué partes del prólogo son aplicables a Hechos. Al menos algunas de sus afirmaciones solo son aplicables al Evangelio (p. ej., la referencia que Lucas hace a los muchos que han escrito antes que él). No obstante, podemos concluir que el propósito que aparece en Lucas 1:4, es decir, comunicar la "verdad precisa acerca de las cosas que te han sido enseñadas", también es aplicable al libro de Hechos. Siempre que se discuta sobre el propósito de Hechos se debe tener en cuenta esta afirmación, pues son las palabras del propio autor. Pero transmitir la verdad a sus lectores es un objetivo muy general y quizá no recoge todos los objetivos que Lucas tenía en mente. Además, quizá Lucas perseguía algunos propósitos diferentes a los propósitos que perseguía con el Evangelio. Hemos dicho que algunos eruditos modernos quizá han ido demasiado lejos al defender de forma insistente la unidad de Lucas y Hechos (ver el cap. 5, 47). "Dado que Lucas distingue claramente el segundo volumen del primero, no hay razón para pensar que no lograra su propósito en el primer volumen, y que una vez logrado, decidiera continuar la historia de 'todo lo que Jesús comenzó a hacer y a enseñar' en un segundo volumen para lograr otra serie de objetivos."⁴⁶ No obstante, cualquier declaración satisfactoria sobre el propósito de Lucas en Hechos tiene que tener en cuenta el Evangelio. Por tanto, tenemos que examinar algunos de los supuestos propósitos de Hechos y contrastarlos con las palabras del propio Lucas y con los datos del texto.

⁴⁴ P. ej., Fitzmyer, *Luke I-IX*, 9; I. Howard Marshall, "Luke and His 'Gospel'", en *Das Evangelium und die Evangelien*, ed. Peter Stuhlmacher, WUNT 28 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1983), 289-308. Para leer sobre la posición contraria, ver Loveday Alexander, *The Preface to Luke's Gospel: Literary Convention and Social Context in Luke 1:1-4 and Acts 1:1*, SNTSMS 78 (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 146; Witherington, *Acts of the Apostles*, 5-8.

⁴⁵ A. J. B. Higgins, "The Prologue to Luke and the Kerygma in Acts", en *Apostolic History and the Gospel*, 78-83.

⁴⁶ Liefeld, "Luke", en *EBC* 8:801.

Conciliación. Como vimos anteriormente, la Escuela de Tübingen creía que el libro de Hechos era un intento realizado en el siglo II de encontrar una síntesis para la supuesta antítesis entre el cristianismo judío y el cristianismo gentil. El autor de Hechos intenta llegar a esa síntesis sobre todo a través de los retratos que hace de las dos figuras principales: Pedro y Pablo. Textos como 1^a Corintios 1:10-17 y Gálatas 2:11-14 muestran que existía una clara división entre Pedro y Pablo, una división entre la perspectiva teológica de los judíos conservadores y la perspectiva liberal orientada a los gentiles que se perpetuó y enfrentó a los dos bandos de la Iglesia hasta principios del siglo II. Pero en Hechos no encontramos ese antagonismo entre Pedro y Pablo. El autor de Hechos “gentiliza” a Pedro, convirtiéndolo en el iniciador (cap. 10) y el defensor (11:1-18; 15:6-11) de la misión a los gentiles. Y por otro lado, “judaiza” a Pablo: el apóstol acepta el decreto del concilio (15:22-35), circuncida a Timoteo (16:3), practica ritos judíos (18:18; 21:17-26) y recuerda a quien lo haya olvidado que él es fariseo, hijo de fariseos (23:6). El autor de Hechos reescribe la historia de la Iglesia primitiva en el siglo II, y espera así poder conciliar las dos facciones de la Iglesia.

El acercamiento con el que la Escuela de Tübingen aborda el libro de Hechos no sobrevivió a las críticas de autores como J. B. Lightfoot y Albrecht Ritschl. Estos mostraron que no existe ningún fundamento para probar que la Iglesia de finales del siglo I y de principios del siglo II estuviera dividida en dos facciones. Además, los críticos de la Escuela de Tübingen eran culpables de exagerar las diferencias entre Pedro y Pablo. Está claro que en algunas ocasiones habían tenido sus diferencias (p. ej., Gá. 2:11-14). Pero la idea de que eran líderes de tendencias teológicas opuestas no tiene ningún fundamento en el texto bíblico. Por tanto, no tenemos elementos para acusar al autor de Hechos de crear un escenario ficticio y tendencioso, ni tampoco para pensar que en la Iglesia de principios del siglo II fuera necesario buscar una conciliación entre dos posturas opuestas. No obstante, podríamos pensar que esta conciliación sí estaba en la mente de Lucas como objetivo secundario; es muy probable que conociera las tensiones que había entre los cristianos judíos y los cristianos gentiles y que quisiera mostrar que Pedro y Pablo estaban de acuerdo sobre las cuestiones básicas de la fe.

Evangelización/Apológética. El hecho de que Lucas incluya un número considerable de discursos evangelísticos y que haga hincapié en la acreditación milagrosa de los primeros predicadores sugiere que quizá escribió para promover la fe. Muchos eruditos piensan que la evangelización es, al menos, un propósito secundario de (Lucas-) Hechos. También ha sido muy influyente la noción de que Hechos pretende ser un tratado apológico del cristianismo en medio de un contexto romano.

Una de las sorprendentes características de Hechos es el espacio que Lucas dedica a describir con sumo detalle los juicios y defensas de Pablo: casi una cuarta parte del libro (caps. 22-28). ¿Por qué, si Lucas podría haber dedicado todo ese espacio a hablar de los esfuerzos evangelísticos en las diferentes partes del mundo o de la obra misionera de Pablo? La respuesta tradicional dice que Lucas quería probar a los ciudadanos romanos que el cristianismo era una religión que debía ser tolerada, haciendo uso de la terminología

oficial, una *religio licita*. Roma se había vuelto muy escéptica con las religiones orientales; incluso temía que pudieran tener efectos dañinos sobre la población. Para que los misioneros cristianos pudieran trabajar de forma eficaz entre los ciudadanos romanos, era necesario deshacerse de esos temores y lograr que el cristianismo fuera una religión que los romanos pudieran abrazar sin que se les tachara de traidores. Y Lucas lo hace mostrando que los oficiales romanos no tienen ningún problema con el nuevo movimiento: los magistrados de Filipos se disculpan por haber encarcelado a Pablo (16:38-39); Galión, el procónsul romano en la región de Acaya, decide no prohibir la predicación del cristianismo en Corinto (18:12-17); el rey Agripa II y Festo, el gobernador romano en Judea, estuvieron de acuerdo en que Pablo no había hecho nada digno de castigo y habría sido puesto en libertad si no hubiera apelado al César (26:31-32).

La mayoría de eruditos cree que en Hechos encontramos cierto esfuerzo apologético, pero pocos son los que defienden que éste sea el objetivo principal del libro.⁴⁷ Como ya hemos dicho, algunos han sugerido que Lucas quiso que Hechos sirviera como defensa de Pablo ante las autoridades en Roma, un documento que Pablo pudiera entregar a un magistrado romano (¿Teófilo?) o incluso al mismo emperador. Pero esto es muy poco probable. Si ése hubiera sido el propósito de Lucas, no hubiera escrito un documento tan extenso. Algunos estudiosos van aún más lejos, pues no creen que la apologética que aparece en Hechos esté dirigida a los romanos. Argumentan que Lucas-Hechos ha de considerarse como un todo, y que no podemos decir que el Evangelio sea un documento apologético dirigido a un público romano. Además, Lucas ofrece muchas indicaciones de que está escribiendo a un público cristiano.⁴⁸ De hecho, uno de estos autores incluso invierte la interpretación tradicional, diciendo que lo que Lucas intenta no es reivindicar ante Roma la legitimidad de la Iglesia, sino reivindicar ante los creyentes la legitimidad de Roma.⁴⁹ Estos eruditos aportan algunas buenas ideas: Lucas-Hechos está dirigido, en primer lugar, a cristianos, y es fácil caer en la exageración de algunos elementos y concluir erróneamente que estamos ante un documento apologético dirigido a los romanos. Sin embargo, el hecho de que Lucas se desvíe de su objetivo principal y dedique espacio para hablar de la aceptación de la Iglesia por parte de las autoridades romanas, como ocurre sobre todo en los últimos capítulos, sugiere que la defensa ante los romanos es uno de los propósitos de Lucas. Aunque estaba escribiendo principalmente para cristianos, quizá previendo que su obra también caería en manos de romanos no cristianos, Lucas decidió incluir esa parte final. O quizá quería ayudar a los nuevos conversos de trasfondo romano a entender mejor la relación entre su nueva fe y su identidad romana social y política.

A. J. Mattill Jr. cree que la apologética de Hechos va en otra línea. Recuperando la tesis de Matthias Schneckenburger, argumenta que Hechos está dirigido a los cristianos judíos en Roma y que su propósito principal es defender al apóstol Pablo. Según este autor,

⁴⁷ P. ej., Johannes Weiss, *Absicht und literarischer Charakter der Apostelgeschichte* (Marburg: Vandenhoeck & Ruprecht, 1897); O'Neill, *Theology of Acts*, 166-77; cf. Bruce, *Book of Acts*, 8-13.

⁴⁸ Ver Schneider, *Apostelgeschichte* 1.139-45.

⁴⁹ Paul W. Walaskay, "And So We Came to Rome": *The Political Perspective of St. Luke*, SNTSMS 49 (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

al enfatizar los paralelismos que hay entre Pedro y Pablo, y al seleccionar incidentes en los que queda reflejada la lealtad del apóstol Pablo con el pueblo judío, Lucas quiere acallar los rumores de que Pablo es un apóstata.⁵⁰ Esta propuesta tiene elementos válidos, pues no hay duda de que Pablo es el héroe de esta obra de Lucas, y el énfasis que hace en la identidad judía de Pablo sería muy adecuado para un público cristiano judío. Sin embargo, muchos otros elementos de Lucas-Hechos apuntan a un público cristiano gentil. Por tanto, puede que Lucas se asegurara de que su documento también sirviera como apología ante los cristianos judíos, pero está claro que ese no es su propósito principal.

Polémica teológica. Hoy en día nadie duda de que Lucas escribiera por razones teológicas. Pero algunos eruditos creen que tiene un interés teológico concreto, y que su propósito central es la transmisión de esa línea teológica particular. Charles Talbert, por ejemplo, sugiere que Lucas escribe para refutar el gnosticismo.⁵¹ Pero es muy poco probable que en esa época el gnosticismo existiera como un movimiento que debía ser refutado, y además hay mucho material tanto en Lucas como en Hechos que nada tiene que ver con este propósito. Hans Conzelmann y otros piensan que Lucas, en respuesta al problema de la tardanza de la parusía, está propagando un nuevo concepto de la historia de la salvación.⁵² Más abajo comentaremos con más detenimiento esta cuestión teológica; aquí solo diremos que aunque Lucas tiene mucho que contribuir a nuestra comprensión de la historia de la salvación, no hay evidencias claras de que él fuera el creador de esa perspectiva, ni de que escribiera en respuesta a la tardanza de la parusía. Por tanto, podemos concluir que Lucas escribe por razones teológicas y que la verdad es que tiene en mente diversas cuestiones teológicas. No es cierto, por tanto, que escriba movido por una discusión teológica concreta. Este tipo de propuesta es reduccionista, pues simplifica la complejidad y la riqueza de la obra lucana.

Edificación. Estamos de acuerdo con un gran número de eruditos que cree que Lucas escribió con diferentes propósitos y que éstos forman parte de un propósito más general: la edificación de los cristianos.⁵³ Lucas nos dice en el prólogo a su Evangelio que su objetivo general es la confirmación del Evangelio,⁵⁴ y el uso de la palabra *κατηχέω* (*katecheo* ["enseñar"]) parece indicar que esta confirmación está dirigida a un cristiano, quizá a un recién convertido. Quizá este destinatario es un temeroso de Dios, un gentil, como Cornelio (Hechos 10), que había adoraba al Dios de Israel sin haberse convertido

⁵⁰ A. J. Mattill Jr., "The Purpose of Acts: Schnuckenburger Reconsidered," en *Apostolic History and the Gospel*, 108-122.

⁵¹ Charles H. Talbert, *Luke and the Gnostics: An Examination of the Lucan Purpose* (Nashville: Abingdon, 1966).

⁵² Ver esp. Hans Conzelmann, *The Theology of St. Luke* (New York: Harper & Row, 1961).

⁵³ Ver, p. ej., Ernst Haenchen, "The Book of Acts as Source Material for the History of Earliest Christianity," en *Studies in Luke-Acts*, pp. 258-278; I. Howard Marshall, *The Acts of the Apostles*, TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 20-21; ídem, "Luke and His 'Gospel,'" 289-308; Fitzmyer, *Luke I-IX*, 9.

⁵⁴ Ver esp. el ensayo de W. C. van Unnik, "The 'Book of Acts' the Confirmation of the Gospel", *NovT* 4 (1960): 26-59.

al judaísmo.⁵⁵ Alguien así debía de tener preguntas sobre el lugar de su nueva fe en medio del mar de religiones y opciones filosóficas que inundaba entonces el mundo greco-romano. Y probablemente estaba confuso porque los judíos y los cristianos decían adorar al mismo Dios. ¿Qué movimiento era el verdadero heredero del Dios del Antiguo Testamento? ¿El “camino” cristiano, o el judaísmo?⁵⁶ Lucas quiere afianzar la fe y el compromiso de ese tipo de persona describiendo el fundamento histórico de la fe cristiana y demostrando, a través de ese recorrido histórico, que la Iglesia de su tiempo, la Iglesia del tiempo de Teófilo, es la culminación de la historia bíblica.⁵⁷ Dios reveló su salvación, y nos la ofreció, a través de su Hijo, Jesucristo. Cristo encomendó el mensaje de esa salvación a sus apóstoles, y a través del poder y de la dirección del Espíritu Santo, ellos están llevando ese mensaje, esa salvación, “hasta los confines de la Tierra”.⁵⁸ Solo un propósito así de amplio podría hacer justicia a toda la riqueza de Lucas-Hechos. Aunque también es verdad que, como parte de este propósito general, Lucas tiene otros propósitos secundarios: reivindicar ante los romanos la legitimidad de la Iglesia, vindicar a Pablo ante los cristianos judíos, y evangelizar, entre otros.

FUENTES

La investigación sobre las fuentes que hay detrás del material que Lucas incluye en Hechos es importante porque los descubrimientos podrían aportar información sobre las técnicas literarias de Lucas y, también, sobre la fiabilidad histórica de su relato. En el prólogo a su Evangelio, Lucas dice que ha “investigado todo con diligencia desde el principio” (1:3) y menciona tanto documentos escritos (1:1) como la transmisión oral (1:2). Quizá Lucas solo se esté refiriendo al Evangelio, pero podemos pensar que para escribir su segundo volumen también siguió el mismo proceso cuidadoso y usó todas las fuentes que tuvo a su alcance. Sea como sea, es lógico que surjan preguntas no solo en cuanto a la existencia de fuentes escritas, sino también en cuanto a la medida en que el autor las usó. Para realizar una investigación sobre las fuentes, los pasajes en primera persona del singular que aparecen a partir de Hechos 16, y también el cambio que hay en ese punto de un escenario palestino a un escenario más mediterráneo, nos obligan a diferenciar Hechos 1–15 de Hechos 16–28.

⁵⁵ Ver Liefeld, “Luke”, 8.802.

⁵⁶ Green enfatiza estos puntos en *Gospel of Luke*, 21–25 (ver también Achtemeier/Green/Thompson, 266); Johnson, 218–19.

⁵⁷ Ver sobre todo Walter T. Wilson, que defiende que Lucas, especialmente en Hechos 10:1–11:18, adapta el estilo de la “narrativa histórica grecorromana” para asegurarles a los lectores gentiles que son miembros de una comunidad con un fundamento histórico (“Urban Legends: Acts 10:1–11:18 and the Strategies of Greco-Roman Foundation Narratives”, *JBL* 120 [2001]: 77–99).

⁵⁸ Hay autores que enfatizan este tema: C. K. Barrett, *Luke the Historian in Recent Study* (London: Epworth, 1961), 56–61; Marshall, *Acts of the Apostles*, 20–21; Gasque, “Recent Study”, 120–21; Lucas quería acallar los rumores de que Pablo era un apóstata.

Hechos 1-15

A finales del siglo XIX y a principios del XX, los académicos dedicados al estudio de Hechos daban mucha importancia, al igual que sus colegas que estudiaban los Sinópticos, a la cuestión de las fuentes escritas. La propuesta de Adolf von Harnack en cuanto a las fuentes de Hechos 1-15 se convirtió en el clímax de ese proceso. Harnack decía, junto con la mayoría de eruditos de aquel entonces, que Lucas había hecho uso de un estilo y un lenguaje tan propios, que era imposible descubrir las fuentes que había usado.⁵⁹ Por tanto, para diseccionar Hechos 1-15 Harnack se centró en las cuestiones geográficas, la tendencia teológica y, sobre todo, en la presencia de dobles. Los dobles son relatos de una misma historia que aparece por duplicado y, según él, en Hechos 1-5 hay cinco dobles: dos sermones de Pedro (2:14-39; 3:12-26), dos arrestos de los apóstoles (4:3; 5:18), dos comparecencias de los apóstoles ante el Sanedrín (4:8-20; 5:27-40), dos cifras de nuevos conversos (2:41; 4:4), y dos relatos sobre la repartición de bienes materiales que se hacía en la iglesia de Jerusalén (2:44-45; 4:32). Muchos críticos de las fuentes creen que estos dobles hablan de una fusión de dos fuentes, cada una de ellas con su versión particular de los sucesos acaecidos. Usando como punto de partida los dobles que aparecen en Hechos 1-5, Harnack postuló que detrás de Hechos 1-15 hay tres fuentes escritas: la fuente "Jerusalén A", que correspondería a 3:1-5:16; 8:5-40; y 9:31-11:18; la fuente "Jerusalén B", a 2:1-47 y 5:17-42; y una fuente "antioquiana", que se puede vislumbrar en 6:1-8:4; 11:19-30; y 12:25-15:35.⁶⁰ El esquema de Harnack ha sido muy influyente y un buen número de eruditos lo ha adoptado, aunque con algunas modificaciones.

A pesar de su popularidad, la propuesta de Harnack es muy poco probable. No cuenta con un fundamento firme, pues las evidencias a favor de la teoría de los dobles en Hechos 1-5 no son de mucho peso. Las historias son tan diferentes (p. ej., los sermones de Pedro), o tan importantes para la progresión de los sucesos (p. ej., los dos arrestos y las comparecencias de los apóstoles), o tan característicos del plan de Lucas (p. ej., las referencias a una comunidad que comparte sus bienes, y al número de conversos) que hay muy pocas probabilidades de que se trate de dobles.⁶¹ Aparte de esta teoría, cuando analizamos Hechos 1-15 apenas existen elementos para poder distinguir un material concreto, realidad que se puede explicar de diferentes formas. Simple y llanamente, la cuestión es que no tenemos datos suficientes para decir que detrás de Hechos 1-15 haya una o más fuentes escritas.

En cuanto al tema de las fuentes, C. C. Torrey hizo una propuesta bastante diferente. De acuerdo con la presencia de semitismos, él argumentó que Hechos 1:1-15:35 es la tra-

⁵⁹ P. ej., Henry J. Cadbury, *The Making of Luke-Acts* (New York: Macmillan, 1927), 65-70; Jacques Dupont, *The Sources of the Acts* (New York: Herder & Herder, 1964), 88; Haenchen, *Acts*, 81.

⁶⁰ Adolf von Harnack, *The Acts of the Apostles* (London: Williams & Norgate, 1909), 162-202.

⁶¹ Ver Joachim Jeremias, "Untersuchungen zum Quellenproblem der Apostelgeschichte", *ZNW* 36 (1937): 205-21; Bruce, *Acts of the Apostles*, 23.

ducción de una sola fuente escrita en arameo.⁶² La teoría de Torrey ya ha sido rechazada por todos los estudiosos. Aunque todo el mundo reconoce que su propuesta no está respaldada por evidencias serias, el debate sobre el elemento semítico de esta primera parte de Hechos y de las implicaciones que esto tendría en cuanto al estudio de las fuentes de Lucas todavía sigue vivo. Hay algunas razones para pensar que la distribución de semitismos en estos capítulos habla del uso, en algunos lugares, de fuentes arameas,⁶³ pero las evidencias no son suficientemente claras, por lo que nadie puede hacer afirmaciones concluyentes ni identificar fuentes concretas.

Así, concluiremos que es imposible identificar las fuentes de Hechos. Es probable que Lucas usara alguna fuente aramea para algunos pasajes de estos capítulos, sobre todo para algunos de los discursos, y quizá también alguna otra fuente escrita que, por falta de datos, no podemos distinguir. Pero a la hora de hablar de las fuentes en las que Lucas se basó, probablemente deberíamos dar más importancia a las fuentes orales.⁶⁴ Los dos años que Lucas pasó en Palestina durante el encarcelamiento de Pablo en Cesarea (dato muy probable, según los pasajes en primera persona del plural) debió de darle la oportunidad de entrevistar a gente como Felipe, Marcos y Pedro.⁶⁵ Y si Lucas era natural de Antioquía, podría haber tenido información de primera mano sobre el establecimiento de iglesias en esa zona y sobre el crecimiento de éstas, y también sobre los viajes de los misioneros Pablo y Bernabé, que aquella iglesia había enviado.

Hechos 16–28

La atención en estos capítulos se centra en la importancia y significado de los pasajes en primera persona del plural. Dibelius pensaba que estos pasajes hablaban de la existencia de una fuente “itinerario” (un diario de viaje) que Lucas usó para elaborar la mayor parte de su relato.⁶⁶ Ya hemos argumentado arriba que la mejor explicación para los pasajes en primera persona del plural es que, en los momentos y sucesos que Lucas narra, él, el autor, estaba con Pablo. Su memoria de lo ocurrido (junto a algunas notas que quizá tomó), y el contacto directo que tenía con Pablo, son elementos suficientemente satisfactorios a la hora de hablar del material de Hechos 16–28.⁶⁷

⁶² Charles Cutler Torrey, *The Composition and Date of Acts*, HTS 1 (Cambridge: Harvard University Press, 1916), 3–41.

⁶³ Ver esp. Max Wilcox, *The Semitisms of Acts* (Oxford: Clarendon, 1965).

⁶⁴ Haenchen, *Acts*, 82.

⁶⁵ Ver Hemer, *Book of Acts*, 336–64.

⁶⁶ Martin Dibelius, “Style Criticism of the Book of Acts”, en *Studies in the Acts of the Apostles*, ed. Heinrich Greeven (London: SCM, 1956), 4 (el ensayo original en alemán es del año 1923); ver también Kümmel, 184–85.

⁶⁷ Deberíamos mencionar, al menos, el ambicioso y complejo esquema de las fuentes y textual de M.-E. Boismard y A. Lamouille, *Le texte occidental des Actes des Apôtres. Reconstitution et rehabilitation*, 2 vols. (Paris: Editions Recherche sur les civilisations, 1984) (encontrará un buen resumen en inglés en J. Taylor, “The Making of Acts: A New Account”, *RevBib* 97 [1990]: 504–24).

TEXTO

El texto de Hechos presenta el mismo problema de los textos de los demás libros neotestamentarios. Esto se debe a que el texto se ha conservado en dos formas distintas: la forma representada por el Códice Sináítico (A) y el Códice Vaticano (B), que es la base de todos los textos griegos modernos y de todas las traducciones al inglés; y la forma representada por el Códice de Beza (D). Esta última forma de texto, llamada también Occidental debido a su supuesto origen, es un 10 por ciento más extensa que el texto normalmente aceptado. Los añadidos son de diferentes tipos: desde palabras a frases enteras.

Algunos de los añadidos son muy interesantes. Como vimos más arriba, el texto Occidental es el que nos informa de que Lucas era natural de Antioquía insertando en 11:28 las palabras “Y había mucho gozo. Y estando *nosotros* reunidos...”. El texto Occidental no da la información (cierta con casi toda probabilidad) de que Pablo usaba la Escuela de Tirano en Éfeso “de las once de la mañana a las cuatro de la tarde”, es decir, durante las horas de calor, pues a esas horas Tirano no la usaba (19:9). En la versión que el texto Occidental hace del decreto apostólico (15:20, 29), en lugar de una prohibición breve sobre la comida contaminada, la inmoralidad sexual, los animales ahogados y la “sangre” (una mezcla entre ritos y conducta ética), el Códice D y sus aliados hablan de idolatría, inmoralidad sexual, y “sangre”, a lo que después añaden “y que no hagan con los otros lo que no quieran que hagan con ellos”.

Al estudiar este texto Occidental en relación con el libro de Hechos, los eruditos básicamente han optado por uno de tres posicionamientos. Son pocos los que argumentan que representa el texto lucano original, que A, B y otros han abreviado.⁶⁸ Algunos creen que quizá representa una recensión completamente aparte que también podría provenir del mismo Lucas.⁶⁹ Sin embargo, la gran mayoría cree que la forma Occidental del texto de Hechos es una modificación secundaria del texto generalmente aceptado.⁷⁰ Ésta es la opinión más probable. Una comparación del texto Occidental y el texto de A y B demuestra que, generalmente, el texto Occidental tiende a suavizar las dificultades gramaticales, clarificar las ambigüedades, expandir las referencias a Cristo, y añadir notas sobre datos históricos y de interés.⁷¹ Según los cánones aceptados de la crítica textual, esas características son típicas de textos secundarios. Obviamente, eso no quiere decir que el texto Occidental no contenga partes en las que se conserva el texto original. Pero en general, el texto Occidental de Hechos no es más que una revisión del siglo III o IV del texto más breve y original.⁷²

⁶⁸ Sobre todo, Clark, *Acts of the Apostles*.

⁶⁹ F. Blass, “Die Textüberlieferung in der Apostelgeschichte”, *TSK* 67 (1894): 86–119; Zahn 3.8–41.

⁷⁰ P. ej., James Hardy Ropes, *The Text of Acts*, vol. 3 de *Beginnings of Christianity*, ccxv–ccxvi; Bruce, *Acts of the Apostles*, 40–47; Kümmel, 187–88.

⁷¹ Eldon Jay Epp también ve un sesgo antisemita en el Código de Beza (*The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts*, SNTSMS 3 [Cambridge: Cambridge University Press, 1966]).

⁷² Sobre la fecha del texto, ver Kurt Aland y Barbara Aland, *The Text of the New Testament*, rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 69.

HECHOS: LOS ESTUDIOS MÁS RECIENTES

Resumen de la investigación

Los estudios más recientes del libro de Hechos han de verse a la luz de los estudios del siglo XIX y principios del siglo XX.⁷³ El crítico alemán W. M. L. de Wette, de principios del siglo XIX, fue el primero en cuestionar seriamente la idea de que Hechos nos ofrece una narración histórica de los inicios de la Iglesia.⁷⁴ Le siguieron F. C. Baur y sus discípulos (la Escuela de Tübingen), argumentando que Hechos tiene una “tendencia” teológica definida (*Tendenz*; de ahí, *Tendenzkritik*). Esta tendencia, formulada con el propósito de reconciliar las facciones de la Iglesia del siglo II, determina el contenido de Hechos. Así, Lucas no nos habla simplemente de las cosas “tal como ocurrieron.”⁷⁵ Como era predecible, una tesis tan nueva y tan radical produjo una fuerte reacción, y a lo largo de todo el siglo XIX académicos de diferentes líneas teológicas fueron expresando sus objeciones a la tesis planteada por la Escuela de Tübingen. Con el cambio de siglo, salió a la luz la obra de dos grandes expertos en Hechos, en la que presentaban evidencias fuertes de la historicidad del libro de Hechos. En una serie de libros, el famoso historiador y teólogo alemán Adolf von Harnack argumentaba, entre otras cosas, que el médico Lucas escribió Hechos en una época temprana, y que se trata de un libro histórico serio.⁷⁶ El arqueólogo William Ramsay aún fue más lejos: empezó la investigación de forma escéptica, pero acabó firmemente convencido de la fiabilidad histórica de Lucas, pues Hechos es un fiel reflejo de las condiciones del Imperio Romano de mediados del siglo I dC. Su conclusión fue que Lucas pertenece a la categoría de los mejores historiadores antiguos.⁷⁷

En esa misma época, surgió entre los eruditos un interés considerable por las fuentes de Hechos. Harnack mismo, como hemos visto arriba, estaba a la vanguardia de esta búsqueda. En palabras de Ernst Haenchen, el interés académico dejó de centrarse en lo que Lucas *quiso* decir (“crítica de la tendencia”) para centrarse en lo que *pudo* decir (Crítica de fuentes).⁷⁸ Poco después, en la década de 1920, se empezó a aplicar al libro de Hechos la nueva disciplina de la crítica de las formas. El autor que más ha estudiado Hechos desde la crítica de las formas es Martin Dibelius, quien recogió, en unos artículos, una serie de conclusiones y cuestiones metodológicas muy influyentes.⁷⁹ Dibelius argumentaba que la crítica de Hechos debía centrarse en el estilo narrativo pues-

⁷³ Encontrará una historia completa en Gasque, *History*. Ver también, *Acts*, 14–50; 1. Howard Marshall, “Acts in Current Study”, *ExpTim* 115 (2003): 49–52.

⁷⁴ Ver Gasque, *History*, 24–26.

⁷⁵ El tratamiento más completo de Hechos desde la perspectiva de la Escuela de Tübingen lo encontrará en Eduard Zeller, *The Contents and Origin of the Acts of the Apostles, Critically Investigated*, 2 vols. (London: Williams & Norgate, 1875–76); el original en alemán es el año 1854.

⁷⁶ Adolf von Harnack, *Luke the Physician* (New York: Putman, 1907), *The Acts of the Apostles y Date of Acts*.

⁷⁷ Ver esp. la obra de Ramsay titulada *Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament*, ed. reimpresa (Grand Rapids: Baker, 1953), y *St. Paul: The Traveller and Roman Citizen*.

⁷⁸ Haenchen, *Acts*, 24.

⁷⁹ Dibelius compiló los ensayos más importantes en *Studies in the Acts of the Apostles*.

to que, a diferencia de los Evangelios, no había fuentes escritas con las que compararlo. Dibelius creía que analizando el estilo de Hechos, podríamos separar ciertas formas o narrativas que Lucas habría usado para elaborar su obra, del resto de Hechos, que sería producto de la propia creatividad de Lucas. Sobre todo repetía que los discursos de Hechos tenían todas las características del arte creador de Lucas. Los elementos únicos de Hechos hicieron que el paso de la aplicación de la Crítica de las formas a la aplicación de la Crítica de la redacción fuera menos obvio que en el caso de los Sinópticos. Así, la obra de Hans Conzelmann y Ernst Haenchen tiene su fundamento directo en Dibelius, aunque en general quizá muestra más interés por la teología de Lucas.⁸⁰ Ambos escritores son escépticos en cuanto a la historicidad de Hechos, arguyendo que el deseo de Lucas de edificar la Iglesia (Haenchen) o de explicar la tardanza de la parusia (Conzelmann) eliminó casi por completo su interés por lo que realmente había ocurrido.

Contribuciones recientes

Los estudios recientes de Hechos se han centrado básicamente en tres áreas: historicidad, fenómenos literarios, y tendencias teológicas.

Historicidad. Hechos es el libro neotestamentario más parecido a una narración histórica, y es la única fuente de muchos de los sucesos que recoge. Por eso hace tiempo que hay mucho debate entre los eruditos sobre su fiabilidad histórica; algunos han dudado de que el texto de Hechos contenga “lo que realmente ocurrió”,⁸¹ otros han insistido en que en general es una fuente histórica fiable y merece que le prestemos atención.⁸² En el contexto académico contemporáneo encontramos la misma división de opiniones. Gerd Lüdemann, aunque no rechaza el texto de Hechos como fuente histórica, es bastante escéptico.⁸³ Este autor reconoce la importancia del acercamiento teológico a Hechos que ha reinado en los últimos años, pero insiste en que debe retomarse el estudio de Hechos como fuente histórica. Lo que él está haciendo es intentar deshacerse del toque redaccionista con el que las tradiciones que ha heredado han etiquetado a Lucas, y a partir de ahí, evaluar la fiabilidad histórica de Hechos.

Pero las conclusiones de Lüdemann, generalmente negativas, contrastan con las contribuciones de dos eruditos que han encontrado razones de peso para creer en la fiabili-

⁸⁰ Ver esp. Conzelmann, *Theology of St. Luke*, y también su comentario de *Acts of the Apostles*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress Press, 1987); la obra más importante de Haenchen es su comentario a los Hechos: *The Acts of the Apostles*.

⁸¹ P. ej., la Escuela de Tübingen School y muchos acercamientos redaccionistas contemporáneos (p. ej., Conzelmann, *Acts*).

⁸² P. ej., Harnack, Ramsay; ver también dos de los tratamientos clásicos desde esa perspectiva: Eduard Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 3 vols. (Stuttgart: J. G. Cotta, 1921–23); y Alfred Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*, NTAbh 8.3–5 (Münster: Aschendorff, 1921).

⁸³ Gerd Lüdemann, *Early Christianity According to the Traditions in Acts: A Commentary* (Philadelphia: Fortress Press, 1989).

dad histórica de Hechos. Martin Hengel, aunque encuentra algunos errores históricos en Hechos, critica la tendencia de los eruditos modernos a negar que Lucas es un historiador serio. “El acercamiento radical de la Crítica de la redacción tan popular hoy, acercamiento que ve a Lucas como un teólogo que escribió/inventó para presentar una posición teológica concreta, está muy lejos de la realidad. Lucas, como ‘historiador’ cristiano, recogió los sucesos del pasado que son el fundamento de la fe y de su expansión. Su objetivo principal no es presentar su propia ‘teología’”.⁸⁴ Hengel concluye que Lucas es tan fiable como cualquier otro historiador antiguo.

Colin Hemer escribe un libro mucho más detallado que la obra de Hengel titulado *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, una defensa magisterial y definitiva de la historicidad de Hechos. Hemer analiza los escritos de Lucas a la luz de la más alta historiografía antigua, y la obra lucana sale victoriosa. Actualiza la lista de puntos en los que Lucas demuestra su conocimiento sobre la situación política, social y geográfica del siglo I. Y también contesta a los eruditos que dicen que el interés teológico de Lucas está por encima de su exactitud histórica, defendiendo a Lucas en los puntos en los que se le ha acusado de inexactitud histórica. Ningún autor anterior a Hemer había logrado sacar a la luz la historicidad de Lucas de esta forma. Y aparte de todas esas obras, no podemos dejar de mencionar los varios volúmenes que componen *The Book of Acts in its First Century Setting*, obra que sitúa el libro de Hechos en su contexto histórico más amplio.

Acercamientos literarios. En los últimos veinte años ha surgido una gran cantidad de estudios sobre aspectos literarios de la Biblia. La erudición ha mostrado un interés especial en asociar los libros de la Biblia a los géneros literarios de la Antigüedad y en usar técnicas literarias contemporáneas para descubrir nuevos acercamientos al texto bíblico y, de ahí, nuevas formas de comprender dicho texto. Lucas-Hechos ha sido uno de los objetos principales de este tipo de estudios. La tendencia general es enfatizar la unidad de Lucas y Hechos y usar varios métodos literarios, en especial el estudio narrativo, para sacar a la luz la relación entre ambas obras y entre la historia que relatan.⁸⁵ Charles H. Talbert es uno de los máximos representantes de esta línea.⁸⁶ Enfatiza los paralelismos que Lucas establece entre el Evangelio y Hechos, y entre Hechos 1–12 y Hechos 13–28. Lucas ha seleccionado y ordenado los sucesos de forma que la historia de Jesús es paralela a la historia de la Iglesia, y los “hechos” de Pedro son paralelos a los “hechos” de Pablo. Este patrón une las dos obras de Lucas y sirve para subrayar la unidad que presentan en cuanto al relato de la historia de la Salvación, que es el tema principal de Lucas-Hechos. Talbert también sugiere que Lucas-Hechos puede compararse con la obra de Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*.

⁸⁴ Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity*, 67–68.

⁸⁵ Entre los que enfatizan esa unidad están, por ejemplo, Green, *The Theology of the Gospel of Luke*, 47–48; I. Howard Marshall, “Acts and the ‘Former Treatise’,” en *The Book of Acts in Its First Century Setting*, 163–82; Robert C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, 2 vols. (Minneapolis: Fortress Press, 1990). Ver también la evaluación de David P. Moessner y David L. Tiede en la introducción a *Jesus and the Heritage of Israel: Luke’s Narrative Claim upon Israel’s Legacy* (Harrisburg: Trinity Press International, 2000), 1–3.

⁸⁶ Talbert, *Literary Patterns*.

HECHOS

El ejercicio de comparar Hechos con otras obras de literatura antigua no es nuevo, pero en el pasado normalmente la comparación se hacía con obras históricas. La erudición reciente ha hecho hincapié en los aspectos más dramáticos y novelescos del libro de Hechos: los viajes, los milagros, los peligros en alta mar. Debido a la presencia de estas características, Richard Pervo cree que la intención de Lucas no fue escribir Historia, sino una novela histórica.⁸⁷ Aunque hacer una afirmación así es ir demasiado lejos, estos eruditos también nos recuerdan que Lucas ha escrito Hechos de una forma que invita al lector a disfrutar de una lectura emocionante y amena.

Temas teológicos. A mediados de la década de 1960, W. C. van Unnik se dio cuenta de que Lucas-Hechos se había convertido de repente en el centro de la discusión académica.⁸⁸ Eso se debía, principalmente, al nuevo interés por el Lucas teólogo, provocado por la aplicación de las técnicas de la Crítica de la redacción en el acercamiento al Evangelio lucano. La influyente propuesta de Hans Conzelmann marcó el camino del nuevo acercamiento teológico a Lucas.⁸⁹ Conzelmann argumentaba que “Lucas” (no creía que Lucas, el médico, fuera el autor) había escrito, sobre todo, para explicar a la iglesia de su tiempo la tardanza de la parusía. Después de la muerte de Jesús, la Iglesia primitiva creía que Jesús volvería en gloria antes de que los de aquella generación murieran. No obstante, como el tiempo pasaba y Jesús no regresaba, la Iglesia se dio cuenta de que Jesús no regresaría en el futuro inmediato. Con aquel cambio de la perspectiva escatológica, fue necesario reinterpretar la teología cristiana. Y Lucas se encargó de hacer esa reinterpretación. El guión principal de Lucas consiste en sustituir la expectación escatológica inicial por la historia de la Salvación. En lugar de una iglesia que espera del cielo al Señor, Lucas nos presenta el esquema histórico de los diferentes momentos de la historia de la Salvación, que divide entre tres etapas: la etapa de Israel, la etapa del ministerio de Jesús, y la etapa de la Iglesia. La estructura de la obra de Lucas, en dos volúmenes, nos ofrece esa división de la historia de la salvación en diferentes etapas. Lucas escribe para animar a los cristianos de su tiempo a que soporten la presión de vivir como creyentes un mundo que seguirá existiendo de forma indefinida. Y, por ello, intenta establecer cuál es el papel de la Iglesia. Les habla de la autoridad que ésta tiene, estableciéndola sobre los apóstoles acreditados por el mismo Jesús. Y se asegura de que trabajará de forma eficaz, organizándola y asignando cargos como los de anciano y obispo. Esta cuestión de la autoridad y la organización de la Iglesia se ha llamado el “catolicismo temprano” (*Frühkatholizismus*), porque se considera que fue lo que luego derivó en la Iglesia “universal” (católica) del siglo II.

Esta propuesta de Conzelmann ha suscitado diversas reacciones. Tres de ellas son particularmente importantes. En primer lugar, tal como Oscar Cullmann y otros han demostrado, “la historia de la Salvación” (una serie de etapas a través de las cuales Dios efectúa

⁸⁷ Richard Pervo, *Profit with Delight*; ver también Vernon K. Robbins, “The We-Passages in Acts”.

⁸⁸ W. C. van Unnik, “Luke-Acts, a Storm Center in Contemporary Scholarship”, en *Studies in Luke-Acts*, 15–32.

⁸⁹ Conzelmann, *The Theology of St. Luke*.

la salvación del mundo) es parte integral del mensaje de Jesús y de todo el Nuevo Testamento.⁹⁰ No es una invención de Lucas. En segundo lugar, la afirmación de que la Iglesia primitiva creyó durante un tiempo que Jesús iba a regresar unos pocos años después es bastante cuestionable. Los dichos de Jesús en los que aparentemente dijo que volvería en gloria antes de que algunos de los que estaban con Él murieran (p. ej., Mt. 10:23; Mr. 9:1 par.; Mr. 13:30 par.) probablemente no quieran decir eso.⁹¹ Además, varios textos presuponen que el tiempo de la parusía podría retrasarse (p. ej., Lc. 19:11–27; Jn. 21:20–23). Se puede demostrar que los primeros cristianos tenían un fuerte sentido de la *inminencia* del Señor (que Jesús *podía regresar* en cualquier momento), pero no se puede demostrar que creyeran en la *inmediatez* de la venida del Señor (que *iba a regresar* muy pronto). La tercera reacción a la propuesta de Conzelmann y otros es la de cuestionar la existencia de un “catolicismo temprano” en Lucas. Según los que están en contra de Conzelmann, Lucas no abandonó la doctrina de la *inminencia*; la Iglesia no se ha asentado en el mundo, sino que está viviendo en “los últimos días”, esperando ansiosamente la venida de Jesús. Además, Lucas no demuestra mucho interés por la Iglesia como institución o por los sacramentos.⁹²

Aunque sigue habiendo mucho debate en torno a la historia de la salvación y al “catolicismo temprano”, la erudición contemporánea está prestando mucha atención a otras dos cuestiones teológicas. La primera es la enseñanza social y política de Lucas. Es bien sabido que el Evangelio de Lucas muestra un interés especial por los problemas de los pobres y los desfavorecidos, y que Jesús habla más sobre los aspectos económicos del discipulado que en ningún otro Evangelio. Ante la teología de la liberación y el materialismo de la sociedad occidental, los eruditos están haciendo un énfasis especial a la enseñanza que Lucas recoge sobre estas cuestiones. Para ello, la mayoría de estudiosos se ha centrado en el texto del Evangelio, pero algunos han usado también el texto de Hechos.⁹³

Quizá, la cuestión de la teología de Lucas más discutida en estos últimos años sea su visión de la ley mosaica y de la relación entre Israel y la Iglesia. Gran parte de esta discusión la encontramos en los escritos de Jacob Jervell.⁹⁴ A diferencia de los autores que ven en Lucas-Hechos el tema de la Iglesia como el nuevo Israel—el nuevo pueblo de Dios que *sustituye a o toma el lugar de Israel*—Jervell insiste en que en Lucas-Hechos, Israel

⁹⁰ Oscar Cullman, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History* (Philadelphia: Westminster, 1950).

⁹¹ Ver, p. ej., A. L. Moore, *The Parousia in the New Testament* (Leiden: Brill, 1966).

⁹² Ver, p. ej., Kümmel, 170–73, y sobre esto y el tema de este párrafo, ver esp. E. Earle Ellis, *Eschatology in Luke* (Philadelphia: Fortress Press, 1972); A. J. Mattill Jr., *Luke and the Last Things* (Dillsboro: Western North Carolina Press, 1979); I. Howard Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, rev. ed. (Grand Rapids: Zondervan, 1989), esp. 77–88; Leon Morris, “Luke and Early Catholicism”, en *Studying the New Testament Today*, vol. 1, ed. John H. Skilton (Nutley: Presbyterian & Reformed, 1974), 60–75.

⁹³ L. T. Johnson, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts*, SBLDS 39 (Missoula: SP, 1977); Richard J. Cassidy y Philip J. Scharper, eds., *Political Issues in Luke-Acts* (Maryknoll: Orbis, 1983); P. F. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

⁹⁴ Ver especialmente, Jacob Jervell, “The Divided People of God” and “The Law in Luke-Acts”, en *Luke and the People of God* (Minneapolis: Augsburg, 1972), 41–74 y 133–51.

está constituido por los judíos que se arrepienten, y que los cristianos gentiles pasan a formar parte de ese Israel como "pueblo asociado". Siguiendo con este énfasis en la continuidad de Israel, Jervell también argumenta que Lucas tiene "la visión de la ley mosaica más conservadora del todo el Nuevo Testamento".⁹⁵ Los cristianos judíos están obligados a guardar la ley, y los cristianos gentiles también deben guardar la parte que les concierne (ver el decreto apostólico). La tesis de Jervell ha sido celebrada por muchos,⁹⁶ pero también, seriamente criticada por otros.⁹⁷ Aunque es cierto que Lucas no usa el título "Israel" para referirse a la Iglesia, sí presenta a la Iglesia como una nueva entidad formada por judíos y por gentiles.⁹⁸ La visión de Jervell de la ley mosaica también ha recibido algunas críticas, en las que diferentes eruditos han constatado que la visión de la ley que encontramos en Lucas-Hechos es mucho más discontinua de lo que Jervell cree.⁹⁹

LA CONTRIBUCIÓN DE HECHOS

Histórica

Aunque seguimos afirmando que Hechos tiene como propósito principal la edificación de los creyentes, y que su contribución teológica es realmente importante, no queremos perder de vista que otro de los propósitos es narrar una serie de sucesos históricos. Esta narración de sucesos históricos —los inicios y el crecimiento de la Iglesia, con un énfasis especial en el papel del apóstol Pablo— no tiene ningún paralelo; por tanto, para conocer los eventos que recoge es una fuente de un valor incalculable. Si no tuviéramos el libro de Hechos no sabríamos nada sobre la venida del Espíritu en Pentecostés, el martirio de Esteban, los inicios de la Iglesia en Jerusalén, ni sobre la forma en la que el Evangelio se extendió primero a los samaritanos y luego a los gentiles. Sabríamos muy poco sobre la vida, los viajes misioneros y la teología de Pablo. Pero, ¿podemos fiarnos de la información que Hechos nos ofrece sobre todos esos sucesos? El debate sobre la fiabilidad del texto lucano gira en torno a tres cuestiones:

⁹⁵ Jervell, "The Law in Luke-Acts", 141.

⁹⁶ Ver Robert L. Brawley, *Luke-Acts and the Jews: Conflict, Apology, and Conciliation*, SBLMS 33 (Atlanta: SP, 1987); Fitzmyer, *Luke I-IX*, 58-59.

⁹⁷ Ver especialmente, Jack T. Sanders, "The Jewish People in Luke-Acts", en *Luke-Acts and the Jewish People: Eight Critical Perspectives*, ed. Joseph B. Tyson (Minneapolis: Augsburg, 1988), 51-75. Ver también M. M. B. Turner, "The Sabbath, Sunday, and the Law in Luke/Acts" en *From Sabbath to Lord's Day*, ed. D. A. Carson (Grand Rapids: Zondervan, 1982), 99-157. Recomendamos consultar la obra de Joseph B. Tyson, que recoge la historia de la investigación de este tema: *Luke, Judaism, and the Scholars: Critical Approaches to Luke-Acts* (Columbia: University of South Carolina Press, 1999).

⁹⁸ Ver, p. ej., I. Howard Marshall, "'Israel' and the Story of Salvation", en *Jesus and the Heritage of Israel*, 255-57.

⁹⁹ S. G. Wilson, *Luke and the Law*, SNTSMS 50 (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Craig L. Blomberg, "The Law in Luke-Acts", *JSNT* 22 (1984): 53-80; Idem, "The Christian and the Law of Moses", in *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, ed. I. Howard Marshall y David Peterson (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 397-416; M. A. Seifrid, "Jesus and the Law in Acts", *JSNT* 30 (1987): 39-57.

Lucas y las normas de la Historia Antigua, la comparación de Hechos con otras fuentes de información, y los discursos de Hechos.

Las normas de la Historia Antigua. A menudo se ha sugerido que no deberíamos esperar que Lucas nos ofreciera un recuento fiable y exacto de los hechos ocurridos, por la simple razón de que los historiadores antiguos no daban importancia a la fiabilidad histórica. Escribían para edificar o para transmitir lecciones morales, y por eso se permitían licencias modificando levemente los detalles si eso encajaba mejor con el propósito que tenían en mente, o inventando detalles que no conocían si eso resultaba en una narración más completa. Por ello, cuando exigimos que los autores antiguos sean exactos estamos imponiéndole a la Historia Antigua las normas de la Historia moderna; y eso es injusto.

Es cierto que las normas de la producción histórica en el mundo antiguo no eran tan estrictas con la fiabilidad histórica como lo son en nuestros días. Había muchos autores que se llamaban a sí mismos “historiadores”, pero cuya obra tenía más ficción que Historia. No obstante, a los buenos historiadores antiguos sí le importaban los hechos, y en ese sentido no se diferenciaban mucho de los historiadores modernos. Esto es cierto especialmente en las llamadas “historias científicas” (Hechos podría compararse a este tipo de historias).¹⁰⁰ Polibio, por ejemplo, critica a otros historiadores por inventar escenas para incluir sus propias moralejas y ofrecer narraciones sensacionalistas; e insiste en que todo historiador debería “escribir simplemente lo que ocurrió y lo que la gente dijo, aunque sonara muy corriente y aburrido” (2.56.10).¹⁰¹ Luciano apunta en la misma dirección en su ensayo titulado *Sobre cómo escribir la Historia*. Aunque las palabras de Tucídides normalmente se citan para respaldar una posición diferente, cuando este historiador describe el procedimiento que ha seguido para escribir su obra *Historia de la Guerra del Peloponeso*, dice:

En cuanto a los discursos que diferentes personas pronunciaron, ya fuera cuando estaban a punto de iniciar la guerra, o cuando ya estaban inmersos en ella, ha sido difícil recordar o recuperar con exactitud todas las palabras, tanto de los discursos que yo mismo escuché, como de los que me he informado a través de otras fuentes. Por tanto, he escrito los discursos reflejando la que, en mi opinión, debió de ser la forma en la que los oradores originales se expresaron; aunque, a la vez, me he ceñido al máximo al sentido general de lo que realmente dijeron. (1.22)

¹⁰⁰ Ver especialmente Loveday C. A. Alexander, “Acts and Ancient Intellectual Biography”, en *The Book of Acts in Its Ancient Setting*, ed. Bruce W. Winter y Andrew D. Clarke, vol. 1 de *The Book of Acts in Its First Century Setting* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 31–63.

¹⁰¹ W. R. Paton, *Polybius: The Histories*, vol. 1, LCL (Cambridge: Harvard University Press, 1922). Sobre estos puntos, ver esp. A. W. Mosley, “Historical Reporting in the Ancient World”, *NTS* 12 (1965–66): 10–26; Hemer, *Book of Acts*, 43–44, 75–79. Ver también W. C. van Unnik, “Luke’s Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography”, en *Les Actes des Apôtres: Traditions, rédaction, théologie*, ed. J. Kremer, BETL 48 (Leuven: Leuven University Press, 1979), 37–60.

Es cierto que Tucídides admite que no todos los discursos que recoge son *verbatim*. Pero está reconocido como un buen historiador, y de sus palabras podemos extraer dos cosas más. En primer lugar, recurría al “sentido general” de la ocasión solo cuando no tenía datos de primera mano. En segundo lugar, no añadía elementos retóricos para convertir el texto en algo más acorde con su propósito, sino que se ceñía a lo que concordaba con la situación real de lo que ocurrió.

Volveremos a este tema cuando hablemos de los discursos en Hechos.¹⁰² Ahora tan solo queremos destacar que muchos autores de la Antigüedad veían la importancia de respetar las normas de la exactitud histórica, normas muy similares a las que observamos en la actualidad. Por tanto, no es justo concluir que entre los historiadores de la Antigüedad no existía la preocupación de recopilar los sucesos acaecidos de la forma más fidedigna posible.

Comparación de Hechos con otras fuentes. Por tanto, sabemos que Lucas conocía unas normas historiográficas tan estrictas como las que conocemos hoy. La pregunta es, ¿las siguió? La única forma de saberlo es comparar los textos de Lucas con otras fuentes antiguas que recojan el mismo tipo de datos. Como Hechos no tiene ningún paralelo, tenemos muy poco material para establecer dicha comparación. Pero contamos con tres áreas en las que podemos probar la fiabilidad de Lucas: su conocimiento de la geografía, política y sociedad del siglo I; la información que aporta sobre eventos que aparezcan en otras obras de Historia Antigua; y las descripciones que hace de la vida y teología de Pablo.

William Ramsay,¹⁰³ A. N. Sherwin-White¹⁰⁴ y Colin Hemer¹⁰⁵ han demostrado que los detalles que Lucas aporta sobre la organización del gobierno romano, las fronteras geográficas, las costumbres religiosas y sociales y los procedimientos de navegación son reflejo de una persona que conocía de primera mano la vida en el mundo romano del primer siglo¹⁰⁶. No solo eso, sino que también son reflejo de que conocía de una forma especial las regiones en las que la acción de su relato tiene lugar.

Lucas no recoge muchos eventos que aparezcan en los escritos de otros historiadores, y cuando lo hace, normalmente no incluye datos suficientes para poder establecer una comparación con otras fuentes. No obstante, en el libro de Hechos aparecen datos que encontramos también en fuentes históricas seculares, como la muerte de Herodes Agripa I (12:19–23), la gran hambruna de mediados de la década de los 40 (11:27–30), el edicto de Claudio para expulsar de Roma a todos los judíos (18:2), la sucesión del gobernador de Judea en la que Festo toma el lugar de Félix (24:27), y el terrorista egipcio de mediados de la década de los 50 (21:38). Solo encontramos dos ocasiones en las que

¹⁰² Sobre Tucídides, ver Hemer, *Book of Acts*, 421–26.

¹⁰³ Ramsay, *Bearing of Recent Discovery and St. Paul*.

¹⁰⁴ A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (London: Oxford University Press, 1963).

¹⁰⁵ Hemer, *Book of Acts*.

¹⁰⁶ Sobre el naufragio, ver James Smith, *The Voyage and Shipwreck of St. Paul*, 4a ed. (London: Longman, Brown, Green & Longmans, 1880; reprint, Grand Rapids: Baker, 1978).

al realizar la comparación con otra fuente, encontramos datos diferentes. En 5:36-37, Lucas recoge que Gamaliel, fariseo y maestro de la ley, menciona a dos personas que se levantaron pretendiendo ser el Mesías: Teudas, y después de él, Judas de Galilea. Sin embargo, Josefo también menciona a un rebelde llamado Teudas, pero lo ubica en los años 44-46 dC., unos cuarenta años después de Judas y al menos diez años antes de lo narrado en Hechos 5 (A. 20.5.1). Pero Gamaliel podría estar haciendo referencia a otro Teudas; y, sea como sea, tal como dice F. F. Bruce, "cuando solo tenemos la palabra de un autor contra la de otro, Lucas tiene, como mínimo, las mismas posibilidades que Josefo de estar en lo cierto."¹⁰⁷ El otro problema es la referencia del comandante romano a los "cuatro mil hombres" que "el egipcio" capitaneó (Hechos 21:38), pues Josefo habla de treinta mil hombres (A. 20.8.6). Pero de nuevo, preferimos la versión de Lucas, sobre todo porque los números que Josefo ofrece siempre son exagerados (incluso imposibles).

El mayor reto a la hora de pronunciarnos sobre la fiabilidad de la narración lucana es la comparación con los escritos de Pablo. Más arriba ya examinamos algunas de las supuestas discrepancias, y llegamos a la conclusión de que no hay razón para establecer una línea divisoria entre el Pablo de Hechos y el Pablo de las epístolas. Casi todas las supuestas contradicciones históricas tienen que ver con cuestiones que en las epístolas solo se tratan de forma ambigua o incompleta. Y eso no debería sorprendernos, pues dada la naturaleza y el propósito de las cartas de Pablo, el apóstol no dedica espacio a una detallada descripción histórica como la que encontramos en Hechos.

Llegado este punto quizá deberíamos decir algo sobre el problema más famoso: el número de viajes que Pablo hizo a Jerusalén después de su conversión. Las epístolas de Pablo solo mencionan tres viajes: tres años después de su conversión (Gá. 1:18); catorce años después de su conversión o, quizá, después de su primera visita (Gá. 2:1); y los planes de una visita más, que el apóstol menciona cuando escribe a los romanos (15:24). Sin embargo, en Hechos se nos habla de cinco visitas: la visita justo después de la conversión (9:26), la visita para llevar la ofrenda a causa del hambre que iba a sobrevenir en toda la Tierra (11:27-30), la visita para celebrar el concilio apostólico (cap. 15), la visita que realizó entre el segundo y el tercer viaje misionero (18:22), y la visita al finalizar el tercer viaje misionero (21:17). Está claro que la primera visita que encontramos en Hechos se corresponde con la visita que Pablo menciona en Gálatas 1:18, y que la última es la que el apóstol menciona en Romanos. Pero son muchos los que acusan a Lucas de haber inventado algunas de las visitas, sobre todo porque, según creen, la visita que aparece en Gálatas 2:1 debe ser la misma visita del concilio apostólico (Hechos 15); y de ahí, dicen que no hay lugar para la visita de Hechos 11:27-30 en la que Pablo y Bernabé habrían llevado la ofrenda para luchar contra el hambre. Pero es mucho más probable que Gálatas 2:1 esté describiendo esa visita de Hechos 11:27-30 (ver la introducción a Gálatas, cap. 12 11?). Así, no habría ninguna contradicción entre Pablo y Hechos, tan solo una diferencia en cuanto al número de viajes mencionados. Pero Pablo no tenía por qué mencionar en sus cartas cada uno de los viajes que hizo a Jerusalén. Por tanto, el problema desaparece por

¹⁰⁷ Bruce, *Acts of the Apostles*, 18.

completo. Y lo mismo podemos decir en cuanto a las otras supuestas discrepancias que, además, son aún menos importantes que esta primera.

Los discursos de Hechos. Muchos eruditos creen que los discursos que aparecen en Hechos no reflejan lo que realmente se dijo. Según ellos, todos los discursos están escritos en un mismo estilo, estilo que también encontramos en las secciones más narrativas del libro de Hechos. Y también dicen que la teología de los discursos es característica de Lucas, no de los que supuestamente pronuncian los discursos. Por tanto, concluyen que Lucas siguió el modelo de Tucídides (ver la cita más arriba) y puso en boca de aquellos predicadores lo que, en su opinión, debió de ser la forma en la que se expresaron.¹⁰⁸

Es necesario dar respuesta a esta acusación. *En primer lugar*, como vimos más arriba, Tucídides dice que las únicas veces en las que no escribía exactamente lo que se había dicho era cuando no tenía la información. Otros historiadores antiguos se permitían más licencias e introducían más cosas de cosecha propia, pero *a priori* no hay razón para comparar a Lucas con ese tipo de escritores, en vez de compararlo con los que sí buscaban la exactitud (p. ej., Polibio; ver 12.25b.1, 4). *En segundo lugar*, la uniformidad en el estilo solo significa que Lucas no ha escrito los discursos *verbatim*, palabra por palabra, sino que los ha parafraseado y narrado con sus propias palabras. De todos modos, en muchas de las ocasiones tuvo que ser así porque Lucas tenía que traducir del arameo al griego. También es muy probable que casi todos los discursos que Lucas recoge fueran más extensos que los resúmenes que él nos ofrece. Pero la paráfrasis o el resumen de un discurso pueden transmitir el contenido de éste de forma fiel. *En tercer lugar*, se ha dicho que la teología de algunos discursos es diferente a la que aparece en otros discursos. Por ejemplo, los discursos de Pedro en Hechos 2 y 3 contienen fórmulas cristológicas (p. ej., 2:36) y escatológicas (p. ej., 3:19-20) que encajan muy bien con los primeros días de la Iglesia, pero son diferentes a las fórmulas que encontramos en los discursos de Pablo en Hechos 13 y 17.¹⁰⁹ En ninguno de los casos se puede demostrar que la teología o las expresiones de los discursos sean inapropiadas para la ocasión o para el orador en cuestión. Además, la fidelidad que Lucas ha demostrado con las fuentes de su Evangelio (Marcos, Q) nos hace pensar que fue igual de fiel con las fuentes de Hechos. Muchos intentan rebatir este argumento, diciendo que Lucas tendría mucho más respeto por las palabras de Jesús que por las palabras de los apóstoles. Pero no hay razón para creer que Lucas hiciera diferencia. Según él mismo, su intención era que sus lectores supieran “la verdad precisa acerca de las cosas que te han sido enseñadas” (Lucas 1:4), y todo apunta a que tanto en la elaboración del Evangelio como del libro de Hechos escribió los discursos con la mayor exactitud posible.¹¹⁰

¹⁰⁸ Ver esp. Dibelius, “The Speeches of Acts and Ancient Historiography”, en *Studies in the Acts of the Apostle*, 138-85; Cadbury, “The Speeches in Acts”, en *The Beginnings of Christianity*, 5:405-27; Ulrich Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, WMANT 5 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1961); Eduard Schweizer, “Concerning the Speeches in Acts”, en *Studies in Luke-Acts*, 208-16.

¹⁰⁹ Ver, sobre Cristología, C. F. D. Moule, “The Christology of Acts”, en *Studies in Luke-Acts*, 159-85; y Richard N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity* (London: SCM, 1970).

¹¹⁰ Sobre los discursos, ver Hemer de nuevo: *Book of Acts*, 415-26.

Teológica y pastoral

Como expresamos más arriba, el propósito principal de Lucas es edificar a los cristianos relatando cómo el plan de Dios, cumplido en Jesús, se había seguido revelando en la historia de la Iglesia primitiva. Quizá la contribución más importante de Lucas sea precisamente esa unión que establece de forma cuidadosa entre la proclamación apostólica de la Palabra de Dios y las palabras que Jesús había enseñado y cumplido. Por tanto, la "Palabra de Dios" une los dos tomos de Lucas,¹¹¹ pues la salvación anunciada por los ángeles en la noche en la que Jesús había nacido (Lucas 2:10-12) llega hasta la capital del Imperio Romano. Así, Lucas presenta "las cosas que se han cumplido entre nosotros" (Lucas 1:1) como la continuación de la historia salvífica del Antiguo Testamento, demostrando que esa historia llega a su punto culminante con la vida y la obra de Cristo, y continúa cuando los apóstoles guiados por el Espíritu Santo predicán la llegada de una nueva etapa, la etapa de la Iglesia como el pueblo escatológico de Dios.¹¹² Con esta presentación, Lucas ofrece a Teófilo (y a todo cristiano que lea sus dos volúmenes) la seguridad de que la fe está firmemente enraizada en la obra de Dios a lo largo de la Historia, y la seguridad de que el mensaje que creemos es el mismo mensaje que Dios envió.

Aunque por un lado Lucas habla de la continuidad del mensaje de salvación, también revela el despliegue progresivo de las nuevas implicaciones que se desprenden de ese mensaje. Las claras diferencias que encontramos entre la primera comunidad de creyentes en Jerusalén, y las iglesias que Pablo fundó posteriormente, hablan de la veracidad histórica de Lucas. Los primeros cristianos, judíos que creyeron que Jesús era el Mesías prometido y que, por tanto, la era mesiánica ya había llegado, continuaban adorando en el templo y seguían siendo leales a la ley y a sus instituciones. La Iglesia avanzó hacia una orientación más universal lentamente, por etapas, en las que Dios iba revelando que estaba haciendo algo nuevo: la ley ya no jugaría un papel tan central, y los gentiles podrían disfrutar las bendiciones de Dios del mismo modo que los judíos. Una de las mayores contribuciones de Hechos es la forma en la que presenta el progreso de este movimiento, el cual llega al final con Pablo y habla de la terquedad e incredulidad de Israel, y del ofrecimiento de la salvación a los gentiles (28:25-29).

Pablo es el instrumento principal a través del cual se lleva a cabo la universalización de la Iglesia, y no hay duda alguna de que es el héroe de este volumen de Lucas.¹¹³ Childs ha sugerido que Lucas presenta a un "Pablo canónico", un personaje que no concuerda necesariamente con el Pablo histórico, pero que sirve como apóstol representativo de una etapa posterior.¹¹⁴ Pero no tiene mucho sentido decir que Lucas presenta a Pablo como un representante del futuro. De hecho, Lucas sugiere que Pablo juega un papel decisivo en el fundamento de una nueva etapa de la historia de la Salvación y, en ese sentido, tiene más im-

¹¹¹ Haenchen, *Acts*, 98; Longenecker, "Acts", 218.

¹¹² Sobre este tema, ver especialmente Marshall, *Luke, Historian and Theologian*; ídem, *Acts*, 20-21; Gasque, "Recent Study", 120-21.

¹¹³ P. ej., Martin Hengel, *Between Jesus and Paul* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), 2.

¹¹⁴ Childs, 225-27.

portancia en cuanto al pasado de la Iglesia, que en cuanto al presente o al futuro. Como ya hemos dicho, apenas hay motivos para pensar que el apóstol de Hechos es diferente al apóstol real. También hemos de ser cuidadosos y, a la hora de analizar el libro de Hechos, no podemos darle a Pablo un lugar demasiado prominente. “Cuando interpretamos que todo el contenido del libro tiene el objetivo de defender la autoridad y el ministerio de Pablo, convertimos al apóstol en el personaje principal de Lucas-Hechos, poniéndolo en el lugar de Jesús.”¹¹⁵

Los énfasis teológicos/pastorales de Hechos se ven claramente cuando estudiamos los seis siguientes temas.

El plan de Dios. El cumplimiento del plan de Dios es el tema general que sirve como marco para ambos libros: el Evangelio de Lucas y Hechos (ver cap. 4). El Evangelio, desde el principio, anuncia el cumplimiento inminente de las promesas que Dios ha hecho a Israel (1:32–33, 54–55, 68–79), cumplimiento que ya se hizo visible en el ministerio, la muerte y la resurrección de Jesús, pero que se cumplirá de forma última con la creación del pueblo de Dios de los últimos días. En Hechos vemos que el plan de Dios para llevar la salvación “hasta lo último de la Tierra” se cumple en la muerte de su Siervo y Mesías, y en el testimonio continuo de la Iglesia, que a partir de entonces toma sobre sí la función del siervo (la expresión “lo último de la Tierra” probablemente esté sacada de un pasaje sobre el siervo, Isaías 49:6 [cf. Hechos 13:47]).¹¹⁶ Cuando en Hechos se anuncia el plan de Dios, vemos que se hace a través de los mismos mecanismos que aparecen en el Evangelio: el apunte sobre la necesidad divina (1:16, 21; 3:12; 4:21; 9:16; 14:21; 17:3; 19:21; 23:11; 27:24); la intervención angelical (5:19, 21; 12:7–11, 23; 27:23–24); las visiones (10:10–16; 16:9; 18:9; 22:17–21); el cumplimiento de las Escrituras (1:20; 2:16–21, 25–28, 34–35; 3:22–23; 4:11, 25–26; 7:48–49; 8:31–35; 13:33–37, 40–41, 47; 15:15–18; 17:2–3; 26:22–23; 28:25–27).¹¹⁷

Lucas quiere que quede claro que los importantes eventos de la crucifixión de Jesús (p. ej., 2:23; 13:27) y de la inclusión de los gentiles en el pueblo de Dios (p. ej., 10:1–16; 13:47; 15:15–18) tienen su raíz en el plan de Dios. Estos eventos fueron clave para la interpretación que los primeros cristianos hacían de la historia de la Salvación y por ello, también crearon controversia.

La presencia del futuro. No obstante, otra faceta clave del cristianismo temprano fue la convicción de que, con la venida de Cristo y el Espíritu, habían llegado “los últimos días”. En los profetas, esta expresión hace referencia al momento en el que Dios cumpliría sus promesas salvando a su pueblo y juzgando a sus enemigos. Lucas reconoce que el juicio final y la salvación última ocurrirán en el futuro (cf. 3:21; 10:42), pero tiene un

¹¹⁵ David Peterson, “Luke’s Theological Enterprise: Integration and Intent”, en *Witness to the Gospel*, 533.

¹¹⁶ Sobre esta cuestión, ver esp. David W. Pao, *Acts and the Isaianic New Exodus*, WUNT 130 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2000), 91–93, *passim*.

¹¹⁷ Aunque el uso que Lucas hace de las Escrituras va mucho más allá de las simples citas. Junto con otros autores del NT, revela *patrones* de eventos salvíficos que predicen la llegada de la era de la salvación; cf. Darrell Bock, *Proclamation from Prophecy and Pattern: Lucan Old Testament Christology*, JSNTSup 12 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987).

empeño especial en demostrar que los primeros cristianos estaban viviendo en esos "últimos días". Por ejemplo, esta convicción se ve reflejada en la afirmación que Pedro hace en Pentecostés, cuando dice que Joel había profetizado que el fenómeno de hablar en lenguas ocurriría en "los últimos días" (2:16-17). Esta idea impregna todo el relato, como vemos en muchas de las citas veterotestamentarias.

Salvación. Como vimos en el capítulo 4, la mayoría de los eruditos cree que la Salvación es el tema teológico central tanto del Evangelio de Lucas como de Hechos.¹¹⁸ En los siguientes pasajes podemos ver claramente que Hechos no abandona el tema de la salvación, sino todo lo contrario:

"Todo aquel que invoque el nombre del Señor será salvo" (2:21 [=Joel 2:32]).

"Y el Señor añadía cada día al número de ellos los que habían de ser salvos" (2:47b).

"Y en ningún otro hay salvación, porque no hay otro nombre bajo el cielo dado a los hombres, en el cual podamos ser salvos". (4:12)

"A éste Dios exaltó a su diestra como Príncipe y Salvador, para dar arrepentimiento a Israel, y perdón de pecados" (5:31).

"De la descendencia de éste, conforme a la promesa, Dios ha dado a Israel un Salvador, Jesús" (13:23).

"Hermanos, hijos del linaje de Abraham, y los que entre vosotros teméis a Dios, a nosotros nos es enviada esta palabra de salvación" (13:26).

"Porque así nos lo ha mandado el Señor: Te he puesto como luz para los gentiles, a fin de que lleves la salvación hasta los confines de la Tierra" (13:47 [=Is. 49:6]).

"Ellos respondieron: Cree en el Señor Jesús, y serás salvo, tú y toda tu casa" (16:31).

"Sabad, por tanto, que esta salvación de Dios ha sido enviada a los gentiles. Ellos sí oirán" (28:28).

Al principio, los discípulos pensaban que la salvación consistiría en la restauración del reino de Israel (1:6). Jesús no niega abiertamente que no vaya a ser así, pero el énfasis que hace en el testimonio de los apóstoles sugiere que el poder salvífico del reino de Dios se materializa en el perdón de los pecados que se ofrece a través de la proclamación del Evangelio.

La Palabra de Dios. El poder de la palabra de Dios, aunque es un tema que muchas veces se pasa por alto, es un tema clave en el libro de Hechos.¹¹⁹ Una y otra vez, Lucas atribuye el crecimiento y la fortaleza de la Iglesia a la acción dinámica de la palabra de Dios. Allí donde van, los apóstoles predicán la palabra de Dios. "Recibir la palabra de Dios" es otra forma de decir "convertirse al cristianismo" (11:1). Son muchas las ocasiones en las

¹¹⁸ Joel Green argumenta que la Salvación es el tema integrador de Hechos ("'"Salvation to the Ends of Earth' [Acts 13:47]: God as Saviour in the Acts of the Apostles", en *Witness to the Gospel*, 83-106).

¹¹⁹ Ver esp. Pao, *Acts and the Isaianic New Exodus*, 147-80; también Brian S. Rosner, "The Progress of the Word", en *Witness to the Gospel*, 215-33.

que Lucas dice que la palabra de Dios “creció”, “se multiplicaba” o “se difundía” (6:7; 12:24; 13:49; 19:20). Para Lucas, la palabra de Dios es, fundamentalmente, el mensaje sobre la Gracia y la redención de Dios a través de Jesucristo. También, al darle tanta importancia a la predicación apostólica, Lucas deja claro que la transformación espiritual solo se da cuando los cristianos dan fiel testimonio de la Palabra. Como dice C. K. Barrett, “el énfasis que Lucas hace en la proclamación de la Palabra... nos muestra que el factor decisivo era la palabra”, y que la Iglesia es un agente de salvación “porque es el marco en el que se da la predicación de la Palabra.”¹²⁰ Según Talbert, este gran interés lucano por el poder de la palabra sugiere que Lucas no fue un “católico temprano”, sino un “proto-protestante” (por usar la terminología típica del debate teológico).¹²¹

El Espíritu Santo. La obra del Espíritu es otro punto en común que une el Evangelio de Lucas y el libro de Hechos. Muchos estudiosos hacen una lista de sucesos paralelos: Jesús recibe la unción del Espíritu al inicio de su ministerio, y la Iglesia también recibe el poder del Espíritu al inicio de su ministerio; Jesús realiza señales y prodigios en el poder del Espíritu, y los apóstoles también sanan en el poder del Espíritu; el Espíritu guía el desarrollo de la historia en los Evangelios, y también en el libro de Hechos. Con frecuencia los estudiosos comentan que en Hechos Lucas se centra, especialmente, en la actividad profética del Espíritu: ayudando a los primeros cristianos a testificar con valentía (p. ej., 4:8, 31; 7:55; 13:9) y guiando el curso del ministerio apostólico (8:29, 39; 11:12; 13:2; 16:6, 7; 20:22).¹²² 2:28; “Derramaré mi Espíritu sobre toda carne; y vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán...” (Hechos 2:17). Está claro que esa es una función importante del Espíritu en Hechos. Pero no deberíamos pasar por alto otras facetas importantes de la obra del Espíritu.¹²³ En momentos clave de su relato, Lucas dice que el Espíritu “descendió o cayó” sobre algunas personas, o que “el Espíritu les fue dado”, o que “recibieron el Espíritu”: los que respondieron al mensaje de Pedro en Pentecostés (2:38); los samaritanos que se convierten (8:15–17); Cornelio y toda su casa (10:44). Así, queda claro que la posesión del Espíritu es, junto con la fe, el arrepentimiento y el bautismo con agua, uno de los indicadores de que una persona pertenece al pueblo de Dios de los últimos días (ver esp. 11:15–17; 15:8–9).¹²⁴

El pueblo de Dios. Como vimos más arriba, quizá el propósito fundamental de Lucas en el libro de los Hechos es ayudar a los cristianos para que sepan contestar a la pregunta “¿Quiénes somos?”. Los dos mil años de Historia a veces no nos dejan ver lo importante que esa pregunta era para los primeros creyentes. Mientras entre los seguidores de Jesús solo había judíos, muchos pensaban que este nuevo grupo tan solo era una secta judía

¹²⁰ Barrett, *Luke the Historian in Recent Study*, 72, 74.

¹²¹ Charles H. Talbert, “The Redactional Critical Quest for Luke the Theologian,” en *Jesus and Man's Hope*, vol. 1, ed. Donald G. Miller (Pittsburgh: Pittsburgh Theological Seminary, 1970), 220. Añade, “*Sola Scriptura* is a major plank in the Lucan theological platform.”

¹²² Ver, p. ej., Max Turner, *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts*, JPTSS 9 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996).

¹²³ Ver Green, *Theology*, 45–47.

¹²⁴ James D. G. Dunn argumenta que según Hechos, estos son los cuatro componentes de la “conversión-iniciación” (*Baptism in the Holy Spirit*, SBT 15 [London: SCM, 1970]).

más. Pero cuando los samaritanos y demás gentiles entraron en escena, ya no se les podía asociar con el judaísmo. Algo nuevo se estaba gestando; algo que daba continuidad a lo antiguo, pero que a la vez, era distinto de lo antiguo. Lucas deja claro que la inclusión de los gentiles y la relegación del templo y la Torá a un segundo plano están bajo la dirección de Dios. Así que surge la necesidad de acuñar una nueva palabra para identificar a este nuevo grupo: "cristianos", seguidores de Cristo (11:26).

BIBLIOGRAFÍA

- Kurt Aland y Barbara Aland, *The Text of the New Testament*, ed. rev. (Grand Rapids: Eerdmans, 1989) ■ Loveday C. A. Alexander, *The Preface to Luke's Gospel: Literary Convention and Social Context in Luke 1:1-4 and Acts 1:1*, SNTSMS 78 (Cambridge: Cambridge University Press, 1993) ■ Ídem, "Acts and Ancient Intellectual Biography," en *The Book of Acts in Its Ancient Setting*, ed. Bruce W. Winter y Andrew D. Clarke, vol. 1 de *The Book of Acts in Its First Century Setting* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 31-63 ■ David E. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment*, LEC 8 (Philadelphia: Westminster, 1987) ■ Ídem, *Studies in New Testament and Early Christian Literature* (Leiden: Brill, 1972) ■ C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, 2 vols., ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1994, 1998) ■ Ídem, *Luke the Historian in Recent Study* (London: Epworth, 1961) ■ F. Blass, "Die Textüberlieferung in der Apostelgeschichte," *TSK* 67 (1894): 86-119 ■ Craig L. Blomberg, "The Christian and the Law of Moses," en *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, ed. L. Howard Marshall y David Peterson (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 397-416 ■ Ídem, "The Law in Luke-Acts," *JSNT* 22 (1984): 53-80 ■ Darrell Bock, *Luke*, vol. 1: 1:1-9:50, BECNT (Grand Rapids: Baker, 1994) ■ Ídem, *Proclamation from Prophecy and Pattern: Lucan Old Testament Christology*, JSNTSup 12 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987) ■ M.-E. Boismard and A. Lamouille, *Le texte occidental des Actes des Apôtres: Reconstitution et rehabilitation*, 2 vols. (Paris: Editions Recherche sur les civilisations, 1984) ■ François Bovon, *Luke the Theologian: Thirty-three Years of Research (1950-1983)* (Allison Park: Pickwick, 1987) ■ Robert L. Brawley, *Luke-Acts and the Jews: Conflict, Apology, and Conciliation*, SBLMS 33 (Atlanta: SP, 1987) ■ F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles: The Greek Text with Introduction and Commentary*, 2a ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1952) ■ Ídem, "The Acts of the Apostles: Historical Record or Theological Reconstruction?" *ANRW* 25.3 (1985): 2569-2603 ■ Ídem, *The Book of Acts*, rev. ed., *NICNT* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988) ■ Ídem, "Is the Paul of Acts the Real Paul?" *BJRL* 58 (1975-76): 282-305 ■ Ídem, *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977) ■ F. C. Burkitt, *The Gospel History and Its Transmission*, 3a ed. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1911) ■ Henry J. Cadbury, *The Making of Luke-Acts* (New York: Macmillan, 1927) ■ Ídem, *The Style and Literary Method of St. Luke*, HTS 6 (Cambridge: Harvard University Press, 1919) ■ Richard Cassidy y Philip J. Scharper, eds., *Political Issues in Luke-Acts* (Maryknoll: Orbis, 1983) ■ Albert C.

Clark, *The Acts of the Apostles: A Critical Edition, with Introduction and Notes on Selected Passages* (Oxford: Clarendon Press, 1933) ■■ **Hans Conzelmann**, *Acts of the Apostles*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress Press, 1987) ■■ **Ídem**, *The Theology of St. Luke* (New York: Harper & Row, 1961) ■■ **Oscar Cullmann**, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History* (Philadelphia: Westminster, 1950) ■■ **Martin Dibelius**, *Studies in the Acts of the Apostles*, ed. Heinrich Greeven (London: SCM, 1956) ■■ **James D. G. Dunn**, *Baptism in the Holy Spirit*, SBT 15 (London: SCM, 1970) (este está en castellano, no?) ■■ **Jacques Dupont**, *The Sources of the Acts* (New York: Herder & Herder, 1964) ■■ **E. Earle Ellis**, “‘The Ends of the Earth’ (Acts 1:8),” *BBR* 1 (1991): 123–32 ■■ **Ídem**, *Eschatology in Luke* (Philadelphia: Fortress Press, 1972) ■■ **Eldon Jay Epp**, *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts*, SNTSMS 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 1966) ■■ **P. F. Esler**, *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987) ■■ **Floyd V. Filson**, “The Journey Motif in Luke-Acts,” en *Apostolic History and the Gospel*, Fs. F. F. Bruce, ed. W. Ward Gasque y Ralph P. Martin (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), 68–77 ■■ **Ídem**, *Three Crucial Decades: Studies in the Book of Acts* (London: Epworth, 1964) ■■ **Joseph A. Fitzmyer**, *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 31 (New York: Doubleday, 1998) ■■ **Ídem**, *The Gospel According to Luke I–IX*, AB 28 (New York: Doubleday, 1982) ■■ **F. J. Foakes Jackson and Kirsopp Lake**, eds., *The Beginnings of Christianity. Part 1: The Acts of the Apostles*, 5 vols. (London: Macmillan, 1920–33) ■■ **Bertil Gärtner**, *The Areopagus Speech and Natural Revelation*, ASNU 21 (Uppsala: Gleerup, 1955) ■■ **W. Ward Gasque**, “A Fruitful Field: Recent Study of the Acts of the Apostles,” *Int* 42 (1988): 117–31 ■■ **Ídem**, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles*, BGBE 17 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1975) ■■ **Beverly Roberts Gaventa**, *The Acts of the Apostles*, ANTC (Nashville: Abingdon, 2003) ■■ **M. D. Goulder**, *Type and History in Acts* (London: SPCK, 1964) ■■ **Joel Green**, “‘Salvation to the Ends of Earth’ (Acts 13:47): God as Saviour in the Acts of the Apostles,” en *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, ed. I. Howard Marshall y David Peterson (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 83–106 ■■ **Ídem**, *The Theology of the Gospel of Luke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995) ■■ **Ernst Haenchen**, *The Acts of the Apostles: A Commentary* (Philadelphia: Westminster, 1971) ■■ **Ídem**, “The Book of Acts as Source Material for the History of Earliest Christianity,” en *Studies in Luke-Acts*, ed. Leander E. Keck y J. Louis Martyn (Nashville: Abingdon, 1966), 258–78 ■■ **Adolf von Harnack**, *The Acts of the Apostles* (London: Williams & Norgate, 1909) ■■ **Ídem**, *The Date of Acts and of the Synoptic Gospels* (New York: Putman, 1911) ■■ **Ídem**, *Luke the Physician* (New York: Putman, 1907) ■■ **Everett F. Harrison**, *Interpreting Acts* (Grand Rapids: Zondervan, 1986) ■■ **Colin J. Hemer**, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, WUNT 49 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1989) ■■ **Martin Hengel**, *Acts and the History of Earliest Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1979) ■■ **Ídem**, *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1983) ■■ **A. J. B. Higgins**, “The Prologue to Luke and the Kerygma of Acts,” en *Apostolic History and the Gospel*, 78–91 ■■ **W. K.**

Hobart, *The Medical Language of St. Luke* (Dublin: Hodges, Figgis, 1882) ■ **Joachim Jeremias**, "Untersuchungen zum Quellenproblem der Apostelgeschichte," *ZNW* 36 (1937): 205–21 ■ **Jacob Jervell**, *Luke and the People of God* (Minneapolis: Augsburg, 1972) ■ **Ídem**, *The Theology of the Acts of the Apostles* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) ■ **Ídem**, *Die Apostelgeschichte*, KEK (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998) ■ **L. T. Johnson**, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts*, SBLDS 39 (Missoula: SP, 1977) ■ **J. C. Lentz**, *Luke's Portrait of Paul*, SNTSMS 77 (Cambridge: Cambridge University Press, 1993) ■ **Walter L. Liefeld**, "Luke," en *EBC* 8 ■ **Richard N. Longenecker**, "The Acts of the Apostles," en *EBC* 9 ■ **Ídem**, *The Christology of Early Jewish Christianity* (London: SCM, 1970) ■ **Ídem**, *Paul, Apostle of Liberty*, edición reimpressa (Grand Rapids: Baker, 1976) ■ **Gerd Lüdemann**, *Early Christianity According to the Traditions in Acts: A Commentary* (Minneapolis: Fortress Press, 1989) ■ **Robert Maddox**, *Commentary on Acts* (Minneapolis: Fortress Press, 1989) ■ **Ídem**, *The Purpose of Luke-Acts*, FRLANT 126 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982) ■ **Howard Marshall**, "Acts and the 'Former Treatise,'" en *The Book of Acts in Its First Century Setting*, Vol. 1: *The Book in Its Ancient Literary Setting*, ed. Bruce W. Winter y Andrew D. Clarke (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 163–82 ■ **Ídem**, *The Acts of the Apostles*, TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1980) ■ **Ídem**, "'Israel' and the Story of Salvation," en *Jesus and the Heritage of Israel: Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy*, ed. David P. Moessner (Harrisburg: Trinity Press International, 2000), 255–57 ■ **Ídem**, *Luke: Historian and Theologian*, edición revisada (Grand Rapids: Zondervan, 1989) ■ **Ídem**, "Luke and His 'Gospel,'" en *Das Evangelium und die Evangelien*, ed. Peter Stuhlmacher, WUNT 28 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1983), 289–308 ■ **Ídem**, "Acts in Current Study," *ExpTim* 115 (2003): 49–52 ■ **I. Howard Marshall y David Peterson**, eds., *Witness to the Gospel: The Theology of Acts* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) ■ **A. J. Mattill Jr.**, "The Date and Purpose of Luke-Acts: Rackham Reconsidered," *CBQ* 40 (1978): 335–50 ■ **Ídem**, *Luke and the Last Things* (Dillsboro: Western North Carolina Press, 1979) ■ **Ídem**, "The Purpose of Acts: Schneckenburger Reconsidered," en *Apostolic History and the Gospel*, 108–22 ■ **Eduard Meyer**, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 3 vols. (Stuttgart: J. G. Cotta, 1921–23) ■ **David P. Moessner**, ed., *Jesus and the Heritage of Israel: Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy* (Harrisburg: Trinity Press International, 2000) ■ **A. L. Moore**, *The Parousia in the New Testament* (Leiden: Brill, 1966) ■ **A. W. Mosley**, "Historical Reporting in the Ancient World," *NTS* 12 (1965–66): 10–26 ■ **C. F. D. Moule**, "The Christology of Acts," en *Studies in Luke-Acts*, 159–85 ■ **J. C. O'Neill**, *The Theology of Acts in Its Historical Setting* (London: SPCK, 1961) ■ **Darryl W. Palmer**, "Acts and the Ancient Historical Monograph," en *The Book of Acts in its First Century Setting*, vol. 1 de *The Book in its Ancient Literary Setting*, ed. Bruce W. Winter y Andrew D. Clarke (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 1–29 ■ **David W. Pao**, *Acts and the Isaianic New Exodus*, WUNT 130 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2000) ■ **Richard I. Pervo**, *Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles* (Philadelphia: Fortress Press, 1987) ■ **Eduard Plümacher**, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller*, SUNT 9 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972) ■ **Stanley E. Por-**

ter, *The Paul of Acts*, WUNT 115 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1999) ■■ Richard Belward **Rackham**, *The Acts of the Apostles*, WC (London: Methuen, 1901) ■■ William **Ramsay**, *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament*, edición reimpressa (Grand Rapids: Baker, 1983) ■■ Ídem, *St. Paul, the Traveller and the Roman Citizen* (London: Hodder & Stoughton, 1897) ■■ Vernon K. **Robbins**, "The We-Passages in Acts and Ancient Sea Voyages," *BR* 20 (1975): 5–18 ■■ J. A. T. **Robinson**, *Redating the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1976) ■■ Brian S. **Rosner**, "The Progress of the Word," en *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, ed. I. Howard Marshall y David Peterson (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 215–33 ■■ Gerhard **Schneider**, *Die Apostelgeschichte*, 2 vols., HTKNT (Freiburg: Herder, 1980–82) ■■ Eduard **Schweizer**, "Concerning the Speeches in Acts," en *Studies in Luke-Acts*, 208–16 ■■ M. A. **Seifrid**, "Jesus and the Law in Acts," *JSNT* 30 (1987): 39–57 ■■ A. N. **Sherwin-White**, *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (London: Oxford University Press, 1963) ■■ James **Smith**, *The Voyage and Shipwreck of St. Paul*, 4a ed. (London: Longman, Brown, Green & Longmans, 1880; reprint, Baker, 1978) ■■ Marion L. **Soards**, *The Speeches in Acts* (Louisville: Westminster/John Knox, 1994) ■■ Charles H. **Talbert**, "The Redactional Critical Quest for Luke the Theologian," en *Jesus and Man's Hope*, vol. 1, ed. Donald G. Miller (Pittsburgh: Pittsburgh Theological Seminary, 1970) ■■ Ídem, *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts*, SBLMS (Missoula: SP, 1974) ■■ Ídem, *Luke and the Gnostics: An Examination of the Lucan Purpose* (Nashville: Abingdon, 1966) ■■ Robert C. **Tannehill**, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, 2 vols. (Minneapolis: Fortress Press, 1990) ■■ J. **Taylor**, "The Making of Acts: A New Account," *RevBib* 97 (1990): 504–24 ■■ Charles Cutler **Torrey**, *The Composition and Date of Acts*, HTS 1 (Cambridge: Harvard University Press, 1916) ■■ C. M. **Tuckett**, ed., *Luke's Literary Achievement: Collected Essays*, JSNTSup 116 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995) ■■ C. H. **Turner**, "The Chronology of the New Testament," en *A Dictionary of the Bible*, ed. James Hastings, 5 vols. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1898–1904), 1.403–25 ■■ Max **Turner**, *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts*, JPTSS 9 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996) ■■ Ídem, "The Sabbath, Sunday, and the Law in Luke/Acts," en *From Sabbath to Lord's Day*, ed. D. A. Carson (Grand Rapids: Zondervan, 1982), 99–157 ■■ Joseph B. **Tyson**, ed., *Luke-Acts and the Jewish People: Eight Critical Perspectives* (Minneapolis: Augsburg, 1988) ■■ Ídem, *Luke, Judaism and the Scholars: Critical Approaches to Luke-Acts* (Columbia: University of South Carolina Press, 1999) ■■ W. C. van **Unnik**, "The 'Book of Acts' the Confirmation of the Gospel," *NovT* 4 (1960): 26–59 ■■ Ídem, "Luke-Acts, a Storm Center in Contemporary Scholarship," en *Studies in Luke-Acts*, 15–32 ■■ Ídem, "Luke's Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography," en *Les Actes des Apôtres: Traditions, rédaction, théologie*, ed. J. Kremer, BETL 48 (Louvain: Louvain University Press, 1979) ■■ Philipp **Vielhauer**, "On the 'Paulinism' of Acts," en *Studies in Luke-Acts*, 33–50 ■■ Paul W. **Walaskay**, "And So We Came to Rome": *The Political Perspective of St. Luke*, SNTSMS 49 (Cambridge: Cambridge University Press, 1983) ■■ Johannes **Weiss**, *Absicht und literarischer Charakter der Apostelgeschichte* (Marburg:

Vandenhoeck & Ruprecht, 1897) ■■ John **Wenham**, *Redating Matthew, Mark, and Luke: A Fresh Assault on the Synoptic Problem* (Downers Grove: IVP, 1992) ■■ Alfred **Wikenhauser**, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*, NTAbh 8.3–5 (Münster: Aschen-dorff, 1921) ■■ Ulrich **Wilckens**, “Interpreting Luke-Acts in a Period of Existentialist Theology,” en *Studies in Luke-Acts*, 60–83 ■■ Ídem, *Die Missionsreden der Apostelges-chichte: Form- und Traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, 2a ed., WMANT 5 (Neu-kirchen-Vluyn: Neukirchener, 1961) ■■ Max **Wilcox**, *The Semitisms of Acts* (Oxford: Clarendon Press, 1965) ■■ David John **Williams**, *Acts* (San Francisco: Harper & Row, 1985) ■■ S. G. **Wilson**, *Luke and the Law*, SNTSMS 50 (Cambridge: Cambridge Univer-sity Press, 1983) ■■ Walter T. **Wilson**, “Urban Legends: Acts 10:1–11:18 and the Strate-gies of Greco-Roman Foundation Narratives,” *JBL* 120 (2001): 77–99 ■■ Ben **Withe-rington** III, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) ■■ Eduard **Zeller**, *The Contents and Origin of the Acts of the Apostles Critically Investigated*, 2 vols. (London: Williams & Norgate, 1875–76).

CAPÍTULO 7

LAS CARTAS DEL NUEVO TESTAMENTO

Veintiuno de los veintiséis libros del Nuevo Testamento son cartas, y representan el 35 por ciento de todo el texto. Con trece epístolas auténticas, Pablo es el autor neotestamentario más conocido.¹ ¿Por qué decidieron comunicarse de esta forma Pablo, Santiago, Pedro, Juan, Judas, y el desconocido autor de Hebreos? Esta pregunta es particularmente apropiada cuando averiguamos que la carta no era un método típico de instrucción religiosa entre los judíos.

Probablemente, la respuesta tiene dos aspectos. En primer lugar, el movimiento cristiano primitivo, con su rápido crecimiento y sus misioneros itinerantes, demandaba un medio de comunicación a distancia. La carta era la solución obvia. La permanente significación religiosa de las cartas como documentos canónicos autoritativos, fue el producto de decisiones posteriores más que una intención explícita de los autores en el momento en que escribieron. Por tanto, los primeros apóstoles comunicaban sus enseñanzas por carta puesto que era algo conveniente y necesario; no pensaban en crear intencionadamente un nuevo medio de instrucción religiosa. Una segunda razón por la que los apóstoles podrían haber escogido la carta como vehículo pedagógico es su sentido de inmediatez personal. En el tiempo de Pablo la carta se veía como una forma de establecer la propia presencia personal desde la distancia,² y esto servía perfectamente a la necesidad que tenían los apóstoles de pastorear sus distantes rebaños.

Aunque una gran parte de la investigación moderna se ha centrado en la forma y función de las cartas de la Antigüedad, es posible que se haya invertido aún más esfuerzo en dilucidar la medida en que las cartas del siglo primero eran seudónimas, es decir, escritas supuestamente por una persona que la firmaba, cuando de hecho el verdadero autor era otra persona. Inevitablemente esto requiere que evaluemos también el papel que desempeñaban los amanuenses (una especie de escriba o secretario) en

¹ Quienes quieran considerar una defensa breve, pero contundente de esta posición la encontrarán en la obra de Bo Reicke, *Re-examining Paul's Letters: The History of the Pauline Correspondence* (Harrisburg: Trinity Press International, 2001).

² Ver, por ejemplo la obra de Séneca, *Epist. Mor.* 75.1-2 y el trabajo de Robert W. Funk, "The Apostolic Parousia: Form and Significance", en *Christian History and Interpretation*, ed. W. R. Farmer, C. F. D. Moule, y R. R. Niebuhr (Cambridge: Cambridge University Press, 1966), 249-68.

el siglo primero. En este capítulo, pues, nos centraremos en varios aspectos de la epistolografía.

LAS CARTAS DEL NUEVO TESTAMENTO EN SU TRASFONDO GRECO ROMANO

Aunque las cartas no eran en modo alguno desconocidas en el mundo del Oriente Medio de la Antigüedad (ver, p. ej., 2 Sam 11:14-15; Esd 4-5), fue en el mundo greco-romano donde la carta llegó a ser un método de comunicación establecido y popular. Los eruditos se han vuelto, por tanto, a la antigua teoría y práctica de la escritura de cartas para comprender las claves de las cartas del Nuevo Testamento.

La típica misiva greco-romana constaba de una dirección y un saludo, un cuerpo, y una conclusión.³ La dirección y el saludo eran por regla general muy breves, algo así: "A a B, saludos [χαίρειν, chairein]". Esta simple fórmula es la que aparece en la carta enviada por el concilio apostólico a las iglesias (Hechos 15:23) y en Santiago 1:1. Algunas de las cartas del Nuevo Testamento (Hebreos, 1 Juan) no tienen ninguna introducción epistolar, lo cual suscita algunas cuestiones acerca de su género. Pero la mayoría de las cartas del Nuevo Testamento extienden —en ocasiones considerablemente (ver Rom 1:1-7)— el apartado de la dirección y cambian el simple saludo en lo que se ha dado en llamar deseo de Gracia (p. ej., todas las cartas paulinas, 1 y 2 Pedro, y 2 Juan). Este cambio está sin duda relacionado con el propósito de las cartas y lo facilitó la similitud entre χαίρειν (chairein, "saludo") y χάρις (charis, "gracia"). Con frecuencia, las cartas de la Antigüedad comenzaban también con un deseo de salud (ver 3 Juan); es posible que la tendencia del Nuevo Testamento a consignar una acción de gracias (aparece en todas las cartas paulinas excepto Gálatas, 2 Corintios, 1 Timoteo, y Tito) o una bendición (2 Corintios, Efesios, 1 Pedro) al comienzo de las cartas sea un reflejo de esta práctica.

Varios eruditos han propuesto que podemos identificar fórmulas estandarizadas que se utilizaban para hacer la transición entre la introducción de la carta y su cuerpo.⁴ No obstante, estos intentos no han logrado un asentimiento universal, y es poco verosímil que alguna fórmula se convirtiera en lo suficientemente estándar como para justificar que saquemos conclusiones en estas líneas. Tampoco han tenido demasiado éxito los intentos de identificar una secuencia típica en el cuerpo de las cartas greco-romanas.⁵ Los distintos propósitos por los que se escribieron las cartas llevaron, de manera natural, a las distintas clases de cuerpos que se observan. No obstante, muchas de las cartas del Nuevo Testamento sobrepasan a sus contrapartidas seculares de aquel tiempo por lo que se refiere a

³ Stanley K. Stowers ha recopilado algunos ejemplos de cartas antiguas en su obra, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity* (Filadelfia: Westminster, 1986), 58-173. Respecto a la antigua teoría de la redacción epistolar, ver la obra de Abraham J. Malherbe, *Ancient Epistolary Theorists* (Atlanta: SP, 1988).

⁴ Ver por ejemplo la obra de John Lee White, *The Form and Function of the Body of the Greek Letter*, SBLDS 2, 2ª ed. (Missoula: SP, 1972).

⁵ Ver la obra de Stowers, *Letter Writing*, 22.

su extensión. Cicerón escribió 776 cartas cuya extensión oscila entre las 22 palabras de la más corta a las 2.530 de la más larga; por su parte, Séneca escribió 124, que contienen de 149 a 4.134 palabras; el promedio de las cartas de Pablo es de 1.300 palabras, y Romanos tiene 7.114. Las cartas de la Antigüedad solían terminar con saludos, y este es también un rasgo típico de las cartas del Nuevo Testamento. Además, las cartas neotestamentarias añaden por regla general una doxología o bendición.

Este breve estudio pone de relieve que las cartas del Nuevo Testamento se parecen a las cartas de la Antigüedad, pero que tales similitudes son de naturaleza muy general. De hecho, la mayor parte de estos paralelismos tienen que ver con elementos que deberían estar presentes en cualquier carta. Sin embargo, entre las cartas del Nuevo Testamento y otras cartas de la Antigüedad existen también diferencias. Estas son probablemente producto de la influencia judía,⁶ y principalmente de la especial situación y propósito que motivaron los escritos. Estas diferencias son quizá más numerosas en las cartas de Pablo. Según David Aune, "particularmente Pablo fue un autor creativo y ecléctico".⁷

Las clasificaciones de las cartas de la Antigüedad tienen su comienzo con la famosa distinción de Adolf Deissmann entre "epístolas" (cuidadosamente redactadas, obras literarias de dominio público) y "cartas" (comunicaciones no elaboradas y de carácter privado). Deissmann puso todas las cartas de Pablo en la última categoría, arguyendo que todas ellas presentan los mismos signos de una composición precipitada y ausencia de pretensiones literarias que encontramos en las cartas de los papiros griegos.⁸ La distinción de Deissmann era un tanto artificial, y hoy se está generalmente de acuerdo en que no se pueden establecer distinciones tan rígidas entre cartas privadas y públicas. Por lo que a su naturaleza respecta, el espectro de las cartas greco-romanas va desde obras maestras de Retórica, cuidadosamente elaboradas y de amplia circulación, hasta notas cortas y sencillas que acompañaban a los envíos de dinero. En su conjunto, las cartas del Nuevo Testamento se sitúan en algún lugar intermedio dentro de esta gama; algunas de ellas tienden más hacia el extremo más literario (p. ej., Romanos y Hebreos) y otras más hacia el extremo de los documentos más comunes (p. ej., Filemón y 3 Juan). Muchos eruditos han intentado establecer una clasificación más exacta, trabajando a menudo a partir de categorías establecidas mediante un estudio general de las cartas greco-romanas.⁹ No obstante, tales estudios no han llevado hasta ahora a conclusiones sólidas.¹⁰ Otros eruditos han propuesto que varias de las cartas de Pablo si-

⁶ Ibid., 25.

⁷ David E. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment* (Filadelfia: Westminster, 1987), 203.

⁸ Adolf Deissmann, "Prolegomena to the Biblical Letters and Epistles", en *Bible Studies* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1901), 1-59.

⁹ Ver por ejemplo, Stowers, *Letter Writing*, 51-173.

¹⁰ Por ejemplo, después de establecer sus categorías dentro de las cartas grecorromanas, Stowers no encuentra ninguna carta del Nuevo Testamento que se conforme exactamente a alguna de tales categorías. Lo que sí encuentra son ciertos paralelismos dentro de las cartas del Nuevo Testamento con varias de tales categorías, aunque reconoce las dificultades de clasificar las cartas del NT (*Literary Environment*, 203). Ver también la obra de Jerome Murphy-O'Connor, *Paul the Letter-Writer: His World, His Options, His Skills* (Collegeville: Liturgical Press, 1995) Jeffrey T. Reed, "Using Ancient Rhetorical Categories to Interpret Paul's Letters: A Question of Genre", en *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, ed. Stanley Porter and Thomas H. Olbricht, JSNTSup 90 (Sheffield: JSOT Press, 1993), 292-324.

guen patrones retóricos establecidos por las famosas escuelas retóricas del mundo greco-romano.¹¹ Pero aunque Pablo fue sin duda influenciado por conceptos retóricos —ampliamente extendidos por todo el ámbito greco-romano— los intentos de clasificar sus cartas según modelos estrictamente retóricos han fracasado.¹² Probablemente, hemos de contentarnos con identificar algunos de los aspectos particulares de cada una de las cartas individuales del Nuevo Testamento, y trazar algunos paralelos evidentes con otras cartas greco-romanas en puntos específicos.

EL USO DE AMANUENSES

El elevado coste de los papiros y el bajo nivel de alfabetización, hizo que muchas cartas de la Antigüedad fueran dictadas a escribas profesionales. El uso de estos escribas (o amanuenses) por parte de los autores del Nuevo Testamento se indica claramente en Romanos 16:22, donde se presenta a Tercio como aquel que escribe la carta. Era muy corriente que cuando el amanuense había terminado su trabajo, el escritor añadiera un último saludo de su propio puño (ver 2 Ts 3:17 y Gál 6:11). Aunque no hay manera de saberlo con seguridad, parece probable que la mayor parte de las cartas del Nuevo Testamento, incluidas, por supuesto, las de Pablo, se compusieran de este modo.¹³

Una cuestión crucial y controvertida es el grado de libertad que los autores daban al escriba en la elección de la terminología y la redacción.¹⁴ Una conclusión razonable es que tal libertad habría diferido dependiendo del grado de competencia del amanuense, y de la naturaleza de la relación entre autor y escriba.¹⁵ Puede, por ejemplo, que cuando

¹¹ Ver en general el trabajo de Frank W. Hughes, "The Rhetoric of Letters", en *The Thessalonians Debate: Methodological Discord or Methodological Synthesis?* ed. Karl P. Donfried y Johannes Beutler (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 194–240. Quizás el intento más famoso es el de Hans Dieter Betz, quien, en su comentario de Gálatas afirmó que esta epístola encaja con el género "apologético" (*Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Hermeneia [Filadelfia: Fortress Press, 1979], 14–25).

¹² Entre quienes expresan escepticismo acerca de la supuesta influencia que ejercieron sobre Pablo y sus cartas las escuelas retóricas, están R. Dean Anderson Jr., *Ancient Rhetorical Theory and Paul* (The Hague: Kok Pharos, 1996); Martin Hengel y Anna Maria Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch: The Unknown Years* (Louisville: Westminster John Knox, 1997), 169–71; Jeffrey A. D. Weima, "The Function of 1 Thessalonians 2:1–12 and the Use of Rhetorical Criticism: A Response to Otto Merk", en *The Thessalonians Debate: Methodological Discord or Methodological Synthesis?* ed. Karl P. Donfried y Johannes Beutler (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 124–30; y especialmente en relación con Gálatas, Phillip H. Kern, *Rhetoric and Galatians: Assessing an Approach to the Epistle*, SNTSMS 101 (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

¹³ Ver especialmente la obra de E. Randolph Richards, *The Secretary in the Letters of Paul*, WUNT 42 (Tübinga: Mohr-Siebeck, 1991); ver igualmente John White, *ANRW*, 2.52.2, 1741.

¹⁴ Otto Roller afirmó que casi siempre se daba una gran libertad a los amanuenses, (*Das Formular der paulinischen Briefe: Ein Beitrag zur Lehre vom antiken Briefe* [Stuttgart: Kohlhammer, 1933], esp. 333); no obstante sus conclusiones han sido seriamente cuestionadas (ver, por ejemplo Kümmel, 251).

¹⁵ Ver de nuevo, especialmente, la obra de E. Randolph Richards, *The Secretary in the Letters of Paul*, WUNT 42 (Tübinga: Mohr-Siebeck, 1991); y también Richard Longenecker, "On the Form, Function, and Authority of the New Testament Letters", en *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson y John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 101–14.

Pablo se sirviera de un compañero de confianza, le diera a tal persona un cierto grado de libertad para elegir las palabras exactas de la carta (podemos dar por sentado, sin embargo, que Pablo comprobaría siempre que la carta en cuestión constituía una exacta expresión de sus pensamientos, dando fe de ello con su saludo de despedida). Muchos eruditos piensan que la influencia de varios amanuenses puede explicar satisfactoriamente las diferencias de estilo de las cartas paulinas, haciendo difícil, si no imposible, sacar conclusiones acerca de la paternidad literaria en función de tales criterios.¹⁶

LA RECOPIACIÓN DE LAS CARTAS DE PABLO

Pablo escribió sus cartas durante un periodo de, al menos, quince años, y las dirigió a iglesias y personas que estaban a miles de kilómetros de distancia. ¿Cómo y cuándo se reunieron estas en un solo corpus, y cuáles son las implicaciones de este proceso para la forma canónica de las cartas? Existen dos teorías esenciales acerca de este proceso.

Teorías de una recopilación repentina

Muchos eruditos piensan que las cartas de Pablo cayeron en el olvido tras ser enviadas a sus destinatarios y que, en un periodo posterior, alguien tomó la iniciativa de recopilarlas. Puesto que las primeras referencias claras a un verdadero corpus de las cartas de Pablo procede de Marción, algunos proponen que este tuvo algo que ver con este proceso. Marción tenía un corpus paulino de diez cartas (no incluyó las Pastorales). La posterior recopilación "ortodoxa" de las cartas (p. ej., el Canon de Muratori, a finales del siglo segundo¹⁷) podría haber sido una reacción contra Marción.

Otra popular teoría sitúa el tiempo de la primera recopilación unos cincuenta años antes. Goodspeed, a quien siguen John Knox y C. L. Mitton, afirma que la iglesia descuidó las cartas de Pablo después de haber sido escritas y que la publicación del Libro de los Hechos (que él fecha alrededor del año 90 dC) llevó a un devoto seguidor de Pablo a iniciar una recopilación. Según Goodspeed, este seguidor no era otro que Onésimo (el esclavo huido de Filemón), quien escribió Efesios como una carta adjunta del corpus recopilado.¹⁸

La teoría de Goodspeed es susceptible de algunas objeciones. Efesios fue muy probablemente escrita por Pablo (ver el cap. 13); el Libro de los Hechos se publicó probablemente mucho antes del año 90 dC; y la más seria: existen buenas razones para pensar que las cartas de Pablo circularon entre las iglesias mucho antes de finales de siglo. El propio Pablo pidió que algunas de sus cartas se leyeran en otras iglesias (ver Col 4:16),

¹⁶ Por ej. Murphy-O'Connor, *Paul the Letter-Writer*, 34-35.

¹⁷ Respecto a la fecha del canon ver el capítulo 3, n. 7.

¹⁸ Goodspeed, 210-21; C. Leslie Mitton, *The Formation of the Pauline Corpus of Letters* (Londres: Epworth, 1955); John Knox, *Philemon Among the Letters of Paul* (Londres: Collins, 1960), 63-93.

y es sin duda probable, dada la movilidad de los primeros cristianos, que el intercambio de cartas comenzara en una fecha bastante temprana.¹⁹ Otra indicación en el mismo sentido la encontramos en 2 Pedro 3:16, que, aunque no habla necesariamente de un corpus completo de las cartas de Pablo, sí alude a algunas de ellas. A pesar de la extendida opinión entre los eruditos que fechan 2 Pedro a comienzos del siglo segundo, hay buenas razones para situar esta carta en el año 64 o 65 (ver cap. 22). Es posible, pues, que otra persona, en un momento anterior de la historia de la Iglesia, llevara a cabo dicha recopilación. Guthrie, por ejemplo, sugiere que podría tratarse de Timoteo.²⁰

Teorías de un crecimiento progresivo

Ninguna identificación de un individuo como responsable de la recopilación de las cartas de Pablo es totalmente especulativa; podría ser, más bien, que ningún individuo en concreto tuviera un gran papel en este proceso. De hecho, si las cartas de Pablo comenzaron a circular poco después de ser escritas, es quizá más probable que el proceso fuera progresivo. No tenemos suficiente información para saberlo. Es también imposible conocer cuándo se completó esta recopilación. Algunos eruditos piensan que en 1 Clemente (escrita más o menos en el 96 dC) se da por sentada una recopilación terminada; otros, de un modo igualmente categórico, opinan que no es así. Sin embargo, Zahn ha presentado sólidos argumentos para datar la recopilación en algún momento entre la muerte de Pablo y finales del primer siglo.²¹ Sea cual sea la fecha, el proceso que estamos planteando deja poco espacio para el extenso trabajo editorial que algunos piensan que tuvo lugar durante el proceso de recopilación de las cartas paulinas. En lugar de pensar en un editor o editores que se dedicaron a reconstruir las cartas de Pablo y a ordenar el corpus de un modo general, hemos de pensar más bien en un sencillo proceso de recopilación y, con el tiempo, de copia de los manuscritos.

EL USO DE SEUDÓNIMOS Y AUTORÍAS PSEUDOEPIGRÁFICAS²²

Los seudónimos y las autorías pseudoepigrafas constituyen la práctica de atribuir la autoría de una obra escrita, a alguien que no es el autor (es decir, las obras en cuestión se nombran (*onoma*, “nombre”) falsamente (*seudo*, de ahí el término “seudónimo”) o atribuidas (*epigraphos*, “superinscripción” y, por ello, obras “pseudoepigrafas”). No debe

¹⁹ F. F. Bruce, “Paul the Apostle”, en *ISBE* 3:706.

²⁰ Guthrie, 998-1000. C. F. D. Moule plantea la hipótesis de que Lucas podría haber recopilado las cartas de Pablo y redactado él mismo las pastorales para ampliar la colección (264-65).

²¹ Theodor Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 4 parts in 2 vols. (Erlangen: A. Deichert, 1888-92) 2:811-39.

²² Esta sección es una adaptación y ampliación de un artículo preparado originalmente por *The Dictionary of New Testament Background*, ed. Craig A. Evans and Stanley E. Porter (Downers Grove: IVP, 2000), 856-64.

confundirse este tipo de obras con las anónimas, en las cuales no se hace ninguna afirmación formal (p. ej., Mateo, Juan, y Hebreos son obras formalmente anónimas). Hay que distinguir igualmente entre obras pseudoepigráficas y apócrifas. El término *apocrypha* está más bien vinculado a nociones de canon que de autenticidad: en ciertas esferas de la cristiandad se ha argumentado que en el canon debería incluirse una colección de obras "apócrifas". El asunto de la falsa atribución desempeñó un papel muy nimio o inexistente en la identificación de los catorce o quince libros o partes de libros que constituyen la Apocrypha (la mayor parte de lo que el catolicismo romano considera libros "deuterocanónicos"). Un libro es canónico o apócrifo (o deuterocanónico), al margen de si es o no pseudoepigráfico.

Aunque en nuestros días los términos "seudónimo" y "pseudoepigráfico" se utilizan de un modo casi sinónimo, solo los orígenes de este último se remontan a la Antigüedad (ya en una inscripción del siglo segundo AC. que se ha encontrado en Priene). Aparte del interés intrínseco del tema —¿cuáles son los criterios por los que los eruditos deciden que un documento en concreto es falso por lo que a las pretensiones de su paternidad literaria se refiere?— su relevancia para la interpretación del Nuevo Testamento estriba en que una mayoría de eruditos contemporáneos sostiene que algunos libros del Nuevo Testamento son seudónimos. La lista de libros supuestamente seudónimos varía considerablemente, no obstante un amplio consenso consideraría Efesios y las epístolas Pastorales (atribuidas a Pablo) y 2 Pedro (atribuida a Pedro) como pseudoepigráficas. Algunos añadirían otros libros: Colosenses, 2 Tesalonicenses, 1 Pedro.

Evidencias Extrabíblicas

Observaciones Preliminares. Por su más amplia definición, el uso de seudónimos es un fenómeno más extenso de lo que algunos han pensado. Abarca toda falsa afirmación de paternidad literaria, ya sea por buenas o malas razones, y sea sugerido por el verdadero autor o por algún accidente histórico posterior. Incluye cualquier ejemplo de un autor que adopta, por alguna razón, un *nom de plume*: p. ej., Mary Ann Evans que escribía con el nombre de George Eliot, o las tres hermanas Brontë (Charlotte, Emily, y Anne) que publicaban sus poemas con el título *Poems by Currer, Ellis, and Acton Bell*, o el erudito inglés Gervase Fen que escribía novelas de intriga con el nombre de Edmund Crispin. Según Galeno (un ilustrado médico del siglo segundo dC), las falsificaciones literarias comenzaron a circular en grandes números cuando Alejandría y Pérgamo se enzarzaron en una carrera para ver cuál de las dos ciudades tenía más volúmenes en sus respectivas bibliotecas: los Ptolomeos de Egipto y el Rey Eumenes de Pérgamo financiaban con grandes sumas la compra de copias de obras antiguas. Entre otras cosas, Galeno se sentía ultrajado y traicionado por las interpolaciones y corrupciones introducidas en las obras médicas que él e Hipócrates habían escrito.²³

²³ En Hipp. *De nat. hominis* I. 42.

En este punto es vital que distingamos entre obras pseudoepigráficas y falsificaciones literarias.²⁴ Una falsificación literaria es una obra escrita o modificada con el propósito de engañar. Todas las falsificaciones literarias son pseudoepigráficas, pero no todas las obras de la *pseudepigrapha* son falsificadas: existe un importante tipo de escritos que, en el transcurso de su transmisión, se llegó a relacionar con este o aquel personaje (unas valoraciones que se hicieron con la mejor voluntad del mundo, pero que eran erróneas). No sabemos cómo llegaron los comentarios de Pelagio acerca de Pablo a relacionarse con el nombre de Jerónimo (quien se oponía enconadamente a Pelagio), no obstante esto es lo que sucedió. La mayoría de los eruditos sostienen que Lobón de Argos escribió el *Himno a Poseidón* en el siglo tercero AC., aunque muchos atribuyen esta obra a Arión; no obstante es dudoso que el propio Lobón tuviera alguna responsabilidad en esta atribución. La razón por la que esta distinción es importante es que los debates sobre la autenticidad de los libros del Nuevo Testamento están vinculados a los motivos de los verdaderos autores. Esto es así puesto que los textos son tan antiguos y estables que el nombre del supuesto autor está ahí desde el comienzo. Para lo que nos ocupa, es suficiente que centremos nuestra atención en aquellos casos en los que existe un propósito demostrable, y excluir de este modo todos los documentos pseudoepigráficos que lo son solo por los irreparables accidentes de la Historia.

Los motivos de los pseudoepígrafos, antiguos y modernos, han sido muy diversos y entre ellos están los siguientes:

(a) En ocasiones las falsificaciones literarias se han llevado a cabo por pura malicia. Según Pausanias²⁵ y Josefo,²⁶ en el siglo IV aC., Anaxímenes de Lámpsaco destruyó la reputación de su rival, Teopompo de Quíos, un historiador de aquel tiempo, utilizando su nombre para escribir unas horribles invectivas contra tres ciudades griegas (Atenas, Esparta, y Tebas) y haciéndolas circular. Eusebio informa que en el siglo cuarto DC comenzó a circular la obra los Hechos de Pilato (posiblemente escrito por el apóstata Teotecno), lleno de amargas calumnias contra el carácter moral de Jesús.²⁷ En tiempos modernos, la Rusia zarista produjo los "Protocolos de los sabios Ancianos de Sión".

(b) Más a menudo, como ya hemos visto, las falsificaciones literarias respondían a la promesa de un pago económico.

(c) En ocasiones, el pseudoepígrafo utilizaba un nombre antiguo para que su escrito ganara verosimilitud a fin de apoyar una posición que él sabía ser falsa. Según Estrabón²⁸ en el siglo sexto AC., Solón o Pisítrato insertaron un verso en la *Iliada* de Homero²⁹ para apoyar la reivindicación ateniense de la isla de Salamina. Herodoto dice que Onomacrito fue desterrado de Atenas cuando se demostró que había interpolado un pasaje en los *Oráculos de Museo* pronosticando que las islas cercanas a Lemnos se hundirían en el mar.³⁰ Este tercer motivo recuerda en cierto sentido al primero.

²⁴ B. Metzger, "Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha", *JBL* 91 (1972): 4.

²⁵ *History of Greece* 6.18.2 y ss.

²⁶ *Contra. Ap.* 1.24 (§221).

²⁷ *H. E.* 9.5.1.

²⁸ *Geog.* 9.1.10.

²⁹ Libro B, línea 258.

³⁰ *Hist.* 7.6.

(d) De igual modo, en ocasiones, los pseudoeπίγραφος utilizaban el nombre de algún famoso personaje de la Antigüedad para que sus obras adquirieran verosimilitud y apoyar de este modo una posición que consideraban verdadera. Esto sucedió especialmente en aquellas antiguas “escuelas” cuyo fundador era fervientemente venerado. Muy pocos de los neopitagóricos publicaron sus obras con sus propios nombres. Las atribuían al propio Pitágoras, aunque éste había muerto varios siglos atrás.³¹ En el siglo sexto dC, aparecieron varias obras escritas supuestamente por Dionisio el Areopagita (cf. Hechos 17:34), aunque estas desarrollaban una argumentación neoplatónica de un periodo muy posterior.

(e) Esporádicamente se ha dado una versión más idiosincrásica de esto mismo cuando un individuo ha ocultado su nombre por razones de modestia y ha utilizado el de otra persona. Quizá el ejemplo más famoso es el de una enciclica que comenzó a circular hacia el año 440 dC, escrita al parecer por alguien que se identificaba como “Timoteo, el más humilde de los siervos de Dios”. El obispo Salonio creía que el autor era Salviano, un sacerdote de Marsella. Sin admitirlo, Salviano respondió a los penetrantes interrogantes del obispo diciendo que, en su opinión, podía justificarse a quienes, por razones de humildad y modestia, utilizaban el nombre de otra persona para evitar así la tentación de buscar la propia gloria.³² Sería quizá justificable que alguien considerara esta actitud un tanto insincera. Es una modestia un poco extraña la del que piensa que sus escritos son tan buenos que pueden y deben atribuirse a un antiguo héroe bíblico. Es fácil sospechar que este motivo se relaciona con otro:

(f) Sin duda, las hermanas Brontë no han sido las únicas escritoras que han tenido un profundo deseo de que sus obras se publiquen y lean ampliamente, tanto por razones personales como ideológicas, y bien podría ser ésta la verdadera motivación que subyace tras las palabras de Salviano.

(g) Más difícil de clasificar son los importantes números de escritos pseudoeπίγραφος que pertenecen a géneros específicos. Sin duda, intervinieron más de uno de los motivos anteriores. Pero es difícil pasar por alto lo que podría llamarse un incentivo de género. En el periodo post aristotélico, el surgimiento de los grandes oradores áticos generó un elevado interés en la Retórica y la Oratoria. Se enseñaba a los estudiantes a elaborar sus discursos basados en los modelos dejados por los antiguos oradores. Los textos mejor confeccionados eran, sin duda, difíciles de distinguir de los originales. Esto llevó a ciertos historiadores a reconstruir supuestos discursos que, en su opinión, habrían compuesto los personajes objeto de su estudio. Algunos historiadores fueron, por supuesto, más reflexivos acerca de tales prácticas que otros.³³ Alexander ha demostrado que, a partir de Isócrates, es posible distinguir entre una historiografía más “científica” y otra más relajada y creativa (y al menos Lucas, “insiste Alexander”, encaja en la primera categoría).³⁴ Por otra parte, si en la crea-

³¹ Así, por ejemplo, Iámblico que vivió aproximadamente en 250-325 dC: *de vita Pythagorica* §198, siguiendo la edición de 1937 de Teubner por Ludwig Deubner.

³² Ver la obra de Alfred E. Haefer, “A Unique Source for the Study of Ancient Pseudonymity”, *ATR* 16 (1934): 8-15.

³³ Cf. la obra de Tucídides, *Hist.* I.22.

³⁴ Loveday Alexander, *The Preface to Luke's Gospel: Literary Convention and Social Context in Luke 1.1-4 and Acts 1.1*, *NTS* 78 (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

ción de discursos seudónimos intervinieron motivos complejos, lo mismo puede decirse de las cartas. Al menos en el periodo clásico, se atribuyó un gran volumen de importante correspondencia a grandes dirigentes y pensadores. Se atribuyen ciento cuarenta y ocho cartas al tirano del siglo sexto aC Falaris de Agrigento (Agrigento), que le presentan como un hombre amable, bondadoso, y defensor del arte y la cultura. Sin embargo, desde finales del siglo XVII los eruditos saben que estas cartas fueron redactadas, casi con toda seguridad, en el siglo segundo dC, probablemente por un sofista.³⁵ Este fenómeno es menos común en el periodo helenista, no obstante diremos algo al respecto más adelante.

(h) Por último, existen varias colecciones de escritos atribuidas a ciertos personajes del mundo de la Filosofía, la Religión y la Mitología, especialmente Orfeo, la Sibila, y Hermes Trismegisto.³⁶

Ejemplos judíos. A partir de la mitad del siglo tercero AC, y hasta el siglo tercero DC, en el ámbito de la literatura judía hace su aparición un número bastante elevado de obras pseudoepigráficas. Una buena parte de ellas pertenece al género de la literatura apocalíptica (definida de un modo general). Están por ejemplo los Salmos de Salomón, 1 Enoc, 2 Enoc, 3 Enoc, las obras del ciclo de Esdras (p. ej., 4 Esdras), el *Tratado de Shem*, el *Apocalipsis de Sofonías*, el *Apocalipsis de Abraham*, el *Apocalipsis de Adán*, y muchos más. Podemos incluir aquí los diferentes Testamentos, la mayor parte de los cuales tienen secciones apocalípticas (p. ej., *Testamentos de los Doce Patriarcas*, *Testamento de Job*, *Testamento de Moisés*, *Testamento de Salomón*). No obstante, las obras pseudoepigráficas aparecen también en otros géneros (p. ej., *Sabiduría de Salomón*). Algunas obras son tan variopintas por lo que a su género se refiere, que son susceptibles de múltiples clasificaciones. *Los Oráculos Sibilinos*, por ejemplo, parecen estar compuestos de una extraña mezcla de oráculos paganos de varios países, escritos judíos de fechas muy diversas, e interpolaciones moralizadoras cristianas; sin embargo, al mismo tiempo, el documento alberga la pretensión de que, todo este conglomerado es un oráculo de la Sibila, una antigua profetisa que en ocasiones se identifica con la nuera de Noé. Hay que decir que esta disposición está claramente pensada para conseguir que los oráculos tengan verosimilitud como auténticas profecías.

La extensa variedad de "ampliaciones" de las narraciones del Antiguo Testamento no son normalmente pseudoepigráficas, pero algunas de ellas, que son también oraciones, deben ser situadas en esta categoría: p. ej. *La Oración de Manasés*, *La Oración de José* o *Las Odas de Salomón*. En ocasiones, se falsifica el nombre de algunos escritores extra-bíblicos de un periodo posterior. Los eruditos de hoy leen a Pseudo-Filón (primer siglo dC), como el verdadero Filón.

³⁵ Ver la obra de Richard Bentley, *Dissertations upon the Epistles of Phalaris* ..., ed. Con Introducción y Notas por Wilhelm Wagner (Berlin: S. Calvary, 1874 [primera publicación 1697-99]).

³⁶ Ver especialmente las obras siguientes: Joseph A. Sint, *Pseudonymität im Altertum, ihre Formen und ihre Gründe* (Innsbruck: Universitätsverlag, 1960); W. Speyer, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum: Ein Versuch ihrer Deutung* (München: Beck, 1971) y algunos ensayos en Norbert Brox, *Pseudepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike*, WdF 484 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977).

Es más difícil encontrar ejemplos de cartas pseudoepigráficas de este entorno. Las dos que cita todo el mundo son la *Carta de Aristeas* y la *Epístola de Jeremías*, ninguna de las cuales es realmente una carta. Esta última es un breve sermón, y la primera, un relato de la traducción del Antiguo Testamento al griego. No hay epístolas entre los escritos canónicos del Antiguo Testamento, de modo que no había ningún precedente autoritativo a seguir. Cuando se trata de una carta, una falsa pretensión de autoría sería probablemente más fácil de detectar que un apocalipsis, por ejemplo. Al margen de cuales sean los motivos, entre los judíos, las cartas pseudoepigráficas son extraordinariamente raras.

Ejemplos cristianos extrabíblicos. Hacia la mitad del siglo segundo dC, comenzaron a multiplicarse las obras seudónimas cristianas, a menudo vinculadas a algún gran dirigente cristiano. No pretendemos considerar aquí aquellas obras que nos hablan acerca de algún estimado personaje cristiano sin reivindicar su paternidad literaria, sino solo de aquellas que son claramente pseudoepigráficas. Algunas de estas son obras apocalípticas (p. ej., el *Apocalipsis de Pedro*, el *Apocalipsis de Pablo*); otras son evangelios (p. ej., el *Evangelio de Pedro*, el *Evangelio de Tomás*, que realmente no tiene nada de evangelio, sino que es principalmente una recopilación de declaraciones atribuidas a Jesús). Varias son cartas que pretenden haber sido escritas por Pablo: *3 Corintios*, *Epístola a los Alejandrinos*, *Epístola a los Laodicenses*. Casi con toda seguridad, esta última se escribió para que se identificara con el documento que se menciona en Colosenses 4:16. Es una breve y aproximada compilación de expresiones y pasajes paulinos (principalmente de Filipenses). La recopilación más grande de epístolas seudónimas del periodo antiguo de la Historia de la Iglesia es un conjunto de catorce cartas entre el apóstol Pablo y Séneca. Se refieren a ellas tanto Jerónimo (De vir. ill. 12), como Agustín (Epist. 153). El Canon de Muratori (alrededor de 170-200 dC) se refiere a la *Epístola a los Alejandrinos* y la *Epístola a los Laodicenses* como obras "escritas falsamente con el nombre de Pablo" (Canon de Muratori 64-65) y, por ello, no se incluyen entre los escritos canónicos. Esta última observación conduce a nuestro próximo enunciado.

La postura de los Padres de la Iglesia

Todos concuerdan, pues, en que las obras pseudoepigráficas eran comunes en el mundo antiguo. No obstante, en los círculos judíos y cristianos no era muy corriente encontrar epístolas de este tipo (y en el Nuevo Testamento, este tema incide precisa y principalmente en el género epistolar). ¿Se da el uso de seudónimos en el Nuevo Testamento?

Partiendo simplemente de una lista de fuentes pseudoepigráficas, podría inferirse a primera vista que en el Nuevo Testamento cabría esperar la existencia de cartas seudónimas, puesto que este era un asunto que no importaba. Pero esta no es la realidad de lo que sucedió, según Donelson: "Tanto griegos como romanos muestran una gran preocupación por mantener la autenticidad de sus colecciones de escritos del pasado, no obstante el elevado número de documentos pseudepigráficos hizo que esta tarea fuera espe-

cialmente difícil".³⁷ En el mismo sentido se pronuncia Duff: "No puede, en modo alguno, sostenerse que la cultura pagana que rodeaba a los primeros cristianos no tuviera sentido de la corrección literaria, o no se preocupara de la autenticidad de los documentos".³⁸ Haciendo referencia a fuentes tanto cristianas como no cristianas, Donelson llega a decir, "Nadie parece haber jamás aceptado un documento como preceptivo religiosa o filosóficamente del que se supiera que era falso. Yo no conozco ni un solo ejemplo".³⁹

Esto es lo que sucedió de manera especial en los primeros círculos cristianos. Hemos ya observado la postura del Canon de Muratori y del obispo Salonio. Cuando los ancianos de Asia examinaron al autor de uno de los "Hechos de Pablo", que incluía la seudónima 3 Corintios, éstos le condenaron por pretender escribir en el nombre de Pablo (y ello a pesar de que 3 Corintios había gozado de gran consideración en algunos sectores de la Iglesia y fue incluida durante un tiempo en el canon de las iglesias siria y armenia que, al parecer, creían que Pablo era su autor. No obstante, su edificante contenido no la salvó una vez se conoció su carácter seudónimo. Cuando, hacia el año 200 dC, Serapio, obispo de Antioquía, leyó por primera vez el *Evangelio de Pedro*, pensó que podría ser una obra auténtica. Cuando una investigación posterior le llevó a concluir que no lo era, la rechazó, y explicó las razones de su decisión a la iglesia de Rhossus en Cilicia: "Porque nosotros, hermanos, recibimos a Pedro y a otros apóstoles como si de Cristo se tratara. Pero los documentos pseudepigráficos que se escriben en sus nombres los rechazamos, como hombres experimentados, sabiendo [por la tradición] que tales obras no se han aceptado".⁴⁰ Tertuliano fue contundente con el anciano de Asia que confiesa ser el autor de los *Hechos de Pablo y Tecla*. Las muchas explicaciones por parte de dicho anciano en el sentido de que lo había hecho por el gran amor que profesaba al apóstol, no impidió que éste fuera depuesto del ministerio.⁴¹ De igual modo, cuando Cirilo de Jerusalén redacta una lista de los libros canónicos, consigna solamente cuatro Evangelios, porque el resto fueron "escritos falsamente y eran dañinos" (*pseudepigrapha kai blabera*).⁴²

No conocemos ninguna excepción a lo que indican las pruebas, que son mucho más extensas de lo que sugiere este breve resumen. Algunas supuestas excepciones, cuando se someten a una minuciosa inspección, resultan ser poco convincentes. Por ejemplo, Kiley observa acertadamente que el Canon de Muratori adjunta a su lista de libros del Nuevo Testamento la *Sabiduría de Salomón*, observando que este documento fue escrito por los "amigos de Salomón, y en su honor", lo cual "sugiere él", demuestra sin duda que "al menos ciertos estamentos de la Iglesia Primitiva eran capaces de detectar el pro-

³⁷ Lewis R. Donelson, *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles*, HUT 22 (Tübingen: Mohr-Siebeck 1986), 11.

³⁸ J. Duff, "A Critical Examination of Pseudepigraphy in First- and Second-Century Christianity and the Approaches to It of Twentieth-Century Scholars" (D.Phil. dissertation; University of Oxford, 1998).

³⁹ *Pseudepigraphy and Ethical Argument*, 11. De igual modo se expresa P. Carrington en *The Early Christian Church*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1957), 1.259: "No parece haber prueba alguna de que tales misivas hubieran sido libremente redactadas bajo el nombre de personas de aquel tiempo recién fallecidas".

⁴⁰ Eusebio, *H.E.* 6.12.3; cf. 2.25.4-7; citado ampliamente en la Literatura.

⁴¹ *De baptismo* 17.

⁴² *Catech.* 4.36.

ceso pseudoepigráfico".⁴³ Sin embargo, allí donde está claro que se ha producido un "proceso pseudoepigráfico", los Padres lo condenan universalmente. En este caso, como observa el propio Kiley en una extensa nota marginal, puede que esta referencia del Canon de Muratori no se refiera a nuestra *Sabiduría de Salomón*, sino al libro de Proverbios, que en aquel momento se denominaba en ocasiones "Sabiduría de Salomón". Pero en este caso no estaría en consideración la cuestión del seudónimo, puesto que el propio libro distingue francamente varias colecciones de proverbios escritos por distintos autores. De igual modo, algunos han argumentado que las palabras de Tertuliano reconocen la legitimidad de, al menos, algunas clases de seudónimos: "Es aceptable que aquello que publican los alumnos sea considerado como obra de su maestro".⁴⁴ Pero Guthrie ha indicado acertadamente que esto es entender erróneamente a Tertuliano. Tertuliano está diciendo que Pedro está tras el Evangelio de Marcos y que Pablo informa el texto de Lucas. No está sugiriendo que la iglesia reciba el segundo Evangelio como si hubiera sido escrito por Pedro cuando, de hecho, fue escrito por Marcos.⁴⁵

La idea de que el Nuevo Testamento incorpora algunos documentos pseudepigráficos no se planteó hasta hace dos siglos,⁴⁶ y se hizo popular con la obra de F. C. Baur. Pero por lo que respecta a los criterios que utilizaban los Padres, cuando éstos evaluaban explícitamente la autenticidad de una obra, la canonicidad y el uso de un seudónimo por parte del autor eran mutuamente excluyentes. Aquellos que mantienen que una o varias de las epístolas del Nuevo Testamento son seudónimas han de analizar la evidencia más minuciosamente de lo que lo hacen, por regla general. No estamos diciendo que fuera imposible que los cristianos del Nuevo Testamento utilizaran el método pseudoepigráfico. Podemos imaginar fácilmente a un cristiano del primer siglo que se sentía muy seguro de saber lo que Pablo o Pedro hubieran dicho en una situación concreta, atribuyendo al apóstol una obra que él mismo hubiera redactado. Sin duda, hemos de comprender al presbítero del siglo segundo que compuso un escrito "paulino" por "amor a Pablo" y nos será fácil imaginar un ejemplo más temprano de esta misma clase de pensamiento. La dificultad no está en la propia idea de seudonimidad, sino en la ausencia de evidencias de que los cristianos del Nuevo Testamento aprobaran esta idea.

Evidencias internas de los documentos del Nuevo Testamento

Todos reconocen que, se mire como se mire, los ejemplos extrabíblicos del uso de seudónimos no pueden establecer la supuesta utilización de seudónimos de ningún documento del Nuevo Testamento. Este material solo puede ofrecernos un marco sociológico donde la aceptación de documentos pseudepigráficos como parte del Nuevo Testamento fuera verosímil (¡o inverosímil!). No obstante, y a pesar de las sólidas pruebas procedentes de la igle-

⁴³ Mark Kiley, *Colossians as Pseudepigraphy* (Sheffield: ISOT Press, 1986), 17-18.

⁴⁴ *Adv. Marc.* 4.5.

⁴⁵ Donald Guthrie, "Tertullian and Pseudonymity", *ExpTim* 67 (1955-56): 341-42.

⁴⁶ E. Evanson, *The Dissonance of the Four Generally Received Evangelists* (Ipswich: G. Jermyn, 1792).

sía primitiva, fuera del Nuevo Testamento, muchos eruditos afirman, en los términos más confiados, que la escritura de cartas en el nombre de otra persona era una práctica común. En ningún lugar se cita prueba fehaciente de que algún miembro de la iglesia del Nuevo Testamento aceptara la idea de que un creyente piadoso pudiera escribir algo en el nombre de un apóstol y esperar que tal escrito fuera bien recibido. Por ejemplo, en su libro de texto, P. N. Harrison dice que el pseudo Pablo que escribió las Pastorales "no era consciente de estar falseando en modo alguno al apóstol; no estaba engañando conscientemente a nadie; no es, de hecho, necesario suponer que lo estaba haciendo. Parece mucho más probable que aquellos a quienes mostró, en primer lugar, el resultado de sus esfuerzos, fueran perfectamente conscientes de lo que había hecho".⁴⁷ Pero Harrison no presenta ninguna prueba de esta presunta práctica; simplemente afirma que era así. Evidentemente, esto no es suficiente. Les corresponde a quienes sostienen que la redacción de cartas seudónimas era una práctica aceptada entre los primeros cristianos aportar alguna prueba en favor de su punto de vista. Por el contrario, las pruebas que tenemos señalan que, cada vez que podía identificarse con certeza algún escrito de este tipo, era rechazado.

Esto significa inevitablemente que muchos eruditos intentan establecer el carácter pseudoepigráfico de un documento en particular sobre cuestiones puramente internas: anacronismos; un elevado porcentaje de palabras o expresiones que no aparecen en los escritos conocidos del autor; un elevado número de palabras y expresiones que encontramos en los escritos reconocidos del autor pero que ahora se utilizan de un modo bastante distinto; formas de pensamiento y énfasis que parecen estar enfrentados con el tono dominante de los escritos reconocidos; y otras cosas de este tipo.

Aunque algunos eruditos consideran que el peso de estas pruebas solo afecta al equilibrio de probabilidades, muchos las juzgan tan sólidas que no existen dudas en su mente de que algunos libros del Nuevo Testamento sean pseudoepigráficos.⁴⁸ En algunos casos, a quienes disienten de sus planteamientos se les descarta con irritación, como oponentes indignos y hasta incompetentes. Pero, de hecho, estas cuestiones son complejas y están interrelacionadas. Para comprender la naturaleza del debate puede ser muy útil leer los respectivos comentarios de Efesios de Lincoln y O'Brien⁴⁹ (no solo sus introducciones, sino también la exégesis en aquellos pasajes en que la comprensión del texto se ve afectada por las cuestiones de la paternidad literaria, o las influye; o, en el caso de las Epístolas Pastorales, leyendo el intercambio entre Porter y Wall;⁵⁰ o "Introducciones" norma-

⁴⁷ P. N. Harrison, *The Problem of the Pastoral Epistles* (Londres: Oxford University Press, 1921), 12. Hay más ejemplos más adelante.

⁴⁸ Por ej. Lewis R. Donelson, *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles*; B. Metzger, "Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha"; W. Speyer, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum: Ein Versuch ihrer Deutung*; James H. Charlesworth, "Pseudonymity and Pseudepigraphy", *ABD* 5.540-41; David G. Meade, *Pseudonymity and Canon*, WUNT 39 (Tübinga: Mohr-Siebeck, 1986).

⁴⁹ Andrew T. Lincoln, *Ephesians*, WBC 42 (Dallas: Word Books, 1990); Peter T. O'Brien, *The Letter to the Ephesians*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1999).

⁵⁰ Stanley E. Porter, "Pauline Authorship and the Pastoral Epistles", *BBR* 5 (1995): 105-123; R. W. Wall, "Pauline Authorship and the Pastoral Epistles, A Response to S. E. Porter", *BBR* 5 (1995): 125-28. Stanley E. Porter, "Pauline Authorship and the Pastoral Epistles: A Response to R. W. Wall's Response", *BBR* 6 (1996): 133-38.

les.³¹ Todo el complejo aparato de la erudición técnica y la crítica histórica, por no decir la propia teología y cosmovisión, inciden en una red interrelacionada de juicios que influye en la cuestión de si hay o no documentos pseudepigráficos en el Nuevo Testamento. Los eruditos que responden “sí”, se inclinan a argumentar que la escatología de Efesios, por ejemplo, está excesivamente consumada (“*realized eschatology*”) para ser paulina; quienes responden “no”, subrayan todos los pasajes que retienen una escatología futurista y arguyen que, cualesquiera sean las diferencias, éstas se sitúan claramente dentro del espectro paulino, y el propio apóstol las aplica de maneras diferentes para satisfacer ciertas necesidades pastorales. Por otra parte, los eruditos que responden “sí”, enumeran cuidadosamente todos los *hapax legomena* de Efesios, mientras que los que contestan “no” señalan que Efesios no tiene más *hapax legomena* que otras cartas cuya paternidad paulina no se cuestiona. Estas cuestiones no pueden tratarse ahora con detalle (muchas de ellas se exponen brevemente en otros lugares de este volumen), sin embargo, si es importante notar que inciden en el tema que nos ocupa, y que los eruditos tratan las pruebas de maneras diferentes adjudicándoles un peso muy distinto en cada caso.

Existen otros tres aspectos de la evidencia interna que conciernen a la exposición: (1) El autor de 2 Tesalonicenses es consciente de ciertas falsificaciones que se han hecho utilizando su nombre. Por tanto, advierte a sus lectores: “... Os rogamos, hermanos, que no seáis sacudidos fácilmente en vuestro modo de pensar, ni os alarméis, ni por espíritu, ni por palabra, ni por carta como si fuera de nosotros” (2 Ts 2:1-2). Por otra parte les proporciona una firma o prueba para que puedan distinguir las cartas auténticamente suyas de las que no lo eran (3:17). Si Pablo no era el autor (como piensan muchos eruditos), nuestro autor seudónimo se sitúa en la extraña posición de condenar a los autores seudónimos, es decir, una falsificación literaria que condena las falsificaciones literarias. Si, por otra parte, Pablo era el autor, entonces el propio apóstol deja claro que es consciente del uso de seudónimos y condena esta práctica (al menos cuando se utiliza su nombre). (2) Está claro que Pablo y quizá otros autores del Nuevo Testamento utilizaron amanuenses (p. ej., Rom 16:22). Existe un gran volumen de compleja literatura acerca del grado de libertad que se concedía a los amanuenses en el mundo antiguo. Por un lado, un amplio sector opina que el autor dictaba a su secretario el contenido con todo detalle; en el otro extremo están quienes piensan que los autores pedían meramente al amanuense que escribiera una carta en una línea determinada, que se convierte en una misiva “del autor” una vez que este la había leído y firmado. Estas cuestiones tienen gran relevancia en muchos debates cruciales y no pueden pasarse por alto en las discusiones sobre la autenticidad. (3) No parece que los primeros cristianos dieran una gran importancia a vincular los escritos que consideraban importantes con el nombre de algún apóstol. Más de la mitad del Nuevo Testamento consta de libros en los que no figuran los nombres de sus autores (los cuatro Evangelios, el Libro de los Hechos, Hebreos, 1 Juan; ni siquiera “el Anciano” de 2 y 3 Juan es demasiado explícito). Al parecer, la verdad que se expresaba en los documentos y las pruebas de que el Espíritu Santo había estado obrando en quienes los habían

³¹ P. ej., Kümmel; Guthrie (ver especialmente el Apéndice C de este último: “Epistolary Pseudepigraphy”, 1011-1028).

escrito eran los elementos fundamentales de la convicción. No se juzgaba necesario que estuvieran vinculados al nombre de algún apóstol como autor, aunque, evidentemente, el hecho de que existiera alguna conexión con un apóstol ayudaba, como por ejemplo el que Pedro estuviera tras el Evangelio de Marcos [ver cap. 4]).⁵² Quienes sostienen teorías de paternidad seudónima son quienes han de explicar por qué se puso a un lado esta fuerte tradición de anonimato en favor, no de autores que vinculaban sus propios nombres a lo que escribían (como hizo Pablo), sino de los nombres de otras personas.

Algunas teorías contemporáneas

1. Algunos están convencidos de que el Nuevo Testamento contiene muchos ejemplos de falsificaciones literarias, y expresan sin ambages esta opinión. Según este punto de vista, el autor seudónimo de 2 Pedro (por ejemplo) estaba claramente intentando engañar a sus lectores para que creyeran que había sido el apóstol quien había escrito la misiva: era un hipócrita.⁵³ De igual modo, Donelson afirma acerca del autor de las Pastorales: el autor seudónimo, "con el fin de falsear... inventó todas las notas personales, todos los elevados momentos de profunda piedad, y todos los detalles triviales, pero efectivos de la carta... [El autor] es completamente consciente de estar utilizando un seudónimo con el fin de engañar".⁵⁴ Escribiendo acerca de Colosenses Meeks expresa algo parecido.⁵⁵

2. Por otra parte están quienes, de igual modo, señalan que a menudo el engaño desempeña un papel relevante en las autorías pseudoepigráficas, sin embargo es importante recordar que la Iglesia rechazó universalmente cualquier indicio de este tipo de engaño.⁵⁶ Con esto no pretendemos negar la complejidad de los motivos que subyacen tras las diferentes formas de pseudoepigrafía que antes hemos apuntado brevemente. Lo que sí afirmamos es que las cartas del Nuevo Testamento supuestamente seudónimas, no son ejercicios educativos pensados para remedar los estilos retóricos de los oradores áticos; ni tampoco son escritos que pertenecen meramente a una cierta "escuela" de pensamiento con un gran representante ya fallecido (Pablo o Pedro). Los documentos del Nuevo Testamento pretenden específicamente que el apóstol es su autor. La supuesta pretensión de

⁵² Hemos también de recordar que una de las razones por la que la epístola a los Hebreos fue finalmente aceptada como parte del canon occidental, fue su errónea consideración como obra de Pablo (ver el capítulo 19). Sin embargo, esto fue algo que llegó a suceder en un periodo tardío; el autor de Hebreos no pretendía que se le relacionara con el apóstol Pablo; los primeros cristianos se sentían más cómodos con las obras anónimas que con las pseudo epigráficas.

⁵³ Así lo expresa Charlesworth, "Pseudonymity".

⁵⁴ *Pseudepigraphy and Ethical Argument*, 24.

⁵⁵ Wayne A. Meeks, "'To Walk Worthily of the Lord': Moral Formation in the Pauline School Exemplified by the Letter to the Colossians", en *Hermes and Athena: Biblical Exegesis and Philosophical Theology*, ed. Eleonore Stump and Thomas P. Flint, University of Notre Dame Studies in the Philosophy of Religion 7 (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993), 37-58.

⁵⁶ E. Earle Ellis, "Pseudonymity and Canonicity of New Testament Documents", en *Worship, Theology, and Ministry in the Early Church*, ed. Michael J. Wilkins y Terence Paige (Sheffield: JSOT Press, 1992), 212-24.

seudonimidad es de tal naturaleza que hemos de concluir que, si estos documentos son en realidad seudónimos, la intención de los autores era engañar de un modo que es moralmente reprehensible, y teniendo en cuenta la naturaleza de los documentos, esto no es creíble. Así, en Efesios, por ejemplo, el autor se refiere a su ministerio anterior, escrito y oral (3:3-4), a sus cadenas, a su organización del ministerio de otros de los colaboradores de Pablo (p. ej., Tíquico, 6:21-22). De hecho, exhorta a sus lectores a que oren por sus necesidades (6:19-20), cuando, si asumiéramos que se trata de un documento seudónimo, ¡el apóstol ya estaría muerto! No obstante, exhorta también a sus lectores a poner a un lado toda falsedad y a decir la verdad (4:25; cf. también 4:15, 24; 5:9; 6:14). Algo parecido puede decirse de todas las obras aparentemente pseudoepigráficas del Nuevo Testamento. Parece mejor considerar los documentos como auténticos, respetar la opinión y el trabajo de los Padres de la iglesia, y leer con discernimiento las evidencias histórico-críticas en favor de la seudonimidad.

3. En los últimos años se han planteado varias posiciones intermedias. Aland y otros han argumentado que el Espíritu Santo salvó el vacío entre el supuesto autor y el verdadero.⁵⁷ Es decir, mientras el Espíritu inspirara el texto, ¿qué importa quién fuera el autor humano? Pero esta solución es muy extraña, ya que ignora la extendida convicción dentro del cristianismo primitivo de que existían profecías falsas. Peor aún, pasa por alto que estos profetas "inspirados" estaban planteando reivindicaciones históricas que eran verdaderas o no.

Meade afirma que el trasfondo más creíble para la pseudo epigrafía del Nuevo Testamento no es ni la colección de obras pseudo epigráficas greco romanas, ni el corpus de este tipo de obras del periodo del Segundo Templo judío, sino el proceso de ampliación (dentro de los escritos judíos) de un depósito original (oral o escrito) en el que, el material posterior se ha atribuido al autor más antiguo.⁵⁸ Este esquema "sostiene Meade" comenzó en el propio Antiguo Testamento: Isaías, el Corpus Salomónico, Daniel. Sin embargo, en todos los casos, los supuestos paralelismos no soportan el análisis. Según las suposiciones de Meade, la profecía de Isaías acerca de Jerusalén fue ampliada con aportaciones hechas más de un siglo más tarde por otros autores que siguieron en su línea. Sin embargo, es evidente que Efesios, 2 Tesalonicenses o las Pastorales no son apéndices de un libro, y que pretenden actualizar las palabras proféticas de alguien que murió tiempo atrás. Se trata de documentos independientes, escritos (aun si aceptamos las suposiciones de Meade) dentro de la década siguiente a la muerte del apóstol. Tampoco existe en Isaías 40 y ss. nada parecido a pretensiones personales y memorias históricas de Efesios o las Pastorales. Es cierto que hay pruebas de una cierta trayectoria en el judaísmo del periodo del segundo Templo y en la época patristica, sin embargo, una cosa es decir que algunos autores judíos y cristianos redactaron apocalipsis y hechos seudónimos, y otra muy distinta, que escribieron cartas supuestamente de una persona pero que, no obstante, habían sido escritas por otra. Para

⁵⁷ Kurt Aland, "The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the First Two Centuries", *JTS* 12 (1961): 39-49, reimp. en *The Authorship and Integrity of the New Testament*, por Kurt Aland et al., *Theological Collections* 4 (Londres: SPCK, 1965), 1-13.

⁵⁸ Meade, *Pseudonymity and Canon*.

esto necesitamos pruebas, y Meade no aporta ninguna. La teoría de Meade parece más bien un intento de hacer encajar los resultados tras asumir como válidas las principales suposiciones histórico-críticas.⁵⁹

Marshall ofrece una tercera posición. Este autor reconoce el problema de los seudónimos,⁶⁰ sin embargo, sugiere que es posible reducirlo hasta cierto punto. Recordemos que existe un debate sobre el papel de los amanuenses. Por otra parte, es permisible que alguien edite y prepare para su publicación póstuma la obra de un autor que ha fallecido recientemente. En nuestro tiempo, este hecho se comentaría en la publicación; la analogía más cercana que encontramos en el mundo antiguo es quizá la que se presenta en el prólogo del libro de *Eclesiástico*. Al respecto, Marshall extrapola: "No es inusual que alguien cercano a un autor recién fallecido siguiera escribiendo como (creía que) él lo hubiera hecho. Así, una obra inconclusa podría ser terminada por otra persona, pero, en nuestros días, esto se explicaría claramente. [En una nota, Marshall añade, "puede aplicarse aquí el ejemplo de los estudiantes que han atribuido sus trabajos al filósofo que les enseñaba"]. La línea que separa esto de la posibilidad anterior es bastante incierta, y depende de la medida en que se utilicen las propias palabras de la persona fallecida" No obstante, esta sugerencia recuerda al antiguo argumento del uso de seudónimos aunque sin el valor de llamarla de este modo. Hemos visto ya que el ejemplo de los seguidores de la "escuela" pitagórica no es un paralelo válido. Si Marshall solo estuviera diciendo que uno de los seguidores de Pablo dio los toques finales de un manuscrito prácticamente terminado poco después de la muerte del apóstol, esto sería, sin duda una cosa; de hecho, Marshall está próximo a sugerir que algo así fue lo que sucedió en la preparación de 2 Timoteo. Sin embargo, este autor afirma que, 1 Timoteo y Tito, aunque sin duda se inspiran en las instrucciones de Pablo y puede que hasta en algunas de sus notas, son obras recién redactadas. Si esta teoría fuera cierta, lo único que significaría es que, al menos 1 Timoteo y Tito son seudónimas, aunque hubieran sido redactadas en el nombre de Pablo con el más elevado de los motivos, y la única razón por la que se las incluyó en el canon es que la Iglesia primitiva no supo reconocer su carácter seudónimo. Esta no parece ser una reconstrucción muy verosímil. Además, quedarían todavía las referencias personales al apóstol, lo cual hace muy difícil evitar las acusaciones de engaño por parte del supuesto autor seudónimo.

El problema se hace más agudo cuando recordamos que todas las Pastorales contienen alguna advertencia acerca de los engañadores (1 Tim 4:1; 2 Tim 3:13; Tito 1:10); y en un

⁵⁹ Meade se expresa muchas veces en términos como éstos: "En las pseudónimas epístolas paulinas y petrinas la atribución de la autoría de Pablo y Pedro ha de considerarse principalmente como una afirmación de tradición autorizada, más que de origen literario" (Ibid., 193). Pero esto ha de demostrarse; no es suficiente hacer este tipo de afirmación sin presentar pruebas al respecto. Es quizá digno de mención que Meade alude a *1 de Enoc* 91-103 como "La Epístola de Enoc" (p. 96), pero no hay nada en este documento que recuerde a las formas epistolares que conocemos en el Nuevo Testamento. Comienza diciendo: "Y ahora, hijo mío, Matusalén, convoca a tus hermanos", y cuando éstos acuden a la cita, sigue diciendo, "entonces él (Enoc) les habló a todos ellos" (*1 Enoc* 91: 1, 3). Las epístolas seudónimas no son tan comunes como a Meade le gustaría que creyéramos.

⁶⁰ I. Howard Marshall, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, ICC (Edimburgo: T. & T. Clark, 1999), 79-83.

pasaje el autor afirma que, aunque en el pasado había sido un engañador, esto ha cambiado ahora que ha sido salvo (Tito 3:3). ¿Es acaso lógico que una persona que habla así del engaño pusiera el nombre de Pablo en una carta redactada por él mismo?⁶¹ ¿Podría acaso decir tan firmemente, “digo la verdad en Cristo, no miento” (1 Tim 2:7)?⁶²

La posición intermedia que se sigue quizá más ampliamente en nuestros días es cierta forma de teoría de la “escuela”.⁶³ Quienes la profesan coinciden en que ciertos documentos del Nuevo Testamento son seudónimos, aunque sostienen que no hubo engaño alguno puesto que dentro de la “escuela” de aquellas iglesias o autores, todos entendían que el escrito no había sido realmente redactado por el supuesto autor. Había una forma de “tradición viva” que permitía esta forma de extensión, y sus adherentes entendían el proceso.

Si esta posición intermedia pudiera sostenerse genuinamente, tendría su atractivo. Pero de hecho, presenta más problemas de los que resuelve. La terminología de la “escuela”, que es adecuada para los neopitagóricos no es fácilmente transferible a la Iglesia: la primera constituía una sociedad cerrada y disciplinada. Además, aunque los neopitagóricos entendieran que una nueva publicación no hubiera sido escrita por Pitágoras, sin duda algunos de los que no formaban parte de su círculo eran engañados. Si el procedimiento de transmisión a través de las “escuelas” estaba tan extendido y se entendía con tanta facilidad, ¿por qué ninguno de los Padres de la Iglesia encargado de las cuestiones de autenticidad, lo ve como un modelo apropiado para su comprensión de los documentos del Nuevo Testamento? Además, los nuevos tratados publicados por los neo-pitagóricos no incluían esta clase de pretensiones y alusiones personales que introducen alegremente los autores del Nuevo Testamento. Sus “nuevas verdades” estaban vinculadas a nuevas reflexiones acerca de números, no eran comentarios respecto a las condiciones del encarcelamiento de Pitágoras, o peticiones de oración para los lectores. Ante la evidencia no podemos mirar para otro lado. Dunn, por ejemplo, afirma, “Es difícil de creer que este convencionalismo no era reconocido, al menos por la mayoría de los lectores juiciosos, en el caso del corpus de Enoc, los *Testamentos de los Doce Patriarcas* o el *Apocalipsis de Adán*, obras escritas probablemente entre el siglo segundo aC y el segundo dC”.⁶⁴ Pero el hecho es que, cuando “los lectores más juiciosos” se refieren realmente a la autenticidad

⁶¹ Como señala Johnson, “Las primeras generaciones de cristianos... tenían mucho interés en conocer las fuentes de las enseñanzas espirituales y en distinguir entre los verdaderos y falsos maestros; no vivían en una neblina carismática (ver solo 1 Cor 7:10-12; 14:29; 2 Cor 11:13-15; 2 Tes 2:2)” (p. 393). Admite que en la Antigüedad se redactaban obras seudónimas, sin embargo estas palabras deberían hacernos muy prudentes al considerar las prácticas de los primeros cristianos.

⁶² Incluso Meade admite que este último pasaje “ilustra la dificultad de afirmar la verdad de la autoridad y enseñanza de Pablo por medio de una técnica que supone la presencia de engaño” (*Pseudonymity and Canon*, 121). Si la técnica supone la presencia de engaño, ¿en qué se convierte entonces la afirmación de que la autoría seudónima era un recurso transparente en el que los lectores reconocían lo que se estaba haciendo?

⁶³ P. ej. James D. G. Dunn, “Pseudonymity”, *DLNT*, 977-84; Denis Farkasfalvy, “The Ecclesial Setting of Pseudepigraphy in Second Peter and its Role in the Formation of the Canon”, *The Second Century* 5 (1986): 3-29 (con una interesante respuesta por parte de William R. Farmer, 30-46); Richard Bauckham, *Jude, 2 Peter*, WBC (Waco: Word, 1986).

⁶⁴ Dunn, “Pseudonymity”, 978.

de los documentos, y ante la plena certeza de que un documento es seudónimo, invariablemente lo consideran no apto para su inclusión en el canon.

En pocas palabras, la búsqueda de paralelismos para justificar la idea de que los supuestos lectores de algunos documentos del Nuevo Testamento los hubieran considerado seudónimos, de modo que no se habría producido ningún engaño, ha demostrado ser falsa. Las pruebas de que disponemos demandan la conclusión de que, o bien algunos de los documentos del Nuevo Testamento son seudónimos y sus verdaderos autores pretendían engañar a sus lectores,⁶⁵ o bien que los autores auténticos decían la verdad y no hay evidencias del uso de seudónimos en el Nuevo Testamento.⁶⁶

BIBLIOGRAFÍA

- K. Aland, "The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the First Two Centuries", *JTS* 12 (1961): 39-49, reimpr. en *The Authorship and Integrity of the New Testament*, por Kurt Aland et al., *Theological Collections* 4 (Londres: SPCK, 1965), 1-13 ■ Loveday Alexander, *The Preface to Luke's Gospel: Literary Convention and Social Context in Luke 1.1-4 and Acts 1.1*, SNTSMS 78 (Cambridge: Cambridge University Press, 1993) ■ R. Dean Anderson Jr., *Ancient Rhetorical Theory and Paul* (The Hague: Kok Pharos, 1996) ■ David E. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment* (Filadelfia: Westminster, 1987) ■ Margaret Barker, "Pseudonymity", in *A Dictionary of Biblical Interpretation*, ed. R. J. C. Coggins and J. L. Houlden (Filadelfia: Trinity Press International, 1990), 568-71 ■ Richard Bauckham, *Jude, 2 Peter*, WBC (Waco: Word, 1986) ■ Richard Bentley, *Dissertations upon the Epistles of Phalaris* ..., ed. Con Introducción y Notas por Wilhelm Wagner (Berlin: S. Calvary, 1874 [primera publicación 1697-99]) ■ Hans Dieter Betz, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Hermeneia (Filadelfia: Fortress Press, 1979) ■ Norbert Brox, *Pseudepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike*, WdF 484 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977) ■ F. F. Bruce, "Paul the Apostle", en *ISBE* 3.706 ■ Ídem, *Tradition Old and New* (Grand Rapids: Zondervan, 1970) ■ P. Carrington, *The Early Christian Church*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1957) ■ Ídem, "The Problem of the Pastoral Epistles: Dr. Harrison's Theory Reviewed", *ATR* 21 (1939): 32-39 ■ D. A. Carson, "Pseudonymity and Pseudepigraphy", en *The Dictionary of New Testament Background*, ed. Craig A. Evans and Stanley E. Porter (Downers Grove: IVP, 2000), 856-64 ■ James H. Charlesworth, "Pseudonymity and Pseudepigraphy", *ABD* 5.540-41 ■ Adolf Deissmann, "Prolegomena to the Biblical Letters and Epistles", en *Bible Studies* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1901), 1-59 ■ Lewis R. Donelson, *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles*, HUT 22 (Tubinga: Mohr-Siebeck 1986) ■ J. Duff, "A Critical Examination of Pseudepigraphy in First- and

⁶⁵ Acerca de este aspecto, ver esp. Ellis, 17-29.

⁶⁶ "Como sucede con Colosenses y Efesios, solo hay dos posibles conclusiones respecto a la autoría de las Epístolas Pastorales: o son epístolas auténticamente paulinas, o son seudónimas" (McDonald/Porter, 497).

Second-Century Christianity and the Approaches to it of Twentieth-Century Scholars" (D.Phil. dissertation; University of Oxford, 1998) ■■ James D. G. **Dunn**, "Pseudonymity", *DLNT*, 977-84 ■■ E. Earle **Ellis**, "Pseudonymity and Canonicity of New Testament Documents", en *Worship, Theology, and Ministry in the Early Church*, ed. Michael J. Wilkins y Terence Paige (Sheffield: JSOT Press, 1992), 212-24 ■■ Ídem, "The Authorship of the Pastorals: A Résumé and Assessment", *EQ* 32 (1960): 151-61 ■■ Ídem, *History and Interpretation in New Testament Perspective*, BIS 54 (Leiden: Brill, 2001) ■■ E. **Evanson**, *The Dissonance of the Four Generally Received Evangelists* (Ipswich: G. Jermyn, 1792) ■■ Denis **Farkasfalvy**, "The Ecclesial Setting of Pseudepigraphy in Second Peter and its Role in the Formation of the Canon", *The Second Century* 5 (1986): 3-29 (con una interesante respuesta por parte de William R. **Farmer**, 80-86) ■■ Robert W. **Funk**, "The Apostolic Parousia: Form and Significance", en *Christian History and Interpretation*, ed. W. R. Farmer, C. F. D. Moule, y R. R. Niebuhr (Cambridge: Cambridge University Press, 1966), 249-68 ■■ Conrad **Gempf**, "Pseudonymity and the New Testament", *Themelios* 17 (1992): 8-10 ■■ Donald **Guthrie**, "Tertullian and Pseudonymity", *ExpTim* 67 (1955-56): 341-42 ■■ Alfred E. **Haefner**, "A Unique Source for the Study of Ancient Pseudonymity", *ATR* 16 (1934): 8-15 ■■ P. N. **Harrison**, "The Authorship of the Pastoral Epistles", *ExpTim* 67 (1955-56): 77-81 ■■ Ídem, *Paulines and Pastorals* (Londres: Villiers, 1964) ■■ Ídem, *The Problem of the Pastoral Epistles* (Londres: Oxford University Press, 1921) ■■ Martin **Hengel** y Anna Maria **Schwemer**, *Paul between Damascus and Antioch: The Unknown Years* (Louisville: Westminster John Knox, 1997) ■■ Frank W. **Hughes**, "The Rhetoric of Letters", en *The Thessalonians Debate: Methodological Discord or Methodological Synthesis?* ed. Karl P. Donfried y Johannes Beutler (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 194-240 ■■ M. R. **James**, *The Apocryphal New Testament* (Oxford: Clarendon, 1926) ■■ Phillip H. **Kern**, *Rhetoric and Galatians: Assessing an Approach to the Epistle*, SNTSMS 101 (Cambridge: Cambridge University Press, 1999) ■■ Mark **Kiley**, *Colossians as Pseudepigraphy* (Sheffield: JSOT Press, 1986) ■■ John **Knox**, *Philemon Among the Letters of Paul* (Londres: Collins, 1960) ■■ Andrew T. **Lincoln**, *Ephesians*, WBC 42 (Dallas: Word Books, 1990) ■■ Richard **Longenecker**, "On the Form, Function, and Authority of the New Testament Letters", en *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson y John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 101-14 ■■ Ídem, *Paul, Apostle of Liberty*, ed. reimp. (Grand Rapids: Baker, 1976) ■■ Abraham J. **Malherbe**, *Ancient Epistolary Theorists* (Atlanta: SP, 1988) ■■ I. Howard **Marshall**, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, ICC (Edimburgo: T. & T. Clark, 1999) ■■ Ídem, "Recent Study of the Pastoral Epistles", *Themelios* 23/1 (1997): 3-29 ■■ David G. **Meade**, *Pseudonymity and Canon*, WUNT 39 (Tubinga: Mohr-Siebeck, 1986) ■■ Wayne A. **Meeks**, "'To Walk Worthily of the Lord': Moral Formation in the Pauline School Exemplified by the Letter to the Colossians", en *Hermes and Athena: Biblical Exegesis and Philosophical Theology*, ed. Eleonore Stump and Thomas P. Flint, University of Notre Dame Studies in the Philosophy of Religion 7 (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993), 37-58 ■■ B. **Metzger**, "Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha", *JBL* 91 (1972): 3-24 ■■ Ídem, "A Reconsideration of Certain

Arguments Against the Pauline Authorship of the Pastoral Epistles", *ExpTim* 70 (1958-59): 91-94 ■ C. Leslie **Mitton**, *The Formation of the Pauline Corpus of Letters* (Londres: Epworth, 1955) ■ Leon **Morris**, *Apocalyptic*, 2nd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1973) ■ Jerome **Murphy-O'Connor**, *Paul the Letter-Writer: His World, His Options, His Skills* (Collegeville: Liturgical Press, 1995) ■ Peter T. **O'Brien**, *The Letter to the Ephesians*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1999) ■ Stanley E. **Porter**, "Pauline Authorship and the Pastoral Epistles", *BBR* 5 (1995): 105-123 ■ Idem, "Pauline Authorship and the Pastoral Epistles: A Response to R. W. Wall's Response", *BBR* 6 (1996): 133-38 ■ Jeffrey T. **Reed**, "Using Ancient Rhetorical Categories to Interpret Paul's Letters: A Question of Genre", en *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, ed. Stanley Porter and Thomas H. Olbricht, JSNTSup 90 (Sheffield: JSOT Press, 1993), 292-324 ■ Bo **Reicke**, *Re-examining Paul's Letters: The History of the Pauline Correspondence* (Harrisburg: Trinity Press International, 2001) ■ E. Randolph **Richards**, *The Secretary in the Letters of Paul*, WUNT 42 (Tubinga: Mohr-Siebeck, 1991) ■ M. **Rist**, "Pseudepigraphy and the Early Christians", en *Studies in New Testament and Early Christian Literature*, ed. D. E. Aune (Leiden: Brill, 1972), 75-91 ■ Joseph A. **Sint**, *Pseudonymität im Altertum, ihre Formen und ihre Gründe* (Innsbruck: Universitätsverlag, 1960) ■ W. **Speyer**, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum: Ein Versuch ihrer Deutung* (München: Beck, 1971) ■ J. **Stevenson**, *A New Eusebius* (Londres: SPCK, 1963) ■ Stanley K. **Stowers**, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity* (Filadelfia: Westminster, 1986) ■ R. W. **Wall**, "Pauline Authorship and the Pastoral Epistles, A Response to S. E. Porter", *BBR* 5 (1995): 125-28 ■ Jeffrey A. D. **Weima**, "The Function of 1 Thessalonians 2:1-12 and the Use of Rhetorical Criticism: A Response to Otto Merk", en *The Thessalonians Debate: Methodological Discord or Methodological Synthesis?* ed. Karl P. Donfried y Johannes Beutler (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 114-31 ■ John Lee **White**, *The Form and Function of the Body of the Greek Letter*, SBLDS 2, 2nd ed. (Missoula: SP, 1972) ■ Idem, *Light from Ancient Letters* (Filadelfia: Fortress Press, 1986) ■ Theodor **Zahn**, *Geschichte des newtestamentlichen Kanons*, 4 parts in 2 vols. (Erlangen: A. Deichert, 1888-92).

CAPÍTULO 9

ROMANOS

CONTENIDO

Romanos es la más extensa de las cartas de Pablo y la más importante desde un punto de vista teológico, “el más puro Evangelio” (Lutero). La carta adopta la forma de un tratado teológico que se enmarca dentro de una introducción y despedida epistolar (1:1–17; 15:14–16:27). La introducción contiene la fórmula y acción de gracias habituales (1:8–15; 1:1–7), y concluye con una declaración transicional del tema de la carta: el Evangelio como revelación de la justicia de Dios, una justicia que solo puede experimentarse por la fe (1:16–17).

El Evangelio como justicia de Dios por la fe (1:18–4:25). La justicia de Dios por la fe es el tema de la primera sección importante de la carta. Pablo prepara el camino para este tema explicando por qué fue necesario que Dios manifestara su justicia y por qué los humanos solo pueden experimentar esta justicia por la fe. El pecado, afirma Pablo, se ha hecho con el control absoluto sobre todas las personas, y tan solo una intervención de Dios, experimentada como un don gratuito a través de la fe, puede romper tal dominio (1:18–3:20). La ira de Dios, el flujo condenatorio de su santa indignación, se cieme merecidamente sobre todos los pecadores (1:18–19). Dios se ha dado a conocer a todas las personas por medio de la creación; por tanto, en su alejamiento de Él para adorar a los dioses de su propia creación quedan “sin excusa” (1:20–32). Aun menos justificable es la actitud de los judíos, puesto que estos tienen una clara y detallada declaración de la voluntad de Dios en su ley. La simple posesión de esta ley o de la marca externa del pacto de Dios (la circuncisión) no es suficiente para proteger a los judíos de la ira de Dios (2:1–3:8). De modo que, concluye Pablo, todos, tanto judíos como gentiles, son impotentes esclavos del pecado e incapaces de entablar una relación con Dios por sus propios medios (3:9–20).

Únicamente Dios puede cambiar esta trágica situación, y lo ha hecho poniendo a nuestro alcance, mediante el sacrificio de su Hijo, un medio de hacernos justos o inocentes ante Dios (3:21–26). Esta justificación, insiste Pablo, solo puede alcanzarse por la fe (3:27–31), como lo ilustra claramente el caso de Abraham (4:1–25).

El Evangelio como poder de Dios para salvación (5:1–8:39). Tras mostrar que, aun en su pecaminosidad, los seres humanos pueden ser declarados justos ante Dios por medio de la fe, en la segunda sección de la carta, Pablo presenta la relevancia de este acto tanto para el juicio venidero como para la vida presente en la Tierra. Ser justificado sig-

nifica disfrutar de “paz (o reconciliación) con Dios”, y en especial de una segura esperanza de vindicación en el día del juicio (5:1-11). El fundamento de esta esperanza es la relación del creyente con Cristo, quien, neutralizando los efectos del pecado de Adán, ha ganado vida eterna para todos los que le pertenecen (5:12-21). No obstante, aunque transferido a la nueva esfera en la que reina Cristo, y con Él la Justicia, la Gracia y la Vida, el cristiano ha de enfrentarse a los poderes de la era actual: el pecado, la ley, la muerte, y la carne. Sin embargo, luchamos con confianza, sabiendo que Cristo nos ha liberado de la tiranía de tales poderes. Por tanto, el pecado no puede ya imponernos sus condiciones (6:1-14); Dios es ahora nuestro dueño, de lo cual nuestras vidas han de ser un reflejo (6:15-23). Asimismo la ley que, por causa del pecado, empeoró la situación del ser humano en lugar de mejorarla, ya no ejerce su dominio sobre el creyente (7:1-25). A través del Espíritu de Dios, al cristiano se le asegura la victoria final sobre la muerte y el poder de la carne (8:1-13). Este mismo Espíritu, haciéndonos hijos de Dios (8:14-17), nos proporciona la certeza añadida de que la obra que Dios ha comenzado en nosotros será llevada a una triunfante conclusión: la justificación llevará con toda seguridad a la glorificación (8:18-39).

El Evangelio e Israel (9:1-11:36). Un asunto clave que recurre a lo largo de Romanos 1-8 es el que alude a la relación entre Ley y Evangelio, judío y gentil, el pueblo del antiguo pacto y el del nuevo. Este es el tema de la tercera sección de la carta. ¿Significa acaso la transferencia de los privilegios del pacto de Israel a la iglesia que Dios ha invalidado sus promesas a Israel (9:1-6a)? En absoluto, responde Pablo. En primer lugar, las promesas de Dios nunca pretendieron garantizar la salvación a cualquier israelita étnico (9:6b-29). En segundo lugar, el propio pueblo de Israel es culpable de esta situación por no haber abrazado la justicia de Dios en Cristo, a pesar de la clara palabra que Dios les hizo llegar (9:30-10:21). Por otra parte, algunos israelitas, como Pablo, están siendo salvos, y en ellos se cumplen las promesas de Dios (11:1-10). Por último, en el punto culminante de su argumento, Pablo contrarresta la arrogante jactancia de algunos cristianos gentiles recordándoles que la salvación les ha llegado solo a través de Israel, y que se acerca el día en que la promesa de Dios se cumplirá plenamente y “todo Israel será salvo” (11:12-36).

El Evangelio y la Transformación de la Vida (12:1-15:13). La última sección del tratado teológico de Pablo está dedicada a la aplicación práctica de la Gracia de Dios manifestada en el Evangelio. En un resumen inicial, Pablo recuerda a sus lectores que la experiencia de esta gracia ha de estimular la sacrificada entrega de sí mismos en el servicio de Dios (12:1-2). Este servicio puede adoptar varias formas, a medida que se ejercitan los múltiples dones que Dios ha dado a su pueblo (12:3-8). Los variados aspectos concretos de este servicio a Dios han de estar impregnados de amor (12:9-21). Servir a Dios no significa, advierte Pablo, que el cristiano pueda ignorar las legítimas reivindicaciones que el gobierno nos plantea (13:1-7). Los cristianos tampoco pueden ignorar, aunque estén libres de la ley, la permanente validez del mandamiento que resume la ley: amar a nuestro prójimo como a nosotros mismos (13:8-10). El cristiano ha de servir a Dios de este modo, reconociendo que el día de la salvación está ya iluminando nuestro cami-

no, y nuestras vidas han de reflejar esta luz (13:11–14). Por último, Pablo trata una cuestión que al parecer era motivo de divisiones en la iglesia de Roma y también, sin duda, en otros lugares, a saber, la observancia de ciertos códigos y rituales relativos a comidas y bebidas (14:1–15:13). Algunos de los cristianos de Roma se jactaban de ser fuertes en la fe y menospreciaban a quienes no estaban convencidos de que su fe les permitiera comer cualquier clase de comida o pasar por alto ciertos días establecidos para la adoración. Éstos, a su vez, condenaban a los así llamados fuertes en la fe, entendiendo que estaban siendo infieles a su compromiso. Aunque Pablo se cuenta a sí mismo entre los fuertes, demanda al tiempo que cada grupo respete las opiniones del otro y aprenda a vivir en mutua tolerancia.

La conclusión epistolar (15:14–16:27) contiene información acerca de la situación de Pablo y sus planes de viaje (15:14–29), una petición de oración por sus preparativos para llevar la ofrenda a los cristianos de Jerusalén (15:30–33), un elogio de una hermana en Cristo y una larga serie de saludos (16:1–16), y una advertencia final acerca de los falsos maestros, seguida por algunas notas personales y una bendición (16:17–27 [los vv. 25–27 son inciertos desde un punto de vista textual]).

AUTOR

La epístola a los Romanos pretende haber sido escrita por Pablo (1:1), y no se ha presentado ninguna objeción seria a tal reivindicación. Tercio, que se identifica en 16:22, fue probablemente el amanuense o escriba del apóstol. Aunque es posible que Pablo diera a su escribiente una cierta libertad de elección en la redacción de sus cartas, hay pocas evidencias de que esto fuera así en el caso de Romanos. Algunos se han preguntado si algunas partes de Romanos podrían haber sido escritas por otra persona e incorporadas a la carta por Pablo, pero ninguna de estas teorías ha demostrado ser convincente (ver la sección “Integridad” más adelante).

PROCEDENCIA Y FECHA

Hay poco debate respecto a la autoría de Pablo, o acerca de la situación general en que escribió. De acuerdo con 15:22–29, en los planes de viajes de Pablo figuran estos tres lugares: Jerusalén, Roma, y España. Su destino inmediato es Jerusalén. Como pone de relieve su oración de 15:30–33, Pablo ve este viaje a Jerusalén con considerable inquietud. Va a llevar a los necesitados cristianos judíos de Jerusalén una ofrenda recogida en las iglesias gentiles que él ha fundado (15:25–27), y tiene dudas de que vaya a ser bien recibida. Abriga la esperanza de que tal ofrenda sea aceptable a los creyentes de Judea y que ello ayude a cimentar las relaciones entre los cristianos de origen judío y los de origen gentil. Sin embargo, no está seguro de que esto vaya a suceder, y por ello pide a los cristianos de Roma sus oraciones al respecto.

El apóstol planea hacer una segunda parada en Roma, pero solo a modo de escala en su camino a España (15:24, 28). Tales planes no minimizan la importancia estratégica de Roma, pero sí reflejan el sentido que tiene Pablo de su llamamiento a "anunciar el evangelio no donde Cristo ya era conocido, para no edificar sobre el fundamento de otro" (15:20). La mirada de Pablo se dirige a la lejana España porque la tarea inicial de fundar iglesias en el Mediterráneo oriental ha terminado; "Desde Jerusalén y por los alrededores hasta el Ilirico he predicado en toda su plenitud el evangelio de Cristo" (15:19). Sus tres primeros viajes misioneros han dejado florecientes iglesias establecidas en los principales centros metropolitanos de esta región. Estas iglesias pueden seguir la tarea evangelizadora en sus respectivas áreas de influencia mientras Pablo continúa desarrollando su llamamiento en territorio virgen.

Cuando comparamos estas indicaciones con los detalles del ministerio de Pablo que se nos dan en Hechos, queda claro que al escribir Romanos, estaba finalizando su tercer viaje misionero. El apóstol estaba haciendo los preparativos para regresar a Jerusalén, y Roma era su destino inmediato (ver Hechos 19:21; 20:16). La ciudad de redacción fue probablemente Corinto. Cuando Lucas nos dice que Pablo pasó tres meses en Grecia (Hch 20:3), está aludiendo probablemente a Corinto (ver 2 Corintios 13:1, 10). Los elogios por parte de Pablo a una hermana que vivía en Cencrea, una ciudad cercana a Corinto (16:1-2) parecen confirmar esta idea; y el Gayo que manda saludos en 16:23 puede ser el mismo Gayo a quien Pablo bautizó en Corinto (1 Corintios 1:14). Algunos han pensado también que Erasto, el tesorero de la ciudad (16:23) podría ser el mismo Erasto que se menciona en una inscripción que aparece en Corinto.¹

La fecha de redacción de Romanos dependerá, por tanto, de la fecha de la estancia de tres meses en Grecia por parte de Pablo; el establecimiento de esta fecha depende, a su vez, de la cronología de la vida y ministerio de Pablo en su conjunto. Aunque existe un margen de error de uno o dos años, parece que el 57 dC es la mejor alternativa (ver la Tabla 6 en el Capítulo 8).²

DESTINATARIOS

Dando por sentado que el texto impreso del Nuevo Testamento griego (y castellano) es correcto (ver la exposición al respecto en la próxima sección), la carta se dirige a "todos los amados de Dios que están en Roma, llamados a ser santos" (1:7; cf. también 1:15). No tenemos datos específicos acerca del origen de la iglesia en Roma o de su composición en

¹ Ver exposición que hace David W. J. Gill en su trabajo, "Erastus the Aedile", *TynB* 40 (1989): 293-302.

² La mayoría de las introducciones y comentarios concuerdan en esta fecha aproximada. Minimizando el valor histórico del Libro de los Hechos, Charles Buck y Greer Taylor fechan Romanos en el año 47 dC (*Saint Paul: A Study of the Development of His Thought* [Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1969], 170-71); Gerd Lüdemann, en 51/52 o 54/55 (*Paul, Apostle to the Gentiles: Studies in Chronology* [Filadelfia: Fortress Press, 1984], 263). J. R. Richards la sitúa entre el 52 y el 54 ya que opina por razones internas que la redacción de Romanos ha de preceder a la de 1 Corintios ("Romans and 1 Corinthians: Their Chronological Relationship and Comparative Dates," *NTS* 13 [1966-67]: 14-30).

el momento en que Pablo escribe. Más o menos en el 180 dC, Ireneo señaló a Pedro y a Pablo como fundadores de la iglesia romana (*Adv. Haer.* 3.1.2), aunque tradiciones posteriores apuntan a Pedro como fundador y primer obispo de la iglesia (p. ej., el *Catalogus Liberianus* [354 dC]). Sin embargo, ninguna de tales tradiciones puede ser aceptada. La propia carta presenta claramente a Pablo como un desconocido para la iglesia de Roma (véase 1:10, 13; 15:22), y es muy poco probable que Pablo estuviera planificando la clase de visita que se describe en 1:8–15 a una iglesia fundada por Pedro. Tampoco es probable que Pedro hubiera estado en Roma en una etapa lo suficientemente temprana como para haber establecido una iglesia en esta ciudad.³ Puesto que no se ha relacionado a ningún otro apóstol con la fundación de la iglesia de Roma, podemos estar de acuerdo con la evaluación que hace Ambrosiaster en el siglo cuarto, en el sentido de que los romanos “han abrazado la fe de Cristo, aunque según el rito judío, sin ver ninguna señal o prodigio de ninguno de los apóstoles”.⁴ Por tanto, si hemos de especular, lo más probable es que algunos judíos convertidos en Jerusalén el Día de Pentecostés (ver Hch 2:10) fueran los primeros en llevar el Evangelio a la gran capital.

Puede que Ambrosiaster esté también en lo cierto al pensar que en Roma el cristianismo comenzó entre los judíos (“según el rito judío”). A finales del siglo primero aC, los judíos formaban una parte importante de la ciudadanía de Roma.⁵ Aquí, como descubriría Pablo, estaba el más fértil semillero para la siembra del Evangelio (en especial si los peregrinos de Pentecostés habían plantado la semilla a su regreso de Jerusalén). El hecho de que había cristianos judíos en Roma hacia el 49 aD está atestiguado por la afirmación de Suetonio en el sentido de que Claudio, el emperador romano, “hizo expulsar de Roma a los judíos, que, excitados por un tal Cresto, provocaban turbulencias” (*Vida de Claudio* 25.2). Hay un acuerdo general de que el término “Cresto” es una corrupción del griego Χριστός (Christos, “Cristo”) y que el comentario de Suetonio alude a los violentos debates que se produjeron en el seno de la comunidad judía de Roma acerca de las pretensiones de Jesús de ser el Cristo. No está tan claro que este incidente tuviera lugar en el año 49, como afirma Orosio (siglo V dC), aunque el comentario de Lucas en Hechos 18:2 en el sentido de que Aquila y Priscila se habían desplazado recientemente a Corinto desde Italia “porque Claudio había ordenado que todos los judíos abandonaran Roma” parece confirmar indirectamente esta fecha.⁶

³ Ver la exposición en la obra de Oscar Cullmann, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr* (Filadelfia: Westminster, 1962), 72–157.

⁴ Ambrosiaster, *PL* 17, col. 46.

⁵ Ver, p. ej., la obra de Filón, *Embajada a Gayo*; y obsérvese la exposición en la obra de Harry J. Leon, *The Jews of Ancient Rome* (Filadelfia: Jewish Publication Society, 1960), 4–9; y en el trabajo de Wolfgang Wiefel, “The Jewish Community in Ancient Rome and the Origins of Roman Christianity,” en *The Romans Debate*, ed. Karl Donfried, rev. ed. (Peabody: Hendrickson, 1991), 85–96.

⁶ Ver especialmente la obra de E. Mary Smallwood, *The Jews Under Roman Rule*, *SJLA* 20 (Leiden: Brill, 1976), 210–16; and F. F. Bruce, “The Romans Debate—Continued”, *BJRL* 64 (1982): 338–39. Se expone una opinión distinta en la obra de Leon, *Jews*, 23–27. Algunos eruditos sostienen, basándose en observaciones de los escritos de Dión Casio, que la expulsión afectó a un número relativamente reducido de judíos (Mark Nanos, *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letter* [Minneapolis: Augsburg/Fortress, 1996], 372–81; Achtemeier/Green/Thompson, 303–4). Pero existen razones sólidas para creer que la expulsión

Puesto que en este momento los romanos no distinguían a los judíos de los cristianos judíos, ambos grupos se habrían visto afectados por la expulsión de Claudio. Sin embargo, como sucedió con similares expulsiones en otras ocasiones, probablemente el edicto no estuvo vigente durante mucho tiempo; y menos de una década más tarde, encontramos a los judíos Priscila y Aquila de nuevo en Roma (Rom 16:3). No obstante, durante su periodo de plena vigencia, este edicto debió tener un profundo impacto sobre la iglesia de Roma. Con la ausencia de los cristianos judíos, los creyentes gentiles habrían asumido el control de la iglesia, y cuando se produjo el regreso de los primeros, éstos serían probablemente una minoría y serían quizá tratados con cierta condescendencia por parte del sector gentil, ahora dominante.⁷

Podemos, por tanto, estar seguros de que, cuando Pablo escribe su carta, en Roma había tanto cristianos gentiles como judíos, que probablemente se reunían en varias pequeñas congregaciones en hogares más que en un solo lugar de reunión.⁸ ¿Escribe Pablo a esta heterogénea comunidad en su conjunto? ¿O acaso se dirige únicamente a alguno de sus sectores? Solo los datos que encontramos en la propia carta pueden servirnos para responder estas preguntas.

Sin embargo, cuando examinamos la información que nos ofrece el texto de Romanos nos encontramos con lo que parecen ser datos contradictorios. Por un lado, hay indicaciones de que Pablo tenía en mente a receptores judeo cristianos: (1) Saluda a diferentes cristianos judíos como Priscila y Aquila y a sus “parientes (judíos)” Andrónico, Junias, y Herodión (16:3, 7, 11); (2) En el capítulo 2, Pablo se dirige a un judío (p. ej., v. 17); (3) Relaciona a sus lectores con la ley mosaica: no están “bajo la ley” (6:14, 15) porque han “muerto a la ley” (7:4); y notemos especialmente las palabras de 7:1: “hablo a los que conocen la ley”; (4) Pablo llama a Abraham nuestro “padre” (4:1); y (5) una buena parte de la carta está dedicada a asuntos que serían de especial interés para cristianos de origen judío: el pecado de los judíos (2:1–3:8); la ley mosaica, considerada en términos de su incompetencia (3:19–20, 27–31; 4:12–15; 5:13–14, 20; 6:14; 7:1–8:4; 9:30–10:8) y de su establecimiento en Cristo (3:31; 8:4; 13:8–10); la importancia de Abraham, como origen de Israel (capítulo 4); y el lugar de Israel en la historia de la salvación (caps. 9–11).

Por otra parte, son igualmente evidentes las indicaciones que apuntan a receptores de trasfondo gentil: (1) en el encabezamiento general de la carta, Pablo incluye a sus lectores entre los gentiles a quienes ha sido llamado a ministrar (1:5–6; cf. también 1:13 y 15:14–21); (2) en 11:13 el apóstol dice directamente: “pero a vosotros hablo, gentiles” (y continua utilizando la segunda persona del plural en toda la sección 11:14–24); y (3) el ruego

fue bastante general (Rainer Riesner, *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology* [Grand Rapids: Eerdmans, 1998], 199–200).

⁷ Ver especialmente el trabajo de Wiefel, “Jewish Community”, 96–101.

⁸ Se observa, p. ej., que la palabra “iglesia” no aparece en Romanos; ver F. F. Bruce, *Pablo, Apóstol del Corazón Liberado* (Las Palmas de Gran Canarias: Editorial Mundo Bíblico, 2004). Es posible que la comunidad cristiana reflejara entonces la ausencia de centralización que caracterizaba a la comunidad judía de Roma; ver la obra de Romano Penna, “Les Juifs à Rome au temps de l’apôtre Paul”, *NTS* 28 (1982): 327–28; Leon, *Jews*, 135–70.

go de Pablo a sus receptores romanos a que se acepten “los unos a los otros” (15:7) parece dirigirse especialmente a los gentiles (ver los vv. 8–9).

En nuestros intentos de reconciliar estas indicaciones aparentemente contradictorias respecto a los receptores de la epístola a los Romanos, hemos de considerar varias opciones. En primer lugar, podríamos subestimar las pruebas que apuntan hacia destinatarios de origen gentil y concluir que la carta se dirige total o principalmente a cristianos de origen judío.⁹ Se ha afirmado, por ejemplo, que 1:6 designa simplemente a los cristianos romanos como “llamados [a ser] de Jesucristo” o que τοῖς ἔθνεσιν (*tois ethnesin*) en el versículo 5 significa “naciones” y no “gentiles” (ver la traducción de RSV). Pero ninguna de estas alternativas es convincente. En un contexto que trata acerca del apostolado de Pablo, es casi seguro que ἔθνη (*ethne*) significa “gentiles,” y la conexión entre los versículos 5 y 6 (ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς [*en hois este kai hymeis*], “entre los cuales estáis también vosotros”) tiene el propósito de contar a los lectores de la carta entre tales gentiles.¹⁰

Por otra parte, en vista de estos versículos podemos, inclinarnos a la conclusión contraria: que Romanos se dirige tan solo a cristianos gentiles.¹¹ Sin duda, existen más datos que conectan el texto con receptores de trasfondo gentil que los que indican una audiencia de origen judío. No es solo que 1:5–6 sea un pasaje muy significativo, como encabezamiento general de la carta, sino que las pruebas que apuntan a unos destinatarios judeo cristianos no son tan contundentes. La referencia directa a “un judío” en el capítulo 2 es un recurso literario y no tiene implicaciones manifestadas por lo que a los receptores se refiere. La referencia a Abraham como “nuestro padre” (4:1) solo apuntaría a unos destinatarios judíos si Pablo estuviera incluyendo a todos sus lectores en esta expresión. Pero no está muy claro que sea así; es posible que únicamente esté pensando en sí mismo y en otros cristianos de origen judío. Pablo sugiere sin duda que sus lectores han tenido cierta experiencia con la ley mosaica (6:14; 7:4), no obstante hay un sentido en el que incluso los gentiles, según Pablo, han estado bajo la ley. Además, muchos de las gentiles de la comunidad cristiana de Roma eran probablemente antiguos prosélitos (seguidores del Dios de Israel que no habían sido circuncidados y que, por tanto, no habían sido hechos miembros de la comunidad del pacto. Como tales, éstos habrían aprendido mucho de la ley mosaica en la sinagoga.¹² Finalmente, aunque una buena parte de Romanos presen-

⁹ El primero en popularizar este punto de vista fue F. C. Baur (“Über Zweck und Veranlassung des Römerbriefes und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeinde,” en *Historisch-kritische Untersuchungen zum Neuen Testament* [Stuttgart: Friedrich Fromman, 1963], 1, 147–266). Ver también Zahn 1, 421–34.

¹⁰ Ver la obra de Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 53–54.

¹¹ Ver especialmente la obra de Johannes Munck, *Paul and the Salvation of Mankind* (Londres: SCM, 1959), 200–209; Walter Schmithals, *Der Römerbrief als historisches Problem*, SNT 9 (Gütersloh: Gerd Mohn, 1975), 9–89; Jülicher, 112–15. Aun admitiendo que los judíos formaban parte de la congregación de Roma, Stowers insiste que los verdaderos — él les llama “cifrados” — destinatarios de la epístola son los cristianos de origen gentil (*A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles* [New Haven: Yale University Press, 1994], 29–33).

¹² Schmithals, *Römerbrief*, 69–82; J. D. G. Dunn, *Romans 1–8*, WBC 38A (Waco: Word, 1988), xlviii–xlviii.

ta sin duda la forma de un debate con el judaísmo, no está claro que tal debate hubiera sido irrelevante para unos receptores gentiles. Todo lo contrario, los gentiles necesitaban entender, tanto como los judíos, que el cumplimiento del plan de Dios en Cristo estaba vinculado al pueblo del Dios del Antiguo Testamento y a sus promesas, así como a la continuidad histórica de este pueblo en el judaísmo de aquel tiempo. En este sentido, es importante observar que la enseñanza de Pablo en 11:12-24 respecto al futuro de Israel se dirige específicamente a los gentiles.

Aunque puede decirse mucho en favor de limitar exclusivamente a los receptores de Pablo a cristianos gentiles, es dudoso que podamos excluir por completo a los cristianos de origen judío. Pablo se dirige a "a todos los amados de Dios que están en Roma llamados a ser santos" (1:7), y es seguro que en Roma había cristianos de origen judío. Si, como sostenemos (ver comentarios al respecto a continuación), el capítulo 16 forma parte de la carta original de Pablo a los Romanos, al menos los cristianos de origen judío que se mencionan deben incluirse como receptores de Pablo. Además, es bastante posible que haya que identificar a los "débiles en la fe" a quienes Pablo se dirige en 14:1-15:13 con una facción judeo cristiana.

De modo que, en Romanos, Pablo se dirige por lo que parece tanto a cristianos de origen judío como gentil. Esto puede significar que Pablo trata asuntos específicamente gentiles en algunos pasajes y cuestiones que afectan principalmente a los cristianos de origen judío en otros. El intento más detallado de entender la carta de esta manera es el de Paul Minear. Este autor ve no menos de cinco grupos distintos en la comunidad cristiana de Roma y piensa que cada una de las secciones de Romanos se dirige a alguno de estos grupos.¹³ Pero Pablo no nos da suficiente información para dejar clara la existencia de tantos grupos distintos. Ni tampoco hay indicios sólidos en esta epístola (solo uno o dos pasajes como 11:12-24) que permitan limitar a los receptores a un solo sector de los cristianos romanos. Hemos, pues, de concluir que, en Romanos, Pablo se dirige a una heterogénea comunidad de cristianos de origen judío y gentil.¹⁴ Es casi seguro, no obstante, que los cristianos gentiles constituían una mayoría lo suficientemente numerosa como para justificar que Pablo incluyera a la comunidad cristiana de Roma dentro de la esfera de aquellos gentiles a quienes se dirigía especialmente su apostolado.

INTEGRIDAD, HISTORIA LITERARIA Y TEXTO

Hasta ahora hemos estado hablando de Romanos desde la suposición que la carta que Pablo mandó a los cristianos romanos fue originalmente redactada con los dieciséis capítulos que tenemos en nuestras Biblias impresas. Sin embargo, esta suposición ha de ser ahora analizada puesto que un número significativo de eruditos dudan de que esto sea así. Algunos reducen su argumento a consideraciones de carácter interno. Los tales afirman

¹³ Paul Minear, *The Obedience of Faith: The Purposes of Paul in the Epistle to the Romans* (Londres: SCM, 1971).

¹⁴ Esta es la conclusión de la mayoría de las introducciones y comentarios; ver, p. ej., Kümmel, 309-11.

que existen inconsistencias dentro de la epístola canónica y que éstas solo pueden explicarse mediante la hipótesis de que la carta sea de hecho una combinación de dos o más cartas originales o que un redactor haya insertado varias interpolaciones en el texto de la carta original de Pablo.¹⁵ Sin embargo, tales teorías, no solo carecen de cualquier evidencia textual, sino que quienes las proponen han creado inconsistencias en una carta que ha sido alabada a lo largo de los siglos por su rigor lógico y por la claridad de su argumento general.¹⁶

Hay, no obstante, algunas otras teorías acerca de la forma original e historia literaria de Romanos que merecen una consideración más seria, puesto que surgen de ciertas dificultades que se suscitan en el texto de la carta. En un lugar central dentro de estas teorías está la ubicación de la doxología que, en la mayoría de textos y traducciones modernas se sitúa al final mismo de la carta (16:25-27). Algunos manuscritos la omiten y otros la consignan en lugares diferentes. En la tradición de los manuscritos griegos aparecen las siguientes secuencias:

1. 1:1-14:23; 15:1-16:23; 16:25-27	P ⁶¹ (?), B, C, D, 1739, et al.
2. 1:1-14:23; 16:25-27; 15:1-16:23; 16:25-27	A, P, 5, 33, 104
3. 1:1-14:23; 16:25-27; 15:1-16:24	Y, el texto "mayoritario", sy ^h
4. 1:1-14:23; 15:1-16:24	F, G, 629, [¿arquetipo de D?]
5. 1:1-15:33; 16:25-27; 16:1-23	p ⁴⁶

Puesto que, generalmente, las cartas terminan con una doxología, la presencia de ésta después del capítulo 14 ó 15 podría indicar que en algún momento la epístola habría concluido en alguno de estos puntos. Y esta posibilidad cuenta también con el apoyo de otras pruebas.

1. Varios manuscritos de la Vulgata Latina omiten completamente el pasaje de 15:1-16:23.

2. Otro Códice de la Vulgata (el Amiatino), aunque sí contiene 15:1-16:24, omite los resúmenes de esta sección.

3. Tertuliano, Ireneo, y Cipriano no aluden a los capítulos 15 y 16 en lugares en los que cabría esperar que lo hicieran si tenían este mismo texto de dieciséis capítulos.

Estos datos sugieren que por la iglesia primitiva circulaba un texto de Romanos con catorce capítulos, que algunos eruditos concluyen que era la versión original. Observando que algunos manuscritos (el G y el OL g) omiten la referencia a Roma de 1:7 y 1:15 (y Pa-

¹⁵ Schmithals postula una "Romanos A" formada por los capítulos 1-11 y 15:8-13 y una "Romanos B" que abarcaría 12:1-15:7; 15:14-32; 16:21-23 y 15:33, con otras varias interpolaciones y fragmentos menores (ver su resumen al respecto en *Römerbrief*, 180-211). J. Kinoshita discierne también dos cartas distintas en Romanos; es, no obstante, significativo, que divide el texto de manera muy distinta de como lo hace Schmithals ("Romans—Two Writings Combined", *NovT* 7 [1964]: 258-77). J. C. O'Neill adopta otro enfoque e identifica un buen número de inserciones editoriales en el texto de Romanos (*Paul's Letter to the Romans* [Baltimore: Penguin, 1975]).

¹⁶ Ver la reseña del comentario de O'Neill s por parte de Nigel M. Watson, "Simplifying the Righteousness of God: A Critique of J. C. O'Neill's *Romans*," *SJT* 30 (1977): 464-69.

blo nunca menciona un destino concreto en ningún otro lugar de los caps. 1–14), argumentan que Pablo escribió primero los capítulos 1–14 como un tratado de doctrina general y añadió más adelante los capítulos 15–16 cuando envió este tratado a Roma.¹⁷ Esta reconstrucción de los hechos es poco verosímil. La estrecha conexión entre los capítulos 14 y 15 hace imposible pensar que el 14 pudo alguna vez existir sin al menos la primera parte del 15.¹⁸ ¿Cómo, entonces, llegó a existir la recensión de catorce capítulos de Romanos? Lightfoot sugiere que el propio apóstol podría haber abreviado su carta a los Romanos para universalizar la epístola.¹⁹ Pero tampoco esto explica la abrupta ruptura entre los capítulos 14 y 15.²⁰ La misma objeción se aplica a la teoría de Gamble en el sentido de que el texto fue acortado después de la época de Pablo para hacer que la carta fuera aplicable de un modo más universal.²¹ Quizá la mejor explicación es también la más antigua, a saber, que fue Marción quien suprimió los dos últimos capítulos de la carta.²² Dada su aversión al Antiguo Testamento, Marción podría haberse sentido molesto por las citas veterotestamentarias que aparecen en 15:3 y 15:9–12 y consideró que 15:1 era el lugar más conveniente para llevar a cabo la amputación del texto.

No obstante, en las últimas décadas, algunos eruditos han pensado que la carta de Pablo a los Romanos no incluía el capítulo 16. La presencia de la doxología después del capítulo 15 en el antiguo e importante manuscrito P⁴⁶ sugiere que alguna forma de la carta podría haber terminado en este punto, y el contenido del capítulo 16, se afirma, hace poco verosímil que hubiera podido dirigirse a la iglesia de Roma. No hay nada en los capítulos 1–15 que nos haya preparado para la advertencia acerca de los falsos maestros que encontramos en 16:17–20. Pero más importante es el hecho de que, en el capítulo 16, Pablo saluda a veinticinco personas nombrándolas una por una, a dos familias, a una pequeña iglesia y a un número no especificado de “hermanos y hermanas” y de “santos.” ¡Todo ello dirigiéndose a una iglesia que nunca había visitado! Sin duda, se argumenta, hemos de concluir que, en un principio el capítulo 16 era una carta independiente —quizá una carta de encomio para Febe—²³ o fue añadida cuando Pablo envió su epístola a los Romanos a la iglesia de Éfeso.²⁴

¹⁷ P. ej., Kirsopp Lake, *The Earlier Epistles of St. Paul* (Londres: Rivingtons, 1919), 350–66.

¹⁸ Ver, p. ej., William Sanday y Arthur C. Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, ICC (Edimburgo: T. & T. Clark, 1902), xci; Harry Gamble Jr., *The Textual History of the Letter to the Romans: A Study in Textual and Literary Criticism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 84.

¹⁹ J. B. Lightfoot, “The Structure and Destination of the Epistle to the Romans”, en *Biblical Essays* (Londres: Macmillan, 1893), 287–320, 352–74; ver también Denney, “St. Paul’s Epistle to the Romans”, en *EGT* 2, 576–82.

²⁰ Ver las críticas de la idea de Lightfoot por parte de Hort en *Biblical Essays*, 321–51.

²¹ Gamble, *Textual History*, 115–24.

²² Ver, p. ej., Joseph A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 33 (Nueva York: Doubleday, 1993), 55–65; Kümmel, 316; Guthrie, 421–22; Sanday y Headlam, *Romans*, lxxvi.

²³ E.g., Edgar J. Goodspeed, “Phoebe’s Letter of Introduction”, *HTR* 44 (1951): 55–57; Schmithals, *Römerbrief*, 125–51; Moffatt, 135–39; Jülicher, 109–12. J. I. H. McDonald ha mostrado que es posible una carta de introducción tan compacta (“Was Romans XVI a Separate Letter?” *NTS* 16 [1969–70]: 369–72).

²⁴ Este punto de vista se asocia especialmente con T. W. Manson; ver su obra “Letter to the Romans—and Others,” *BJRL* 31 (1948): 224–40. Entre quienes adoptan una idea similar están G. Zuntz, *The Text of the Epistles: A Disquisition upon the Corpus Paulinum* (Londres: British Academy, 1953), 276–77; McNeile, 154–58; y Martin 2, 194–96.

Esta tesis descansa sobre un fundamento poco firme. No hay ninguna evidencia textual directa que apoye la existencia de una forma de la carta en quince capítulos. Las advertencias contra los falsos maestros no están en modo alguno fuera de lugar en relación con pasajes como 3:8, y en sus cartas Pablo incorpora muchas veces este tipo de recordatorio de última hora.²⁵ Tampoco el número de saludos del capítulo 16 es incompatible con un destino romano. Muchos de aquellos a quienes se saluda podrían ser, como Priscila y Aquila, cristianos de origen judío que, forzados a huir de Roma, conocieron a Pablo en el transcurso de alguno de sus viajes. ¿Habrá algo más natural que una buena parte de los creyentes de Roma hubieran pasado su impuesto exilio en estas ciudades de influencia romana en la zona oriental del imperio donde Pablo se ocupaba de la tarea de establecer iglesias?

Tenemos, entonces, buenas razones para concluir que la carta de Pablo a los cristianos romanos contenía los dieciséis capítulos.²⁶ El que haya que consignar la doxología al final del capítulo 16 es otra cuestión. Aunque solo se omite completamente en algunos manuscritos, su diversa ubicación sugiere que podría haberse añadido para redondear alguna de las recensiones de la carta en la iglesia primitiva.²⁷ Además, la conclusión de una carta con una doxología es algo que no tiene precedentes en las cartas de Pablo; se dice también que el lenguaje de esta doxología en concreto no es paulino. Pero estos argumentos no son concluyentes,²⁸ y, en nuestra opinión, es perfectamente verosímil que 16:25–27 sea la conclusión de Pablo a esta carta.

NATURALEZA Y GÉNERO

La carta a los Romanos se ha considerado en ocasiones como un tratado intemporal, un “compendio de doctrina cristiana” (Melanchthon) que trasciende al tiempo. No obstante, y aunque sin duda es pertinente para cada generación de cristianos, el mensaje de Romanos está integrado en un documento escrito para unos receptores particulares y en una situación específica. Dicho sencillamente, Romanos es una carta.

¿Pero qué clase de carta? En el mundo antiguo había muchos tipos de cartas, desde breves peticiones de dinero de parte de niños que se encontraban lejos de casa, hasta largos ensayos dirigidos a una amplia audiencia (ver el Capítulo 8). Las cartas de Pablo

²⁵ Gamble, *Textual History*, 52. Ollrog, que opina que el capítulo 16 pertenece a la carta original, defiende que 16:17–20a es una interpolación post-paulina (“Die Abfassungsverhältnisse von Röm 16,” en *Kirche, Fs. Günther Bornkamm*, ed. D. Lührmann y G. Strecker [Tübinga: Mohr-Siebeck, 1980], 221–44).

²⁶ Además de las otras obras que se citan en estas notas, ver Bruce N. Kaye, “‘To the Romans and Others’ Revisited”, *NovT* 18 (1976): 37–77.

²⁷ Ver p. ej. la obra de Lake, *Earlier Epistles*, 343–46; Manson, “To the Romans and Others”, 8.

²⁸ Ver el trabajo de Larry W. Hurtado, “The Doxology at the End of Romans”, en *New Testament Textual Criticism: Its Significance for Exegesis*, Fs. Bruce M. Metzger, ed. E. J. Epp y G. D. Fee (Oxford: Clarendon Press, 1981), 185–99; J. Howard Marshall, “Romans 16:25–27—An Apt Conclusion”, en *Romans and the People of God*, Fs. Gordon D. Fee, ed. Sven K. Soderlund y N. T. Wright (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 170–84.

se sitúan generalmente en algún lugar entre estos dos extremos, sin embargo, Romanos está más hacia el final del espectro que cualquier otra de sus cartas (con la posible excepción de Efesios). Sin duda, Romanos se escribió en el contexto de una serie de circunstancias específicas que se enumeran en la introducción y en la despedida del libro (1:1-17; 15:14-16:27). Sin embargo, dentro de este marco de referencia, Pablo sigue un argumento que desarrolla según la lógica interna del Evangelio. Esto está en marcado contraste, por ejemplo, con 1 Corintios donde el orden de asuntos a tratar lo establecen las necesidades y preguntas de los corintios. Las preguntas que aparecen en Romanos (p. ej., 3:1, 5, 27; 4:1; 6:1, 15) son recursos literarios que Pablo utiliza para ir desarrollando su argumento.²⁹ Ni una sola vez en los capítulos 1-13 alude Pablo a alguna circunstancia o individuo específico dentro de la comunidad cristiana romana. Cuando se dirige a sus receptores, lo hace en términos que podrían aplicarse a cualquier grupo cristiano: "hermanos y hermanas" (7:4; 8:12; 10:1; 11:25); "quienes conocen la ley" (7:1); "vosotros, gentiles" (11:13). Ni siquiera los capítulos 14-15 requieren necesariamente la existencia de una situación específica en Roma.³⁰

Podemos, pues, describir Romanos como una carta-tratado, que tiene como componente principal un argumento teológico múltiple.³¹ Es peligroso aventurarse en una identificación de género más específica. Bultmann y otros han comparado Romanos con la diatriba, un género argumentativo muy popular entre los filósofos cínicos y estoicos.³² Algunos rasgos de la diatriba que encontramos en Romanos son la directa interpelación de un oponente o interlocutor (ver 2:1, 17), las preguntas retóricas, y el uso de *μη γένοιτο* (*me genoito*, "¡de ningún modo!") para rechazar ciertas deducciones que podrían colegirse erróneamente de tales preguntas (see 3:3-4, 5-6; 6:1-2, 15; 7:7, 13; 9:14; 11:1, 11). Bultmann consideraba que la diatriba era polémica en su orientación, no obstante, algunos estudios recientes han puesto de relieve su papel más bien educativo y han suscitado la pregunta de si la diatriba debería o no considerarse como género.³³ En cualquier caso, aunque Pablo utiliza sin duda algunos de los recursos de la diatriba, no se trataba tanto de un género sino de un estilo que podía emplearse en distintos géneros.

Se han hecho otros intentos de situar Romanos en antiguas categorías literarias: se le ha calificado de memorando,³⁴ de carta "epideictica",³⁵ carta diplomática,³⁶ carta "protré-

²⁹ Ver especialmente el trabajo de Günther Bornkamm, "The Letter to the Romans as Paul's Last Will and Testament", en *The Romans Debate*, 28.

³⁰ Ver el trabajo de Robert J. Karris, "Romans 14:1-15:13 and the Occasion of Romans", en *The Romans Debate*, 75-99.

³¹ Ver el trabajo de Richard N. Longenecker, "On the Form, Function, and Authority of the New Testament Letters", en *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson y John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 104; Lightfoot, *Biblical Essays*, 315.

³² Rudolf Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und ihrer kynisch-stoische Diatribe*, FRLANT 13 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910).

³³ Stanley K. Stowers, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, SBLDS 57 (Chico: SP, 1981).

³⁴ Klaus Haacker, "Exegetische Probleme des Römerbriefs," *NovT* 20 (1978): 2-3.

³⁵ Wilhelm Wuellner, "Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans: An Alternative to the Donfried-Karris Debate over Romans", en *The Romans Debate*, 128-46.

³⁶ Robert Jewett, "Romans as an Ambassadorial Letter", *Int* 36 (1982): 5-20.

ptica",³⁷ o de carta ensayo,³⁸ por nombrar solo algunas de tales categorías. Pero Romanos no acaba de encajar del todo en ninguna de ellas en particular. Sin duda, presenta similitudes con todos estos géneros. Pero esto solo demuestra que Pablo se servía de varias convenciones literarias de su tiempo para transmitir su mensaje.³⁹

PROPÓSITO

El estilo de tratado que se observa en la carta a los Romanos suscita una de las cuestiones más controvertidas acerca de este documento: ¿Cuál fue el propósito de Pablo al remitir una exposición teológica tan densa a los cristianos de Roma? Si, en primer lugar, nos dirigimos a las explícitas declaraciones de propósito de la propia carta, no encontramos demasiada ayuda para responder esta pregunta. Pablo habla de sus razones para visitar Roma, pero no de lo que hace que dirija esta carta a la iglesia de esta ciudad. La única declaración que hace con respecto a este último punto es demasiado general para que sirva de verdadera ayuda: "Pero os he escrito con atrevimiento sobre algunas cosas, para así hacer que las recordéis otra vez" (15:15).

El único método que nos queda para determinar el propósito de Pablo es el de hacer encajar el contenido de la carta con aquello que la motivaba. La ocasión general de la carta se ha esbozado antes brevemente (ver la sección "Procedencia y Fecha"). Sin embargo, es la ocasión específica, las motivaciones de Pablo para escribir, lo que nos llevará a conclusiones acerca del propósito. Las opiniones respecto a esta pregunta tienden a orientarse en dos direcciones distintas: aquellos que se basan en las circunstancias y necesidades de Pablo para determinar la ocasión de la carta, y quienes, para ello, subrayan las circunstancias de la comunidad cristiana de Roma. Pocas propuestas ignoran por completo alguno de estos factores; las diferencias están más bien en la importancia que se concede a cada uno.

Comencemos con aquellas perspectivas que consideran las propias circunstancias del apóstol como el factor decisivo. Por razones de conveniencia, estas pueden dividirse según la localidad que se considera central a las preocupaciones de Pablo.

España. Inmerso como está en una constante campaña misionera, Pablo se propone viajar a España para plantar nuevas iglesias en un territorio virgen (15:24-29). Quiere detenerse en Roma, y uno de sus indudables propósitos es conseguir el apoyo de la iglesia de esta ciudad para su ministerio evangelizador. Pablo alude a estas esperanzas en 15:24 con el verbo *προπέμω* (*propempe*), que connota "ayuda en el camino con apoyo mate-

³⁷ Stanley K. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity* (Filadelfia: Westminster, 1986), 113-14; Anthony J. Guerra, *Romans and the Apologetic Tradition: The Purpose, Genre and Audience of Paul's Letter*, SNTSMS 81 (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); Christopher Bryan, *A Preface to Romans: Notes on the Epistle in its Literary and Cultural Setting* (Nueva York: Oxford University Press, 2000), 18-29.

³⁸ Martin Luther Stirewalt Jr., "Appendix: The Form and Function of the Greek Letter-Essay", en *The Romans Debate*, 147-71.

³⁹ Según James Dunn, "El carácter distintivo de la carta pesa mucho más que la importancia de su conformidad con las costumbres literarias o retóricas de su tiempo" (Romans 1-8, lxx).

rial". Por tanto, uno de los propósitos de Pablo al escribir esta carta podría haber sido el de presentarse a los cristianos romanos como una forma de prepararles para su visita y petición de apoyo. De hecho, algunos creen que esta es la razón principal por la que Pablo escribe.⁴⁰ Afirman que el contenido teológico de la carta se debe a que Pablo pretende demostrar que es ortodoxo y digno de apoyo.

Es muy probable que la preparación para la misión en España fuera una razón importante para la redacción de Romanos. Sin embargo, no puede sostenerse como única razón para la carta. De haber sido este el propósito primordial de Pablo, cabría esperar que la mención de España se hubiera producido mucho antes del capítulo 15. Por otra parte, el contenido de Romanos, aunque de naturaleza teológica, se centra en un limitado número de temas, que se tratan desde una perspectiva muy específica: la desconexión en la historia de la salvación entre Ley y Evangelio, judío y griego. Explicar el propósito de Pablo en Romanos requiere algo más específico que el mero deseo de presentarse a la iglesia de Roma.

Corinto/Galacia. La preocupación que Pablo expresa en Romanos acerca de cuestiones relativas a los judíos puede explicarse a partir de la lucha con los judaizantes que enfrentaba en Galacia y Corinto (ver Gálatas; 2 Cor 3, 10-13). Si se adopta esta interpretación de Romanos, el propósito de Pablo sería exponer sus maduras ideas acerca de estos asuntos tras haber pasado por el turbulento mundo de las polémicas teológicas. La estancia de tres meses del apóstol en Corinto le ofrece la oportunidad perfecta para resumir estos asuntos antes de iniciar una nueva etapa de actividad misionera con sus propios problemas y desafíos. La postura relativamente neutral que Pablo asume en Romanos acerca de asuntos como la ley, la circuncisión, y el judaísmo apoyarían este punto de vista.⁴¹

Hay mucho que decir en favor de este punto de vista, y probablemente ha captado una parte de la verdad. Sin embargo, deja sin responder una pregunta crucial: ¿Por qué mandar esta monografía teológica a Roma?⁴²

Jerusalén. Esta misma objeción se aplica a la idea de que esta carta de Pablo a los romanos encarna el mensaje que pretende dar en Jerusalén a su llegada con la ofrenda.⁴³ Parece claro que esta visita y sus consecuencias estaban en la mente de Pablo al escribir Romanos (ver 15:30-33). Además, esta concepción del propósito de Pablo explicaría su inquietud con los asuntos relativos a la relación entre judíos y gentiles, puesto que esta era su preocupación de fondo cuando pensaba en su visita a Jerusalén. Sin embargo, además de no explicar el destino romano de la carta, este punto de vista comparte con el an-

⁴⁰ P. ej., Thorlief Boman, "Die dreifache Würde des Völker-apostels," *ST* 29 (1975): 63-69; Leon Morris, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 7-17; Johnson, 343-44.

⁴¹ Con respecto a este acercamiento, ver particularmente Bornkamm, "Last Will and Testament", 16-28; Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, 199; Kümmel, 312-13 (with some modifications); Manson, "To the Romans - and Others" 2; Kaye, "'To the Romans and Others' Revisited", 41-50.

⁴² Bernhard Weiss sugirió que fue la importancia de Roma como "capital del mundo" lo que llevó a Pablo a mandar este tratado a la iglesia de esta ciudad (1.300-307), no obstante nada de lo que dice Pablo da a entender esta actitud hacia Roma.

⁴³ Ver especialmente el trabajo de Jacob Jervell, "The Letter to Jerusalem", en *The Romans Debate*, 53-64; obsérvese también la opinión de Nils Alstrup Dahl, *Studies in Paul: Theology for the Early Christian Mission* (Minneapolis: Augsburg, 1977), 77.

terior el problema de separar el propósito de la carta del desco de Pablo de visitar Roma. El hecho de que tanto en la introducción como en la conclusión se subraye este último punto implica que el propósito de la carta debe relacionarse con el motivo de su visita.

A comienzos del siglo XVIII, F. C. Baur inició una nueva manera de entender Romanos. Este autor rechazó el acercamiento, popular por aquel entonces, del “tratado intemporal” e insistió en que Romanos debía tratarse como cualquier otra carta de Pablo, a saber, como un documento dirigido a asuntos que se habían suscitado en la iglesia a la que se dirigía.⁴⁴ El acercamiento de Baur ha gozado en líneas generales de un renovado interés en las últimas décadas. No obstante, a diferencia de Baur que consideraba Romanos como un ataque contra los cristianos de origen judío, la mayoría de los eruditos modernos que comparten su acercamiento piensan que los propósitos esenciales de la epístola son otros. En este sentido se presta especial atención a un texto que parece revelar la preocupación de Pablo por un problema suscitado en la comunidad en Roma: 14:1–15:13. Este texto reprende a dos grupos —los “débiles en la fe” y los “fuertes en la fe”— por su intolerancia del uno hacia el otro. Es probable que los débiles fueran principalmente cristianos de origen judío, y los fuertes, cristianos gentiles. Aquí —se argumenta— está el meollo de Romanos. El tratado que precede a estos capítulos proporciona el necesario fundamento teológico para esta reprensión. Y dicha reprensión, al igual que la carta en su conjunto, se centra en los cristianos gentiles, que estaban desarrollando cierta arrogancia hacia la reducida minoría de cristianos de origen judío.⁴⁵

Sin duda, esta interpretación se ha rechazado asumiendo que 14:1–15:13 es un paréntesis general, una instrucción ética que no responde a ninguna circunstancia específica.⁴⁶ Pero esto no es demasiado convincente: la interpretación más natural de esta sección es asumir la presencia de notorias divisiones en la comunidad de Roma.⁴⁷ Uno de los propósitos de Pablo sería, pues, sanar esta división de la comunidad cristiana de esta ciudad. Sin embargo, dudamos que este fuera su propósito principal. De ser así, es difícil de entender que Pablo esperara hasta el capítulo 14 para hacer una aplicación práctica de su teología. Además, una buena parte de lo que Pablo dice en los capítulos 1–11 no puede servir de base para las exhortaciones de 14:1–15:13. Por otra parte, tampoco es necesario que Romanos se dirija a las necesidades de la iglesia como lo hacen algunas de sus otras cartas. Al fin y al cabo, Romanos se sitúa aparte de las demás cartas que Pablo escribió a iglesias (con la posible excepción de Colosenses), siendo la única que no se dirige a una comunidad que Pablo hubiera fundado, o con la que estuviera estrechamente relacionado. Además, contamos con un número demasiado reducido de cartas de Pablo para justificar cualquier valoración dogmática acerca de la clase de carta que Pablo podría o no haber escrito. Por último, hemos de insistir en que, incluso un tratado teológico sin referencias

⁴⁴ Baur, “Zweck und Veranlassung des Römerbriefes”, 153–60.

⁴⁵ Algunos exponentes importantes de este acercamiento general son Marxsen, 92–104; W. S. Campbell, “Why Did Paul Write Romans?” *ExpTim* 85 (1974): 264–69; Hans-Werner Bartsch, “The Historical Situation of Romans, with Notes by W. Gray”, *Encounter: Creative Theological Scholarship* 33 (1972): 329–38; Karl P. Donfried, “A Short Note on Romans 16,” en *The Romans Debate*, 48–49.

⁴⁶ Karris, “Occasion”, 65–84.

⁴⁷ Donfried, “False Presuppositions”, 107–11.

específicas a los problemas de la iglesia en Roma podría, aun así, dirigirse a las necesidades de la iglesia (¿qué iglesia no tiene ninguna necesidad de clara dirección teológica?)

El propósito de Pablo en Romanos no puede limitarse a ninguna de estas sugerencias específicas. Seguramente sería mejor hablar de los varios propósitos de Pablo en Romanos.⁴⁸ Varios factores convergen para formar lo que podríamos llamar la situación misionera de Pablo y el apóstol escribe a los Romanos a partir de esta situación.⁴⁹ Las pasadas batallas en Galacia y Corinto, la próxima crisis de Jerusalén, la necesidad de establecer una base misionera para la obra en España, la importancia de unificar a la dividida comunidad cristiana de Roma en torno al Evangelio: todas estas circunstancias llevaron a Pablo a escribir una carta en la que expone cuidadosamente su concepción del Evangelio, especialmente por lo que hace a la cuestión histórico salvífica de la relación judío-gentil, Ley-Evangelio, continuidad-discontinuidad entre lo antiguo y lo nuevo.⁵⁰

Hemos de notar otro factor que probablemente llevó a Pablo a centrar su atención en estas cuestiones: una polémica en contra de su teología como anti-nomiana, y quizá anti-judía. La necesidad de Pablo de combatir a los judaizantes en Galacia y Corinto podría muy bien haber llevado a esta falsa imagen del apóstol de los gentiles; y 3:8, donde Pablo menciona a algunos que denigran su enseñanza, sugiere que el apóstol sabía que tenía que defenderse contra tales acusaciones en Roma.⁵¹

ROMANOS EN ESTUDIOS RECIENTES

Las investigaciones más recientes sobre la carta a los Romanos se han centrado en tres asuntos: su naturaleza/género, su propósito, y el tratamiento que hace de los judíos y de la ley mosaica. Hemos considerado los dos primeros en el apartado anterior; y el tercero es tan importante, complejo, y significativo, no solo para la comprensión de Romanos sino de toda la teología de Pablo, que hemos dedicado una sección de este capítulo a este asunto.

Estrechamente relacionados con este último asunto hay algunos estudios recientes de Romanos que tienen en común un mismo desagrado por la interpretación tradicional de esta epístola. Tres de ellos merecen ser aquí mencionados. Stanley Stowers les lee la cartilla a varias generaciones de eruditos por haber leído Romanos desde su propio tras-

⁴⁸ Ver la obra de A. J. M. Wedderburn, *The Reasons for Romans* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1989).

⁴⁹ Así se expresa también L. Ann Jervis, *The Purpose of Romans: A Comparative Letter Structure Investigation*, JSNTSup 55 (Sheffield: JSOT, 1991).

⁵⁰ Este acercamiento general lo vemos expresado en Wikenhauser, 456-58; John Drane, "Why Did Paul Write Romans?" en *Pauline Studies*, Fs. F. F. Bruce, ed. D. A. Hagner y M. J. Harris (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 212-23; A. J. M. Wedderburn, "The Purpose and Occasion of Romans Again" *ExpTim* 90 (1979): 137-41; C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, ICC (Edimburgo: T. & T. Clark, 1975-79), 2.814; Dunn, *Romans* 1-8, lv-lviii.

⁵¹ Jülicher, 115-18; Bruce, "Romans Debate", 334-35; Peter Stuhlmacher, "The Apostle Paul's View of Righteousness", en *Reconciliation, Law and Righteousness: Essays in Biblical Theology* (Filadelfia: Fortress Press, 1986), 76-77.

fondo teológico cristiano en lugar de hacerlo en su contexto histórico y cultural original. Afirma que la carta pone de relieve una estrategia retórica específica concebida para convencer a los cristianos gentiles de que la ley judía no es el camino para conseguir la antigua meta del “auto dominio”.⁵² En segundo lugar, Mark Nanos coincide con Stowers en identificar a los receptores como gentiles, sin embargo, opina que el propósito de Pablo es convencer a los cristianos gentiles de la necesidad de respetar la perenne importancia histórica y teológica de Israel como pueblo de Dios. Durante el desarrollo de esta tesis, Nanos ofrece varias interpretaciones nuevas (y generalmente poco convincentes) de las secciones clave de Romanos.⁵³ Finalmente, Philip Esler, que también critica los acercamientos rígidos a Romanos desde un punto de vista teológico, se centra en las cuestiones de identidad social y étnica. Pablo pretende ofrecer en Romanos una nueva identidad a los cristianos de Roma, formados por “Judeanos” y “no Judeanos” (los términos que prefiere utilizar, por razones históricas, en lugar de los habituales “judíos” y “gentiles”).⁵⁴

TEMA Y APORTACIÓN

Las opiniones acerca del tema de Romanos han tendido con el tiempo a cambiar el centro de atención del inicio al fin de la carta. Los reformadores, siguiendo a Lutero, escogieron la justificación por la fe, muy prominente especialmente en los capítulos 1–4, como el tema de la carta. No obstante, a comienzos del siglo XX, Albert Schweitzer argumentó que la justificación por la fe no era más que una doctrina de “batalla” —una doctrina que Pablo utilizaba solo en su debate con los judaizantes— y que el verdadero tema de Romanos se encuentra en la enseñanza de Romanos 6–8 acerca de la unión con Cristo y la obra del Espíritu de Dios.⁵⁵ Romanos 9–11 fue la siguiente sección que saltó a la palestra en este debate. Lejos de ser el *excursus* que algunos han visto en estos capítulos, eruditos como Krister Stendahl piensan que el tema central de Romanos hay que encontrarlo en la historia de la salvación y de dos pueblos (judíos y gentiles), dentro de esta historia.⁵⁶ Por último, se ha argumentado que la exhortación práctica a la unidad que encontramos en 14:1–15:13 es el verdadero meollo de la carta (ver la sección anterior).

Cada una de estas posiciones sigue siendo objeto de investigación en la actualidad, aunque en ocasiones toman una forma un tanto distinta. Por ejemplo, Ernst Käsemann mantiene la importancia esencial de la justificación por la fe, pero solo como una face-

⁵² Stowers, *Rereading of Romans*.

⁵³ Nanos, *Mystery of Romans*.

⁵⁴ Philip F. Esler, *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul's Letter* (Minneapolis: Fortress Press, 2003).

⁵⁵ Albert Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle* (Londres: A. & C. Black, 1931), el primer borrador de la cual se terminó en 1904. Quienes deseen considerar este acercamiento general pueden ver también la obra de W. Wrede, *Paul* (Londres: Philip Green, 1907).

⁵⁶ Ver especialmente Stendahl, “The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West”, *HTR* 56 (1963): 199–215.

ta de la categoría más extensa “justicia de Dios”, interpretada en el sentido de la intervención de Dios en la historia para reclamar la plena posesión de su creación y para traer salvación a su pueblo.⁵⁷ E. P. Sanders ha seguido a Schweitzer al poner el acento en el lenguaje “participacionista” de Romanos 5-8.⁵⁸ Un gran número de eruditos piensan que Romanos trata del papel de Israel en la historia de la salvación.⁵⁹ Y también se han propuesto temas como: Dios,⁶⁰ la esperanza,⁶¹ y la salvación,⁶² por mencionar solo algunos.

Es posible que Romanos no tenga un solo tema, y que lo más que podamos hacer sea observar algunas ideas recurrentes dentro de varios asuntos bien diferenciados. Pero si tuviéramos que decidimos por un solo tema, podrían darse buenos argumentos en favor de: “el Evangelio”. Esta palabra y su verbo cognado “evangelizar” ocupan un lugar destacado en la introducción y en la conclusión de Romanos, o sea, en su marco epistolar, donde cabría encontrar indicaciones respecto a los temas generales. El término “Evangelio” ocupa un lugar de honor en 1:16-17, que con tanta frecuencia (y probablemente con razón) se considera la declaración del tema de la carta. Además, como ya hemos visto, Romanos surge de la situación misionera de Pablo lo cual hace que un enfoque en el Evangelio que le fue confiado por su Señor sea natural. Romanos es, pues, la declaración de su Evangelio por parte de Pablo.⁶³

A lo largo de los siglos, este resumen del Evangelio en forma de tratado ha equipado adecuadamente a los teólogos con un material excelente para llevar a cabo su tarea. Aunque no puede decirse que sea un resumen intemporal de la teología de Pablo, Romanos sí está no obstante mucho menos vinculado a las circunstancias específicas del primer siglo que cualquier otro libro del Nuevo Testamento. Se requiere menos traducción de la cultura del primer siglo a la nuestra de lo que sucede por regla general con otros documentos neotestamentarios. Como pregunta James Denney, “¿No está claro que cuando les damos [a las condiciones bajo las que escribió Pablo] toda la contundencia histórica que llevan consigo, hay algo en ellas que se eleva por encima de la intrascendencia de un tiempo y lugares concretos, algo que fácilmente puede otorgarle a la epístola, no un carácter circunstancial u ocasional, sino el carácter de una exposición

⁵⁷ Ver especialmente el trabajo de Ernst Käsemann, “‘The Righteousness of God’ in Paul”, en *New Testament Questions of Today* (Filadelfia: Fortress Press, 1969), 168-82, as well as idem, *Commentary on Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980).

⁵⁸ E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Filadelfia: Fortress Press, 1977), 434-42.

⁵⁹ Ver, p. ej., Hendrikus Boers, “The Problem of Jews and Gentiles in the Macro-Structure of Romans”, *Neot* 15 (1981): 1-11; Jervell, “Letter to Jerusalem”, 56; R. David Kaylor, *Paul's Covenant Community: Jew and Gentile in Romans* (Atlanta: John Knox, 1988), 18-19; Dunn, *Romans 1-8*, lxii-lxiii (“the integrating motif”).

⁶⁰ Leon Morris, “The Theme of Romans”, en *Apostolic History and the Gospel*, ed. W. Ward Gasque y Ralph P. Martin (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), 249-63.

⁶¹ John Paul Heil, *Romans: Paul's Letter of Hope*, AnBib 112 (Rome: BIP, 1987).

⁶² J. Cambier, *L'évangile de Dieu selon l'apître aux Romains: Exégèse et théologie biblique*, vol. I: *L'évangile de la justice et de la grâce* (Brussels: Desclée de Brouwer, 1967), 34.

⁶³ Quienes quieran considerar el “Evangelio” como tema central, pueden ver también la obra de Ulrich Wilckens, *Der Brief an die Römer*, EKKNT (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1978-82), I, 91.

de principios?"⁶⁴ Acerca de este punto, Agustín, Lutero, y Calvino han sido más lúcidos que sus críticos de hoy.⁶⁵

No obstante, como ya hemos visto, esta declaración del Evangelio se hace en el contexto del primer siglo. El elemento más importante de este trasfondo es también el asunto más importante al que hubo de hacer frente la iglesia primitiva: la naturaleza de la continuidad entre la primera y la segunda "palabra" de Dios, y entre el pueblo de esta primera palabra, Israel, y el de la segunda, la iglesia. En este punto específico, Romanos hace su aportación a la formulación de la fe del Nuevo Testamento. La manera en que se expresa la relación entre el Antiguo Testamento y el Nuevo, entre la Ley y el Evangelio, Israel y la iglesia —el grado de continuidad y discontinuidad entre ellos— es un aspecto fundamental para el desarrollo de cualquier teología cristiana. Romanos aporta los "ladrillos" esenciales para la construcción de este fundamento.

Como ya hemos visto y explicado con mayor detalle en el capítulo 9, las investigaciones más recientes acerca de Romanos subrayan la importancia del concepto de "pueblo" en esta epístola: qué significa el Evangelio para la relación entre judíos y gentiles en la historia de la salvación y en la iglesia. Y este acento representa una corrección necesaria en vista del descuido de esta cuestión en algunos acercamientos tradicionales. Sin embargo, como sucede con frecuencia en la comunidad académica, el péndulo se ha movido demasiado lejos. El Evangelio de Pablo tiene importantes implicaciones para la relación entre judíos y gentiles. No obstante, en Romanos 1–8 queda claro que el Evangelio de Pablo sigue dirigiéndose básicamente al ser humano individual, confinado bajo el pecado y necesitado de la redención que solo se encuentra en Jesucristo. Aunque la justificación por la fe no es el tema de la carta, no podemos olvidar, sin embargo, que es un elemento muy importante de la exposición que Pablo hace del Evangelio. Ser "justificado" significa ser declarado justo ante Dios. Este veredicto, insiste Pablo en Romanos, es una manifestación puramente unilateral y gratuita por parte de Dios y, por tanto, solo a través de la fe pueden los pecaminosos seres humanos hacerlo suyo. El clima teológico contemporáneo plantea ciertos desafíos a algunos puntos de esta concepción reformada de "la justificación por la fe", no obstante, una lectura cuidadosa de Romanos reafirma su verdad y nos recuerda su gran importancia para el poder del Evangelio.

Cuando se trata de explicar la relevancia de Romanos existe la tendencia de hacer hincapié en la teología como tal. Y esto es sin duda comprensible, puesto que jamás se ha escrito una obra de teología tan extraordinaria. Sin embargo, y en conclusión, vale la pena recordar que, según Romanos, el Evangelio, aunque de naturaleza teológica, es también esencialmente práctico. Como sugiere la expresión "la obediencia a la fe" al comienzo de la carta (1:5 NRSV; cf. también 16:26), el Evangelio que Pablo presenta en Romanos es un mensaje transformador. La fe en Cristo ha de ir siempre acompañada por la obediencia.

⁶⁴ Denney, "Romans", 570.

⁶⁵ Ver la obra de Stephen Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 222.

cia a Él como Señor.⁶⁶ Los capítulos 12–15 no representan una idea de último momento, ni un apéndice de Romanos; están ahí precisamente para explicar que el Evangelio no se ha entendido verdaderamente o se ha respondido a él a no ser que éste haya cambiado a aquellos a quienes se dirige. El señorío de Cristo y la morada del Espíritu deben cambiar inevitablemente nuestra forma de “pensar” (12:2) y, por ello, en última instancia, el modo en que vivimos.

BIBLIOGRAFÍA

- C. K. **Barrett**, *A Commentary on the Epistle to the Romans* (San Francisco: Harper & Row, 1957) ■■ Karl **Barth**, *The Epistle to the Romans* (Londres: Oxford University Press, 1933) ■■ Hans-Werner **Bartsch**, “The Historical Situation of Romans, with Notes by W. Gray”, *Encounter: Creative Theological Scholarship* 33 (1972): 329–38 ■■ F. C. **Baur**, “Über Zweck und Veranlassung des Römerbriefes und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeinde,” en *Historisch-kritische Untersuchungen zum Neuen Testament*, 2 vols. (Stuttgart: Friedrich Fromman, 1963), 1:147–266 ■■ Hendrikus **Boers**, “The Problem of Jews and Gentiles in the Macro-Structure of Romans”, *Neot* 15 (1981): 1–11 ■■ Thorlief **Boman**, “Die dreifache Würde des Völkerapostels”, *ST* 29 (1975): 63–69 ■■ Günther **Bornkamm**, “The Letter to the Romans as Paul’s Last Will and Testament”, en *The Romans Debate*, ed. Karl Donfried, rev. ed. (Peabody: Hendrickson, 1991), 16–28 ■■ F. F. **Bruce**, *Pablo, Apóstol del Corazón Liberado* (Las Palmas de Gran Canarias: Editorial Mundo Bíblico, 2004) ■■ idem, “The Romans Debate—Continued”, *BJRL* 64 (1982): 334–59 ■■ Christopher **Bryan**, *A Preface to Romans: Notes on the Epistle in its Literary and Cultural Setting* (Nueva York: Oxford University Press, 2000) ■■ Charles **Buck** and Greer **Taylor**, *Saint Paul: A Study of the Development of His Thought* (Nueva York: Charles Scribner’s Sons, 1969) ■■ Rudolf **Bultmann**, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, FRLANT 13 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910) ■■ John **Calvin**, *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, reprint ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1947) ■■ J. **Cambier**, *L’évangile de Dieu selon l’épître aux Romains: Exégèse et théologie biblique*, vol. 1: *L’évangile de la justice et de la grace* (Brussels: Desclée de Brouwer, 1967) ■■ W. S. **Campbell**, “Why Did Paul Write Romans?” *ExpTim* 85 (1974): 264–69 ■■ D. A. **Carson**, *Divine Sovereignty and Human Responsibility* (Atlanta: John Knox, 1981) ■■ C. E. B. **Cranfield**, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, ICC, 2 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1975–79) ■■ Oscar **Cullmann**, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr* (Filadelfia: Westminster, 1962) ■■ Nils Alstrup **Dahl**, *Studies in Paul: Theology for the Early Christian Mission* (Minneapolis: Augsburg, 1977) ■■ James **Denney**, “St. Paul’s Epistle to the Romans”, en *EGT* 2 ■■ Karl P. **Donfried**, “A Short Note on Romans 16”, en *The Romans Debate*, 44–52 ■■ John **Drane**, “Why Did Paul Write Romans?” en *Pauline Stud-*

⁶⁶ Respecto al significado e importancia de la controvertida expresión ὑπακοήν πιστεύουσιν (hypakoēn pisteōs), ver Moo, *Epistle to the Romans*, 51–53.

ies, Fs. F. F. Bruce, ed. D. A. Hagner and M. J. Harris (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 212–23 ■ James D. G. Dunn, “The New Perspective on Paul”, *BJRL* 65 (1983): 95–122 ■ idem, *Romans 1–8, Romans 9–16*, WBC 38A/B (Waco: Word, 1988) ■ Philip F. Esler, *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul’s Letter* (Minneapolis: Fortress Press, 2003) ■ Joseph A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 33 (Nueva York: Doubleday, 1993) ■ Harry Gamble Jr., *The Textual History of the Letter to the Romans: A Study in Textual and Literary Criticism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977) ■ David W. J. Gill, “Erastus the Aedile”, *TynB* 40 (1989): 293–302 ■ F. L. Godet, *Commentary on Romans*, reprint ed. (Grand Rapids: Kregel, 1977) ■ Edgar J. Goodspeed, “Phoebe’s Letter of Introduction”, *HTR* 44 (1951): 55–57 ■ R. H. Gundry, “Grace, Works, and Staying Saved in Paul”, *Bib* 66 (1985): 1–38 ■ Klaus Haacker, “Exegetische Probleme des Römerbriefs”, *NovT* 20 (1978): 1–21 ■ John Paul Heil, *Romans: Paul’s Letter of Hope*, AnBib 112 (Rome: BIP, 1987) ■ Larry W. Hurtado, “The Doxology at the End of Romans”, en *New Testament Textual Criticism: Its Significance for Exegesis*, Fs. Bruce M. Metzger, ed. E. J. Epp y G. D. Fee (Oxford: Clarendon Press, 1981), 185–99 ■ Jacob Jervell, “The Letter to Jerusalem”, en *The Romans Debate*, 53–64 ■ Robert Jewett, “Romans as an Ambassadorial Letter”, *Int* 36 (1982): 5–20 ■ Robert J. Karris, “Romans 14:1–15:13 and the Occasion of Romans”, en *The Romans Debate*, 75–99 ■ Ernst Käsemann, *Commentary on Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980) ■ idem, “‘The Righteousness of God’ in Paul”, en *New Testament Questions of Today* (Filadelfia: Fortress Press, 1969), 168–82 ■ Bruce N. Kaye, “‘To the Romans and Others’ Revisited”, *NovT* 18 (1976): 37–77 ■ David Kaylor, *Paul’s Covenant Community: Jew and Gentile in Romans* (Atlanta: John Knox, 1988) ■ J. Kinoshita, “Romans—Two Writings Combined”, *NovT* 7 (1964): 258–77 ■ Otto Kuss, *Der Römerbrief*, 3 vols. (Regensburg: Pustet, 1963–78) ■ Kirsopp Lake, *The Earlier Epistles of St. Paul* (Londres: Rivingstons, 1919) ■ Harry J. Leon, *The Jews of Ancient Rome* (Filadelfia: Jewish Publication Society, 1960) ■ J. B. Lightfoot, “The Structure and Destination of the Epistle to the Romans”, en *Biblical Essays* (Londres: Macmillan, 1893) ■ Richard N. Longenecker, “On the Form, Function, and Authority of the New Testament Letters”, en *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson y John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 101–14 ■ idem, *Paul, Apostle of Liberty*, reprint ed. (Grand Rapids: Baker, 1976) ■ Gerd Lüdemann, *Paul, Apostle to the Gentiles: Studies in Chronology* (Filadelfia: Fortress Press, 1984) ■ J. I. H. McDonald, “Was Romans XVI a Separate Letter?” *NTS* 16 (1969–70): 369–72 ■ T. W. Manson, “Letter to the Romans—and Others”, *BJRL* 31 (1948): 224–40 ■ I. Howard Marshall, “Romans 16:25–27—An Apt Conclusion”, en *Romans and the People of God*, Fs. Gordon D. Fee, ed. Sven K. Söderlung y N. T. Wright (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 170–84 ■ Paul Minear, *The Obedience of Faith: The Purposes of Paul in the Epistle to the Romans* (Londres: SCM, 1971) ■ Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1996) ■ Leon Morris, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988) ■ idem, “The Theme of Romans”, en *Apostolic History and the Gospel*, ed. W. Ward Gasque y Ralph P. Martin (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), 249–63 ■ Jo-

hannes **Munck**, *Paul and the Salvation of Mankind* (Londres: SCM, 1959) ■■ John **Murray**, *The Epistle to the Romans*, 2 vols., NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1959–65) ■■ Mark **Nanos**, *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letter* (Minneapolis: Augsburg/Fortress, 1996) ■■ W.-H. **Ollrog**, "Die Abfassungsverhältnisse von Röm 16," en *Kirche, Fs. Günther Bornkamm*, ed. D. Lührmann y G. Strecker (Tubinga: Mohr-Siebeck, 1980), 221–44 ■■ J. C. **O'Neill**, *Paul's Letter to the Romans* (Baltimore: Penguin, 1975) ■■ Romano **Penna**, "Les Juifs à Rome au temps de l'apôtre Paul", *NTS* 28 (1982): 321–47 ■■ Heikki **Räsänen**, *Paul and the Law* (Tubinga: Mohr-Siebeck, 1983) ■■ J. R. **Richards**, "Romans and I Corinthians: Their Chronological Relationship and Comparative Dates," *NTS* 13 (1966–67): 14–30 ■■ William **Sanday** y Arthur C. **Headlam**, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, ICC (Edimburgo: T. & T. Clark, 1902) ■■ E. P. **Sanders**, *Paul and Palestinian Judaism* (Filadelfia: Fortress Press, 1977) ■■ idem, *Paul, the Law and the Jewish People* (Filadelfia: Fortress Press, 1983) ■■ Walter **Schmithals**, *Der Römerbrief als historisches Problem*, SNT 9 (Gütersloh: Gerd Mohn, 1975) ■■ Thomas R. **Schreiner**, *Romans*, BECNT (Grand Rapids: Baker, 1998) ■■ Albert **Schweitzer**, *The Mysticism of Paul the Apostle* (Londres: A. & C. Black, 1931) ■■ E. Mary **Smallwood**, *The Jews Under Roman Rule*, SJLA 20 (Leiden: Brill, 1976) ■■ Sven K. **Soderlund** y N. T. **Wright**, eds., *Romans and the People of God, Fs. Gordon D. Fee* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999) ■■ Krister **Stendahl**, "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West", *HTR* 56 (1963): 199–215 ■■ Martin Luther **Stirewalt Jr.**, "Appendix: The Form and Function of the Greek Letter-Essay", en *The Romans Debate*, 147–71 ■■ Stanley K. **Stowers**, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, SBLDS 57 (Chico: SP, 1981) ■■ idem, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity* (Filadelfia: Westminster, 1986) ■■ idem, *A Rereading of Romans: Justice, Jews and Gentiles* (New Haven: Yale University Press, 1995) ■■ Peter **Stuhlmacher**, "The Apostle Paul's View of Righteousness", en *Reconciliation, Law and Righteousness: Essays in Biblical Theology* (Filadelfia: Fortress Press, 1986), 68–93 ■■ Francis **Watson**, *Paul, Judaism, and the Gentiles: A Sociological Approach*, SNTSMS 56 (Cambridge: Cambridge University Press, 1986) ■■ Nigel M. **Watson**, "Simplifying the Righteousness of God: A Critique of J. C. O'Neill's Romans," *SJT* 30 (1977): 464–69 ■■ A. J. M. **Wedderburn**, "The Purpose and Occasion of Romans Again", *ExpTim* 90 (1979): 137–41 ■■ Ídem, *The Reasons for Romans* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1989) ■■ Stephen **Westerholm**, *Israel's Law and the Church's Faith* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989) ■■ Wolfgang **Wiefel**, "The Jewish Community in Ancient Rome and the Origins of Roman Christianity," en *The Romans Debate*, 85–101 ■■ Ulrich **Wilckens**, *Der Brief an die Römer*, 3 vols., EKKNT (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1978–82) ■■ W. **Wrede**, *Paul* (Londres: Philip Green, 1907) ■■ Wilhelm **Wuellner**, "Paul's Rhetoric of Argumentation in Romans: An Alternative to the Donfried-Karris Debate over Romans," en *The Romans Debate*, 152–74 ■■ G. **Zuntz**, *The Text of the Epistles: A Disquisition upon the Corpus Paulinum* (Londres: British Academy, 1953).

CAPÍTULO 11

GÁLATAS

CONTENIDO

El saludo introductorio de Pablo subraya su condición de apóstol (un acento que dominará el primer capítulo y medio de esta epístola). Pablo insiste en su estatus de apóstol enviado por Dios, y en el saludo recuerda a sus lectores que Cristo se dio a sí mismo para librarnos del “presente siglo malo” (1:1–5).

Sin detenerse en la habitual acción de gracias, Pablo expresa su estupefacción ante el hecho de que los gálatas estén abandonando, no solo el Evangelio, sino al propio Dios, “el que os llamó por la Gracia de Cristo” (1:6), puesto que ni apóstoles ni ángeles tienen potestad para cambiar el Evangelio que les fue predicado (1:6–10). Insiste en que el Evangelio que predica le fue dado por revelación de Cristo, y hace un relato de sus actividades como perseguidor y sus pocos contactos con los apóstoles más antiguos para mostrar que su Evangelio no podía derivarse de lo que había oído de éstos (1:11–2:5). Y los líderes de Jerusalén, lejos de reclamar que los gentiles tenían que hacerse judíos, estuvieron de acuerdo con Pablo cuando insistió en que Tito, que le había acompañado a Jerusalén, no fuera circuncidado (2:1–5). Pablo y los líderes de Jerusalén se pusieron de acuerdo en una división de la labor apostólica: Pedro seguiría ocupándose en un ministerio entre los judíos, mientras que Pablo ejercería su tarea como apóstol a los gentiles, al parecer con el acuerdo implícito de que no se pediría a los gentiles que observaran la ley mosaica (2:6–10). Cuando más adelante, en Antioquía, Pedro se retraía de comer con los cristianos gentiles, quizá bajo la presión de algunos oponentes de Jerusalén, Pablo tomó cartas en el asunto y afirmó que aun los judíos no eran salvos por las obras de la ley sino por la fe en Cristo (2:11–14), una idea fundamental con la que el propio Pedro hubiera estado de acuerdo (cf. Heh 10:1–11:18). Aquellos que han sido justificados en Cristo han muerto a la ley y viven “por la fe en el Hijo de Dios” (Gal 2:15–21). El apóstol Pablo está en guardia contra cualquier teología que parezca rivalizar con Cristo: no puede soportar el pensamiento de que Cristo haya muerto “en vano” (2:21).

En un emotivo llamamiento, les recuerda a los gálatas que recibieron el Espíritu, no por su observancia de la ley, sino por su fe en Cristo (3:1–5). Y esto no es algo extraño puesto que aun Abraham fue justificado por la fe (3:6–9) y recibió la promesa de que, en su descendencia serían benditas todas las naciones de la Tierra. La ley de Moisés funcio-

na de manera distinta: pone una maldición sobre los pecadores, precisamente la maldición que Cristo llevó por ellos (3:10-14). En cualquier caso, la ley no puede ponerse por delante del pacto de la promesa que Dios hizo con Abraham 430 años antes, o sustituirlo. De hecho, el pacto de la ley ejerció de varias formas distintas funciones de carácter parentético hasta la venida de Cristo (3:15-25). Entre tales funciones está la de convertir el pecado en transgresión y custodiar al pueblo de Dios hasta la manifestación de Cristo a quien apuntaba. La primacía de la fe significa que en nuestro acercamiento a Dios todas las distinciones humanas quedan borradas; hay una gran familia de Dios (3:26-29). La obra redentora de Cristo ha llevado a los creyentes a la mayoría de edad: les ha hecho crecer, por así decirlo, han llegado al estado adulto, y ahora, más que como menores que siguen bajo la supervisión de preceptores pueden actuar como hijos. Ciertamente, este mismo privilegio de la adopción se ha extendido a los gentiles (4:1-7).

En su observancia de la ley sinaitica, los gálatas estaban volviendo de nuevo a la misma clase de esclavitud de la que habían sido rescatados, y Pablo les ruega una vez más que no sigan rechazando su enseñanza (4:8-20). Utilizando las Escrituras, y por medio de una tipología compleja y evocadora, les recuerda que Abraham tuvo un hijo con Agar (una esclava) y otro con Sara (que era libre). Estas dos mujeres, insiste, representan dos pactos. Aunque los gálatas son en realidad hijos de la libre, al sujetarse a las demandas de la ley, están volviendo al antiguo pacto, el pacto de esclavitud (4:21-31). Deberían vivir en la libertad que Cristo ha conquistado y puesto a su disposición, y no estar sujetos a la circuncisión que significa servidumbre (5:1-12). Pablo contrasta la vida en el Espíritu con la vida en la carne (5:13-26), lo cual desemboca en una instrucción acerca de cómo vivir correctamente (6:1-10). Pablo escribe las últimas líneas de su puño y letra y concluye la epístola con un apasionado recordatorio de que, lo verdaderamente importante no es la circuncisión o la incircuncisión, sino la nueva creación de Dios (6:11-18).

AUTOR

La carta pretende ser de Pablo (1:1), y esta afirmación da toda la impresión de veracidad. Es la apasionada invectiva que un preocupado pastor y evangelista dirige contra ciertas falsas doctrinas que habían surgido entre sus convertidos y que estaban trayendo funestas consecuencias. Como dice Kümmel, "Es un hecho indisputable que Gálatas es una epístola genuina y auténticamente paulina".¹ Mucho más controvertida es la cuestión de la percepción que Pablo tenía de sí mismo: ¿se consideraba acaso un judío (aunque cristiano), o se veía a sí mismo como convertido a una nueva religión, y por tanto, en cierto sentido ya no se tenía por judío? Más adelante exploraremos brevemente esta cuestión.

¹ Kümmel, 304. Esto no significa que no haya habido disidentes (el propio Kümmel cita a Bruno Bauer, a "los críticos radicales holandeses", y a R. Steck). Ver también la obra de J. C. O'Neill, quien opina que Pablo escribió únicamente dos terceras partes del texto de Gálatas (*The Recovery of Paul's Letter to the Galatians* [Londres: SPCK, 1972]). Pero en nuestros días la mayoría de los eruditos estarían de acuerdo con Kümmel.

DESTINO

Durante el tercer siglo aC, algunos galos emigraron al interior de la meseta de Asia Menor y establecieron un reino. Bajo el gobierno de Amintas (siglo primero aC) el reino se extendió hasta Pisidia, Licaonia, y otros territorios meridionales de lo que ahora es Turquía. La mayor parte de estos inmigrantes se quedaron en estos territorios cuando, a la muerte de Amintas (25 aC.), los romanos la conquistaron y convirtieron en la provincia de Galacia. El problema para nosotros es determinar si los "gálatas" a los que se dirige esta epístola eran los descendientes de los antiguos galos, establecidos al norte de la provincia o los sureños de varias razas que pasaron a formar parte de la provincia romana. Hacia finales del siglo tercero, la zona del sur se separó, y la provincia quedó reducida al sector del norte. Tradicionalmente pues, cuando se hablaba de "Galacia", se entendía la zona del norte. ¿Pero era este el modo en que Pablo utilizaba el término? El apóstol visitó la zona del sur en su primer viaje misionero (Hch 13-14), pero nunca se dice explícitamente que visitara la región norteña (aunque muchos piensan que esto es precisamente lo que se afirma en Hechos 16:6 y 18:23).

Observemos los siguientes diez puntos a favor de Galacia del sur:

1. Sabemos que Pablo conocía a ciertas personas afincadas en determinados lugares de la región sur y que las había visitado, pero no tenemos constancia de que también conociera o hubiera visitado a personas o localidades del norte (en el mejor de los casos, las palabras de Hechos 16:6 y 18:23 podrían indicar que se había trabajado en el norte, pero en ninguno de estos pasajes se afirma que Pablo hubiera establecido iglesias en esta región). Esto contrasta sorprendentemente con sus tareas en otras zonas.² Si Pablo se dirigía a creyentes radicados en la zona norte, cabría esperar alguna firme indicación de que él había estado allí en algún momento. Sería cuando menos curioso que no tuviéramos información acerca de unas iglesias a las que se les envió una carta tan importante.

2. La insólita expresión, "la región de Frigia y Galacia" que encontramos en Hechos 16:6 para aludir a la zona que atravesó Pablo, tiene más sentido si la entendemos como la zona que el apóstol habría recorrido cuando partió de Listra e Iconio (Hch 16:2), es decir, "el territorio frigio-gálata".³ Quienes sostienen la teoría de Galacia del Norte interpretan estas palabras como aludiendo a "Frigia y el país de Galacia": Ernst Haenchen afirma que Φρυγία (*Frigia*) es un adjetivo de dos terminaciones y no puede calificar al término χώρα (*chora*, "tierra" o "región").⁴ Pero C. J. Hemer ha mostrado de manera concluyente que el adjetivo en cuestión tiene tres terminaciones y por ello puede calificar perfectamente a esta palabra.⁵

² J. B. Lightfoot, quien, como otros comentaristas más antiguos, estaba a favor de la hipótesis de Galacia del Norte, comenta sin embargo: "Es extraño que aunque estamos más o menos familiarizados con todas las demás iglesias importantes fundadas por San Pablo: Corinto, Éfeso, Filipos y Tesalónica, no se haya preservado ni el nombre de una sola persona o lugar, o el de un solo incidente de cualquier índole, relacionado con la predicación del apóstol en Galacia, ni en la historia, ni en la epístola" (*Saint Paul's Epistle to the Galatians* [Londres: Macmillan, 1902], 21).

³ τὴν φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν (*ten Phrygian kai Galatiken choran*).

⁴ Ernst Haenchen, *The Acts of the Apostles* (Oxford: Blackwell, 1971), 483.

⁵ C. J. Hemer, "The Adjective 'Phrygia'", *JTS* 27 (1976): 122-26; ídem, "Phrygia: A Further Note", *JTS* 28 (1977): 99-101.

El cuidadoso examen que hace F. F. Bruce le lleva a concluir que esta expresión solo puede significar "el territorio que Pablo y su amigos atravesaron después de abandonar Listra, la comarca en la que estaban situadas las ciudades de Iconio y Antioquía de Pisidia".⁶ La expresión similar que encontramos en Hechos 18:23 parece significar básicamente lo mismo.⁷

3. Normalmente (aunque no siempre) Pablo utiliza los nombres imperiales romanos para aludir a las provincias, y el término "gálatas" sería el gentilicio del que se sirve para aludir a las gentes de Licaonia y otros distritos. Contra este punto están los hechos de que el uso de Pablo no es invariable, y en cualquier caso, el término, "gálatas" incluiría a los antiguos galos establecidos en el norte.

4. "Gálatas" era el único término capaz de incluir a los pobladores de todas las ciudades visitadas durante el primer viaje misionero: Antioquía, Listra, Iconio, y Derbe. Por supuesto, esto no excluye la posibilidad de que el término pudiera utilizarse en relación con los moradores del norte.

5. Pablo alude a "las iglesias de Galacia" como colaboradoras en la colecta para los creyentes de Jerusalén (1 Cor 16:1), y en Hechos 20:4 Lucas enumera a un hermano de Berea, dos de Tesalónica, dos de Galacia del Sur, y dos oriundos de la provincia de Asia, lo cual tiene todo el aspecto de ser una referencia a la comisión encargada de llevar la ofrenda en cuestión hasta sus destinatarios. Pero Lucas no lo afirma, y en cualquier caso no hay corintios en la lista, por lo que ésta podría ser incompleta.

6. La parte norte del país no era, como la del sur, una zona de continuo flujo comercial. Considerando la "enfermedad" que según Gálatas 4:13 padecía Pablo, es poco verosímil que el apóstol hubiera predicado en esta zona montañosa de difícil acceso. Parece lógico pensar que alguien convaleciente de una enfermedad hubiera buscado un lugar donde los desplazamientos fueran más fáciles.

7. Se subraya como muy poco verosímil, que los oponentes judíos de Pablo le hubieran seguido a esta difícil región nortea, siendo mucho más probable que éstos le hubieran seguido a estas ciudades del sur. Pero este argumento depende del grado de fanatismo de tales oponentes.

8. Se dice que las palabras "me recibisteis como un ángel de Dios, como a Cristo Jesús mismo" (Gál 4:14) son una alusión a la recepción de que Pablo y Bernabé fueron objeto en Listra donde al apóstol se le llamó Mercurio (Hch 14:12). No obstante, este argumento queda en cierto modo empañado por el hecho de que, más adelante, los ciudadanos de Listra le apedrearon (aunque en ocasiones también esto se incorpora al argumento mediante la referencia de Gálatas 6:17 a las "marcas de Jesús" que Pablo lleva en su cuerpo). El hecho de que se utilice la expresión "como a un ángel" para describir la bienvenida de que Pablo fue objeto en estas iglesias también sirve en ocasiones para elaborar un argumento en sentido contrario: ¡Pablo no podía tener aspecto de ángel cuando llegó a la región puesto que estaba enfermo!

⁶ F. F. Bruce, "Galatian Problems. 2. North or South Galatians?" *BJRL*, 52 (1970): 258.

⁷ Ver también la detallada exposición de Rainer Riesner, *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 281-88.

9. Ramsay, quien hizo más que nadie por establecer la teoría de Galacia del sur, defendía que la Iglesia se desarrolló a lo largo de las grandes vías de comunicación, y que estas discurrían por el sur de la región, no por el Norte.⁸

10. A Bernabé se le menciona tres veces (2:1, 9, 13), lo cual parece indicar que los lectores le conocían bien. Sin embargo, Bernabé solo acompañó a Pablo cuando las iglesias del sur habían sido ya establecidas. Se objeta que, en 1 Corintios 9:6 se menciona a Bernabé, aunque no tenemos ningún dato de que éste hubiera estado en Corinto. Hemos de tener también en mente que a Pedro se le menciona (Gal 2:7-8), aunque no hay pruebas de que hubiera estado en el norte. Se trata de un argumento un tanto frágil.⁹

Quienes entienden que se alude a Galacia del norte han propuesto al menos ocho razones.

1. En el lenguaje de aquel tiempo, el término "Galacia" aludía a la región norteña que habitaban los galos. Contra esta afirmación, como ya hemos visto, está el hecho de que se utilizaba igualmente en relación con toda la provincia.

2. En el libro de los Hechos, a Antioquía se la llama "de Pisidia" (Hch 13:14), mientras que Listra y Derbe son ciudades de Licaonia (Hch 14:6). Lucas, se dice, utiliza estos términos para denotar lugares geográficos. Por ello, cuando se refiere a "la región de Frigia y Galacia" (Hch 16:6), hemos de entender que alude a la Frigia y a la Galacia geográficas, o sea, a la Galacia del norte.

3. El término "Galacia" no se utilizaría para aludir a los frigios y otros pueblos puesto que tal lenguaje les recordaría su sometimiento a Roma. No obstante, la validez de este argumento es bastante dudosa. Pablo se refería a sí mismo como ciudadano romano. En cualquier caso, "Galacia" era el único término que cubría todas las ciudades que se mencionan. Algunos han señalado que, en nuestros días, alguien podría dirigirse a una audiencia de galeses, escoceses e ingleses como británicos, y ninguno de ellos pondría objeciones, puesto que este es el único término que les engloba a todos. Lo mismo sucede con la antigua Galacia.

4. Una objeción similar es que "posiblemente, Pablo no se hubiera dirigido a los pobladores de Licaonia o Pisidia con la expresión '¡Oh, gálatas insensatos!' (3:1), especialmente porque este uso lingüístico no está en general atestiguado".¹⁰ ¿Pero cuál es el uso que está atestiguado? Como hemos observado en la sección anterior, el término "gálatas" era el único que el apóstol tenía a su disposición para incluir a todos los habitantes de la provincia de Galacia.

5. El carácter voluble y supersticioso de los Gálatas encaja con un origen galo. Sin embargo, esta descripción difícilmente puede aplicarse solo a los Gálatas: pensemos, por ejemplo, en los corintios.¹¹

⁸ W. M. Ramsay, *The Church in the Roman Empire* (Londres: Hodder & Stoughton, 1893), 10-11. Moffatt, no obstante, cita la pregunta de Ramsay respecto a Listra: "¿Cómo pudo el cosmopolita Pablo dejarse arrastrar como un pedazo de madera llevado por la corriente a este remanso de agua estancada?" (99).

⁹ T. H. Campbell pone de relieve este y otros factores de alineación en, "Paul's 'Missionary Journeys' as Reflected in His Letter", *JBL* 74 (1955): 80-87; también lo hace Ben Witherington III, *Grace in Galatia: A Commentary on Paul's Letter to the Galatians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 10-13.

¹⁰ Kümmel, 298.

¹¹ F. F. Bruce indica que el argumento se reduce a este silogismo: "Los galos eran volubles y supersticiosos. Los gálatas de Pablo eran volubles y supersticiosos. Por tanto: los gálatas de Pablo eran galos". Bruce añade que "el argumento sería únicamente válido si la veleidad y la superstición no fueran algo igualmente

6. La expresión "región de Frigia y Galacia" (Hechos 16:6; y también en 18:23) se entiende con el sentido de "Frigia y la región de Galacia"¹²; y se considera que esto significa que Galacia era una región completamente diferenciada de Frigia (y probablemente de otros distritos como por ejemplo Licaonia). Pero como ya hemos visto, esta expresión alude probablemente al "territorio frigio-gálata". No demuestra una distinción.

7. Pablo afirma, "Más adelante fui a las regiones de Siria y Cilicia" (Gal 1:21 NIV; "entonces fui...: TNIV), a lo cual Marxsen comenta, "según la hipótesis de Galacia del sur, él [Pablo] debió haber fundado las iglesias gálatas en aquel periodo, sin embargo esto no se menciona".¹³ Sin embargo, puesto que Siria y Cilicia no estaban en la provincia de Galacia, esto es algo irrelevante; parece aludir a un viaje distinto de aquel en el que Pablo estableció las iglesias de Galacia del sur (hecho en un periodo posterior a Hechos 9:30).¹⁴

8. No existe el más ligero indicio en Gálatas de que Pablo hubiera experimentado una fuerte oposición cuando predicó en las ciudades gálatas. Sin embargo, en Hechos queda claro que había persecución en la mayoría de las ciudades que visitó el apóstol.

Por todo ello parece que no existen pruebas concluyentes en favor de ninguna de las dos teorías. Sin embargo, no cabe duda de que, si bien la hipótesis de Galacia del sur no consigue ser completamente convincente, los argumentos en su favor son considerablemente más persuasivos que los que se manejan en la teoría de Galacia del norte.¹⁵

FECHA

Si se adopta la hipótesis de Galacia del norte, entonces —y puesto que Pablo no habría dispuesto de suficiente tiempo para ministrar en esta región y establecer iglesias hasta la mitad de su ministerio misionero—, la fecha de Gálatas (que por supuesto hubo de ser escrita después de establecer la Iglesia), habría que situarla poco después de este periodo, más o menos por el mismo tiempo que el apóstol redactó su Carta a los Romanos. Si por el contrario nos inclinamos por la hipótesis de Galacia del sur, es posible establecer una fecha muy temprana, que cuenta con la siguiente serie de argumentos:

1. Cuando Pablo hace su enérgica afirmación en el sentido de que su comisión procedía de Dios y no de ninguna fuente humana (1:12), enumera sus contactos con los apóstoles de Jerusalén. Entre ellos, el apóstol menciona una visita a Pedro (1:18), "Entonces,

característico de otras naciones sino solo de los galos (y los gálatas)", (*The Epistle to the Galatians* [Exeter: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1982], 8).

¹² Moffatt sostiene que "διέρχεται [dierchesthai] en 16º, considerado junto a 18º, implica actividad en la predicación, no meramente viajar" (95). Esto indicaría que Pablo evangelizó la región de Galacia del norte.

¹³ Marxsen, 46.

¹⁴ F. F. Bruce lo sitúa en este periodo ("Galatian Problems. 1. Autobiographical Data", *BJRL* 51 [1969]: 301-2).

¹⁵ Cf. la conclusión de F. F. Bruce en el sentido de que "el peso de la evidencia... favorece el punto de vista de Galacia del Sur" ("Galatian Problems. 2. North or South Galatians?" 266). En este mismo sentido se expresan J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (Filadelfia: Westminster, 1976), 55, y Riesner, *Paul's Early Period*, 281-91.

después de catorce años” se desplazó otra vez a Jerusalén “por causa de una revelación” (2:1–2; la expresión “otra vez” indica una segunda visita). Estas ocasiones se corresponden con las visitas que se consignan en Hechos 9:26; 11:28–30. La lista de Pablo debe ser completa, de lo contrario su argumento no sería válido (ver 1:20).

2. Pablo no menciona el decreto del Concilio de Jerusalén (Hch 15), lo cual hubiera sido muy conveniente para su propósito. Este hecho sugiere una visita antes del concilio. No obstante, esta cuestión no puede acentuarse en exceso puesto que el apóstol no menciona este decreto en cartas cuya redacción puede demostrarse ser posterior.

3. Es más probable que el retraimiento que llevó a Pedro a no comer con los hermanos de origen gentil (2:12) se hubiera producido antes del concilio que después de él.

4. Esta posibilidad de una fecha temprana no la invalidan las palabras de Pablo “os anuncié el evangelio la primera vez [τὸ πρῶτον (*to proteron*)]” (4:13), que para algunos significa “en la primera de mi dos visitas” (NEB) y apunta a una fecha posterior al segundo viaje misionero de Pablo. En el griego clásico esta expresión significa “en la primera de dos ocasiones”, sin embargo en el griego helenista tiene más bien el sentido de “antes, en el pasado” (como en Juan 6:62; 9:8; Hebreos 4:6, etc.).¹⁶ En cualquier caso, Pablo visitó las iglesias de Galacia del sur dos veces durante su primera expedición (ver Hch 14:21), de modo que aunque la expresión griega se entienda con el sentido de “en la primera de mis dos visitas”, la segunda visita podría haberse producido al regreso del primer viaje misionero (Hch 14:21–26), y no necesariamente en un momento posterior.

En contraste, muchos están a favor de una fecha durante el tercer recorrido misionero de Pablo (c. 52–57).¹⁷ Quienes sostienen la hipótesis de Galacia del norte excluyen la fecha temprana, puesto que según este punto de vista Pablo no había estado en Galacia (¡dos veces!) hasta esta ocasión.¹⁸ Para una fecha posterior contamos con el apoyo de los argumentos siguientes:

1. El estilo y los pensamientos que se expresan en esta epístola muestran una afinidad con la correspondencia corintia y con Romanos, de modo que, ha de fecharse en un periodo cercano a la redacción de estas cartas, digamos que en Éfeso durante el tercer viaje de Pablo (Hch 19) o incluso en el posterior recorrido por territorio griego.¹⁹

2. En Gálatas 2, la visita a Jerusalén está tan estrechamente relacionada con el tema del Concilio de Jerusalén de Hechos 15 que ambos deben considerarse como relatos indepen-

¹⁶ Respecto a este pasaje el *BAGD* observa que “desde un punto de vista léxico no es posible establecer la tesis de que Pablo quería fijar una diferencia entre una visita más temprana y otra posterior” (722). El *BDAG* posterior prefiere la traducción “la primera vez”, no obstante reconoce “por supuesto, que la traducción una vez es también probable, sin embargo desde un punto de vista lingüístico no es posible establecer la tesis de que Pablo quería diferenciar entre una visita más temprana y otra posterior” (889).

¹⁷ P. ej., Dieter Lührmann, *Galatians: A Continental Commentary* (Minneapolis: Fortress Press, 1992); Brown, 474–77; Ehrman, 331–33. Achtemeier/Green/Thompson, 372–75, sigue indeciso.

¹⁸ Por otra parte, es posible adoptar una hipótesis de Galacia del sur y una fecha tardía, como ha hecho Moisés Silva en su obra *Interpreting Galatians: Explorations in Exegetical Method*, 2nd ed. (Grand Rapids: Baker, 2001), 129–39.

¹⁹ Lührmann, *Galatians*, 3, especifica que Gálatas fue escrita después de la redacción de 1 Corintios. De manera un tanto anómala, J. Louis Martyn, *Galatians*, AB 33A (Nueva York: Doubleday, 1997), 20, precisa que fue tras la redacción de 1 Tesalonicenses, pero antes de las Epístolas a los Corintios.

dientes de la misma visita (aunque algunos que se inclinan por la hipótesis de Galacia del sur las consideran como dos visitas distintas y sostienen sencillamente que Pablo escribió después del concilio). Aquellos que sostienen la fecha más tardía razonan que en su relato de Gálatas 1:18-2:2 Pablo no hizo ninguna mención de la visita para paliar la escasez de alimentos que se consigna en Hechos 11:30 puesto que en aquella ocasión tenía que tratar con los ancianos, no con los apóstoles. Esta lectura es posible, pero no excesivamente persuasiva. A primera vista, en Gálatas 1-2 Pablo pretende dar una lista completa de sus viajes a Jerusalén, y olvidar el que se consigna en Hechos 11:30 le haría susceptible de la acusación de amañar el registro. Además, un solo versículo, Hechos 11:30, no puede considerarse como un relato completo de todo lo que Pablo hizo en Jerusalén en aquella ocasión. Aunque su razón principal para visitar la ciudad hubiera sido la de paliar la escasez de alimentos, es muy difícil concebir que Pablo no hubiera visitado a los otros apóstoles.²⁰ En general, por tanto, parece mejor conectar el viaje de Gálatas 2:1-10 con Hechos 11:25-30 que con Hechos 15, y esto significa, por supuesto, que Gálatas se habría escrito probablemente antes del Concilio de Jerusalén que se consigna en Hechos 15.

3. Se argumenta que puesto que Pablo había ya visitado Galacia dos veces (4:13), las visitas más probables son las de Hechos 16:6 y 18:23. Sin embargo, ya hemos visto que este lenguaje no significa forzosamente que hubiera dos visitas, y aunque así fuera, podría ser una referencia a las visitas a la ida y a la vuelta del primer viaje misionero (ver anteriores comentarios respecto a Gálatas 4:13).

4. En 1 Corintios se habla poco de persecución, sin embargo en 2 Corintios se habla mucho. Romanos tiene un tono calmado al respecto; evidentemente los problemas han quedado atrás. Gálatas encaja en esta secuencia entre 2 Corintios y Romanos.²¹

El meollo de la cuestión es si Pablo escribe antes o después del Concilio de Jerusalén (Hch 15). Quienes abogan por una fecha tardía afirman que la redacción tuvo lugar más tarde, y algunos de ellos subrayan lo que ven como discrepancias entre el Libro de los Hechos y las cartas de Pablo. Sostienen que Pablo nunca hubiera aceptado las conclusiones acordadas en el Concilio de Jerusalén según se consignan en Hechos; sin duda, ven en ello su recuerdo de lo que sucedió en Gálatas 2. Señalan que, aunque se tratan desde puntos de vista distintos, en ambos relatos el meollo es la circuncisión y la relación del cristiano con la ley. Otros, que aceptan la idea de Galacia del norte, piensan que es posible reconciliar los relatos del Libro de los Hechos y el de Gálatas, no obstante esto supone aceptar la conclusión de que Pablo ha omitido una de sus visitas a Jerusalén.

Es sin duda más sencillo y menos arbitrario aceptar ambos relatos. En resumidas cuentas, parece mejor sostener que las dos visitas de Pablo a Jerusalén son las de Hechos 9 y 11 (según este punto de vista, Gálatas 2 aludiría a contactos privados en relación

²⁰ Klijn encuentra "un paralelismo muy sorprendente entre Gal. 2:1-10 y Hechos 11:25-30" (p. 94).

²¹ Lightfoot defiende esto y encuentra apoyo en las palabras "De aquí en adelante nadie me cause molestias, porque yo llevo en mi cuerpo las marcas de Jesús" (6:17), que parecen "el lenguaje de alguien que últimamente ha atravesado una prueba difícil... ¿Acaso no parece seguir de manera natural a la aflicción, que se expresa en la Segunda Epístola a los Corintios?" (*Galatians*, 51). Bruce examina muy cuidadosamente la relación entre Gálatas y otras epístolas paulinas y no encuentra nada inconsistente con la idea de que esta es la más antigua de las cartas de Pablo (*Galatians*, 45-55).

con la visita para paliar el hambre; es difícil de fechar la vacilación de Pedro después de Hechos 15), y que el apóstol escribió la epístola inmediatamente antes del concilio de Jerusalén.²² Si el concilio se fecha acertadamente en el año 48 dC,²³ esta sería entonces la fecha de Gálatas. El que la carta precede al concilio de Jerusalén parece claro por el hecho de que Pablo no hace mención de su veredicto. Aunque no hubiera utilizado las conclusiones del concilio como argumento principal, es difícil de entender que el apóstol prescindiera de un apoyo tan importante para su argumento contra la aceptación de la Toráh judía.

OCASIÓN²⁴

En Hechos 13–14 se nos informa que Pablo y Bernabé evangelizaron el sur de la provincia de Galacia dirigiéndose en primer lugar a las sinagogas, donde predicaban el Evangelio a los judíos y a los gentiles temerosos de Dios. Pero en cada ciudad los judíos promovieron movimientos de oposición, y los predicadores se volvieron a los gentiles entre los que hicieron convertidos. No hay que dudar que, si la hipótesis de la Galacia del norte es correcta, la evangelización de las regiones del norte se llevó a cabo de un modo muy parecido. En toda aquella región la Iglesia era predominantemente gentil.

Sin embargo, según parece, cuando Pablo y Bernabé abandonaron la zona, algunos cristianos de origen judío llegaron a las iglesias con la doctrina de que quienes abrazan la salvación cristiana han de someterse a la ley judía, la Toráh. Hasta donde sabemos, los judíos que vivían en aquellas regiones no enseñaban esto; simplemente se oponían a los cristianos.²⁵ Pablo diferencia a los falsos maestros de la congregación (1:7; 4:17, etc.;

²² Según J. Knox: “si pudiéramos confiar completamente en la exactitud del relato que hace Hechos de las visitas de Pablo a Jerusalén, la defensa de la datación temprana sería irrefutable” (“Galatians”, en *IDB*, 2:342). Sin embargo este no es exactamente el caso, ya que algunos que sostienen la fiabilidad del Libro de los Hechos optan por la fecha tardía (ver la anterior nota 18). Para que la fecha temprana sea “irrefutable” hemos de aceptar al tiempo, no solo la fiabilidad del registro de Hechos, sino también dar razones convincentes de que la lógica del relato de Pablo en Gálatas identifica el viaje de Gálatas 2:1–10 con el de Hechos 11:25–30. Si en lugar de ello, se considera que existen razones creíbles para que Pablo no mencione el viaje de Hechos 11, entonces la fecha tardía es posible.

²³ Esta es la fecha que propone George Ogg, *The Chronology of the Life of Paul* (Londres: Epworth, 1968), 200, y que favorece también Ronald Y. K. Fung; ver su obra *Epistle to the Galatians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 28; John W. Drane, *Paul: Libertine or Legalist?* (Londres: SPCK, 1975), 140–43; ver también el Capítulo 9 de esta obra.

²⁴ Existe un resumen admirablemente conciso de las principales opciones en la obra de Timothy George, *Galatians*, NAC 30 (Nashville: Broadman & Holman, 1994), 50–60.

²⁵ Hemos de mencionar aquí la teoría de Mark D. Nanos, *The Irony of Galatians: Paul's Letter in First-Century Context* (Minneapolis: Fortress Press, 2002). Nanos cuestiona que los oponentes fueran “cristianos de origen judío” (una etiqueta que juzga anacrónica), y afirma que el problema ha surgido porque los judíos de las sinagogas locales de Galacia han estado influenciando a los jóvenes creyentes gentiles en Cristo, diciéndoles que, aunque se hayan apartado del culto local y del imperial, si se hacían judíos estarían a salvo del peligro y disfrutarían todos los privilegios de estar bajo una bien establecida *religio licita* (una religión legal). Sin embargo, no hay ninguna evidencia textual de que los cristianos gálatas estuvieran siendo perseguidos por los romanos en aquel momento. Pueden sin duda presentarse argumentos a favor de que por aquel tiempo hubo un brote de persecución de los cristianos de Jerusalén por parte de los judíos (ver Markus Bockmuehl,

puede que tuvieran un dirigente fuerte, 1:9; 5:10); de hecho, puede que el apóstol esté dando a entender que ni siquiera eran cristianos (1:6-7). Su insistencia en la observancia de la ley mosaica hace muy probable que fueran judíos. Sin duda se consideraban a sí mismos como cristianos judíos; en el momento en que se establece algo que rivalice con Jesús como necesario para la salvación, Pablo cuestiona el elemento "cristiano".

A partir del texto de Gálatas colegimos que la autoridad de Pablo estaba siendo menoscabada por el argumento de que éste era inferior a los apóstoles más antiguos. Pablo parece tener esto en mente desde el mismo comienzo: "Pablo, apóstol (no de parte de hombres ni mediante hombre alguno, sino por medio de Jesucristo y de Dios el Padre" (1:1); "nadie me cause molestias, porque yo llevo en mi cuerpo las marcas de Jesús" (6:17).

Se insistía en la circuncisión: "tratan de obligaros a que os circuncidéis" (6:12; ver también 5:2-6). Pablo indica que, dijeran lo que dijeran los falsos maestros, la aceptación de la circuncisión significa aceptar la obligación de cumplir toda la ley de la que ésta es parte (5:3). Al parecer se insistía en el hecho de guardar la ley, puesto que él también afirma, "observáis los días, los meses, las estaciones y los años" (4:10).²⁶ Habla también de sus convertidos como queriendo "estar bajo la ley" (4:21) y procurando "ser justificados por la ley" (5:4). Reuniendo todos estos datos, parece que los falsos maestros entendían el cristianismo como una especie de judaísmo modificado; enseñaban que participar de la relación pactada con Dios significaba sujetarse a los requisitos de la ley. Por tanto, estaban persuadiendo a los gálatas a que se sujetaran al camino de la ley en lugar de disfrutar de la libertad en Cristo.

En los últimos años algunos han argumentado que todas, o al menos la mayor parte de las leyes que estos intrusos estaban imponiendo a los gálatas eran las partes legislativas que establecían "los indicadores fronterizos", es decir, las prácticas que diferenciaban a los judíos de los demás, en particular la circuncisión, las leyes sobre alimentos, y el sábado. Pablo quiere que se abandonen estas cosas puesto que desea construir una iglesia unificada compuesta de judíos y gentiles por igual, y los indicadores fronterizos provocan inevitablemente divisiones.²⁷ Sin duda Pablo está esforzándose sin cesar para unir a los cristianos de origen

²⁶ "1 Thessalonians 2:14-16 and the Church in Jerusalem" *TynB* 52 [2001]: 1-31, y esta podría ser la razón, al menos en parte, de la pasión de los agitadores, y quizá del conflicto entre Pablo y Pedro (2:11-14). Además, en incontables detalles, la posición de Nanos, aunque defendida vigorosamente, sigue siendo poco convincente (p. ej., su insistencia en el sentido de que el singular *εὐαγγέλιον* [*euangelion*, "evangelio"] no significa "Evangelio" sino que se refiere a "buenas noticias" en un sentido más amplio). Tampoco está nada claro que Pablo apoyara una teología de dos pactos, una para los judíos y otra para los gentiles, al margen de lo atractiva que pueda ser esta posición en el contexto de una teología posterior al holocausto.

²⁷ Esto puede referirse a "los poderes planetarios o a los signos astrológicos del zodiaco" (Martin, 2:153). El término *στοιχεῖα* (*stoicheia*, "los principios esenciales") a los que tanto judíos (4:3) como gentiles (4:9) habían sido esclavizados se entienden mejor en términos de "legalismo como principio de vida" (Bruce, *Galatians*, 203).

²⁸ Ver especialmente la obra de James D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, BNTC (Peabody: Hendrickson, 1993). Esto está especialmente vinculado a la idea más antigua de Dunn en el sentido de que la expresión "las obras de la ley" se refiere a tales indicadores fronterizos. En días más recientes, Dunn se ha inclinado a un acercamiento un poco más matizado, algo parecido a "la observancia de toda la ley con vistas a mantener pretensiones exclusivas judías". Además de su comentario, ver también la obra, *The Theology of*

judío y a los de origen gentil. No obstante, esta “nueva perspectiva” acerca de Pablo es demasiado estrecha. La concepción que Pablo tiene de la función de la ley es más amplia, y va más allá de los simples indicadores fronterizos (ver especialmente el capítulo 3); la ley es también el medio de establecer la transgresión (3:19), y el apóstol vincula el corazón de este debate a la suficiencia exclusiva de la Cruz de Cristo para que los seres humanos puedan ser declarados “justos” ante Dios.²⁸ Este debate ha generado una discusión afin respecto a la medida en que Pablo se ve a sí mismo como judío, y a su movimiento como una secta dentro del redil del judaísmo, o, por el contrario, como formando parte de una nueva religión.²⁹

Fueran o no cristianos a ojos de Pablo, los falsos maestros habían evidentemente surgido del ámbito judeo-cristiano. Algunos judíos se habían opuesto a Pedro (Hch 11:2-3), y en un periodo posterior, Jacobo podía hablar de muchos “miles de judíos” que habían creído, “y todos son celosos de la ley” (Hch 21:20). No cabe duda de que había un numeroso grupo de ellos, y al menos esporádicamente, podían ser activos propagandistas, como cuando se trasladaron de Judea a Antioquía y enseñaban a los nuevos convertidos, “si no os circuncidáis conforme al rito de Moisés, no podéis ser salvos” (Hch 15:1). Si siguieron a Pablo hasta Antioquía, no es inverosímil que le hubieran seguido a Galacia. Puede que no fueran muchos en número, puesto que Pablo afirma, “un poco de levadura leuda toda la masa” (Gál 5:9). En ocasiones se arguye que los oponentes de Pablo eran gentiles que habían aceptado la circuncisión y querían que los demás hicieran lo mismo. Pero esta suposición no consigue ni mucho menos contrarrestar las pruebas de que eran celosos cristianos de origen judío, que insistían en la ley. G. Howard opina que quizá no eran oponentes en su sentido estricto sino que afirmaban que lo que Pablo estaba realmente enseñando era lo mismo que ellos les presentaban.³⁰ La vehemencia con la que Pablo se opone a ellos hace que esto sea poco verosímil.

En ocasiones, y a partir de exhortaciones como “no uséis la libertad como pretexto para la carne” (5:13), y “andad por el Espíritu, y no cumpliréis el deseo de la carne” (5:16), pretende verse una situación de libertinaje en 5:13 y ss. Pero es mejor entender el problema de fondo como una perversión de la enseñanza de Pablo en el sentido de que, en Cristo, los creyentes son libres. En todas las épocas ha sido fácil deducir que si somos salvos por la Gracia, no importa cómo vivamos. Uno sospecha que los agitadores estaban condenando la enseñanza de Pablo como incapaz de salvaguardar adecuadamente la pro-

Paul's Letter to the Galatians, NTT (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 84-87 y *passim*.

²⁸ Ver especialmente el Capítulo 9 de esta Introducción. Cf. D. A. Carson, Peter T. O'Brien, y Mark A. Seifrid, eds., *Justification and Variegated Nomism* (Tubinga: Mohr-Siebeck/Grand Rapids: Baker, 2001-2004), esp. vol. 2, *The Paradoxes of Paul*; y Stephen Westerholm, *Perspectives Old and New on Paul: The "Lutheran" Paul and His Critics* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004).

²⁹ Ver especialmente el trabajo de Peter T. O'Brien, "Was Paul Converted?" en *Justification and Variegated Nomism*, vol. 2.

³⁰ Por ello Howard dice, "los agitadores de Galacia eran cristianos de origen judío, judaizantes procedentes de Jerusalén que estaban forzando a los gálatas a que se circuncidaran y a guardar la ley. Ellos no se oponían directamente a Pablo sino que insistían en que, igual que ellos, el apóstol enseñaba la circuncisión" (*Paul: Crisis in Galatia* [Cambridge: Cambridge University Press, 1979], 19). Acerca del uso del término "judaizante", ver la n. 3 del anterior Capítulo 11.

bidad moral. Sin embargo, si su solución a este perenne desafío era una vuelta al pacto mosaico de la ley, el precio era demasiado elevado: delataba una incapacidad para entender el verdadero papel de la ley a lo largo de la historia de la redención.

Al parecer había ciertas críticas a Pablo. La expresión “si todavía predico la circuncisión” (5:11) parece significar que Pablo había sido acusado de predicar la circuncisión cuando le convenía (ver la circuncisión de Timoteo [Hch 16:3]) y ello a pesar de que había insistido en que Tito no fuera circuncidado (2:1–5). La frase de Pablo en 1:10, “¿Pues busco ahora el favor de los hombres o el de Dios? ¿O me esfuerzo por agradar a los hombres?” (cursivas del autor) indica que algunos estaban diciendo que el apóstol estaba interesado meramente en la aprobación humana. En la vida de un hombre que se había hecho “a todos de todo”, también judío a los judíos para ganar a los judíos (1 Cor 9:20–22), no podían faltar incidentes que dieran a sus oponentes la oportunidad de acusarle de inconsistencia.³¹

El Evangelio estaba seriamente comprometido por esta nueva enseñanza. Pablo se queja de que sus destinatarios se estaban volviendo “a un Evangelio distinto”, a lo cual se apresura a añadir, “que en realidad no es otro evangelio” (1:6–7). El peligro que se cernía sobre los gálatas era que, creyendo estar añadiendo algunas interesantes reflexiones al significado del cristianismo, estaban no obstante regresando al pacto de la ley de tal manera que, de manera implícita, se ponía en tela de juicio el triunfo decisivo del Evangelio.

La epístola a los Gálatas es la reacción de Pablo ante la noticia de estos sucesos. El apóstol reconoció de inmediato que lo que sus convertidos estaban haciendo significaba renunciar al corazón mismo del mensaje cristiano, y se puso rápidamente a escribir para corregir esta situación. Ignorando cualquier formalidad protocolaria de la correspondencia, redactó un apasionado llamamiento a los cristianos gálatas para que regresaran a la fe en la que habían sido salvos. Esta animada carta se ha convertido en una expresión clásica del significado de la justificación por la fe solo en Cristo.

TEXTO

Gálatas contiene algunas variantes menores, pero en general no existen serias dudas acerca del texto de esta carta. Hay una cierta confusión entre el nombre arameo Cefas y el griego Pedro en 1:18; 2:9, 11, 14; sin embargo, no parece ser otra cosa que la sustitución del nom-

³¹ Circuncidar a Timoteo y negarse a hacer lo mismo con Tito, por ejemplo, era sin duda algo inconsistente si nos atenemos a un criterio de simple conducta externa. Sin embargo, desde la perspectiva de Pablo, ambas acciones se basaban en profundos principios. Se negaba a autorizar la circuncisión de Tito en un contexto cristiano donde la circuncisión hubiera indicado que Tito (y también Pablo) estaban de acuerdo en que era necesario ser judío para aceptar al Mesías judío, y ello hubiera puesto en peligro la exclusiva suficiencia de Cristo. Sin embargo, en el contexto de una sinagoga judía, donde Pablo estaba con gran resolución procurando ganar a las personas para Cristo y nadie estaba dándole a este hecho ninguna implicación cristológica, la circuncisión de Timoteo formaba parte simplemente de su disposición a hacerse a todos de todo, “para que por todos los medios salve a algunos” (1 Cor 9:22).

bre griego más conocido por su desconocida forma aramea. No está claro si hemos de añadir “de Cristo” después de “la Gracia” en 1:6 o si el sujeto “Dios” debería leerse antes del verbo “tuvo a bien” en 1:15, pero el sentido no se ve afectado sustancialmente por estas y similares variantes. Esta carta nos ha llegado esencialmente como Pablo la escribió.

ADOPCIÓN EN EL CANON

La epístola a los Gálatas fue aceptada en el canon desde un periodo muy temprano. Parece haber ecos de expresiones de Gálatas en Bernabé, 1 Clemente, Policarpo, Justino Mártir, y otros autores de finales del siglo primero y del segundo. En la antigüedad no parecen haberse suscitado disputas acerca de su autenticidad. Refrendamos el veredicto de Burton en el sentido de que, “no hay carta que pueda considerarse obra [de Pablo] con más razón que Gálatas”³². El hecho de que aparece en primer lugar en algunos listados de las epístolas paulinas (como por ejemplo el de Marción), apunta a un reconocimiento de su importancia y de su autenticidad.

GÁLATAS EN ESTUDIOS RECIENTES

Podemos omitir otras referencias a los sempiternos debates sobre la fecha de esta carta y la ubicación de sus primeros lectores (ver la exposición anterior).

Sigue habiendo discusión por lo que respecta a la identidad de los maestros a quienes se dirige Pablo, y algunos autores se sienten incómodos con el término “judaizantes”. Unos pocos han propuesto que no eran judíos, sino que podían incluso ser algunos de los propios convertidos de Pablo,³³ que tras estudiar más a fondo las Escrituras del Antiguo Testamento a las que Pablo les había introducido, habían llegado a creer que guardar la ley era imprescindible. Todo esto plantea la cuestión de si había más de un grupo de oponentes de Pablo o si el apóstol está desarrollando un argumento unificado. A pesar de la opinión de algunos que sostienen la existencia de múltiples grupos de oponentes, no hay verdaderas pruebas en Gálatas de que Pablo estuviera luchando en dos frentes; sus enemigos parecen haber sido un grupo determinado. Lo más probable es que los falsos maestros fueran judíos o cristianos de origen judío procedentes de fuera de la Iglesia y que defendían alguna forma de judaísmo.³⁴

El creciente interés en la crítica retórica ha suscitado preguntas respecto al género literario de esta epístola. Por ello, H. D. Betz ve Gálatas como “un ejemplo del género ‘carta

³² E. de Witt Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, ICC (Edimburgo: T. & T. Clark, 1921), lxx.

³³ Sorprendentemente, J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind* (Richmond: John Knox, 1959), 87 y ss.

³⁴ E. P. Sanders ve como “probable que fueran cristianos judíos ‘de derechas’” que subrayarían pasajes como Génesis 17:9–14 (*Paul, the Law, and the Jewish People* [Filadelfia: Fortress Press, 1985], 18).

apologetica". Este autor afirma que, en la antigüedad, la retórica "tiene poco en común con la verdad; es más bien el ejercicio de aquellas técnicas que llevan a las gentes creer que algo es cierto". No es fácil ver esto como una descripción imparcial de lo que Pablo está haciendo. Su profunda preocupación por la verdad se hace evidente en cada página. Aun menos aceptable es la opinión de Betz en el sentido de que Gálatas es una "carta mágica". Pablo pronuncia una maldición sobre los falsos predicadores (1:9) y una bendición sobre "los que anden conforme a esta regla" (6:16). Betz entiende estas palabras con el sentido de que la propia carta es portadora de la bendición y la maldición.³⁵ Pero existen ciertas dudas de que en la antigüedad se reconociera la categoría de "carta mágica", y hay incluso más dudas de que, si así fuera, Pablo se hubiera servido de este tipo de carta. Es difícil pensar en alguien que estuviera más en contra de la magia que Pablo.³⁶ El argumento presentado por Pheme Perkins en el sentido de que la acalorada retórica de Pablo fue la primera causa de división entre judíos y cristianos no se debe tanto a una comprensión favorable del modo en que Pablo entiende el Antiguo Testamento, sino más bien a un compromiso contemporáneo con el pluralismo.³⁷

Una buena parte del debate reciente se centra en los argumentos planteados por E. P. Sanders³⁸ y aquellos que han sido influenciados por él. Sanders rechaza la idea de que los judíos de aquel tiempo entendían la observancia de la ley como el medio para merecer la salvación. Los judíos palestinos, asegura Sanders, aceptaron universalmente el "nomismo contractual"; es decir, los judíos eran salvos por Gracia, por ser miembros del pueblo con el que Dios había hecho un pacto, y su adhesión a la ley era el medio de "permanecer en esta salvación". Esto ha servido como un saludable correctivo de algunas ideas severas y anacrónicas acerca de las creencias judías del siglo primero, sin embargo hay que hacer algunas importantes salvedades. Concretamente, se ha objetado que Sanders no se toma suficientemente en serio la enseñanza judía acerca de las recompensas de la justicia y el castigo del pecado;³⁹ por otra parte, su exégesis de Pablo es susceptible de ciertas críticas legítimas.⁴⁰ Sanders ha planteado un útil correctivo para algunas ideas anteriores, sin embargo, no puede decirse que haya conseguido una solución al problema que sea universalmente aceptable.⁴¹

Sanders opina que la distinción fundamental entre Pablo y el judaísmo no gira en tor-

³⁵ H. D. Betz, *Galatians*, Hermeneia (Filadelfia: Fortress Press, 1979), 14, 24, 25.

³⁶ Según Childs, "el argumento de Betz es muy débil en este punto. No es solo que la categoría de 'carta mágica' sea en sí de muy dudosa autenticidad, sino que su aplicación a Gálatas está muy poco fundada" (p. 302). Respecto a los problemas más amplios relacionados con la descontrolada dependencia de Betz de los paralelos greco-romanos, ver especialmente la obra de Philip H. Kern, *Rhetoric and Galatians: Assessing an Approach to Paul's Epistle*, SNTSMS 101 (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

³⁷ Pheme Perkins, *Abraham's Divided Children: Galatians and the Politics of Faith* (Harrisburg: Trinity Press International, 2001).

³⁸ Ver especialmente la obra de E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Filadelfia: Fortress Press, 1977); ídem, *Paul, the Law, and the Jewish People*.

³⁹ Ver especialmente *Justification and Variegated Nomism*, vol. 1.

⁴⁰ P. ej., ver R. H. Gundry, "Grace, Works, and Staying Saved in Paul", *Bib* 66 (1985): 1-38; Westerholm, *Perspectives Old and New; y Justification and Variegated Nomism*, vol. 2.

⁴¹ Ver además el Capítulo 9 de este volumen.

no a la justificación, sino a la cristología. Los cristianos aceptaron a Jesús como Mesías; la mayoría de los judíos no. Sanders rechaza la idea comúnmente aceptada de que Pablo enseñó (o asumió) que las personas no pueden guardar la ley. "La idea general del argumento es que, Dios nunca pretendió que la justicia fuera por la ley... él problema de la ley no es que no pueda cumplirse. Pablo tiene una idea del propósito de Dios que excluye la justicia por la ley". Generalmente los judíos insistían en que aquellos que se hacían miembros del pueblo de Dios habían de convertirse en prosélitos completos, con la consecuente aceptación de la ley de Moisés. Pero para Pablo, aquellos que son "de las obras de la ley" están bajo maldición (Gal 3:10 KJV).⁴²

Las ideas de Sanders se han popularizado y expuesto a muchos niveles. Algunos ensayistas cuestionan "la idea protestante de Gálatas", es decir, "la expresión clara y deliberada del Evangelio paulino de la justificación por la fe, en contraste con las obras".⁴³ Gordon prefiere subrayar la oposición de la Torá a la fe en Cristo y pregunta, "¿Cuál es el rasgo distintivo del pueblo de Dios, la Torá o Cristo?"⁴⁴ Con esto llama sin duda la atención a una importante verdad, sin embargo no debe olvidarse que en Gálatas se habla a menudo y de manera significativa de ser justificados por la fe (2:16 [2 veces]; 3:8, 11, 24) o "justificados en Cristo" (2:17), no por las obras de la ley (2:16 [3 veces]; 3:11). Al corregir un punto de vista que pasa por alto el contraste entre Cristo y la Torá, y opone simplemente la fe a las obras, no hemos de soslayar la verdad que, por su propia naturaleza, la justificación por la fe en Cristo se opone a cualquier idea de justificación por obras, sean estas de la Torá o de cualquier otro tipo.

Se acepte o no su obra sin reservas, Sanders ha establecido hasta tal punto la línea de los estudios paulinos de nuestro tiempo, que una parte esencial del trabajo actual presupone en gran medida sus conclusiones y procede a construir sobre ellas. Por ejemplo, en su reciente monografía, Barclay analiza de manera inteligente la ética de Pablo que se refleja en la epístola a los Gálatas.⁴⁵ Por lo que respecta a la exégesis de extensos pasajes de Gálatas 5 y 6, el trabajo de Barclay es minucioso y estimulante; no obstante, sus comentarios del resto de la epístola, se convierten en una ciega aceptación de extensas partes de la estructura de Sanders. Por el contrario, Thielman⁴⁶ presenta argumentos contra la posición de Sanders en un asunto importante. Sanders opina que, para Pablo, la diferencia fundamental entre un judío no convertido y un cristiano es la cristología. Por tanto, en cuestiones como el pecado, la Gracia y el perdón, Pablo desarrolla su argumento "de la solución al dilema": es decir, Pablo conoce la solución, a saber, Jesús, y a partir de Él expone sus razones hasta resolver el dilema en cuestión. Thielman afirma que, cuando en

⁴² Según Sanders, "Dios envió a Cristo; lo hizo para ofrecer su justicia; esto no hubiera tenido ningún sentido si la justicia estuviera ya a nuestro alcance por medio de la ley (2:21); la ley no fue dada para traer justicia" (*Paul, the Law, and the Jewish People*, 27).

⁴³ P. ej., T. David Gordon, "The Problem at Galatia", *Int* 41 (1987): 32.

⁴⁴ *Ibid.*, 40.

⁴⁵ John M. G. Barclay, *Obedying the Truth: A Study of Paul's Ethics in Galatians* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1988).

⁴⁶ Frank Thielman, *From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans*, *NovTSup* 61 (Leiden: Brill, 1989).

Gálatas y Romanos, Pablo expone claramente el dilema (i.e., el pecado, o la rebeldía contra Dios y su ley) y pasa después a la solución, no está recurriendo a un recurso pedagógico, sino sirviéndose de un patrón modelo que encuentra tanto en el Antiguo Testamento como en el judaísmo de su tiempo.

La influencia de Sanders no ha de llevarnos a pasar por alto otros temas del debate sobre la Epístola a los Gálatas.⁴⁷ Es importante mencionar algunas de las posturas que han quedado eclipsadas por los debates más recientes. Por ejemplo, Pablo comienza la carta con una declaración de su apostolado y la importancia de éste. W. Schmithals ha prestado mucha atención a la naturaleza del apostolado y ha defendido con firmeza que había apóstoles gnósticos que se unieron en oposición a Pablo.⁴⁸ La dificultad esencial de esta posición es que no hay datos de que el gnosticismo se hubiera desarrollado durante el tiempo de Pablo. Está claro que Pablo tenía en gran estima su apostolado, y también que el apóstol hubo de hacer frente a una considerable oposición. Pero, a juzgar por la información con que contamos, es muy poco probable que el gnosticismo tuviera algo que ver en ello.⁴⁹

Una vez más, Cosgrove ha explicado que la cuestión que Pablo trata en esta epístola se formula explícitamente en Gálatas 3:5 (traducción nuestra): "Aquel que os suministra el Espíritu y hace prodigios entre vosotros, ¿lo hace por las obras de la ley o porque habéis oído [el Evangelio] y habéis creído"? En otras palabras, Pablo y sus lectores comparten un trasfondo carismático, y la cuestión que ahora inquieta a los gálatas es determinar el terreno de la vida cristiana en el Espíritu.⁵⁰ Aunque Cosgrove intenta justificar su elección de Gálatas 3:5 como la articulación fundamental del tema de la epístola, su explicación metodológica está lejos de ser convincente. Además, es difícil de creer que los gálatas estuvieran interesados en la ley (incluso en cuestiones de iniciación como la circuncisión), no en relación con la conversión, sino exclusivamente en lo referente al progreso en la vida del Espíritu. No obstante, en la obra de Cosgrove existe una conciencia escatológica que es saludable.⁵¹

Cabe también una breve mención de otros tres focos de debate.

En primer lugar, al margen de la posición que se adopte acerca de muchas de estas cuestiones relativas a Gálatas, éstas están inevitablemente vinculadas con dos preguntas: ¿Cómo se relaciona Gálatas con Romanos? Y, ¿en qué medida sostiene Pablo en Gálatas alguna continuidad entre la ley y el Evangelio que predica? No existe aun un amplio consenso al respecto.⁵² En segundo lugar, Richard B. Hays ha presentado la defensa más

⁴⁷ Ver especialmente la gama de temas que se tratan en la obra de Mark D. Nanos, ed., *The Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation* (Peabody: Hendrickson, 2002).

⁴⁸ W. Schmithals, *The Office of Apostle in the Early Church* (Nashville: Abingdon, 1969).

⁴⁹ John W. Drane observa que "todo el argumento de Schmithals en este punto (y, sin duda, a lo largo de toda su obra) se basa en la suposición de que el gnosticismo como sistema era precristiano en su origen". Sigue diciendo que esta creencia "no puede corroborarse mediante ninguna evidencia conocida" (*Paul: Libertine or Legalist?* 17).

⁵⁰ Charles H. Cosgrove, *The Cross and the Spirit: A Study in the Argument and Theology of Galatians* (Macon: Mercer University Press, 1989).

⁵¹ Hasta cierto punto, ver en el mismo sentido el trabajo de Walter Bo Russell III, *The Flesh/Spirit Conflict in Galatians* (Lanham: UPA, 1997).

⁵² Entre las obras más útiles están las de Vincent M. Smiles, *The Gospel and the Law in Galatia: Paul's Response to Jewish-Christian Separatism and the Threat of Galatian Apostasy* (Collegeville: Liturgical

exhaustiva de que expresiones como πίστις Χριστοῦ (*pistis Christou*) y análogas, deben entenderse como un genitivo subjetivo, “la fe de Cristo”, más que como genitivo objetivo, “fe en Cristo”.⁵³ A pesar de que este punto de vista goza de una aceptación mayoritaria, una sobria hipótesis lingüística y una cuidadosa investigación de supuestos paralelismos favorecen en gran medida el genitivo objetivo.⁵⁴ La cuestión, por supuesto, no es exclusivamente lingüística. La conclusión que se adopte en este asunto, se deberá en parte a si se opina que “el relato de Jesucristo” en cada contexto en que aparece la expresión pretende principalmente presentar la fidelidad de Jesús, o a hacer de Él el objeto de la fe. Y en tercer lugar, la gloriosa aniquilación de categorías que encontramos en Gálatas 3:26–29 para aquellos que están en Cristo, ha generado inevitablemente una plétora de ensayos y libros que adoptan varias posturas con respecto al feminismo.⁵⁵

LA CONTRIBUCIÓN DE GÁLATAS

Este breve documento tiene una importancia que está fuera de cualquier proporción con su tamaño. El ser humano tiene siempre una tendencia a pensar que la salvación (se entienda ésta como se entienda) es algo que ha de llevarse a cabo por los propios logros. El modo en que se entiende la salvación puede ser distinto en cada caso, y por ello puede también variar la clase de logros que se consideran necesarios. Pero el hecho de que nuestro destino eterno está en nuestras manos parece un tópico tan evidente que no es necesario mencionarlo. El cristianismo se ha entendido a menudo como un mero sistema de moralidad, la cuidadosa observancia de un sistema sacramental, conformidad con una serie de normas, un vínculo con otras personas en la Iglesia, etcétera. Siempre tenemos necesidad de esta directa y franca exposición de la verdad por parte de Pablo: solo tenemos acceso a la justificación por medio de la fe en Cristo. Hay que decir esto frente a aquellos que subrayan la importancia de las obras que se llevan a cabo de acuerdo con la Toráh o cualquier otra forma de logro humano.

En el camino cristiano se subraya lo que Dios ha hecho en Cristo más que lo que hacen los pecadores. La obra divina no puede ser mejorada por ningún logro humano, ya sea este de carácter ritual o moral. La Cruz es el único camino de salvación,

Press, 1998); Ídem, “The Concept of ‘Zeal’ in Second-Temple Judaism and Paul’s Critique of It in Romans 10:2” *CBQ* 64 (2002): 282–99.

⁵³ R. B. Hays, *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11*, 2ª ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2002). Muchos se anticiparon a él: p. ej. Richard N. Longenecker, *Galatians*, WBC 41 (Dallas: Word Books, 1990), 87–88.

⁵⁴ Ver el trabajo de R. Barry Matlock, “Dethologizing the πίστις Χριστοῦ Debate: Cautionary Remarks from a Lexical Semantic Perspective” *NovT* 42 (2000): 1–23; Ídem, “Πίστις in Galatians 3:26: Neglected Evidence for ‘Faith in Christ?’” *NTS* 49 (2003): 433–39; y en especial el de Moisés Silva, “Faith Versus Works of the Law”, en *Justification and Variegated Nomism*, 2:217–48.

⁵⁵ Ver especialmente Richard Hove, *Equality in Christ? Galatians 3:28 and the Gender Dispute* (Wheaton: Crossway Books, 1999); Troy W. Martin, “The Covenant of Circumcision (Genesis 17:9–14) and the Situational Antitheses in Galatians 3:28”, *JBL* 122 (2003): 111–25.

y ningún documento bíblico expresa esto más claramente que la epístola a los Gálatas.⁵⁶

No podemos pasar por alto la importancia de la mención que Pablo hace de Abraham (3:6-29). Esta referencia traslada al lector a un tiempo en que la ley no había sido todavía promulgada; el pacto establecido con Abraham adquiere prioridad frente a la ley (3:17). Esta no puede anular la promesa de Dios. Aquellos que estaban abandonando la simple dependencia de la promesa de Dios se estaban apartando del camino por Él señalado, y confundían el verdadero propósito de la ley (3:19). Si los amigos gálatas de Pablo hubieran concedido una adecuada consideración al ejemplo de Abraham, hubieran visto el serio error en el que estaban cayendo desde que habían comenzado a depender de la Torá.⁵⁷ Si leemos el relato de Abraham y de su fe en su secuencia adecuada, dentro de la progresiva historia de la redención, en lugar de dar anacrónicamente por sentado —como hacen muchos judíos—, que Abraham debía de haber guardado la ley, se hace claro que el camino de Dios ha sido siempre el de la promesa y la fe. En pocas palabras, esta breve epístola nos da algunas claves para unificar el mensaje de la Biblia. Además, Pablo insiste que Cristo vino en el tiempo señalado para redimir a los esclavizados pecadores (4:4-5), y especifica además que Cristo llevó a cabo la obra de la redención “haciéndose maldición por nosotros” (3:13). Esto representa una importante aportación para nuestra comprensión de la obra de expiación.

Junto con el acento en la justificación por la fe en Cristo, el apóstol hace igualmente énfasis en la libertad cristiana: “Para libertad fue que Cristo nos hizo libres” (5:1); los creyentes han de “andar por el Espíritu” (5:16). Incluso para aquellos que han sido justificados por la fe en Cristo es fácil en ocasiones sujetarse a la esclavitud de un sistema. Las palabras de Pablo siguen siendo la expresión clásica de la libertad, la herencia de todo aquel que está en Cristo.

Gálatas es un constante recordatorio de la importancia de entender lo que implica la fe para la vida cristiana. Aun cristianos experimentados como Pedro y Bernabé pudieron descarriarse por un momento. Pablo no se queja de su teología, sino de su praxis cuando “los de la circuncisión” les indujeron a no comer con los cristianos gentiles (2:11-14). Ninguna otra carta deja más claro que ésta la importancia de expresar en la vida todas las implicaciones de la salvación que recibimos a través de la Cruz.

⁵⁶ Cf. las preguntas de Johnson: “¿Es Dios en última instancia un pasivo contable que, después de formar el mundo, lo abandona, preocupándose solo de anotar los relativos méritos de sus criaturas? ¿O es acaso alguien que está en constante actividad creadora, redimiendo, santificando, siendo la fuente de todo lo que existe, y la meta hacia la que todo se dirige? ¿Actúa Dios de maneras extrañas e inesperadas, o está encerrado por su propio pasado?” (305).

⁵⁷ “Al basar su argumento en la fe de Abraham, Pablo aparta el debate de la esfera de la historia meramente circunstancial. Los gálatas no han cometido un humano error de cálculo, sino que se han comprometido con una alternativa que ha cercenado la continuidad de su relación con el padre de la fe” (Childs, 308).

BIBLIOGRAFÍA

- John M. G. **Barclay**, *Obedying the Truth: A Study of Paul's Ethics in Galatians* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1988) ■■ Markus **Barth**, "The Kerygma of Galatians", *Int* 21 (196): 131–46 ■■ H. D. **Betz**, *Galatians*, Hermeneia (Filadelfia: Fortress Press, 1979) ■■ Ídem, "The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians", *NTS* 21 (1974–75): 353–79 ■■ A. C. M. **Blommerde**, "Is There an Ellipsis Between Gal. 2,3 and 2,4?" *Bib* 56 (1975): 100–102 ■■ Markus **Bockmuehl**, "1 Thessalonians 2:14–16 and the Church in Jerusalem", *TynB* 52 (2001): 1–31 ■■ P. **Borgen**, "Paul Preaches Circumcision and Pleases Men", en *Paul and Paulinism*, Fs. C. K. Barrett, ed. M. D. Hooker y S. G. Wilson (Londres: SPCK, 1982), 37–46 ■■ Udo **Borse**, *Der Brief an die Galater*, RNT (Regensburg: Friedrich Pustet, 1984) ■■ F. F. **Bruce**, "'Abraham Had Two Sons': A Study in Pauline Hermeneutics", en *New Testament Studies*, Fs. Ray Summers, ed. H. L. Drumwright y C. Vaughan (Waco: Word, 1975), 71–84 ■■ Ídem, *Commentary on Galatians*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1982) ■■ Ídem, "The Conference in Jerusalem—Galatians 2:1–10", en *God Who Is Rich in Mercy*, Fs. D. B. Knox, ed. P. T. O'Brien y D. G. Peterson (Homebush West, NSW: Anzea, 1986), 195–212 ■■ Ídem, "The Curse of the Law", en *Paul and Paulinism*, Fs. C. K. Barrett, ed. M. D. Hooker y S. G. Wilson (Londres: SPCK, 1982), 27–36 ■■ Ídem, "Galatian Problems", *BJRL* 51 (1968–69): 292–309; 52 (1969–70): 243–66; 53 (1970–71): 253–71; 54 (1971–72): 250–67; 55 (1972–73): 264–82 ■■ Ídem, "Paul and the Law of Moses", *BJRL* 57 (1974–75): 259–79 ■■ E. de Witt **Burton**, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, ICC (Edimburgo: T. & T. Clark, 1921) ■■ T. H. **Campbell**, "Paul's 'Missionary Journeys' as Reflected in His Letter", *JBL* 74 (1955): 80–87 ■■ D. A. **Carson**, "Pauline Inconsistency: Reflections on I Corinthians 9.19–23 and Galatians 2.11–14", *Churchman* 100 (1986): 6–45 ■■ D. A. **Carson**, Peter T. **O'Brien**, y Mark A. **Seifrid**, eds., *Justification and Variegated Nomism*, vol. 1: The Complexities of Second Temple Judaism (Tubinga: Mohr-Siebeck/Grand Rapids: Baker, 2001) ■■ vol. 2: *The Paradoxes of Paul* (Tubinga: Mohr-Siebeck/Grand Rapids: Baker, 2004) ■■ Charles H. **Cosgrove**, *The Cross and the Spirit: A Study in the Argument and Theology of Galatians* (Macon: Mercer University Press, 1989) ■■ Ídem, "The Law Has Given Sarah No Children (Gal. 4:21–30)", *NovT* 29 (1987): 219–35 ■■ Charles B. **Cousar**, *Galatians*, Interpretation (Atlanta: John Knox, 1982) ■■ John W. **Drane**, *Paul: Libertine or Legalist?* (Londres: SPCK, 1975) ■■ J. D. G. **Dunn**, *The Epistle to the Galatians*, BNTC (Peabody: Hendrickson, 1993) ■■ Ídem, *The Theology of Paul's Letter to the Galatians*, NTT (Cambridge: Cambridge University Press, 1993) ■■ Ídem, "Once More—Gal 1 18: Ἰσοπῆσαι Κηρῶν: In Reply to Otfried Hofius", *ZNW* 76 (1985): 138–39 ■■ Ídem, "The Relationship Between Paul and Jerusalem According to Galatians 1 and 2", *NTS* 28 (1981–82): 461–78 ■■ Ídem, "Works of the Law and Curse of the Law" *NTS* 31 (1984–85): 523–42 ■■ Gerhard **Ebeling**, *The Truth of the Gospel: An Exposition of Galatians*, trans. David Green (Filadelfia: Fortress Press, 1985) ■■ Philip F. **Esler**, *Galatians* (Londres: Routledge, 1998) ■■ W. **Foester**, "Die Δοκοῦντες in Gal. 2", *ZNW* 36 (1937): 286–92 ■■ Ronald Y. K. **Fung**, *The Epistle to the Galatians*

(Grand Rapids: Eerdmans, 1988) ■■ Ídem, "Justification, Sonship, and the Gift of the Spirit: Their Mutual Relationships as Seen in Galatians 3-4", *CGSTJ* 3 (1987): 73-104 ■■ Timothy George, *Galatians*, NAC (Nashville: Broadman & Holman, 1994) ■■ T. David Gordon, "The Problem at Galatia", *Int* 41 (1987): 32-43 ■■ R. H. Gundry, "Grace, Works, and Staying Saved in Paul," *Bib* 66 (1985): 1-38 ■■ Ernst Haenchen, *The Acts of the Apostles* (Oxford: Blackwell, 1971) ■■ G. Walter Hansen, *Galatians*, IVPNTC (Downers Grove: IVP, 1994) ■■ Richard B. Hays, "Christology and Ethics in Galatians: The Law of Christ", *CBQ* 49 (1987): 268-90 ■■ Ídem, *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*, 2ª ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 2002) ■■ C. J. Hemer, "The Adjective 'Phrygia'", *JTS* 27 (1976): 122-26 ■■ Ídem, "Phrygia: A Further Note", *JTS* 28 (1978): 99-101 ■■ J. D. Hester, "The Rhetorical Structure of Galatians 1:11-2:14", *JBL* 103 (1984): 223-33 ■■ D. Hill, "Salvation Proclaimed: IV. Galatians 3:10-14", *ExpTim* 93 (1981-82): 196-200 ■■ O. Hofius, "Gal 1:18: ἰστορήσαι Κηφᾶν", *ZNW* 75 (1984): 73-85 ■■ M. D. Hooker, "Paul and 'Covenantal Nomism'", en *Paul and Paulinism*, 47-56 ■■ Richard Hove, *Equality in Christ? Galatians 3:28 and the Gender Dispute* (Wheaton: Crossway Books, 1999) ■■ G. Howard, *Paul: Crisis in Galatia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979) ■■ J. J. Hughes, "Hebrews ix 15ff. and Galatians iii 15ff.: A Study in Covenant Practice and Procedure", *NovT* 21 (1979): 27-96 ■■ L. Ann Jervis, *Galatians*, NIBC (Peabody: Hendrickson, 1999) ■■ R. Jewett, "The Agitators and the Galatian Congregation" *NTS* 17 (1970-71): 198-212 ■■ Philip H. Kern, *Rhetoric and Galatians: Assessing an Approach to Paul's Epistle*, SNTSMS 101 (Cambridge: Cambridge University Press, 1998) ■■ G. D. Kilpatrick, "Peter, Jerusalem, and Galatians 1:13-2:14", *NovT* 25 (1983): 318-26 ■■ J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistle to the Galatians* (Londres: Macmillan, 1902) ■■ Andrew T. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet*, SNTSMS 43 (Cambridge: Cambridge University Press, 1981) ■■ Bruce W. Longenecker, *The Triumph of Abraham's God: The Transformation of Identity in Galatians* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1998) ■■ Richard N. Longenecker, *Galatians*, WBC 41 (Dallas: Word, 1990) ■■ Dieter Lüthmann, *Galatians: A Continental Commentary* (Minneapolis: Fortress Press, 1992) ■■ D. J. Lull, "'The Law Was Our Pedagogue': A Study in Galatians 3:19-25", *JBL* 105 (1986): 481-98 ■■ Troy W. Martin, "The Covenant of Circumcision (Genesis 17:9-14) and the Situational Antitheses in Galatians 3:28", *JBL* 122 (2003): 111-25 ■■ J. Louis Martyn, *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 33A (Nueva York: Doubleday, 1997) ■■ Frank J. Matera, *Galatians*, SacPag 9 (Collegeville: Liturgical Press, 92) ■■ R. Barry Matlock, "Detheologizing the πίστις Χριστοῦ Debate: Cautionary Remarks from a Lexical Semantic Perspective", *NovT* 42 (2000): 1-23 ■■ Ídem, "Πίστις in Galatians 3.26: Neglected Evidence for 'Faith in Christ'?" *NTS* 49 (2003): 433-39 ■■ Scot McKnight, *Galatians*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan, 1995) ■■ D. J. Moo, "'Law,' 'Works of the Law,' and Legalism in Paul", *WTJ* 45 (1983): 73-100 ■■ J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind* (Richmond: John Knox, 1959) ■■ Mark D. Nanos, *The Irony of Galatians: Paul's Letter in First-Century Context* (Minneapolis: Fortress Press, 2002) ■■ Ídem, ed., *the Galatians Debate: Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation* (Peabody: Hendrick-

son, 2002) ■■ Peter T. O'Brien "Was Paul Converted"? en D. A. Carson, Peter T. O'Brien and Mark A. Seifried, *Justification and Variegated Nomism*, 2.361–91 ■■ George Ogg, *The Chronology of the Life of Paul* (Londres: Epworth, 1968) ■■ J. C. O'Neill, *The Recovery of Paul's Letter to the Galatians* (Londres: SPCK, 1972) ■■ PHEME PERKINS, *Abraham's Divided Children: Galatians and the Politics of Faith* (Harrisburg: Trinity Press International, 2001) ■■ W. M. Ramsay, *The Church in the Roman Empire* (Londres: Hodder & Stoughton, 1893) ■■ P. Richardson, "Pauline Inconsistency: I Corinthians 9:19–23 and Galatians 2:11–14", *NTS* 26 (1979–80): 347–62 ■■ Rainer Riesner, *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) ■■ J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (Filadelfia: Westminster, 1976) ■■ Walter Bo Russell III, *The Flesh/Spirit Conflict in Galatians* (Lanham: UPA, 1997) ■■ E. P. Sanders, "On the Question of Fulfilling the Law in Paul and Rabbinic Judaism", en *Donum Gentilicium*, Fs. D. Daube, ed. E. Bammel, C. K. Barrett, and W. D. Davies (Oxford: Oxford University Press, 1980), 103–26 ■■ Ídem, *Paul and Palestinian Judaism* (Filadelfia: Fortress Press, 1977) ■■ Ídem, *Paul, the Law, and the Jewish People* (Filadelfia: Fortress Press, 1985) ■■ T. R. Schreiner, "Is Perfect Obedience to the Law Possible? A Re-examination of Galatians 3:10", *JETS* 27 (1984): 151–60 ■■ Ídem, "Paul and Perfect Obedience to the Law: An Evaluation of the View of E. P. Sanders", *WTJ* 47 (1985): 245–78 ■■ Moisés Silva, *Interpreting Galatians: Explorations in Exegetical Method*, 2ª ed. (Grand Rapids: Baker, 2001) ■■ Ídem, "Faith Versus Works of the Law," en *Justification and Variegated Nomism*, 2.217–48 ■■ Vincent M. Smiles, *The Gospel and the Law in Galatia: Paul's Response to Jewish-Christian Separatism and the Threat of Galatian Apostasy* (Collegeville: Liturgical Press, 1998) ■■ Ídem, "The Concept of 'Zeal' in Second-Temple Judaism and Paul's Critique of It in Romans 10:2", *CBQ* 64 (2002): 282–99 ■■ G. M. Taylor, "The Function of πίστις Χριστοῦ in Galatians", *JBL* 85 (1966): 58–76 ■■ Frank Thielman, *From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans*, *NovTSup* 61 (Leiden: Brill, 1989) ■■ P. Vielhauer, "Gottesdienst und Stoicheiadienst im Galaterbrief", en *Rechtfertigung*, Fs. E. Käsemann, ed. J. Friedrich, W. Pöhlmann, y P. Stuhlmacher (Tubinga: Mohr-Siebeck, 1976), 543–55 ■■ Stephen Westerholm, *Perspectives Old and New on Paul: The "Lutheran" Paul and His Critics* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004) ■■ M. Wilcox, "The Promise of the 'Seed' in the New Testament and the Targums", *JSNT* 5 (1979): 2–20 ■■ Sam K. Williams, *Galatians*, *ANTC* (Nashville: Abingdon, 1994) ■■ Ídem, "Justification and the Spirit in Galatians", *JSNT* 29 (1987): 91–100 ■■ R. M. Wilson, "Gnostics—in Galatia?" *SE* 4: 358–67 ■■ Ben Witherington III, *Grace in Galatia: A Commentary on Paul's Letter to the Galatians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) ■■ N. H. Young, "Paidagogos: The Social Setting of a Pauline Metaphor", *NovT* 29 (1987): 150–76.

CAPÍTULO 12

EFESIOS

CONTENIDO

Después del primer saludo (1:1-2) Pablo expresa su alabanza a Dios por su obra de predestinación y redención en Cristo (1:3-14), todo para la alabanza de la gloriosa Gracia de Dios. El Padre nos ha bendecido con toda bendición espiritual, tras escogernos en Cristo antes de la fundación del mundo, y predestinarnos en amor (1:3-5). Todas las bendiciones nos las ha dado “en Cristo”, “el amado” (1:3, 6), el Hijo que está ya sentado en los lugares celestiales. Y entre estas bendiciones está el hecho de que hemos sido “sellados”, con el Espíritu Santo prometido (1:13). No es de extrañar que Pablo pase a la acción de gracias y a la oración por los receptores de la carta (1:15-23).

En el capítulo 2 se les recuerda su pecaminosidad y la salvación que han experimentado por Gracia para vivir en buenas obras (2:1-10), a continuación el apóstol pasa a hablar de la paz y la unidad que Cristo ha traído entre judíos y gentiles a quienes Dios ha hermanado en una nueva humanidad (2:11-22). Pablo habla del “misterio”, según el cual los gentiles han pasado a ser miembros del cuerpo de Cristo junto con Israel, el antiguo pueblo de Dios (3:1-6), y del modo en que el eterno propósito de Dios se ha desarrollado en Cristo (3:7-13). Esto lleva a una oración por los lectores, específicamente para que Cristo more en sus corazones por medio de la fe, y estos puedan entender con mayor profundidad las ilimitadas dimensiones del amor de Dios por ellos en Cristo. Esta oración culmina en una doxología (3:14-21).

A continuación, el apóstol subraya la importancia de guardar “la unidad del Espíritu” (4:1-6), y los dones de Dios a la Iglesia, lo cual hace posible el crecimiento en amor (4:7-16). Se exhorta a los lectores a vivir como hijos de luz (4:17-5:21). Tales exhortaciones llevan consigo los incentivos teológicos más elevados. Se les anima, por ejemplo, a seguir “el ejemplo de Dios” (5:1), precisamente porque como hijos tienen la obligación moral de reflejar el carácter de su Padre; se les insta a andar “en amor, así como también Cristo os amó y se dio a sí mismo por [vosotros]” (5:2). A esto siguen ciertas instrucciones para la vida familiar, con exhortaciones a maridos y esposas —que incluyen una impactante conexión tipológica entre el marido y la mujer, y Cristo y la Iglesia (5:22-33)— hijos y padres (6:1-4), y esclavos y amos (6:5-9). Por último, Pablo insta a sus lectores a vestirse con la armadura que proporciona Dios (6:10-18), y concluye con una petición

para que utilicen las armas de la oración a su favor (6:19–20). La carta termina con unos saludos (6:21–24).

AUTOR

Tradicionalmente se ha sostenido que Efesios es una auténtica carta paulina, sin embargo en nuestro tiempo esto ha sido negado por un amplio sector de eruditos. La idea de que Pablo es el autor de Efesios se apoya en los siguientes argumentos:¹

1. La carta lleva el nombre de Pablo, no solo en su introducción (1:1), sino también en el cuerpo (3:1). Cualquier carta de la antigüedad debería considerarse del autor que la firma a menos que existan pruebas contundentes en sentido contrario. Hay muchas notas personales: el autor ha oído hablar de la fe y amor de los lectores (1:15), y da gracias y ora por ellos (1:16); se autodenomina “prisionero de Cristo Jesús” (3:1; 4:1); pide las oraciones de sus receptores (6:19–20). El comentario de 6:21 es prácticamente incoherente si el autor no es Pablo. Este tipo de cosas no son pruebas en el sentido estricto, pero indican que quien pretende ser Pablo era bien conocido por los lectores y confiaba que su afirmación no iba a ser rebatida.

2. La carta circuló ampliamente desde tiempos antiguos, y no parece que su autenticidad se haya nunca cuestionado. Fue aceptada por Marción (como la carta a los Laodiceenses); está presente en el Canon de Muratori, y la utilizaban tanto herejes como ortodoxos. Según parece Ignacio, Policarpo, Clemente de Roma, Hermas, y otros Padres Apostólicos la consideraban paulina. Nadie parece haber dudado de la autoría paulina hasta el periodo moderno.²

3. Abundan los rasgos paulinos. Su estructura es la misma que la de las epístolas innegablemente paulinas, mucha de la terminología es claramente de Pablo, lo cual incluye palabras que aparecen en esta carta y en los escritos reconocidos del apóstol, pero en ningún otro lugar del Nuevo Testamento.³ H. J. Cadbury ha planteado una interesante pregunta: “¿Qué es más probable, que en el siglo primero un imitador de Pablo redactara un escrito que está de acuerdo con su estilo en un noventa, o un noventa y cinco por ciento, o que el propio apóstol escribiera una carta que se apartara de su estilo habitual en un cinco o un diez por cien-

¹ Además de los comentarios e introducciones normales, ver la obra de A. van Roon, *The Authenticity of Ephesians*, NovTSup 39 (Leiden: Brill, 1974); la juiciosa reseña de A. T. Lincoln, *WTJ* 40 (1977–78): 172–75 (si bien posteriormente Lincoln cambió de opinión; ver *Ephesians*, WBC 42 [Dallas: Word Books, 1990]); y el ensayo de Clinton F. Arnold, “Introducing Ephesians: Establishing Believers in Christ” *SWJT* 39 (1996): 4–13; ídem, “Ephesians, Letter to the”, *DPL*, 238–46.

² Ver la obra de Harold W. Hoehner, *Ephesians: An Exegetical Commentary* (Grand Rapids: Baker, 2002), 2–20. Su detallado trabajo demuestra que la afirmación de Brown (p. 629) en el sentido de que entre el 70 y el 80 por ciento de los eruditos han adoptado la idea que esta carta no fue escrita por Pablo es extraordinariamente errónea.

³ “Es difícil de creer que un imitador hubiera podido producir una obra tan parecida a los escritos de Pablo y, al tiempo, tan espléndida y original. En una palabra, es difícil de creer que en la Iglesia de aquel tiempo hubiera otro genio espiritual con una mente tan parecida a la de Pablo y un pensamiento tan sublime” (Clogg, 96).

to?"⁴ Robert M. Grant consideró esta pregunta y planteó otra a partir de ella: "¿Que es más probable —podemos preguntarnos— que seamos capaces de determinar la autenticidad de una carta escrita en un noventa o noventa y cinco por ciento según el estilo y cosmovisión de Pablo, o que tal posibilidad no esté a nuestro alcance?" Parece que esta pregunta, si podemos contestarla. No estamos en posición de juzgar, y puesto que la autenticidad de la carta no puede refutarse, deberían considerarse como genuina".⁵

4. La relación que guarda esta carta con Colosenses puede interpretarse de distintas formas. Quienes rechazan la autoría paulina sostienen que no es posible que una persona pueda escribir dos cartas con tales similitudes (p. ej., las palabras acerca de Tíquico; ver Ef 6:21–22 y Col 4:7–8) y, al tiempo, con diferencias tan importantes (p. ej., mientras que en Ef 3:3–6 el "misterio" es la unidad entre judíos y gentiles en Cristo, en Colosenses 2:2 es Cristo mismo). Sin embargo, aquellos que ven a Pablo como el autor "son igualmente enérgicos al subrayar que dos mentes distintas no podrían haber redactado dos obras tan sutilmente interdependientes y, al tiempo, tan independientes como lo son entre sí estas cartas".⁶ Efesios es más un desarrollo de ciertas partes de Colosenses que una copia de ellas. Puede que haya similitudes en el vocabulario, sin embargo existen también curiosas diferencias. No es poco razonable pensar que Pablo redactó Colosenses con una situación específica en mente, y que no mucho tiempo después, escribió Efesios con propósitos más amplios. Es también posible que el apóstol hiciera uso de un amanuense y que le permitiera cierta libertad en alguna de estas cartas. Sin embargo, en contra está el hecho de que en las demás cartas paulinas no hay señales de esta libertad por parte de los escribientes, o al menos no de tanta como requiere esta teoría. ¿Por qué tendría Pablo que haber seguido en esta carta criterios distintos de los que le guiaron en la redacción de sus otros escritos?⁷

5. No se menciona a Pablo en el libro de Apocalipsis, que se dirigió, entre otras, a la iglesia de Éfeso (ver Apoc 2:1; cf. 2 Ped 3:15). Se puede plantear la pregunta: ¿Qué razón tendría un autor, que escribe bajo seudónimo, para seleccionar el nombre de Pablo al dirigirse a una zona en la que (asumiendo que la no mención de Pablo en Apocalipsis sea un motivo válido para dudar), no hay pruebas de que se reconociera de manera especial al apóstol?⁸ En cualquier caso, no parece que, en la Iglesia primitiva, la costumbre de escribir cartas con el nombre de otra persona se practicara tan ampliamente como algunos afirman. (Ver la sección "Uso de seudónimos y autorías pseudoepigráficas" en el Capítulo 8.)

⁴ H. J. Cadbury, "The Dilemma of Ephesians", *NTS* 5 (1958–59): 101.

⁵ Grant, 202.

⁶ Guthrie, 511.

⁷ Johnson encuentra dos debilidades fundamentales en el argumento de que esta carta fue redactada por un imitador de Colosenses: "si estaba siguiendo tan sistemáticamente la epístola de Colosenses, ¿por qué es distinto el uso del lenguaje, incluso el del vocabulario compartido, en formas tan interesantes? Y si el falsificador tenía a su disposición otras cartas auténticas, ¿por qué no las utilizó de un modo más efectivo y convincente?" (369).

⁸ La mayor parte de aquellos que defienden el carácter seudónimo de Efesios fechan esta epístola alrededor del año 90 d.C., casi treinta años después de la muerte de Pablo y no muy lejos de la fecha más probable para la composición del libro de Apocalipsis.

to?"⁴ Robert M. Grant consideró esta pregunta y planteó otra a partir de ella: "¿Que es más probable —podemos preguntarnos— que seamos capaces de determinar la autenticidad de una carta escrita en un noventa o noventa y cinco por ciento según el estilo y cosmovisión de Pablo, o que tal posibilidad no esté a nuestro alcance?" Parece que esta pregunta, si podemos contestarla. No estamos en posición de juzgar, y puesto que la autenticidad de la carta no puede refutarse, deberían considerarse como genuina".⁵

4. La relación que guarda esta carta con Colosenses puede interpretarse de distintas formas. Quienes rechazan la autoría paulina sostienen que no es posible que una persona pueda escribir dos cartas con tales similitudes (p. ej., las palabras acerca de Tíquico; ver Ef 6:21–22 y Col 4:7–8) y, al tiempo, con diferencias tan importantes (p. ej., mientras que en Ef 3:3–6 el "misterio" es la unidad entre judíos y gentiles en Cristo, en Colosenses 2:2 es Cristo mismo). Sin embargo, aquellos que ven a Pablo como el autor "son igualmente enérgicos al subrayar que dos mentes distintas no podrían haber redactado dos obras tan sutilmente interdependientes y, al tiempo, tan independientes como lo son entre sí estas cartas".⁶ Efesios es más un desarrollo de ciertas partes de Colosenses que una copia de ellas. Puede que haya similitudes en el vocabulario, sin embargo existen también curiosas diferencias. No es poco razonable pensar que Pablo redactó Colosenses con una situación específica en mente, y que no mucho tiempo después, escribió Efesios con propósitos más amplios. Es también posible que el apóstol hiciera uso de un amanuense y que le permitiera cierta libertad en alguna de estas cartas. Sin embargo, en contra está el hecho de que en las demás cartas paulinas no hay señales de esta libertad por parte de los escribientes, o al menos no de tanta como requiere esta teoría. ¿Por qué tendría Pablo que haber seguido en esta carta criterios distintos de los que le guiaron en la redacción de sus otros escritos?⁷

5. No se menciona a Pablo en el libro de Apocalipsis, que se dirigió, entre otras, a la iglesia de Éfeso (ver Apoc 2:1; cf. 2 Ped 3:15). Se puede plantear la pregunta: ¿Qué razón tendría un autor, que escribe bajo seudónimo, para seleccionar el nombre de Pablo al dirigirse a una zona en la que (asumiendo que la no mención de Pablo en Apocalipsis sea un motivo válido para dudar), no hay pruebas de que se reconociera de manera especial al apóstol?⁸ En cualquier caso, no parece que, en la Iglesia primitiva, la costumbre de escribir cartas con el nombre de otra persona se practicara tan ampliamente como algunos afirman. (Ver la sección "Uso de seudónimos y autorías pseudoepigráficas" en el Capítulo 8.)

⁴ H. J. Cadbury, "The Dilemma of Ephesians", *NTS* 5 (1958–59): 101.

⁵ Grant, 202.

⁶ Guthrie, 511.

⁷ Johnson encuentra dos debilidades fundamentales en el argumento de que esta carta fue redactada por un imitador de Colosenses: "si estaba siguiendo tan sistemáticamente la epístola de Colosenses, ¿por qué es distinto el uso del lenguaje, incluso el del vocabulario compartido, en formas tan interesantes? Y si el falsificador tenía a su disposición otras cartas auténticas, ¿por qué no las utilizó de un modo más efectivo y convincente?" (369).

⁸ La mayor parte de aquellos que defienden el carácter seudónimo de Efesios fechan esta epístola alrededor del año 90 dC., casi treinta años después de la muerte de Pablo y no muy lejos de la fecha más probable para la composición del libro de Apocalipsis.

ta, el uso del término va más allá de la iglesia local, esta realidad se hace menos sorprendente si se trata de una carta general escrita para circular por algunas iglesias de la provincia romana de Asia (ver la exposición de esta cuestión más adelante). Algunos observan que aunque Pablo se refiere a la *parusia* en todas las cartas reconocidamente suyas, este tema está ausente de Efesios (sin embargo, ¿es correcta esta afirmación en vista de 1:14; 4:30; 5:6; 6:8?). Esta carta describe a un Pablo que ha sido comisionado para llevar a cabo la unidad de judíos y gentiles en la Iglesia (3:2–6), mientras que el Pablo histórico —se argumenta—, se veía a sí mismo como el apóstol de los gentiles. Una vez más, un crítico de los críticos no puede dejar de preguntarse si estas distinciones no se les imponen a los textos de un modo un tanto forzado: al fin y al cabo, en Romanos 11:17–24 Pablo sitúa tanto a judíos como a gentiles en un único olivo. Efesios utiliza el matrimonio como una imagen de la unión entre Cristo y la Iglesia (5:23–33), lo cual, se afirma en ocasiones, es totalmente imposible para el autor de 1 Corintios 7, que no parece valorar el matrimonio lo suficiente como para justificar esta elevada conexión tipológica. Pero sin duda esto no es más imposible que el hecho de que, en el Antiguo Testamento, algunos textos describen a Israel como la desposada de Yahvé, y en otros se establecen leyes acerca de cuestiones de carácter sexual. Al fin y al cabo, incluso en 1 Corintios 7, donde al celibato se le llama *χάρισμα* (*charisma*, “don de Gracia”), también al matrimonio se le llama *χάρισμα* (1 Cor 7:7). No cabe duda de que, en una buena parte de este tipo de crítica no se reconoce que en ninguno de estos pasajes pretende el autor decir todo lo que piensa acerca del matrimonio (y no está nada claro que las perspectivas de estos dos pasajes sean mutuamente excluyentes). Lo que a algunos les parece imposible como producto de una misma mente, es para otros una obvia posibilidad teniendo en cuenta el intelecto especialmente abierto e ingenioso de Pablo.¹¹

2. El lenguaje de Efesios incorpora palabras no que no aparecen en otros lugares de los escritos de Pablo, p. ej., *ἀσωτία* (*asotia*, “libertinaje”; no obstante cf. Tito 1:6), *πολιτεία* (*politeia*, “ciudadanía”, “mancomunidad”).¹² Este argumento ha sido en cierto modo refutado por el examen que Harrison hace de los *hapax legomena* (palabras que no aparecen en ningún otro texto del Nuevo Testamento). Harrison considera que en Efesios existen un promedio de 4 a 6 palabras de éstas por página, lo cual está en línea con los porcentajes que arrojan otras cartas (de 5 a 6 en 2 Corintios, y de 6 a 2 en Filipenses).¹³ También se señala que en esta carta se usan distintas expresiones para referirse a una misma cosa. Por ejemplo, mientras que en otros escritos Pablo utiliza la expresión οἱ οὐρανοὶ (*hoi ouranoi*) para aludir al “cielo,” en Efesios encontramos también ἐν τοῖς ἐπουρανίοις (*en tois epouraniois*). En este mismo sentido, también a Cristo se le llama ὁ ἡγαπημένος (*ho ega-*

¹¹ F. W. Danker, bajo el título, “Theology”, comienza diciendo “Más allá de toda duda esta epístola encaja dentro de unos contornos muy familiares en otras cartas paulinas”; lo demuestra en relación con las cartas de Pablo (“Ephesians”, en *ISBE* 2.113–14).

¹² Por el contrario, algunos piensan que Efesios es demasiado paulina: contiene recuerdos de demasiadas cartas paulinas (ver G. Johnston, “Ephesians” en *IDB* 2.110–11).

¹³ P. N. Harrison, *The Problem of the Pastoral Epistles* (Londres: Oxford University Press, 1921), 20.

pemenos, “Aquel a quien [Dios] ama” Ef 1:6) y el verbo χαριτόω (*charitoo*, lit. “dotar con Gracia”; cf. Ef 1:6) donde Pablo tiene normalmente χάριν δίδωμι (*charin didomi*, lit. “doy Gracia”). Por regla general Pablo se refiere a Satanás, pero en esta carta encontramos al “diablo”. Tales diferencias son interesantes, pero están lejos de ser pruebas, especialmente cuando se trata de un escritor tan versátil como Pablo.¹⁴ Respecto a que los Padres Apostólicos utilizan algunas de estas palabras quizá hay que decir algo más; esta utilización puede tomarse como prueba de una redacción tardía de esta carta. Sin embargo, la mayoría de eruditos reconocen que la Epístola a los Efesios era bien conocida y citada por los padres de la Iglesia Primitiva, entre quienes estaría muy posiblemente Clemente de Roma, y sin duda Ignacio, de modo que “la posibilidad de que el vocabulario de Efesios hubiera influido a estos autores ha de considerarse más en serio como una posibilidad real”.¹⁵

3. Más importante es el estilo de esta carta. La duración de las oraciones gramaticales es particularmente digna de mención.¹⁶ En las traducciones modernas se tiende a dividir estas largas oraciones gramaticales en varias frases más cortas, con lo cual el lector no se da cuenta de su gran extensión. Pero el texto de 1:3–14 es una sola oración gramatical, y también lo son 1:15–23 y 3:1–7 (ver la RV). Con frecuencia se califica el estilo de pleonástico, es decir, se hace un uso profuso de palabras para dar un sentido completo al texto, las oraciones gramaticales abundan en frases preposicionales, cláusulas de relativo, participios, y múltiples sinónimos (p. ej., en 1:19 se usan cuatro palabras para denotar poder). Schnackenburg afirma que “no hay nada en Pablo que sea comparable”.¹⁷ Una vez más, no obstante, se exagera un poco la diferencia. El estilo pleonástico domina solo la primera mitad de la carta; el estilo de la segunda mitad está dentro de lo habitual en Pablo. A no ser que se postulen dos autores, uno para cada mitad (y nadie ha planteado en serio esta posibilidad), lo más razonable parece buscar una explicación del peculiar estilo de la primera mitad en su naturaleza: el estilo concuerda con las elevadas doxologías, las oraciones, y los dramáticos temas teológicos que se tratan. Cuando Pablo trata temas similares en las cartas que se le reconocen, su estilo se vuelve igualmente florido (cf. Rom 8:28–39; 11:33–36).

4. Muchos consideran Efesios un escrito “católico antiguo”. Se sugiere que el autor dirige su mirada hacia atrás y ve a los apóstoles como un grupo cerrado (2:20; 3:5) y que expresa un interés no paulino acerca de varios aspectos del ministerio (4:11; ¿Pero acaso no deberíamos tener en mente 1 Corintios 12:28–30?). Sin embargo, no puede calificarse de anómalo que se describa a los apóstoles y profetas como “santos” (ἅγιοι, *hagioi*, 3:5), cuando Pablo utiliza generalmente este mismo término para aludir a todos los cristianos. Es cierto, se dice, que los apóstoles y los profetas son el fundamento de la casa de Dios (2:20),

¹⁴ L. Cerfaux pregunta, cómo puede un imitador “dejar de delatarse con frases extrañas, verbosidad, o alusiones que corresponden a sus propios intereses. Los falsificadores o plaguarios de la antigüedad no nos tienen habituados a tales habilidades. Como ejemplo de ello, ¡que cualquiera lea la llamada carta a los Laodiceenses!” (Robert/Feuillet, 503).

¹⁵ Arnold, “Introducing Ephesians” 5.

¹⁶ P. ej., ver Achtemeier/Green/Thompson, 381.

¹⁷ Rudolf Schnackenburg, *The Epistle to the Ephesians* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1991), 26.

pero el autor no dice nada respecto a que su vigencia haya pasado, y este papel como fundamento de ningún modo amenaza la autoridad exclusiva de Cristo, puesto que al fin y al cabo es Él mismo quien los da a la Iglesia (4:11-12). Incluso en sus cartas reconocidas, Pablo expresa en ocasiones la propia conciencia de su autoridad apostólica (p. ej., 1 Cor 14:37).

5. Cuando se relaciona Efesios con Colosenses se considera que el mismo escritor no pudo redactar ambos escritos.¹⁸ No obstante, las dos razones que normalmente se presentan, tienden a refutarse entre sí.

En primer lugar, por regla general se afirma que Colosenses es una carta genuinamente paulina, y que Efesios es obra de un imitador que se sirvió de Colosenses para reproducir el lenguaje del apóstol y algunos de sus pensamientos. ¿Qué razón tendría alguien para mandar una carta tan similar a la misma región y casi inmediatamente después de la primera? Sin duda tiene más sentido suponer que Efesios fue escrita dos o tres décadas más tarde, y que lo hizo otra persona. No obstante, hay que decir que se ha exagerado mucho el grado de dependencia entre ambas epístolas. Un par de pasajes (Ef 6:21-22 y Col 4:7-8), en los que se elogia a Tíquico, presentan veintinueve palabras consecutivas en común. Aparte de este, solo existen otros tres pares con siete palabras exactamente paralelas, y dos más con cinco. Es cierto que hay un buen número de temas comunes y algo de vocabulario. No obstante, si hay una dependencia tan estrecha como piensan algunos, uno se maravilla de lo que no es copiado. Por ejemplo, Reicke pregunta razonablemente, “si Efesios hubiera sido copiada a partir de Colosenses, ¿por qué habría el autor de omitir el nombre de Timoteo cuando en esta última se le menciona como autor juntamente con Pablo (Col 1:1)? ¿Y por qué faltan en Efesios todos los otros nombres que aparecen en Colosenses con la excepción de Tíquico, a quien en ambas cartas se le describe de manera similar como delegado de Pablo para los receptores (Col 4:7-8; Ef 6:21-22)? Ninguna hipótesis que postule la imitación ofrece una explicación adecuada de esta incongruencia”.¹⁹ Aun así, hemos de permitir a cualquier escritor una cierta flexibilidad, y a muchos les parece que la mejor explicación es que un mismo autor escribió primero Colosenses y después Efesios un poco más adelante, cuando aun tenía frescos muchos de los mismos pensamientos y aplicando las ideas que había expresado recientemente de un modo más general.

En segundo lugar, asumiendo que Colosenses es genuinamente paulina, algunos dudan de que lo sea Efesios porque no es suficientemente afín a la primera. Por ejemplo, en ocasiones la misma palabra se utiliza con significado distinto, o al menos distinto referente (p. ej., *μυστήριον* [*mysterion*]; cf. Ef 3:2-13 y Col 1:25-2:3). Pero cuando se observa la gama de significados que se atribuye al término “misterio” en las cartas indiscutiblemente paulinas (cf., por ejemplo, Rom 11:25-26 y 1 Cor 2:7), uno se sorprende de que esta objeción pueda tomarse en serio. Además, estas dudas acerca de la autenticidad de

¹⁸ Este argumento es especialmente importante para C. L. Mitton, *Ephesians* (Londres: Oliphants, 1976), 11-13, y para Lincoln, *Ephesians*, xlvii-lvi.

¹⁹ Bo Reicke, *Re-examining Paul's Letters: The History of the Pauline Correspondence* (Harrisburg: Trinity Press International, 2001), 79.

Efesios se basan en la suposición de que esta epístola se escribió después de Colosenses y es, al menos hasta cierto punto, dependiente de ella. Pero incluso esta postura no queda sin cuestionar: algunos han argumentado que la dependencia va por otro camino, y un importante estudio postula una fuente común hoy perdida.²⁰

También están los que consideran que tanto Colosenses como Efesios son espurias. Sin embargo, de ser así parecería que el autor de Colosenses utilizó meramente la carta a Filemón para que se pensara que Colosenses era una obra genuinamente paulina, y Efesios sería un trabajo del mismo pseudoepígrafo. En esta ocasión, no obstante, no se molesta en utilizar ninguna referencia personal, e introduce también algunas curiosas diferencias de estilo. En resumidas cuentas, este procedimiento es bastante inverosímil: la relación entre Efesios y Colosenses no parece ser muy determinante por lo que respecta a la autenticidad.²¹

Markus Barth reconoce cuatro escuelas de pensamiento en la actualidad: las que aceptan a Pablo como autor, las que ven a Pablo como responsable de un guión original ampliado por un editor,²² las que rechazan la autoría paulina, y las que piensan que no hay suficientes pruebas para tomar una decisión.²³ Aunque reconoce la fuerza de las otras posturas, Barth plantea un argumento “que más que los otros favorece la autenticidad de Efesios y anima al lector a entender la carta asumiendo su origen paulino”.²⁴

PROCEDENCIA

Esta carta parece haberse escrito desde el mismo lugar que Colosenses, y su procedencia se trata bajo el apartado de Colosenses.

FECHA

La carta habla de un Pablo encarcelado (3:1; 4:1). Por regla general se considera una alusión a su encarcelamiento en Roma al final de su vida, lo cual implicaría los primeros años de la década de los 60. Por regla general, quienes rechazan la autoría paulina fechan Efesios entre los años 70 y 90, el periodo durante el que se cree que se recopilaban las cartas paulinas. Si no fue escrita por Pablo, ha de pertenecer al periodo inmediatamente

²⁰ Van Roon, *The Authenticity of Ephesians*, 426.

²¹ Acerca de los complicados asuntos que surgen de la supuesta relación entre Efesios y Colosenses, ver especialmente la obra de Ernest Best, *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*, ICC (Edimburgo: T. & T. Clark, 1998), 20–25, y la literatura que se cita en ella; también Peter T. O'Brien, *The Letter to the Ephesians*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 8–21.

²² Cf. La idea de Martin en el sentido de que “fue Lucas quien publicó esta carta bajo los auspicios del apóstol” (2.224). Cf. también la obra de John Muddiman, *The Epistle to the Ephesians*, BNTC (Londres: Continuum, 2001), 20–24, quien ve en Efesios la extensión de algún escrito anterior de Pablo pero no se aventura a identificar al último escritor.

²³ Markus Barth, *Ephesians*, AB 34–34A (Nueva York: Doubleday, 1974), 38.

²⁴ *Ibid.*, 41.

te posterior a los apóstoles, sin embargo no existen criterios para situarla con precisión. No puede ser muy posterior al año 90, puesto que parece que Clemente de Roma se refiere a ella, y por regla general se cree que este autor escribió su carta hacia el año 96 dC.

DESTINO

Hay un problema relacionado con el hecho de que la expresión de 1:1, “en Éfeso” no aparece en algunos de los mejores manuscritos (P⁴⁶, α , B, 424^c, 1739), ni tampoco en Basilio y Orígenes; tampoco, al parecer, en Marción (quien llamó a esta carta “la epístola a los Laodicensis”), y Tertuliano. El tono de la carta es impersonal, y algunas de sus partes parecen indicar que el autor no conocía a los lectores (por ejemplo, “habiendo oído de la fe en el Señor Jesús que hay entre vosotros” (1:15) y “si en verdad habéis oído de la dispensación de la Gracia de Dios”. (3:2; 4:21). Sin embargo, Pablo había evangelizado a los Efesios y había pasado mucho tiempo entre ellos (Hch 19:8, 10; 20:31). El afecto y cariño mutuo que se profesaban Pablo y sus receptores, se hace claramente evidente en su última despedida (Hch 20:17–38, especialmente en los vv. 36–37). Es muy difícil imaginar que Pablo hubiera escrito una carta tan calmada e impersonal a amigos tan queridos. No obstante, estas palabras, aparecen en casi todos los manuscritos y en las antiguas versiones; aun los manuscritos que no consignan estas palabras tienen la expresión “a los Efesios” en el título.²⁵

Por esta razón se propone que fue concebida como una carta circular, que Tíquico habría repartido y complementado con sus propios comentarios (Ef 6:21). Al parecer la copia destinada a los Efesios es la antecesora de casi todos los manuscritos que se han preservado. Una variante de este punto de vista es que en la iglesia de Éfeso se guardó una carta sin dirección, y con el paso del tiempo se asumió que había sido enviada a esta iglesia. El hecho de que no se mencionan problemas o disputas específicos apoyaría la hipótesis de la carta circular.

No hay nada decisivo contra la idea de que se envió una carta general a algunas iglesias, sin embargo se plantean ciertas objeciones. Una de peso es que las cartas circulares sin consignar ningún nombre son propias de la era de las fotocopadoras (y puede que de la de papel carbón), no obstante tienen poco sentido en una era en la que cada copia había de copiarse trabajosamente a mano. Si toda ella había de escribirse a mano, no parece haber ninguna razón para omitir estas dos palabras con el nombre de la Iglesia específica a la que iba dirigida la copia.²⁶ El ahorro de tiempo sería insignificante. Hay también

²⁵ Kümmel dice con fiabilidad, “la inscripción procede del tiempo de la compilación de las cartas paulinas, y por tanto transmite meramente una antigua interpretación cristiana de aquellos a quienes se dirigía” (353). Es posible que esto sea cierto, pero ¿cómo podemos saberlo? No tenemos copias de manuscritos del tiempo de la recopilación de las epístolas, por lo que no disponemos de información acerca de inscripciones de aquel o de anteriores periodos. De cualquier modo ¿acaso, no debería tenerse cierto respeto por una opinión cristiana de una etapa tan temprana? Esto no significa que hayamos de aceptar la asignación a los Efesios, sino solo que hemos tener cuidado con el uso de la evidencia.

²⁶ “La suposición de una carta con un espacio vacío en la fórmula introductoria o una inserción posterior de los destinatarios no tiene paralelo alguno en la antigüedad” (Kümmel, 355).

que tener en mente que en las copias con la omisión tampoco aparece la preposición “en” además del nombre del lugar de destino: sin duda, cabría esperar que la palabra “en” siguiera estando en cada ejemplar de la circular. Se recalca además que sería, cuando menos, curioso que solo hubieran sobrevivido las copias de una circular dirigidas a una sola de las iglesias: incluso en aquellos manuscritos en que no aparece la expresión “en Éfeso” no se ha insertado otro nombre. Por otra parte, algunos críticos sostienen que cabría esperar que en una circular dirigida a las iglesias de la zona de Éfeso se transmitieran saludos de carácter general. Al mismo tiempo, se llama también la atención a la presencia de toques personales en Efesios. ¿Es posible que Pablo escribiera a todas las iglesias, “Ruego, por tanto, que no desmayéis a causa de mis tribulaciones por vosotros, porque son vuestra gloria” (3:13)?²⁷

Quizá la mejor forma de la teoría de la carta circular es la que propone que Pablo envió una carta de este tipo con Tíquico cuando este llevó Colosenses y que la misiva en cuestión fue copiada y enviada desde Éfeso. Puesto que era circular, tendría un espacio en blanco en el lugar destinado al nombre de los receptores, sin embargo, al saberse que la carta estaba vinculada a Éfeso, con el tiempo se le adjuntaría el nombre de esta iglesia.²⁸

Otra sugerencia es que esta carta fue realmente concebida para los laodicenses, como pensó Marción. Si se sostiene que se trata de la copia de una carta circular dirigida a Laodicea, quedan abiertas todas las objeciones que se han observado; por otra parte, si bien tenemos muchas copias con la dirección de Éfeso, no se ha conservado ninguna dirigida a Laodicea. Y si se sostiene que se trata de la carta a la que se alude en Colosenses 4:16, se plantea entonces el problema añadido de que Efesios y Colosenses son tan similares, que uno se pregunta qué razón habría para que estas iglesias se llevaran a cabo el laborioso proceso de intercambiarlas. En cualquier caso, la mayoría de los eruditos sostienen que Efesios es posterior a Colosenses; y si esta valoración es correcta, entonces Colosenses 4:16 alude a otro escrito.

E. J. Goodspeed ha sugerido que esta carta fue escrita como una introducción a todo el corpus paulino. La idea es que cuando algún leal paulinista recopiló una primera colección de las epístolas paulinas, escribió esta carta imitando el estilo de su amado maestro como una manera de introducir a sus lectores a algunos aspectos del pensamiento de Pablo. Posiblemente la recopilación comenzó en Éfeso, lo cual explicaría por qué tantos manuscritos consignan esta dirección.²⁹

Esta hipótesis ha de hacer frente a algunas dificultades. Una de ellas es que no hay ningún registro que sitúe Efesios en la primera posición de una recopilación de cartas paulinas. El orden de las Epístolas de Pablo varía en distintas colecciones, sin embargo

²⁷ Francis Lyall aduce un argumento a partir de las alusiones legales que encuentra en Efesios. Lyall indica que Éfeso era una importante sede gubernamental, un lugar donde se conocía la ley romana, y observa que “la Epístola a los Colosenses, dirigida a una iglesia más pequeña fuera de Éfeso, no contiene la misma proporción de alusiones legales que Efesios” (*Slaves, Citizens, Sons* [Grand Rapids: Zondervan, 1984], 232).

²⁸ Wikenhauser propone esta sugerencia (426).

²⁹ Harrison considera este punto de vista, planteando algunas convincentes objeciones (337–39).

ninguna de ellas coloca la carta a los Efesios como una introducción a la totalidad del conjunto. Su similitud con Colosenses plantea otra dificultad. Estas dos cartas guardan un grado de semejanza más elevado que el de cualquier otras dos del corpus paulino. Si alguien quería redactar una introducción, ¿por qué había de recibir tanta atención esta epístola en particular? ¿Y por qué habrían de consignarse las palabras acerca de Tíquico (6:21–22)? Esta referencia personal encaja muy bien en una carta dirigida a una iglesia o incluso en una carta circular llevada por Tíquico, pero no es fácil entender porqué habría de incluirse en una introducción. En casi todas las formas de esta hipótesis se afirma que las cartas paulinas habían caído en el olvido y que la aparición del Libro de los Hechos despertó el interés en el gran apóstol. Sin embargo, no hay verdaderas evidencias de este hipotético descuido, o de que la publicación de Hechos hubiera tenido una influencia inmediata en la Iglesia que suscitara una recopilación de los escritos paulinos. No puede decirse que esta teoría sea especialmente persuasiva.

En el último análisis, hemos de concluir probablemente que no sabemos con seguridad quienes fueron los receptores originales de esta carta. Las pruebas que nos ofrecen una gran cantidad de manuscritos y las improbabilidades de todas las otras ideas nos llevan de nuevo a la idea de que fue concebida para la iglesia en Éfeso. Si consideramos que la ausencia de expresiones de afecto característicamente paulinas (que cabría esperar en una carta dirigida a una iglesia en la que había pasado tanto tiempo) y de referencias a situaciones concretas son significativas, entonces pensaremos probablemente en alguna forma de carta circular. Pero cualquiera que sea el punto de vista que adoptemos nos quedaremos con ciertas dificultades.³⁰

PROPÓSITO

No hay unanimidad por lo que respecta a precisar el objetivo de la carta. No cabe duda de que está concebida para instruir a los lectores, sin embargo esta tarea no se lleva a cabo del modo habitual en los escritos paulinos en general. La mayoría de las cartas de Pablo tienen un carácter circunstancial (escritas con un propósito específico, en circunstancias específicas), sin embargo en el caso de Efesios no es fácil ver ninguna situación específica que la motivara.³¹ De hecho, algunos se preguntan si es propio llamar “carta” a este documento.³² N. A. Dahl rechaza estas perspectivas: “Pertenece a un tipo de cartas griegas

³⁰ Hay que observar quizá que la decisión respecto a la autenticidad de la expresión *ἐν Ἐφέσῳ* (en Éfeso, “en Éfeso”) no determina absolutamente la opinión de si esta carta se convirtió en una circular en la zona occidental de Asia Menor. O’Brien, *Ephesians*, 47–49, opina que la expresión no es original; por su parte, Arnold, *DPL*, 244–45, opina que es auténtica; y ambos piensan que la carta pasó rápidamente a ser una circular.

³¹ Algunos eruditos clasifican la epístola de Romanos como “carta tratado”: ver Richard N. Longenecker, “On the Form, Function, and Authority of the New Testament Letters” en *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson y John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 101–14.

³² “Probablemente el autor no tiene en mente a ninguna iglesia específica. Lo que hace es meditar, y desarrollar ciertos pensamientos, envolviéndolos en forma de carta”: “no es realmente una carta, sino un tratado o ‘discurso sapiencial’” (Marxsen, 192).

—genuinas y espurias— que se redactaban como sustituto de un discurso público más que para tratar asuntos privados”.³³

¿Pero, qué es lo que motiva este discurso público? Algunos proponen una posible tensión entre cristianos de origen judío y gentil y piensan que Pablo está intentando conseguir la unidad entre ellos. Otros sugieren que la carta fue concebida para instruir a los convertidos gentiles en importantes aspectos de su nueva fe. Algunos que fechan este escrito en un período posterior a Pablo proponen que fue escrita para promover los intereses eclesíásticos del antiguo catolicismo. Otros han sugerido que se trata de un intento de exponer algunas de las verdades más sublimes que sostenían los primeros cristianos. Ante tanta diversidad, algunos eruditos abandonan por completo el intento de encontrar un solo objetivo y piensan que la carta persigue varios propósitos.

La carta está envuelta en una atmósfera de solemnidad y presenta una ausencia de detalles que ponen de relieve el propósito de articular enseñanzas de carácter general, provechosas para los creyentes. No hemos de caer en el error de especificar una situación o problema concretos y afirmar que la carta se dirige exclusivamente a ellos. Mientras que en el trasfondo de la epístola a los Colosenses se puede discernir una herejía que motiva una refutación, Efesios no tiene como blanco ninguna falsa doctrina específica. Entre las diferentes teorías que se han presentado, merece la pena observar ciertos puntos de convergencia: se tiene principalmente en mente a creyentes gentiles; aunque no hay una crisis concreta que de lugar a esta epístola, Pablo creía al parecer que sus lectores necesitaban una exhortación a seguir la unidad y una ética característicamente cristiana; hay un acento (que comienza en Colosenses) acerca de la reconciliación cósmica en Cristo (cf. 1:9–10, 20–23; 2:10–22; 3:6);³⁴ en general hay un esfuerzo por parte de Pablo para dar a sus lectores una identidad característicamente cristiana. Podemos decir que se trata de una importante declaración del Evangelio que bien podría haber sido muy necesaria en más de una situación del primer siglo.

TEXTO

Como ya se ha observado, está la cuestión prácticamente insoluble de si en 1:1 debemos o no incluir la expresión “en Éfeso”. Pero aparte de este único pasaje, el texto es razonablemente fácil de entender. Hay un pequeño número de lecturas muy inciertas, como por ejemplo πάντας (*pantas*, “todos”) en 3:9, y ἰδιαις (*idiaiis*, “propia”) en 4:28, pero estas variaciones son menores. Aparte de la cuestión de su destino que se plantea en la primera oración gramatical, podemos decir que no tenemos verdaderas dudas acerca de nada importante en la carta.³⁵

³³ N. A. Dahl, “Ephesians”, en *IDBSup*, 268. Dice también, “Efesios se ha considerado como el fruto maduro del pensamiento de Pablo, como el comienzo de su distorsión, o una inspirada reinterpretación” (Ibid.).

³⁴ Acerca de este punto, ver la exposición de Max Turner, “Ephesians”, en *New Bible Commentary*, ed. D. A. Carson, R. T. France, J. A. Motyer, y G. J. Wenham (Downers Grove: IVP, 1994), 1223; O’Brien, *Ephesians*, 56–57.

³⁵ T. K. Abbott ofrece una serie de notas “acerca de ciertas lecturas peculiares a uno o dos manuscritos” en los que mira las lecturas más importantes de un grupo selecto de importantes manuscritos (*A Critical and*

ADOPCIÓN EN EL CANON

No tenemos constancia de que durante el periodo de la Iglesia primitiva nadie planteara objeciones a la canonicidad de Efesios. Hubo disputas respecto a su destino: Marción afirmaba que fue escrita a los laodicenses, y Basilio sostuvo más adelante que en las copias antiguas la epístola estaba dirigida, no a los efesios, sino a los santos y fieles en Cristo Jesús. Clemente de Roma se refiere probablemente a ella, aunque sin mencionar al autor. Ignacio la cita, así como también Policarpo y otros. Aparece en el canon de Marción (donde, como ya hemos visto, se dice que va dirigida a los laodicenses) y en el Canon de Muratori.³⁶ No nos ha llegado ninguna duda seria acerca de su autenticidad por parte de los Padres Apostólicos.

EFESIOS EN RECIENTES ESTUDIOS

Hubo una tendencia por parte de algunos eruditos de la generación anterior a ver elementos gnósticos tras la mayoría de los escritos del Nuevo Testamento, no es pues de extrañar que algunos los encontraran en esta epístola. Así, Bultmann cree ver “el mito gnóstico del Redentor” y concretamente “el descenso y nueva ascensión del Redentor” en 4:8–10. En la cita del Salmo 68:19 dice ver “la idea de que conquistó a los adversos poderes espirituales por medio de su viaje al cielo” (con la idea de victoria sobre los poderes cósmicos también en Colosenses 2:15).³⁷ Se afirma que cuando el autor habla del “príncipe de la potestad del aire” (2:2; 1:21; 3:10) está utilizando lenguaje “gnóstico” (3:10); lo mismo se dice de la expresión “huestes espirituales de maldad en las regiones celestiales” (6:12).³⁸ No obstante, es cierto que términos como πλήρωμα (*pleroma*, “plenitud” 1:23, etc.) se encuentran frecuentemente en la literatura gnóstica. No puede negarse que en ocasiones el autor utilice un lenguaje que aparece también en los gnósticos posteriores, sin embargo no se ha demostrado que esté en deuda con el gnosticismo, ni que escriba en contra de este movimiento. Estas no son las directrices que nos aportarán una fructífera comprensión de esta carta.³⁹ El gnosticismo es una ideología post-cristiana perteneciente al siglo segundo.

En recientes estudios se ha prestado mucha atención al asunto de la paternidad literaria de Efesios. La relación con Colosenses se ha examinado rigurosamente, y se han planteado cuestiones nuevas, como los paralelismos existentes entre Efesios y algunos de los escritos de Qumrán. Esto apunta a las tradiciones compartidas por algunos sectores del judaísmo y

Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians, ICC [Edimburgo: T. & T. Clark, 1897], xl–xlv).

³⁶ El mejor resumen breve es el de Hoehner, *Ephesians*, 2–6.

³⁷ Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament* (Londres: SCM, 1952–55), I, 175.

³⁸ *Ibid.*, I, 173.

³⁹ “Ha surgido un creciente consenso compartido aun por sus defensores en el sentido de que la interpretación de las tradiciones que subyacen en Efesios no pueden limitarse a la influencia gnóstica” (Childs, 318).

algunos de los primeros cristianos,⁴⁰ y muchos eruditos de nuestro tiempo detectan tradiciones comunes subyacentes tanto en Colosenses como en Efesios. Esto significa que las similitudes existentes entre ambos documentos no hay que explicarlas forzosamente por un préstamo directo; bien podría haberse hecho una utilización independiente del acervo común de la tradición. Esto no explica todas las similitudes, y en el último análisis debe de haber una relación un poco más directa, sin embargo, este hecho sitúa el problema en una perspectiva diferente.

Es imposible dejar de ver el acento de la carta en la Iglesia; no cabe duda de que Efesios nos dice más acerca de la Iglesia que cualquier otro escrito del corpus paulino. Esto ha generado mucho debate. Para muchos, este enfoque sobre la Iglesia representa algo natural y aceptable, no obstante para Käsemann (entre otros) es una distorsión del verdadero mensaje cristiano. En Efesios, escribe, “el Evangelio ha sido domesticado”. “Puede que el mundo sea su esfera. Pero lo es solo como el marco en que encaja el cuadro de la Iglesia”. Se queja también de que aquí “la cristología se integra con la doctrina de la Iglesia... Cristo es el objetivo hacia el que se desarrolla el cristianismo, y ya no su juez en sentido estricto”.⁴¹ No obstante esta es en cierto modo una perspectiva demasiado estrecha. La inmensa visión de una nueva humanidad, una nueva familia de Dios, que se eleva en unidad para reconciliar a los seres humanos en conflicto unos con otros y con Dios (Capítulo 2) —siendo todo ello producto del amor eterno de Dios (1:3–14) y la Gracia incondicional (2:8–10)— está completamente en línea con los acentos paulinos en la radical soberanía de Dios al constituir a su pueblo (Rom 9–11) y confiarles el ministerio de la reconciliación (2 Cor 5).⁴²

Aquellos estudios que reconocen los acentos peculiares de Efesios pero los relacionan con los temas centrales del corpus paulino presentan un punto de vista teológico más atinado. Por ejemplo, Lincoln analiza lo que significa estar sentado con Cristo en los lugares celestiales (Ef 2:6) y concluye que se trata de una forma equivalente espacial de escatología inaugurada.⁴³ Caragounis⁴⁴ y Bockmuehl⁴⁵ han examinado la terminología del

⁴⁰ Markus Barth señala algunos pasajes de Efesios que reflejan ciertas tradiciones del Antiguo Testamento y del judaísmo intertestamentario, elementos de la adoración judía, de Qumrán, de la adoración de los primeros cristianos, himnos cristianos tempranos, tradiciones parénéticas y otras de origen y carácter gentil, etc. (“Traditions in Ephesians”, *NTS* 30 [1984]: 3–25).

No cabe duda de que en la carta se reflejan una gran variedad de tradiciones. Peter T. O’Brien considera que una buena parte del lenguaje de las oraciones de Efesios encuentran paralelos en la literatura de Qumrán (“Ephesians 1: An Unusual Introduction to a New Testament Letter”, *NTS* 25 [1978–79]: 515).

⁴¹ Ernst Käsemann, *Jesus Means Freedom* (Filadelfia: Fortress Press, 1972), 89.

⁴² Contra Margaret Y. MacDonald, *Colossians and Ephesians*, SacPag 17 (Collegeville: Liturgical Press, 2000), quien defiende, en gran medida por razones socio-científicas, que tanto Colosenses como Efesios amplían las nociones de Pablo en una perspectiva cósmica y universal. Existe sin duda un suave cambio de acento, sin embargo los principales temas teológicos de estas cartas aparecen ya en embrión en las cartas reconocidamente paulinas.

⁴³ Andrew T. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet: Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul's Thought, with Special Reference to His Eschatology*, SNTSMS 43 (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

⁴⁴ Chrys C. Caragounis, *The Ephesian Μυστήριον: Meaning and Content* (Lund: Gleerup, 1977).

⁴⁵ Markus N. A. Bockmuehl, *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity*, WUNT 36 (Tübinga: Mohr-Siebeck, 1990).

“misterio” en el corpus paulino que es especialmente rica en Efesios. La obra de este último, que tiene como trasfondo la concepción de la naturaleza de la revelación en el primer siglo, es especialmente sugerente. Además, el conflicto cósmico contra “principados y potestades”, para el que solo sirve contar con toda la armadura de Dios, describe un mundo de peligrosos oponentes, que van desde puras abstracciones pasando por la demonología hasta las personificaciones literarias. La amplitud de la visión otorga a la naturaleza de la lucha cristiana una asombrosa significación, al tiempo que ofrece la certeza de que Dios y su Evangelio representan el único consuelo y esperanza.⁴⁶

LA APORTACIÓN DE EFESIOS

La carta comienza con una sección donde se subraya intensamente la acción divina al proveer la salvación. Pablo alude a las bendiciones espirituales en Cristo que disfrutaban los creyentes y prosigue hablando de Dios como quien les ha escogido desde antes de la creación del mundo (1:4; ver también v. 11). Su salvación no se produjo porque fueran merecedores de ella sino porque Dios la planeó, una verdad que se expresa también en términos de una predestinación vinculada a la voluntad y beneplácito de Dios (1:5) y de nuevo a su plan (1:11). En esta introducción encontramos también referencias a la adopción por medio de Cristo, la redención por su sangre, y el sello del Espíritu Santo (1:5, 7, 13). Este gran énfasis en el lugar de lo divino se amplía con constantes referencias a la Gracia.⁴⁷

En esta apertura se subraya la obra salvífica de Cristo, una obra que tiene importantes implicaciones para la cristología. Este acento se sostiene a lo largo de toda la carta; se hace evidente por todas partes que la naturaleza y la obra de Cristo están en el centro del camino cristiano. Es Él quien produce la reconciliación entre judío y gentil en la Iglesia en la notable sección que trata de la ruptura de la hostilidad y de la pacificación entre ellos (2:11–22). Cristo “mismo es nuestra paz” (2:14). Esto es más que la superación de la hostilidad humana. Parte de esta obra consiste en “reunir todas las cosas en Cristo, tanto las que están en los cielos, como las que están en la tierra” (1:10). Los poderes de los lugares celestiales han de conocer “la multiforme sabiduría de Dios” a través de la Iglesia (3:10). La obra salvífica de Cristo entraña una trascendencia que no podemos sondear, y en la existencia de la Iglesia se esconden resonancias que no somos capaces de aprehender plenamente.⁴⁸

⁴⁶ Además de la obra de Arnold, *Ephesians: Power and Magic*, ver especialmente el trabajo de Chris Forbes, “Pauline Demonology and/or Cosmology? Principalities, Powers and the Elements of the World in Their Hellenistic Context” *JSNT* 85 (2002): 51–73; y el de Peter T. O’Brien, “Principalities and Powers: Opponents of the Church” en *Biblical Interpretation and the Church: An International Study*, ed. D. A. Carson (Exeter: Paternoster, 1984), 110–50.

⁴⁷ La palabra griega χάρις (*charis*, “Gracia”) aparece doce veces en Efesios, un número que en el Nuevo Testamento solo se sobrepasa en Hechos, Romanos, y 2 Corintios, documentos todos ellos considerablemente más extensos.

⁴⁸ Clogg ve este hecho como muy pertinente a nuestra moderna situación. Nos sentimos “atrapados por un enorme mecanismo y por inexorables leyes de física y cosas por el estilo, y la libertad humana parece no

En Efesios se subraya la importancia del crecimiento en conocimiento por parte del cristiano. Esto se expresa de distintas maneras. En ocasiones a través de simples afirmaciones acerca del conocimiento, como cuando Pablo dice que Dios “nos dio a conocer el misterio de su voluntad” (1:9; cf. “el misterio del Evangelio,” 6:19). La palabra “Misterio” (μυστήριον [*mysterion*]) no denota algo difícil de comprender o resolver (como en nuestro uso del término) sino algo imposible de saber hasta que Dios lo revela. Lo que nosotros nunca conseguiríamos desentrañar, Dios lo ha dado ahora a conocer (cf. 3:3 y la revelación de la “multiforme sabiduría de Dios” [3:10]). Por ello, es importante el hecho que el término *mysterion* aparece más a menudo en Efesios que en cualquier otro libro del Nuevo Testamento; este libro subraya la revelación divina. Esta misma idea esencial se transmite con el concepto de iluminación: “Mi oración es que los ojos de vuestro corazón sean iluminados, para que sepáis...” (1:18), esto ha de verse con el trasfondo de la oscuridad de los gentiles (4:18). Los lectores son “luz en el Señor” y han de vivir como “hijos de la luz” “examinando qué es lo que agrada al Señor” (5:8–10); han de entender “cuál es la voluntad del Señor” (5:17). Nadie que haya tenido que trabajar con el pensamiento de esta carta puede dudar de la importancia de crecer en conocimiento.

Una de las cosas importantes que los lectores han de saber se expresa en la petición de que sean “arraigados y cimentados en amor” y sean capaces de “comprender con todos los santos cuál es la anchura, la longitud, la altura y la profundidad, y de conocer el amor de Cristo que sobrepasa el conocimiento” (3:17–19). El término ἀγάπη (*agape*, “amor”) aparece con más frecuencia en este libro que en cualquier otro del Nuevo Testamento con la excepción de 1 Corintios y 1 Juan. El lector ve lo maravilloso que es el amor cristiano y la importancia de vivir en amor en un mundo que sabe tan poco al respecto.

La Iglesia es “un templo santo en el Señor”, un edificio del que Cristo es “la piedra angular” y en el que “Dios vive por su Espíritu” (2:20–22). Desde otro punto de vista, los miembros de la Iglesia son “conciudadanos de los santos y [miembros] de la familia de Dios” (2:19; cf. 1:5), una familia que debe su nombre al Padre y que tiene miembros tanto en el cielo como en la Tierra (3:14–15). La inclusión de gentiles y judíos en la membresía del único cuerpo se explica como un misterio (3:4–6), una verdad profunda y oculta que nadie podría haber desentrañado pero que ahora ha sido revelada por Dios.⁴⁹ Hay una clase de unidad que los creyentes han de esforzarse en preservar (4:3); de hecho, Pablo llama la atención a toda una serie de unidades, entre la que está la de un Espíritu, un Señor, un Dios y Padre, un cuerpo y una esperanza, una fe, un bautismo (4:4–6), a pesar de ello en la Iglesia existen diversos dones de apóstoles, profetas, y otros (4:11–13). No cabe duda de que, el autor quiere que sus lectores capten la espléndida visión de una iglesia, completamente unida en el Señor, aunque está formada por miembros de varias razas y equipada por Dios para llevar a cabo un trascendental servicio en este mundo.

tener significado ante las fuerzas cósmicas. Esta epístola nos enseña a creer que todas estas cosas no son sino vasallas de un propósito espiritual que encontramos en Cristo” (101).

⁴⁹ Sin embargo, hay un sentido en el que esta revelación se vincula a una fresca comprensión de las propias Escrituras (como en Romanos 16:25–27); cf. Thorsten Moritz, *A Profound Mystery: The Use of the Old Testament in Ephesians*, NovT Sup 85 (Leiden: Brill, 1996).

Una considerable sección de la carta se dedica a resaltar la importancia de vivir en conformidad con la salvación que Dios ha dado a los creyentes. La clase de vida que viven los gentiles se contrasta con la nueva vida de los creyentes (4:17-5:21); la oscuridad del antiguo camino se contrasta con la luz que hay en el Señor (5:8). Este hecho tiene importantes implicaciones para algunos grupos específicos: esposas y maridos, hijos y padres, esclavos y amos (5:22-6:9). Si bien es cierto que las esposas han de estar sujetas a sus maridos, Pablo tiene mucho más que decir acerca de las obligaciones que el matrimonio supone para los maridos: éstos han de amar a sus esposas como Cristo amó a la Iglesia (lo cual ha de significar, cuando menos, de un modo sacrificado y para su bien). Esta clase de amor prevalece por encima de otros vínculos, como el que previamente vinculaba al hombre con sus padres. Esta clase de amor lleva a Pablo a la sorprendente afirmación: “grande es este misterio, pero hablo con referencia a Cristo y a la Iglesia” (5:32). La sección acerca de la armadura del cristiano representa también un incentivo más para el servicio sincero y entusiasta, por cuanto recuerda al lector la total suficiencia de los recursos con que cuentan quienes se comprometen en el servicio cristiano (6:10-18).

En esta carta no podemos dejar de ver el supremo lugar de Dios como dador de la salvación a pesar de la completa indignidad de los pecadores. Tampoco podemos pasar por alto la grandeza de Cristo o el hecho de que la Iglesia, su cuerpo, ocupa un lugar trascendental en la realización de su propósito sublime.

BIBLIOGRAFÍA

- T. K. **Abbott**, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to Colossians*, ICC (Edimburgo: T. & T. Clark, 1897) ■ Clinton E. **Arnold**, *Ephesians: Power and Magic: The Concept of Power in Ephesians in Light of Its Historical Setting*, SNTSMS 63 (Cambridge: Cambridge University Press, 1989) ■ Ídem, “Ephesians, Letter to the”, *DPL*, 238-46 ■ Ídem, “Introducing Ephesians: Establishing Believers in Christ,” *SWJT* 39 (1996): 4-13 ■ Markus **Barth**, *Ephesians*, AB 34-34A (Garden City: Doubleday, 1974) ■ Ídem, “Traditions in Ephesians”, *NTS* 30 (1984): 3-25 ■ P. **Benoit**, *Les épîtres de saint Paul aux Philippiens, à Philémon, aux Colossiens, aux Ephésiens*, 2nd ed. (Paris: Cerf, 1953) ■ E. **Best**, *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*, ICC (Edimburgo: T. & T. Clark, 1998) ■ Ídem, “Ephesians 1:1 Again,” en *Paul and Paulinism*, ed. M. D. Hooker and S. G. Wilson (Londres: SPCK, 1982), 273-79 ■ Rudolf **Bultmann**, *Theology of the New Testament*, 2 vols. (Londres: SCM, 1952-55) ■ H. J. **Cadbury**, “The Dilemma of Ephesians”, *NTS* 5 (1958-59): 91-102 ■ D. A. **Carson**, ed., *The Church in the Bible and the World* (Grand Rapids: Baker, 1987) ■ H. **Conzelmann**, *Der Brief an die Epheser*, NTD (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965) ■ F. L. **Cross**, ed., *Studies in Ephesians* (Londres: Mowbray, 1956) ■ Chris **Forbes**, “Pauline Demonology and/or Cosmology? Principalities, Powers and the Elements of the World in their Hellenistic Context”, *JSNT* 85 (2002): 51-73 ■ E. J. **Goodspeed**, *The Key to Ephesians* (Chicago: University of Chicago Press, 1956) ■ Ídem, *The*

Meaning of Ephesians (Chicago: University of Chicago Press, 1933) ■■ P. N. **Harrison**, *The Problem of the Pastoral Epistles* (Londres: Oxford University Press, 1921) ■■ E. **Käsemann**, *Jesus Means Freedom* (Filadelfia: Fortress Press, 1972) ■■ Walter L. **Liefeld**, *Ephesians*, IVPNTC (Downers Grove: IVP, 1997) ■■ A. T. **Lincoln**, *Ephesians*, WBC 42 (Dallas: Word Books, 1990) ■■ Ídem, *Review of The Authenticity of Ephesians*, by A. van Roon, WTJ 40 (1977–78): 172–75 ■■ A. **Lindemann**, “Bemerkungen zu den Adressaten und zum Anlass des Epheserbriefes”, ZNW 67 (1976): 235–51 ■■ Richard N. **Longenecker**, “On the Form, Function, and Authority of the New Testament Letters”, en *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson y John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 101–14 ■■ Francis **Lyll**, *Slaves, Citizens, Sons* (Grand Rapids: Zondervan, 1984) ■■ Margaret Y. **MacDonald**, *Colossians and Ephesians*, SacPag 17 (Collegeville: Liturgical Press, 2000) ■■ Ralph **Martin**, *Ephesians, Colossians, and Philemon*, Interpretation (Atlanta: John Knox, 1991) ■■ C. Leslie **Mitton**, *The Epistle to the Ephesians* (Oxford: Clarendon Press, 1951) ■■ Thorsten **Moritz**, *A Profound Mystery: The Use of the Old Testament in Ephesians*, NovTSup 85 (Leiden: Brill, 1996) ■■ P. T. **O’Brien**, *The Letter to the Ephesians*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1999) ■■ Ídem, “Ephesians 1: An Unusual Introduction to a New Testament Letter” NTS 25 (1978–79): 504–16 ■■ Ídem, “Principalities and Powers: Opponents of the Church” en *Biblical Interpretation and the Church: An International Study*, ed. D. A. Carson (Exeter: Paternoster, 1984), 110–50 ■■ Arthur G. **Patzia**, *Colossians, Philemon, Ephesians*, GNC (San Francisco: Harper & Row, 1984) ■■ Pheme **Perkins**, *Ephesians*, ANTC (Nashville: Abingdon, 1997) ■■ J. Armitage **Robinson**, *St. Paul’s Epistle to the Ephesians*, 2nd ed. (Londres: Clark, 1922) ■■ M. **Santer**, “The Text of Ephesians 1:1” NTS 15 (1968–69): 247–48 ■■ R. **Schnackenburg**, *Ephesians: A Commentary* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1991) ■■ E. F. **Scott**, *The Epistles of Paul to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, MNTC (Nueva York: Harper, 1930) ■■ Klyne **Snodgrass**, *Ephesians*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan, 1996) ■■ Max **Turner**, “Ephesians”, *New Bible Commentary*, ed. D. A. Carson, R. T. France, J. A. Motyer, y G. J. Wenham (Downers Grove: IVP, 1994), 1222–44 ■■ A. van **Roon**, *The Authenticity of Ephesians*, NovTSup 39 (Leiden: Brill, 1974) ■■ B. F. **Westcott**, *St. Paul’s Epistle to the Ephesians* (Londres: Macmillan, 1906).

CAPÍTULO 13

FILIPENSES

CONTENIDO

Después de los habituales saludos introductorios (1:1-2) Pablo da gracias a Dios por los filipenses y ora por ellos (1:3-11). A continuación señala que su encarcelamiento ha contribuido al avance del Evangelio (1:12-18), y expresa su anhelante esperanza de una pronta liberación en respuesta a sus oraciones (1:19-26). El apóstol insta a los filipenses a vivir como cristianos, aunque esto signifique sufrimiento (1:27-30); de hecho, los cristianos han sido llamados a experimentar sufrimiento. En un pasaje incomparable (que la mayoría consideran un himno), Pablo exhorta a sus lectores a ser humildes y a seguir el ejemplo de Cristo, quien, aunque ¿o es “porque”? existía “en forma de Dios” se hizo hombre y sufrió la muerte en una Cruz. Por tanto, Dios le exaltó hasta lo sumo (2:1-11). Esto lleva a otra confiada exhortación a sus lectores para que sirvan fielmente a Dios (2:12-18).

Pablo expresa su esperanza de enviarles pronto a Timoteo (a quien alaba efusivamente), y de visitarles él mismo (2:19-24). Habla también de enviar a Epafrodito, quien había estado muy cercano a la muerte pero que, según parece, se había recuperado de su enfermedad (2:25-30). El apóstol advierte en contra de algunos que abogaban abiertamente en favor de la circuncisión; él mismo había tenido toda razón para confiar en sus privilegios como judío, sin embargo ahora lo ve todo como “pérdida por amor de Cristo”; conocer a Cristo es mucho más importante (3:1-11). Pablo deja claro que no ha alcanzado la perfección: sigue esforzándose hacia la meta. Invita a los filipenses, en su anticipación del regreso del Señor Jesús, a que se unan a él y no sigan el ejemplo de personas a quienes califica de “enemigos de la cruz de Cristo” (3:12-4:1).

Finalizada la parte principal de la carta, el apóstol inicia una sección de saludos a personas que han trabajado con el apóstol (4:2-3), un llamamiento a gozarse en el Señor, y a orar sin ansiedad, con la certeza de que la paz de Dios les guardará (4:4-7). Han de comprometerse de todo corazón con la práctica de las virtudes cristianas (4:8-9). Pablo sigue adelante agradeciendo ahora a los filipenses su envío de ayuda financiera para sus necesidades, la única iglesia que ha colaborado de este modo con el apóstol (4:10-20). Con los saludos de despedida y la invocación de la Gracia llegamos al final del texto (4:21-23).

AUTOR

La carta pretende ser de Pablo, y no se ha suscitado ninguna duda seria en sentido contrario. El estilo es paulino, y aunque es difícil situar la carta en un momento específico de la vida de Pablo, la situación que se presupone suena verdadera.

Sin embargo, aunque se reconoce casi universalmente que la carta en su conjunto es de Pablo, hay un amplio debate respecto al origen del "himno"¹ que aparece en Filipenses 2:5-11. En este pasaje, una parte del vocabulario es poco corriente (μορφή [*morphe*, "forma", vv. 6, 7], ἀρπαγμός, [*harpagmos*, "algo a lo que aferrarse", NIV; "algo que utilizar para el propio provecho", TNIV v. 6]; ὑπερυψώω [*hyperypsoo*, "exaltarle hasta el lugar más elevado", v. 9]); otras palabras no aparecen en ningún otro lugar de los escritos del apóstol; por otra parte el estilo rítmico no es común en Pablo, aunque es esencialmente la clase de ritmo que encontramos en la poesía religiosa hebrea. Tanto el lenguaje como el ritmo encajarían quizá si este texto fuera la traducción griega de una composición hebrea o aramea.² Este pasaje habla de Cristo como "siervo" (v. 7), y Vincent Taylor ve este hecho como "el argumento más fuerte" para afirmar que se trata de un fragmento pre-paulino.³ Tanto antes como después del himno, Pablo exhorta a los filipenses a una conducta correcta, y se arguye que el apóstol no se hubiera detenido en el desarrollo de sus exhortaciones para componer un canto tan exquisito y retomar después las prosaicas admoniciones. Tampoco habría omitido cuestiones tan características como la redención por medio de la Cruz, la Resurrección, y el lugar de la Iglesia.

Este razonamiento lleva a algunos eruditos a la idea de que el himno es una composición pre-paulina, procedente quizá de la primitiva iglesia palestina. A estos argumentos se responde con justicia que existen pasajes indudablemente paulinos que tienen tantas palabras poco corrientes en un espacio comparable, y que hay también pasajes paulinos con un estilo rítmico parecido (p. ej., 1 Cor 1:26-31; 2 Cor 11:21-29). Por lo que respec-

¹ Seguiremos vinculando el término "himno" a este pasaje, aunque algunos hayan dudado de la exactitud de este rótulo. Aquellos que deseen considerar una defensa de esta categoría y su aplicación en este pasaje, pueden ver la obra de Peter T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 186-202. Gordon D. Fee expone la idea de que no se trata de un himno en, "Philippians 2:5-11: Hymn or Exalted Pauline Prose?" *BBR* 2 (1992): 29-46; Ídem, *Paul's Letter to the Philippians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 40-43.

² R. P. Martin ha hecho un detallado estudio del pasaje, y cita a E. Lohmeyer para apoyar la idea de que "la lengua materna del poeta era semítica"; "Lohmeyer consigue demostrar que el texto griego ha de basarse en un subyacente original semítico" (*Carmen Christi*, SNTSMS 4 [Cambridge: Cambridge University Press, 1967], 46). En sus primeras observaciones respecto a la paternidad literaria de la epístola, Martin considera que los argumentos en ambos sentidos están "muy equilibrados" (45), no obstante tras una detallada exégesis decide que Pablo ha hecho uso de un himno anterior. Opina que este pasaje es "un manifiesto misionero de algún cristiano o grupo cristiano cuya perspectiva se extiende al mundo más allá de los confines del cristianismo judío y ve que el Cristo cósmico, el Señor universal, es la única verdadera respuesta a la búsqueda religiosa del mundo greco-romano" (298-99).

³ Vincent Taylor, *The Person of Christ in New Testament Teaching* (Londres: Macmillan, 1959), 63. En otro lugar, Taylor se refiere al "comparativo descuido de la concepción de siervo de Isaías lli, 13-14" por parte de Pablo (*The Atonement in New Testament Teaching* [Londres: Epworth, 1945], 65).

ta al sabor palestino del texto, hay que decir que la lengua nativa de la madre de Pablo era el arameo (Hch 22:2; 2 Cor 11:22), así que este rasgo no descartaría necesariamente su paternidad literaria. La opinión de que en este pasaje se utiliza una teología del siervo, que es ajena a Pablo, se responde con el hecho de que el pasaje hace una referencia muy paulina a "la muerte de cruz" (v. 8; se trata de una expresión característicamente paulina; de hecho, aun entre quienes niegan que Pablo es el autor del pasaje, se opina con frecuencia que se trata de una inserción paulina). No es fácil tomar en serio la idea de que la interrupción de la secuencia hortativa descarta a Pablo como autor. Las cartas de Pablo adquieren en ocasiones giros inesperados, y no sería legítimo esperar que éstas sigan siempre una determinada línea sin desviarse de ella. Además, este punto de vista no cuenta con la posibilidad de que Pablo hubiera compuesto el himno en un momento anterior y lo hubiera sencillamente insertado en este punto del argumento. La ausencia de temas característicamente paulinos no es sin duda muy importante. No hay ningún lugar en el que Pablo los mencione todos; su selección específica viene siempre determinada por las necesidades del momento, y quizá en este punto decide no utilizar temas que sí considera importantes en otros lugares.

Cuando nos acercamos a la estructura y el argumento central de este pasaje, se desata un debate parecido. En épocas anteriores esto se consideró con frecuencia como una solemne declaración doctrinal del apóstol y estableció la base para las teorías kenóticas de la encarnación. En fechas más recientes se ha concedido una atención especial a su forma, y existe ahora un amplio acuerdo de que hay que considerar este fragmento como una combinación de poesía y liturgia, es decir: como un himno.⁴ Sin embargo, por lo que se refiere al número de estrofas (se sugieren tres, cuatro, cinco o seis) el desacuerdo es obvio. Los defensores de estos puntos de vista tienden a apoyarlos tratando ciertas palabras y expresiones como añadiduras secundarias, probablemente hechas por Pablo cuando adaptó el texto original a su argumento.⁵ Es difícil oponerse a la conclusión subrayada en exceso por muchos eruditos modernos en el sentido que los himnos cristianos del primer siglo han de seguir las normas modernas de versificación.

Pablo sitúa este pasaje dentro de su argumento instando a los filipenses a ser como Cristo, específicamente a vivir en humildad. Se pone de relieve que este himno, como se entiende comúnmente, es el ejemplo conocido más antiguo que expresa una división de la vida de Cristo en términos de su preexistencia, su vida en la Tierra, y su exaltación al cielo. No obstante, este análisis, ha sido cuestionado por algunos. G. S. Duncan, por ejemplo, apunta a la *Peshita* (la Biblia siria, de comienzos del siglo V) para justificar la interpretación del versículo 6 como "Siendo en la imagen de Dios" (i.e., verdaderamen-

⁴ Sin embargo, cf. la nota 1 de este capítulo.

⁵ Se está de acuerdo en que se trata de un himno y poco más. "Se hace rápidamente evidente... que aunque se haya escrito mucho acerca de estos versículos hay poco en lo que pueda estarse de acuerdo, ya sea que hablemos de la forma de esta sección, su paternidad literaria, su lugar y propósito dentro de la carta o de las fuentes utilizadas para su composición, etcétera" (Gerald F. Hawthorne, *Philippians*, WBC [Waco: Word, 1983], 76). Hawthorne está tan impresionado por la falta de acuerdo respecto a las inserciones y este tipo de cosas que lo trata todo como parte del himno original.

te hombre; Gén 1:26)".⁶ Entendido de este modo, el pasaje estaría contrastando a Jesús, quien asumió intencionadamente el camino de la humildad, con Adán, o quizá con los ángeles caídos, que buscaron el camino del propio engrandecimiento, que les llevó al desastre. Sin embargo, otros estudios han mostrado convincentemente que Filipenses 2:6 ha de entenderse en el sentido de que la "igualdad con Dios" de Cristo fue algo de lo que no se aprovechó; es decir, tal igualdad le era intrínseca, sin embargo su humildad y sumisión a la voluntad del Padre eran tan grandes que decidió no beneficiarse de ella, sino tomar el camino de la humillación, encarnación, y muerte en una Cruz.⁷

Por regla general se acepta que Pablo utilizó un himno ya existente, y aunque algunos estudiosos sostienen que lo escribió el propio apóstol, la opinión más común es que éste se sirvió de la composición de otra persona y la adaptó a su propósito. Esto suscita inevitables especulaciones respecto al modo en que Pablo llevó a cabo tal "adaptación". Por ejemplo, H. Koester sostiene que la cristología del himno "hay que enmarcarla en una versión del tema del Siervo Sufriente que se desarrolló en el contexto de la sabiduría especulativa del judaísmo". Pablo tomó lo que en un principio se escribió acerca de la sabiduría y lo aplicó a Cristo. Esto implicó una cierta remodelación del himno con la inserción de algunas expresiones de prosa, y ello significa que "no es ya posible reconstruir la forma poética original".⁸ Uno recuerda con alivio el sabio consejo de Morna Hooker.⁹

Basándose en gran medida en la obra de E. Käsemann,¹⁰ Ralph Martin rechaza la idea comúnmente aceptada de que el himno se utiliza para enseñar la humildad. Martin opina que la introducción no debe entenderse con el sentido que le da la *KJV* ("haya en vosotros este sentir que hubo también en Cristo Jesús"), sino más bien, "Comportaos como conviene a aquellos que están en Cristo Jesús". El motivo que controla la ética de Pablo "no es la imitación, sino la muerte y la resurrección". Por otra parte, el final del himno, donde Cristo recibe gloria y honor, es una manera curiosa de inculcar humildad. Martin entiende que el himno significa, más bien, "Sed en vuestra conducta y relaciones personales en la Iglesia el tipo de personas que, por medio de la kenosis, muerte y exaltación del Señor de la gloria, tienen un lugar en su cuerpo, la Iglesia".¹¹ Sin embargo, en contra de

⁶ G. S. Duncan, "Philippians", en *IDB*, 3:791. De manera similar, James D. G. Dunn se apoya en esta cristología de Adán para justificar su conclusión en el sentido de que en este pasaje no se enseña la preexistencia de Cristo (*Christology in the Making* [Londres: SCM, 1980], 114-21).

⁷ Ver la obra de Roy W. Hoover, "The Harpagnos Enigma: A Philological Solution" *HTR* 64 (1971): 95-119; y especialmente la de N. T. Wright, "ἁρπαγμός and the Meaning of Philippians 2:5-11" *JTS* 37 (1986): 321-52. Cristo "no consideró el ser igual a Dios como... algo que podía utilizar a su favor" (Hoover, "Harpagnos Enigma", 118).

⁸ H. Koester, "Philippians", en *IDBSup*, 666.

⁹ Ver la nota 16 de este mismo capítulo.

¹⁰ E. Käsemann, "A Critical Analysis of Philippians 2:5-11" en *God and Christ: Existence and Province*, ed. Robert W. Funk, *JTC* 5 (Nueva York: Harper & Row, 1968), 45-88. (En 1950, Käsemann escribió este artículo en alemán).

¹¹ Martin, *Carmen Christi*, 288, 291. Martin opina que es posible que este himno se hubiera utilizado en un contexto bautismal. Sostiene también que describe "un drama soteriológico". Estos versículos "no son un fragmento de especulación cristológica que responde a nuestra pregunta acerca de la identidad de Cristo, sino

esto C. F. D. Moule puede decir, "Yo veo en todo el pasaje una exhortación a seguir el ejemplo de Cristo";¹² de igual modo, J. L. Houlden titula su exposición del pasaje: "Cristo: Modelo de Humildad".¹³ No puede decirse que haya unanimidad respecto a esta cuestión, no obstante los estudios recientes han puesto convincentemente de manifiesto las debilidades de la corriente de interpretación puesta en marcha por Käsemann.¹⁴ En cualquier caso, lo que no puede refutarse fácilmente es que Pablo está instando a la importancia de la humildad.

Oakes critica la línea de Käsemann y Martín (en esto pensamos que está en lo cierto), sin embargo después lleva demasiado lejos los datos en otra dirección, insistiendo en que este himno acerca de Cristo es el centro temático de la carta,¹⁵ y que el modo en que se plantea el material constituye un contraste entre Cristo y el culto imperial. La evidencia para esto último es, en el mejor de los casos, solo sugerente. El hecho es que creyentes de todos los lugares y épocas han sido edificados por la cristología de este himno —lo cual es humillante y triunfante a la vez— contrastaran o no a este Cristo con cualquier rival imperial.

Las controversias respecto a si fue Pablo quien escribió este pasaje o si solo se limitó a adaptar el texto de alguna obra bien conocida en ciertas iglesias de la época, están muy equilibradas. El pasaje es sin duda demasiado corto para que podamos ofrecer razones convincentes en uno u otro sentido. Sin embargo, lo que sí hay que decir con cierta firmeza es que si este pasaje no fue escrito por Pablo, no tenemos idea de quien lo escribió (las sugerencias son muchas y todas ellas pura especulación). Además, suponiendo que Pablo lo citara de otra fuente, sin duda lo hizo porque el texto se prestaba para expresar lo que él quería decir (lo cual significa que hemos de interpretarlo dentro de su contexto paulino).¹⁶

el registro de una serie de acontecimientos de trascendencia salvífica que declaran lo que hizo" (295). Ver también la exposición de este himno en la obra de Martin *Philippians*, NCB (Greenwood: Attie, 1976). Esto, por supuesto, no significa que no podamos sacar ciertas conclusiones acerca de la naturaleza de aquel que fue capaz de conseguir todo esto.

¹² C. F. D. Moule, "Further Reflexions on Philippians 2, 5-11" en *Apostolic History and the Gospel*, ed. W. Ward Gasque y Ralph P. Martin (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), 269.

¹³ J. L. Houlden, *Paul's Letters from Prison* (Londres: SCM, 1977), 67.

¹⁴ Ver especialmente la obra de Wright, "ἀπαρῆμος".

¹⁵ Peter Oakes, *Philippians: From People to Letter*, SNTSMS 110 (Cambridge: Cambridge University Press, 2001). En esto Oakes sigue a Peter Wick, *Der Philipperbrief: Der formale Aufbau des Briefs als Schlüssel zum Verständnis seines Inhalts*, BWANT 135 (Stuttgart: Kohlhammer, 1994), 58-81. Este punto recibe severas críticas por parte de Jeffrey T. Reed, *A Discourse Analysis of Philippians: Method and Rhetoric in the Debate over Literary Integrity*, JSNTSup 136 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 362-64.

¹⁶ Cf. Morna D. Hooker, "Philippians 2:6-11", en *Jesus and Paulus*, Fs. Werner Georg Kümmel, ed. E. Earle Ellis y Erich Grässer, 2ª ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978), 152: "Si este pasaje es pre-paulino, no tenemos entonces directrices que nos ayuden a entender su significado. Los comentaristas pueden especular sobre su trasfondo, sin embargo sabemos muy poco acerca del cristianismo pre-paulino, y nada en absoluto respecto al contexto en que se originó el pasaje. Por ello, puede ser más provechoso considerar en primer lugar la función de estos versículos dentro del contexto e inquirir respecto a posibles paralelismos dentro de los propios escritos de Pablo". Fee cita con aprobación a Hooker, *Paul's Letter to the Philippians*, 46.

PROCEDENCIA

Cuando Pablo escribió esta carta, se encontraba encarcelado (1:7, 13, 17). El apóstol reconoce que su difícil situación podía finalizar con su muerte (1:20; 2:17), si bien anticipa una pronta liberación y expresa su anhelada esperanza de reencontrarse con sus amigos filipenses (1:25–26; 2:23–24). Estos hechos son muy interesantes, pero no nos dicen nada de la ubicación de la cárcel en la que se encontraba.

En el libro de los Hechos se consigna que Pablo fue retenido en una cárcel de Cesarea durante dos años (23:33; 24:27), y también que estuvo recluido en Roma (28:16). El propio apóstol afirma que había estado en “muchas más cárceles” que otros (2 Cor 11:23), lo cual deja claro que había experimentado más encarcelamientos de los que se mencionan en el libro de los Hechos (Clemente de Roma dice que Pablo estuvo en la cárcel siete veces [1 Clem. 5:6]). Existen pues tres posibilidades: el encarcelamiento en Cesarea, el de Roma, y una reclusión en alguna de las otras ocasiones, de las que no ha quedado constancia por escrito.

Tradicionalmente se ha sostenido que este encarcelamiento tuvo lugar en Roma. Hay una referencia al “pretorio” (1:13, JB; “guardia del palacio”, TNIV) que, según se entiende, alude a la guardia pretoriana radicada en Roma. Allí vivió Pablo en su casa alquilada con un soldado que le custodiaba (Heh 28:16, 30–31). Esta reclusión encajaría con la situación que se describe en Filipenses y con la referencia a “los de la casa de Cesar” quienes mandaron saludos a través de Pablo (4:22). A partir de la carta se deduce que la posición de Pablo le permitía organizar a sus compañeros de trabajo —por ejemplo, podía mandar a Timoteo y Epafrodito a Filipos (2:19, 25)— y esto concuerda con la situación que el apóstol experimentó durante su encarcelamiento en Roma. El hecho de que las cadenas de Pablo hubieran estimulado a un buen número de “hermanos y hermanas” a predicar el Evangelio (1:14), parece significar que en el lugar de su arresto había una iglesia bien establecida, y esto también favorecería la posición de Roma. Por regla general se cita el *Prólogo Marcionita* como una evidencia temprana de esta posición. Otra línea de argumentación es que en Filipenses el apóstol estaba haciendo frente a su muerte o a su liberación (1:20), sin embargo solo en la capital del imperio podía éste apelar un veredicto adverso ante César.

Así pues, los argumentos en favor de Roma son sólidos, y no es de extrañar que tradicionalmente se haya considerado esta ciudad como el lugar de redacción de la carta. Sin embargo, los viajes que se mencionan o implican en la carta plantean un problema. Se requiere un viaje por parte del portador de las noticias del encarcelamiento de Pablo a los filipenses, un segundo para la entrega de la ayuda de los filipenses a Pablo por parte de Epafrodito (2:25), un tercero para que las noticias de la enfermedad de éste último llegaran a Filipos, y un cuarto para que se le notificara la preocupación de los filipenses (2:26). Pablo contempla otros tres viajes que, según parece, habían de llevarse a cabo en el futuro inmediato: los de ida y vuelta a Filipos con noticias por parte de Timoteo (2:19) y el de Epafrodito (2:25). Filipos está muy lejos de Roma (unos 2000 kilómetros), y estos viajes hubieran requerido meses, de modo que, es probable que el lugar del encarcelamiento del apóstol fuera mucho más cercano a Filipos.

Es posible que la lista pueda acortarse un poco argumentando que no es necesario asumir que los filipenses hubieran oído que Pablo estaba en la cárcel: puede que hubieran tenido noticias de la apelación de Pablo a César y enviaran a Epafrodito a Roma para esperarle. En este caso habría habido tiempo de sobra, puesto que el viaje de Pablo se retrasó con su naufragio y su forzosa estancia en Malta durante aquel invierno. Esta es una posibilidad que hay que tener en cuenta, aunque se trata de una conjetura, y algunos consideran que el argumento de los viajes tiene mucho peso. No obstante, hay que admitir que algunos valoran los datos geográficos de manera muy distinta. Así, Moisés Silva, observando que en el momento de escribir no se habían producido más de tres comunicaciones (una de las cuales podría haber tenido lugar incluso antes de que Pablo llegara a Roma) permite unos dos meses por viaje —una valoración generosa— y concluye que no se requieren más que de cuatro a seis meses. Silva arguye que el argumento geográfico debería abandonarse¹⁷ (y no es el único que piensa así).

Otra objeción surge de la intención que expresa Pablo de visitar Filipos si es puesto en libertad (2:24). Cuando escribió a la iglesia romana, afirmó que su intención era seguir hasta España después de haber estado con ellos (Rom 15:24, 28). Es posible que hubiera cambiado de opinión, pero de ser así, cabría esperar alguna referencia a este cambio de plan. Hemos también de tener en cuenta el comentario de que los filipenses no habían tenido ocasión de mandar ayuda económica al apóstol hasta aquella por la que les da gracias (4:10). Si Pablo escribe desde Roma hacia el final de su vida, esto es muy curioso.¹⁸

Las objeciones a Roma como el lugar de redacción son lo suficientemente importantes para hacer que algunos eruditos investiguen las pruebas indicativas de algún otro lugar, y se han propuesto otras dos ubicaciones: Cesarea y Éfeso. Cesarea tiene a su favor que hay constancia de que Pablo fue encarcelado allí durante dos años (Hch 24:27).¹⁹ El pretorio al que alude el apóstol bien podría ser el pretorio de Herodes (ver Hch 23:35), donde Pablo fue llevado cuando se le trasladó a esta ciudad. Se recalca además que la polémica contra los falsos maestros se parece a la que encontramos contra los judaizantes²⁰ en cartas anteriores y que, por tanto, Filipenses ha de considerarse como un escrito temprano. (En Romanos no existe tal polémica, y es probable que los judaizantes no estuvieran activos en el tiempo en que Pablo llegó a Roma.) Contra Cesarea está la distancia que le separa de Filipos; en gran parte se plantea el mismo problema que en la hipótesis romana para hacer encajar los viajes. El argumento de que la iglesia de la ciudad desde la que escribe Pablo había de ser considerablemente numerosa plantea aquí una dificultad puesto que no hay ninguna razón para creer que en Cesarea hubiera una iglesia fuerte. Además, la hipótesis acerca de los judaizantes pierde fuerza cuando tenemos en cuenta

¹⁷ *Philippians*, WEC (Chicago: Moody, 1988), 5–8.

¹⁸ “Si escribe desde Roma, han pasado diez años más o menos desde la última vez que recibió ayuda económica de ellos, y parece extraño que no hubieran tenido oportunidad de mandarle algún otro envío en un periodo tan largo. Durante aquel lapso Pablo había pasado dos veces por Filipos (Hch xx.1, 3, 6)” (Clogg, 77).

¹⁹ En otro tiempo, L. Johnson defendía que las cartas de la cautividad se escribieron durante este periodo (“The Pauline Letters from Caesarea”, *ExpTim* 68 [1956–57]: 24–26), pero en días más recientes ha dejado abierto el asunto de la ubicación del encarcelamiento (Johnson, 369).

²⁰ Respecto a la ambigüedad que rodea este término, ver la nota 3 del capítulo II.

que el encarcelamiento de Cesarea precedió inmediatamente al de Roma; no hubo un intervalo considerable para permitir un cambio en la oposición de los falsos maestros. No parece haber razones convincentes para afirmar que Cesarea fue el lugar de redacción de Filipenses.²¹

La hipótesis de Éfeso ha tenido fuertes defensores. No hay ninguna declaración explícita de que Pablo hubiera sido encarcelado en esta ciudad, pero las palabras del apóstol respecto a sus muchos encarcelamientos (2 Cor 11:23) permite pensar en otros periodos de encarcelamiento aparte de aquellos que se describen explícitamente y, ciertamente, Pablo experimentó problemas muy graves en esta ciudad (1 Cor 15:32; ver también 2 Cor 1:8-11), lo cual, entre otras penalidades, bien podría haber supuesto algún tiempo en la cárcel. Éfeso no estaba lejos de Filipos (unos ciento ochenta kilómetros), y los viajes que se mencionan en la carta no hubieran sido difíciles; de hecho, puede que uno de ellos se mencione en Hechos, puesto que Pablo envió a Timoteo a Macedonia desde Éfeso (Hch 19:22; por lo que sabemos, Timoteo no estuvo con Pablo en Roma). Él mismo fue a Macedonia desde Éfeso (Hch 20:1, lo cual bien podría ser el cumplimiento de la confiada esperanza, que se menciona en Fil 2:24). Normalmente se afirma que, desde un punto de vista literario, los escritos afines a Filipenses son Gálatas, 1 y 2 Corintios, y Romanos más que las cartas posteriores, Efesios y Colosenses,²² aunque puede que esto no tenga una significación especial. Un comentario parecido podría hacerse respecto a la sugerencia de que la controversia judaizante está en el trasfondo de esta carta, y que esto encaja mejor con el periodo más temprano que con el tiempo en que Pablo estuvo en Roma, puesto que, de hecho, sabemos muy poco acerca de lo que estaban haciendo los judaizantes en este periodo posterior. Se alude a las inscripciones que indican que una sección de la guardia pretoriana estaba destinada en Éfeso, lo cual significa que la referencia al pretorio encajaría con un encarcelamiento en esta ciudad. La referencia de Pablo a los santos de la casa de Cesar (4:22) bien podría aludir a ciertos representantes del emperador en Éfeso. Algunos eruditos sostienen que ciertas partes de Filipenses muestran que Pablo no había regresado a esta ciudad desde la fundación de la Iglesia (1:30; 4:15-16; ver también 1:26; 2:12, 22), lo cual no sería cierto en el momento del encarcelamiento en Roma (cf. Hch 20:1-6). Otros, que probablemente tienen razón, no creen que el texto de Filipenses permita llegar tan lejos. Otro factor que se evalúa de distintas formas es el que en Filipenses no se mencione a Lucas, quien sin duda estuvo con Pablo en Roma durante cierto tiempo (2 Tim 4:11). Este silencio podría tener relación con el hecho de que el ministerio que Pablo

²¹ Gerald F. Hawthorne no considera que las pruebas señalen de manera concluyente a ninguna ciudad sin embargo argumenta que "para la mejor comprensión y explicación de Filipenses parece conveniente tomar una decisión respecto al lugar desde donde fue escrita y hacer la exégesis del texto en vista de tal decisión. Por ello, en este comentario se asume que Pablo escribió Filipenses desde la cárcel de Cesarea" (Philippians, xliii). Por el contrario, Childs observa que, "Cesarea ha sido prácticamente eliminada como posibilidad" (331).

²² Este argumento es especialmente intenso en la exposición de Frank S. Thielman, "Ephesus and the Literary Setting of Philippians" en *New Testament Greek and Exegesis*, Fs. Gerald F. Hawthorne, ed. Amy M. Donaldson y Timothy B. Sailors (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 205-23.

desarrolló en Éfeso no se consigna en ninguna de las secciones del libro de los Hechos en que Lucas se incluye en el relato.²³

Esto representa un argumento que, aunque fuerte, está lejos de ser concluyente en favor de Éfeso como lugar de reclusión de Pablo. Se objeta que durante el periodo en que Pablo estuvo en Éfeso hizo mucho hincapié en la recaudación de fondos para los santos pobres de Jerusalén. Habla de ello en todas las cartas que escribió en este periodo, sin embargo en Filipenses no hay ninguna referencia al respecto. Por otra parte, Pablo habla de la iglesia de la ciudad desde la que escribe como si esta estuviera dividida entre algunos que le apoyaban y otros que se oponían a él con vehemencia (Fil 1:15–17), sin embargo la iglesia de Éfeso, fundada por el propio apóstol, parece haberle apoyado sin reservas en este periodo (ver Hch 20:36–38). La mayoría de los datos pueden interpretarse de más de una manera, y no parece haber ninguna razón decisiva para afirmar que se trata indiscutiblemente de ésta o de cualquier otra de las ciudades propuestas. El punto de vista tradicional cuenta con muchos partidarios,²⁴ aunque esto sucede también en el caso de Éfeso. Es posible que los argumentos en favor de Éfeso pesen un poco más que los que se presentan en apoyo de Roma, sin embargo no podemos ir más allá (y muchos dirían que no existen razones de peso para afirmar ni siquiera esto).²⁵

FECHA

La datación de esta epístola depende, por supuesto, de nuestra identificación del encarcelamiento durante el que Pablo la escribió. Si fue escrita durante el periodo de arresto domiciliario en Roma hemos de fecharla hacia el año 61 ó 62. Si el apóstol la redactó en Cesarea, hablaríamos entonces de una fecha un poco anterior, quizá el 59 ó 60. Si pudiéramos estar seguros de que Pablo la escribió en Éfeso o en Corinto, en tal caso, habría que situarla algunos años antes. En vista de nuestra incertidumbre, solo podemos afirmar que fue escrita durante el periodo que va desde mediados de la década de los cincuenta hasta comienzos de los sesenta.

OCASIÓN

Es posible discernir algunos factores personales que podrían haber motivado a Pablo a escribir esta carta. En primer lugar está el asunto de Epafrodito. Este hermano había sido

²³ G. S. Duncan defendió fuertemente esta posición en su obra *St. Paul's Ephesian Ministry* (Nueva York: Scribner's, 1929); Reiteró su idea con modificaciones mínimas en "Were Paul's Imprisonment Epistles Written from Ephesus?" *ExpTim* 67 (1955–56): 163–66.

²⁴ Una de las mejores defensas de esta posición aparece en Markus Bockmuehl, *The Epistle to the Philippians*, BNTC (Peabody: Hendrickson, 1998), 25–32.

²⁵ Guthrie, que favorece Roma como lugar de redacción, dice de Éfeso: "El efecto acumulativo de esta evidencia es indudablemente fuerte, sin embargo las pruebas son insuficientes. Si la hipótesis romana demostrara ser insostenible, la teoría de Éfeso quedaría entonces probablemente como la alternativa más verosímil" (555). Sin embargo, Kümmel, afirma que "la probabilidad de la hipótesis de Éfeso es la más inconsistente" (235).

enviado a Pablo por la iglesia filipense para ocuparse de las necesidades del apóstol (Fil 2:25). Al parecer, llevó a cabo fielmente su tarea pero cayó enfermo, tan enfermo que estuvo al borde de la muerte. Los filipenses se habían enterado de la situación, y Epafrodito se había sentido intranquilo por ello (2:26-27). Puede que los filipenses no hubieran entendido la seriedad de la enfermedad de Epafrodito, o quizá algunos le criticaron por la extensión del periodo que pasó con Pablo. De modo que Pablo les pide que honren a las personas como él (2:29). También es posible que se hubieran suscitado ciertas críticas hacia Pablo por retener a Epafrodito consigo en lugar de enviarlo de vuelta más temprano. Sean cuales sean las circunstancias exactas, Pablo escribe para dejar claro a los filipenses que su mensajero había hecho bien su tarea y que había corrido un gran peligro al llevarla a cabo. Pablo le envía de vuelta con cálidos elogios.

En segundo lugar, la iglesia de los filipenses había enviado ayuda material para Pablo (4:14-18; cf. 2:25). Puesto que el apóstol no menciona esta cuestión hasta las últimas líneas de la carta, es probable que no fuera la primera vez que expresaba su gratitud. Pero es evidente que apreciaba en gran manera la ayuda que esta iglesia le había brindado; agradece su generosidad con palabras cálidas y efusivas. No hay duda de que una de las razones que llevan a Pablo a tomar la pluma es esta genuina expresión de gratitud por todo lo que los filipenses habían hecho por él.²⁶

En tercer lugar, Pablo informa a los filipenses acerca de sus circunstancias (1:12 y ss.). Los filipenses habían estado orando por él (1:19), y Pablo les reconoce como sus colaboradores en el Evangelio (1:5). Por tanto, les pone al corriente de sus circunstancias para que vean que todo lo que le ha sucedido, ha sido finalmente para el avance del Evangelio.

Puede que otra de las razones que llevaron al apóstol a redactar Filipenses fuera recomendar a Timoteo así como, posiblemente, preparar las cosas para visitarles (2:19-24). Sus elogios de Timoteo sugieren que los filipenses no le conocían bien. Pablo quiere asegurarse de que su joven colega recibirá una cálida bienvenida cuando llegue a Filipos.²⁷

No obstante, aparte de estos motivos de carácter personal, había inevitablemente preocupaciones pastorales más amplias. Aunque, en general, parece que la iglesia de Filipos era una comunidad cristiana espiritualmente próspera, había ciertos problemas. Los creyentes tenían que hacer frente al menos a ciertos desafíos por parte de los no creyentes (1:28-30), y Pablo menciona su necesidad de unidad (2:1-4) y suplica concretamente a dos hermanas que estén en paz la una con la otra (4:2). Su exhortación a un servicio sincero y entusiasta (1:27-2:18) puede implicar que no todo iba bien en este sentido. Pablo advierte contra los falsos maestros (3:2-4), personas que son “enemigos de la Cruz de Cristo” (3:18). Sin embargo, cuando convertimos cualquiera de es-

²⁶ Respecto a las similitudes y distinciones entre el dar y recibir cristianos y el sistema de beneficencia greco-romano, ver la obra de G. W. Peterman, *Paul's Gift from Philippi: Conventions of Gift-Exchange and Christian Giving*, SNTSMS 92 (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

²⁷ No es de extrañar, entonces, que Loveday C. A. Alexander, “Hellenistic Letter-Forms and the Structure of Philippians”, *JSTOT* 38 (1989): 87-110, sugiera que Pablo está escribiendo una carta cordial y afectuosa para fortalecer el vínculo ya existente entre él y los filipenses. Bockmuehl, *The Epistle to the Philippians* (33) adopta una posición parecida.

tos asuntos en el tema que controla el resto de la carta, vamos sin duda más allá de lo que indican los datos que tenemos.²⁸

TEXTO

“La epístola no plantea ninguna cuestión textual de importancia”, escribió Marvin R. Vincent hace casi un siglo.²⁹ En un sentido, nada de lo que ha sucedido desde entonces cambia este dictamen. No obstante, el estudio crítico de los textos, se ha hecho mucho más sofisticado desde los días de Vincent, de modo que aun las variantes consideradas relativamente menores cuando se las trata de un modo aislado, comienzan a adquirir importancia como parte de una tradición exegética y textual tan pronto como se sitúan dentro del patrón de las variantes de un MS o un tipo de texto. En estudios recientes se han clasificado cuidadosamente las 112 variantes (que no son una lista exhaustiva) que, según se informa, aparecen en el NA26.³⁰

ADOPCIÓN EN EL CANON

Esta es una de las cartas acerca de cuya canonicidad no parece haber habido disputa. En 1 Clemente e Ignacio se han encontrado ecos de la epístola, mientras que Policarpo habla de las cartas de Pablo a la iglesia de Filipos (Fil 3:2). Aparece en el canon de Marción, y no hay evidencia de que nadie albergara dudas respecto a su legítimo lugar en el corpus paulino.

FILIPENSES EN ESTUDIOS RECIENTES

Aparte de la consabida plétora de artículos acerca de diferentes detalles, y del perenne debate acerca del “himno de Cristo” de Filipenses 2 (del que ya hemos hablado antes en el apartado acerca de la autoría), en los últimos años, los estudios de esta epístola se han dividido en tres áreas principales: cuestiones relacionadas con la ubicación del encarcelamiento de Pablo al escribir esta carta, la unidad del documento, y la identificación de los oponentes del apóstol. En ninguno de estos temas hay nada que se parezca a la unanimidad. Eludiremos el asunto de la ubicación del encarcelamiento ya que hemos hablado suficien-

²⁸ P. ej., Paul A. Holloway, *Consolation in Philippians: Philosophical Sources and Rhetorical Strategy*, SNTSMS 112 (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), quien defiende que lo que Pablo ofrece al escribir desde la cárcel a cristianos que están sufriendo de distintas maneras es “consuelo”. No puede negarse que hay un cierto sufrimiento, y, por ello, un cierto consuelo; sin embargo, no está en absoluto claro que esto constituya el tema principal de Pablo.

²⁹ Marvin R. Vincent, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon*, ICC (Edimburgo: T. & T. Clark, 1897), xxxvii.

³⁰ Silva, *Philippians*, 22–27.

temente de este punto, e investigaremos brevemente los otros dos, para concluir esta sección con dos o tres estudios muy especializados de peculiar interés.

La unidad de la Carta

Hasta épocas relativamente recientes no ha habido mucha discusión respecto a la unidad de Filipenses. Se habían observado algunas secuencias un poco extrañas, pero éstas se aceptaban como peculiaridades que cabía esperar en una carta dictada por un hombre como Pablo. Sin embargo, en el último medio siglo ha habido una tendencia a ver dos o hasta tres cartas en lo que se había considerado como una unidad (Childs fecha esta tendencia a partir de 1950). En apoyo de estas hipótesis se proponen algunas consideraciones.

1. Por lo que al sentido del texto se refiere, la ruptura se hace muy evidente en algunos lugares, especialmente en 3:1 y 4:9. Al llegar a 3:1 da la impresión de que estamos acercándonos al final de una carta, sin embargo en 3:2 se inicia una advertencia contra los falsos maestros; ¿es acaso parte de otra epístola paulina? A muchos les parece que la transición de 4:9 a 4:10 requiere también una explicación.

2. En 2:25-30 se dice que Epafrodito estuvo muy enfermo, sin embargo no hay indicación de que esto sea así cuando se alude a él en 4:18. Se argumenta que ha habido un cambio en su salud, y que tal cambio presupone un lapso de tiempo.

3. Los oponentes de Pablo no son los mismos a lo largo de toda la carta. En 3:2-4 se produce un ataque incisivo, hasta inmisericorde podría decirse, contra los falsos maestros, sin embargo no hay nada en el lenguaje de la parte anterior de la carta que nos prepare para algo así. Se llega a la conclusión de que se han combinado fragmentos de más de una carta.³¹

4. Algunos eruditos ven fragmentos en 4:1-9, 20-23. Ambos pasajes podrían interpretarse como finales de cartas distintas.

5. Policarpo habla de "las Epístolas" que Pablo escribió a los Filipenses (Fil 3.2). Esto es evidencia de que el apóstol escribió a esta iglesia en más de una ocasión, y abre por tanto el camino a la hipótesis de que algunos de tales documentos se han combinado en nuestra carta a los Filipenses.

Este tipo de datos lleva a algunos eruditos a la conclusión de que una mano desconocida agrupó partes de dos o tres cartas.³² Según una perspectiva bastante frecuente, 4:10-20 sería la primera carta (acción de gracias por la ayuda económica de los Filipenses), la segunda estaría formada por 1:1-3:1; 4:4-7, 21-23 (advertencia contra la

³¹ Sin embargo, T. E. Pollard, compara el capítulo 3 con el resto de la carta y concluye que existen "marcados acuerdos verbales entre el capítulo iii en su conjunto y el resto de la carta" ("The Integrity of Philippians" *NTS* 13 [1966-67]: 66).

³² "La composición presenta abruptas rupturas en 2,19; 3,2; 4,2,10. Es posible —pero no puede demostrarse— que Filipenses sea un compendio de varios escritos que Pablo redactó y envió a Filipos en varias ocasiones" (Wikenhauser, 437). Este autor añade, "en cualquier caso, toda la Epístola lleva el sello del lenguaje y estilo de Pablo".

división), y habría una tercera compuesta por 3:2-4:3, 8-9 (un ataque contra los falsos maestros).

Pero las pruebas que apoyan estas hipótesis no son ni mucho menos persuasivas.³³ Los repentinos cambios de sentido no son un elemento completamente extraño en Pablo (observemos las varias rupturas en Romanos 16:16-27), y los que encontramos en Filipenses no son mayores que los que cabe esperar en una carta compilada por este escritor. Este argumento demanda una coherencia mucho mayor en el seguimiento de los temas de lo que Pablo (o cualquier otro autor) muestra en general. Es mejor ver Filipenses como una carta con los abruptos cambios de tema que todos tendemos a introducir de vez en cuando. Las referencias a Epafrodito son perfectamente normales; no hay razón para que se saque a colación su enfermedad cada vez que se le menciona. El hecho de que algunas de las cosas que se consignan en el capítulo 4 puedan ser adecuadas para concluir una carta no significa que el autor quisiera utilizar intencionadamente de este modo ninguna de ellas. Y no hay razones para pensar que las cartas que menciona Policarpo tuvieran necesariamente que combinarse en una. No es necesario suponer sino que solo una de ellas ha llegado hasta nosotros. (No hay duda de que la mayor parte de la correspondencia de Pablo se ha perdido; no podemos pensar que un hombre capaz de escribir con tanta intensidad, escribió solo trece cartas a lo largo de todo su ministerio).³⁴

En días más recientes, Jeffrey Reed ha sometido Filipenses a un minucioso análisis del discurso con la esperanza de resolver, de una vez por todas, la cuestión de la integridad literaria de la epístola. Sus moderadas y cuidadosas conclusiones acerca de lo que puede o no demostrarse, y el grado de verosimilitud de las distintas opciones, constituyen una saludable advertencia para aquellos que tienen una imaginación más fértil.³⁵

Los oponentes de Pablo

Pablo se refiere a ciertos oponentes que “predican a Cristo aun por envidia y rivalidad” (Fil 1:15) y que pretenden crearle problemas (1:17). Esto parece indicar que se trata de miembros de la Iglesia, sin embargo un poco más adelante se refiere a ellos como personas que se oponen a la Iglesia y sigue hablando del sufrimiento por Cristo de sus lectores (1:28-29). En 3:2 los oponentes son “perros”, y las posteriores referencias a la circuncisión y a las cualificaciones humanas (lit. “en la carne”) de Pablo dentro del judaísmo in-

³³ Ver el trabajo de David E. Garland, “The Composition and Unity of Philippians: Some Neglected Literary Factors”, *NovT* 27 (1985): 141-73.

³⁴ B. S. Mackay refuta con contundencia la idea de que la epístola a los Filipenses está formada por tres cartas (“Further Thoughts on Philippians”, *NTS* 7 [1960-61]: 161-70).

³⁵ Jeffrey T. Reed, *A Discourse Analysis of Philippians*. Varios ensayos que se anticipaban a Reed apelan a la retórica o al análisis del discurso para discutir la unidad del libro: p. ej. Duane F. Watson, “A Rhetorical Analysis of Philippians and Its Implications for the Unity Question” *NovT* 30 (1988): 57-88; V. Koperski, “Textlinguistics and the Integrity of Philippians: A Critique of Wolfgang Schenk’s Arguments for a Compilation Hypothesis”, *EphThL* 68 (1992): 331-67; David Alan Black, “The Discourse Structure of Philippians: A Study in Textlinguistics”, *NovT* 37 (1995): 16-49.

dican que se trata de cierto tipo de judaizantes. Pablo prosigue con la afirmación de que él mismo no ha alcanzado la perfección (3:12); de modo que, es al menos posible que los falsos maestros estuvieran afirmando que ellos sí la habían conseguido, aunque, por supuesto no es una deducción sólida ni necesaria. Más adelante se refiere a aquellos que son "enemigos de la Cruz de Cristo" y añade que su "dios es su apetito y [su] gloria está en su vergüenza" (3:18-19).

Es posible que todo esto se refiera a un solo grupo de personas. Klijn no acepta la posibilidad de múltiples oponentes: "La solución más aceptable para este problema es asumir que las personas en cuestión son judías".³⁶ Este punto de vista no ha conseguido una gran aceptación, y parece sin duda más probable que Pablo esté enfrentándose a personas que son en cierto sentido cristianas.³⁷ ¿Cómo, si no, podrían los tales predicar el Evangelio, aunque fuera de un modo malicioso (1:15)? (Klijn no incluye este versículo en su argumento.) Las referencias a su talante libertino ("su dios es su apetito") y a su perfeccionismo llevan a algunos críticos a pensar en alguna forma de gnosticismo o de enseñanza pregnóstica. Esto último es una posibilidad, siempre que no se quiera introducir el gnosticismo plenamente desarrollado del siglo segundo; no existen datos fehacientes de su existencia en tiempos de Pablo. Otro punto de vista es que los oponentes eran judaizantes y que la expresión "su dios es su apetito" alude a las leyes judías sobre alimentos. Solo podemos decir que en la literatura que trata este confuso debate, casi siempre se presentan varias posibilidades. Uno de los acercamientos más prometedores es el que analiza cuidadosamente la naturaleza del argumento retórico de Pablo a fin de conseguir aclarar el carácter de los oponentes a quienes se enfrenta.³⁸

Es probable que Pablo tenga en mente a más de un tipo de opositores. Parece estar luchando en dos frentes, resistiendo dentro de la congregación a quienes no estaban de acuerdo con su predicación, y fuera de ella a otros que hacían sufrir a toda la Iglesia. Las referencias a las prácticas judías dejan claro que en tal oposición al apóstol estaban implicados contendientes judíos o judaizantes, que bien podrían haber sostenido ciertas opiniones que posteriormente se incorporarían a los grandes sistemas gnósticos.³⁹

LA APORTACIÓN DE FILIPENSES

Muchas de las cartas de Pablo fueron motivadas por el propósito de establecer el orden en determinadas iglesias, hacer frente a falsas doctrinas, o corregir prácticas relajadas. Sin embargo, Filipenses es una epístola relativamente fuera de lo común. Está dirigida a

³⁶ Klijn, 110. Este autor concluye su exposición de este punto observando que, "por tanto, los oponentes son judíos que no toleran a Pablo en su territorio misionero".

³⁷ H. Koester defiende que aquellos a quienes Pablo se opone en el capítulo 3 son "misioneros cristianos de origen y trasfondo judío" ("The Purpose of the Polemic of a Pauline Fragment" *NTS* 8 [1961-62]: 331).

³⁸ P. ej., David A. de Silva, "No Confidence in the Flesh: The Meaning and Function of Philippians 3:2-21" *TrinJ* 15 (1994): 27-54.

³⁹ Johnson piensa que quizá no se trataba de oponentes de Pablo y que alude a ellos como un ejemplo en sentido contrario para mostrar a sus destinatarios lo que no habían de hacer (346).

una iglesia fundada por el propio apóstol con la que, en general, está muy contento. Hay algo saludable y edificante en la sosegada acción de gracias que Pablo envía a la iglesia de Filipos haciendo mención del apoyo brindado a su persona y ministerio; hay también algo amablemente perspicaz en sus instrucciones acerca de dar y recibir, y algo no menos agudo en el modo en que reflexiona, o disiente de las expectativas de la cultura que lo rodea. Esta carta revela algo de la satisfacción del apóstol por el progreso de sus convertidos en la fe. Como en otros lugares, Pablo se opone también aquí a las falsas doctrinas, sin embargo la principal idea de la carta es otra. Aquí y allá hace ciertos comentarios acerca de los oponentes que han de enfrentar él y la iglesia de Filipos, sin embargo en su mayor parte se ocupa de cosas más agradables.

Algo excepcional, por supuesto, es el himno de 2:6-11. Aunque rodeado de controversia, este pasaje transmite al lector un claro mensaje acerca de la grandeza y benevolencia de Cristo al asumir una posición humilde para proveer salvación. Pablo veía a Cristo como aquel que era “en su naturaleza Dios mismo”, ocupó el lugar más bajo y murió en la Cruz para impartir salvación. Ahora ha sido exaltado al lugar más elevado, y Pablo anticipa con expectación el momento en que toda rodilla se doblará ante Él y toda lengua confesará que es el Señor. Igual que Cristo fue vindicado, lo será también su pueblo, y este hecho constituye un poderoso incentivo para seguir adelante (2:12-13). Además, desde cualquier punto de vista se trata de un himno antiguo – al menos tan antiguo como Filipenses, y quizás más – de modo que, constituye una contundente evidencia de la existencia de una elevada cristología en una fecha muy temprana de la vida de la Iglesia.

La carta sirve también de aliento a los cristianos que encuentran a otros predicando el Evangelio de formas que no les gustan. Esta clara afirmación de que lo que importa realmente es que el Evangelio sea predicado (1:12-18) tiene para nosotros un valor permanente. Pablo se alegra de ello, y sin duda la nota de gozo suena a lo largo de toda esta carta (el sustantivo *χαρά* [*chara*, “gozo”] aparece cinco veces, y el verbo *χαίρειν* [*chairein*, “gozarse”] nueve en esta breve epístola; solo en Lucas, que lo utiliza en doce ocasiones, aparece más veces este verbo). Es importante que los cristianos sean un pueblo gozoso.

Importante es también lo que Pablo llama “participación en el evangelio” (1:5). A lo largo de toda la carta se detecta una clara armonía entre escritor y lectores, y una serie de instantáneas de lo que significa trabajar juntos en la causa de Cristo. Pablo anima a sus amigos, les asegura su cariño, les enseña lecciones a partir de las circunstancias que atraviesa, y amplía su conocimiento de la vida cristiana. Ora por ellos, les advierte acerca de las falsas doctrinas, les exhorta a la firmeza en la vida cristiana, y les envía a Timoteo. No se nos dan detalles acerca de cómo contribuyeron los filipenses a esta relación, está claro sin embargo que se preocupaban por Pablo y le tenían cariño, que enviaron a uno de ellos para que se ocupara de ayudarlo cuando tuvo problemas, que le mandaron ayuda financiera en un momento en que ninguna otra Iglesia le apoyaba de este modo, y que obedecían sus instrucciones. Es una hermosa imagen de armonía cristiana.

La epístola tiene una notable sección en la que Pablo subraya la importancia de concentrarse en lo esencial en lugar de “confiar en la carne” (3:4). El apóstol pone

también de relieve el lugar de la Cruz y la Resurrección en la salvación cristiana. El sufrimiento del creyente encaja dentro de este marco. Pablo explica que, a través de sus sufrimientos, la causa del Evangelio progresa (1:14-18; cf. 2:16-17), y ve los sufrimientos de los Filipenses (en la medida en que experimentan la misma lucha que él), como un don que Dios les hace (1:29-30).⁴⁰ Lo importante es el servicio a Cristo. Por último, al final de la carta, expresa su solemne certeza de que "mi Dios proveerá a todas vuestras necesidades, conforme a sus riquezas en gloria en Cristo Jesús" (4:19).

BIBLIOGRAFÍA

- Loveday A. **Alexander**, "Hellenistic Letter-Forms and the Structure of Philippians", *JSNT* 37 (1989): 87-110 ■■ F. W. **Beare**, *The Epistle to the Philippians*, HNTC (Nueva York: Harper & Bros., 1959) ■■ David Alan **Black**, "The Discourse Structure of Philippians: A Study in Textlinguistics", *NovT* 37 (1995): 16-49 ■■ L. Gregory **Bloomquist**, *The Function of Suffering in Philippians*, JSNTSup 78 (Sheffield: JSOT Press, 1993) ■■ Markus **Bockmuehl**, *The Epistle to the Philippians*, BNTC (Peabody: Hendrickson, 1998) ■■ P. **Bonnard**, *L'épître de saint Paul aux Philippiens et l'épître aux Colossiens*, CNT (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1950) ■■ F. F. **Bruce**, *Philippians*, GNC (San Francisco: Harper & Row, 1983) ■■ Ídem, "St. Paul in Macedonia: 3. The Philippian Correspondence" *BJRL* 63 (1981): 260-84 ■■ C. O. **Buchanan**, "Epaphroditus' Sickness and the Letter to the Philippians" *EQ* 36 (1964): 157-66 ■■ G. B. **Caird**, *Paul's Letters from Prison* (Oxford: Oxford University Press, 1976) ■■ D. A. **Carson**, *Basics for Believers: An Exposition of Philippians* (Grand Rapids: Baker Book House, 1996) ■■ W. J. **Dalton**, "The Integrity of Philippians", *Bib* 60 (1979): 97-102 ■■ David A. **de Silva**, "No Confidence in the Flesh: The Meaning and Function of Philippians 3:2-21", *TrinJ* 15 (1994): 27-54 ■■ S. **Dockx**, "Lieu et date de l'épître aux Philippiens" *RevBib* 80 (1973): 230-46 ■■ G. S. **Duncan**, *St. Paul's Ephesian Ministry* (Nueva York: Scribner's, 1929) ■■ Ídem, "Were Paul's Imprisonment Epistles Written from Ephesus?" *ExpTim* 67 (1955-56): 163-66 ■■ James D. G. **Dunn**, *Christology in the Making* (Londres: SCM, 1980) ■■ Gordon D. **Fee**, *Paul's Letter to the Philippians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1995) ■■ G. **Friedrich**, *Der Brief an die Philipper*, NTD (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962) ■■ David E. **Garland**, "The Composition and Unity of Philippians: Some Neglected Literary Factors" *NovT* 27 (1985): 141-73 ■■ Joachim **Gnilka**, *Der Philipperbrief*, HTKNT (Freiburg: Herder, 1976) ■■ Gerald F. **Hawthorne**, *Philippians*, WBC (Waco: Word, 1983) ■■ Paul A. **Holloway**, *Consolation in Philippians: Philosophical Sources and Rhetorical Strategy*, SNTSMS 112 (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) ■■ Morna D. **Hooker**, "Philippians 2:6-11", en *Jesus und Paulus*, Fs. Werner Georg Kümmel, ed. E. Earle Ellis and Erich Grässer, 2nd ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978), 151-64 ■■ Roy W. **Hoover**, "The Harpagmos Enigma: A Philological Solution", *HTR*

⁴⁰ Ver la obra de L. Gregory Bloomquist, *The Function of Suffering in Philippians*, JSNTSup 78 (Sheffield: JSOT Press, 1993).

64 (1971): 95–119 ■ J. L. **Houlden**, *Paul's Letters from Prison* (Londres: SCM, 1977) ■ R. **Jewett**, "Conflicting Movements in the Early Church as Reflected in Philippians", *NovT* 12 (1970): 362–90 ■ L. **Johnson**, "The Pauline Letters from Caesarea", *ExpTim* 68 (1956–57): 24–26 ■ E. **Käsemann**, "A Critical Analysis of Philippians 2:5–11", en *God and Christ: Existence and Province*, ed. Robert W. Funk, JTC 5 (Nueva York: Harper & Row, 1968), 45–88 ■ H. **Koester**, "The Purpose of the Polemic of a Pauline Fragment" *NTS* 8 (1961–62): 317–32 ■ V. **Koperski**, "Textlinguistics and the Integrity of Philippians: A Critique of Wolfgang Schenk's Arguments for a Compilation Hypothesis", *EphThL* 68 (1992): 331–67 ■ J. B. **Lightfoot**, *St. Paul's Epistle to the Philippians* (1868; reprint, Grand Rapids: Zondervan, 1965) ■ B. S. **Mackay**, "Further Thoughts on Philippians", *NTS* 7 (1960–61): 161–70 ■ A. J. **Malherbe**, "The Beasts at Ephesus", *JBL* 87 (1968): 71–80 ■ Ralph P. **Martin**, *Carmen Christi*, SNTSMS 4 (Cambridge: Cambridge University Press, 1967) ■ Ídem, *Philippians*, NCB (Greenwood, S.C.: Attic, 1976) ■ Richard R. **Melick Jr.**, *Philippians, Colossians, Philemon*, NAC (Nashville: Broadman, 1991) ■ C. F. D. **Moule**, "Further Reflections on Philippians 2, 5–11," en *Apostolic History and the Gospel*, ed. W. Ward Gasque y Ralph P. Martin (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), 264–76 ■ Peter **Oakes**, *Philippians: From People to Letter*, SNTSMS 110 (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) ■ Peter T. **O'Brien**, *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1991) ■ Carolyn **Osiek**, *Philippians, Philemon*, ANTC (Nashville: Abingdon, 2000) ■ G. W. **Peterman**, *Paul's Gift from Philippi: Conventions of Gift-Exchange and Christian Giving*, SNTSMS 92 (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) ■ T. E. **Pollard**, "The Integrity of Philippians", *NTS* 13 (1966–67): 57–66 ■ B. D. **Rahtjen**, "The Three Letters of Paul to the Philippians", *NTS* 6 (1959–60): 167–73 ■ Jeffrey T. **Reed**, *A Discourse Analysis of Philippians: Method and Rhetoric in the Debate over Literary Integrity*, JSNTSup 136 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997) ■ Wolfgang **Schenk**, *Die Philipperbrief des Paulus: Kommentar* (Stuttgart: Kohlhammer, 1984) ■ Moisés **Silva**, *Philippians*, WEC (Chicago: Moody, 1988) ■ Vincent **Taylor**, *The Atonement in New Testament Teaching* (Londres: Epworth, 1945) ■ Ídem, *The Person of Christ in New Testament Teaching* (Londres: Macmillan, 1959) ■ Frank S. **Thielman**, "Ephesus and the Literary Setting of Philippians", en *New Testament Greek and Exegesis*, Fs. Gerald F. Hawthorne, ed. Amy M. Donaldson and Timothy B. Sailors (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 205–223 ■ Marvin R. **Vincent**, *Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon*, ICC (Edimburgo: T. & T. Clark, 1897) ■ Duane F. **Watson**, "A Rhetorical Analysis of Philippians and Its Implications for the Unity Question" *NovT* 30 (1988): 57–88 ■ Peter **Wick**, *Der Philipperbrief: Der formale Aufbau des Briefes als Schlüssel zum Verständnis seines Inhalts*, BWANT 135 (Stuttgart: Kohlhammer, 1994) ■ N. T. **Wright**, "ἀπαγγέλλω and the Meaning of Philippians 2:5–11" *JTS* 37 (1986): 321–52.

CAPÍTULO 14

COLOSENSES

CONTENIDO

Al saludo introductorio (1:1-2) le sigue una acción de gracias por la fe y el amor de los cristianos colosenses (1:3-13). A continuación, Pablo desarrolla una impresionante sección acerca de la grandeza de Cristo (1:15-20) en la que pone de relieve que Él es “la imagen del Dios invisible”, quien estuvo activo en la creación de todas las cosas (de hecho, se nos dice también, de un modo único en el Nuevo Testamento, que todas las cosas fueron hechas por Él), y que es la cabeza de la Iglesia. El apóstol sigue adelante exponiendo ahora la obra de reconciliación llevada a cabo por Cristo (1:21-23) y mencionando algo de sus propios sufrimientos por el ministerio, así como su lucha por los creyentes de Colosas y Laodicea a quienes no conoce personalmente (1:24-2:5).

Pablo exhorta a sus lectores a vivir en Cristo y les advierte acerca de los peligros de ser cautivados por maestros que se sirven de “filosofía y vanas sutilezas” (2:6-8). A continuación el apóstol vuelve a la grandeza de Cristo, en quien “toda la plenitud de la Deidad reside corporalmente”, y les recuerda acerca de la salvación que Cristo ha llevado a cabo (2:9-15). En vista de todo ello, los cristianos no han de sujetarse a las regulaciones alimentarias ni participar de los festivales religiosos (2:16-23). Esto le lleva a expresar la verdad de que los creyentes han “resucitado con Cristo”, y han de vivir de acuerdo con este hecho extraordinario. Pablo da algunos detalles acerca de las cosas que han de evitar y las que han de hacer (3:1-17); da también instrucciones acerca de la conducta que conviene a los hogares cristianos, mencionando aspectos específicos de la actuación de esposas, maridos, hijos, padres, esclavos, y amos (3:18-4:1). El apóstol completa esta sección con mandamientos a orar y a ser sabios en su conducta para con los que no son creyentes (4:2-6).

Tíquico y Onesímo, dice, les darán noticias de él. Con esto llegamos a una serie de saludos de parte de algunos compañeros de Pablo a los cristianos colosenses (4:7-15), un mandamiento a que la carta se lea en la iglesia de Laodicea, y a leer también la que les ha sido remitida a los laodicenses, un mandamiento a Arquipo (4:16-17), y una forma abreviada de la habitual conclusión epistolar de Pablo (4:18).

AUTOR

La paternidad literaria de esta carta ha sido objeto de bastante discusión. Hasta el siglo XIX nadie cuestionó seriamente la autoría paulina de esta epístola, y aun a partir de este periodo solo lo hicieron una minoría de eruditos. En el periodo entre las dos guerras mundiales, Bultmann y otros comenzaron a hablar de Colosenses como un documento "deutero-paulino", y desde 1945 esta tendencia ha ido en aumento. Es bastante evidente que hay una conexión con Pablo, sin embargo muchos eruditos de nuestro tiempo piensan que la epístola fue redactada por un seguidor de Pablo más que por el propio apóstol. No es que se hayan presentado nuevas pruebas, sino que se da más peso a las consideraciones en contra del punto de vista tradicional. Autores como Kümmel, Moule, Bruce, O'Brien, y Garland,¹ siguen defendiendo la paternidad literaria de Pablo; otros opinan que la expresión "deutero-paulino" describe mejor la naturaleza de este documento.²

La carta pretende ser obra de Pablo en el versículo inicial (1:1), en la expresión "yo, Pablo" de 1:23, y en sus últimas palabras "Yo, Pablo, escribo este saludo con mi propia mano" (4:18; cf., esta "es una señal distintiva en todas mis cartas" [2 Ts 3:17]). Por regla general, esta pretensión interna se ha aceptado a lo largo de los siglos, sin embargo, en tiempos modernos se ha cuestionado por tres motivos principales: el lenguaje, la teología, y su relación con Efesios.³

¹ Kümmel, 340-46; C. F. D. Moule, *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962); F. F. Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1984); Peter T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, WBC (Waco, Tex.: Word, 1982); David E. Garland, *Colossians/Philemon*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan, 1998).

² P. ej., Charles Masson, *L'épître aux Colossiens*, CNT (Paris: Delachaux & Niestlé, 1950); E. Lohse, *Colossians and Philemon*, Hermeneia (Filadelfia: Fortress Press, 1971); E. Schweizer, *The Letter to the Colossians: A Commentary* (Minneapolis: Augsburg, 1982; German original, EKKNT, 1976); Joachim Gniffka, *Der Kolosserbrief*, HTKNT (Freiburg: Herder, 1980); Marxsen, 176-86; Perrin/Duling, 207-18; con cautela, Brown, 610-17.

³ También se proponen una o dos razones de carácter bastante idiosincrásico para negar la autenticidad de esta epístola. Por ejemplo, Marxsen ve "dudas de lo más serio por lo que a la autoría paulina se refiere" a partir de la conexión entre 1:21-23 y las afirmaciones acerca de Epafras: "se apela a la autoridad de Pablo para autorizar a otros hombres". Marxsen afirma que el "acento que pone esta carta en el apostolado equivale, de hecho, a la doctrina de la 'sucesión apostólica'" (180). Esta declaración es más que curiosa. La única ocasión que se utiliza el término "apóstol" es en 1:1, y las únicas alusiones a Epafras están en 1:7 (donde se habla de él como "nuestro amado consiervo" y "fiel servidor de Cristo de parte nuestra", y se nos dice que fue portador de noticias) y en 4:12 (donde es "uno de vosotros" y "siervo de Jesucristo", y manda saludos). Esta es una base muy débil sobre la que erigir una doctrina tan trascendental como la sucesión apostólica. Sin duda no presenta ningún obstáculo serio para ver a Pablo como el autor. Aunque E. Lohse no defiende la autoría paulina, este autor señala que en Colosenses "la enseñanza se describe como una comisión entregada a toda la Iglesia" y no, por tanto, a los sucesores de los apóstoles; "la Iglesia no está sujeta a un orden específico de cargos y oficios" ("Pauline Theology in the Letter to the Colossians", *NTS* 15 [1968-69]: 216).

Lenguaje y Estilo

En Colosenses encontramos un buen número de *hapax legomena*, sin embargo esto no es un argumento sólido en contra de su autenticidad, puesto que lo mismo es cierto también de todas las cartas de Pablo. En este sentido, Harrison ha demostrado que Colosenses se sitúa perfectamente dentro de los porcentajes paulinos normales.⁴ Sinónimos como por ejemplo “sabiduría y comprensión” (1:9) y “enseñar y amonestar” (3:16) aparecen juntos, un fenómeno que, según se argumenta, no es paulino, así como tampoco lo es el estilo ampuloso. Esta última valoración es un tanto subjetiva, ya que, sin duda, es muy aventurado decidir hasta qué punto puede Pablo distanciarse del estilo que encontramos en las cartas generalmente aceptadas. Esto es especialmente cierto puesto que en Colosenses encontramos algunos rasgos de estilo que en el Nuevo Testamento solo están presentes en Pablo.⁵ Las diferencias de vocabulario se deben, al menos en parte, a la necesidad de utilizar palabras adecuadas para hacer frente a una nueva herejía, y las de estilo, a que el apóstol se sirve de formas poéticas. Además, la mayoría de los eruditos sostienen que en esta carta hay una buena cantidad de material tradicional, y que esto explica en parte la presencia de vocabulario y estilo inusuales.

Teología

Esta objeción tiene dos aspectos: la ausencia de importantes conceptos paulinos, y la presencia de conceptos que Pablo no utiliza en ningún otro lugar. En el primer grupo está la ausencia de términos tan característicamente paulinos como justificación, ley y salvación. Sin embargo, esto no demuestra gran cosa, teniendo en cuenta que puede hacerse una observación parecida respecto a algunas de las otras epístolas de Pablo. No había necesidad de utilizar (ni espacio para ello) todos los conceptos o términos paulinos en cada carta. De hecho, este argumento puede utilizarse para defender la autoría paulina. Aunque el propio Pablo omitió algunas de sus doctrinas características en cada una de sus cartas, es muy difícil pensar que alguien que quisiera escribir en el nombre del apóstol descuidara todos los temas paulinos que están ausentes de esta epístola. Sería sin duda una precaución elemental utilizar las doctrinas más características del apóstol.

Por lo que respecta al segundo grupo, esta carta habla de aspectos cósmicos de la persona de Cristo (1:16–20; también 2:9–10) y de su dirección de la Iglesia en tanto que cuerpo suyo (1:18; 2:19). Se sugiere también que 1:15–20 es la adaptación de un himno pre-cristiano. Esto último no supone una verdadera objeción, puesto que si el autor adap-

⁴ P. N. Harrison, *The Problem of the Pastoral Epistles* (Londres: Oxford University Press, 1921), 20–22.

⁵ Kümmel enumera características como el *kai* pleonástico (*kai*, “y”) después de *διὰ τούτο* (*dia touto*, lit. “por esta razón”, 1:9), *οἱ ἅγιοι αὐτοῦ* (*hoi hagioi autou*, “sus santos”, 1:26), *ἐν μέλει* (*en merel*, que tiene aquí el infrecuente significado de “con respecto a” o “en relación con”, 2:16) y otras. Kümmel concluye diciendo que, “El lenguaje y estilo de Colosenses, por tanto, no constituyen una razón para dudar del origen paulino de la Epístola” (241).

tó o incorporó un escrito pre-cristiano, esto podría haberlo hecho tanto Pablo como un autor pseudoepigráfico.

Por lo que respecta al Cristo cósmico, aunque lo que se dice en Colosenses es un desarrollo de lo que vemos en las cartas indiscutiblemente paulinas, sin duda los inicios de este concepto los encontramos en expresiones como "un Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y por medio del cual existimos nosotros" (1 Cor 8:6), y "para que al nombre de Jesús se doble toda rodilla de los que están en el cielo, y en la tierra, y debajo de la tierra" (Fil 2:10; cf. también los *στοιχεῖα* [*stoicheia*, quizá "los principios esenciales"] de los cuales Cristo libera a los creyentes [Gal 4:3, 9]). Es cierto que en Colosenses el concepto está en una fase más avanzada, sin embargo no contradice las raíces que encontramos en anteriores escritos paulinos. Por otra parte, Pablo presenta la idea de la Iglesia como cuerpo en algunos escritos (Rom. 12:4-5; cf. Gal 3:28; este concepto se desarrolla en 1 Corintios 12). Desde esta concepción a la idea de que Cristo es la cabeza del cuerpo, solo hay un paso.⁶ Objeciones como éstas no pueden considerarse decisivas.

Quizá el argumento teológico que ha conseguido más apoyo en contra de la autenticidad de la epístola tiene que ver con la escatología. Sobre la base de 2:12-13; 3:1 ("habiendo sido sepultados con El en el bautismo, en el cual también habéis resucitado con El por la fe en la acción del poder de Dios... os dio vida juntamente con... Si habéis, pues, resucitado con Cristo"), muchos han argumentado que Colosenses delata una forma de escatología consumada que destruye la tensión entre el "ya" y el "todavía no" que es característica del verdadero Pablo.⁷ La refutación de Luke Timothy Johnson es precisa y correcta:

Aparte de la cuestión de determinar cuándo la flexibilidad de un autor se convierte en inconsistencia, y de los evidentes cambios de acento escatológico que encontramos en las cartas reconocidamente paulinas, el problema de este tipo de acusación es que malinterpreta estas secciones de Colosenses. Está claro a partir de 2:20 y 3:1-4 que la "muerte" al pecado que se expresa en el bautismo conduce a una "vida de resurrección" no de gloria sino de fe, que requiere una conversión de la conducta de los colosenses. Su "vida" está sin duda "escondida con Cristo en Dios"; únicamente al final, "cuando Cristo, nuestra vida, sea manifestado", llegarán ellos a un estado de "gloria" (3:4). El lenguaje es ligeramente distinto, pero el pensamiento es prácticamente idéntico al que encontramos en Romanos 6:1-14. Y aunque el lenguaje pone de relieve la transformación del carácter humano que se ha producido por medio de la fe y el bautismo —hemos muerto a la antigua vida y resucitado a la nueva—, no ha de tomarse como una afirmación esencialmente escatológica.⁸

⁶ Es, no obstante, un movimiento muy concreto para pasar de una imagen de la Iglesia como un cuerpo cuyos miembros son animados por el Espíritu, a verla como un cuerpo del que Cristo es la cabeza. Ver el interesante y provechoso ensayo de Edmund P. Clowney, "Interpreting the Biblical Models of the Church: A Hermeneutical Deepening of Ecclesiology", en *Biblical Interpretation and the Church*, ed. D. A. Carson (Exeter: Paternoster, 1984), 64-109.

⁷ Así opina, por ejemplo, Petr Pokorný, *Colossians: A Commentary* (Peabody: Hendrickson, 1991), 126-35.

⁸ Johnson, 394-95.

Algunos autores han sugerido que Timoteo, a quien se menciona en el primer versículo, actuaba como amanuense de Pablo, y tenía una considerable libertad para expresarse según su criterio,⁹ si bien el apóstol autenticaba el producto final con su propia escritura (4:18). Puede que esto sea así, sin embargo, en este caso, la libertad asignada a un (supuesto) amanuense ha de limitarse, considerando el número de referencias en primera persona que el apóstol hace en esta carta (1:23-25; 1:29-2:5; 4:3-18).¹⁰ Sin duda esta teoría es preferible a la que considera que esta “estructura” no es paulina, al tiempo que afirma que pueden recuperarse algunos “fragmentos auténticos”¹¹ (una teoría que combina magistralmente la incertidumbre de unos juicios predominantemente subjetivos respecto a la autenticidad con la valoración subjetiva de muchas formas de crítica de las fuentes).

Relación con Efesios

Sin duda Efesios y Colosenses tienen entre sí una estrecha relación. Algunos eruditos afirman que una misma persona nunca hubiera podido producir dos escritos tan parecidos; que las similitudes significan que el autor de una de estas cartas ha escrito imitando al otro. Este es un argumento muy subjetivo. Puede refutarse diciendo que ambas Epístolas se entienden mejor como obra de un mismo escritor, repitiendo más o menos algunos de los mismos pensamientos en dos ocasiones no muy distantes en el tiempo la una de la otra y dirigidas a destinatarios un tanto distintos. En cualquier caso, es curioso que hayamos de rechazar un escrito como paulino por sus similitudes con otro del corpus paulino.

Así pues, los argumentos contra la autoría paulina no parecen decisivos. No tienen suficientemente en cuenta el hecho de que una mente como la de Pablo era capaz de adaptarse a nuevas situaciones y de adoptar nueva terminología y nuevos conceptos cuando así lo requería la necesidad de sus receptores.¹² Tampoco consiguen explicar porqué la carta se dirige a la pequeña localidad de Colosas.¹³ Sin duda, un imitador hubiera selec-

⁹ P. ej., Schweizer, *The Letter to the Colossians*, 23-24; James D. G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and Philemon*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 35-39.

¹⁰ Así lo expresa, acertadamente, Pokorný, *Colossians: A Commentary*, 18 (si bien el propio Pokorný opta por una autoría seudónima).

¹¹ Así opinan Markus Barth y Helmut Blanke, *Colossians*, AB 34B (Garden City: Doubleday, 1994), 125-26.

¹² L. Cerfaux ha comentado: “No es sabio intentar establecer límites preconcebidos respecto al potencial de una mente tan original y brillante como la de San Pablo, que cambia con gran celeridad y se eleva a nuevas síntesis. Es verosímil que la reacción contra el sincretismo de Colosas fuera un poderoso estímulo para el pensamiento de Pablo” (Robert/Feuillet, 490).

¹³ Muchos (p. ej., Arthur G. Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, NIBC 10 [Peabody: Hendrickson, 1990], 3) han señalado que la ciudad de Colosas declinó en importancia durante los periodos helenista y romano, y en el tiempo de Pablo era sin duda la ciudad menos importante del área, completamente eclipsada por Laodicea (unos veinte kilómetros al oeste) y Hierápolis (unos treinta kilómetros al noroeste). De hecho, Colosas fue asolada por un terremoto en el año 61 d.C., y nunca fue reconstruida.

cionado una ciudad de cierta importancia, como Laodicea o Hierápolis. En vista de la pretensión de la carta y de los muchos rasgos indudablemente paulinos que esta exhibe, hemos de aceptarla como un auténtico escrito paulino.

Esto recibe el apoyo de algunos vínculos con Filemón, que casi todos los eruditos consideran como una carta genuina del apóstol. En ambas Epístolas, se mandan saludos de Aristarco, Marcos, Epafros, Lucas, y Demas, que sin duda estaban con Pablo cuando escribió (Col 4:10–14; Filemón 23–24). A Onésimo, el esclavo cristiano que motiva la carta a Filemón, se le envía con Tíquico y se alude a él como “uno de vosotros” (Col 4:9). A Arquipo, “nuestro compañero de milicia” (Filemón 2), se le dice que cumpla “el ministerio que [ha] recibido del Señor” (Col 4:17). En vista de estas referencias es difícil argumentar que Colosenses no fue escrita por Pablo.¹⁴

PROCEDENCIA

Cuando escribió esta carta, Pablo estaba en la cárcel (Col 4:3, 10, 18). Las posibilidades generales de Roma, Cesarea y Éfeso, se exponen en el apartado anterior acerca de Filipenses (Capítulo 14, bajo “Procedencia”). Es probable que Efesios, Colosenses, y Filemón se redactaran desde el mismo lugar. Los vínculos personales que se mencionan en el párrafo anterior son una clara evidencia de que Colosenses y Filemón se escribieron por el mismo tiempo, mientras que la defensa de Efesios descansa en sus similitudes de carácter general con Colosenses. Sin embargo, en Filipenses no existen tales vínculos personales, o similitudes de carácter general, y esta carta podría haber sido escrita desde un lugar distinto.¹⁵

La petición de Pablo para que se le preparara una habitación (Filemón 22) favorece la ciudad de Éfeso como el lugar de redacción de las cartas a los Colosenses y a Filemón, puesto que Colosas no estaba lejos de aquella ciudad, mientras que la preparación de una habitación puede ser prematura si Pablo estaba en Roma. Contra esto está el hecho de que a Lucas y Marcos se les menciona como si estuvieran con Pablo en el momento de escribir, sin embargo Hechos no incluye el ministerio en Éfeso entre las secciones en que Lucas se incluye en el relato, y Marcos no estaba con Pablo en el segundo viaje misionero (Heh 15:36–41). Onésimo, el esclavo evadido había conocido a Pablo durante su encarcelamiento, y le sería más fácil llegar a Éfeso desde Colosas que dirigirse a Roma. No obstante, es posible que este prefiriera recorrer un camino más largo y perderse en el anonimato de la populosa Roma. Si Efesios se escribió en el mismo período general que Colosenses, es poco verosímil que Pablo se dirigiera a

¹⁴ De hecho, algunos han argumentado que la razón más importante para aceptar la autenticidad de Colosenses es la sencillez de sus vínculos con Filemón: p. ej. Murray J. Harris, *Colossians and Philemon*, EGGNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 3–4.

¹⁵ Bo Reicke afirma que Filipenses fue escrita desde Roma y las otras tres desde Cesarea (“Caesarea, Rome, and the Captivity Epistles”, en *Apostolic History and the Gospel*, Fs. F. F. Bruce, ed., W. Ward Gasque y Ralph P. Martin [Exeter: Paternoster, 1970], 277–86).

la iglesia de Éfeso durante su encarcelamiento en aquella misma ciudad. Sin embargo, esto puede responderse arguyendo que en su origen Efesios era una circular y hubiera podido escribirse en cualquier lugar. Los argumentos a favor y en contra de Éfeso parecen desautorizarse el uno al otro.¹⁶

Cesarea es una posibilidad, no obstante es difícil concebir alguna razón por la que Onésimo hubiera decidido huir a aquella ciudad. Por otra parte, no sabemos si Pablo disfrutaba la misma clase de libertad para evangelizar que tenía en Roma (Hch 28:30-31; no obstante cf. Hch 24:23). Una vez más, la petición de alojamiento no es probable desde Cesarea, puesto que cuando escribió Colosenses el apóstol estaba a la espera de una pronta liberación; sin embargo, cuando estuvo en Cesarea su única esperanza de liberación era una apelación a César. Por otra parte, si Pablo estaba escribiendo desde Cesarea, cabría esperar que incluyera a Felipe entre aquellos judíos que “han resultado ser un estímulo para mí” (Col 4:11 cf. Hch 21:8).

Las objeciones a estas otras ciudades nos dejan con Roma. Algunos objetan que, después de Roma, Pablo se proponía ir a España, no a Colosas. No obstante, es posible que hubiera abandonado aquel plan y, si se sostiene que la mejor interpretación de las Epístolas Pastorales es que el apóstol las escribió después de su primer encarcelamiento en Roma y antes de su reclusión final y fatal en esta ciudad, las propias Pastorales aportan pruebas de que Pablo recorrió de nuevo las ciudades de Asia Menor.¹⁷ Además, Lucas estuvo con Pablo en Roma (Hch 28:14; 2 Tim 4:11) y, según parece, también lo estaba Aristarco (Hch 27:2; cf. Col 4:10). No puede decirse que los datos de que disponemos favorezcan de manera concluyente la opción de alguna de estas ciudades, no obstante, hay más razones en favor de Roma que de cualquiera de las demás.

FECHA

No disponemos de muchos datos para determinar la fecha, y sin duda una buena parte depende de cuál sea nuestra conclusión respecto al lugar de redacción (encarcelamiento). Si creemos que se trata de Roma, tendremos una fecha a comienzos de la década de los 60, probablemente el año 61, puesto que después de este tiempo la ciudad de Colosas fue hasta tal punto devastada por un terremoto que es inconcebible que tal destrucción no hubiera sido mencionada por cualquier escritor informado y compasivo.¹⁸ Si Pablo escribió desde otra ciudad que no fuera Roma, la fecha de redacción podría trasladarse a finales de la década de los 50.

¹⁶ Martín, no obstante, favorece un encarcelamiento cerca de Éfeso (2.216-22).

¹⁷ Ver la exposición al respecto en el capítulo 17 de este volumen.

¹⁸ De hecho, Bo Reicke, *Re-examining Paul's Letters: The History of the Pauline Correspondence* (Harrisburg: Trinity Press International, 2001), 76, afirma, “todos los intentos de hacer de Colosenses una composición deutero-paulina del periodo 70-100 dC., se desvanecen completamente ante documentos que demuestran que Colosas perdió su importancia cultural por causa de un terremoto que padeció la ciudad en el año 61 dC.”

OCASIÓN

La iglesia de Colosas no fue fundada por Pablo (2:1). Al parecer, el portador del Evangelio a la ciudad había sido Epafras (1:7). Pablo le describe como "fiel servidor de Cristo de parte nuestra" (1:7), lo cual parece significar que Pablo le había enviado a Colosas. Pablo no podía predicar en todas partes, y era lógico que mandara a colaboradores de confianza para que proclamaran el Evangelio allí donde él no podía ir personalmente. De ser así, él habría tenido un interés permanente en el progreso de la Iglesia, y esta carta bien podría haber surgido de tal interés. El apóstol había oído que algunos falsos maestros habían ido a Colosas, de modo que escribió con la intención de refutar sus errores, a fin de que la joven Iglesia no sufriera daños.

La naturaleza exacta de las falsas doctrinas no está clara (como sucede siempre cuando no tenemos para determinarlas sino lo que se escribió para refutarlas), sin embargo algunas cosas son bastante evidentes. Pablo presenta una elevada cristología (1:15-19), por lo que cabe pensar que, de algún modo, los falsos maestros rebajaban la supremacía de Cristo. Evidentemente pensaban que Cristo no era sino un comienzo; para avanzar a la madurez espiritual, era necesario seguir sus reglas y prácticas. Puede que hablaban de Cristo en términos afectuosos, pero en el último análisis le veían como un ser creado y, por tanto, como menos que Dios. Ante tales enseñanzas, Pablo insiste en que Cristo es "la imagen del Dios invisible" y el agente del Padre para llevar a cabo la creación (1:15-16). Todo lo creado le debe a Él su existencia, incluso los poderes angélicos cuya adoración promovían estos maestros. Toda la "plenitud" de Dios habita en Cristo (1:19; 2:9). Él es supremo sobre todas las cosas, y no es posible acceder a una espiritualidad más elevada sin darle su debido lugar.

Pablo habla también de "filosofía y vanas sutilezas" (2:8). Lamentablemente, el apóstol no nos explica lo que esto significa (los colosenses sabían muy bien a qué se refería, de modo que no había necesidad de entrar en detalles).

Según parece las falsas doctrinas tenían un aspecto helenista: la expresión "sabiduría y conocimiento" (2:3) puede apuntar a ciertas raíces griegas, o quizá al ascetismo ("severo trato del cuerpo" [2:23]) y "plenitud" (πλήρωμα [pleroma], 1:19). Encontramos referencias un tanto desconcertantes en 2:8, 20 a lo que en la TNIV se traduce como "fuerzas espirituales elementales" (τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου [ta stoicheia tou kosmou]), una expresión que para algunos significa "espíritus elementales" (RSV) y para otros, "enseñanza elemental" (LBLA, RV "rudimentos"; cf. Hebreos 5:12).¹⁹ Si esta expresión tuviera el

¹⁹ τὸ στοιχεῖον (*to stoicheion*) significaba en un principio "uno de una serie" y se utilizaba para hablar de cosas como el alfabeto (una serie de letras), a partir de lo cual el sentido del término pasó a significar una enseñanza elemental en general (el ABC de un tema). Hablando nuevamente de las letras, éstas son los elementos que forman las palabras, y por ello, este término llegó a utilizarse para referirse a los elementos que forman el universo ("los elementos" de 2 Pedro 3:10, 12). Este término aparece de nuevo en Gálatas 4:3, 9. Bruce sostiene que tanto en Gálatas como en esta epístola hemos de considerar que "en la providencia divina hubo un tiempo en el que los *stoicheia* desempeñaron un papel de supervisar las vidas del pueblo de Dios, del mismo modo que los ayos (que solían ser esclavos) se ocupaban de los hijos de sus amos hasta que estos alcanzaban la mayoría de edad. La llegada del pueblo de Dios a la mayoría de edad se produjo con la llegada

sentido de “espíritus elementales” significaría que las falsas doctrinas encontraban un lugar para la adoración de espíritus; de tener el sentido de “enseñanza elemental” que los colosenses habían dejado de progresar en la fe y estaban todavía ocupándose con cosas elementales.

Pero no se trataba meramente de herejías de origen griego, puesto que las referencias a la circuncisión (Col 2:11; 3:11) muestran que había también en ellas elementos judíos.²⁰ La expresión “según la tradición de los hombres” (2:8) puede también apuntar a la enseñanza judía, quizá a la tradición de los ancianos. Los judíos no adoraban a los ángeles, pero tenían un gran interés en ellos; la referencia a “la adoración de los ángeles” (2:18) puede aludir a cierto desarrollo de las especulaciones judías acerca de estos seres celestiales. La observancia del sábado (2:16) era claramente judía, y los festivales religiosos y las celebraciones de la luna nueva con que se vinculaban podrían ser también de origen judío. Por lo que a las reglamentaciones alimentarias se refiere (2:16, 21), éstas podrían ser judías, pero estaban también presentes en muchas religiones, de modo que no podemos insistir acerca de ellas.

Por tanto, parece evidente que las falsas doctrinas eran una mezcla de enseñanzas judías y helenistas.²¹ Este tipo de sincretismo era una característica típica del mundo antiguo, y no debe sorprendernos que cuando apareció, constituyera una atracción para creyentes nuevos y sin una sólida formación doctrinal: era la clase de enseñanza que atraía a las gentes del primer siglo.²² De hecho, es precisamente el predominio de este sincretismo lo que permite que autores como Morna D. Hooker se pregunten si se puede hablar de una herejía específicamente colosense. Esta autora señala que si encontráramos a un pastor cristiano de nuestro tiempo afirmando que Cristo es mayor que cualquiera de los poderes astrológicos, y que si los cristianos leen el horóscopo en el periódico están sucumbiendo a las presiones de la sociedad contemporánea, no pensaríamos que este comentario

de la fe en Cristo: seguir bajo el control de los *stoicheia* después de esto era una señal de inmadurez espiritual” (*The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, 100). Este término recibe un excelente tratamiento en la obra de Peter T. O’Brien, *Colossians, Philemon*, 129–32.

²⁰ G. Bornkamm ve varias corrientes de opinión: “se origina en un judaísmo de fuertes influencias gnósticas, en el que se combinan elementos judíos e iránicos-persas, y sin duda también la influencia de la astrología caldea, que se han fundido entre sí y unido con el cristianismo” (“The Heresy of Colossians”, en *Conflict at Colossae*, ed. Fred O. Francis y Wayne A. Meeks [Missoula: SP, 1975], 135). Esto lleva a Andrew J. Bandstra a preguntarse, “¿No es la naturaleza sincretista de esta religión lo que Bornkamm y otros han considerado tan poco corriente que cabe legítimamente la pregunta de si tal religión existió realmente?” (“Did the Colossian Errorists Need a Mediator?” en *New Dimensions in New Testament Study*, ed. Richard N. Longenecker y Merrill C. Tenney [Grand Rapids: Zondervan, 1974], 330).

²¹ Hay útiles resúmenes de opiniones acerca de la así llamada herejía colosense en la obra de O’Brien, *Colossians, Philemon*, xxx–xli, y en la bibliografía anotada de David M. Hay, *Colossians*, ANTC (Nashville: Abingdon, 2000), 173–77. Véase también el imprescindible estudio de Clinton E. Arnold, *The Colossian Syncretism*, WUNT 77 (Tübinga: Mohr-Siebeck, 1995), quien ve acertadamente una buena dosis de “magia” local dentro de esta mezcla sincretista.

²² Por ello, Martin Dibelius sostiene que “la Iglesia estaba siendo amenazada con el peligro de un movimiento sincretista, una de las numerosas sectas eclécticas de Asia Menor que florecieron en aquel momento crucial de la historia de la religión” (*A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature* [Londres: Ivor Nicholson & Watson, 1936], 167).

está delatando una invasión de la Iglesia por parte de falsos maestros.²³ Hooker opina que la situación en Colosas podría haber sido algo así. Pablo está lo suficientemente preocupado al respecto como para dedicarse a instruir a los colosenses en las doctrinas y prácticas correctas, sin embargo es evidente que no piensan que la Iglesia se encuentre en un estado calamitoso. Su satisfacción general con los creyentes colosenses se ve a lo largo de toda la carta (ver 1:3-5; 2:5; 3:7). Pero al margen de que Hooker esté o no en lo cierto en estas cosas, podemos estar razonablemente seguros de que Pablo consideraba que los creyentes en Colosas estaban en peligro de caer en un sincretismo popular y escribe en parte para protegerles de esta amenaza.

TEXTO

No hay motivos para dudar de que, esencialmente, tenemos el texto de la carta tal como Pablo lo escribió. Hay algunos lugares donde es sin duda imposible estar seguros de cuál es la lectura correcta, sin embargo, éstas no afectan el sentido en su conjunto. Por ejemplo, en 3:6 después de "la ira de Dios vendrá", bastantes manuscritos añaden "sobre los hijos de desobediencia". No es fácil decidir si estas palabras fueron añadidas por escribas que recordaban Efesios 5:6, o si quedaron fuera del texto de manera accidental por un error de los copistas. Sin embargo, cualquiera que sea la lectura que adoptemos, el sentido del texto es muy parecido. Hay problemas con 2:18, 23, sin embargo éstos se deben a los significados de la terminología poco corriente que se usa más que a la incertidumbre respecto al texto. Lo mismo sucede con otras lecturas disputadas.²⁴

ADOPCIÓN EN EL CANON

Puede que haya una referencia a Colosenses en la Epístola de Bernabé, pero, de no ser así, hemos de ir hasta Justino Martir, a mediados del siglo segundo, para encontrar referencias a esta carta. Sin embargo, Marción la acepta, aparece en el Canon de Muratori, en las ver-

²³ Morna D. Hooker, "Were There False Teachers in Colossae?" en *Christ and Spirit in the New Testament*, Fs. C. F. D. Moule, ed. B. Lindars y S. S. Smalley (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 315-31. Kirsopp y Silva Lake dijeron hace algún tiempo, "Hay razones para preguntarse si Pablo está presentando sus argumentos en contra de cristianos gentiles —en otras palabras, contra una herejía— o contra gentiles que pretenden convertir a los cristianos a su manera de pensar. Es posible que este asunto no haya recibido suficiente atención, y que algunos autores hayan hablado con demasiada ligereza de la 'herejía' colosense" (Lake, 151).

²⁴ Es difícil entender la razón por la que Enslin dice que "el texto de la carta está muy mal preservado" (292), ya que solo cita 2:18-19 (pasaje que califica de "totalmente incomprensible") para apoyar su idea. O'Brien reconoce las diferencias de opinión acerca de algunos detalles no obstante dice "la tendencia general del pensamiento de Pablo queda razonablemente clara" (*Colossians, Philemon*, 141). Ralph P. Martin está de acuerdo: "Estos versículos presentan abundantes dificultades lingüísticas y conceptuales. Afortunadamente la orientación del pensamiento de Pablo es clara" (*Colossians and Philemon*, NCB [Londres: Oliphants, 1974], 92).

siones Siriacas y Latina Antigua, y la citan autores como Ireneo, Clemente de Alejandría, y Tertuliano. En la antigüedad no parecen haberse suscitado verdaderas dudas acerca de su lugar en el canon, y la Iglesia tampoco parece haber tenido ninguna dificultad en reconocerla como Escritura.

COLOSENSES EN ESTUDIOS RECIENTES

Algunos eruditos recalcan con insistencia que determinar la verdadera paternidad literaria de la carta no tiene importancia. Se está de acuerdo en que hay una conexión paulina; el autor era, como mínimo, un seguidor consagrado de Pablo, y en esta carta nos ofrece un punto de vista paulino. Estos eruditos tienden a prestar más atención al modo en que la carta adapta la posición paulina a la situación en que se encuentra el autor.

Como subraya Childs, “la carta a los Colosenses está firmemente anclada al apóstol Pablo, tanto a su persona como al Evangelio que proclamaba”.²⁵ No está afirmando necesariamente que Pablo escribiera la carta, sino que, lo hiciera o no, existe una fuerte conexión entre el apóstol y este escrito. Este autor sostiene que no puede pensarse en Timoteo o Epafras como posibles autores, y la carta pretende ser de Pablo en su introducción y despedida y también en el cuerpo (1:23–2:5). Recalca que se pide a los colosenses que permanezcan en la tradición que Pablo representa y que les fue entregada. Childs sostiene que los conservadores han sido demasiado pronos a insistir en la autoría paulina. Mucho más importante, opina él, es el hecho de que “en Colosenses, una falsa doctrina hiciera necesaria una específica respuesta apostólica que utilizó la herejía como una transparencia mediante la que revelar un testimonio nuevo y positivo de la verdad del Evangelio”.²⁶

Ha habido un gran interés en las falsas doctrinas de Colosas. El problema es cómo integrar todo lo que dice Pablo acerca de los errores en un sistema coherente. Una generación atrás era muy común ver la epístola a los Colosenses en oposición a cierta forma de gnosticismo (especialmente teniendo en cuenta que esta doctrina era sincretista e integraba elementos procedentes de muchas fuentes). De hecho, Kümmel afirma, “en nuestros días no hay prácticamente ninguna diferencia esencial de opinión. Pablo, con evidente corrección, encuentra gnosticismo en la enseñanza herética, sabiduría secreta de tipo sincretista (2:8, 18), que combina la adoración ascética y ritualista de los elementos con el ritualismo judío y las especulaciones de este sistema acerca de los ángeles”.²⁷ Pero esta observación es demasiado general. Hoy día se reconoce ampliamente que el gnosticismo como tal se desarrolló en el siglo segundo; y en cualquier caso, el sincretismo no tuvo que esperar a su llegada.²⁸

²⁵ Childs, 344.

²⁶ Ibid., 346.

²⁷ Kümmel, 239.

²⁸ Ver especialmente la obra de Arnold, *The Colossian Syncretism*.

El gnosticismo maduro consta de una serie de doctrinas propagadas en el siglo segundo por grandes maestros como Valentino y Basilides. Presentaba un gran número de intermediarios celestiales, o eones, emanaciones de la deidad que salvaban el vacío entre el encumbrado Dios y esta creación material. En general se presentaba un contraste entre el espíritu (que era bueno) y la materia (que era mala). El gnosticismo era ecléctico, integrador de enseñanzas de una serie de fuentes, y no hemos de dudar que algunas de tales doctrinas estaban ya presentes en el siglo primero. Sin embargo, estas enseñanzas características que acabamos de mencionar, no aparecieron hasta más tarde.²⁹ Tras Colosenses subyacen sin duda ciertas enseñanzas que aparecieron más adelante en algunas formas de gnosticismo, sin embargo, esto no significa que el gnosticismo como tal fuera el problema esencial de los colosenses. Childs tiene más razón cuando dice, "aunque hay un amplio acuerdo en el sentido de que la epístola manifiesta cierta forma de sincretismo judío, sigue habiendo un constante desacuerdo respecto a la naturaleza exacta de la oposición".³⁰ Además, no puede pasarse por alto el aspecto judío de la herejía que Pablo ha de corregir. Como si quisiera establecer un polo más, N. T. Wright defiende que "todos los elementos de la polémica de Pablo en Colosenses tienen lógica como una advertencia contra el judaísmo".³¹

El problema es que no conocemos ningún maestro que combinara en su enseñanza todos los rasgos que Pablo ataca. Un erudito en concreto puede seleccionar ciertos rasgos y presentarlos como los puntos esenciales, sin embargo, otros no están de acuerdo con su selección. Los colosenses eran cristianos recién convertidos. Acababan de abandonar el paganismo (o el judaísmo, si algunos de ellos habían sido prosélitos), y les era muy fácil volver a las prácticas y formas de pensar a que habían estado habituados antes de ser cristianos, unas prácticas y pensamientos que seguían a su alrededor y cuyo atractivo les era imposible negar.

Otro rasgo más del debate reciente ha sido un interés en lo que se ve como un material tradicional y litúrgico que el autor adaptó y utilizó para desarrollar su argumento. Se ha dado especial atención a 1:15-20, que se ve en general como un himno adaptado por el autor para exponer una importante enseñanza acerca de Cristo y sus funciones.³²

²⁹ Ver la exposición al respecto en el capítulo 23.

³⁰ Childs, 343.

³¹ N. T. Wright, *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon*, TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 27. Wright sostiene que Pablo escribió a ex-paganos para advertirlos de los peligros del judaísmo. Sin embargo, aunque esto explicaría los elementos judíos, el tratamiento de los rasgos más helenistas y mágicos parece un tanto forzado. Todavía centrándose casi exclusivamente en los aspectos judíos, Thomas J. Sappington, *Revelation and Redemption at Colossae*, JSNTSup 53 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991), afirma que Pablo está haciendo frente a una piedad ascético-mística arraigada en el apocalipticismo judío.

³² En contra de lo que afirma J. C. O'Neill, ("The Source of the Christology in Colossians", *NTS* 26 [1979-80]: 87-100), quien argumenta que no se trata de un himno, sino de la utilización de materiales tradicionales no himnicos.

LA APORTACIÓN DE COLOSENSES³³

Los falsos maestros habían levantado una barrera entre Dios y su pueblo. Creían en la existencia de ciertos espíritus elementales que se interponían entre Dios y los hombres, y únicamente permitían el acceso a la Deidad por medio del ascetismo. Ante tales pretensiones, Pablo subraya la supremacía de Cristo, quien es “la imagen del Dios invisible”, el creador y sustentador de todas las cosas, supremo sobre la creación y preeminente en todo. Y además de todo esto, es “la cabeza del cuerpo, la Iglesia”, aquel que hizo la paz por la sangre que derramó en la Cruz (1:15–20). Esta combinación de la grandeza de Cristo y su obra salvífica en favor de los creyentes discurre por toda la epístola. Convierte en absurda cualquier afirmación en el sentido de que otros poderes participen en la tarea de llevar a las personas a Dios, o que las prácticas meritorias como el ascetismo allanen el terreno para ello.

Cristo ha reconciliado a los creyentes (1:22); Él es en ellos, “la esperanza de gloria” (1:27). Pablo presenta un modo poco corriente de ver la expiación cuando dice que Dios perdonó nuestros pecados, “habiendo cancelado el documento de deuda que consistía en decretos contra nosotros y que nos era adverso, y lo ha quitado de en medio, clavándolo en la cruz” (2:14); sin embargo este pensamiento no es ajeno por completo al tratamiento que Pablo hace de la ley en Gálatas 3. Una vez más, en Cristo están “todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento” (2:3); “toda la plenitud de la deidad vive” en él “en forma corporal” (2:9) y los creyentes han “sido hechos completos” en Cristo (2:10). Cuando estaban muertos en pecados, Dios les dio vida con Cristo (2:13). Habían muerto con Cristo a “los principios elementales del mundo” (2:20), y han sido resucitados con él (3:1). Cristo lo “es todo, y en todos” (3:11), y ellos son “escogidos de Dios” (3:12). Dan gracias a Dios Padre por medio de Cristo (3:17). Los grandes temas de la inigualable excelencia de Cristo, y lo completo de la salvación que logró al morir por su pueblo en la Cruz están presentes por toda la carta. En ningún otro lugar se presentan exactamente del mismo modo, y por ello Colosenses tiene algo peculiar que decirnos.

Pablo insiste acerca de la supremacía de Cristo sobre todas las fuerzas sobrenaturales que los colosenses estaban tratando con tanta reverencia. Puede que algunos de nosotros no percibamos la relevancia de lo que dice el apóstol porque no creemos en aquellas fuerzas del mismo modo que los colosenses. Pero el crecimiento del ocultismo en Occidente, pone de relieve nuestro escepticismo; y en cualquier caso, se ha señalado con frecuencia que existe hoy una convicción general de que somos hijos de nuestra herencia y nuestro ambiente y que, atrapados por tales poderes, nunca podremos ser realmente libres. Una parte del mensaje de Colosenses es que en Cristo podemos superar cualquier cosa. La Cruz significa la neutralización de todos los poderes opuestos al propósito de Dios (2:15), y esto sigue siendo una parte importante de la vida cristiana.

Teniendo en cuenta que Pablo no había estado nunca en Colosas y no conocía personalmente a los miembros de la Iglesia (2:1), el amor y la tierna preocupación por ellos que ex-

³³ Ver la obra de John M. G. Barclay, *Colossians and Philemon*, NTG (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001), 75–96.

presa en cada línea de la carta son especialmente significativos. Esta carta pone de relieve, quizá como ningún otro escrito del Nuevo Testamento, la verdad de que todos los creyentes forman una sola Iglesia. Pablo subraya con energía que en la Iglesia no hay "griego y judío, circunciso e incircunciso, bárbaro, escita, esclavo o libre, sino que Cristo es todo, y en todos" (3:11). Quienes somos miembros del cuerpo de Cristo formamos una unidad, y no podemos ser indiferentes a las preocupaciones e intereses de los otros miembros. Colosenses pone claramente de relieve la importancia de preocuparnos por toda la Iglesia y no solo por el pequeño fragmento en el que vivimos.

Pero junto con este acento acerca de la unidad de la Iglesia, hemos de prestar atención a la enseñanza de la carta en el sentido de que existen diferencias que distinguen a los creyentes. Pablo da diferentes instrucciones a esposas y maridos, hijos y padres, esclavos y amos (3:18-4:1). Todos ellos son siervos de Cristo y han de vivir como tales, no obstante esto no borra las relaciones personales en sociedad. Nuestras posiciones difieren, y aunque todos compartimos una obligación común de vivir nuestra fe, la forma exacta de hacerlo difiere según nuestras circunstancias.

En cada generación los cristianos somos tentados a dejarnos llevar por la filosofía del tiempo. Nunca es cómodo mantener valores distintos de los que propugna la sociedad que nos rodea. Pero tales valores propugnados por mayorías pueden no estar de acuerdo con Dios, nuestro creador. La advertencia de Pablo a no permitir que nadie nos haga cautivos por medio de "filosofía y vanas sutilezas, según la tradición de los hombres, conforme a los principios elementales del mundo y no según Cristo" (2:8) nunca pierde vigencia. Al mismo tiempo, hemos de prestar atención a las advertencias contra ciertas prácticas religiosas que distraen nuestra atención de lo esencial, la observancia de festivales religiosos que deslucen lo que es central (2:16), y el hábito de hacer de las reglas la esencia de la religión (2:20-21). Tales prácticas generan una falsa humildad y en realidad no hacen sino fomentar la falta de espiritualidad (2:18). Nada puede compensar la pérdida de conexión con la cabeza (2:19).

BIBLIOGRAFÍA

- T. K. **Abbott**, *The Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, ICC (Edimburgo: T. & T. Clark, 1897) ■ Clinton E. **Arnold**, *The Colossian Syncretism: The Interface Between Christianity and Folk Belief at Colossae*, WUNT 77 (Tubinga: Mohr-Siebeck, 1995) ■ E. **Bammel**, "Versuch zu Col 1:15-20", *ZNW* 52 (1961): 88-95 ■ Andrew J. **Bandstra**, "Did the Colossian Errorists Need a Mediator?" en *New Dimensions in New Testament Study*, ed. Richard N. Longenecker y Merrill C. Tenney (Grand Rapids: Zondervan 1974), 329-43 ■ John M. G. **Barclay**, *Colossians and Philemon*, NTG (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997) ■ Markus **Barth** y Helmut **Blanke**, *Colossians*, AB 34B (Garden City: Doubleday, 1994) ■ G. **Bornkamm**, "The Heresy of Colossians", en *Conflict at Colossae*, ed. Fred O. Francis y Wayne A. Meeks (Missoula: SP, 1975), 123-45 ■ F. F. **Bruce**, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1984) ■ G. B. **Caird**, *Paul's Letters from Prison* (Oxford: Oxford University Press, 1976) ■ C. C. **Caragounis**,

The Ephesian Mystery: Meaning and Content (Lund: Gleerup, 1977) ■ W. Carr, "Two Notes on Colossians", *JTS* 24 (1973): 492-500 ■ Edmund P. Clowney, "Interpreting the Biblical Models of the Church: A Hermeneutical Deepening of Ecclesiology", en *Biblical Interpretation and the Church: Text and Context*, ed. D. A. Carson (Exeter: Paternoster, 1984), 64-109 ■ Martin Dibelius, *A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature* (Londres: Ivor Nicholson & Watson, 1936) ■ James D. G. Dunn, *The Epistle to the Colossians and Philemon*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1996) ■ J. Ernst, *Pleroma und Pleroma Christi: Geschichte und Deutung eines Begriffs der paulinischen Antilegomena*. BU 5 (Regensburg: Pustet, 1970) ■ Fred O. Francis y Wayne A. Meeks, eds., *Conflict at Colossae* (Missoula: SP, 1975) ■ David E. Garland, *Colossians/Philemon*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan, 1998) ■ Joachim Gnllka, *Der Kolosserbrief*, HTKNT (Freiburg: Herder, 1980) ■ Murray J. Harris, *Colossians and Philemon*, EGGNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1991) ■ P. N. Harrison, *The Problem of the Pastoral Epistles* (Londres: Oxford University Press, 1921) ■ Morna D. Hooker, "Were There False Teachers in Colossae?" en *Christ and Spirit in the New Testament*, Fs. C. F. D. Moule, ed. Barnabas Lindars and Stephen S. Smalley (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 315-31 ■ S. E. Johnson, "Unsolved Questions About Early Christianity in Anatolia", en *Studies in New Testament and Early Christian Literature*, Fs. Allen P. Wikgren, ed. D. E. Aune, NovT-Sup 33 (Leiden: Brill, 1972), 181-93 ■ E. Käsemann, *Essays on New Testament Themes* (Londres: SCM, 1964), 149-68 ■ J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, 9th ed. (Londres: Macmillan, 1890) ■ Eduard Lohse, *Colossians and Philemon*, Hermeneia (Filadelfia: Fortress Press, 1971) ■ Ídem, "Pauline Theology in the Letter to the Colossians", *NTS* 15 (1968-69): 211-20 ■ Margaret Y. MacDonald, *Colossians and Ephesians*, SacPag 17 (Collegeville: Liturgical Press, 2000) ■ G. H. C. Macgregor, "Principalities and Powers: The Cosmic Background of St Paul's Thought", *NTS* 1 (1954-55): 17-28 ■ Ralph P. Martin, *Colossians and Philemon*, NCB (Londres: Oliphants, 1974) ■ Charles Masson, *L'épître aux Colossiens*, CNT (Paris: Delachaux & Niestlé, 1950) ■ C. F. D. Moule, *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962) ■ Peter T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, WBC (Waco: Word, 1982) ■ J. C. O'Neill, "The Source of the Christology in Colossians", *NTS* 26 (1979-80): 87-100 ■ Arthur G. Patzia, *Ephesians, Colossians, Philemon*, NIBC (Peabody: Hendrickson, 1990) ■ Petr Pokorný, *Colossians: A Commentary* (Peabody: Hendrickson, 1991) ■ T. E. Pollard, "Colossians 1:12-20: A Reconsideration", *NTS* 27 (1980-81): 572-75 ■ Bo Reicke, "Caesarea, Rome, and the Captivity Epistles", en *Apostolic History and the Gospel*, Fs. F. F. Bruce, ed. W. Ward Gasque and Ralph P. Martin (Exeter: Paternoster, 1970), 277-86 ■ Thomas E. Sappington, *Revelation and Redemption at Colossae*, JSNTSup 53 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991) ■ Eduard Schweizer, *The Letter to the Colossians: A Commentary* (Minneapolis: Augsburg, 1982; German orig., EKKNT, 1976) ■ Robert W. Wall, *Colossians and Philemon*, IVPNTC (Downers Grove: IVP, 1993) ■ H. Weiss, "The Law in the Epistle to the Colossians", *CBQ* 34 (1972): 294-314 ■ N. T. Wright, *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon*, TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1986).

CAPÍTULO 15

1 Y 2 TESALONICENSES

CONTENIDO

Estas dos cartas fueron enviadas a una iglesia recién fundada en la importante ciudad macedonia de Tesalónica (la moderna Salónica). Situada en uno de los mejores puertos naturales de la zona norte del Egeo, y en la confluencia de cuatro importantes carreteras, en el tiempo de Pablo, Tesalónica era una bulliciosa ciudad comercial de unos 100.000 habitantes. El geógrafo Estrabón la llama la “metrópolis de Macedonia”.¹ Pablo visitó la ciudad durante el que se ha dado en llamar “segundo viaje misionero”, después de ser puesto en libertad de su arresto en Filipos (Hch 17:1–9), probablemente en los años 48 ó 49 dC. La estancia de Pablo en Tesalónica fue un tanto accidentada. Él y Silas, que ministraba con él, habían predicado en la sinagoga por espacio de tres sábados cuando ciertos judíos fomentaron un disturbio contra los predicadores cristianos. Pablo, Silas, y Jasón, un hermano tesalonicense que hospedaba en su casa al apóstol y su colaborador, fueron llevados en volandas ante las autoridades de la ciudad y puestos en libertad bajo fianza. Pero la situación se hizo tan grave que Pablo y Silas hubieron de abandonar precipitadamente la ciudad.

Una comparación entre las referencias de Pablo a esta visita y el relato de Hechos ha llevado a algunos eruditos a cuestionar la historicidad de las narraciones de Lucas. Se considera especialmente problemática la inclusión de Lucas de judíos entre los nuevos convertidos y la sugerencia de que Pablo y Silas solo pasaron unas tres o cuatro semanas en la ciudad. Se alega que Pablo no hubiera descrito a antiguos judíos o prosélitos como personas que se habían convertido “de los ídolos a Dios” (1 Ts 1:9). Y varios detalles de su estancia en Tesalónica no concuerdan con una breve visita de tres ó cuatro semanas: por ejemplo, la afirmación de Pablo de que habían trabajado lo suficiente como para establecer un ejemplo (1 Ts 2:9) y su alabanza de los Filipenses por haberle mandado dinero en dos ocasiones mientras estaba en Tesalónica (Fil 4:15–16).² Pero estas críticas no tienen fundamento. Como Riesner ha señalado recientemente, los prosélitos que, según parece, formaban el grueso de los convertidos,

¹ En la obra de Rainer Riesner, *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 337–41, encontramos una concisa descripción de la ciudad.

² Quienes deseen conocer estas críticas más a fondo, pueden ver, p. ej., Charles A. Wanamaker, *The Epistles to the Thessalonians*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 6–7.

según siendo gentiles para los judíos. Abrazar la fe cristiana habría sido ciertamente una conversión de los ídolos al único Dios verdadero.³ Por lo que se refiere a la extensión de la estancia de Pablo, hay que aclarar dos cosas. En primer lugar, Lucas es, ciertamente, muy impreciso acerca de la extensión de la estancia. Afirma que Pablo y Silas predicaron durante tres sábados en la sinagoga y que un cierto tiempo después de esto algunos judíos instigaron un disturbio. Pero no nos dice cuánto tiempo después de ello. No es en absoluto inverosímil pensar en una estancia de dos a cuatro meses.⁴ En segundo lugar, es posible acomodar toda la actividad que Pablo menciona en las cartas a los Tesalonicenses en un periodo aproximado de un mes.⁵ El relato de Lucas, aunque sin duda abreviado, pretende ser una correcta presentación de los hechos esenciales de la breve e interrumpida estancia de Pablo en Tesalónica.

Existe un acuerdo general acerca de la estructura esencial de las dos cartas a los Tesalonicenses. Se han planteado varias mejoras del esquema esencial; lo han hecho especialmente aquellos que piensan que las categorías retóricas greco-romanas pueden ayudarnos a explicar el desarrollo de las cartas.⁶ Pero las cartas de Pablo no han demostrado ser muy dóciles a este tipo de análisis retórico (ver Capítulo 8).

1 Tesalonicenses

La carta comienza con la típica salutación (1:1–3), que menciona a Pablo, Silas, y Timoteo como los remitentes. A continuación, Pablo da gracias por los tesalonicenses y su sincero y entusiasta compromiso con el mensaje que los apóstoles les habían predicado (1:4–10). El cuerpo de la carta consta de dos secciones evidentes: la primera, 2:1–3:13, que se centra en las interacciones de Pablo con los tesalonicenses y la segunda, 4:1–5:11, que trata de las exhortaciones que les dirige. Pablo comienza enumerando las circunstancias de su ministerio en Tesalónica (2:1–12). Después de explicar cómo predicó el Evangelio en Tesalónica, pasa a hablar de su acogida por parte de los tesalonicenses, dando gracias de nuevo por su recepción de la palabra y recordándoles que su sufrimiento es prueba de su compromiso y de la aprobación divina (2:14–16). Esta misma persecución forzó a Pablo a acortar su estancia en la ciudad y suscitó sus temores acerca de la fortaleza de los tesalonicenses (2:17–3:5). Pero Timoteo ha llegado con la información de que todo va bien (3:6–13).

³ Riesner, *Paul's Early Period*, 348–49.

⁴ William M. Ramsay, *Saint Paul, the Traveller and Roman Citizen* (Londres: Hodder & Stoughton, 1897), 227–28; Riesner, *Paul's Early Period*, 363–64; Wikenhauser, 363.

⁵ La sintaxis de Filipenses 4:15–16 permite pensar que los filipenses enviaron ayuda financiera al apóstol en Tesalónica una sola vez. (Peter T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC [Grand Rapids: Eerdmans, 1991], 535–36). Ver también I. Howard Marshall, *1 & 2 Thessalonians*, NCB (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 5; Leon Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, rev. ed., NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 3–4.

⁶ Ver, p. ej., F. W. Hughes, "The Rhetoric of 1 Thessalonians", en *The Thessalonian Correspondence*, ed. Raymond F. Collins, BETL 87 (Leuven: Leuven University Press, 1990), 94–116. Karl Donfried le sigue en, "The Theology of 1 Thessalonians", en *The Theology of the Shorter Pauline Letters* (Cambridge: University Press, 1993), 3–7.

Pablo comienza sus exhortaciones recordando a los tesalonicenses “la manera en que debéis andar y agradar a Dios” (4:1); menciona tres cosas al respecto: evitar la inmoralidad sexual, amarse unos a otros, y esforzarse en trabajar con sus propias manos (4:3–12). A continuación pasa a una cuestión que estaba causando una gran angustia entre los tesalonicenses: la muerte de algunos de ellos. El apóstol subraya las ventajas que disfrutarán los muertos en Cristo cuando el Señor vuelva (4:13–18) y les anima a vivir vidas ejemplares en vista del día del Señor (5:1–11). La carta termina de un modo característico, con breves exhortaciones, un deseo-oración, una petición de oración, y unos saludos (5:12–28).

2 Tesalonicenses

Pablo menciona de nuevo a Silas y a Timoteo como colaboradores suyos en la salutación de la segunda carta (1:1–2). La acción de gracias (1:3–12) se convierte rápidamente en palabras de ánimo ante la persecución, que seguía siendo un problema muy importante para los tesalonicenses. Es probablemente esta persecución la que había llevado a los tesalonicenses a albergar ideas erróneas acerca del día del Señor, que Pablo corrige en 2:1–12. Acto seguido, Pablo exhorta a los tesalonicenses a que permanezcan firmes en la fe, y ora para que reciban ánimo (2:13–17). Esto motiva una petición de oración por Silas, Timoteo, y por sí mismo, para que también ellos puedan ser fieles en su ministerio y protegidos de los perseguidores (3:1–5). Al parecer, el problema de ociosidad que Pablo menciona en 1 Tesalonicenses 4:11–12 ha empeorado, de modo que el apóstol desarrolla una amplia exhortación respecto a este tema (3:6–15). La carta termina con un breve deseo-oración, unas palabras escritas a mano por el propio apóstol para autenticar su paternidad literaria, y un deseo de Gracia (3:16–18).

AUTOR

Hay que tratar tres cuestiones distintas pero relacionadas: (1) la co-autoría de las cartas; (2) presuntas interpolaciones en 1 Tesalonicenses; y (3) la autoría paulina de 2 Tesalonicenses.⁷

La autoría compartida de las cartas

Como ya hemos visto, ambas cartas nombran a Pablo, Silas, y Timoteo como los autores. No obstante, tradicionalmente, se han atribuido solo a Pablo. ¿Es esto justo? Muchos eruditos responden que no. Señalan que en ambas cartas predomina la primera persona del

⁷ Algunos eruditos (p. ej., Walter Schmithals, *Paul and the Gnostics* [Nashville: Abingdon, 1972], 123–181; Earl J. Richards, *1 and 2 Thessalonians*, SacPag 13 [Collegeville: Liturgical Press, 1995], 11–19) han presentado teorías compilatorias, según las cuales 1 Tesalonicenses sería una amalgama de dos o más cartas y fragmentos originales. Pero estas teorías son enormemente especulativas.

plural, incluso en la acción de gracias, lo cual no sucede en la mayoría de las otras epístolas del apóstol, aun en aquellas en las que, en la salutación, se menciona el nombre de otra persona (1 Corintios, Filipenses, Filemón).⁸ La inserción de más de una persona en la salutación de una carta era algo insólito en la Antigüedad; es muy probable que los lectores leyeran el plural “nosotros” como una indicación genuina de paternidad literaria.⁹ No obstante, hay motivos para hacer una pausa antes de llegar a esta conclusión. En ambas cartas aparecen también referencias en primera persona del singular (1 Ts 2:18; 3:5; 5:27; 2 Ts 2:5; 3:17). Esto sería muy poco corriente si las cartas hubieran sido redactadas conjuntamente. Es por tanto posible que la primera persona del plural, no fuera sino un recurso literario, una forma de “plural de autor” apropiada para la forma exhortativa de estas cartas.¹⁰ No obstante, lo mejor sea quizá optar por una solución intermedia. La mención de Silas y Timoteo por parte de Pablo ha de tomarse en serio dada su estrecha relación con los tesalonicenses. Sin embargo, Pablo es el autor principal. Es su voz la que oímos en las cartas, y, por tanto, no es injustificado atribuir al apóstol su autoría.

Interpolaciones en 1 Tesalonicenses

Aunque la Escuela de Tubinga rechaza la autoría paulina de 1 Tesalonicenses, pocos eruditos han seguido en sus pasos. 1 Tesalonicenses es una de las siete cartas atribuidas a Pablo que se incluye en el canon crítico de las auténticas cartas paulinas. Sin embargo, los eruditos sostienen la presencia de interpolaciones —secciones de la carta que presuntamente se añadieron al original— en 1 Tesalonicenses. Varios eruditos han señalado algunas secciones, entre las que están 2:1–10 y 5:1–11. No obstante, la única supuesta interpolación que cuenta con un apoyo significativo es 2:13–16. Estos versículos, se afirma, debieron de haberse escrito tras la caída de Jerusalén en el año 70 dC, puesto que la afirmación de que “la ira ha venido sobre ellos [i.e., los judíos] hasta el extremo” ha de ser una referencia a este suceso. Además, la evaluación que parece completamente negativa acerca de la salvación final de los judíos, está en conflicto con la esperanza de Pablo respecto a la salvación de “todo Israel” (Rom 11:26).¹¹ Las dificultades de estos versículos, tanto por lo que se refiere a su severidad como al potencial conflicto que plantea con Romanos 11, no deben minimizarse. No obstante no tenemos ninguna evidencia textual de que estos versículos hayan estado alguna vez ausentes de 1 Tesalonicenses. La idea de que los primeros cristianos podrían fácilmente haber insertado pasajes en las cartas de Pablo que recopilaban no tiene justificación histórica

⁸ F. F. Bruce, *1 & 2 Thessalonians*, WBC (Waco: Word, 1982), xxxii–xxxiii.

⁹ Ver Jerome Murphy-O'Connor, *Paul the Letter-Writer: His World, His Options, His Skills* (Collegeville: Liturgical Press, 1995), 16–19.

¹⁰ Abraham J. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB (Nueva York: Doubleday, 2000), 86–89.

¹¹ Quienes deseen considerar estos y otros argumentos, pueden ver especialmente: B. A. Pearson, “1 Thessalonians 2:13–16: A Deutero-Pauline Interpolation”, *HTR* 64 (1971): 79–94.

y plantea dificultades casi insuperables cuando se considera la logística del procedimiento.¹²

Además, los versículos tienen lógica en su contexto. Los elogios de Pablo a los tesalonicenses por la forma en que recibieron la Palabra de Dios y su palabra de ánimo por la persecución que están experimentando encajan muy bien con el tema de 2:1–12. Y la afirmación de que la ira de Dios ha caído “por fin” (NIV) sobre los judíos armoniza con otras declaraciones del Nuevo Testamento en el sentido de que el amplio rechazo de Jesús, el Mesías, por parte de los judíos lleva a un punto culminante el pecado de Israel y su negativa a escuchar a Dios (Mt 23:32; Hch 7:51–53).

La autoría paulina de 2 Tesalonicenses

Nos encontramos con un problema mucho más importante cuando llegamos a 2 Tesalonicenses, que pretende haber sido escrita por Pablo, Silas, y Timoteo. Además, al final de la carta, Pablo da fe de su participación personal: “Yo, Pablo, escribo este saludo con mi propia mano, y ésta es una señal distintiva en todas mis cartas; así escribo yo” (3:17). Ninguna autoridad de la Iglesia Primitiva cuestionó jamás la paternidad literaria paulina de 2 Tesalonicenses. Forma parte como documento paulino del canon de Marción (c. 140 dC.) y del Canon de Muratori (c. 180–200?¹³). Algunos de los padres más antiguos, como Policarpo, Ignacio, y Justino, parecen haber conocido la carta. Ireneo la cita por nombre. A pesar del sólido apoyo de estas tradiciones, un número importante de eruditos contemporáneos niegan que Pablo sea el autor de esta carta.

Las preguntas respecto a la autoría paulina de 2 Tesalonicenses comenzaron a suscitarse a comienzos del siglo XIX, aunque no se tomaron en serio hasta que las defendió F. C. Baur a mediados de siglo. Aun así, el radicalismo general de Baur hizo que la fuerza de sus argumentos en contra de 2 Tesalonicenses se aquietara notablemente, y la mayoría de los eruditos siguieron apoyando la autoría paulina. Sin embargo, los argumentos de C. Masson en 1957 y, especialmente, los de Wolfgang Trilling en 1972 han invertido la dirección de la corriente de la erudición que ahora va contra la autoría paulina de la carta.¹⁴ Por ello, generalmente, 2 Tesalonicenses no se incluye en el canon de siete cartas paulinas dentro del canon aceptado por la moderna ortodoxia crítica.

A lo largo de los años se han presentado varios argumentos contra la autoría paulina de 2 Tesalonicenses. Se ha afirmado que el vocabulario y estilo de 2 Tesalonicenses son

¹² Ver, p. ej., Bo Reicke, *Re-examining Paul's Letters: The History of the Pauline Correspondence*, ed. David P. Moessner (Harrisburg: Trinity Press International, 2001), 30–34. Y aquellos que deseen considerar un contundente argumento en contra de una interpolación en 1 Tesalonicenses 2:13–16, pueden ver Wanamaker, *The Epistles to the Thessalonians*, 30–33. Ver también la obra de Carol J. Schlueter, *Filling Up the Measure: Polemical Hyperbole in 1 Thessalonians 2.14–16*, JSNTSup 98 (Sheffield: JSOT, 1994).

¹³ Respecto a la fecha del fragmento de Muratori ver el Capítulo 4, n. 7.

¹⁴ Charles Masson, *Les deux épîtres de Saint Paul aux Thessaloniens*, CNT (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1957); Wolfgang Trilling, *Untersuchungen zum zweiten Thessalonicherbrief* (Leipzig: St. Benno, 1972).

peculiares en comparación con las cartas paulinas reconocidas.¹⁵ Sin embargo, la amplia variedad de conclusiones a las que han llegado los eruditos utilizando este tipo de análisis, junto con la necesidad de contar con la posible influencia que los co-autores o el amanuense de Pablo podrían haber tenido sobre el lenguaje de la carta, han hecho disminuir el número y efectividad de tales argumentos. Otro argumento contra la autenticidad de estas epístolas se centra en presuntos detalles de la carta que, supuestamente, son reflejo de un período post-paulino. El acento en las “tradiciones” (παράδοσεις [paradoseis]) transmitidas a los tesalonicenses (2:15), por ejemplo, se parece al que encontramos en las Pastorales acerca de la “sana doctrina”, que también se califica de post-paulino. La escatología de 2 Tesalonicenses, se argumenta, es muy parecida a la de Apocalipsis, un libro de finales del primer siglo.¹⁶ Se dice que la descripción del “hombre de pecado” que encontramos en 2:1-11 refleja el mito de “Nerón redivivo”, una “leyenda urbana” que circuló ampliamente en los años posteriores a la muerte del Emperador Nerón (68 dC.). Y algunos han sugerido incluso que la combinación de “escatología consumada” (2:1 y ss.) y pereza (3:6-14) refleja el gnosticismo de finales del primer siglo.¹⁷ Sin embargo, entre los eruditos de hoy no se concede mucho peso a estos argumentos. Los análisis contemporáneos de la literatura apocalíptica tienden a subestimar esta clase de referencias históricas que identifican al “hombre de pecado” que menciona Pablo con Nerón. La enseñanza escatológica de 2 Tesalonicenses no contiene nada que no pudiera haber sido corriente en el mundo judeo-cristiano de mediados del siglo primero. Afortunadamente, la manía de ver a los gnósticos tras cada falsa doctrina del Nuevo Testamento ha pasado. Y la expresión “las tradiciones” de 2 Tesalonicenses 2:16 tiene el mismo sentido que el término “enseñanza” que encontramos en la Epístola a los Romanos, reconocida universalmente como paulina (6:17).

El argumento contemporáneo contra la autenticidad de 2 Tesalonicenses se centra más bien en dos puntos a primera vista paradójicos: 2 Tesalonicenses es demasiado parecida a 1 Tesalonicenses para haber sido escrita por Pablo; y 2 Tesalonicenses es demasiado distinta de 1 Tesalonicenses para haber sido escrita por Pablo. Analicemos cada argumento antes de valorarlos.

Similitudes con 1 Tesalonicenses. El argumento esencial es que ningún autor duplicaría material de una carta en otra tan cercana en el tiempo y dirigida, a los mismos receptores como sucedería si Pablo hubiera escrito estas dos epístolas. En la Tabla 7 se muestran algunas de las coincidencias que se producen en estas cartas, entre las cuales hay, por supuesto, algunas bastante triviales y otras de más importancia. La redacción de las saluciones introductorias de 1 y 2 Tesalonicenses, por ejemplo, es más parecida que la de cualquier otras dos cartas paulinas. Sin embargo, puede que los paralelismos estructurales sean incluso más importantes que los verbales. Cada párrafo importante de 1 Tesalonicenses, se afirma, tiene una contrapartida en 2 Tesalonicenses. Ambas car-

¹⁵ P. ej., A. Q. Morton y James McLeman, *Christianity and the Computer* (Londres: Hodder & Stoughton, 1964).

¹⁶ Acerca de estos últimos dos puntos, ver Brown, 594.

¹⁷ Marxsen, 37-44.

tas presentan una doble acción de gracias (1 Ts 1:2 y 2:13; 2 Ts 1:3 y 2:13), anormal en los escritos de Pablo y una bendición transicional (1 Ts 3:11-13; 2 Ts 2:16-17). Ernest Best plantea el argumento del siguiente modo: “la estructura de 2 Tesalonicenses es tan parecida a la de 1 Tesalonicenses y tan distinta a la de las restantes cartas paulinas que solo habría podido ser concebida por alguien que utilizara intencionadamente 1 Tesalonicenses como modelo”.¹⁸

Diferencias de 1 Tesalonicenses. A pesar de sus similitudes, existen también diferencias muy sorprendentes entre 1 y 2 Tesalonicenses. Algunos eruditos han observado inconsistencias verbales,¹⁹ y otros sostienen que el tono de 2 Tesalonicenses es más “formal” que el de 1 Tesalonicenses. Sin embargo, en ambas cartas la atención se centra principalmente en la enseñanza escatológica. En 1 Tesalonicenses, Pablo expresa el intenso sentido de inminencia tan típico, se alega, de la primera Iglesia Primitiva. Da por sentado que estaría vivo en el momento de la parousia (4:17— “nosotros los que estemos vivos”. *Cursivas del autor*) y advierte a sus lectores que no se esfuercen en calcular “los tiempos y las épocas” (5:1-4). Da la impresión de que la parousia está a la vuelta de la esquina y es bastante imposible de predecir. No obstante, en 2 Tesalonicenses, el autor advierte a sus lectores que no piensen que la parousia es inminente. De hecho, enumera ciertos acontecimientos —la “apostasia” y la revelación del “hombre de pecado”— que deben suceder antes del regreso del Señor (2:1-4). Si 1 Tesalonicenses es un reflejo de la escatología de Pablo, se argumenta, entonces 2 Tesalonicenses ha de expresar la de otra persona.

Para quienes consideran que este esquema de similitud y disimilitud es razón suficiente para negar que el mismo autor pudiera redactar ambas cartas, se abren varias opciones. Harnack intentó reivindicar la autoría paulina de ambas cartas proponiendo que 1 Tesalonicenses se remitió a los gentiles de la Iglesia y 2 Tesalonicenses a los judíos.²⁰ Por su parte, E. Earle Ellis sugirió que la primera carta fue escrita a toda la Iglesia mientras que 2 Tesalonicenses fue redactada para los colaboradores de Pablo (los “hermanos” de 2 Ts 1:3).²¹ Sin embargo, los datos de que disponemos para tal cambio de receptores es insuficiente, y tanto Harnack como Ellis han tenido pocos seguidores. Otros proponen que la voz dominante de 2 Tesalonicenses podría ser la de alguno de los colegas de Pablo, y por regla general se apunta a Timoteo como probable candidato.²² Childs

¹⁸ Ernest Best, *A Commentary on the First and Second Letter to the Thessalonians*, HNTC (Nueva York: Harper & Row, 1972), 50 (no obstante, en última instancia, Best no está convencido por este argumento, y opta por la autoría paulina de 2 Tesalonicenses). Ver también, p. ej., Brown, 592.

¹⁹ D. D. Schmidt concluye que el estilo de 2 Tesalonicenses está más cerca de Efesios y Colosenses (que él considera documentos no paulinos) que de 1 Tesalonicenses (“The Syntactical Style of 2 Thessalonians: How Pauline Is It?” en *The Thessalonian Correspondence*, 383-93).

²⁰ Adolf von Harnack, “Der Problem des zweiten Thessalonicherbriefes”, en *Sitzungsberichte der königlichen preussischen Akademie des Wissenschaften zu Berlin* 31 (1910): 560-78. Kirsopp Lake adoptó la sugerencia de Harnack (cf. *The Earlier Epistles of St. Paul: Their Motive and Origin* [Londres: Rivingtons, 1911], 83-85).

²¹ E. Earle Ellis, “Paul and His Co-Workers”, *NTS* 17 (1970-71): 449-51.

²² P. ej., Donfried, “The Theology of 2 Thessalonians”, en *The Theology of the Shorter Pauline Letters*, 86-87.

opina que 2 Tesalonicenses podría haberse escrito en un periodo muy posterior que 1 Tesalonicenses, y que su autor podría ser alguien bajo la dirección de Pablo, quien habría firmado el documento para su autenticación.²³ Sin embargo, Childs no ofrece ninguna explicación convincente para la situación que hubiera podido motivar la redacción de una carta como esta en un periodo tan posterior. La mayoría de los eruditos que están convencidos de que Pablo no podía haber escrito ambas cartas optan por un autor seudónimo; proponen que 2 Tesalonicenses habría sido escrita en nombre de Pablo por alguno de sus seguidores, en algún momento de finales del primer siglo.²⁴ Este procedimiento, argumentan sus proponentes, era bastante aceptable en el mundo antiguo como una manera de prolongar la autoridad e influencia de un gran maestro del pasado.

A pesar de estas controversias, un importante número de eruditos —y no todos ellos evangélicos— continúan sosteniendo la autoría paulina de 2 Tesalonicenses.²⁵ No piensan que la relación entre estas cartas requiera la existencia de distintos autores y son escépticos con las explicaciones acerca del origen de 2 Tesalonicenses. Por nuestra parte, estamos de acuerdo con ellos; y desarrollaremos la defensa de la autoría paulina, respondiendo en primer lugar, a las objeciones observadas anteriormente, y exponiendo, en segundo lugar, lo que nos parecen problemas insuperables para la aceptación de la hipótesis de la autoría seudónima.

Sin duda existen similitudes entre 1 y 2 Tesalonicenses. No obstante, éstas se han exagerado. Los paralelismos verbales exactos son pocos y se encuentran principalmente en la introducción y despedida de las cartas (unas secciones en las que cabe esperar la repetición de lenguaje formal). Lo mismo se aplica a los supuestos paralelismos estructurales. Una simple lectura aun superficial de las dos cartas pone de relieve importantes diferencias. Por ejemplo, la segunda carta no tiene nada que se parezca ni siquiera remotamente a la larga sección con algunos detalles del ministerio de Pablo entre los tesalonicenses que se consigna en la primera (2:1–3:13). Más concretamente está la cuestión de cómo se pueden explicar los paralelismos que existen. ¿Qué es más probable? ¿Que un desconocido seguidor de Pablo decidiera duplicar algunos pasajes y elementos estructurales? ¿O que el propio apóstol, escribiendo las dos cartas a la misma iglesia y junto con los mismos colegas en un plazo de varios meses, utilizara en ambos escritos un poco del mismo lenguaje y estructura? Esta última posibilidad nos parece al menos tan probable como la primera.

Cuando consideramos las diferencias entre estas cartas se plantea una cuestión diferente. Puesto que, como ya hemos visto, la principal diferencia está en la teología y, por

²³ Childs, 370.

²⁴ Ver, p. ej., Masson, *Les deux épîtres de Saint Paul aux Thessaloniens*; Trilling, *Untersuchungen zum zweiten Thessalonicherbrief*; J. A. Bailey, "Who Wrote II Thessalonians?" *NTS* 25 (1979): 131–45; G. Holland, "'A Letter Supposedly from Us': A Contribution to the Discussion about the Authorship of 2 Thessalonians", en *The Thessalonian Correspondence*, 394–402; Richards, *1 and 2 Thessalonians*, 19–24; Frank W. Hughes, *Early Christian Rhetoric and 2 Thessalonians*, JSNTSup 30 (Sheffield: JSOT, 1989).

²⁵ Hay argumentos especialmente sólidos en Best, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 37–59; Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 17–23; Wanamaker, *The Epistles to the Thessalonians*, 17–28; Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 364–74; Robert Jewett, *The Thessalonian Correspondence: Pauline Rhetoric and Millenarian Piety* (Filadelfia: Fortress Press, 1986), 3–18.

tanto, aquí nos enfrentamos con la posibilidad de un “paulinista” de un periodo posterior que está alterando intencionadamente la escatología original del apóstol a fin de adaptarla a las necesidades de un nuevo periodo. Pero esta posibilidad se hace únicamente probable si concluimos que Pablo no podía sostener las perspectivas escatológicas que se presentan en las dos cartas, más o menos por el mismo tiempo. Sin embargo, no tenemos buenas razones para negar tal cosa. Como ya hemos visto, el problema más importante es que 1 Tesalonicenses parece enseñar que el final es inminente y, al tiempo, imposible de precisar con exactitud, mientras que 2 Tesalonicenses nos advierte en contra de la inminencia y afirma que el final vendrá precedido por ciertas “señales”. Pero muchas obras apocalípticas judías contienen la misma mezcla de inminencia y señales de advertencia. Para ser más exactos, es la misma mezcla que encontramos en la escatología de los Evangelios. Comparar, por ejemplo, Mateo 24:33 (“Así también vosotros, cuando veáis todas estas cosas, sabed que El está cerca, a las puertas”) con Mateo 24:44b (“Por eso, también vosotros estad preparados, porque a la hora que no pensáis vendrá el Hijo del Hombre”). La diferencia entre los acentos de Pablo en 1 Tesalonicenses (inminencia del fin) y 2 Tesalonicenses (los acontecimientos que lo precederán) surge de las distintas situaciones pastorales que está tratando. No hay ninguna buena razón para negar que el apóstol pudiera sostener ambas perspectivas al mismo tiempo, como parte de una misma escatología. Los distintos problemas que Pablo desarrolla en las dos cartas requieren que el apóstol acentúe distintos aspectos de su enseñanza escatológica.²⁶

Sin duda, existe otro factor que juega su papel. Muchos críticos están seguros de que Pablo no pudo haber enseñado la escatología de 2 Tesalonicenses puesto que ello crearía una enorme tensión con la idea popular según la cual Pablo y otros cristianos primitivos sostenían una radical doctrina de la inmediatez (que Cristo volvería al cabo de pocos años), y que solo en la segunda generación esta esperanza se desvaneció y fue sustituida por la noción “católica antigua” de un aplazamiento indefinido de la parousia. No obstante, y aunque aquí no podemos desarrollar esta cuestión, existen muy buenas razones para cuestionar que tal desarrollo se hubiera producido en estos términos. Por un lado, los críticos han subrayado excesivamente la idea de “inmediatez” en Jesús y en la Iglesia primitiva, y, al mismo tiempo han minimizado la importancia de la inminencia en los escritos cristianos posteriores. No vemos ninguna razón por la que Pablo no hubiera podido enseñar la escatología de 2 Tesalonicenses 2, dependiendo como parece de Daniel y de la enseñanza de Jesús, allá por el año 50 dC. Por otra parte, Nicholl ha planteado recientemente un panorama verosímil en el que ambas cartas responden a dos etapas de la misma crisis escatológica.²⁷ Si Nicholl está en lo cierto, tanto las similitudes como las diferencias

²⁶ ver, p. ej., Johnson, 287–88.

²⁷ Colin R. Nicholl, *From Hope to Despair in Thessalonica: Situating 1 and 2 Thessalonians*, SNTSMS 126 (Cambridge: Cambridge University Press, 2004). Nicholl argumenta que en 1 Tesalonicenses Pablo se dirige a una iglesia cristiana que cree que la parousia es inminente, pero que en lugar de estar plenamente gozosa ante tal perspectiva, experimenta temor ante la inesperada muerte de algunos de ellos, que les lleva a preguntarse cuántos de ellos están entre los no escogidos. En la segunda carta, Pablo encuentra la situación aun más extrema: alguna falsa profecía o alguna carta que pretende ser de Pablo ha convencido a la Iglesia de que la parousia ya se ha producido, lo cual da lugar a un sentido general de abatimiento. Probablemente no

entre ambas epístolas tienen lógica, y también la tendría el breve periodo de tiempo en el que se redactaron ambos documentos.

Si las razones por las que los eruditos rechazan la autoría paulina de 2 Tesalonicenses no son convincentes, menos lo son aun sus explicaciones acerca del posible origen de esta carta. Los eruditos afirman rutinariamente que la redacción de epístolas en el nombre de otra persona era una práctica habitual y aceptable en el mundo antiguo. Sin embargo, las pruebas no apoyan esta afirmación. Los escritos seudónimos eran, por supuesto, muy comunes, especialmente los del género apocalíptico del mundo judío. Sin embargo, las pruebas en favor de las epístolas seudónimas son en el mejor de los casos escasas (ver el Capítulo 8). Por tanto, la idea general de que un seguidor de Pablo hubiera podido escribir la epístola en su nombre y de un modo completamente inocente, sin ningún propósito de engañar, plantea serias dificultades. Pero las dificultades se multiplican de manera exponencial cuando consideramos 2 Tesalonicenses 3:17: “Yo, Pablo, escribo este saludo con mi propia mano, y ésta es una señal distintiva en todas mis cartas; así escribo yo”. Brown sugiere que la teoría de la pseudonimidad podría defenderse si “el autor estuviera insistiendo simbólicamente en la autenticidad del mensaje, no de la autoría”,²⁸ sin embargo no aporta pruebas de que este tipo de texto al final de una carta pueda tomarse de esta manera. La valoración de Malherbe va por buen camino: un escritor seudónimo que inserta esta afirmación, junto con referencias a anteriores enseñanzas orales y escritas de Pablo (2:2, 15), “hubiera actuado con una audacia increíble”.²⁹

Puesto que las razones para rechazar la autoría paulina no son convincentes y la alternativa de una paternidad seudónima carece de credibilidad, 2 Tesalonicenses debería aceptarse como una genuina carta del apóstol Pablo.

SITUACIÓN, SECUENCIA DE LAS CARTAS, Y FECHA

La preocupación de Pablo para que los tesalonicenses sepan lo doloroso que es para él estar separado de ellos, lleva al apóstol a explicar con relativo detalle sus movimientos tras su partida de Tesalónica (1 Ts 2:17–3:13). Habiendo estado “separado” de ellos por un “breve tiempo” (2:17), Pablo estaba deseoso de regresar y consolar a los tesalonicenses en medio de la persecución que se había desencadenado. Pero “Satanás nos lo ha impedido” (2:18). A continuación, Pablo menciona que se quedó solo en Atenas (3:1), desde donde envió a Timoteo a Tesalónica para conocer la situación de la Iglesia (3:2). Lo que motiva la carta es el regreso de Timoteo con buenas noticias del estado de la Iglesia (3:6). Los eruditos que tratan con escepticismo la historicidad del libro es tan importante dilucidar si este análisis es o no más convincente como reconocer que los problemas que se tratan en las dos cartas son a un tiempo parecidos y distinguibles.

²⁸ Brown, 593.

²⁹ Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 373; cf. también McNeile, 117. Robert Jewett concluye que, “si bien la probabilidad de demostrar fehacientemente la autoría paulina de 2 Tesalonicenses sigue siendo modesta, la improbabilidad de que se trate de una falsificación es extraordinariamente elevada” (*Thessalonian Correspondence*, 17–18; cf. 3–18).

de los Hechos intentan situar la carta dentro del ministerio de Pablo solo con esta información. Utilizando una cronología paulina revisionista basada en las epístolas, algunos de estos eruditos concluyen que Pablo podría haber escrito 1 Tesalonicenses a comienzos de la década de los 40 dC.³⁰ Otro acercamiento, más respetuoso con la información del Libro de Hechos, sitúa 1 Tesalonicenses a mediados de los 50 dC., durante el tercer viaje misionero de Pablo.³¹

Pero no hay razón para rechazar la exactitud del informe de Lucas acerca de las actividades de Pablo (ver Capítulo 7); y la inmensa mayoría de eruditos concluyen que la información que Pablo aporta en 1 Tesalonicenses concuerda muy bien con lo que nos dice Lucas acerca del ministerio de Pablo en Macedonia y Acaya en Hechos 17 y 18. Lucas describe la repentina y peligrosa persecución que forzó a Pablo y Silas a abandonar precipitadamente la ciudad de Tesalónica para dirigirse a Berea (17:5–9, 10). Cuando algunos judíos de Tesalónica llegan a Berea para seguir alborotando los ánimos contra Pablo y Silas, Pablo parte de noche para Atenas, mientras Silas y Timoteo (que se ha unido a ellos) permanecen en Berea (17:13–14). En Atenas, Pablo espera a Silas y Timoteo y, enardecido por la idolatría, predica a Jesucristo en el mercado. Su predicación suscita una petición para que presente su enseñanza en el Areópago. Tras un periodo indeterminado, Pablo se dirige a Corinto (18:1), donde Silas y Timoteo se encuentran finalmente con él (18:5). El grado de concordancia entre estos detalles y la versión de los acontecimientos más esquematizada que nos presenta Pablo en 1 Tesalonicenses es muy elevado. Algunas tradiciones sitúan en Atenas la redacción de 1 Tesalonicenses,³² sin embargo, las palabras de Hechos 18:5, junto con la mención de Acaya por parte de Pablo en 1 Tesalonicenses 1:8, son razones concluyentes para situar en Corinto la composición de esta epístola. En tal caso, según la cronología paulina más probable, 1 Tesalonicenses se habría escrito hacia el año 50 dC., a comienzos de la estancia de Pablo en Corinto y de cuatro a seis meses después de su ministerio en Tesalónica.³³

No obstante, antes de pasar a 2 Tesalonicenses, hemos de dejar sentado un importante asunto preliminar: ¿Es “2 Tesalonicenses” realmente un título apropiado para esta carta? Hemos de recordar que los títulos de los libros del Nuevo Testamento se añadieron tras la recopilación de las cartas; no forman parte del texto original. Es muy probable que los primeros cristianos que llamaron a una carta 1 Tesalonicenses y 2 Tesalonicenses a la otra estuvieran haciendo un juicio respecto a su relación cronológica (es poco verosímil que la enumeración refleje solo el orden canónico, basado quizá en la relativa extensión de los escritos). Sin embargo, ¿es esta una valoración correcta? Al menos algunos eruditos piensan que no. A lo largo de los años, la idea de que 2 Tesalonicenses se escribió antes

³⁰ Ver, p. ej., Richards, *1 and 2 Thessalonians*, 7–8; Donfried, “The Theology of 1 Thessalonians”, 9–12.

³¹ Schmithals, *Paul and the Gnostics*, 181–91; esta fecha queda abierta como una seria posibilidad en, Achtemeier/Green/Thompson, 438–39.

³² Esta tradición aparece en los Prólogos Marcionitas y en las inscripciones de algunos manuscritos (cf. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 71–72).

³³ Respecto a la cronología, ver especialmente la obra de Riesner, *Paul's Early Period*, 364–66.

que 1 Tesalonicenses ha tenido algunos defensores,³⁴ y ha sido recientemente planteada en el importante comentario de Charles Wanamaker. Este autor cita varias razones para invertir el orden, pero las más importantes son: (1) en 2 Tesalonicenses, se trata la persecución como una realidad presente (2 Ts 1:4-7), mientras que en 1 Tesalonicenses es algo del pasado (1 Ts 2:14); (2) la firma que legitima 2 Tesalonicenses (3:17) tiene más lógica si 2 Tesalonicenses fuera la primera carta que Pablo escribió a la Iglesia; (3) 2 Tesalonicenses concuerda especialmente con las observaciones de Pablo en 1 Tesalonicenses 3:1-5 respecto a la misión de Timoteo en Tesalónica; y (4) la afirmación de Pablo en 1 Tesalonicenses 5:1 en el sentido de que no tiene necesidad de instruir a los Tesalonicenses respecto al tiempo del fin tiene más lógica si ya había escrito 2 Tesalonicenses 2:1-12.³⁵

Puesto que el orden de las cartas no se basa sino en la tradición y en razonamientos de carácter histórico y literario, invertirlo no plantea ningún problema teológico. No obstante, existen razones de peso para mantener la secuencia tradicional. En primer lugar, los argumentos en favor de una inversión de la secuencia no son, en modo alguno, concluyentes. 1 Tesalonicenses 2:14 no indica necesariamente que la persecución ya hubiera pasado en el momento en que escribe Pablo; el apóstol alude meramente a la persecución de la que había oído hablar en el pasado. Es probable que en 2 Tesalonicenses Pablo consigne su firma por la existencia de falsificaciones paulinas (2:2). Es posible que 1 Tesalonicenses 3:1-5 describa el contenido de 2 Tesalonicenses, sin embargo tal descripción es bastante imprecisa, y, si Pablo hubiera enviado una carta a Timoteo, cabría esperar que hiciera mención de ello (cf. 1 Cor 5:9). Y por último, 1 Tesalonicenses 5:1-2 podría aludir tanto a la enseñanza oral de Pablo cuando estuvo en Tesalónica como a 2 Tesalonicenses. En segundo lugar, pueden plantearse al menos dos sólidos argumentos a favor de la secuencia tradicional de las cartas. 2 Tesalonicenses 2:15 parece asumir que Pablo había ya remitido una carta a los tesalonicenses. Teniendo en cuenta el breve periodo de tiempo que se implica, la carta en cuestión casi tendría que ser 1 Tesalonicenses. Y el tono familiar de 1 Tesalonicenses encaja con el de una carta inicial dirigida a un grupo de recién convertidos.³⁶

Por tanto, si sostenemos la secuencia habitual de las cartas, la estrecha relación entre 1 y 2 Tesalonicenses que hemos observado anteriormente, sugiere que fue escrita muy poco después de 1 Tesalonicenses (a finales del 50 dC., o a comienzos del 51 dC.).

OPONENTES Y PROPÓSITO

El contenido de 1 Tesalonicenses pone de relieve que Pablo tenía tres propósitos esenciales para escribir: aclarar los malentendidos que hubieran podido producirse acerca de sus

³⁴ Ver especialmente, T. W. Manson, "St. Paul in Greece: The Letters to the Thessalonians", *BJRL* 35 (1952-53): 428-47.

³⁵ Wanamaker, *Epistles to the Thessalonians*, 37-45.

³⁶ Aquellos que quieran considerar estos y otros puntos, ver especialmente, Jewett, *The Thessalonian Correspondence*, 26-30; Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 361-64.

motivos para partir tan apresuradamente de Tesalónica (caps. 1–3); recordar a los tesalonicenses algunas importantes implicaciones éticas de su nueva fe (4:1–12); y consolar a los tesalonicenses por la muerte de algunos hermanos de la ciudad (4:13–5:11). Es necesario exponer con más detalle el primero y tercero de estos propósitos.

La postura defensiva de Pablo que se refleja en 2:1–12 respecto a sus motivos y métodos para predicar el Evangelio a los tesalonicenses ha ocasionado un animado debate. Por un lado están aquellos que ven en este pasaje una prueba de que Pablo estaba haciendo frente a personas de ánimo hostil que, según se supone en general, eran judíos (cf. Hch 17:5)³⁷ pero también se les identifica como entusiastas espirituales³⁸ o gnósticos.³⁹ Por otra parte, están los que piensan que Pablo alude a su ejemplo por razones puramente parenéticas. Abraham Malherbe es el principal exponente de esta última idea. En una serie de artículos y ahora en su comentario, Malherbe observa las similitudes entre la descripción que hace Pablo de sus motivos y métodos y los que expresan antiguos filósofos/maestros como Dión Crisóstomo (quien, aunque más joven, fue contemporáneo del apóstol). Pablo, afirma este autor, sigue el patrón de Dión y otros maestros que utilizaban un estilo antitético para hacer afirmaciones positivas acerca de la pureza de sus motivos. No es necesario postular la presencia de oponentes de algún tipo.⁴⁰ No obstante, si Malherbe tiene toda la razón cuando afirma que en 1 Tesalonicenses no encontramos pruebas para afirmar la existencia de oponentes específicos, este autor va demasiado lejos cuando niega la posibilidad de cualquier motivo apologético en 2 Tesalonicenses 2:1–12. Como han señalado Malherbe y otros, la reivindicación de pureza por lo que a motivos se refiere, en especial en asuntos de dinero, que encontramos en los filósofos antiguos surge precisamente porque éstos querían distanciarse de ciertos maestros ambulantes, inmorales y faltos de escrúpulos, como los sofistas.⁴¹ Probablemente, Pablo era bien consciente de que, en Tesalónica algunos, especialmente aquellos que se oponían al Evangelio, no dudarían de aprovechar la oportunidad de desacreditar su mensaje acusándole de no ser mejor que los sofistas (especialmente cuando marchó de la ciudad a la primera señal de persecución). Por tanto, la extensa defensa de su ministerio que hace Pablo en 2:1–12, aunque no se dirige contra ningún oponente específico, pretende probablemente responder a estas críticas de carácter general que él sabía que circulaban por la ciudad.⁴²

³⁷ P. ej., James Everett Frame, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians*, ICC (Edimburgo: T. & T. Clark, 1912), 9–20.

³⁸ Jewett, *The Thessalonian Correspondence*, 149–70.

³⁹ Schmithals, *Paul and the Gnostics*, 136–55.

⁴⁰ Ver especialmente, Malherbe, "Gentle as a Nurse: The Cynic Background to 1 Thess. 2", *NovT* 12 (1970): 203–17 (reeditado en *Paul and the Popular Philosophers* [Minneapolis: Fortress Press, 1989], 35–48); ídem, *Paul and Thessalonians: The Philosophical Tradition of Pastoral Care* (Filadelfia: Fortress Press, 1987); ídem, *The Letters to the Thessalonians*, 81–86, 153–56.

⁴¹ Ver por ejemplo el trabajo de Bruce W. Winter, "The Entries and Ethics of Orators and Paul (1 Thessalonians 2:1–12)", *TynB* 44 (1993): 54–74.

⁴² Ver especialmente, Winter, "Entries and Ethics"; Riesner, *Paul's Early Period*, 368–70; Jeffrey A. D. Weima, "The Function of 1 Thessalonians 2:1–12 and the Use of Rhetorical Criticism: A Response to Otto Merk", en *The Thessalonians Debate: Methodological Discord or Methodological Synthesis?* ed. Karl P. Donfried y Johannes Beutler (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 114–31; Traugott Holtz, "On the Background of 1 Thessalonians 2:1–12", en *The Thessalonians Debate*, 69–80.

La enseñanza escatológica que presenta Pablo en 4:13–5:11 tiene el propósito de consolar a los tesalonicenses por la muerte de algunos de entre ellos (4:13, 18; 5:11). El enfoque cronológico que encontramos en 4:13–18 es una firme indicación de que los tesalonicenses habían pensado probablemente que sus hermanos y hermanas fallecidos estarían en desventaja en relación con los creyentes vivos en el momento del regreso de Cristo en gloria. Sin embargo, la naturaleza del malentendido es objeto de un encendido debate. Algunos piensan que en esta primera etapa del ministerio de Pablo, éste estaba tan convencido de la proximidad del regreso de Cristo que no se preocupó de enseñar la resurrección de los creyentes.⁴³ Sin embargo, como hemos visto anteriormente, se ha exagerado en demasía el acento de la Iglesia primitiva en la inminencia. Y en cualquier caso, es poco verosímil que Pablo hubiera omitido en su predicación una enseñanza cristiana tan esencial como es la resurrección. No obstante, la estancia de Pablo en Tesalónica se vio abruptamente acortada por causa de la persecución. Quizá Pablo todavía no había mencionado, o al menos desarrollado, su enseñanza acerca de la resurrección de los cristianos antes de verse obligado a dejar la ciudad.⁴⁴ No obstante, en este pasaje no da la impresión de que Pablo estuviera enseñando por primera vez acerca de la resurrección de los creyentes; el acento recae en la relación cronológica entre los creyentes vivos y los muertos en el momento de la parousia. Por tanto, es probable que los tesalonicenses hubieran oído hablar de la resurrección de los cristianos muertos y del arrebatamiento de los vivos pero no supieran cómo relacionar ambas cosas. Se sentían angustiados ante la perspectiva de que los creyentes muertos, aunque al final resucitaran, pudieran perderse la gozosa reunión con el Señor a su regreso.⁴⁵

Por tanto, en 1 Tesalonicenses, Pablo pretende fortalecer la fe de los nuevos convertidos. Lo hace recordándoles que han sido transformados por la poderosa y fidedigna palabra de Dios, alentándoles a aferrarse a las normas éticas cristianas esenciales, y consolándoles acerca de sus hermanos y hermanas fallecidos. En 2 Tesalonicenses, Pablo persigue el mismo propósito esencial, enfocando especialmente los problemas ocasionados por un nuevo brote de persecución. Para ello, sitúa la persecución en una perspectiva escatológica (Capítulo 1) y trata dos asuntos que probablemente se suscitaron por el sufrimiento de los creyentes tesalonicenses: su idea errónea de que el día del Señor ya había llegado (2:1–12), y su tendencia a la ociosidad (3:6–15).

1 Y 2 TESALONICENSES EN ESTUDIOS RECIENTES

Los eruditos siguen investigando las áreas tradicionales de estudio que hemos analizado anteriormente: paternidad literaria, situación y teología. Sin embargo, en general, el tiem-

⁴³ Ver, p. ej., Gerd Luedemann, *Paul: Apostle to the Gentiles: Studies in Chronology* (Filadelfia: Fortress Press, 1984), 212–38.

⁴⁴ Ver las obras de Marshall, *1 & 2 Thessalonians*, 120–22 y Riesner, *Paul's Early Period*, 384–86.

⁴⁵ Así lo ven esencialmente Best, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 180–84, Wana-maker, *The Epistles to the Thessalonians*, 165–66, y Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 283–85.

po de los eruditos lo han ocupado especialmente tres focos que tipifican las nuevas tendencias en los estudios del Nuevo Testamento: la investigación sociológica, el análisis literario, y las hipótesis del desarrollo teológico.

La erudición contemporánea insiste en la necesidad de arraigar los documentos del Nuevo Testamento en su contexto social si abrigamos alguna esperanza de entenderlos. En consonancia con esta preocupación, varios eruditos han analizado ciertos factores sociológicos del primer siglo que nos ayudan a entender la misión original de Pablo en Tesalónica y sus cartas a la iglesia de esta ciudad.⁴⁶ Wayne A. Meeks, seguido por Malherbe, por ejemplo, ha llamado la atención sobre la importancia de la insula, la hilera de tiendas que daban a la calle en ciudades romanas como Tesalónica, como el escenario de la predicación de Pablo.⁴⁷ Pablo deja claro que durante el tiempo en que predicó a los tesalonicenses estaba ocupado en su oficio como fabricante de tiendas (1 Ts 2:9). Es fácil imaginar al apóstol aprovechando su situación estratégica en una calle transitada para compartir las buenas nuevas con los viandantes mientras trabajaba.

Más controvertida es la sugerencia de que la situación socio-religiosa que subyace en la correspondencia tesalonicense podría ser comparable a ciertas situaciones modernas para las que estas cartas son especialmente pertinentes. Robert Jewett, por ejemplo, propone la presencia de un "modelo milenario" tras las cartas tesalonicenses.⁴⁸ Existen, por supuesto, similitudes entre los primeros destinatarios de las cartas del Nuevo Testamento y los problemas que enfrentaban, y sus receptores contemporáneos y los problemas que se suscitan en nuestros días. Sin embargo, los análisis sociológicos de situaciones tan lejanas en el tiempo han de proceder con extraordinaria cautela; existen demasiadas variables e incógnitas.

El giro literario que se ha producido en el ámbito de los estudios del Nuevo Testamento ha situado a 1 Tesalonicenses ante los focos del mundo académico. Puesto que la mayoría de los eruditos consideran que 1 Tesalonicenses es la primera de las cartas de Pablo, su forma y género se han convertido en objeto de un intenso análisis. Paul Schubert inició ya este acercamiento en 1939,⁴⁹ sin embargo ha sido en la última década cuando ha tomado fuerza. Se concede especial atención a los posibles paralelismos entre los elementos de 1 Tesalonicenses y las tradicionales categorías retóricas greco-romanas. Otros eruditos debaten acerca de la categoría retórica general a la que pertenece la carta; las op-

⁴⁶ Ver, por ejemplo, la larga exposición en Gene L. Green, *The Letters to the Thessalonians*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 1–47. Todd D. Still sugiere que el contexto social puede arrojar luz respecto a la naturaleza del conflicto que experimentaban Pablo y los tesalonicenses (*Conflict at Thessalonica: A Pauline Church and Its Neighbours*, JSNTSup 183 [Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999]); por su parte, J. R. Harrison defiende que la escatología de 1 Tesalonicenses puede ser una respuesta a las pretensiones cósmicas y soteriológicas del emperador romano ("Paul and the Imperial Cult at Thessaloniki", *JSNT* 25 [2002]: 71–96).

⁴⁷ Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians* (New Haven: Yale University Press, 1983); Malherbe, *The Letter to the Thessalonians*, 64–67.

⁴⁸ Ver Jewett, *The Thessalonian Correspondence*.

⁴⁹ Paul Schubert, *Form and Function of the Pauline Thanksgiving* (Berlin: Töpelmann, 1939).

ciones más populares propuestas son la “carta de consuelo”⁵⁰ y la “carta de amistad”.⁵¹ Y se debate cuál es la categoría general de retórica que se aplica a la carta; algunos consideran que el acento en la alabanza y la culpa la sitúan en la categoría de la epideictica (es decir, un escrito diseñado a efectos retóricos),⁵² mientras que para otros pertenece al grupo de la parénesis (exhortación).⁵³ El análisis de las características literarias de la carta y su comparación con las categorías existentes greco-romanas puede esclarecer el desarrollo del argumento de la carta, no obstante hay que decir que los beneficios de la mayor parte de los estudios comparativos parecen mínimos.⁵⁴

La temprana fecha de las cartas a los tesalonicenses ha contribuido también a que sean objeto de una clase de estudio diferente: el análisis comparativo de su contenido teológico con el de las cartas paulinas posteriores. Se afirma a menudo que tal comparación pone de relieve la naturaleza primitiva de la teología que encontramos en la correspondencia tesalónica y, al mismo tiempo, revela que Pablo desarrolló los elementos clave que configurarían su teología posterior en un periodo relativamente tardío. En este sentido, se habla especialmente de la doctrina de la justificación por la fe, que, según se dice, no está presente en 1 y 2 Tesalonicenses. No obstante dos importantes obras de reciente publicación plantean un serio desafío a esta hipótesis del desarrollo. En su libro *Paul Between Damascus and Antioch*, Martin Hengel y Anna Maria Schwemer demuestran que las principales doctrinas paulinas —como la justificación y la importancia de la Cruz— están ciertamente presentes en 1 Tesalonicenses, aunque en una forma más tenue que en otros lugares del Nuevo Testamento.⁵⁵ Por su parte, en su obra *Paul's Early Years*, Riesner nos recuerda que Pablo ya había estado predicando el Evangelio durante al menos quince años cuando redactó 1 Tesalonicenses; no era un predicador inexperto. Lo que dicta el contenido de 1 Tesalonicenses, no es el desarrollo teológico de Pablo sino la situación. “Comparada con la de sus cartas posteriores, la teología de Pablo que se refleja en 1 Tesalonicenses no puede definirse meramente como una teología en sus primeras etapas de desarrollo. La enseñanza teológica de 1 Tesalonicenses viene determinada por la situación, y en ella solo hallan expresión aquellos temas específicos que el criterio pas-

⁵⁰ Ver, p. ej., Abraham Smith, *Comfort One Another: Reconstructing the Rhetoric and Audience of 1 Thessalonians* (Louisville: Westminster John Knox, 1995), 42–60; Donfried, “The Theology of 1 Thessalonians”, 38–41. J. Chapa opina que 1 Tesalonicenses no puede clasificarse formalmente como una carta de consuelo, aunque contiene algunas similitudes con este tipo de documentos (“Is First Thessalonians a Letter of Consolation?” *NTS* 40 [1994]: 150–60).

⁵¹ P. ej., Johannes Schoon-Janssen, “On the Use of Elements of Ancient Epistolography in 1 Thessalonians”, en *The Thessalonians Debate*, 179–90; Malherbe, *Paul and the Thessalonians*, 68–78.

⁵² Steve Walton, “What has Aristotle to do with Paul? Rhetorical Criticism and 1 Thessalonians”, *TynB* 46 (1995): 229–50.

⁵³ Wanamaker, *The Epistles to the Thessalonians*, 60–61; Malherbe, *The Letters to the Thessalonians*, 81–86.

⁵⁴ Ver A. Vanhoye, “La Composition de 1 Thessaliciens”, *The Thessalonian Correspondence*, 73–86; B. C. Johanson, *To All the Brethren: A Text-Linguistic and Rhetorical Approach to 1 Thessalonians*, *ConBNT* 16 (Stockholm: Almqvist & Wiksells, 1987), 187–88.

⁵⁵ Martin Hengel y Anna Maria Schwemer, *Paul Between Damascus and Antioch: The Unknown Years* (Louisville: Westminster/John Knox, 1997), 302–7.

toral del apóstol considera necesarios".⁵⁶ Solo hacía unos meses que Pablo había abandonado Tesalónica cuando escribió la epístola; no tenía pues necesidad en 1 Tesalonicenses de repetir todos los puntos teológicos que ya había enseñado cuando estuvo en la ciudad.

LA APORTACIÓN DE LAS EPÍSTOLAS A LOS TESALONICENSES

Al preguntarnos cuál es la peculiar aportación de las cartas a los tesalonicenses, nos viene a la mente de manera inmediata la escatología. Y sin duda, estas cartas son una fuente esencial para la enseñanza escatológica de Pablo y del Nuevo Testamento en general. Aunque dicha enseñanza escatológica se concentra en 1 Tesalonicenses 4:13-5:11 y 2 Tesalonicenses 2:1-12, Pablo deja entrever la importancia de este tema para las cartas en general al identificar a Jesús al principio de 1 Tesalonicenses como aquel que "nos libra de la ira venidera" (1:10). En 1 Tesalonicenses 4:13-18, y como una manera de alentar a los tesalonicenses en vista de su idea errónea acerca de la relación entre los creyentes muertos y vivos en el momento de la parousia, Pablo detalla más minuciosamente que en cualquier otro lugar la secuencia exacta de los acontecimientos. En la parousia, Dios reunirá a todos los santos con Jesús. Pero lo hará en un orden específico: "los muertos en Cristo resucitarán primero" (4:16), y solo entonces serán aquellos creyentes que estén todavía vivos "arrebataados juntamente con ellos en las nubes al encuentro del Señor en el aire" (4:17).

Además de confirmar la enseñanza del Nuevo Testamento acerca de la resurrección de los cristianos fallecidos, este texto precisa también que esto sucederá en la parousia, y enseña la doctrina del "arrebataamiento": el "rpto" de los cristianos vivos para reunirse con Cristo a su regreso. Muchos eruditos ven también en este texto una importante confirmación de la idea que Pablo y otros cristianos de su tiempo creían en una inminente parousia. La exactitud de esta conclusión depende de lo que entendamos por "inminente". Como hemos observado anteriormente, la utilización de la primera persona del plural por parte de Pablo para aludir a quienes estarían vivos cuando el Señor regresara, no significa necesariamente que estuviera seguro de seguir vivo en el momento de la parousia; y si esto es lo que se entiende por "inminencia", hemos de preguntarnos si esta es la enseñanza de Pablo. Sin embargo, es sin duda cierto que el apóstol cuenta con la posibilidad de estar vivo al regreso de Cristo y hasta lo espera. Y si, por tanto, entendemos por "inminencia" una intensa expectativa de que la parousia podría producirse en un período muy corto de tiempo, entonces puede decirse sin duda que en 1 Tesalonicenses se enseña el concepto de inminencia.

El párrafo siguiente (5:1-11) subraya además esta idea de inminencia al comparar la parousia con la venida de un ladrón en la noche (v. 2). Aquí tenemos al no creyente, afirma Pablo, que será tomado por sorpresa cuando venga el Señor. Sabiendo que se acerca

⁵⁶ Riesner, *Paul's Early Years*, 394-403 (cita en 403).

este acontecimiento, los creyentes se prepararán para él viviendo de un modo adecuado para el día que ya ha despuntado (vv. 7-8). La yuxtaposición de la presencia del “Día” con su futura venida refleja la escatología inaugurada tan característica del Nuevo Testamento, y contribuye a ella.

En 2 Tesalonicenses, Pablo hace frente a una situación completamente distinta y presenta, por tanto, un aspecto muy diferente de su escatología. Surgen dos puntos importantes. En primer lugar, Pablo deja clara la realidad del juicio venidero para aquellos que atormentan ahora a los tesalonicenses (1:6-10). En segundo lugar, el día del Señor —el periodo en que Dios interviene, por medio de Jesús, para salvar a su pueblo y juzgar a sus enemigos—, se producirá únicamente tras otros acontecimientos preliminares: la “apostasía” y la revelación del hombre de pecado (2:3). Algunos expositores piensan que Pablo puede estar haciendo referencia a la destrucción de Jerusalén que tuvo lugar en el 70 dC., pero es más probable que el apóstol aluda a los acontecimientos que precederán inmediatamente a la parousia. El lenguaje de Pablo apunta probablemente a una irrupción de apostasía religiosa generalizada, centrada especialmente en la figura de un último “anticristo”. Otro aspecto del pasaje que ha sido objeto de gran controversia es la referencia del apóstol a alguien o algo que está reteniendo ahora la irrupción final del mal (vv. 7-8). Se han presentado numerosas opciones para explicar qué o quién es este “regulador”; entre las más comunes —y probables— están el gobierno civil y el Espíritu Santo.

Sin embargo, sería un error pensar que la única aportación de las cartas a los tesalonicenses tiene que ver con la comprensión de la escatología. Hay otros dos temas que merecen una mención especial. En primer lugar, 1 Tesalonicenses subraya de un modo muy sorprendente la importancia de la Palabra de Dios. Pablo se refiere a la palabra, o mensaje del Evangelio nueve veces en los capítulos 1-2, utilizando una variedad de expresiones. Y en los capítulos 1-2, en medio de las explicaciones de Pablo de sus motivos y métodos para la predicación, aparecen referencias a la importancia esencial de la Palabra de Dios (1:5, 6, 8; 2:2, 4, 8, 9, 13) y de la fe, que es la respuesta natural y apropiada a dicha Palabra. El propósito de Pablo en estos capítulos es esencialmente mostrar a los tesalonicenses que su principal preocupación era no ser un obstáculo para la Palabra de Dios (dejarla libre para que pudiera tener todo su impacto en sus vidas). El importante no es Pablo, el predicador, sino el mensaje que proclamaba. El apóstol identifica aquel mensaje con la “Palabra de Dios”, y expresa su gratitud por el hecho que los tesalonicenses lo habían recibido “no como la palabra de hombres, sino como lo que realmente es, la palabra de Dios, la cual también hace su obra en vosotros los que creéis” (2:13). Estos versículos nos recuerdan la naturaleza activa y poderosa de la Palabra de Dios, el mensaje del Evangelio. En palabras de Hengel y Schwemer, en 1 Tesalonicenses encontramos especialmente una enérgica “teología de la Palabra de Dios”.⁵⁷

Una última aportación importante de 1 Tesalonicenses tiene que ver especialmente con su propósito general, a saber, fortalecer la fe de los nuevos convertidos. Pablo escribe para alimentar a una joven comunidad cristiana en medio de una sociedad hostil y plura-

⁵⁷ Hengel y Schwemer, *Paul Between Damascus and Antioch*, 304; cf. también Donfried, “The Theology of 1 Thessalonians”, 55.

lista (una situación no muy distinta de la que enfrenta la Iglesia de nuestros días).⁵⁸ 1 Tesalonicenses trata muchos de los problemas a los que tenían que hacer frente los nuevos convertidos, como por ejemplo la alienación de la familia y los amigos y el enfriamiento del ardor espiritual inicial. La persecución que se suscitó con tanta rapidez se convirtió en una inmediata y dolorosa señal de la alienación que estaban experimentando. Pablo recuerda a la Iglesia que tal persecución es la norma que cabe esperar (2:14–16; cf. 2 Ts 1:5) y que solo su arraigo en la Palabra de Dios les dará fuerzas para seguir firmes (1:6; 2:13). Pablo utiliza, por tanto, muchas imágenes familiares para recordar a los cristianos que su fe en Cristo les ha introducido en una nueva familia espiritual y eterna. Pablo fue un padre (2:11) y una madre (2:7) para la joven congregación. Y, por supuesto, los cristianos son entre sí “hermanos y hermanas” (2:1, 14, 17; 3:7; 4:1, 6, 10, 13; 5:1, 4, 12, 14, 25) que han de expresarse el amor recíproco característico de la familia (4:9–10).⁵⁹

BIBLIOGRAFÍA

- J. A. **Bailey**, “Who Wrote II Thessalonians?” *NTS* 25 (1978–79): 131–45 ■ G. K. **Beale**, *1–2 Thessalonians*, IVPNTC (Downers Grove: IVP, 2003) ■ E. **Best**, *A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians*, HNTC (Londres: Adam & Charles Black, 1977) ■ H. **Boers**, “The Form-Critical Study of Paul’s Letters: I Thessalonians as a Case Study”, *NTS* 22 (1975–76): 140–58 ■ F. F. **Bruce**, *1 & 2 Thessalonians*, WBC 45 (Waco: Word, 1982) ■ Ídem, “St. Paul in Macedonia: 2. The Thessalonian Correspondence”, *BJRL* 62 (1980): 328–45 ■ J. **Chapa**, “Is First Thessalonians a Letter of Consolation?” *NTS* 40 (1994): 150–60 ■ Raymond F. **Collins**, “Apropos the Integrity of I Thes.”, *EphThLov* 55 (1979): 67–106 ■ L.-M. **Dewailly**, *La jeune église de Thessalonique: Les deux premières épîtres de Saint Paul* (Paris: Cerf, 1963) ■ Martin **Dibelius**, *A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature* (Londres: Ivor Nicholson & Watson, 1936) ■ Karl Paul **Donfried**, “The Cults of Thessalonica and the Thessalonian Correspondence”, *NTS* 31 (1985): 336–56 ■ Ídem, “The Theology of I Thessalonians”, en *The Theology of the Shorter Pauline Letters* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993) ■ K. G. **Eckart**, “Der zweite echte Brief des Apostels Paulus an die Thessalonicher”, *ZTK* 58 (1961): 30–44 ■ E. Earle **Ellis**, “Paul and His Co-Workers”, *NTS* 17 (1970–71): 437–52 ■ J. E. **Frame**, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians*, ICC (Edimburgo: T. & T. Clark, 1912) ■ Charles H. **Giblin**, *The Threat to Faith: An Exegetical and Theological Re-examination of 2 Thessalonians 2*, AnBib 31 (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1967) ■ Gene L. **Green**, *The Letters to the Thessalonians*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2002) ■ Adolf von **Harnack**, “Der Problem des zweiten Thessalonicherbriefes”, en *Sitzungsberichte der königlichen preussischen Akademie des Wissenschaften zu Berlin* 31 (1910): 560–78 ■ J. R. **Harrison**, “Paul and the Imperial Cult at Thessaloniki”, *JSNT* 25 (2002):

⁵⁸ Ver la obra de Donfried, “The Theology of I Thessalonians.”

⁵⁹ Ver la obra de Riesner, *Paul’s Early Period*, 371–72.

71–96 ■■ Martin Hengel y Anna Maria Schwemer, *Paul Between Damascus and Antioch: The Unknown Years* (Louisville: Westminster John Knox, 1997) ■■ W. Hendriksen, *Exposition of I and II Thessalonians* (Grand Rapids: Baker, 1955) ■■ R. F. Hock, “The Workshop as a Social Setting for Paul’s Missionary Preaching”, *CBQ* 41 (1979): 438–50 ■■ G. Holland, “‘A Letter Supposedly from Us’: A Contribution to the Discussion about the Authorship of 2 Thessalonians”, en *The Thessalonian Correspondence*, ed. Raymond F. Collins, BETL 87 (Leuven: Leuven University Press, 1990), 394–402 ■■ Traugott Holtz, “On the Background of 1 Thessalonians 2:1–12”, en *The Thessalonians Debate: Methodological Discord or Methodological Synthesis?* ed. Karl P. Donfried and Johannes Beutler (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 69–80 ■■ Frank W. Hughes, *Early Christian Rhetoric and 2 Thessalonians*, JSNTSup 30 (Sheffield: JSOT Press, 1989) ■■ Ídem, “The Rhetoric of 1 Thessalonians”, en *The Thessalonian Correspondence*, ed. Raymond F. Collins, BETL 87 (Leuven: Leuven University Press, 1990) ■■ Jacob Jervell, *Die Apostelgeschichte*, KEK (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998) ■■ Robert Jewett, *The Thessalonian Correspondence: Pauline Rhetoric and Millenarian Piety* (Filadelfia: Fortress Press, 1986) ■■ B. C. Johanson, *To All the Brethren: A Text-Linguistic and Rhetorical Approach to 1 Thessalonians*, ConBNT 16 (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1987) ■■ Edwin A. Judge, “The Decrees of Caesar at Thessalonica”, *RTR* 30 (1975): 1–7 ■■ Bruce N. Kaye, “Eschatology and Ethics in 1 and 2 Thessalonians”, *NovT* 17 (1975): 47–57 ■■ Kirsopp Lake, *The Earlier Epistles of St. Paul: Their Motive and Origin* (Londres: Rivingstons, 1911) ■■ A. Lindemann, “Zum Abfassungszweck des Zweiten Thessalonicherbriefes”, *ZNW* 68 (1977): 35–47 ■■ R. N. Longenecker, “The Nature of Paul’s Early Eschatology”, *NTS* 31 (1985): 85–95 ■■ Ídem, “On the Form, Function, and Authority of the New Testament Letters”, en *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson y John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 101–14 ■■ Gerd Luedemann, *Paul: Apostle to the Gentiles. Studies in Chronology* (Filadelfia: Fortress Press, 1984) ■■ A. Malherbe, “Gentle as a Nurse: The Cynic Background to 1 Thess. 2”, *NovT* 12 (1970): 203–17 (publicado nuevamente en *Paul and the Popular Philosophers* [Minneapolis: Fortress Press, 1989], 35–48) ■■ Ídem, *The Letters to the Thessalonians: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB (Nueva York: Doubleday, 2000) ■■ Ídem, *Paul and the Thessalonians: The Philosophical Tradition of Pastoral Care* (Filadelfia: Fortress Press, 1987) ■■ T. W. Manson, “St. Paul in Greece: The Letters to the Thessalonians”, *BJRL* 35 (1952–53): 428–47 ■■ I. Howard Marshall, *1 and 2 Thessalonians*, NCB (Grand Rapids: Eerdmans, 1983) ■■ Charles Masson, *Les deux épîtres de Saint Paul aux Thessaloniens*, CNT (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1957) ■■ C. L. Mearns, “Early Eschatological Development in Paul: The Evidence of I and II Thessalonians”, *NTS* 27 (1980–81): 137–57 ■■ Wayne Meeks, *The First Urban Christians* (New Haven: Yale University Press, 1983) ■■ Leon Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, rev. ed., *NICNT* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991) ■■ A. Q. Morton y James McLeman, *Christianity and the Computer* (Londres: Hodder & Stoughton, 1964) ■■ Jerome Murphy-O’Connor, *Paul the Letter-Writer: His World, His Options, His Skills* (Collegeville: Liturgical Press, 1995) ■■ Colin R. Nicholl, *From Hope to Despair in Thessalonica: Si-*

tuating *1 and 2 Thessalonians*, SNTSMS 126 (Cambridge: Cambridge University Press, 2004) ■ B. A. **Pearson**, "1 Thessalonians 2:13–16: A Deutero-Pauline Interpolation", *HTR* 64 (1971): 79–94 ■ William M. **Ramsay**, *Saint Paul, the Traveller and Roman Citizen* (Londres: Hodder & Stoughton, 1897) ■ Bo **Reicke**, *Re-examining Paul's Letters: The History of the Pauline Correspondence*, ed. David P. Moessner (Harrisburg: Trinity Press International, 2001) ■ Earl J. **Richards**, *1 and 2 Thessalonians*, SacPag 11 (Collegeville: Liturgical, 1995) ■ Earl **Richards**, Edgar **Krentz**, Robert **Jewett**, y Jouette M. **Bassler**, "The Theology of the Thessalonian Correspondence", en *Pauline Theology*, vol. 1, *Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*, ed. Jouette M. Bassler (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 37–85 ■ Rainer **Riesner**, *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy. Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) ■ B. **Rigaux**, *Les épîtres aux Thessaloniens* (Paris: Gabalda, 1956) ■ Carol J. **Schlueter**, *Filling Up the Measure: Polemical Hyperbole in 1 Thessalonians 2.14–16*, JSNTSup 98 (Sheffield: JSOT Press, 1994) ■ D. D. **Schmidt**, "The Syntactical Style of 2 Thessalonians: How Pauline Is It?" en *The Thessalonian Correspondence*, ed. Raymond F. Collins, BETL 87 (Leuven: Leuven University Press, 1990) ■ W. **Schmithals**, "Die Thessalonicherbriefe als Briefkompositionen", en *Zeit und Geschichte*, Fs. R. Bultmann, ed. E. Dinkler (Tubinga: Mohr-Siebeck, 1964), 295–315 ■ Ídem, *Paul and the Gnostics* (Nashville: Abingdon, 1972) ■ Johannes **Schoon-Janssen**, "On the Use of Elements of Ancient Epistolography in 1 Thessalonians", en *The Thessalonians Debate: Methodological Discord or Methodological Synthesis?* ed. Karl P. Donfried and Johannes Beutler (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 179–90 ■ P. **Schubert**, *Form and Function of the Pauline Thanksgiving* (Berlin: Töpelmann, 1939) ■ Abraham **Smith**, *Comfort One Another: Reconstructing the Rhetoric and Audience of 1 Thessalonians* (Louisville: Westminster John Knox, 1995) ■ Todd D. **Still**, *Conflict at Thessalonica: A Pauline Church and its Neighbours*, JSNTSup 183 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999) ■ Wolfgang **Trilling**, *Untersuchungen zum zweiten Thessalonicherbrief* (Leipzig: St. Benno, 1972) ■ A. **Vanhoye**, "La Composition de 1 Thessaloniens", en *The Thessalonian Correspondence*, ed. Raymond F. Collins, BETL 87 (Leuven: Leuven University Press, 1990), 73–86 ■ Steve **Walton**, "What has Aristotle to do with Paul?—Rhetorical Criticism and 1 Thessalonians", *TynB* 46 (1995): 229–50 ■ Charles A. **Wanamaker**, *The Epistles to the Thessalonians*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1990) ■ Jeffrey A. D. **Weima**, "The Function of 1 Thessalonians 2:1–12 and the Use of Rhetorical Criticism: A Response to Otto Merk", en *The Thessalonians Debate: Methodological Discord or Methodological Synthesis?* Karl P. Donfried and Johannes Beutler (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 114–31 ■ Jeffrey A. D. **Weima** and Stanley **Porter**, *An Annotated Bibliography of 1 and 2 Thessalonians* (Leiden: Brill, 1998) ■ Bruce W. **Winter**, "The Entries and Ethics of Orators and Paul (1 Thessalonians 2:1–12)", *TynB* 44 (1993): 54–74.

CAPÍTULO 16

LAS EPÍSTOLAS PASTORALES

SU RELACIÓN CON OTRAS EPÍSTOLAS PAULINAS

Por regla general, las dos Epístolas a Timoteo y la dirigida a Tito se clasifican juntas bajo el título de "Epístolas Pastorales". El primero en utilizar este título fue, según parece, D. N. Berdot en 1703, seguido de Paul Anton en 1726.¹ Esta designación es la que se utiliza casi universalmente en las exposiciones modernas. Se ha objetado que este título no es totalmente apropiado puesto que las cartas no tratan únicamente de los deberes pastorales. Sin embargo, puesto que éstas se dirigen a personas con responsabilidades pastorales y con la tarea de nombrar pastores, esta expresión es incuestionable. Las tres cartas forman una unidad por cuanto son las únicas cartas del Nuevo Testamento dirigidas a individuos con tales responsabilidades (es cierto que Filemón se dirige también a un individuo, pero éste no se encuentra en una posición como la de Timoteo o Tito).

A pesar de algunas similitudes que conectan estas tres cartas entre sí, no hay nada que demuestre de manera concluyente que se escribieron al mismo tiempo o desde el mismo lugar, o que el autor pretendiera que se estudiaran juntas. En los estudios modernos se las trata casi rutinariamente como un grupo, y hemos de considerarlas de este modo para poder trabajar con las obras recientes. Sin embargo, existen diferencias entre estas epístolas que pueden ser importantes. Por ejemplo, mientras que 1 Timoteo tiene mucho que decir acerca del ministerio de la Iglesia, no encontramos prácticamente nada respecto a este tema en 2 Timoteo y muy poco en Tito. En las tres cartas hay advertencias contra las falsas doctrinas y es habitual considerar que tales enseñanzas eran las mismas en todos los casos,² hemos de preguntarnos, sin embargo, si esto es realmente así. Desde otra perspectiva, Johnson señala que la correspondencia tesalonicense bien podría tener un aspecto

¹ Así opina Donald Guthrie, *The Pastoral Epistles and the Mind of Paul* (Londres: Tyndale, 1957), 11.

² Este punto de vista es parte del constante esfuerzo que desarrollan algunos investigadores contemporáneos para construir un trasfondo específico y creíble para las tres Epístolas Pastorales juntas. Lo presentan apasionadamente (aunque desde perspectivas muy diferentes) entre otros, David C. Verner, *The Household of God: The Social World of the Pastoral Epistles*, SBLDS 71 (Chico: SP, 1983); Gordon D. Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, GNC (San Francisco: Harper & Row, 1984); y Philip Towner, *The Goal of Our Instruction: The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles*, JSNTSup 34 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989). En contraste, otros, como veremos, se niegan de modo igualmente categórico a autorizar muchas generalizaciones que cubren las tres cartas.

distinto si decidiéramos aislar estas cartas de los demás escritos paulinos y las tratáramos como un grupo en sí mismo. Este autor expresa de esta manera la otra cara de la moneda: “Si Tito se lee junto con otras cartas de viajes, o 2 Timoteo con otras epístolas de la cautividad, se atenúan en gran medida sus rarezas”.³ Al tratar los problemas que surgen de estos tres escritos, hemos de tener en cuenta que las cosas serían muy diferentes si estudiáramos cada uno de ellos de un modo aislado o en grupos distintos.

La ortodoxia crítica contemporánea insiste en que las epístolas Pastorales no fueron escritas por Pablo sino por alguien que las redactó en un periodo considerablemente posterior al del apóstol. Algunas de las cosas que llevan a la mayoría de los eruditos a sostener que estas cartas son seudónimas y que no encajan en el mundo de Pablo son ciertas consideraciones de estilo, vocabulario, atención al orden de la Iglesia, y la actitud que expresan hacia la ortodoxia y las enseñanzas heréticas. A pesar de todas sus diferencias, existen muchos vínculos con la enseñanza de Pablo, de modo que generalmente se afirma que proceden de un convencido paulinista. El autor, se argumenta, trata los problemas de su tiempo como alguien que ha bebido profundamente del saber paulino. Su propósito es decir a las gentes de su tiempo lo que pensaba que Pablo les habría dicho de haber tenido que hacer frente a la situación en que ellos vivían. Las siguientes consideraciones son importantes.

Vocabulario y Sintaxis

A partir de las diferencias de vocabulario entre las tres Epístolas Pastorales y las otras diez que normalmente se atribuyen a Pablo se desarrolla un fuerte argumento. P. N. Harrison, investigando sobre el trabajo de eruditos anteriores, recopiló algunas impresionantes estadísticas.⁴ Harrison señaló que las tres Pastorales utilizan 902 palabras, de las que 54 son nombres propios. De las restantes 848 palabras, 306 (más de un tercio del total) no aparecen en las otras diez cartas paulinas. Y de estas 306, al menos 175 no aparecen en ningún otro lugar del Nuevo Testamento. A continuación el argumento se desarrolla de dos formas.

En primer lugar, se señala que esto arroja la cifra de 542 palabras comunes a las cartas paulinas y las Pastorales, de las cuales no más de 50 son palabras característicamente paulinas en el sentido de que no son utilizadas por otros autores del Nuevo Testamento. De las 492 palabras que aparecen en los tres cuerpos —las Pastorales, el resto de los escritos de Pablo, y el resto del Nuevo Testamento— están, por supuesto, las palabras básicas sin las cuales sería completamente imposible escribir, y palabras que utilizaría necesariamente cualquier escritor cristiano (p. ej., “hermano”, “amor”, “fe”). Algunas palabras tienen distintos significados en cada libro. Pablo, por ejemplo, utiliza *ἀντέχουμαι* (*antechomai*) con el sentido de “sostener”, “ayudar” (1 Ts 5:14); las Pastorales, le dan el sentido de “retener” (Tito 1:9); *κοινός* (*koinos*) significa “inmundo según la ley levítica” en Pablo (Rom 14:14) y “común” (como en “la común fe”) en las Pastorales (Tito 1:4).

³ Johnson, 424.

⁴ P. N. Harrison, *The Problem of the Pastoral Epistles* (Londres: Oxford University Press, 1921), 20 y ff.

En segundo lugar, se argumenta que muchas de las palabras en cuestión se encuentran en los Padres Apostólicos y los apologistas de comienzos del siglo segundo. De las 306 palabras de las Pastorales que no están en las epístolas paulinas, 211 se encuentran en estos escritos del siglo segundo.⁵ Esta clase de razonamiento lleva a muchos a la conclusión de que el autor de las Pastorales no era Pablo sino probablemente un escritor que vivió a finales del primer siglo o comienzos del segundo. Se afirma que es poco razonable pensar que en los últimos años de su vida, Pablo iba a generar de repente una gran variedad de nuevas palabras, unas palabras que, por otra parte, aparecen en un periodo posterior.

En tercer lugar, los eruditos señalan que de las 214 partículas griegas que aparecen en las diez cartas paulinas, 112 no se encuentran en las Epístolas Pastorales. A partir de estas cifras, muchos infieren que en estas últimas hay una comparativa pobreza de estilo: el tejido conjuntivo de las Epístolas Pastorales es, según parece, muy distinto del que encontramos en las diez cartas paulinas.

Estos argumentos parecen impresionantes, sin embargo no son tan convincentes como parecen a primera vista. Quienes los esgrimen no siempre se dan cuenta, por ejemplo, de que la mayor parte de palabras que las Pastorales comparten con los autores del siglo segundo las encontramos también en otros escritos anteriores al año 50 dC.⁶ No puede argumentarse que Pablo no las conocía, ni que el vocabulario total de Pablo se reduzca al número de palabras que aparecen en las diez cartas (2.177). No es necesario afirmar que Pablo aprendió cientos de palabras nuevas en su vejez, puesto que si fue capaz de utilizar 2.177 palabras en sus otras cartas, no hay razón para suponer que, en las pastorales, no pudiera servirse de otras 306 palabras, la mayor parte de las cuales eran de uso común en su tiempo. El hecho de que algunas de las palabras se utilicen con sentidos diferentes solo significa que sus contextos son distintos. Pablo utiliza también palabras con significados diferentes según sus contextos en las otras diez cartas.

Decir solo que en las Pastorales hay 306 palabras que no aparecen en las diez epístolas paulinas es un planteamiento falaz. Utilizando las propias cifras de Harrison, de estas 306 palabras hay 127 que solo aparecen en 1 Timoteo, 81 que únicamente se hallan en 2 Timoteo, y 45 que se encuentran tan solo en Tito.⁷ Esto significa que la inmensa mayoría aparecen solamente en una de las Epístolas Pastorales, y que difieren tanto entre sí (o más) que de los escritos reconocidamente paulinos. ¿Hemos acaso de afirmar que se trata de tres autores seudónimos? El argumento estadístico en favor de un único autor no es especialmente convincente. O planteándolo de un modo distinto, si las cifras muestran que las tres Epístolas Pastorales fueron escritas por un solo autor, muestran igualmente que tal autor podría perfectamente ser Pablo.

⁵ Ibid., 70.

⁶ Así opina Donald Guthrie (*The Pastoral Epistles and the Mind of Paul* [Londres: Tyndale, 1956], 9), citando entre otros a F. R. M. Hitchcock, "Tests for the Pastorals", *JTS* 30 (1928-29): 272-79; ídem, "Philo and the Pastorals", *Hermathena* 56 (1940): 113-35.

⁷ Harrison, *Problem*, 137-39. Setenta y cinco de las palabras que se utilizan en 1 Timoteo no aparecen en ningún otro lugar del Nuevo Testamento, además de las 52 de 1 Timoteo que están también en los escritos no paulinos del Nuevo Testamento. En el caso de 2 Timoteo las cifras son 48 + 33 y por lo que respecta a Tito, de 30 + 15.

Es cierto que Harrison saca mucho partido del hecho que en las diez epístolas reconocidamente paulinas aparecen 112 partículas, preposiciones, y pronombres que no están en las pastorales.⁸ Considera poco verosímil que "en el transcurso de unos pocos años encontremos a este mismo escritor redactando tres epístolas sin utilizar ni una vez, un solo término de toda esta lista: términos que hasta entonces han aparecido un promedio de nueve veces en cada página de los escritos de Pablo".⁹ Harrison plantea de nuevo un argumento que parece muy convincente. No ostante, Guthrie señala que este autor no tiene en cuenta todos los datos. Existen otras 93 partículas, preposiciones, y pronombres, que, a excepción de una aparecen en las Pastorales, y a excepción de siete en los escritos de Pablo. Guthrie añade estas palabras a la lista de Harrison y señala que, de las 205 que resultan, 92 aparecen en las Pastorales lo cual se corresponde proporcionalmente con las 131 que aparecen en Romanos, las 113 de 2 Corintios, y las 86 de Filipenses, etcétera. Concluye que "las deducciones que colige el Dr. Harrison a partir del tejido conjuntivo no parecen acertadas".¹⁰

Esto ha de tenerse en mente cuando se plantean argumentos relacionados. Por ejemplo, se señala que en las Pastorales no existen más de seis referencias al Espíritu Santo, mientras que Pablo se refiere a él noventa veces. Esto plantea la cuestión de si existen o no lugares en estas cartas en los que Pablo habría de aludir del Espíritu. El apóstol habla de él en seis ocasiones en las que era apropiado, y no tenemos razones para decir que el Pablo de las diez cartas se hubiera referido a él con más frecuencia. Por otra parte, en las otras diez cartas las referencias al Espíritu Santo no están distribuidas de manera uniforme. Hemos de tener mucho cuidado de no adoptar una posición de omnisciencia respecto a lo que pasaba por la mente de Pablo.

Los argumentos basados en el vocabulario de las Epístolas Pastorales se han hecho más sofisticados durante las últimas décadas. Grayston y Herdan comenzaron a avanzar hacia sofisticados cálculos estadísticos,¹¹ con la intención de reforzar las conclusiones de Harrison. Otros se han aferrado a ciertas estructuras sintácticas: la extensión de las oraciones gramaticales, el orden de las palabras, la frecuencia relativa de varias partes de la oración, la posición de algunas partículas, y este tipo de cosas.¹² Sin embargo, tales argumentos también han demostrado ser débiles. Los estadísticos ponen objeciones a

⁸ Harrison, *Problem*, 36-37.

⁹ *Ibid.*, 35 (la cursiva es de Harrison).

¹⁰ Guthrie, *The Pastoral Epistles and the Mind of Paul*, 13.

¹¹ K. Grayston y G. Herdan, "The Authorship of the Pastoral Epistles in the Light of Statistical Linguistics", *NTS* 6 (1959-60): 1-15. En días un poco más recientes, A. Q. Morton y algunos de sus colegas han utilizado análisis estadísticos de rasgos como las últimas palabras de las oraciones gramaticales paulinas, la extensión de las frases, la propagación de distintos tipos de conjunciones, y este tipo de cosas. Ver especialmente su obra, *Literary Detection* (Bath: Bowker, 1978). Este trabajo ha sido admirablemente valorado por Anthony Kenny, *A Stylo-metric Study of the New Testament* (Oxford: Clarendon, 1986).

¹² P. ej., D. L. Mealand, "Computers in New Testament Research: An Interim Report", *JSNT* 33 (1988): 97-115; *Idem*, "Positional Stylometry Reassessed: Testing a Seven Epistle Theory of Pauline Authorship", *NTS* 35 (1989): 266-86; *Idem*, "The Extent of the Pauline Corpus: A Multivariate Approach", *JSNT* 59 (1995): 61-92; K. Neumann, *The Authenticity of the Pauline Epistles in the Light of Stylo-statistical Analysis* (Atlanta: SP, 1990).

este tipo de estudios aludiendo a la brevedad de las epístolas y a la falta de controles estadísticos. E incluso allí donde existen diferencias observables, las estadísticas no pueden explicarnos el porqué de tales diferencias.¹³ ¿Se deben quizás a la existencia de autores distintos, o a que se tratan temas diferentes? ¿O acaso la razón es que estas Epístolas se escribieron a individuos que experimentaban situaciones muy concretas y no a iglesias en circunstancias muy distintas? ¿O quizá la explicación sea la intervención de distintos amanuenses?¹⁴

Estilo retórico

El argumento del estilo abarca tanto la clase de argumentos que se presentan en las cartas como el modo de la composición. Un escritor concluye, “Se observa también que la espectacular vivacidad de la argumentación paulina, con sus arrebatos emocionales, el modo de pensar en forma de diálogo, la introducción de oponentes y objeciones verdaderos o imaginarios, y el uso de metáforas e imágenes, es sustituido por un estilo relativamente pesado y repetitivo”.¹⁵ Entre la clase de diferencias que se observan comúnmente está el hecho de que en 1 Timoteo y Tito no hay acción de gracias introductoria (aunque tampoco la hay en Gálatas, y sí en cambio en 2 Timoteo), la relativa falta de material personal en 1 Timoteo y Tito, y los patrones específicos de los argumentos de las Pastorales, junto con algunos pequeños toques como la repetida expresión “Palabra fiel es ésta, y digna de ser aceptada por todos”.¹⁶ (que no aparece en ningún otro lugar aparte de las Epístolas Pastorales).

No hay duda de que existen diferencias. La cuestión es cómo explicarlas. Si se opta por un autor seudónimo, las diferencias se explican, sin embargo, como veremos, se introduce una nueva serie de dificultades. Cabe preguntarse si tales diferencias pueden explicarse sin recurrir a la posibilidad de un escritor seudónimo. Hay muy pocos estudios de control convincentes para investigar la gama de expresión de un autor que escribe cartas durante un período de casi un cuarto de siglo a personas y grupos tan diversos como los representados en el corpus paulino. Uno se pregunta si las diferencias de estilo que encontramos entre las Pastorales y las diez cartas paulinas es mayor que la que cabría esperar entre las cartas privadas dirigidas a colaboradores de confianza y las cartas públicas

¹³ Ver entre otros, A. E. Bird, “The Authorship of the Pastoral Epistles—Quantifying Literary Style”, *RTR* 56 (1997): 118–37; J. J. O’Rourke, “Some Considerations About Attempts at Statistical Analysis of the Pauline Corpus”, *CBQ* 35 (1973): 483–90; T. A. Robinson, “Grayston and Herdan’s ‘C’ Quantity Formula and the Authorship of the Pastoral Epistles”, *NTS* 30 (1984): 282–88; Kenny, *Stylometric Study*.

¹⁴ Por ejemplo, George K. Barr, “Two Styles in the New Testament Epistles”, *LLC* 18 (2003): 235–48, defiende sobre la base de ciertos análisis “escalométricos” que las diferencias entre las primeras cuatro epístolas paulinas y las Pastorales apuntan, no a distintos autores, sino a diferencias de estilo que pueden aparecer dentro de las obras de un mismo autor.

¹⁵ J. C. Beker, “Pastoral Letters” en *IDB*, 3.670.

¹⁶ Ver especialmente la obra de L. R. Donelson, *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles*, HUT 22 (Tübinga: Mohr-Siebeck, 1986); B. Fiore, *The Function of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles*, AnBib 105 (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1986).

remitidas a diferentes iglesias que, por regla general, apuntaban a problemas específicos en el seno de la comunidad. Y si es difícil estar seguros respecto a las conclusiones que hay que colegir de dichas diferencias, es igualmente difícil estarlo de las que hay que sacar de las similitudes incidentales.¹⁷

Las incertidumbres se agravan si reflexionamos respecto a la posible influencia de un amanuense. Observando que muchos de los términos no paulinos de las Pastorales aparecen en los escritos lucanos, C. F. D. Moule sugirió que bien podría Lucas haber sido el amanuense de Pablo (y éste se encontraba sin duda con el apóstol, al menos en 2 Timoteo 4:11).¹⁸ Este argumento ha sido desarrollado por Stephen G. Wilson, aunque este autor opina que el Lucas en cuestión, el autor del Evangelio y el Libro de los Hechos, escribió las Pastorales hacia finales del siglo primero y que no era el mismo Lucas que ayudó a Pablo en el ministerio.¹⁹ Puesto que la mayor parte de los argumentos a favor del Lucas histórico, el que fuera compañero de Pablo y en apoyo del hipotético Lucas que habría escrito a finales del primer siglo son los mismos, varios comentaristas de nuestro tiempo han tendido a concluir que el Lucas histórico era el amanuense de Pablo.²⁰ Esta solución es sin duda posible, sin embargo, tiene en contra el hecho de que las diez cartas paulinas, todas, o la mayor parte de las cuales fueron escritas por medio de un amanuense, no acaban de sonar exactamente igual que las Pastorales, de modo que, al menos habría que inferir que, en el caso de las Pastorales el procedimiento debió haber sido un tanto distinto, quizá porque le dio a Lucas más libertad que a sus anteriores amanuenses. No obstante aun este contra-argumento puede atenuarse, en el sentido de que presupone probablemente una excesiva uniformidad entre las diez. De hecho, por otras razones, Michael Prior le da la vuelta a la hipótesis del amanuense: reconoce que las Epístolas Pastorales son un tanto distintas de las diez paulinas, pero sugiere que la razón no es que éstas sean seudónimas sino porque “son cartas doblemente privadas”, no solo porque fueron escritas a individuos, sino porque fueron escritas por el propio apóstol sin la ayuda de un amanuense. En la redacción de la mayor parte de las diez, y hasta puede que en todas ellas,

¹⁷ P. ej., Thomas D. Lea y Hayne P. Griffin Jr., *1, 2 Timothy, Titus*, NAC 34 (Nashville: Broadman Press, 1992), 40, observa que el Pablo de las Pastorales cita a un poeta griego menor (Epiménides) en Tito 1:12, y el Pablo del libro de los Hechos 17:28 cita también fuentes paganas menores (Menander). El Pablo de las Pastorales añade en ocasiones la profesión de algunos individuos a su nombre (p. ej., “Alejandro el calderero”, 2 Tim 4:14; “el abogado Zenas”, Tit 3:13); así lo hace también el Pablo del resto del corpus paulino (p. ej., “Erasto, el tesoro de la ciudad”, Romanos 16:23; “Lucas, el médico amado”, Colosenses 4:14).

¹⁸ “The Problem of the Pastoral Epistles: A Reappraisal”, *BJRL* 47 (1965): 430–52 (reimpreso en C. F. D. Moule, *Essays in New Testament Interpretation* [Cambridge: Cambridge University Press, 1982], 113–32).

¹⁹ Stephen G. Wilson, *Luke and the Pastoral Epistles* (Londres: SPCK, 1979). De hecho, Wilson llega al extremo de sugerir que las Epístolas Pastorales constituyen el tercer volumen de Lucas. Ver también la obra de Jerome D. Quinn, “The Last Volume of Luke: The Relation of Luke-Acts and the PE”, en *Perspectives on Luke-Acts*, ed. C. Talbert (Macon: Mercer University Press, 1978), 62–75. Quinn se muestra un poco más prudente en su obra, *The Letter to Titus*, AB 35 (Nueva York: Doubleday, 1990), 19, repetido en Jerome D. Quinn y William C. Wacker, *The First and Second Letters to Timothy*, ECC (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 20.

²⁰ Gordon D. Fee, *1 y 2 Timoteo, Tito*. Colección Teológica Contemporánea, Clie. Barcelona, 2007; George W. Knight, *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 50–52. Ver también E. Earle Ellis, *Pauline Theology: Ministry and Society* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 104–11.

Pablo se sirvió de un amanuense; en seis de las diez, Timoteo se presenta como coautor. Pero en el caso de las Pastorales, sugiere Prior, Pablo mismo escribió el texto completo, y esto explica las diferencias.²¹ Esta solución no resuelve mejor las cosas que otras que se han planteado. No obstante, el propio hecho de que pueda defenderse es un testimonio de lo mucho que no sabemos, y representa un llamamiento a la cautela antes de adoptar con demasiada rapidez la explicación de un autor seudónimo.

Si extendemos la discusión acerca del estilo a cuestiones relativas al género literario, podemos decir algo más. Johnson y otros han argumentado que 1 Timoteo y Tito encajan muy bien en el género de las cartas mandato, y 2 Timoteo en el del testamento. Ambos géneros encajan admirablemente con la situación de Pablo y eran lo suficientemente comunes para que el apóstol los conociera, sin embargo habrían estado un tanto fuera de lugar en alguien que hubiera escrito en su nombre varias décadas más tarde. Por ello, una cuidadosa reflexión acerca del género literario apoya la autoría apostólica.²² La carta mandato en particular, en la que un oficial veterano instruye a un neófito en sus responsabilidades como delegado, alterna las instrucciones respecto a deberes con pasajes que tratan la cuestión del carácter apropiado. Cuando este tipo de carta era leída a aquellas personas a quienes el delegado había sido enviado, la voluntad del superior quedaba claramente expresada, y las normas que se esperaban del subalterno servían al tiempo para estimularle a la fidelidad y ofrecían una cierta seguridad por escrito a los lectores en contra de cualquier abuso de autoridad por parte del delegado, dándoles una base objetiva y justa para que pudieran formular sus quejas. Esta explicación es hasta cierto punto extrema, y el formato de las cartas oficiales egipcias no puede aplicarse sin cierto cuidado y reservas a una carta dirigida por el apóstol Pablo a Timoteo o a Tito. En otras palabras, las cartas mandato no constituyen un argumento incontrovertible en defensa de la autenticidad.²³ No obstante, éstas permiten establecer un paralelismo verosímil con la estructura de autoridad y delegación implícita en 1 Timoteo y Tito cuando estos documentos se leen como los escritos personales que pretenden ser. Pero esto es lo más que puede decirse.

Problemas Históricos

Muchos eruditos subrayan la dificultad de situar los hechos que se contemplan en las Pastorales en el marco que se nos da de la vida de Pablo en el Libro de los Hechos y las cartas paulinas.²⁴ Se argumenta que es una tarea imposible, y se plantea por tanto que el autor de estas cartas se ha inventado ciertas alusiones para dar la impresión de un esce-

²¹ Michael Prior, *Paul the Letter-Writer and the Second Letter to Timothy*, JSNTSup 23 (Sheffield: JSOT Press, 1989), 37–59.

²² So Luke Timothy Johnson, *Letters to Paul's Delegates: 1 Timothy, 2 Timothy, Titus, The New Testament in Context* (Valley Forge: Trinity Press International, 1996), 106–8, *passim*.

²³ Véanse las importantes reservas de Margaret M. Mitchell, "P^{Te}bt 703 and the Genre of 1 Timothy: The Curious Career of a Ptolemaic Papyrus in Pauline Scholarship", *NovT* 44 (2002): 344–70.

²⁴ P. ej., Kümmel, 377–78.

nario histórico. Por ejemplo, el único contacto con Creta que se le conoce a Pablo es la breve parada que hizo en esta isla camino de Roma en calidad de detenido de la justicia imperial (Hch 27:7-13), y esto no cuadra fácilmente con Tito 1:5 ("Por esta causa te dejé en Creta..."). No tenemos ninguna fuente que confirme que Pablo pasara el invierno en Nicópolis (Tito 3:12). De igual modo, es difícil hacer encajar las alusiones personales de 1 y 2 de Timoteo con lo que conocemos del ministerio de Pablo. Por supuesto, algunos eruditos dejan espacio para estos acontecimientos sugiriendo que se produjeron después del encarcelamiento de Pablo en Roma que se consigna en Hechos 28, asumiendo que Pablo fue puesto en libertad y siguió ministrando durante dos o tres años más antes de sufrir finalmente el martirio en Roma. Al fin y al cabo, en 1 Clemente 5:7 se dice que Pablo viajó hasta "los confines del Oeste" (¿España?), lo cual solo podría haber sucedido después de Hechos 28. Pero los críticos siguen teniendo dudas de la veracidad de 1 Clemente,²⁵ especialmente porque tanto 1 Clemente como el Libro de los Hechos "conducen en que la meta [de la misión hasta lo último de la Tierra] se consigue antes del único encarcelamiento de Pablo,²⁶ (o en Hechos precisamente durante esta reclusión)" y, por ello, es mejor pensar que la expresión "los confines del Oeste" se refiere a la ciudad de Roma, y que Pablo murió en Roma durante su primera y única visita a la ciudad.

A estas objeciones se puede responder de dos maneras. Varios eruditos se han esforzado en mostrar que los datos históricos que se reflejan en las Pastorales podrían encajar dentro de los límites del ministerio conocido de Pablo. Al fin y al cabo, no tenemos mucha información de lo que Pablo hizo durante aquellos años, y hay enormes lagunas en las que es posible intercalar otros acontecimientos. ¿Cuándo experimentó sus frecuentes encarcelamientos, sus cinco flagelaciones a manos de los judíos, sus tres naufragios, y los otros sufrimientos que solo menciona una vez (2 Cor 11:23-27)? Puede que sea difícil saber en qué momento de la vida de Pablo hay que situar los incidentes que se mencionan en las Pastorales, pero lo que no puede decirse es que tales sucesos no puedan situarse en ningún lugar de la vida del apóstol. Por ejemplo, sabemos por Hechos 20:31 que Pablo pasó tres años en Éfeso. En Hechos no se consigna ninguno de los viajes de Pablo durante aquellos años, aunque sabemos por 2 Corintios 1:23-2:1 que el apóstol visitó Corinto durante este período. ¿Qué otros viajes podría haber hecho durante el mismo período (viajes no registrados en el libro de los Hechos)? No tenemos suficiente información para saberlo. Especialmente si no consideramos las pastorales como una unidad sino cada carta de manera individual, los datos históricos no plantean ninguna dificultad insuperable para la autoría paulina.²⁷

²⁵ Ibid.

²⁶ Martin Dibelius y Hans Conzelmann, *The Pastoral Epistles*, Hermeneia (Filadelfia: Fortress Press, 1972), 3 (cursivas de los autores).

²⁷ Quienes deseen considerar ciertas sugerencias respecto a cómo puede encajar la información de las Pastorales dentro de lo que conocemos de los movimientos de Pablo a partir de otras fuentes, ver entre otras la obra de J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (Filadelfia: Westminster, 1976), 67-85, y la literatura que se cita en esta obra; C. Spicq, *Les épîtres Pastorales*, 4th ed., 2 vols. (Paris: Gabalda, 1969); S. de Lestapis, *L'énigme des Pastorales de Saint Paul* (Paris: Gabalda, 1976); Philip H. Towner, *1 and 2 Timothy, Titus*, IVPNTC (Downers Grove: IVP, 1994); Bo Reicke, *Re-examining Paul's Letters: The History of the Pauline Correspondence* (Harrisburg: Trinity Press International, 2001), 51-59, 68-73, 85-91.

La otra posibilidad es, por supuesto, que el apóstol experimentó dos encarcelamientos en Roma, y que solo el primero de ellos se consigna en el libro de los Hechos. Hemos de recordar que aunque este libro finaliza con Pablo encarcelado en Roma, el apóstol tiene razonables perspectivas de ser puesto en libertad. Festo pensaba que Pablo “no había hecho nada digno de muerte” (Hch 25:25), y Agripa sostenía que no había pruebas contra él y que, de no haber apelado a César, hubiera podido ser libertado (Hch 26:32). Por otra parte, aun estando ya encarcelado en Roma, “a Pablo se le permitió vivir aparte, con el soldado que lo custodiaba” (Hch 28:16); y “se quedó por dos años enteros en la habitación que alquilaba, y recibía a todos los que iban a verlo” (Hch 28:30); disfrutaba de suficiente libertad como para invitar a los dirigentes judíos y mantener una reunión con ellos. Las condiciones de este arresto no parecen el preámbulo de una ejecución. No es inverosímil que Pablo hubiera sido puesto en libertad y se hubiese involucrado de nuevo en el tipo de actividades que se mencionan en las Pastorales. Por otra parte, es mucho más natural que, en el Imperio Romano, la referencia de 1 Clemente a “los confines del Oeste” se entendiera como una referencia a España más que a Roma. Por último, muchas otras fuentes patrísticas especifican que Pablo fue puesto en libertad de su encarcelamiento en Roma y trabajó de nuevo en las regiones orientales.²⁸ De hecho, algunos eruditos han elaborado detallados itinerarios del período posterior a la excarcelación del apóstol.²⁹ Por supuesto, tales teorías, no se pueden demostrar ya que los datos de que disponemos son insuficientes. Sin embargo, incluso Marshall, defensor como es de una variante de la hipótesis de un autor seudónimo, concluye, “de ello se deduce que no hay ningún obstáculo insuperable para la posibilidad histórica del panorama que se describe (i.e., que Pablo fuera puesto en libertad y ministrara en las tierras del este durante varios años, antes de ser nuevamente arrestado, encarcelado, y finalmente ejecutado), ya sea como parte de una auténtica carta de Pablo, o como fragmentos de ella”.³⁰

No es menos importante situarnos en la otra posición y hacer frente a las dificultades que conlleva ubicar los recuerdos personales que se expresan en las pastorales en el contexto que proponen aquellos que ven las cartas como seudónimas. ¿En este caso, qué sentido tiene la mención del capote y pergaminos de Pablo (2 Tim 4:13)? ¿O de que Timoteo quedó en Éfeso cuando marchó a Macedonia (1 Tim 1:3)? ¿O la de su esperanza de encontrarse pronto con Timoteo aunque sin la certeza de no ser retrasado (1 Tim 3:14–15)? ¿Qué sentido tiene decir que Onesiforo buscó a Pablo en Roma y le encontró (2 Tim 1:16–17)? ¿O de sus instrucciones a Tito para que ayudara a Zenas, el intérprete de la ley, y a Apolos (Tito 3:13)? No es fácil encontrar un lugar para estas y otras referencias dentro de la teoría que sitúa estas cartas a finales del siglo primero o comienzos del segundo, y asumiendo un autor que no conocía la situación de Pablo. Sin duda cualquier escritor

²⁸ A saber, El Canon de Muratori, Eusebio, Atanasio, Epifanio, Jerónimo, Teodoro de Mopsuestia, Pelagio, y Teodoreto. Véase Knight, *The Pastoral Epistles*, 17–19.

²⁹ Se presentan dos itinerarios bastante distintos en W. Metzger, *Die letzte Reise des Apostels Paulus* (Stuttgart: Calwer, 1976); y Jerome Murphy-O'Connor, *Paul: A Critical Life* (Oxford: Clarendon, 1996). Están muy bien resumidos en I. Howard Marshall, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, ICC (Edimburgo: T. & T. Clark, 1999), 68–71.

³⁰ Marshall, *Pastoral Epistles*, 71.

con este perfil adaptaría tales memorias al marco que se conoce de la vida de Pablo. No se ha sugerido ninguna razón convincente para explicar la invención de situaciones hipotéticas de esta naturaleza. Además, todas estas referencias en las tres cartas llevan el sello de esta particularidad histórica. En las Pastorales no hay nada parecido a las pinceladas legendarias tan características, digamos de los Hechos de Pablo del siglo segundo. 1 y 2 Timoteo y Tito están mucho más cerca de las cartas reconocidas de Pablo que de cualquier documento seudónimo conocido que hubiera circulado por la Iglesia primitiva.

Los falsos maestros

Por regla general se asume que en las tres cartas se pretende hacer frente a las mismas falsas doctrinas. Esta suposición puede o no ser correcta, pero, en cualquier caso, está claro que había en ellas un fuerte elemento judío. Hay referencias a “maestros de la ley” (1 Tim 1:7), “los de la circuncisión” (Tito 1:10), “mitos judaicos” (Tito 1:14), y “contendias y discusiones acerca de la ley” (Tito 3:9).

Hay también una advertencia contra “lo que falsamente se llama ciencia” (1 Tim 6:20), lo cual, junto con referencias a “mitos y genealogías interminables” (1 Tim. 1:4; cf. 4:7; Tito 3:9), se considera a menudo como alusiones a sistemas gnósticos. Esto se apoya con pasajes que mencionan las prácticas ascéticas (p. ej., 1 Tim 4:3). Pero el gnosticismo completamente desarrollado es un fenómeno que hay que situar bien entrado el siglo segundo, y estas cartas no son de este periodo. No hay nada en el tipo de falsas doctrinas que se describen en estas cartas que no pueda situarse perfectamente en lo que se sabe del periodo del ministerio de Pablo (p. ej., Colosenses).³¹

La organización eclesiástica

Muchos eruditos consideran que la perspectiva de la vida de la Iglesia que se presupone en estas cartas no podía haberse dado durante el transcurso de la vida de Pablo. En concreto, ven una iglesia fuertemente organizada con un ministerio ordenado.

Hemos de observar en primer lugar que Pablo parece haber tenido cierto interés en el ministerio, puesto que ya en su primer viaje misionero, él y Bernabé nombraron ancianos en las iglesias que habían fundado recientemente (Hch 14:23). La salutación inicial de la epístola a los Filipenses nos presenta a un Pablo que se dirige a los ancianos (obispos) y diáconos de Filipos junto a los santos de esta ciudad (Fil 1:1).

En segundo lugar, este interés en el ministerio excluye a 2 Timoteo, puesto que en esta carta no hay ninguna referencia a un ministerio ordenado o a cualquier forma de organización de la Iglesia. Es cierto que Pablo habla del *χάρισμα* (*jarisma*) de Dios que está en Timoteo por medio de la imposición de sus manos (2 Tim 1:6), pero esta expresión bien po-

³¹ Incluso Kümmel dice que la herejía que se combate en estas cartas es “bastante concebible que se hubiera producido en el transcurso de la vida de Pablo” (267).

dría ser el equivalente de una confirmación posterior más que de una ordenación (está en un contexto de “poder, amor y dominio propio”, que son tan relevantes para la vida como para el ministerio cristianos). En Tito el autor ordena nombrar “ancianos en cada ciudad” (Tito 1:5) e indica los requisitos de las personas que aspiran a ser ancianos u obispos (ambos términos parecen denotar el mismo oficio). Es en 1 Timoteo donde se nos da bastante enseñanza con respecto al ministerio. En esta carta se mencionan las cualidades que han de tener los ancianos y diáconos (Capítulo 3) y una indicación de que los ancianos son personas a quienes hay que honrar, tratar con respeto y remunerar por su trabajo (5:17-20). En Tito 1:5-7 parece equipararse claramente al anciano con el supervisor (obispo), y no hay nada en las otras dos cartas que indique otra cosa. A pesar de las inferencias que sacan algunos, no hay ningún dato en ninguna de las Pastorales que demande otra organización que la presencia de los “ancianos y diáconos” de Filipenses 1:1. Hay también una “lista de viudas” (1 Tim 5:9), pero no queda del todo claro lo que significa (en cualquier caso, las viudas parecen haber tenido una lugar especial desde el comienzo de la Iglesia [Hch 6:1]). No cabe duda de que nada de todo esto hace pensar en una gran organización; sin duda nada distinta de la que estuvo vigente en la Iglesia del primer periodo.

Teología

Muchos argumentan que estas tres cartas se sirven de un buen número de términos helenistas para describir el acontecimiento de la salvación, unos términos que Pablo no habría utilizado. Leemos por ejemplo acerca de “la aparición de nuestro Salvador Cristo Jesús, quien abolió la muerte y sacó a la luz la vida y la inmortalidad por medio del evangelio” (2 Tim 1:10); hay “un solo mediador entre Dios y los hombres” (1 Tim 2:5); “la Gracia de Dios se ha manifestado, trayendo salvación a todos los hombres” (Tito 2:11). Sin embargo, estas y otras expresiones similares incorporan a menudo términos paulinos (puede que utilizados de un modo distinto, pero en cualquier caso paulinos). Y hay muchos términos que se utilizan según el uso habitual de Pablo, como por ejemplo la venida de Cristo para salvar a los pecadores (1 Tim 1:15); la salvación por la misericordia de Dios, no por obras (Tito 3:5); la importancia de la fe en Cristo (1 Tim 3:13), de la elección (Tito 1:1), y de la Gracia (2 Tim 1:9). Los argumentos que se presentan en este sentido no son concluyentes. Quienes piensan en un autor distinto de Pablo están impresionados por el número de nuevos términos y por el nuevo uso que se da a otros antiguos; quienes creen que Pablo escribió estas cartas subrayan el número de términos comunes y ven los nuevos y los nuevos usos como la legítima variación en la terminología normal en cualquiera que escribe en una serie de situaciones diferentes.

El problema puede ilustrarse considerando estas palabras: “Pero nosotros sabemos que la ley es buena, si uno la usa legítimamente, reconociendo esto: que la ley no ha sido instituida para el justo, sino para los transgresores y rebeldes” (1 Tim 1:8-9). Respecto a este pasaje Moule comenta, “Es sorprendente que alguien pueda atribuir seriamente a Pablo en cualquier escenario de su vida la definición que aquí se presenta respecto a dónde

radica la excelencia de la ley",³² mientras que Zahn cita este mismo pasaje en apoyo de la autoría paulina y habla de "la atrevida afirmación (1 Tim i.9) en el sentido de que para el justo, y por consiguiente para el pecador que ha sido justificado por la misericordia del Salvador (1 Tim i.13-16), no hay ley".³³ Cuando es posible hacer pronunciamientos tan diversos acerca del mismo pasaje, no cabe duda de que el texto en cuestión no puede ser una prueba concluyente contra la autoría paulina. Esto mismo puede decirse en muchos puntos. Mientras que ciertos opositores presentan confiadamente algunas afirmaciones como pruebas de que Pablo no podía ser el autor, otros las aceptan como cosas que Pablo habría podido decir perfectamente.

Pero no es solo una cuestión de terminología. Muchos proponen que la espiritualidad que se describe en las Pastorales es distinta. Hay una demanda de "piedad" (εὐσεβεία [eusebeia], 1 Tim 2:2 etc.), enseñanza correcta (1 Tim 6:3) y, por encima de todo, "sana doctrina" (2 Tim 4:3). Kümmel habla de "esta descripción racional y ética de la vida y demandas cristianas" y cita a M. Dibelius, quien "llama a este cristianismo que se está estableciendo en el mundo y que habla un lenguaje fuertemente helenista, un cristianismo 'burgués'", y a Bultmann quien afirma que se trata de "un paulinismo un tanto apagado".³⁴ No hay duda de que existe una diferencia de acento en estas cartas, sin embargo la cuestión es si los autores que afirman este tipo de cosas están o no exagerando. Concediendo que hay una especie de cambio de ritmo, ¿puede negarse seriamente que Pablo estaba interesado en cosas como la piedad (2 Cor 1:12), la ortodoxia (Rom 6:17), y la sana doctrina (ver su énfasis en el conocimiento, su reiterado "no quiero, hermanos, que ignoréis", y sus feroces denuncias de las falsas doctrinas, p. ej., Gál 1:8-9)? Además, incluso las cartas indiscutiblemente paulinas presentan en ocasiones ciertos argumentos éticos que no encontramos en ningún otro escrito del apóstol (p. ej., el formidable argumento de Pablo en 1 Corintios 7 caracterizado por la expresión "como si no"). ¿Cuántos argumentos o palabras nuevos se permiten antes de que alguien proclame que estamos ante un autor seudónimo? Una vez más llegamos a un punto muerto. Para algunos el tono general de las Pastorales parece bastante incompatible con el de las diez cartas paulinas; para otros no es sino un desarrollo, muy normal por cierto, bajo ciertas circunstancias.³⁵

Algunas partes de estas cartas se reconocen casi universalmente como muy paulinas, y algunos eruditos proponen que el autor ha hecho uso de fragmentos auténticos escritos

³² Moule, "Problem", 432.

³³ Zahn 2.121. "En ningún lugar de estas epístolas encontramos frases que suenen tan 'poco paulinas' como 1 Corintios vii.19, y que puedan confundirse tanto con una fusión de enseñanzas paulinas auténticas y falsas, como Gálatas v. 6" (Ibid.).

³⁴ Kümmel, 270. Esta idea carente de imaginación acerca del contenido se ha incorporado a un argumento a favor de la autenticidad de estas cartas. ¿Podría acaso alguien tan imaginativo como para redactar cartas seudónimas desarrollar esta clase de escrito?

³⁵ Esto plantea el asunto del "catolicismo temprano". Quienes estén interesados en este asunto pueden considerar la sección "Lucas en Estudios Recientes" en el capítulo 5. Ver también el trabajo de Moisés Silva, "The Place of Historical Reconstruction in New Testament Criticism", en *Hermeneutics, Authority, and Canon*, ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 105-33, 383-88.

originariamente por Pablo. P. N. Harrison, por ejemplo, ve cinco de estos fragmentos,³⁶ no obstante, no ha conseguido un apoyo general para su hipótesis. Nadie parece haber sido capaz de dar alguna razón convincente para la preservación de dichos fragmentos. (¿Qué sucedió con las cartas de las que formaron parte? ¿Cómo es que solo sobrevivieron algunas porciones?). Tampoco está claro por qué habría el autor de haber insertado los fragmentos, aislados entre sí, y precisamente en los lugares que se sugieren. Existe, además, la dificultad de que la razón más importante para la identificación de los fragmentos es que éstos encajan con lo que sabemos acerca de alguna parte de la vida de Pablo, pero ¿es éste un criterio suficiente? ¿Existe alguna razón para que la específica epístola en la que aparecen los fragmentos no se hubiera escrito como un todo en aquel momento? ¿O para que los fragmentos no encajaran en otra parte de la vida de Pablo? Además, aunque pueda mostrarse que los supuestos fragmentos son en esencia paulinos, Cook ha demostrado que por lo que hace a su estilo y vocabulario no pueden distinguirse del resto del material de las Epístolas Pastorales.³⁷ No puede decirse que esta hipótesis tenga mucho peso a su favor.

La hipótesis de un autor seudónimo ha de hacer frente a un problema que rara vez se menciona. Según Childs: "el propósito que cumplen las Pastorales queda intensamente desfigurado por su clasificación literaria inicial como obras pseudoepigráficas. No podemos llegar a su significado a partir del sentido verbal del texto, sino que hemos de derivarlo de una reconstrucción de las 'verdaderas' intenciones del autor que se han ocultado deliberadamente... Con ello, el testigo kerigmático del texto queda amordazado y su interpretación se hace dependiente de otras fuerzas externas que se sitúan en una relación causal".³⁸ No hay acuerdo acerca de la situación exacta del autor seudónimo, ninguna certeza respecto a los problemas a los que hubo de hacer frente, el tiempo en que esto sucedió, o la situación eclesiástica que había en aquel momento. ¿Cómo, pues, podemos descubrir el verdadero significado de lo que dice?³⁹

³⁶ Harrison, *Problem*, 115-27. Harrison modificó más tarde su teoría para incluir solo tres fragmentos. Otros han buscado porciones genuinas de escritos paulinos dentro de estas cartas. Sin embargo, ninguno de ellos parece estar de acuerdo con los demás, lo cual hace que todo el esfuerzo parezca dudoso y subjetivo.

³⁷ D. Cook, "The Pastoral Fragments Reconsidered", *JTS* 35 (1984): 120-31.

³⁸ Childs, 382-83. Hay que añadir que Childs es muy favorable a una concepción seudónima de estas cartas.

³⁹ Esto va más allá de la corriente normal de incertidumbre relacionada con algunos documentos anónimos del Nuevo Testamento como la Carta a los Hebreos, puesto que en tales casos no hay ningún intento intrínseco de escribir en el nombre de otra persona, lo cual inevitablemente tiene el efecto de encubrir la realidad. Brown hace frente con franqueza a esta cuestión (668-70); este autor, aunque defiende la posición seudónima reconoce, no obstante, que, "si se acepta una paternidad literaria pseudoepigráfica, hay que replantear prácticamente todas las demás cuestiones relativas a las cartas". Al decir esto, Brown incluye la autoridad de las Pastorales, el hecho de si fueron o no redactadas como un grupo, la historicidad de los viajes que se mencionan y de los destinatarios geográficos, etcétera. Puesto que una vez que entramos en el reino de lo ficticio, se hace muy difícil saber donde trazar la línea de división. Como ejemplo, podemos reflexionar en la obra de Jouette M. Bassler, *1 Timothy 2 Timothy Titus*, ANTC (Nashville: Abingdon, 1996), 30; este autor llama la atención sobre la obra seudónima de finales del siglo segundo los Hechos de Pablo, que describe al apóstol como defensor del celibato, y relata que éste convirtió a una joven de clase alta y la apartó de su familia. Bassler sugiere que los oponentes a quienes Pablo hace frente en las Pastorales habrían defendido sus posiciones apelando a similares

Entre los autores actuales, uno de los argumentos que se esgrime con más intensidad contra la autoría paulina de las Pastorales es que el cuadro de Pablo que aquí se refleja no pudo salir de su pluma. En estas epístolas "Pablo" se presenta, no solo como apóstol sino como santo, la única autoridad para el Evangelio, un ejemplo a seguir, y el prototipo del convertido cristiano. Pero este argumento está lejos de ser convincente. Por un lado, en su epístola a los corintios, Pablo insta a sus lectores a imitarle (1 Cor 11:1). En otros pasajes el apóstol se presenta sin duda como modelo a seguir (p. ej., Fil 3), y sus delegados han de recordarles a sus lectores, no solo su doctrina sino su forma de vida en Cristo. Además, también este argumento puede utilizarse en sentido contrario, puesto que es poco verosímil que algunas de las cosas que se dicen en las Pastorales salieran de la pluma de un admirador de Pablo de un periodo posterior. ¿Se referiría a Pablo una persona de este perfil como el primero de los pecadores (1 Tim 1:15)? ¿Acaso sacaría a relucir, muchos años después de la muerte de Pablo, el hecho de que éste había sido "blasfemo, perseguidor y agresor" (1 Tim 1:13)? Y podemos preguntarnos si tal autor querría recordar a sus receptores que en un momento crucial de la vida del gran apóstol nadie estuvo a su lado (2 Tim 4:16). Las referencias históricas de estas cartas tienen todo el sabor de las afirmaciones verdaderas cuando se las considera como procedentes de Pablo, pero no puede decirse lo mismo si se asume que proceden de un periodo muy posterior a la muerte del apóstol.⁴⁰

Quienes niegan la autoría paulina de las Epístolas Pastorales asumen que las epístolas seudónimas se aceptaron de manera bastante natural entre las comunidades cristianas primitivas. Este punto de vista ha contado en su favor con el hecho de que escritos seudónimos de otras clases (p. ej., obras apocalípticas) fueron sin duda aceptados ampliamente en el siglo primero, y distintos evangelios seudónimos y "Hechos" lo fueron en el segundo. Sin embargo, cuando decimos "ampliamente aceptados" no queremos significar que fueron recibidos por parte de los responsables de compilar listados normativos de libros. En ningún caso los Padres recibieron a sabiendas en el canon algún libro seudónimo de ningún género. Y aparte de esto, el lugar histórico de las cartas seudónimas es turbio en el

leyendas acerca de Pablo. "Si esto es así", afirma Bassler, "el autor de las pastorales estaría respondiendo a tales leyendas con el recurso de una obra seudónima, supuestamente de Pablo" (p. 30); Dennis R. MacDonald, (*The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon* [Filadelfia: Westminster, 1983]) comparte esta misma posición. Así, las falsas doctrinas, que de un modo erróneo pero honesto se creían proceder del apóstol, se neutralizan por medio de falsas cartas escritas con el propósito de reconducir la imagen del apóstol hacia la ortodoxia. La genialidad de esta reconstrucción solo es superada por su propia inverosimilitud.

⁴⁰ Desde otro punto de vista, Johnson comenta, "Incluso aquellos que, como yo mismo, no están absolutamente convencidos de que estas cartas procedan directamente de Pablo, piensan que algunas de las razones que se ofrecen para asignar su composición a un pseudoepígrafo son poco convincentes" (423). Johnson señala también como un problema las diferencias entre estas cartas. "¿Por qué habrían de redactarse tres cartas como éstas, cada una de las cuales iba dirigida a una situación que era internamente consistente y que, sin embargo, era muy difícil de armonizar con las situaciones a que iban dirigidas las otras dos? Tendríamos aquí a un falsificador capaz de crear sutilmente la verosímil ficción de una iglesia establecida (la de Éfeso) y la de una nueva comunidad cristiana (la de Creta), junto con la clase apropiada de instrucciones para cada una de ellas, y que, sin embargo, no consiguió imitar más convincentemente los modelos paulinos que tenía a su alcance" (430).

mejor de los casos. En cualquier caso, no es un tema sencillo, y esta es la razón por la que se ha tratado de manera más extensa en el capítulo 8 de este libro.

LAS EPISTOLAS PASTORALES EN ESTUDIOS RECIENTES

Dado que las cuestiones relativas a la paternidad literaria, procedencia, fecha, y este tipo de cosas pueden abordarse desde perspectivas tan dispares, no es de extrañar que un considerable porcentaje de recientes ensayos y libros acerca de las Epístolas Pastorales se dediquen a tales cuestiones. Pero ya hemos hablado bastante acerca de estos temas, y por ello mencionamos ahora algunas otras áreas que han sido también objeto de atención.⁴¹

Algunos debates respecto a la supuesta institucionalización de la Iglesia tratan principalmente la cuestión de la fecha, y por tanto, de manera indirecta, el asunto de la paternidad literaria. Sin embargo, varias obras ofrecen teorías bastante dispares respecto a la relación existente entre los oficios que se mencionan. Young, arguyendo que ancianos y obispos no son términos idénticos, sostiene que los primeros son personas de cierta edad que mantienen y enseñan la tradición y que constituyen una especie de consejo de gobierno que, entre otras cosas, se ocupa de nombrar y aconsejar al obispo.⁴² Esta no es la manera más obvia de leer Tito 1:5-9, y sus declaraciones respecto a que los ancianos se ocupan de nombrar a los obispos van más por el camino de la imaginación que de los argumentos sólidos. El estudio reciente más detallado de este tema, llevado a cabo por Robert Campbell, defiende que el término "ancianos" se refiere a las personas de edad de una comunidad y nunca alude al desempeño de un oficio. Campbell afirma que en la Iglesia primitiva cada anciano era el responsable (y por ello el "supervisor") de una de las iglesias reunidas en una casa, y que tales ancianos se reunían para gobernar las diferentes congregaciones (reunidas en casas) de aquella zona. Lo que encontramos en las Pastorales, dice Campbell, es la necesidad de legitimar a un solo "supervisor" (ἐπίσκοπος, *episkopos*, "obispo") en una área local como dirigente de los ancianos/supervisores de las congregaciones individuales reunidas en casas.⁴³ Según este punto de vista, a Tito se le encarga que nombre a un solo supervisor/obispo en cada ciudad, y las Epístolas Pastorales son un reflejo de lo que podríamos llamar "monoepiscopado". Campbell afirma que hasta la época de Ignacio siguió habiendo confusión respecto a la terminología. Ignacio, siendo como era un obispo, procuró controlar el poder de los ancianos aunque intentando mantener la independencia de estos últimos. Sin embargo, una vez más, esta no es la manera más obvia de leer Tito 1:5-9, y no puede fácilmente compatibilizarse con la terminología de 1 Pedro 5:1-5 (lo cual sería por supuesto irrelevante para esta exposición solo en el caso de que las Pastorales reflejaran una tendencia exclusivamente local).

⁴¹ Ver especialmente el provechoso ensayo de I. Howard Marshall, "Recent Study of the Pastoral Epistles", *Themelios* 23/1 (1997): 3-29.

⁴² Frances Young, "On EPISKOPOS and PRESBUTEROS", *JTS* 45 (1994): 124-48.

⁴³ Robert Alastair Campbell, *The Elders: Seniority within Earliest Christianity*, SNTW (Edimburgo: T. & T. Clark, 1994).

Los acercamientos a la estructura de estas epístolas han sido muy diversos. Algunos comentaristas sostienen que no existe ninguna estructura general, y que es mejor identificar, catalogar y explicar cada párrafo sin hacer grandes esfuerzos (artificiales dirían ellos) por establecer vínculos entre los distintos párrafos.⁴⁴ Otros detectan paralelismos entre las epístolas pastorales y las diferentes convenciones de la redacción epistolar del mundo antiguo. Están también los que utilizan las herramientas de análisis del discurso a fin de intentar explicar de un modo un poco más riguroso que existe una coherencia entre los documentos y que estos dan expresión a un argumento, a una completa exposición de un pensamiento.⁴⁵ Coincidimos en que una lectura cuidadosa de estas cartas confirma que se trata de "composiciones ordenadas".⁴⁶

Puede que el estudio más lúcido de la teología de las Pastorales como grupo de epístolas sea el de Philip Towner.⁴⁷ Towner muestra convincentemente que la peculiar ética de estos documentos está fundamentada en su cristología, soteriología y escatología.⁴⁸ Todas estas áreas han sido repetidamente exploradas. Por comentar solo una de ellas: muchos comentaristas observan que las Epístolas Pastorales designan a Dios como Salvador en repetidas ocasiones y de un modo característico (p. ej., 1 Tim 1:1; 2:3; Tit 1:3). No es que se devalúe a Cristo, pero no se le presenta solo como exclusivo mediador (1 Tim 2:5-6) sino que se le vincula a Dios en el juicio final (2 Tim 4:1) y también se le designa como Salvador (p. ej., 2 Tim 1:10), con un acento en su "venida" (ἐπιφάνεια, *epifaneia*);⁴⁹ de hecho, en un pasaje se le designa como "nuestro gran Dios y Salvador" (Tit 2:13; cf. 3:4).

Por último, aunque en cierto modo las Epístolas Pastorales reflejan los "códigos familiares" de conducta más o menos comunes en el Nuevo Testamento, en éstas se plantean aplicaciones dentro de la Iglesia que no se elaboran tan explícitamente en ningún otro lugar. El más controvertido de todos los pasajes es 1 Timoteo 2:9-15, que trata de las mujeres y de lo que Pablo les autoriza o no a hacer. El extraordinario volumen de literatura que han suscitado estos versículos se puede clasificar en tres grupos. El primero pretende domesticar o limitar su posible aplicación en nuestros días buscando pruebas de una situación peculiar en la cultura del primer siglo, o de alguna herejía dentro de la Iglesia a la que se dirige la epístola: una situación que hoy ya no existe.⁵⁰ El segundo se centra en prolijas cuestiones de exégesis y concluye que, como principio teológico, Pablo insiste en subrayar las distinciones de papel entre los hombres y las mujeres, arguyendo que no

⁴⁴ Así opinan Fee, *1ª y 2ª Timoteo, Tito*, Colección Teológica Contemporánea, Clie, Barcelona, 2007, y A. T. Hanson, *The Pastoral Epistles*, NCB (Grand Rapids: Eerdmans, 1982).

⁴⁵ P. ej., J. Banker, *A Semantic Structure Analysis of Titus*, ed. J. Callow (Dallas: SIL, 1987); R. C. Blight, *A Literary-Semantic Analysis of Paul's First Discourse to Timothy*, ed. J. Beekman (Dallas: SIL, 1997).

⁴⁶ La expresión es la que utiliza Marshall, "Recent Study", 18.

⁴⁷ Towner, *The Goal of Our Instruction*.

⁴⁸ Ver el provechoso resumen de Walter L. Liefeld, *1 and 2 Timothy, Titus*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan, 1999), 29-38.

⁴⁹ Ver especialmente, Andrew Y. Lau, *Manifest in Flesh: The Epiphany Christology of the Pastoral Epistles*, WUNT 86 (Tübinga: Mohr-Siebeck, 1996).

⁵⁰ P. ej., Fee, *1ª y 2ª Timoteo, Tito*; Liefeld, *1 and 2 Timothy, Titus*, 97-114; y especialmente Linda L. Belleville, *Women Leaders and the Church: Three Crucial Questions* (Grand Rapids: Baker, 2000), 162-80.

existen rasgos culturales del primer siglo que justifiquen inequívocamente que pasemos por alto la relevancia de tales textos en nuestros días.⁵¹ El tercer grupo concuerda con el segundo en su criterio más importante, a saber, que Pablo establece distinciones entre los roles del hombre y la mujer; sin embargo concluye que, en este sentido, el apóstol está moralmente ofuscado por la cultura de su tiempo, y que, por tanto, sus restricciones no solo han de ignorarse sino que han de ser activamente desautorizadas por quienes vivimos hoy en un periodo más ilustrado.⁵² El debate continúa.

1 TIMOTEO

Contenido

A la salutación (1:1-2) le sigue una advertencia contra los falsos maestros de la ley, quienes, más que promover la obra de Dios, fomentan controversias (1:3-11). Pablo da gracias por el modo en que la misericordia y la Gracia de Dios se han manifestado en su vida (1:12-17). Esta epístola ha sido concebida para ayudar a Timoteo a pelear la buena batalla (1:18-20). Pablo insta a que se presenten oraciones por todos los hombres, especialmente por aquellos que están en posiciones de autoridad civil, a fin de que fomenten las condiciones propicias para la extensión del Evangelio (2:1-7). De ahí, Pablo pasa a ocuparse del correcto espíritu para la oración y, a continuación, del apropiado atuendo y conducta de las mujeres (2:8-15). Acto seguido, expone los requisitos que han de buscarse en los obispos (3:1-7) y los diáconos (3:8-10, 12-13), con una corta sección dedicada a las esposas de los diáconos o a las diaconisas (3:11). El apóstol continúa, expresando ahora su preocupación por la familia de Dios y citando un breve poema acerca de la encarnación (3:14-16). A continuación encontramos otra advertencia respecto a los falsos maestros (4:1-5), seguida de ciertas exhortaciones a Timoteo para que sea un buen siervo de Cristo y no descuide el don que le fue impartido mediante la imposición de manos (4:6-16). Sigue Pablo con consejos acerca de como tratar a los hombres y mujeres de edad avanzada, a los jóvenes, y a las viudas (5:1-16) y da instrucciones especiales respecto a los ancianos (5:17-20), la conducta de Timoteo (5:21-25), y los esclavos (6:1-2). Una vez más, Pablo advierte contra los falsos maestros y contra el peligro que supone el amor al dinero (6:3-10); insta a Timoteo a que huya de tal conducta, encargándole que viva honradamente (6:11-16). Timoteo ha de mandar a los ricos que hagan bien e inviertan de este modo en lo que es realmente importante (6:17-19). La carta termina con otra exhortación por parte del apóstol a su joven amigo para que sea firme en la fe (6:20-21a). Por último, Pablo añade su deseo de Gracia (6:21b).

⁵¹ P. ej., Knight, *Pastoral Epistles*, y especialmente Andreas J. Köstenberger, Thomas R. Schreiner, y H. Scott Baldwin, *Women in the Church: A Fresh Analysis of 1 Timothy 2:9-15* (Grand Rapids: Baker, 1995).

⁵² P. ej., U. Wagener, *Die Ordnung des "Hauses Gottes": Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe*, WUNT 65 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1994).

Procedencia

No sabemos lo suficiente para identificar con certeza el lugar de redacción. La mejor sugerencia es que esta carta fue escrita desde Macedonia. Aunque Pablo no dice explícitamente que se encontrara en esta provincia, sí afirma, “como te rogué al partir para Macedonia que te quedaras en Éfeso”, (1:3). Esto parece significar que había estado con Timoteo en Éfeso, y que desde allí marchó a Macedonia, dejando a su joven ayudante en esta ciudad. Estando ahora en Macedonia, Pablo escribe reiterándole el encargo que había hecho a Timoteo en el momento de partir.

Fecha

Si Pablo fue puesto en libertad de su encarcelamiento en Roma y escribió esta carta durante el transcurso de sus posteriores actividades misioneras, hemos de fecharla durante la década de los 60 (probablemente a comienzos). Tradicionalmente se ha sostenido que el apóstol fue ejecutado bajo el mandato de Nerón (quien murió en el año 68). No puede afirmarse que la cronología de su vida sea absolutamente segura, pero normalmente se cree que el apóstol llegó a Roma, como se narra en el libro de los Hechos, en el año 59 o 60. Dejando margen para los dos años de reclusión en esta ciudad (Hch 28:30), el apóstol habría sido puesto en libertad en el 62 dC. Por su carta a los Romanos sabemos que Pablo quería ir a España, y es posible que llevara a cabo sus planes inmediatamente después de su liberación y que se dirigiera a Macedonia más adelante. O es también posible que se hubiera encaminado inmediatamente hacia el este dejando el viaje a España para un periodo posterior. Muchos eruditos modernos piensan que hemos de situar la ejecución del apóstol en el punto álgido de la persecución neroniana, digamos en el 64, en cuyo caso 1 Timoteo se habría redactado uno o dos años antes. Eusebio dice que Pablo murió en el año 67; si esto es correcto, podríamos situar la redacción de la carta en el año 65 o incluso en el 66 dC.

Otra sugerencia es que la referencia a la partida de Pablo a Macedonia (1:3) es la que se menciona en Hechos 20:1, después del disturbio en Éfeso. Timoteo estaba de nuevo con Pablo en Hechos 20:4, sin embargo, es evidente que Hechos 20:2 cubre un intervalo de tiempo considerable, y que podría haberse redactado una carta entre Hechos 20:1 y 20:4. J. A. T. Robinson opina que 1 Timoteo contiene lo esencial de la comisión que Pablo pronunció cuando reunió a los discípulos y les exhortó (Hch 20:1). Este autor fecha la carta en otoño del 55 dC., cuando Timoteo era bastante joven (cf. 1 Cor. 16:10–11, que según Robinson se escribió en aquel mismo año) y necesitaba la clase de instrucciones que Pablo da en esta carta.⁵¹ Este argumento no ha convencido a muchos (para la mayoría de estudiosos esta fecha parece demasiado temprana), sin embargo hemos de considerarlo como una posibilidad.

Quienes consideran que la carta es seudónima la sitúan generalmente al final del primer siglo o incluso en algún momento del siglo segundo. Kümmel opina que se redac-

⁵¹ Robinson, *Redating*, 82–83.

tó “justo después del cambio de siglo”, ya que la fuerte enseñanza paulina y lo que él ve como “el carácter rudimentario del gnosticismo al que se hace frente”, impiden pensar en una fecha posterior.⁵⁴ Marxsen, no obstante, opta por una fecha un poco posterior. Este autor fecha las tres Pastorales en “un momento bien entrado el segundo siglo”.⁵⁵ Si situamos esta carta fuera del tiempo de la vida de Pablo, no queda ningún punto de referencia específico para fijar la fecha de redacción. Todo depende entonces de nuestra valoración subjetiva de la situación que se presupone en la carta, y en este caso se proponen varias fechas dentro del siglo segundo.

En general, parecen haber más pruebas en apoyo de la primera sugerencia, en el sentido de que la carta se escribió en algún momento de mediados de los años 60. Al menos hemos de tener en cuenta la posibilidad de la propuesta de Robinson: si consideramos que la epístola se redactó durante el ministerio más temprano de Pablo, entonces los años intermedios de la década de los 50 es una sugerencia tan buena como cualquier otra.

Destino

Tal y como se presenta, esta carta es una comunicación privada a Timoteo, escrita por su mentor para darle la dirección que necesitaba en su tarea como supervisor de algunas iglesias. Quienes ven la carta como un documento seudónimo la consideran más bien como una instrucción de carácter general dirigida a cualquiera en un lugar de autoridad y quizá también como una carta con enseñanzas acerca del camino cristiano adecuada para el público cristiano en general. La expresión “la Gracia sea con vosotros” (6:21) es plural y, por tanto, algunos han argumentado que esta carta no fue concebida para Timoteo sino para otras personas. A esto se responde que el plural solo significa que Timoteo ha de transmitir a las congregaciones los consejos que contiene esta carta, y que lo único que Pablo envía para todos es esta breve oración. No es fácil sostener que la totalidad de la carta tiene en mente a un público general. En tal caso, ¿qué hacemos con expresiones como “hijo Timoteo” (1:18); “Te escribo estas cosas, esperando ir a ti pronto” (3:14); “No permitas que nadie menosprecie tu juventud” (4:12); “Ya no bebas agua sola” (5:23)? Es posible que se esperara que la enseñanza de esta carta recibiera algún tipo de uso público, sin embargo se trata sin duda de un documento personal dirigido a un individuo.

Texto

El estudio crítico más detallado del texto de las Pastorales (incluido el de 1 Timoteo) es el de Elliot.⁵⁶ No hay ningún otro trabajo que se acerque a la exhaustividad de este estudio. La

⁵⁴ Kümmel, 272.

⁵⁵ Marxsen, 215.

⁵⁶ J. K. Elliott, *The Greek Text of the Epistles to Timothy and Titus*, SD 36 (Salt Lake City: University of Utah Press, 1968).

pretensión de O'Callaghan y otros en el sentido de que un fragmento procedente de Qumrán, el 7Q4, contiene una parte de 1 Timoteo ha suscitado una cierta cantidad de controversia.⁵⁷ Sin embargo, este fragmento solo cuenta con 21 letras, tres de las cuales son ilegibles, dos o tres inciertas, y hay que hacer ciertas suposiciones acerca de las variantes textuales. En nuestros días prácticamente nadie piensa que esta identificación pueda sostenerse.⁵⁸

Existen, por supuesto, algunas lecturas variantes en 1 Timoteo, pero en su mayor parte el texto está razonablemente bien. El problema más conocido es si en 3:16 hay que leer ὅς (*hos*, "quien") ὁ θεός (*theos*, "Dios"), sin embargo se está generalmente de acuerdo en que la lectura correcta es la primera. Otra interesante variante aparece dos veces, a saber, en 1:15 y 3:1, donde la mayoría de editores leen πιστός (*pistos*, "fieles"), pero algunos testigos tienen ἀνθρώπινος (*anthrōpinos*, "humano"). Los testigos que apoyan esta variante están principalmente en latín, aunque la lectura de 3:1 encuentra también el apoyo de D. A favor del término "humano" está la consideración de que en varios otros textos de las Pastorales hay referencias a palabras "fieles", y los escribas podrían haber sido tentados a cambiar la palabra para adaptarla a estas otras referencias. Pero esto no es suficiente para sobrepasar el sólido apoyo textual en favor de πιστός (*pistos*). Dicho esto, Metzger cuestiona diecisiete pasajes, lo cual no es excesivo para un libro de esta extensión.⁵⁹

Adopción en el Canon

Esta carta es citada por Policarpo, Atenágoras, y autores posteriores. No cabe duda de que gozó de amplia consideración como obra de Pablo y fue aceptada como canónica. Parece haber sido rechazada por Tatiano (segunda mitad del siglo segundo), sin embargo su punto de vista era muy individualista y no puede considerarse como representativo de ninguna opinión ampliamente difundida. Marción también la rechazó junto con las otras Pastorales (quizá por el respeto que profesa al Antiguo Testamento).⁶⁰ Sin embargo, Marción rechazó tantos libros aceptados por otros dirigentes que no podemos considerar que su omisión implique que la Iglesia de su tiempo tuviera importantes dudas acerca de su canonicidad. Aparte de estos individuos un tanto peculiares, 1 Timoteo parece haber sido universalmente aceptada como parte de la correspondencia del apóstol Pablo. En tiempos modernos se han suscitado serias dudas respecto a la autenticidad de esta epístola así como de las demás Pastorales, sin embargo esto no se corresponde con ninguna opinión ampliamente difundida en la Antigüedad.⁶¹

⁵⁷ Entre sus varios ensayos, ver especialmente la obra de J. O'Callaghan, "Les papyrus de la grotte 7 de Qumrán", *NRT* 95 (1973): 188–95. O'Callaghan percibe como cierta esta identificación; mientras que para Carsten P. Thiede, *the Earliest Gospel Manuscript? The Qumran Fragment 7Q5 and Its Significance for New Testament Studies* (Carlisle: Paternoster, 1993), es meramente posible.

⁵⁸ Ver el resumen que ofrece Marshall, *Pastoral Epistles*, 10–11.

⁵⁹ Metzger, 639–44.

⁶⁰ Tertullian, *Adv. Marc.* 5.21.

⁶¹ Marshall expone con precisión esta información, *Pastoral Epistles*, 2–8.

La aportación de 1 Timoteo

Se trata de una carta muy personal. Por otros lugares del Nuevo Testamento sabemos que Pablo tenía mucho cariño a Timoteo; el apóstol habla de su amor por su joven colaborador y de su convicción de que era fiel (1 Cor 4:17). Pablo dice además que Timoteo podía recordarles a los corintios su forma de vida, lo cual indica una cierta intimidad y muestra que el apóstol confiaba en él. En esta misma línea, Pablo compara su relación con Timoteo a la de un hijo hacia su padre (Fil 2:22), y con una alegre despreocupación por la coherencia metafórica se refiere a él como hermano (y colaborador, 1 Ts 3:2). El apóstol vincula consigo a Timoteo en los saludos introductorios de seis de sus Epístolas (2 Cor 1:1; Fil 1:1; Col 1:1; 1 Ts 1:1; 2 Ts 1:1; Filemón 1), lo cual prueba que era para él un colega de confianza. Pablo pide a los corintios que se esfuercen para que Timoteo “esté con vosotros sin temor” en caso de que les visitara (1 Cor 16:10), lo cual parece indicar una cierta falta de seguridad en sí mismo por parte del joven. Le envió a los tesalonicenses, les asegura, “para fortalecerlos y alentarlos respecto a vuestra fe” (1 Ts 3:2), y planea mandarle a los filipenses explicando, “pues a nadie más tengo del mismo sentir mío y que esté sinceramente interesado en vuestro bienestar” (Fil 2:20).

Todo esto da sentido al saludo de Pablo, “a Timoteo, verdadero hijo en la fe” (1 Tim 1:2). Esta carta va dirigida a un joven colaborador por quien el apóstol sentía un profundo cariño y a quien había confiado durante años importantes misiones. Lo que Pablo dice ahora pone de relieve la verdad de que los cristianos son colaboradores en el servicio del Señor, y que pueden y deben brindarse ayuda el uno al otro.

Esta carta es también importante por la luz que arroja acerca del ministerio cristiano.⁶² A lo largo de toda su historia, el ministerio eclesiástico ha tenido una gran relevancia. Ha adquirido una serie de formas diferentes (algunas muy autoritarias y otras de orientación más igualitaria). Ha sido fuertemente jerárquica en algunas de sus formas, mientras que en otras, la idea misma de una jerarquía ha sido rechazada. No obstante, al margen de estas diferencias de orientación, el ministerio ha estado siempre en el centro de la organización eclesiástica. Es en cierto modo sorprendente descubrir que, aparte de las Epístolas Pastorales, el Nuevo Testamento dice muy poco acerca de este tema (y cuando lo hace, habla de formas de ministerio como las del apóstol o el profeta, que, al menos de acuerdo con sus definiciones más estrictas, han dejado de existir). Es, por tanto, importante que 1 Timoteo diga tanto respecto a los ministros, más, sin duda, de lo que se menciona en cualquier otro escrito del Nuevo Testamento.

En esta carta Pablo no dice nada respecto a la ordenación, a no ser que sea esto lo que se tiene en mente cuando se refiere a “las profecías que antes se hicieron en cuanto a ti” (1:18) o al don que recibió mediante “la imposición de manos del presbiterio” (4:14). Es posible que el apóstol tenga en mente la ordenación en cualquiera de los dos textos, pero el hecho es que en ninguno de ellos la menciona explícitamente, y

⁶² La clásica disertación de J. B. Lightfoot acerca del ministerio cristiano “The Christian Ministry” sigue mereciendo una cuidadosa atención y tiene mucho que decir respecto a la enseñanza de las Pastorales (*Saint Paul's Epistle to the Philippians* [Londres: Macmillan, 1885], 181–259).

ambos pasajes pueden explicarse de otro modo. No obstante el punto esencial que Pablo desea subrayar en estos pasajes es sin duda que quienes están en el ministerio deben ser personas rectas, dirigentes de carácter irreprochable. Por ello da instrucciones acerca del obispo (ἐπίσκοπος [*episkopos*], 3:1-7). La TNIV traduce acertadamente el término griego como “supervisor”, puesto que no hay razón alguna para sostener que en los tiempos del Nuevo Testamento, quienes desempeñaban este oficio llevaran a cabo las mismas funciones que llegarían a desempeñar más tarde en la Iglesia y que nos vienen a la mente cuando oímos la palabra “obispo”. Sin embargo, la TNIV oscurece el hecho de que fue precisamente este oficio el que al poco tiempo se convirtió en el obispado monárquico. Uno de nuestros problemas respecto a la antigua historia del ministerio es que no sabemos exactamente cuáles eran las funciones que desarrollaban los “obispos” del Nuevo Testamento, sin embargo, el término parece ser un título alternativo de “anciano” o “pastor” (ver Tito 1:5-7). Pablo está mucho más interesado en su carácter que en sus actividades eclesiásticas. Con demasiada frecuencia la Iglesia ha invertido esta prioridad, y 1 Timoteo tiene un valor permanente cuando se trata de señalar la verdad de que la calidad de la vida cristiana, aunque no es el único requisito exigible, es de importancia primordial para discernir quién está o no cualificado para ministrar en la Iglesia.

Aunque por regla general se está de acuerdo en que ancianos y obispos eran idénticos en la Iglesia de este periodo, Pablo no los equipara explícitamente en esta carta como lo hace en Tito 1:5-7. Aunque tampoco los diferencia, y no hay motivos para considerar que las palabras de 5:17-19 hagan referencia a otra cosa que a los obispos del capítulo 3. Los ancianos, se nos dice, están activamente involucrados en la dirección de los asuntos de la Iglesia, aunque no se dice cuáles son en concreto sus funciones. Evidentemente algunos desempeñaban responsabilidades administrativas, y otros se ocupaban de la predicación y la enseñanza, actividades estas últimas consideradas dignas de recibir un honor especial. Pablo combina un pasaje del Antiguo Testamento con un dicho de Jesús para expresar la verdad de que a los ancianos hay que remunerarles por su trabajo (5:18; cf. Dt 25:4; Lc 10:7). Y deja claro que al anciano no puede acusársele a la ligera (5:19).

Pablo dice también algo acerca de los diáconos, y de nuevo el acento recae en su carácter (3:8-10), y en la importancia de su vida familiar (3:12). Entre estas dos referencias hay otra que puede aludir, bien a las esposas de los diáconos o a las diaconisas (3:11). A diferencia de lo que declara acerca de los supervisores/ancianos, Pablo no estipula que los diáconos hayan de ser “aptos para enseñar” (3:2). En ambos casos, no obstante, el acento está en el carácter y la conducta.

Con demasiada frecuencia la Iglesia ha descuidado este asunto. Se han producido verdaderas batallas puesto que algunos han querido ejercer una autoridad muy amplia, y otros se han opuesto enérgicamente a ello. Han habido discusiones respecto a si los ministros de una iglesia pueden reconocer a los de otra; la validez de las ordenaciones ha sido una cuestión a la que se ha concedido una especial atención. Sin duda, en el moderno movimiento ecuménico el reconocimiento de los ministerios ha sido un asunto que ha

despertado profundo interés. El fuerte acento que en esta carta se da al carácter del ministro es de una importancia enorme, unido como está a una total despreocupación de todo lo que se implica con la expresión "reconocimiento de las ordenaciones". Esto no significa que podamos descuidar el establecimiento de adecuadas disposiciones para el reconocimiento de los ministerios. Sin embargo, Pablo está enseñando a toda la Iglesia que hay consideraciones más importantes que tales disposiciones para los cultos de ordenación.

Es cierto que el apóstol tiene mucho que decir acerca de cómo han de vivir aquellos que son llamados al ministerio, sin embargo no está en silencio respecto a la conducta de los demás miembros de la Iglesia. Pablo insiste en la importancia de la oración (2:8) y en la forma en que han de comportarse los creyentes; esto incluye: a las mujeres (2:9-15), a los creyentes en general (3:14-15), a los ancianos y a los jóvenes (5:1-2), a las viudas (5:3-16), los esclavos (6:1-2), y los ricos (6:17-19). Según su condición, las personas están sujetas a distintos deberes, sin embargo todos los que profesan ser cristianos deben tener cuidado de que sus vidas reflejen sus doctrinas. La carta sigue recordando a los lectores la importancia de vivir vidas rectas como cristianos.

En 1 Timoteo encontramos también una condena de las controversias innecesarias. Se trata de advertencias contra quienes prestan "atención a mitos y genealogías interminables" (1:4; "mitos profanos", 4:7). También se condena a quienes prohíben el matrimonio e introducen leyes acerca de alimentos (4:3), y se advierte a Timoteo contra el peligro de tener un "interés morboso en discusiones y contiendas de palabras, de las cuales nacen envidias" (6:4). Puede que algunos miembros de la Iglesia moderna hayan de prestar atención a la advertencia contra aquellos que "suponen que la piedad es un medio de ganancia" (6:5), mientras que la sociedad contemporánea es casi una ilustración clásica del dicho, "raíz de todos los males es el amor al dinero" (6:10).

Una parte de esta carta especialmente interesante y de valor permanente es aquella en la que Pablo se refiere al pasado de tal manera que aporta guía para el futuro. De este modo, el apóstol mira atrás, al tiempo en que estuvo con Timoteo y a la enseñanza que en aquel entonces le dio; le exhorta a seguir las indicaciones que entonces recibió (1:3-11). Encontramos lo mismo en otros lugares: las instrucciones que Pablo ha dado en el pasado capacitarán a Timoteo para actuar en el futuro (3:14-15). En ocasiones quienes niegan la autoría paulina de esta carta reflexionan respecto a su insistencia en la sana doctrina: suena excesivamente estrecha. Pero en la mente de Pablo esta sana doctrina se fundamenta en los puntos esenciales del Evangelio. El apóstol habla de "la sana doctrina, según el glorioso evangelio del Dios bendito, que me ha sido encomendado" (1:10-11). Se refiere a Jesús como el "único mediador entre Dios y los hombres" y sigue diciendo que se "dio a sí mismo en rescate por todos". La propagación de este mensaje es la razón por la que Pablo fue "constituido predicador y apóstol... maestro de los gentiles en fe y verdad" (2:5-7). El autor deja claro que los acontecimientos que constituyen el Evangelio forman la base de todo el mensaje cristiano. Sean cuales sean las circunstancias en las que se encuentra Timoteo, el Evangelio ha de configurar el mensaje que proclama; es el Evangelio que predicó Pablo y es central a la vida de toda la Iglesia cristiana.

Incluso muchos de quienes consideran que la carta es un documento seudónimo subrayan que el autor sigue apelando a Pablo. Esta carta representa un recordatorio de que existen ciertas verdades que siguen siéndolo en todas las eras. El significado del Evangelio de Cristo no ha de modificarse según el interés de quienes viven en circunstancias muy distintas de las de Pablo.

2 TIMOTEO

Contenido

Esta es una carta escrita en un momento en que Pablo contemplaba la realidad de su propia muerte (4:6–8), por ello tiene el carácter de una comisión testamentaria. Las cartas escritas bajo tales circunstancias llevan consigo una especial solemnidad. La epístola comienza con una forma de saludo normal (1:1–2) y avanza hacia la acción de gracias y una palabra de ánimo (1:3–7). Esto lleva a una exhortación a Timoteo a no avergonzarse de Pablo, puesto que Pablo no se avergüenza del Evangelio (1:8–14). Después de algunos recuerdos de su historia inmediata (1:15–18), el apóstol exhorta a Timoteo a fortalecerse en la Gracia de Cristo (2:1–7) y le recuerda los puntos esenciales del Evangelio (2:8–13). Ha de ser un obrero que no tiene de que avergonzarse sino que enseña fielmente el contenido de la Escritura. A esta recomendación le sigue una advertencia respecto a los falsos maestros y ciertas exhortaciones a una vida recta (2:14–26). Pablo anuncia problemas “en los últimos días”, en los que florecen todo tipo de males (3:1–9). El apóstol confiesa con gratitud que el Señor le ha protegido en todas sus dificultades (3:10–13) y exhorta a Timoteo a que continúe en la enseñanza que ha tenido desde la infancia, en concreto la enseñanza de las Escrituras, que son inspiradas por Dios y de inmensa utilidad (3:14–17). Esto da paso a una comisión a Timoteo para que predique la palabra con persistencia (4:1–5). Pablo habla de su muerte inminente y de su preparación para ella (4:6–8). A estas palabras siguen una serie de observaciones acerca de algunas personas (4:9–15) y la información de que Pablo había sido abandonado en su primera defensa (4:16–18). La carta termina con unos saludos de despedida y la invocación de la Gracia (4:19–22).

Procedencia

Pablo escribe desde la convicción de que su vida ha llegado casi a su fin (4:6). La palabra que se traduce como “defensa” (ἀπολογία [*apologia*], 4:16) se utiliza con frecuencia para aludir a la defensa de una acusación ante un tribunal. Parece, por tanto, que hemos de pensar que Pablo estaba en la cárcel haciendo frente a la perspectiva de una rápida ejecución. El apóstol dice que Onesíforo le buscó y le encontró en Roma (1:16–17), lo cual hace probable que éste fuera el lugar de su encarcelamiento. Pablo

le pide a Timoteo que vaya a verle y que recoja a Marcos en el camino (4:11), sabemos así que este encarcelamiento en Roma no es el que se relata en el libro de los Hechos (Timoteo estaba con él cuando escribió la carta a los Colosenses, como también lo estaba Marcos [Col 1:1; 4:10; Filemón, 24], dos cartas que, según se sostiene generalmente, se escribieron desde Roma). Pablo parece haber estado en Asia Menor no mucho antes de redactar la epístola, puesto que habla de haber olvidado un manto en Troas (4:13), de que Erasto se quedó en Corinto, y de haber dejado a Trófimo enfermo en Mileto (4:20). Por el Libro de los Hechos sabemos que Pablo estuvo en la cárcel en Cesarea durante dos años (Hch 24:27) antes de ser enviado a Roma y que en su viaje había pasado por Creta y Malta. Así pues, no había estado en Asia Menor desde hacía bastante tiempo. Es muy poco probable que estuviera escribiendo desde su encarcelamiento en Cesarea (lo cual encajaría con las referencias a Asia Menor), puesto que Trófimo estaba con él en Jerusalén cuando fue arrestado (Hch 21:29) y, probablemente, también Timoteo (Hch 20:4).⁶³ Parece mucho más probable que Pablo hubiera sido puesto en libertad del encarcelamiento que se menciona en Hechos y se hubiera involucrado en actividades misioneras por un tiempo antes de ser de nuevo encarcelado. Es probable que 2 Timoteo hubiera sido escrita durante este segundo encarcelamiento en Roma.

Fecha

Las pruebas que afectan la datación de la carta se han presentado en la sección que trata la procedencia, donde hemos visto que la carta fue probablemente escrita desde Roma durante un encarcelamiento posterior al que se describe en Hechos. De ser así, la carta habría sido escrita a comienzos o mediados de la década de los 60. Si seguimos a Eusebio en la datación del martirio de Pablo en el 67, entonces la fecha de 2 Timoteo sería este mismo año o el anterior. Pero la mayoría de los eruditos modernos piensan que el apóstol fue ejecutado entre los años 64 ó 65, de modo que, es más probable situar la fecha en uno de estos dos años.

Quienes niegan la autoría paulina de la carta la clasifican con las otras Pastorales y la fechan normalmente en algún momento hacia finales del primer siglo o en el segundo. Normalmente estas tres cartas se consideran juntas, por lo que los argumentos son los mismos que para 1 Timoteo (ver anterior exposición al respecto).

Destino

Esta carta pretende haber sido escrita para Timoteo (1:1-2), y el contenido confirma tal pretensión. Ciertos comentarios de carácter personal como por ejemplo las referencias

⁶³ Robinson sostiene que esta carta fue escrita desde Cesarea (*Redating*, 67-82). Pero ha de argumentar que Lucas confunde a Tiquico con Trófimo (76), de lo cual no hay pruebas.

a Loida y Eunice (1:5) son muy naturales en este tipo de carta pero difíciles de explicar de otro modo. Lo mismo sucede con las lágrimas de Timoteo (1:4), con la imposición de manos por parte de Pablo (1:6) y con las alusiones al abandono de que el apóstol había sido hecho objeto (1:15; 4:10). Las oraciones por Onesíforo, junto con la información de que éste había buscado con diligencia a Pablo y le había encontrado, y la referencia a sus anteriores actividades en Éfeso (1:16–18) son el tipo de comentario que cabe esperar en una carta privada. Lo mismo se aplica a las amonestaciones personales a Timoteo (2:1–2, 22–26; 3:14; 4:2, 5) y el breve apartado informal del final en el que Pablo da algunas noticias de amigos y cierta información acerca de sí mismo (4:9–22). Todo el texto de la carta es tan personal que se hace muy difícil defender su supuesto carácter seudónimo (es probablemente el más difícil de sostener de las tres).

Quienes niegan que sea una carta escrita para Timoteo señalan la construcción plural en la invocación de la Gracia que encontramos al final (4:22). Sin embargo, esto no significa sino que Pablo extiende sus saludos a los cristianos que estaban con Timoteo en el momento de redactar la epístola. Este plural parece ser la única cosa en la que pueden basarse las teorías de otros receptores, a no ser que sigamos adelante con la hipótesis de que 2 Timoteo es un documento seudónimo, en cuyo caso tendríamos que decir que no sabemos a quién se dirigió esta carta.

Texto

Ver esta misma sección en 1 Timoteo donde se presenta un importante trabajo en todas las Pastorales. El texto de esta carta parece bastante bien preservado. No presenta grandes problemas, y es quizá significativo que la exposición más larga que encontramos en Metzger es acerca de la forma de la Gracia en 4:22. En total, Metzger analiza quince pasajes, pero ninguna de las variantes presenta ninguna importante diferencia de significado. Westcott y Hort piensan que la partícula *ὅν* (*hon*, “que”) en 1:13 es una primitiva corrupción,⁶⁴ no obstante el significado no cambia demasiado si aceptamos que esta alteración da al texto el sentido de “considera como un patrón la palabra (= enseñanza) que oíste de mí”.

Adopción en el Canon

Puede que haya ecos de esta carta en 1 Clemente (a finales del primer siglo) y en las cartas de Ignacio (comienzo del segundo), aunque no hay unanimidad al respecto. Parece claro, no obstante, que Policarpo citó algunos pasajes. No hay ninguna duda de que Ireneo se refiere a esta carta, citándola como escrita por Pablo a Timoteo. Clemente de Alejandría hace lo mismo, y desde esta época tan temprana en adelante, la carta fue casi universalmente aceptada. Parece que Tatiano la rechazó junto con 1 Timoteo,

⁶⁴ WH, 135.

y Marci6n no incluy6 en su canon ninguna de las Pastorales; sin embargo, esto no es sorprendente puesto que este peculiar dirigente rechaz6 muchos otros textos del Nuevo Testamento. Es probable que no le gustara la gran consideraci6n por el Antiguo Testamento que se pone de relieve en la carta. Ninguna de las Pastorales aparece en el Papiro Chester Beatty P⁴⁶, que se fecha alrededor del a6o 200 dC., sin embargo este c6dico est6 incompleto y es posible que en un principio contuviera estas cartas. De no haber sido as6, es importante observar que tambi6n omite la carta a Filem6n, con lo cual es posible que este c6dico solo incluyera las cartas a las iglesias. Las tres aparecen en el Canon de Muratori. En general, parece que la Iglesia tuvo pocas dudas para aceptar la canonicidad de 2 Timoteo.

La aportaci6n de 2 Timoteo

En toda exposici6n de esta carta hay que tener en cuenta la profunda convicci6n del escritor respecto a su pr6xima ejecuci6n por sostener activamente la fe cristiana (4:6-8). Pablo no piensa en escribir nada m6s a Timoteo, ni quiz6 a nadie m6s. Tiene la esperanza de que Timoteo pueda llegar donde 6l est6 antes de su martirio (4:9), y el hecho de que le pida el capote y los libros (4:13) muestra que el ap6stol anticipaba un intervalo antes de su ejecuci6n. No obstante, se trata de una carta escrita desde la sombra del cadalso y ha de entenderse como un registro de lo que Pablo consideraba importante en su 6ltima comunicaci6n a un colaborador de confianza. Otro de los valores de la carta, que no es en ning6n modo secundario, es que nos muestra el modo en que un m6rtir cristiano ha de hacer frente a la muerte. Quienes viven confortablemente en sociedades seguras no han de minimizar esta aportaci6n, puesto que en muchos pa6ses con gobiernos anti-cristianos, los creyentes siguen muriendo por su fe. De hecho, ha habido m6s m6rtires cristianos durante estos 6ltimos ciento cincuenta a6os que en los dieciocho siglos anteriores juntos. El martirio por cuestiones de fe es mucho m6s com6n de lo que creen la mayor6a de los cristianos occidentales, y es por ello importante que valoremos correctamente la actitud de Pablo cuando se dispon6a a morir por causa de Cristo: su sosegada contemplaci6n de lo que ten6a por delante, la serena fe que sosten6a todo lo que estaba haciendo, y su dedicaci6n a aquellas ocupaciones necesarias. Aqu6 no hay fanatismo, ni envanecimiento. El ap6stol escribe desde una postura humilde y ejemplifica la disposici6n que han de tener los cristianos que han de morir por su fe. Tambi6n muestra c6mo han de vivir por ella, aunque ello implique sufrimientos (p. ej., 1:8).

Pablo pone tambi6n de relieve un aspecto de la importancia de su herencia. Habla del "tesoro [lit. dep6sito] que te ha sido encomendado" (1:14; esta misma palabra "dep6sito" se utiliza en el v. 12, posiblemente con un significado muy parecido en la RSV). En l6nea con esto, Pablo tiene mucho que decir acerca de lo que Dios ha hecho, como por ejemplo su referencia al Evangelio, seguida por alusiones al poder de Dios, la salvaci6n, el llamamiento a una vida santa, la Gracia que nos fue dada en Cristo "desde la eternidad", y que ahora ha sido revelada en nuestro Salvador, la destruc-

ción de la muerte, y el don de la vida y la inmortalidad (1:8-10): una gran cantidad de profundas verdades expresadas en solo tres versículos. Es muy importante observar que a los creyentes no se les da una lista de instrucciones acerca de lo que constituye el camino del servicio de Dios y a continuación se les deja para que ellos mismos intenten ponerlo por obra. El fundamento de la vida cristiana es lo que Dios ya ha hecho, y Pablo deja claro que lo único que han de hacer los cristianos es expresar en sus vidas las consecuencias de este acto salvífico de Dios. Esto lo pueden hacer sin timidez, puesto que Dios les ha dado "poder, amor y dominio propio" (1:7). En relación con esto, el apóstol exhorta a Timoteo a que encargue aquello que él mismo ha aprendido "a hombres fieles que sean idóneos para enseñar también a otros" (2:2). En la fe cristiana hay algo que nos ha sido "dado"; se trata de algo heredado desde el mismo comienzo de la intervención de Dios en nuestra salvación, y ha de transmitirse a otros mientras dure este mundo. Pablo no está afirmando que los creyentes hayan de ser insensibles a las corrientes intelectuales y éticas del mundo que les rodea, ni tampoco que el cristiano sea una especie de anticuario que se interesa en sí por lo antiguo y la antigüedad. Lo que dice es que hay algo en la esencia de la fe cristiana que no es susceptible de negociación. Dios ha dicho y hecho ciertas cosas, y los cristianos han de persistir con firmeza en ellas al margen de cuál sea el coste. Hemos de tener en cuenta su notable afirmación acerca de la Escritura (3:16-17); Dios ha hablado, y a menudo descuidamos peligrosamente lo que ha dicho.

Pablo tiene muy claro que el coste del discipulado puede ser muy elevado. Habla de sufrimiento, del suyo y del de otros creyentes (1:8, 12; 2:9, 12; 3:11-12). Compara el servicio cristiano al de un soldado, un atleta, y un laborioso labrador (2:3-6). Deja a Timoteo sin dudas de que, aunque nuestra salvación es un don gratuito de parte de Dios, es también exigente. En la medida en que el creyente viva según las implicaciones de su posición, experimentará dificultades y descubrirá que no puede servirse al Dios que envió a su Hijo para que muriera en la Cruz sin pagar un coste. Pablo utiliza una ilustración acerca de la gran variedad de artículos que hay en una casa grande: algunos son costosos, otros de poco valor; algunos sirven para nobles propósitos, otros se usan para fines innobles; el creyente ha de apuntar a los primeros (2:20-21). La limpieza es costosa.

El cristiano se encontrará con oposición, en ocasiones incluso de parte de quienes profesan ser cristianos. Parte del valor que tiene para nosotros esta carta radica en su advertencia contra aquellos que se desvían de la verdad (2:14-18). Esto es especialmente cierto porque, como Pablo, también nosotros estamos en "los últimos días", en los que habrá personas que tienen una forma de piedad pero niegan su poder (3:1-5). En consonancia con esto, Pablo insiste en la importancia de la "sana doctrina" (1:13), que algunas personas rechazarán, buscando "maestros conforme a sus propios deseos" (4:3). El apóstol no está conteniendo por una mera adhesión a la ortodoxia muerta; insiste más bien en que Dios ha puesto un "sólido fundamento" que está firme (2:19).

TITO

Contenido

El saludo introductorio (1:1-4) es más largo de lo habitual en Pablo y contiene un recordatorio de que Dios ha prometido la vida eterna y la ha manifestado a su debido tiempo. Pablo ha dejado a Tito en Creta para que ponga en orden la situación de la Iglesia, y ahora le insta a que nombre ancianos en cada pueblo, dándole instrucciones acerca del perfil que han de tener las personas que han de desempeñar este oficio (1:5-9). Se establece un contraste con los “muchos rebeldes” que hay en Creta; Pablo advierte a Tito al respecto (1:10-16). El apóstol prosigue detallando lo que debe enseñarse a los ancianos (2:2), a las ancianas, (éstas han de enseñar a las mujeres jóvenes [2:3-5]), a los hombres jóvenes (2:6-8), y a los esclavos (2:9-10). Todos los creyentes han de vivir rectamente, esperando “la manifestación de la gloria de nuestro gran Dios y Salvador Cristo Jesús” (2:11-15). Las personas que están en posiciones de autoridad han de ser obedecidas (3:1-2). Hay un contraste entre la forma en que viven las personas antes de ser cristianas y las vidas que siguen a la obra salvífica de Cristo (3:3-8). Han de evitarse las divisiones insensatas (3:9-11). La carta concluye con algunas instrucciones respecto a varias personas y con los saludos de despedida (3:12-15).

Procedencia

Como acabamos de ver, Pablo recuerda a Tito la razón por la que le dejó en Creta (1:5). Las otras únicas alusiones a Creta del Nuevo Testamento están en el relato del viaje de Pablo a Roma que encontramos en Hechos 27; en esta ocasión el apóstol recaló brevemente en un lugar llamado Buenos Puertos (Hch 27:8), pero es imposible pensar que, en aquel momento, Pablo hubiera podido llevar a cabo una tarea evangelizadora importante en la isla. Sin embargo, en 1:5 se nos informa que el apóstol había dejado a Tito para que concluyera lo que quedaba por hacer, lo cual parece implicar que él mismo había trabajado en la isla y había dejado a Tito para que completara la tarea. Lamentablemente no tenemos información por lo que respecta a cuándo sucedió esto. Cuando redactó esta carta, Pablo estaba en Nicópolis o camino de esta ciudad, donde planeaba pasar el invierno (3:12), sin embargo tampoco sabemos cuándo estuvo allí. Hay bastantes lagunas en la narración del Libro de los Hechos acerca los viajes misioneros de Pablo, sin embargo puede defenderse que de haber llevado a cabo una obra en Creta como la que presupone esta carta, es muy difícil que este registro la hubiera omitido completamente. No es posible llegar a una certeza al respecto, pero parece probable que, como en el caso de 1 y 2 Timoteo, pensemos que Pablo fue puesto en libertad después del encarcelamiento romano que se narra en Hechos y que inició otro periodo de actividad misionera. 2 Timoteo presupone otro arresto de Pablo, Tito procede, sin embargo, del periodo de servicio misionero activo.

Fecha

Quienes piensan que Pablo fue ejecutado durante su primer (y único, en tal caso) encarcelamiento en Roma, pero que están no obstante convencidos de que Pablo escribió esta epístola, deben proponer una reconstrucción alternativa de los movimientos de Tito puesto que éstos afectan a la fecha. Tales eruditos nos recuerdan que cuando se escribió Romanos, Tito estaba en Corinto, ocupado con la recaudación de la ofrenda (2 Cor 8; 12:17-18), y que probablemente no se encontraba con el apóstol en aquel momento, puesto que no se le menciona en los saludos de Romanos 16:21-23, mientras que a Timoteo sí. Pablo estaba dando los últimos toques a la recaudación de la ofrenda (Rom 15:28), de modo que después del servicio de Tito en Corinto, Pablo podría haberle enviado a Creta para que se quedara en la isla mientras él se dirigía a Jerusalén. La carta a Tito, opina Robinson, podría haber sido escrita mientras Pablo estaba camino de Jerusalén, lo cual supone una fecha alrededor del 57 dC.⁶⁵ Si datamos esta carta durante el ministerio de Pablo, tal y como éste se describe en el Libro de los Hechos, se trata de una sugerencia tan buena como cualquier otra. Esto recibe cierto apoyo del hecho que la iglesia de Creta era todavía muy joven, en la que ni siquiera había ancianos (Tito 1:5).

Pero para la mayoría de los eruditos esta fecha parece muy poco probable. Hechos no sitúa a Pablo ni en Creta ni en Nicópolis, de modo que parece mejor pensar que esta carta, como las otras Pastorales, proceden de un período posterior a la liberación de Pablo de un primer encarcelamiento romano. En este caso, se habría escrito antes de 2 Timoteo, y por el mismo período que 1 Timoteo, es decir, no más tarde del año 65 dC.

Quienes creen que la carta es seudónima la fechan por regla general al final del siglo primero o comienzos del segundo (ver exposición en 1 Timoteo).

Destino

Poco ha de añadirse a lo que se ha dicho ya en el mismo apartado de las otras dos Pastorales. La carta se dirige a Tito, y no hay nada en ella que sea inconsistente con el hecho de que éste sea realmente el receptor. No hay tantas referencias personales como en las cartas a Timoteo, no obstante las observaciones del final (3:12-15) suenan verdaderas. Tito era evidentemente un ayudante de confianza, y Pablo actúa responsablemente y le tiene en cuenta.

Adopción en el Canon

Bien podría haber un eco de Tito 3:1 en Clemente de Roma, y sin duda algunos autores del siglo segundo entre los que están Tertuliano e Ireneo citan pasajes de Tito. Es bastan-

⁶⁵ Robinson, *Redating*, 81-82.

te extraño, pero, aunque Tatiano rechaza las dos cartas a Timoteo, acepta esta carta a Tito. Igual que sucede con las otras Pastorales, Tito no figura en el canon de Marción (probablemente por las mismas razones) y está presente en el Canon de Muratori. Desde finales del siglo segundo se reconoce universalmente. En el comentario de 2 Timoteo se exponen posibles razones de su ausencia del P⁴⁶.

La aportación de Tito

Esta carta pone de relieve lo que podríamos llamar la función educativa del cristianismo. Tito estaba sin duda a cargo de una iglesia muy joven y en una situación muy poco prometedora. No había todavía ancianos en las congregaciones, y nombrarlos iba a ser la tarea de Tito. (Por el contrario, la iglesia en la que servía Timoteo estaba bien establecida, y en ella los obispos no podían ser recién “convertido[s]” [1 Tim 3:6].) En Creta, donde se encontraba Tito, había la posibilidad de que los candidatos para ser ancianos tuvieran hijos no creyentes o “acusados de disolución... [o] de rebeldía” (1:6). El anciano debía ser “no obstinado, no iracundo, no dado a la bebida, no pendenciero, no amante de ganancias deshonestas” (1:7). Tenía que moverse en una sociedad de la que uno de sus propios profetas había dicho, “los cretenses son siempre mentirosos, malas bestias, glotones ociosos” (1:12), un testimonio con el que Pablo evidentemente coincide. En aquella situación da la impresión de que ni Pablo ni Tito dudaron ni por un momento que había que afianzar la Iglesia. Esta carta es una prueba clara de que la Iglesia cristiana no fue diseñada para funcionar solo en los confortables y respetables ambientes de la clase media. El Evangelio es para las personas menos prometedoras.

Esto se ve también en las instrucciones para aquellos que se han convertido. Las ancianas no han de ser dadas al vino (2:3), las jóvenes, amar a sus maridos e hijos (2:4); los esclavos no han de robarles a sus amos (2:10); las personas han de respetar la autoridad, hacer lo bueno, y no participar en calumnias (3:1-2). Todo esto es sorprendente en el contexto de unas instrucciones a un grupo de cristianos. Muestra por un lado que los cretenses eran un “material” poco prometedor y, por otro, que Pablo esperaba, no obstante, que produjeran las cualidades del carácter cristiano.

Además, el Evangelio ha de llevarse a tales personas, a pesar de la fuerte oposición de los maestros rivales. Algunos de los tales han tenido éxito, porque están “trastornando familias enteras” aunque su objetivo es solo conseguir sus ganancias deshonestas (1:11). Al parecer las falsas doctrinas tenían un tufillo bastante judío: sus adherentes son del grupo “de la circuncisión” (1:10), enseñan “mitos judíos” (1:14); “afirman conocer a Dios”, aunque sus acciones demuestran que tal pretensión es falsa (1:16); discuten acerca de la ley y se enzarzan en controversias necias (3:9). Pero esta carta deja claro que la fuerza y naturaleza de la oposición no cambian nada: los maestros cristianos han de seguir adelante con su tarea de evangelización y formación de los convertidos en un estilo de vida que de gloria a Dios.

Lejos de asumir una posición de superioridad, Pablo deja claro que se lo debe todo a “la bondad de Dios nuestro Salvador” y concretamente a lo que Dios ha hecho en Cristo

(3:3–7). Pone ante los cretenses el modelo más elevado, puesto que “la Gracia de Dios se ha manifestado, trayendo salvación a todos los hombres” (2:11). La carta deja claro que el mensaje cristiano no nos insta al desarrollo de una actitud autosuficiente sino dependiente de la Gracia de Dios. Esta Gracia “enseña” (2:12); educa a personas como los cretenses (y cualquier otro grupo).

No hemos de olvidar la referencia de Pablo a la parousia, cuando habla de “la esperanza bienaventurada y la manifestación de la gloria de nuestro gran Dios y Salvador Cristo Jesús” (2:13; obsérvese el modo en que habla de Cristo). La carta pone de relieve lo que Dios ha hecho para llevar a cabo la salvación y la certeza de su culminación cuando Cristo regrese.

BIBLIOGRAFÍA

- H. R. **Balz**, “Anonymität und Pseudepigraphie im Urchristentum”, *ZTK* 66 (1969): 403–436 ■ **J. Banker**, *A Semantic Structure Analysis of Titus*, ed. J. Callow (Dallas: SIL, 1987) ■ George K. **Barr**, “Two Styles in the New Testament Epistles”, *LLC* 18 (2003): 235–48 ■ C. K. **Barrett**, *The Pastoral Epistles*, NClarB (Oxford: Clarendon, 1963) ■ Jouette M. **Bassler**, *1 Timothy 2 Timothy Titus*, ANTC (Nashville: Abingdon, 1996) ■ Linda L. **Belleville**, *Women Leaders and the Church: Three Crucial Questions* (Grand Rapids: Baker, 2000) ■ J. H. **Bernard**, *The Pastoral Epistles* (Cambridge: Cambridge University Press, 1899) ■ A. E. **Bird**, “The Authorship of the Pastoral Epistles—Quantifying Literary Style”, *RTR* 56 (1997): 118–37 ■ R. C. **Blight**, *A Literary-Semantic Analysis of Paul’s First Discourse to Timothy*, ed. J. Beekman (Dallas: SIL, 1997) ■ M. M. **Bourke**, “Reflections on Church Order in the New Testament”, *CBQ* 30 (1968): 493–511 ■ L. H. **Brockington**, “The Problem of Pseudonymity”, *JTS* 4 (1953): 15–22 ■ Norbert **Brox**, *Die Pastoralbriefe*, RNT, 4th ed. (Regensburg: Pustet, 1969) ■ Rudolf **Bultmann**, *Theology of the New Testament*, 2 vols. (Londres: SCM, 1952–55), 2:95–118 ■ Robert Alastair **Campbell**, *The Elders: Seniority within Earliest Christianity*, SNTW (Edimburgo: T. & T. Clark, 1994) ■ P. **Carrington**, “The Problem of the Pastoral Epistles: Dr. Harrison’s Theory Reviewed”, *ATR* 21 (1939): 32–39 ■ Raymond F. **Collins**, *1 & 2 Timothy and Titus*, NTL (Louisville: Westminster John Knox, 2002) ■ S. **de Lestapis**, *L’énigme des Pastorales de Saint Paul* (Paris: Gabalda, 1976) ■ M. **Dibelius** y H. **Conzelmann**, *The Pastoral Epistles*, Hermeneia (Filadelfia: Fortress, 1972) ■ Lewis R. **Donelson**, *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles*, HUT 22 (Tubinga: Mohr-Siebeck 1986) ■ E. Earle **Ellis**, *Pauline Theology: Ministry and Society* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989) ■ Gordon D. **Fee**, *1ª y 2ª Timoteo, Tito*, Colección Teológica Contemporánea, Clie, Barcelona, 2007) ■ B. **Fiore**, *The Function of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles*, AnBib 105 (Rome: Pontifical biblical Institute, 1986) ■ K. **Grayston** y G. **Herndon**, “The Authorship of the Pastorals in the Light of Statistical Linguistics”, *NTS* 6 (1959–60): 1–15 ■ Donald **Guthrie**, “Pastoral Epistles”, en *ISBE* 3:679–87 ■ Ídem, *The Pastoral Epistles* (Grand Rapids: Eerdmans,

1957) ■■ **Idem**, *The Pastoral Epistles and the Mind of Paul* (Londres: Tyndale, 1956) ■■ A. T. **Hanson**, "The Domestication of Paul: A Study in the Development of Early Christian Theology", *BJRL* 63 (1981): 402-18 ■■ **Idem**, *The Pastoral Epistles*, NCB (Grand Rapids: Eerdmans, 1982) ■■ **Idem**, *Studies in the Pastoral Epistles* (Londres: SPCK, 1968) ■■ P. N. **Harrison**, "The Authorship of the Pastoral Epistles", *ExpTim* 67 (1955-56): 77-81 ■■ **Idem**, *Paulines and Pastorals* (Londres: Villiers, 1964) ■■ **Idem**, *The Problem of the Pastoral Epistles* (Londres: Oxford University Press, 1921) ■■ F. R. M. **Hitchcock**, "The Pastorals and a Second Trial of Paul", *ExpTim* 41 (1929-30): 20-23 ■■ **Idem**, "Philo and the Pastorals", *Hermatheua* 56 (1940): 113-35 ■■ **Idem**, "Tests for the Pastorals", *JTS* 30 (1928-29): 272-79 ■■ J. L. **Houlden**, *The Pastoral Epistles: 1 and 2 Timothy, Titus*, PNTC (Londres: Penguin, 1976) ■■ M. R. **James**, *The Apocryphal New Testament* (Oxford: Clarendon, 1926) ■■ Luke Timothy **Johnson**, *The First and Second Letters to Timothy: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 35A (Nueva York: Doubleday, 2001) ■■ R. J. **Karris**, "The Background and Significance of the Polemic of the Pastoral Epistles", *JBL* 92 (1973): 549-64 ■■ J. N. D. **Kelly**, *A Commentary on the Pastoral Epistles*, HNTC (Nueva York: Harper, 1963) ■■ Anthony **Kenny**, *A Stylo-metric Study of the New Testament* (Oxford: Clarendon, 1986) ■■ Andreas J. **Köstenberger**, Thomas R. **Schreiner**, y H. Scott **Baldwin**, *Women in the Church: A Fresh Analysis of 1 Timothy 2:9-15* (Grand Rapids: Baker, 1995) ■■ Andrew Y. **Lau**, *Manifest in Flesh: The Epiphany Christology of the Pastoral Epistles*, WUNT 86 (Tubinga: Mohr-Siebeck, 1996) ■■ Thomas D. **Lea** y Hayne P. **Griffin Jr.**, *1, 2 Timothy Titus*, NAC 34 (Nashville: Broadman Press, 1992) ■■ Walter L. **Liefeld**, *1 and 2 Timothy, Titus*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan, 1999) ■■ J. B. **Lightfoot**, "The Date of the Pastoral Epistles", en *Biblical Essays* (Londres: Macmillan, 1904), 397-410 ■■ **Idem**, *Saint Paul's Epistle to the Philippians* (Londres: Macmillan, 1885) ■■ W. **Lock**, *A Critical and Exegetical Commentary on The Pastoral Epistles*, ICC (Edimburgo: T. & T. Clark, 1924) ■■ Dennis R. **MacDonald**, *The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon* (Filadelfia: Westminster, 1983) ■■ I. Howard **Marshall**, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, ICC (Edimburgo: T. & T. Clark, 1999) ■■ **Idem**, "Recent Study of the Pastoral Epistles", *Themelios* 23/1 (1997): 3-29 ■■ D. L. **Mealand**, "Computers in New Testament Research: An Interim Report", *JSNT* 33 (1988): 97-115 ■■ **Idem**, "Positional Stylometry Reassessed: Testing a Seven Epistle Theory of Pauline Authorship", *NTS* 35 (1989): 266-86 ■■ **Idem**, "The Extent of the Pauline Corpus: A Multivariate Approach", *JSNT* 59 (1995): 61-92 ■■ Wayne A. **Meeks**, "'To Walk Worthily of the Lord': Moral Formation in the Pauline School Exemplified by the Letter to the Colossians", en *Hermes and Athena: Biblical Exegesis and Philosophical Theology*, ed. Eleonore Stump and Thomas P. Flint, University of Notre Dame Studies in the Philosophy of Religion 7 (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993), 37-58 ■■ W. **Metzger**, *Die letzte Reise des Apostels Paulus* (Stuttgart: Calwer Verlag, 1976) ■■ Margaret **Mitchell**, "PTebt 703 and the Genre of 1 Timothy: The Curious Career of a Ptolemaic Papyrus in Pauline Scholarship", *NovT* 44 (2002): 344-70 ■■ A. Q. **Morton**, *Literary Detection* (Bath: Bowker, 1978) ■■ C. F. D. **Moule**, "The Problem of the Pastoral Epistles: A Reap-

praisal", *BJRL* 47 (1965): 430–52 ■ Jerome **Murphy-O'Connor**, *Paul: A Critical Life* (Oxford: Clarendon Press, 1996) ■ K. **Neumann**, *The Authenticity of the Pauline Epistles in the Light of Stylo-statistical Analysis* (Atlanta: Scholars Press, 1990) ■ J. **O'Callaghan**, "Les papyrus de la grotte 7 de Qumrân", *NRT* 95 (1973): 188–95 ■ J. J. **O'Rourke**, "Some Considerations About Attempts at Statistical Analysis of the Pauline Corpus", *CBQ* 35 (1973): 483–90 ■ Michael **Prior**, *Paul the Letter-Writer and the Second Letter to Timothy*, JSNTSup 23 (Sheffield: JSOT Press, 1989) ■ Jerome D. **Quinn**, *The Letter to Titus*, AB 35 (Nueva York: Doubleday, 1990) ■ Ídem, "The Last Volume of Luke: The Relation of Luke-Acts to the Pastoral Epistles", en *Perspectives on Luke-Acts*, ed. C. Talbert (Macon: Mercer University Press, 1978), 62–75 ■ Jerome D. **Quinn** y William C. **Wacker**, *The First and Second Letters to Timothy: A New Translation with Notes and Commentary*, ECC (Grand Rapids: Eerdmans, 2000) ■ W. M. **Ramsey**, "Historical Commentary on the First Epistle to Timothy", *Exp* 7 (1909): 481–94; 8 (1910): 1–21, 167–85, 264–82, 339–57, 399–416, 557–68; 9 (1910): 172–87, 319–33, 433–40 ■ Bo **Reicke**, *Re-examining Paul's Letters: The History of the Pauline Correspondence* (Harrisburg: Trinity Press International, 2001) ■ M. **Rist**, "Pseudepigraphy and the Early Christians", en *Studies in New Testament and Early Christian Literature*, ed. D. E. Aune (Leiden: Brill, 1972), 75–91 ■ J. A. T. **Robinson**, *Redating the New Testament* (Filadelfia: Westminster, 1976) ■ T. A. **Robinson**, "Grayston and Herdan's 'C' Quantity Formula and the Authorship of the Pastoral Epistles", *NTS* 30 (1984): 282–88 ■ E. F. **Scott**, *The Pastoral Epistles*, MNTS (London: Hodder & Stoughton, 1936) ■ Moisés **Silva**, "The Place of Historical Reconstruction in New Testament Criticism", en *Hermeneutics, Authority, and Canon*, ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 105–33, 383–88 ■ C. **Spicq**, *Les épîtres Pastorales*, 4th ed., 2 vols. (Paris: Gabalda, 1969) ■ Carsten P. **Thiede**, *The Earliest Gospel Manuscript? The Qumran Fragment 7Q5 and Its Significance for New Testament Studies* (Carlisle: Paternoster, 1993) ■ Philip H. **Towner**, *1 and 2 Timothy, Titus*, IVPNTC (Downers Grove: IVP, 1994) ■ Ídem, *The Goal of Our Instruction: The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles*, JSNTSup 34 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989) ■ David C. **Verner**, *The Household of God: The Social World of the Pastoral Epistles*, SBLDS 71 (Chico: SP, 1983) ■ U. **Wagener**, *Die Ordnung des "Houses Gottes": Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe*, WUNT 65 (Tubinga: Mohr-Siebeck, 1994). ■ Stephen G. **Wilson**, *Luke and the Pastoral Epistles* (Londres: SPCK, 1979) ■ Michael **Wolter**, "Die anonymen Schriften des Neuen Testaments: Annäherungsversuch an ein literarisches Phänomen", *ZNW* 79 (1988): 1–16 ■ Frances **Young**, "On EPISKOPOS and PRESBUTEROS", *JTS* 45 (1994): 124–48.

CAPÍTULO 17

FILEMÓN

CONTENIDO

De todas las cartas de Pablo, Filemón es la más corta (335 palabras en el texto griego) y personal. Pablo escribe a su “querido amigo” (v. 1) Filemón para exponerle un asunto delicado. Onésimo, uno de los esclavos de Filemón, ha tenido un contacto personal con Pablo, que se encuentra en una cárcel romana, y se ha convertido (v. 10). En conformidad con los dictados de la ley romana, Pablo, envía a Onésimo de vuelta a Filemón, su amo y propietario. El apóstol escribe para explicar estas circunstancias, animar a Filemón a que acepte de nuevo a Onésimo como un “hermano” (v. 16), y pedir a Filemón un último favor con mucho tacto: que envíe de nuevo a Onésimo junto a Pablo y, quizá, que le deje libre (v. 21). No obstante, aunque se trata de una carta intensamente personal —casi privada podríamos decir— el documento es más que una mera nota personal. Pablo remite la carta juntamente con Timoteo (v. 1); y la dirige, no solo a Filemón sino también a Apia y a Arquipo (v. 2). Por tanto, la carta a Filemón se sitúa en algún lugar entre las misivas puramente privadas y la carta pública dirigida a una audiencia amplia.¹

El documento sigue la habitual estructura epistolar paulina, con una introducción (vv. 1–3), una acción de gracias (vv. 4–7), un cuerpo (vv. 8–20 [o 22]), y una despedida (vv. 21 [o 23]–25). En la introducción, Pablo se identifica como, “prisionero de Cristo Jesús”, junto con “el hermano Timoteo”. La carta se dirige a Filemón, a Apia (que podría ser la esposa de Filemón), y a Arquipo. Algunos eruditos especulan con que Arquipo podría ser hijo de Filemón y Apia, pero es una suposición que no podemos apoyar con datos fehacientes. La introducción concluye con el habitual deseo/oración de Gracia y paz por parte de Pablo (v. 3). La acción de gracias se centra en el ejemplar carácter cristiano de Filemón (vv. 4–5, 7); el apóstol pide también que Filemón pueda compartir activamente su fe (v. 6). La última parte del versículo 7 pone de relieve que Pablo ha diseñado cuidadosamente la carta para apelar a Filemón lo más intensamente posible. Le elogia por haber reconfortado “los corazones de los santos” y después, en el versículo 20, le pide que reconforte también su corazón.

¹ Ver la obra de Markus Barth y Helmut Blanke, *The Letter to Philemon: A New Translation with Notes and Commentary*, ECC (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 112–15.

El cuerpo de la carta consta de cuatro secciones. En la primera (vv. 8-11), Pablo introduce el tema central de la carta, a saber, un llamamiento a Filemón en favor de "mi hijo Onésimo" (v. 10). La expresión que sigue a continuación "a quien he engendrado en mis prisiones", significa casi con toda seguridad que Pablo había sido el instrumento a través del que Onésimo había conocido a Cristo. Estos versículos siguen el tono de suave llamamiento que a caracteriza toda la carta. Pablo podría haberle "ordenado" a Filemón que hiciera lo que le pedía, sin embargo prefiere que Filemón no se sienta obligado, para que pueda así actuar por amor (vv. 8-9). El versículo 11 presenta otro juego de palabras. El nombre de Onésimo significa "útil"; Pablo pretende que Onésimo, quien antes no había vivido a la altura de su nombre, pueda hacerlo ahora al haberse convertido.² En segundo lugar (vv. 12-16), Pablo explica que envía a Onésimo de vuelta con su amo Filemón e insinúa con bastante claridad lo que quiere que éste haga: permitir que Onésimo regrese al lado de Pablo para colaborar con él en el ministerio (v. 13). Sin embargo, tampoco ahora plantea Pablo las cosas como si de una orden se tratara; el apóstol quiere que Filemón actúe movido por su propia voluntad (v. 14). Sin embargo, quiere también que Filemón se reconcilie con Onésimo, más aun, que le trate de acuerdo con su nueva posición, ya no como a un esclavo sino como a un hermano (v. 16). En la tercera sección del cuerpo, Pablo repite su petición a Filemón para que dé la bienvenida a Onésimo como a un hermano en la fe (v. 17), y añade que él mismo resarcirá a Filemón por cualquier pérdida en que éste haya incurrido por causa de Onésimo (v. 18-19). Pablo apoya su petición con el recordatorio a Filemón de que "aun tú mismo te me debes a mí"; con ello da a entender la clara implicación del apóstol en la conversión de Filemón. El cuerpo de la carta termina con una última petición (v. 20), que, como ya hemos visto, retoma el lenguaje del versículo 7.

Algunos comentaristas piensan que los versículos 21-22 son la última parte del cuerpo, sin embargo es mejor considerarlos como el comienzo de la despedida. Después de presentar sus ruegos en el cuerpo de la carta, Pablo expresa ahora su confianza de que Filemón hará lo que le pide (vv. 20-21). De hecho, Pablo expresa su convicción de que Filemón hará aún más que esto (v. 21), lo cual es quizá un indicio de que al apóstol le gustaría, no solo que Filemón mandara a Onésimo de vuelta a Pablo, sino que también le concediera la libertad. La carta termina con los típicos elementos de las despedidas: una referencia a sus planes de viaje (v. 22), transmisión de saludos de colegas de ministerio y amigos (vv. 23-24), y un deseo de Gracia (v. 25).

AUTOR

Poco hemos de decir en este apartado. Solo los críticos radicales de la Escuela de Tubinga han negado la autoría paulina de Filemón. Los eruditos contemporáneos consideran unánimemente que Pablo es el autor de esta carta.

² Por razones evidentes, el nombre de Onésimo se daba a menudo a los esclavos; sin embargo, hay también testimonios de que se llamaba así igualmente a quienes no lo eran (*NewDocs* 4.96).

OCASIÓN

La explicación tradicional de la situación que subyace en Filemón es la siguiente: el esclavo Onésimo ha huido de su amo, Filemón, y puede que además de este delito le hubiera robado algo (cf. v. 18, "Y si te ha perjudicado en alguna forma, o te debe algo, cárgalo a mi cuenta"). En su huida, se encuentra de algún modo con Pablo, que está detenido por orden de los jueces (ya sea en la cárcel o bajo arresto domiciliario). Pablo lleva a Onésimo a Cristo, y ello le plantea un dilema. Aunque Onésimo ha sido una bendición para él en su difícil situación y le gustaría que se quedara con él, la ley romana requiere que Pablo le envíe de vuelta a su amo y propietario. De modo que Pablo obedece la ley enviando a Onésimo de nuevo a Filemón, pero pidiéndole a éste, a quien el apóstol conoce bien —entre otras cosas por haber jugado un papel decisivo en su conversión—, que permita que Onésimo regrese a su lado, e insinuándole quizá que le deje libre.

Esta explicación tradicional presenta una importante dificultad: ¿Cómo pudo Onésimo toparse en la cárcel con un hombre que conocía a su amo? Tal coincidencia parece más digna de una novela de Dickens que de un registro estrictamente histórico. A fin de explicar este curioso encuentro y de responder algunas otras presuntas dificultades en relación con el habitual panorama, se han propuesto varias reconstrucciones alternativas de las circunstancias. Uno de los más antiguos de estos esquemas, y sin duda el más elaborado, fue el que propuso John Knox en 1935.³ En lo que C. F. D. Moule califica de "fascinante relato detectivesco",⁴ Knox, que construye su argumento sobre algunas de las ideas de su maestro, E. J. Goodspeed, defiende que la carta que llamamos Filemón fue de hecho escrita para Arquipo. Arquipo era el propietario de Onésimo, y le había enviado a Pablo. Por medio de la carta el apóstol devolvía ahora a Onésimo a su amo, via Filemón, que era el supervisor de las iglesias del valle del Lico. Pero estaba también pidiendo que Onésimo fuera puesto en libertad para el servicio cristiano. Este sería el "ministerio" (diakonia; TLA NIV "obra") que Arquipo ha de llevar a cabo, según Colosenses 4:17. La carta, por tanto, aunque dirigida en última instancia a Arquipo, fue enviada a Laodicea, donde se encontraba Filemón. La carta a Filemón es, por tanto, la misteriosa carta a Laodicea que menciona Pablo en Colosenses 4:16. Siguiendo de nuevo a Goodspeed, Knox propone además que Filemón fue incluida en el canon, puesto que Onésimo se convirtió finalmente en el influyente obispo de Éfeso (este sería el "Onésimo" que menciona Ignacio) y quería incluir su propia "carta de libertad" en el Nuevo Testamento.

A pesar de su ingenio y de su capacidad de explicar algunas desconcertantes características de Filemón, la propuesta de Knox no ha encontrado mucha aceptación. Si bien es cierto que muchos eruditos están abiertos a la posibilidad de que el Onésimo de Filemón y el que menciona Ignacio puedan ser la misma persona,⁵ han señalado también problemas insuperables en

³ *Philemon Among the Letters of Paul*, en 1959 apareció una segunda edición (Nueva York: Abingdon).

⁴ *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon*, CGTC (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), 14.

⁵ P. ej., Moule, *Colossians and Philemon*, 21; Peter T. O'Brien, *Colossians, Philemon*, WBC (Waco: Word, 1982), 268.

la reconstrucción general de Knox. Considerando el uso normal que Pablo hace de esta palabra, el “ministerio” que se menciona en Colosenses 4:17, no puede ser meramente la liberación de un esclavo. El tacto que muestra Pablo al escribir Filemón es incompatible con la petición de lectura pública que hace el apóstol en relación con la carta a Laodicea en Colosenses 4:17. Y el antecedente natural de los pronombres en segunda persona del singular que encontramos a lo largo de Filemón no es Arquipo, como opina Knox, sino Filemón. Es su casa donde se reúne la Iglesia (v. 2) y es a él a quien Pablo se dirige a lo largo de toda la carta.⁶

Una modificación mucho más modesta del panorama habitual se basa en la disposición de la ley romana según la cual una casa podría considerarse un santuario. Onésimo había oído hablar de Pablo a su amo Filemón; y, con peligro de su vida por su condición de evadido, huye a casa de Pablo (donde éste se encuentra bajo arresto domiciliario) a fin de hallar protección.⁷ Sin embargo, la opción que ha conseguido más apoyo sostiene que Onésimo no era, en términos legales, un “fugitivo” (*fugitivus*), o esclavo evadido, sino un esclavo que, tras caer en desgracia con su amo (quizá por por apropiarse indebidamente de algún dinero; cf. v. 18), pretendía que Pablo un “amigo del amo” (*amicus domini*)⁸ actuara como mediador. Esta hipótesis evita las serias dificultades que plantea el que un esclavo fugitivo hubiera podido encontrar a Pablo y explica bien el enfoque en la reconciliación que vemos en la carta. La única dificultad de esta propuesta es que si, como creemos probable, Pablo estaba en Roma cuando escribió Filemón (ver apartado al respecto), es poco verosímil que Onésimo hubiera ido hasta Roma para encontrar un mediador.

No es por tanto fácil llegar a una decisión entre este último panorama y el tradicional. Sin embargo, puede que la dificultad de pensar que Onésimo hubiera llegado hasta Roma en busca de mediación es mayor que la que supone explicar el encuentro entre Pablo y Onésimo. Podemos plantear muchas posibilidades; por ejemplo, Onésimo, tras haber huido con éxito hasta Roma, podría haberse replanteado su huida y buscado a Pablo a fin de encontrar refugio y ayuda.

PROCEDENCIA Y FECHA

Las decisiones acerca de la procedencia y fecha de Filemón están vinculadas a las de Colosenses, una epístola con la que Filemón está estrechamente relacionada. Ambas cartas

⁶ Quienes deseen considerar estos y otros aspectos, pueden ver especialmente la obra de Moule, *Colossians and Philemon*, 16–18.

⁷ E. R. Goodenough, “Paul and Onesimus”, *HTR* 22 (1929): 181–83; F. F. Bruce, *Paul, Apostle of the Heart Set Free* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 397–98. Una sugerencia más radical es que alguien, probablemente Arquipo, había enviado a Onésimo donde estaba Pablo y que éste escribe a la iglesia para pedir que Onésimo sea liberado para que pueda así seguir sirviendo junto a Pablo (Sara C. Winter, “Paul’s Letter to Philemon”, *NTS* 33 [1987]: 1–15). Sin embargo, esta hipótesis ha de hacer frente a dificultades insuperables (ver entre otras la obra de James D. G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, NIGTC [Grand Rapids: Eerdmans, 1996], 301).

⁸ Ver especialmente las obras de P. Lampe, “Keine ‘Sklavenflucht’ des Onesimus”, *ZNW* 76 (1988): 135–37; Brian M. Rapske, “The Prisoner Paul in the Eyes of Onesimus”, *NTS* 37 (1991): 187–203; cf. también Dunn, *Colossians and Philemon*, 304–5; Joseph A. Fitzmyer, *The Letter to Philemon: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 34C (Nueva York: Doubleday, 2000), 16–23.

incluyen a Timoteo como co-remitente; ambas aluden a Epafras (Col 1:7; Filemón 23) y a Arquipo (Col 4:17; Filemón 2); ambas mencionan a Marcos, Aristarco, Demas y Lucas entre los compañeros de Pablo (Col 4:10, 14; Filemón 24); y Colosenses se refiere también a Onésimo (4:9). Y puesto que Onésimo vivía en Colosas (Col 4:9), es seguro asumir que también Filemón residía en esta ciudad. Por tanto, es casi seguro que ambas cartas se escribieron al mismo tiempo y en el mismo lugar, y fueron enviadas juntas a Colosas. Pablo estaba en la cárcel cuando escribió ambas cartas. Como hemos observado en el capítulo 15, los eruditos debaten respecto a si este encarcelamiento fue en Éfeso (¿55 ó 56? dC.), Cesarea (57-59 dC.; cf. Hch 23:23-26:32), o Roma (60-62 dC.; cf. Hch 28:14-31). En nuestros días, existe una importante corriente a favor de la ciudad de Éfeso, lo cual hace que, generalmente, los eruditos desestimen Cesarea.⁹ Se argumenta que dos alusiones en Filemón favorecen Éfeso como lugar de redacción; lo más probable es que Onésimo hubiera huido al centro metropolitano más cercano en lugar de a la lejana capital del imperio; y la petición de Pablo para que Filemón le preparara alojamiento (Filemón 22) solo tiene sentido si Pablo estuviera a una distancia razonable.

No obstante, ninguno de estos argumentos, es concluyente. Es bien posible que Onésimo quisiera alejarse al máximo de Colosas y, en este sentido, la abundante y cosmopolita población de Roma ofrecía ventajas evidentes a alguien que pretendía esconderse de las autoridades. El argumento de la petición de alojamiento por parte de Pablo es más contundente. Aun así, Pablo habría podido llegar a Colosas en unas cinco semanas de haber sido puesto en libertad de una reclusión en Roma; y la referencia del apóstol a la posibilidad de una inminente visita por su parte pretende probablemente incrementar la presión para que Filemón acceda a sus deseos. No existe por tanto ninguna razón para negar que Filemón pudiera haberse escrito en Roma; y hemos considerado razones para situar la redacción de Colosenses (y de Efesios) en Roma a comienzos de los 60 (ver caps. 13 y 15).¹⁰

FILEMÓN EN ESTUDIOS RECIENTES

El análisis que Norman R. Peterson hace de Filemón (*Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World*),¹¹ pone de relieve el renovado interés que existe en el marco sociológico de este documento y en la importancia de las relaciones sociales. Sin embargo, hay dos asuntos que han dominado los estudios recientes de Filemón: las circunstancias históricas y sociales que subyacen tras la carta, y la naturaleza de su aportación al canon cristiano. La primera la hemos tratado con anterioridad; la última la trataremos a continuación.

⁹ ver, p. ej., Brown, 507-8; Eduard Lohse, *Colossians and Philemon*, Hermeneia (Filadelfia: Fortress Press, 1971), 188; N. T. Wright, *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon: An Introduction and Commentary*, TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 165; Fitzmyer, *Philemon*, 9-11.

¹⁰ Entre quienes favorecen una procedencia romana para Filemón están McDonald/Porter, 480; F. F. Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 193-96; O'Brien, *Colossians, Philemon*, xlix-lviii, 269; y Barth/Blanke, *The Letter to Philemon*, 121-26.

¹¹ Filadelfia: Fortress Press, 1985.

LA APORTACIÓN DE FILEMÓN

La brevedad de Filemón y su enfoque eminentemente personal plantean una pregunta evidente: ¿Por qué forma parte del canon? Goodspeed y Knox, seguidos por algunos otros eruditos, han propuesto que algunas circunstancias personales justifican su presencia: Onésimo, convertido ahora en obispo de Éfeso, utiliza su influencia para que la carta a Filemón se incluya entre los libros canónicos. Sin embargo, aunque pueda haber una parte de verdad en esta propuesta, sin duda hemos de buscar otras razones relacionadas más estrechamente con el propósito general de la Escritura (1 Tim 3:16). Desde esta óptica, podemos observar dos contribuciones particularmente importantes de Filemón.

En primer lugar, en esta carta encontramos una hermosa imagen del amor y el respeto recíproco que han de caracterizar la actividad del cuerpo de Cristo. Negándose a ejercer su autoridad apostólica, Pablo se sitúa a sí mismo en la sencilla posición de un cristiano que solicita cierta ayuda de un hermano en la fe. El apóstol quiere que Filemón actúe por razones de amor y no por pura exigencia (como Pablo deja claro que tendría derecho a ordenar [v. 8]). Sin duda, no hemos de ser ingenuos e ignorar las diferentes maneras en que Pablo presiona sutilmente a Filemón para que éste haga lo que él desea. Sin embargo, aun así, Filemón tiene la última palabra; la decisión es suya. De igual modo que Filemón ha de obrar por amor, así también Pablo ha establecido ya un ejemplo de amor desinteresado. Como Pablo expresa conmovedoramente (v. 12), Onésimo ha llegado a ser un hermano muy querido para él. La decisión de mandarle de regreso a Filemón y de permitir que éste tome la decisión final respecto a su destino es difícil; lo que mueve al apóstol no son solo cuestiones de orden legal (Pablo no dice nada al respecto), sino el amor y el respeto recíproco que han de gobernar las relaciones entre los creyentes. Y, por último, no hemos de olvidar que también para Onésimo era probablemente muy difícil hacer lo que el apóstol le pide: regresar junto a su amo y hacer frente a las consecuencias de sus acciones. Por tanto, cada uno de los tres personajes clave del libro ha de sacrificar su propio interés en aras del de sus hermanos y compañeros, aplicando de este modo la propia exhortación de Pablo: “con actitud humilde cada uno de vosotros considere al otro como más importante que a sí mismo, no buscando cada uno sus propios intereses, sino más bien los intereses de los demás” (Fil 2:3-4).

En segundo lugar, Filemón contribuye a nuestra comprensión de cuál ha de ser el acercamiento cristiano a cuestiones de orden social como la esclavitud. No hay un claro acuerdo acerca de lo que Filemón nos enseña exactamente al respecto. Es evidente que Pablo no ataca abiertamente la institución de la esclavitud, ni aquí ni en ningún otro pasaje de sus escritos; la razón es, probablemente, que la institución estaba tan profundamente arraigada en la cultura de aquel tiempo, que cualquier ataque frontal hubiera sido tan inconcebible como inútil.¹² Sin embargo, sí deja claro que la conversión de Onésimo le ha situado en una relación completamente nueva para con su propietario, Filemón,

¹² Ver el trabajo de John M. G. Barclay, “Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-Ownership”, *NTS* 37 (1991): 161-86. Barclay se distancia de esta conclusión en una publicación posterior; ver *Idem*, *Colossians and Philemon*, NTG (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001), 119-26.

quien ahora ha de recibirle “no ya como esclavo, sino como más que un esclavo, como un hermano amado” (v 16). No queda claro si lo que Pablo está aquí diciendo es: “aunque sigue siendo tu esclavo, Onésimo ha de ser tratado como un hermano” o, “en su nueva condición de hermano en la fe, Onésimo ya no puede seguir siendo considerado como esclavo”. Sin embargo, la naturaleza de la esclavitud —la posesión de un ser humano por parte de otro— parece incompatible con la igualdad que ha de caracterizar la comunión cristiana. De modo que, el sentido que Pablo quiere da a sus palabras es probablemente el último. Por tanto, como concluye Marshall, “la implicación final de la enseñanza de Pablo en esta carta es que la fe cristiana es incompatible con la posesión de esclavos”.¹³ Por tanto, si bien la institución de la esclavitud como tal no recibe un ataque directo, la carta “crea una atmósfera en la que tal institución solo puede languidecer hasta su muerte”.¹⁴ El hecho de que esto tardara tanto en suceder representa un triste capítulo de la ceguera cristiana a las implicaciones del Evangelio.

BIBLIOGRAFÍA

- John M. G. **Barclay**, “Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-Ownership,” *NTS* 37 (1991): 161–86 ■ **Idem**, *Colossians and Ephesians*, NTG (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001) ■ S. Scott **Bartchy**, “Slavery (New Testament),” *ABD* 6.65–73 ■ Markus **Barth** and Helmut **Blanke**, *The Letter to Philemon: A New Translation with Notes and Commentary*, ECC (Grand Rapids: Eerdmans, 2000) ■ F. F. **Bruce**, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1984) ■ **Idem**, *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977) ■ J. Duncan M. **Derrett**, “The Functions of the Epistle to Philemon,” *ZNW* 79 (1988): 63–91 ■ James D. G. **Dunn**, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1996) ■ Joseph A. **Fitzmyer**, *The Letter to Philemon: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 34C (Nueva York: Doubleday, 2000) ■ E. R. **Goodenough**, “Paul and Onesimus,” *HTR* 22 (1929): 181–83 ■ H. **Greeven**, “Prüfung der Thesen von J. Knox zum Philemonbrief,” *TLZ* 79 (1954): 373–78 ■ John **Knox**, *Philemon Among the Letters of Paul* (Londres: Collins, 1960) ■ P. Lampe, “Keine ‘Sklavenflucht’ des Onesimus,” *ZNW* 76 (1988): 135–37 ■ J. B. Lightfoot, *St Paul’s Epistles to the Colossians and to Philemon* (Londres: Macmillan, 1876) ■ Eduard **Lohse**, *Colossians and Philemon*, Hermeneia (Filadelfia: Fortress Press, 1971) ■ F. **Lyall**, “Roman Law in the Writings of Paul: The Slave and the Freedman,” *NTS* 17 (1970–71): 73–79 ■ Ralph P. **Martin**, *Colossians and Philemon*, NCB (Londres: Marshall, Morgan & Scott, 1974) ■ I. Howard **Marshall**, “The Theology of Philemon,” en *The Theology of the Shorter Pauline Letters* (Cambridge: University Press, 1993) ■ C. F. D. **Moule**, *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon* (Cam-

¹³ Ver el trabajo de I. Howard Marshall, “The Theology of Philemon”, en *The Theology of the Shorter Pauline Letters* (Cambridge: University Press, 1993), 188–90 (190).

¹⁴ Bruce, *Paul*, 401.

bridge: Cambridge University Press, 1968) ■■ Peter T. **O'Brien**, *Colossians, Philemon*, WBC (Waco: Word: 1982) ■■ Norman R. **Peterson**, *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World* (Filadelfia: Fortress Press, 1985) ■■ Brian M. **Rapske**, "The Prisoner Paul in the Eyes of Onesimus," *NTS* 37 (1991): 187–203 ■■ William J. **Richardson**, "Principle and Context in the Ethics of the Epistle to Philemon," *Int* 22 (1968): 301–16 ■■ W. **Schenk**, "Der Brief des Paulus an Philemon in der neueren Forschung (1945–87)," *ANRW* 2.25.4 (1987), 3439–95 ■■ Peter **Stuhlmacher**, *Der Brief an Philemon*, EKKNT (Zürich: Benziger Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 1975) ■■ W. L. **Westermann**, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity* (Filadelfia: American Philosophical Society, 1955) ■■ Sara C. **Winter**, "Paul's Letter to Philemon," *NTS* 33 (1987): 1–15 ■■ N. T. **Wright**, *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon: An Introduction and Commentary*, TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1986).

CAPÍTULO 18

HEBREOS

CONTENIDO

Este libro comienza sin la salutación ni el nombre del escritor y los destinatarios que caracterizan las Epístolas del Nuevo Testamento a excepción de 1 Juan, que son tan comunes también en las Epístolas del periodo greco-romano. No obstante, sí concluye de un modo típicamente epistolar, con una bendición, algunas observaciones personales, y un último adiós (13:20–25). Además, a juzgar por la especificidad de las advertencias y exhortaciones morales que salpican el documento, es evidente que el autor tiene en mente a unos lectores muy específicos (ver 5:12; 6:10; 10:32). El modo natural de entender el sentido de 13:22 es que el autor está haciendo referencia a todo el libro (aunque no le llame “epístola” o “carta”).¹ Parece justificable dar a este libro el nombre de “epístola”,² teniendo también en cuenta que así es como se lo ha clasificado en la Iglesia a lo largo de la mayor parte de su historia.

No obstante, en el periodo neotestamentario, con los términos “epístola” o “carta” se aludía a una categoría extraordinariamente amplia, (ver el capítulo 8). La gran riqueza de recursos retóricos que encontramos en Hebreos ha sugerido a muchos estudiosos (es probable que acertadamente) que, en su origen, esta obra había sido una homilía completa o una serie de ellas que se había publicado con el formato de una carta un tanto extraña.³ Esto parece bastante más probable que la propuesta de que las primeras líneas se perdieron por alguna razón, o de que la conclusión fue añadida más adelante (sugerencias para las que no hay evidencia textual). En cualquier caso, se ha mostrado que Hebreos 13 forma parte integral de la obra en su conjunto.⁴

Existe un amplio consenso respecto al tema general de Hebreos, a saber, la supremacía incondicional de Jesucristo, el Hijo de Dios, una supremacía que ningún ser angélico o humano puede desafiar. Por ello, el pacto por Él inaugurado es superior a cualquier otro

¹ Esto a pesar de la traducción de la NIV “te he escrito solo una carta corta”; cf. TNIV: “te he escrito muy brevemente”.

² Ver especialmente la obra de C. Spicq, *L'épître aux Hébreux*, 2 vols., EBib (Paris: Gabalda, 1952–53), 1, 19–20.

³ F. F. Bruce habla de Hebreos como “una homilía en forma escrita, que añade al final algunas observaciones personales” (*The Epistle to the Hebrews*, NICNT, rev. ed. [Grand Rapids: Eerdmans, 1990], 389).

⁴ Harold W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, Hermeneia (Filadelfia: Fortress Press, 1989), 13–21.

que le haya precedido; su sacerdocio es mejor que el de Leví; el sacrificio por Él presentado es superior a los ofrecidos bajo el código mosaico; y de hecho, el propósito mismo de la revelación anterior fue anticipar la venida de Jesucristo, apuntando hacia su persona y las bendiciones que traería consigo. Este tema de la supremacía de Cristo no sirve para dar forma a un ensayo abstracto; su propósito se pone repetidamente de relieve por medio de los pasajes parenéticos (2:1-4; 3:7-4:11; 4:14-16; 5:11-6:12; 10:19-39; 12:1-13:17) que advierten a los lectores a no volverse de la fe cristiana a las formas de piedad que profesaron en otro tiempo.

También existe un amplio consenso respecto al libro como una obra cuidadosamente elaborada. No obstante, no se está tan de acuerdo cuando se trata de determinar cuál es la forma de dicha estructura. Algunos ven grandes movimientos temáticos, y concluyen que el argumento a favor de la superioridad de Jesús y de la fe cristiana se extiende desde 1:1 a 10:18, tras lo cual se imponen las exhortaciones (10:19-13:25).⁵ La mayoría consideran que esta sugerencia es poco rigurosa, puesto que las exhortaciones abundan en la primera sección, y el argumento sigue su desarrollo en la última. Subrayando algunos eslóganes, inclusiones literarias, y cosas por el estilo, algunos han argumentado que el cuerpo del libro se dispone entre una introducción (1:1-4) y una conclusión (13:20-21), a las que se han añadido las glosas de una carta adjunta (13:19, 22-25). Se afirma que el cuerpo del libro consta de cinco divisiones dispuestas según un criterio quiásmico (i.e., 1:5-2:18, nombre más elevado que el de los ángeles; 3:1-5:10, Jesús el misericordioso sumo sacerdote; 5:11-10:39, Jesús el sumo sacerdote según el orden de Melquisedec; 11:1-12:13, fe y perseverancia; 12:14-13:19, el apacible fruto de justicia).⁶ Como se ha mostrado, esta división del texto es un poco artificial;⁷ por otra parte, tampoco explica la intensidad y pasión del tratado. Otros creen que el libro está formado por un extenso prólogo (1:1-4:13) y un epílogo igualmente largo (10:19-13:25), entre los que encontramos dos exposiciones de Jesús como sumo sacerdote (4:14-6:20; 7:1-10:18).⁸ Están también los que apelan a la presencia de recursos retóricos para justificar todo un surtido de bosquejos que varían enormemente.⁹ Al menos algunos de ellos no son muy convincentes, como por ejemplo la idea de que la estructura del libro está controlada por los pasajes parenéticos que se sitúan paralelamente al comienzo y final de cada gran división (según el esquema de Kümmel, 1:1-4:13; 4:14-10:31; 10:32-13:17, seguido de una conclusión epistolar). Pero no está nada claro que los pasajes parenéticos hayan de dividirse (p. ej., ¿acaso 10:26-31 y 10:32-39 forman parte de bloques distintos?). Tales divisiones propician que algunos de estos pasajes parenéticos sean en gran medida ignorados (p. ej., 2:1-4).

Attridge observa acertadamente que la mayor parte de las unidades más pequeñas están bien delimitadas y que hay poca duda respecto a ellas.¹⁰ La cuestión es cómo vincu-

⁵ P. ej., Guthrie, 717-21; Ídem, *The Letter to the Hebrews*, TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 58-59.

⁶ Así lo expresa Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, SN 1 (Paris: Desclée de Brouwer, 1963); Hugh Montefiore, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, HNTC (San Francisco: Harper, 1964).

⁷ Ver la obra de Attridge, *Hebrews*, 15-16.

⁸ P. ej., Hans Windisch, *Der Hebräerbrief*, HNT 14, 2nd ed. (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1931).

⁹ P. ej., Barnabas Lindars, "The Rhetorical Structure of Hebrews," *NTS* 35 (1989): 382-406.

¹⁰ Attridge, *Hebrews*, 14.

lar estas unidades dentro de la estructura general del libro. En la división que propone, Attridge busca un equilibrio entre “los principios estáticos y organizativos del discurso” y sus “características dinámicas,” es decir, el desarrollo del pensamiento; sin embargo este acercamiento atenúa la fuerza de los contrastes concretos que traza repetidamente la epístola.¹¹ Por ejemplo, Attridge dice que en 1:5–2:18 se presenta a Cristo, el Hijo eterno como el sumo sacerdote que llegó a su exaltada posición por medio del sufrimiento; la comparación entre Cristo y los ángeles es simplemente un “título superficial” que se utiliza para desarrollar este tema.

El bosquejo de Guthrie es posiblemente el más detallado y consistente.¹² Después de estudiar otras muchas propuestas, Guthrie se sirve de las herramientas de análisis del discurso (lingüística textual) para subrayar la compleja interacción entre la exposición y la exhortación que se produce a lo largo de todo este documento. Su monografía presenta distintos matices y permite sutilezas como ciertas coincidencias parciales. En un comentario posterior desarrolla su propuesta en términos prácticos y creíbles.¹³ En ocasiones uno se pregunta si la estructura no es un tanto rígida, y su trabajo ha de suplirse dando más consideración a la retórica de Hebreos.¹⁴

En vista de los constantes debates acerca de la estructura, el siguiente resumen analiza el desarrollo del pensamiento con el menor número posible de juicios respecto a cuál es el mejor modo de formar una jerarquía de las unidades individuales.

La introducción (1:1–4) subraya la superioridad de la revelación divina en Jesucristo, el Hijo de Dios así como su carácter definitivo. El versículo 4 tiene una función transicional, y prepara el camino para el primer argumento acerca de la superioridad del Hijo: Jesucristo es superior a los seres angélicos (1:5–14). Esto va inmediatamente seguido de la primera advertencia o amonestación: puesto que esta revelación es superior, es de vital importancia no desviarse del Evangelio que presenta, especialmente si tenemos en cuenta los terribles juicios que cayeron aun sobre quienes ignoraron la revelación anterior, de menor trascendencia (2:1–4). El capítulo 2 continúa brevemente el contraste entre Jesús y los ángeles (2:5, 9), pero solo para recordar a los lectores que el destino humano trasciende al de los ángeles y que para llevar a la humanidad a este destino, Jesús se ha identificado con los hijos de Adán caídos y mortales (2:5–18). En pocas palabras, Jesucristo se ha convertido en su “misericordioso y fiel sumo sacerdote en las cosas que a Dios atañen” (2:17).

No obstante, antes de ocuparse del tema del sumo sacerdocio, el autor presenta la fidelidad de Jesús, y con ello introduce otro contraste. Tanto Moisés como Jesús fueron fieles en su servicio en la casa de Dios, pero mientras Moisés era solo un siervo, Jesús era el hijo (3:1–6). La mención del servicio de Moisés en la casa de Dios conduce a una severa advertencia para no caer en la incredulidad como fue el caso de muchos de la generación

¹¹ *Ibid.*, 17–21.

¹² George H. Guthrie, *The Structure of Hebrews: A Text-Linguistic Analysis*, Nov TSup 73 (Leiden: Brill, 1994).

¹³ George H. Guthrie, *Hebrews*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan, 1998).

¹⁴ Ver especialmente la obra de David A. deSilva, *Perseverance and Gratitude: A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle “to the Hebrews”* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000); y también Andrew H. Trotter Jr., *Interpreting the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: Baker, 1997).

de Moisés (3:7-19). Pero esto se expresa en términos de una exposición del Salmo 95:7-11 (Heb 3:7-11) y de la relación que existe entre el reposo al que se invita a los lectores del salmo, el reposo inherente a la entrada a la tierra prometida de Canaan, e incluso el reposo que Dios disfruta desde que finalizó su trabajo creativo inicial (3:7-4:11). Josué condujo a su generación a la Tierra Prometida, sin embargo, el hecho de que algunos autores bíblicos posteriores prometan más reposo demuestra que la posesión de Canaan no puede ser el "reposo" definitivo. El reposo que proporciona Jesús es superior al del tiempo de Josué, y forma parte del "reposo" del propio Dios. Por tanto, cualquier esperanza de eludir la penetrante autoridad de esta revelación es absoluta insensatez (4:12-13).

El autor regresa al tema de Jesús como sumo sacerdote, subrayando el ánimo que reciben los cristianos al acercarse a alguien tan cualificado para identificarse con sus debilidades (4:14-16). Los mismos requisitos que se aplicaban a los sumos sacerdotes del antiguo pacto (5:1-4) los encontramos de manera superlativa en Cristo (5:5-10) para nuestro aliento. La sección termina haciendo referencia a Jesús como "sumo sacerdote según el orden de Melquisedec", sin embargo, antes de analizar la importancia de este título, el autor introduce de nuevo en la exposición una severa advertencia (5:11-6:20): condena la inmadurez espiritual (5:11-6:3), advierte que los apóstatas no pueden recuperarse (6:5-8), y anima a sus lectores a perseverar (6:9-12) en vista de la certeza de la promesa de Dios (6:13-20).

Acto seguido, el autor retoma el tema del orden de Melquisedec (7:1-28), estableciendo una relación entre Génesis 14:18-20 y el Salmo 110 a fin de demostrar la superioridad del sacerdocio de Melquisedec sobre el de Leví, y señalar que Jesús pertenece al primero. El punto crucial al que nos lleva este argumento es la permanente eficacia del sacrificio de Jesús. A diferencia de los sacrificios del antiguo pacto, que no hicieron nada perfecto (7:19), el sacrificio de Jesús es poderoso "para salvar para siempre a los que por medio de El se acercan a Dios" (7:25). Sin duda, en esta epístola la idea de perfección significa esencialmente finalización, en concreto, la finalización del plan salvífico de Dios.¹⁵ En vista de ello, el sumo sacerdocio levítico y el antiguo santuario no son más que sombras del Nuevo Pacto y del nuevo sumo sacerdocio que ya anticiparon los profetas del Antiguo Testamento (Heb 8:1-13; Jer 31:31-34). De hecho, el mero anuncio del Nuevo Pacto ya había convertido en obsoleto el pacto mosaico (8:13). Esta verdad conduce a una exposición de los ritos del tabernáculo, especialmente del día de la expiación (9:1-10), para mostrar que el sacrificio de Cristo logra un efecto permanente al que nunca aspiraron los antiguos sacrificios (9:11-28). De hecho, el antiguo orden fue diseñado como una sombra de la realidad que había sido introducida por el nuevo (10:1-10). Incluso la entronización del nuevo sumo sacerdote da fe del carácter definitivo y de la permanente eficacia de su obra expiatoria.

Una vez más se desarrolla una larga sección parenética (10:19-11:39) diseñada para estimular a los lectores a seguir adelante con su profesión cristiana. Desviarse es algo profundamente peligroso en vista de la exclusiva suficiencia del Nuevo Pacto. Lo que se requiere es

¹⁵ Ver especialmente la obra de David Peterson, *Hebrews and Perfection: An Examination of the Concept of Perfection in the "Epistle to the Hebrews"*, SNTSMS 47 (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

una fe perseverante; y también de esto las Escrituras nos presentan modelos (11:1–40). Los lectores han de mirar a Jesús, el pionero (no “autor”) y consumidor de la fe (12:1–3), aquel que ha abierto el camino a Dios y completado (o perfeccionado) todo lo que era necesario al respecto. En vista de ello, cualquier prueba que los lectores hayan de encarar ha de ser soportada como disciplina procedente de la amorosa mano de Dios (12:4–11); abandonar por falta de persistencia significa alinearse con Esaú (12:12–17). Deseoso de establecer otros contrastes entre el antiguo pacto y el nuevo a fin de estimular la perseverancia, el autor contrapone la ciudad celestial de Sión, a la que se acercan los cristianos, al Sinai terrenal del antiguo pacto (12:18–29), combinando así estrechamente la exposición bíblica con la admonición.

Las exhortaciones finales (13:1–17) pretenden contrarrestar las distintas formas en que el incipiente alejamiento de los lectores está en peligro de manifestarse. Se presentan mandamientos de carácter ético (13:1–6). Los lectores harán bien en seguir el ejemplo de quienes les llevaron el Evangelio (13:7–8) y en sujetarse a sus dirigentes (13:17). Entretejida con este estímulo práctico, está la exhortación a ofrecer “sacrificio de alabanza”, un sacrificio que se contrasta con los del antiguo pacto, puesto que éstos se cumplen en el sacrificio de Jesús “fuera del campamento” (13:9–16). No importa si ello supone compartir su vituperio: la implicación es que es infinitamente mejor compartir su vergüenza que apartarse de su Gracia.

El autor concluye con una petición de oración (13:18–19), una plegaria y una doxología (13:20–21), algunas notas personales (13:22–23), y los últimos saludos y una bendición (13:24–25).

AUTOR

En el texto de Hebreos más antiguo que nos ha llegado —el P⁴⁶ (comienzos del siglo tercero)— esta epístola está situada en el corpus paulino, justo después de Romanos.¹⁶ Esto refleja sin duda la convicción de la Iglesia Oriental, dependiente ésta de la evaluación más prudente de varios importantes eruditos de la escuela Alejandrina, cuyas opiniones han sido en gran medida preservadas por Eusebio. En particular, tanto Clemente de Alejandría (c. 150–215 dC.) como Orígenes (185–253) preservan la tradición de que Pablo es el autor de Hebreos, aunque reconocen las dificultades que ello conlleva. El griego de Hebreos es más refinado que el de Pablo, y la consistencia de la calidad retórica es bastante notable. Son sin duda las similitudes que existen entre el griego de Hebreos y el de Lucas y Hechos, las que llevan a Clemente a suponer que Pablo escribió la epístola a los Hebreos en hebreo y sugiere que nuestro texto griego es una traducción llevada a cabo por Lucas (*H. E.* 6.14.2). Clemente explica la ausencia de una signatura paulina afirmando que Pablo se dirigía a un grupo de hebreos que habían desarrollado un intenso prejuicio contra él, y que, por tanto, este dejó prudentemente de consignar su nombre. Aunque Orígenes insiste en que el contenido de Hebreos no es en nada inferior al que aparece en las cartas reconocidas de Pablo (*H. E.*

¹⁶ Aquellos que deseen considerar los distintos lugares que ocupa en los manuscritos, pueden ver la obra de Metzger, 661–62.

6.25.12), sugiere que alguno de sus discípulos tomó notas de lo que el apóstol había dicho y redactó el material (*H. E.* 6.14.13). Orígenes conocía las opiniones de que tal redactor era Lucas o Clemente de Roma, sin embargo, él se niega a especular: “Pero solo Dios sabe quién escribió de verdad esta epístola” (*H. E.* 6.25.14).

En la Iglesia de Occidente, no se aceptó la autoría paulina hasta la última mitad del siglo IV. Tanto el Canon de Muratori, como Ireneo e Hipólito de Roma concuerdan en que Pablo no fue el autor. Sin embargo, la única sugerencia alternativa es la de Tertuliano (en el siglo II), quien insiste que Hebreos tiene más autoridad que *el Pastor de Hermas*, debido al prestigio de su autor, a quien identifica como Bernabé, haciéndose eco de una opinión ampliamente aceptada en sus círculos (*De la Modestia* 20). En la época de Eusebio (c. 325), muchos en Roma todavía no consideraban que Hebreos fuera una epístola paulina.

Lo que cambió la opinión en Occidente fue el criterio combinado de Jerónimo y Agustín. Lo que persuadió a estos estudiosos de la antigüedad, no fue tanto el peso de la crítica literaria, como el hecho de que, reconocer la autoría apostólica de un libro era un paso muy importante para su aceptación en el canon. Tanto Jerónimo (*Epístola* 129.3) como Agustín (*El Perdón de Pecados* 1.50) aluden a la prestigiosa opinión de las iglesias de Oriente. El primero reconoce que, en Occidente, muchos seguían teniendo dudas, y afirma que no importa quien fuera realmente el autor, puesto que esta obra “es honrada diariamente por su lectura en las iglesias”. A pesar de este sólido apoyo de la autoría paulina, inicialmente los sínodos occidentales mantuvieron una cierta distinción entre Hebreos y los documentos reconocidos generalmente como paulinos. Tanto el Sínodo de Hipona (393 DC, 393) como el Tercer Sínodo de Cartago (397) enumeran, “de Pablo el apóstol, trece Epístolas; del mismo a los Hebreos, una”. En el Sexto Sínodo de Cartago (419), se atribuyen a Pablo catorce Epístolas. Por lo general, en Occidente se sostiene la autoría paulina a partir de este momento, aunque no sin algunas advertencias por parte de los comentaristas más ilustrados. Así, Tomás de Aquino afirma que Lucas tradujo la epístola en un griego excelente.¹⁷

No fue hasta que, durante la Reforma, se cuestionaron incontables tradiciones antiguas, cuando también ésta fue sometida a una enérgica evaluación. Calvino (en 13:23) sostuvo que el autor de Hebreos fue Clemente de Roma o Lucas; Lutero propuso (por primera vez, hasta donde sabemos) a Apolos. El Concilio (católico romano) de Trento respondió insistiendo en que existen catorce epístolas paulinas (aunque en nuestros días pocos eruditos católicos sostendrían esta idea).

La última defensa fundamental de la autoría paulina de Hebreos se escribió hace más de medio siglo.¹⁸ Hoy prácticamente nadie repetiría el esfuerzo.¹⁹ Dejando a un lado las

¹⁷ Tomás de Aquino, *Prefacio a la Epístola a los Hebreos*, citado por Spicq, *Hébreux* 1.198 n. 1.

¹⁸ William Leonard, *The Authorship of the Epistle to the Hebrews: Critical Problem and Use of the Old Testament* (Rome: Vatican Polyglot Press, 1939). Esta obra tiene una gran deuda con Charles Forster, *The Apostolical Authority of the Epistle to the Hebrews: An Inquiry, in Which the Received Title of the Greek Epistle Is Vindicated, Against the Cavils of Objectors, Ancient and Modern, from Origen to Sir J. D. Michaëlis, Chiefly upon Grounds of Internal Evidence Hitherto Unnoticed. Comprizing a Comparative Analysis of the Style and Structure of This Epistle, and of the Undisputed Epistles of St. Paul, Tending to Throw Light upon Their Interpretation* (Londres: James Duncan, 1838).

¹⁹ Las dos excepciones son: Eta Linnemann, “Wiederaufnahme-Prozess in Sachen des Hebräerbriefes”, *Fun-*

diferencias de vocabulario, estilo y tipo de retórica utilizados, que no pueden por sí mismos refutar la autoría paulina sino solo hacerla una alternativa menos verosímil, la ausencia de una salutación al comienzo del documento en la que Pablo se identifica como autor —la práctica normal del apóstol— hace difícil de creer que Pablo la escribió. Faltan además un buen número de temas paulinos comunes, y, por otra parte, el sumo sacerdocio de Cristo, tan central en Hebreos, no ocupa un lugar tan destacado en las epístolas reconocidamente paulinas. Por encima de todo, es casi imposible de creer que Pablo pueda identificarse como alguien que oyó el Evangelio, no directamente del Señor, sino “por los que oyeron” (2:3; cf. Gal 1:11–12).

En nuestros días, ni Lucas ni Clemente de Roma cuentan con muchos partidarios. Los puntos de conexión entre Lucas y Hebreos son demasiado débiles para apoyar la hipótesis de una paternidad literaria común. Clemente de Roma ha de ser descartado como probable candidato, no solo porque parece citar Hebreos en varios lugares (jaunque sin duda alguien podría afirmar que está citando su propia obra!), sino especialmente porque el tratamiento que hace este autor de varios de los temas dista mucho del acercamiento de Hebreos. Por ejemplo, Clemente apoya sus argumentos respecto a la naturaleza del ministerio de la Iglesia apelando a las leyes ceremoniales del Antiguo Testamento, una postura que difiere por completo de los argumentos de Hebreos.

Al menos en el caso de Pablo, Lucas, y Clemente de Roma, disponemos de algunos de sus escritos que pueden compararse con la epístola a los Hebreos. Los datos de que disponemos en apoyo de otros autores son del todo incidentales, puesto que no contamos con ningún documento escrito indiscutiblemente por ellos. Las principales opciones son cuatro.

1. Quienes proponen a Bernabé como autor señalan que éste era un levita oriundo de Chipre (Hch 4:36) y miembro, por tanto, del partido helenista de la iglesia de Jerusalén.²⁰ Sobre esta base, se sugiere que Bernabé podría haber compartido las ideas anti-templo de Esteban (Hch 7:48–50). Durante un tiempo, éste fue un estrecho colaborador de Pablo (Hch 9:27; 11:30; 13:1–14:28), y puesto que se le conocía como υἱὸς παρακλήσεως (*huios parakleseos*, “hijo de consolación”, Hch 4:36), es del todo apropiado que hubiera escrito τὸν λόγον τῆς παρακλήσεως (*ton logon tes parakleseos*, una “palabra de exhortación” Heb 13:22).

Sin embargo, el término παρακλήσις (*paraklesis*, “consolación” o “exhortación”) es lo suficientemente común en el Nuevo Testamento como para que su uso no pueda limitarse a una sola persona. Por otra parte no puede decirse tanto que la epístola a los Hebreos sea anti-templo sino más bien que se interesa en demostrar la obsolescencia en principio del cultus veterotestamentario (el cual por supuesto estaba relacionado primeramente con el tabernáculo, no con el templo). El hecho de que Bernabé fuera un judío helenista le con-

damentum 21 (2000): 101–12; 22 (2001): 52–65, 88–110 (y refutada con precisión por Rainer Riesner, “Der Hebräer-Brevenach altkirchlichen Zeugnissen”, *EuroJTh* 11/1 [2002]: 15–29); y David Alan Black, “On the Pauline Authorship of Hebrews”, *Faith & Mission* 16/2 (1999): 32–51; 16/3 (1999): 78–86.

²⁰ Ver la amplia bibliografía que ofrece Spicq, *Hébreux* I. 199 n. 8, a la que puede añadirse: J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (Filadelfia: Westminster, 1976), 200–220. Respecto a este asunto, uno de los mejores tratamientos sigue siendo el de Brooke Foss Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, 3rd ed. (Londres: Macmillan, 1909), lxxx–lxxxiv.

vierte, al menos potencialmente, en alguien capaz de escribir una obra cristiana que interactúa tan profundamente con la Septuaginta como Hebreos, pero no es suficiente para identificarle como su autor.

2. La propuesta por parte de Lutero en el sentido de que Hebreos es obra de Apolos ha reunido un apoyo considerable.²¹ A este predicador cristiano se le describe como *ἄνθρωπος λόγιος* (*aner logios*, "hombre elocuente") y "poderoso en las Escrituras" (Hch 18:24). Apolos era oriundo de Alejandría, y muchos autores han encontrado un buen número de conexiones entre la epístola a los Hebreos y los escritos de Filón de Alejandría. A juzgar por la correspondencia corintia (especialmente 1 Cor 1-4), Apolos tenía alguna forma de conexión con la misión paulina.

Sin embargo, aunque la sugerencia de Lutero es genial, no disponemos de datos suficientes para hacerla demostrable. Además, muchos han señalado que aunque Hebreos comparte una importante cantidad de vocabulario con Filón, los elementos básicos de su pensamiento son ajenos por completo al neoplatonismo y al estoicismo que subyacen en una buena parte de las obras de este autor.²² Por supuesto, Apolos podría haber transformado las categorías en las que fue formado a medida que crecía su conocimiento del cristianismo. Sin embargo, esto no es más que seguir especulando sobre una especulación.

3. Desde el tiempo de Harnack, algunos eruditos han propuesto que la autora es Priscila, en colaboración quizá con su marido Aquila que habría asumido un papel más secundario.²³ Esto podría explicar el uso alternativo de la primera persona del singular y la primera del plural (este último es más común). Este matrimonio estaba lo suficientemente formado en las verdades cristianas que emprendieron la tarea de enseñar a Apolos (Hch 18:26), y seguro que conocían a Timoteo (ver Heb 13:23), puesto que, al igual que ellos, éste había trabajado con Pablo en Corinto y en Éfeso (Hch 18:5; 19:22; 1 Cor 16:10, 19). La desaparición del nombre del autor podría en tal caso explicarse por la presencia en la Iglesia de ciertas tendencias antifeministas. De nuevo, no obstante, las pruebas que tenemos para apoyar esta tesis son muy exiguas. Sin embargo, la alusión del autor a sí mismo en 11:32 en masculino singular parece ser una importante razón para descartar esta teoría.

4. Similares objeciones pueden plantearse en contra de las teorías que proponen a Silas, Timoteo, Epafras, a María la madre de Jesús, o al diácono Felipe como el autor de este libro.

Es muchísimo mejor reconocer nuestra ignorancia. No sabemos quien lo escribió; es casi seguro que los primeros lectores sí lo sabían. Con toda probabilidad el autor era un judío helenista convertido, un creyente de segunda generación (Heb 2:3). Estaba profundamente familiarizado con la Septuaginta (ninguna de sus numerosas citas del Antiguo

²¹ Ver la bibliografía en Attridge, *Hebrews*, 4; a este listado puede añadirse la obra de Paul Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 3-21 (el nombre de Apolos "es quizá el menos inverosímil de entre todas las conjeturas que se han planteado" [p. 21]).

²² Ver especialmente la obra de Ronald Williamson, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, ALGJ 4 (Leiden: Brill, 1970).

²³ Adolph von Harnack, "Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriefes", *ZNW* 1 (1900): 16-41; Ruth Hoppin, *Priscilla: Author of the Epistle to the Hebrews* (Nueva York: Exposition, 1969).

Testamento dependen del hebreo) y, a juzgar por su excelente vocabulario y estilo, había tenido una buena educación.

PROCEDENCIA

Si no estamos seguros respecto a la identidad del autor de la epístola a los Hebreos, aun lo estamos menos acerca de la procedencia geográfica del libro. El único dato explícito lo encontramos en 13:24: "Los de Italia os saludan". Lamentablemente, la expresión es bastante ambigua. Puede aludir tanto a un grupo de creyentes italianos que abandonaron su territorio nativo y mandaban sus saludos a los hermanos de sus iglesias de origen (en cuyo caso la epístola habría sido enviada "a" Italia, pero no podemos especificar el lugar desde donde lo habría sido),²⁴ o puede aludir a creyentes que se encontraban en Italia (en cuyo caso no podemos identificar el destino, pero el autor estaría escribiendo desde Italia).²⁵ Puesto que no podemos estar seguros del sentido, la ambigüedad de la traducción de la NEB es atractiva: "Saludos a vosotros de nuestros amigos italianos".

Aun si pudiéramos estar razonablemente seguros de quien escribió este libro, esto no establecería necesariamente su procedencia geográfica, ya que es posible que el autor (igual que Pablo) tuviera un ministerio itinerante que le obligaba a desplazarse con mucha frecuencia. Por lo que respecta a la procedencia conceptual del libro, en una obra tan claramente polémica y parenética como ésta, es importante reconocer que una buena parte del argumento podría responder más a la percepción que el autor tiene de las importantes necesidades de los lectores que a los intereses personales de aquél. En este caso, el análisis de las categorías conceptuales del libro puede poner de relieve más acerca de los supuestos lectores de la obra que respecto al propio autor.

FECHA

Es difícil estar seguro de la fecha de Hebreos. Los puntos principales del debate son estos:

1. El hecho de que los destinatarios y, según parece, el propio autor pertenecen a la segunda generación de cristianos (2:3) no nos proporciona una información muy concreta, puesto que la idea "segunda generación" ha de entenderse no desde un punto de vista cronológico sino genealógico. Probablemente hay que inferir que esta epístola no se escribió antes del año 50 dC.; la mayoría de eruditos insistiría en que no antes del 60.

2. Aunque la autenticidad de algunas de las citas de Hebreos que encontramos en 1 Clemente es objeto de debate, es muy difícil rechazar las repetidas alusiones a Hebreos 1 que hay en 1 Clemente 36:1-6.²⁶ La mayoría de eruditos fechan 1 Clemente en el 96 dC.. Si

²⁴ Ver la traducción de la RSV: "los que vienen de Italia".

²⁵ Alexander Nairne traduce, "los que están en Italia y mandan sus saludos junto con los míos" (*The Epistle of Priesthood* [Edimburgo: T. & T. Clark, 1913], 433).

²⁶ Ver especialmente las obras de Donald A. Hagner, *The Use of the Old and New Testaments in Clement*

aceptáramos esta fecha, tendríamos un plazo tope para la datación de Hebreos. Hay que admitir, sin embargo, que la principal razón para fechar 1 Clemente con tanta exactitud es que algunas palabras del capítulo primero —“las repentinas y reiteradas desgracias y calamidades que nos han sobrevenido”— aluden a la persecución de los cristianos bajo el Emperador Domiciano. Las evidencias de tal persecución no son muy contundentes (ver exposición al respecto en el apartado “Fecha” del Capítulo 24). Si se descartan estas pruebas como insuficientes, la gama de posibles fechas para 1 Clemente se abre más o menos desde el año 70²⁷ hasta el 140,²⁸ con varias posiciones intermedias. Las últimas fechas son poco probables, ya que Clemente de Alejandría cita 1 Clemente como una fuente autoritativa, y el año 96 sigue siendo la más verosímil; no obstante es importante reconocer los límites de nuestro conocimiento.

3. Si, como parece probable, el Timoteo que se menciona en Hebreos 13:23 es el joven compañero de Pablo, entonces la epístola a los Hebreos debe de haberse escrito dentro del transcurso de su vida. Pablo le invitó a formar parte de su equipo misionero alrededor del año 49 dC., pero no sabemos qué edad tenía en aquel momento. Con todo, probablemente este dato establece el límite superior de Hebreos hacia el año 100, muy cercano al límite impuesto por la datación tradicional de 1 Clemente.

4. Muchos han intentado vincular las palabras de Hebreos 12:4 (“porque todavía, en vuestra lucha contra el pecado, no habéis resistido hasta el punto de derramar sangre”) con el periodo de acoso de los cristianos que condujo a la sangrienta persecución bajo el mandato de Nerón. Si se trata de lenguaje figurativo, que señala únicamente una enérgica oposición contra el pecado, este pasaje no tiene entonces ninguna relevancia acerca de la fecha del libro. No obstante, aun si este pasaje se interpreta como una referencia a las muertes de los mártires — lo cual parece un poco más natural—, es muy difícil establecer derivaciones categóricas. Por ejemplo, es posible concluir que ello descartaría a la iglesia de Roma durante la persecución de Nerón o inmediatamente después de ella, puesto que los cristianos de aquel periodo sí hubieron de sacrificar sus vidas en el martirio. Esto podría sugerir una fecha anterior a la persecución de Nerón (64 dC.). Otra posibilidad, sería suponer que este epístola fue escrita a creyentes de otros lugares del imperio que habían oído lo que sus hermanos habían ya padecido bajo el mandato de Nerón, pero que en su caso no habían tenido que hacer frente a una oposición tan intensa. De ser así, el libro habría sido escrito después de Nerón. Similares argumentos se han propuesto con respecto al reinado de Domiciano. En cualquier caso, a partir del año 30 dC., en cada década del siglo primero se produjeron brotes esporádicos de oposición procedentes de las sinagogas, lo cual hace que sea bastante arriesgado utilizar Hebreos 12:4 para aislar una fecha específica.

of Rome, NovTSup 34 (Leiden: Brill, 1973), 179–95; Paul Ellingworth, “Hebrews and 1 Clement: Literary Dependence or Common Tradition”, *BZ* 23 (1979): 437–40; Herbert Braun, *An die Hebräer*, HNT (Tubinga: Mohr-Siebeck, 1984), 3, 32.

²⁷ Así opina Robinson, *Redating*, 327–34, quien depende en gran medida de G. Edmundson, *The Church in Rome in the First Century*, BL (Oxford: Oxford University Press, 1913), 188–202.

²⁸ Esta es la opinión de Elmer T. Merrill, *Essays on Early Christian History* (Londres: Macmillan, 1924), 217–41; Laurance L. Welborn, “On the Date of 1 Clement” *BR* 29 (1984): 35–54.

5. Uno de los argumentos que se presentan más comúnmente alude a la presencia de verbos en tiempo presente en relación con el ritual (7:8; 9:6-7, 9, 13; 13:10). En nuestras traducciones, da la impresión de que las ceremonias se siguen llevando a cabo en el momento en que el autor escribe. En este argumento hay dos errores. En primer lugar, en griego, el tiempo presente, incluso en el modo indicativo, no expresa necesariamente una acción presente. Aun los acercamientos tradicionales a la gramática griega notan la frecuencia del así llamado presente histórico. Un acercamiento mejor informado lingüísticamente y que alude a la "teoría del aspecto", duda que el "el tiempo presente" (morfológico) tenga alguna relevancia inmediata respecto al tiempo.²⁹ En segundo lugar, Clemente de Roma, escribiendo después de la destrucción del templo, utiliza el tiempo presente para referirse a un ritual parecido (1 Clem 41); en la exposición que hace del tabernáculo y de su mobiliario (Ant. 4.102-50) y de las vestiduras sacerdotales (Ant. 4.151-87), Josefo alterna igualmente, los tiempos presente y pretérito. Algunos señalan también que la epístola a los Hebreos nunca menciona específicamente el templo, sino que se centra en el tabernáculo. Esto sugiere (se argumenta) que la destrucción del segundo templo no habría tenido gran interés para el autor; por tanto, el hecho de que se silencie su destrucción no es prueba de una fecha temprana.

Sin embargo, aunque el argumento lingüístico no es decisivo, existe otra forma de este argumento que es mucho más sólida. Cuando Josefo, por ejemplo, describe el tabernáculo, su mobiliario, y las vestiduras sacerdotales, no lo hace en el marco de un argumento teológico acerca de su carácter obsoleto, su completa sustitución por las correspondientes realidades del Nuevo Pacto, que es la idea esencial del argumento de Hebreos. Cuando el autor de Hebreos cita la profecía de Jeremías de un Nuevo Pacto (Jer 31:31-34; Heb 8:7-12), concluye que al calificar este pacto de nuevo, a través de Jeremías, Dios "hizo anticuado al primero; y lo que se hace anticuado y envejece, está próximo a desaparecer" (8:13). El pacto de la ley "nunca puede, por los mismos sacrificios que ellos ofrecen continuamente año tras año, hacer perfectos a los que se acercan. De otra manera, ¿no habrían cesado de ofrecerse, ya que los adoradores, una vez purificados, no tendrían ya más conciencia de pecado?" (10:1-2). Es difícil no concluir que los sacrificios seguían ofreciéndose cuando el autor escribió estas líneas. Aunque no alude directamente al templo, no podría haberse expresado en estos términos si no entendiera que los sacrificios del templo tenían una continuidad fundamental con los establecidos por el tabernáculo. Del mismo modo, si los sacrificios del templo hubieran cesado (como ciertamente sucedió en el año 70 dC.),³⁰ es difícil de concebir que se resistiera a señalar esta cuestión. Como indica Lindars, la idea general de su retórica es establecer el carácter exclusivo y definiti-

²⁹ Ver la obra de Stanley E. Porter, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament*, SBG 1 (Bern: Peter Lang, 1989).

³⁰ El intento por parte de Kenneth W. Clark en "Worship in the Jerusalem Temple After A.D. 70", *NTS* 6 (1959-60): 269-80, de demostrar lo que expresa el título de su obra [adoración en el Templo de Jerusalén después del año 70 dC.] es muy poco convincente; lo mismo sucede con la obra de Otto Michel, *Der Brief an die Hebräer*, KEK, 12th ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966), 56-58. Cf. Robinson, *Redating*, 202-3.

vo del sacrificio de Cristo,³¹ y para evitar que sus lectores regresaran al sistema de sacrificios del que se habían emancipado al convertirse en cristianos. Si los sacrificios del templo hubieran ya cesado, habría tenido que plantear su argumento de manera distinta. Es cierto que se trata de un argumento de silencio; no obstante es un argumento contundente ya que, teniendo en cuenta la naturaleza de la polémica del autor, cabría esperar una referencia a este hecho; en otras palabras, es difícil concebir que el autor pudiera guardar silencio si estuviera escribiendo después de la destrucción del templo. Aunque este hecho no es concluyente, constituye un fuerte apoyo para aquellos que fechan la redacción de Hebreos antes del año 70.³²

6. El argumento más fuerte para una fecha tardía se basa en el intento de determinar el lugar en que hay que situar este libro dentro del desarrollo del cristianismo primitivo. Por ejemplo, se defiende a menudo que la doctrina de Cristo de Hebreos (especialmente 1:1-3) refleja la misma clase de elevada cristología que encontramos por ejemplo en, Lucas-Hechos, 1 Pedro, o las Pastorales, unos documentos que se fechan frecuentemente entre los años 75 y 90. Sin embargo, no es solo que la datación de estos documentos también se cuestione, y que muchos eruditos insistan en una fecha anterior al año 70 en el caso de algunos de estos libros, sino también, y más importante, que la cristología de Hebreos 1:1-3 sin duda no es “más elevada” que la que encontramos en pasajes como I Corintios 8:6, Filipenses 2:6-11, o Colosenses 1:15-20. No obstante la inmensa mayoría de eruditos reconocen que estos pasajes son anteriores al año 70, y muchos de ellos opinan que son ejemplos de pensamiento pre-paulino.

Por tanto, aunque no se puede excluir decisivamente ninguna fecha entre los años 60 y 100 dC.,³³ los datos de que disponemos favorecen una fecha anterior al año 70.³⁴

DESTINO

Teniendo en cuenta que el autor se refiere a experiencias de las vidas de sus lectores (p. ej., 10:32-34), tenemos razón para asumir que tiene en mente a un grupo específico. Muchos comentaristas antiguos, y algunos modernos, piensan que los destinatarios de Hebreos vivían en Palestina, puede que incluso en Jerusalén.³⁵ La fuerza de este punto de

³¹ Lindars, “Rhetorical Structure”.

³² Entre quienes apoyan una fecha anterior al año 70 dC. están Bruce, *Hebrews*, 20-22; George Wesley Buchanan, *To the Hebrews*, AB 36 (Garden City: Doubleday, 1972), 261; August Strobel, *Der Brief an die Hebräer*, NTD (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), 83; Philip Edgcumbe Hughes, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 30-32; Donald A. Hagner, *Hebrews*, GNC (San Francisco: Harper, 1983), xviii-xix; y George H. Guthrie, *Hebrews* (1998), 19-23.

³³ Muchos comentaristas; p. ej. Craig R. Koester, *Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 36 (Nueva York: Doubleday, 2001), 50-54.

³⁴ William L. Lane, *Hebrews*, WBC 47A-B (Dallas: Word Books, 1991), lxvi, asigna una fecha provisional a la composición de este epístola en el “inseguro intervalo entre el período subsiguiente al gran incendio de Roma (64 dC.) y el suicidio de Nerón en junio del 68 dC.”.

³⁵ P. ej., Buchanan, *Hebrews*, 255-56; Hughes, *Commentary*, 19. Sir William Ramsay sugirió que Hebreos fue escrita para la iglesia de Jerusalén desde Cesarea y durante el encarcelamiento de Pablo en esta ciudad (c.

vista radica en las repetidas alusiones al culto israelita. No obstante, el completo silencio respecto al templo (en contraste con el tabernáculo), debilita ligeramente esta teoría. La epístola está escrita en griego refinado, y ninguna de las citas y alusiones veterotestamentarias dependen claramente de un texto hebreo o arameo: esto nos lleva a concluir, bien que el autor no conocía ninguna lengua semítica o que sus lectores, caso de encontrarse en Jerusalén, eran todos ellos expatriados, de habla griega que habían decidido vivir en esta ciudad o en la zona adyacente. En cualquier caso, a juzgar por los grandes números de judíos de todo el imperio que visitaban Jerusalén durante las festividades importantes, en especial la Pascua, había incontables judíos que no vivían en Palestina pero que, no obstante, confiaban en los rituales que se celebraban en la ciudad santa para su purificación y una relación segura con Dios. Si esto es así, es difícil ver cuáles son las pruebas del libro que apoyan Jerusalén o Palestina como destino, por encima de otros muchos lugares del imperio.

Aunque se han propuesto otros muchos destinos alternativos, entre los que están Alejandría, Antioquía, Bitinia y Ponto, Cesarea, Colosas, Corinto, Chipre, Éfeso, y Samaria, la otra única sugerencia que ha contado con una buena medida de apoyo es Roma.³⁶ En la literatura que ha llegado hasta nosotros, esta es la primera ciudad en que la epístola se conocía (en los escritos de Clemente de Roma; ver la sección acerca de la "Procedencia"). El hecho de que la iglesia romana, y occidente en general, tardaron tanto en atribuir la autoría de Hebreos a Pablo puede significar que disponían de información positiva en el sentido de que no había sido escrita por el apóstol. Como ya hemos visto, este punto de vista supone considerar que la expresión "los de Italia" (Heb 13:24) alude a ciertos italianos que habían dejado su tierra y que en el momento de redacción de la carta estaban viviendo en otros lugares (como Priscila y Aquila), y el griego permite sin duda esta interpretación. Tanto Harnack³⁷ como Manson³⁸ intentaron vincular esta teoría con la antigua historia del cristianismo en Roma; Harnack planteó que los destinatarios formaban parte de una casa-iglesia en Roma, y Manson que se trataba de una facción judeo cristiana conservadora residente en esta ciudad (y sus teorías han sido adoptadas y desarrolladas por un buen número de comentaristas de nuestros días).

Sin duda Roma es una posibilidad tan buena como cualquier otra, sin embargo no es mucho más que una posibilidad. Afortunadamente, las cuestiones exegéticas que dependen de determinar la ubicación geográfica de los destinatarios son muy escasas. La situación que da lugar a esta epístola es mucho más importante.

57-59 dC.), y que fue redactada por uno de los compañeros de Pablo, posiblemente Felipe el evangelista (*Luke the Physician* [Londres: Hodder & Stoughton: 1908], 301 ff.).

³⁶ Los exégetas apoyan Roma con distintos grados de confianza; ver Bruce, *Hebrews*, 10-14; Robinson, *Redating*, 205-13; Simon J. Kistemaker, *Exposition of the Epistle to the Hebrews*, NTC (Grand Rapids: Baker, 1984), 17-18; Raymond E. Brown y John P. Meier, *Antioch and Rome* (Nueva York: Paulist, 1983), 139-58; Lane, *Hebrews*, liii-lx; ver también las dos notas siguientes.

³⁷ Harnack, "Probabilia".

³⁸ William Manson, *The Epistle to the Hebrews: An Historical and Theological Reconsideration* (Londres: Hodder & Stoughton, 1951).

PROPÓSITO

Cualquier evaluación del propósito de Hebreos está inextricablemente vinculada al entendimiento de quienes eran los destinatarios: no se puede hablar del propósito sin presuponer ciertas cosas acerca de los destinatarios, y viceversa. En la forma del texto más antigua que nos ha llegado, el P⁴⁶, este libro llevaba el título Πρὸς Ἑβραίους (*Pros Hebraious*, “A [los] Hebreos”). Al parecer Clemente de Alejandría, escribiendo alrededor del año 180 dC., conocía el libro con este título, puesto que habla de él como habiendo sido escrito Ἑβραίοις (*Hebraiois*, “a los Hebreos”; *H. E.* 6.14.3–4). La mayoría de los eruditos dan por sentado que este título es una inscripción editorial posterior que se adjuntó a la obra por razones de referencia y, por tanto, no ha de influenciar nuestros esfuerzos por establecer la identidad de los destinatarios. Esto puede ser demasiado escéptico (cf. los comentarios en el Capítulo 3 acerca del autor de Mateo). En cualquier caso, lo que en el último análisis debe determinar la dirección de la exposición, es el contenido del libro, especialmente teniendo en cuenta que, aunque el título fuera original, expresa una cierta ambigüedad (p. ej., podrían aludir a ciertos cristianos de origen judío cuya lengua materna era el hebreo/araméo [Hch 6:1] o a judíos convertidos, con independencia de cuál fuera su lengua materna [Fil 3:5]).³⁹

Todos concuerdan en que este libro se dirige a cristianos, a quienes se insta a mantener su profesión (p. ej., 3:6, 14; 4:14; 10:23). Su trasfondo étnico es más cuestionado. Aunque el libro se apoya en alusiones al Antiguo Testamento y al ritual levítico, esto no implica necesariamente que el autor o los lectores fueran cristianos de origen judío; sin duda algunos creyentes gentiles se sumergían en el Antiguo Testamento griego. Se señala muchas veces que el conocimiento que tiene el autor del ritual judío, así como el que presupone a sus lectores, es un conocimiento literario: procede del Antiguo Testamento y quizá de otros textos judíos, no (por lo que se ve en la epístola) de la minuciosa observación del ritual del templo de Jerusalén o por haber participado en él. Ciertos eruditos adoptan esta línea.⁴⁰ Algunos sostienen que las advertencias en contra de “apartarse del Dios vivo” (3:12) encajan mejor con unos receptores de origen pagano en peligro de apostasía que con judíos quienes, en caso de volver al judaísmo, seguirían aun así sirviendo al Dios vivo de sus padres. Otros proponen que se trata de cristianos gentiles en peligro de abandonar las exclusivas pretensiones de Cristo y de buscar un camino más profundo dentro del judaísmo; una variación, por tanto, de la controversia “Judaizante”. Algunos piensan que Hebreos intenta adaptar la literatura apocalíptica judía a un ambiente judío, o disipar una piedad sacramental errónea.

³⁹ Ver Zahn 2.296.

⁴⁰ P. ej., Marcus Dods, “The Epistle to the Hebrews,” en *EGT*: J. Moffatt, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, ICC (Edimburgo: T. & T. Clark, 1924); Windisch, *Hebräerbrief*, E. F. Scott, *The Epistle to the Hebrews* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1922); G. Vos, *The Teaching of the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: Eerdmans, 1956); Ernst Käsemann, *The Wandering People of God: An Investigation of the Letter to the Hebrews* (ET Minneapolis: Augsburg, 1984 [from 2nd ed., 1957]); Gerd Theissen, *Untersuchungen zum Hebräerbrief*, SNT 2 (Gütersloh: Mohn, 1969); deSilva, *Perseverance and Gratitude* (2000); Craig R. Koester, *Hebrews* (2001).

Estas líneas de razonamiento no han demostrado ser convincentes para todos los eruditos. Cuando el autor advierte de los peligros de “apartarse del Dios vivo” (3:12), presenta el ejemplo de los israelitas bajo el liderazgo de Moisés que se apartaron de Dios. Si este lenguaje se aplica a los antiguos israelitas, es difícil de imaginar por qué no podía aplicarse a los judíos del primer siglo. Las “enseñanzas elementales” de 6:1 presuponen un trasfondo judaico, y la insistencia del autor en el sentido de que el antiguo pacto ha sido eclipsado por el nuevo, solo tiene sentido si los lectores siguen intentando vivir bajo este pacto, o si imaginan que, después de haberlo trascendido, pueden volver legítimamente a él. Además, como señala Bruce,⁴¹ en esta epístola no hay nada que sugiera que el problema al que el autor hace frente sea el de propaganda judaizante.⁴² En particular, la ausencia de cualquier mención de la circuncisión tiene sentido si la epístola se dirige a una comunidad judeo cristiana pero sería bastante sorprendente que los lectores fueran creyentes gentiles en peligro de ser seducidos por los que se ha dado en llamar judaizantes.

Por otra parte, el autor cita el griego del Antiguo Testamento como si diera por sentado que sus lectores reconocen su autoridad. Esto sería cierto en el caso de judíos helenistas convertidos al cristianismo. Aunque se hubieran sentido tentados a modificar algunos elementos de su convicción cristiana y hubieran regresado hasta cierto punto a su antiguo compromiso con el judaísmo, su confianza en lo que llamamos el Antiguo Testamento no se habría debilitado. En el caso de que algunos paganos que se habían convertido al cristianismo hubieran sido tentados a regresar a su antiguo paganismo, también habrían sido sin duda tentados a abandonar su sumisión a las Escrituras que habían jugado un papel tan importante en su conversión al cristianismo. Además, no son pocos los argumentos del autor en pro de la superioridad de Jesús que cuestionan la suposición de que las reglamentaciones cúllicas del código de Sinaí eran finales (p. ej., 7:11). Los cristianos convertidos del paganismo y que en aquel momento estaban en peligro de volver a su antiguo marco religioso pagano no necesitaban este tipo de argumento; por el contrario, sí sería sin duda un argumento necesario para cristianos en peligro de volver al judaísmo.

Entre quienes creen que los supuestos lectores son cristianos de origen judío, muchos han intentado identificar a un subconjunto específico de judíos. Bornhäuser infiere a partir de 5:12 (donde el autor insiste que a estas alturas sus lectores deberían ser maestros) que no eran cristianos judíos corrientes sino algunos de entre los “muchos sacerdotes” que “obedecían a la fe” (Hch 6:7).⁴³ Al principio Spicq defendía esta teoría⁴⁴ pero después la modificó sugiriendo que los receptores eran “cristianos de origen esenio”, entre quienes había antiguos miembros de la comunidad de Qumrán.⁴⁵ Varios eruditos han planteado algunas

⁴¹ Bruce, *Hebrews*, 6 n. 13.

⁴² Respecto a las dificultades que plantean los términos “judaizar” y “judaizantes”, ver el capítulo 10, nota a pie de página n° 3.

⁴³ Karl B. Bornhäuser, *Empfänger und Verfasser des Briefes an die Hebräer*, BFCT 35/3 (Gütersloh: Bertelsmann, 1932).

⁴⁴ Spicq, *Hébreux* 1.226 ff.

⁴⁵ C. Spicq, “L’épître aux Hébreux: Apollos, Jean-Baptiste, les hellénistes, et Qumrán”, *RevQ* 1 (1958–59): 365–90, esp. 390.

variaciones acerca de este tema.⁴⁶ Pero lo más que puede decirse razonablemente es que el trasfondo judío de los lectores probablemente no estaba tanto en las tradiciones rabínicas conservadoras de Palestina como en el judaísmo helenista influenciado por varias sectas judías inconformistas, de las que los esenios son solo un ejemplo más.⁴⁷

Otros piensan que los lectores habían sido atraídos, no a una forma de fe y práctica judías independientes del cristianismo, sino a una forma de cristianismo judío más conservadora de lo que aprueba el propio autor.⁴⁸ Hay un sentido en el que esto parece correcto, y otro en el que da la impresión de ser bastante falso. Es probablemente correcto en el sentido de que no hay pruebas concluyentes de que los lectores se tuvieran a sí mismos por apóstatas. Probablemente éstos no se proponían abandonar el Evangelio cristiano y volver al judaísmo. En este sentido los lectores estaban regresando a una forma de "cristianismo judío" más conservador de lo que aprueba el propio autor. Sin embargo, el argumento del autor es que los lectores estaban en peligro de adoptar, en realidad, algo que no tenía nada de cristianismo. Era nada menos que apostasía; ello explica los fuertes pasajes parenéticos. Las extensas exposiciones que se entretajan con exhortaciones justifican esta conclusión. Regresar a la dependencia de las estructuras culticas del antiguo pacto significaba, no solo dejar de ver que todas ellas habían señalado a Cristo durante los años de la historia de la redención, sino que, de manera implícita, era atribuirles, por una parte, una efectividad redentora que nunca poseyeron y, por otra, menospreciar la importancia exclusiva del sacrificio de Cristo.

Las razones que tenían los lectores para volver a cierta forma de judaísmo (veladas, quizá, con constantes afirmaciones de fidelidad al cristianismo) no se especifican de un modo detallado; simplemente se dan a entender. Por ejemplo, parece que estaban cansados de soportar la vergüenza de vivir fuera de la corriente principal de su herencia cultural (13:13). Corrían el peligro de centrarse en ciertas enseñanzas novedosas (13:9) en perjuicio del Evangelio apostólico (13:7-8). Es también posible que la motivación del temor jugara también su papel. La religión de los judíos era reconocida por las autoridades romanas; el cristianismo no. Regresar al redil del judaísmo podía mitigar la amenaza de persecución por parte de las autoridades del estado. En cualquier caso, da la impresión de que, al dejar de reunirse con regularidad, estos cristianos estaban relajándose en cuanto a la disciplina (10:25; esto podría significar que los lectores formaban parte de una casa-iglesia que ya no se reunía con el resto de la Iglesia). Sin embargo, lo que interesa verdaderamente al autor no son tanto las razones que había tras esta manera de proceder, sino el resultado: se estaba relativizando tanto a la persona de Cristo, su sacrificio, y su obra sacerdotal que en realidad se negaba por completo su valor, y se situaban a un paso de la apostasía. El autor escribe esta epístola precisamente para evitar esta catástrofe.

⁴⁶ P. ej., Hans Kosmala, *Hebräer-Essener-Christen*, SPB 1 (Leiden: Brill, 1959); Hughes, *Commentary*, 10-15.

⁴⁷ Ver el trabajo de F. F. Bruce, "'To the Hebrews' or 'To the Essenes'?" *NTS* 9 (1962-63): 217-32. Ver la excelente exposición de trasfondos conceptuales en R. M. Wilson, *Hebrews*, NCB (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 18-27.

⁴⁸ Así se refleja en la obra de J. V. Dahms, "The First Readers of Hebrews", *JETS* 20 (1977): 365-75; Brown y Meier, *Antioch and Rome*, 151-58.

EL TEXTO

Attridge⁴⁹ y Weiss⁵⁰ exponen con precisión los testigos más importantes. La tradición de los manuscritos no es muy distinta de la del corpus paulino, aunque comparativamente un tanto idiosincrásica. Los testigos más importantes son abrumadoramente alejandrinos.⁵¹ La tradición bizantina está representada por los unciales K y L (ambos del siglo IX) y muchos minúsculos posteriores; el tipo de texto Occidental está representado por el D (el Códice Claromontano, del siglo VI) y el Antiguo Texto Latino. En general, el texto de Hebreos está bien preservado, aunque hay que tomar difíciles decisiones en varios pasajes (p. ej., 1:8; 11:17, 37; 12:3, 7).

ADOPCIÓN EN EL CANON

En la Iglesia de Occidente, como ya hemos visto en la sección acerca del “Autor”, aunque la epístola a los Hebreos era muy conocida y citada, no fue al principio recibida como canónica. Además de las pruebas de Clemente de Roma, algunos otros padres occidentales antiguos aluden a ella o la citan (p. ej., Ignacio, *Fil.* 9:1; *Pastor de Hermas* 2.3.2; Justino Mártir, *Dial.* 116,1), sin embargo ninguno la trata como un escrito apostólico o canónico. El Canon de Muratori (c. 170-80 dC.) excluye a Hebreos.

Sin duda cuando fue incorporada en el corpus paulino —probablemente en Alejandría, en el siglo II— se le reconocía ya un estatus canónico. De hecho, su canonicidad nunca fue cuestionada (hasta donde sabemos) en Alejandría o en la Iglesia Oriental, al margen de las dudas que pudiera haber habido respecto a su paternidad literaria (por parte de Orígenes y otros, como ya hemos visto). Eusebio (*H. E.* 3.3.5) incluye a Hebreos entre los libros “reconocidos”, aunque es consciente de que en Occidente hay dudas al respecto. Los padres sirios nunca disputaron su canonicidad. Y con el tiempo, como ya hemos visto, las convicciones de la Iglesia oriental se impusieron en Occidente, por la influencia de Jerónimo y Agustín.⁵²

HEBREOS EN ESTUDIOS RECIENTES

Además de los estudios que siguen investigando el escenario y circunstancias que motivaron la redacción de esta epístola, podemos mencionar el interés considerable y constante que Hebreos ha suscitado en las siguientes áreas:

⁴⁹ Attridge, *Hebrews*, 31–32.

⁵⁰ Hans-Friedrich Weiss, *Der Brief an die Hebräer*, KEK (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), 127–32.

⁵¹ Ver el trabajo de Frank W. Beare, “The Text of the Epistle to the Hebrews in P⁴⁶”, *JBL* 63 (1944): 379–96; y especialmente Spicq, *Hébreux* 1.412–32.

⁵² Aquellos que deseen considerar una breve perspectiva general de las respuestas de la Reforma, pueden ver Hughes, *Commentary*, 23–24; Bruc, *Hebrews*, 24–25.

1. Los peculiares acentos cristológicos de Hebreos captan la atención de muchos eruditos.⁵³ Existen claros vínculos con Juan y Pablo (p. ej., en el lenguaje del “Hijo” y la elevada cristología de Hebreos 1:1–3), no obstante la exposición de la obra sacerdotal de Cristo, tanto en la Tierra como en el Cielo, es mucho más completa aquí que en ningún otro documento del Nuevo Testamento. Hebreos expresa también un firme interés en el Jesús histórico.⁵⁴

2. En particular, se ha prestado una atención considerable a lo que esta epístola dice acerca de Melquisedec y a la comparación del tratamiento que hace de este personaje con otras tradiciones judías acerca de él, incluyendo también los Rollos del Mar Muerto.⁵⁵

3. El interés de la epístola en Melquisedec forma parte de su detallada consulta de muchos textos del Antiguo Testamento. En todo el Nuevo Testamento, solo Mateo se equipara a este libro con respecto a la gama y complejidad hermenéutica de los textos del Antiguo Testamento que cita. Inevitablemente, este fenómeno ha suscitado mucha atención por parte del mundo académico.⁵⁶

4. Käsemann nos introdujo al tema del peregrinaje en Hebreos en su obra *The Wandering People of God*, [El Pueblo Errante de Dios], lo cual produjo a su vez ciertos análisis por parte de los lectores. Se han hecho constantes intentos de delinear el perfil de los lectores, teñidos en ocasiones con las premisas de los análisis sociológicos.⁵⁷ El tratamiento más exhaustivo y matizado sigue siendo el de Hurst.⁵⁸

5. Varios temas de Hebreos son objeto de constante atención, bien porque se les concede más importancia en Hebreos que en el resto del Nuevo Testamento, o porque el tratamiento que se hace de ellos tiene matices característicos. Entre ellos están la perfección,⁵⁹ el reposo

⁵³ Ver la bibliografía en Attridge, *Hebrews*, 25 n. 197; y especialmente William R. G. Loader, *Sohn und Hoherpriester: Eine traditionsgehistorische Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes*, WMANT 53 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1981).

⁵⁴ Ver el trabajo de Bertram L. Melbourne, “An Examination of the Historical-Jesus Motif in the Epistle to the Hebrews”, *AUSS* 26 (1988): 281–97.

⁵⁵ P. ej., Fred L. Horton, *The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews*, SNTSMS 30 (Cambridge: Cambridge University Press, 1976); Paul J. Kobelski, *Melchizedek and Melchireša*, CBQMS 10 (Washington, D.C.: Catholic Biblical Association, 1981); Marie E. Isaacs, *Sacred Space: An Approach to the Theology of the Epistle to the Hebrews*, JSNTSup 73 (Sheffield: JSOT Press, 1992).

⁵⁶ P. ej., Simon J. Kistemaker, *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews* (Amsterdam: Soest, 1961); Friedrich Schröger, *Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger*, BU 4 (Regensburg: Pustet, 1968); Dale F. Leschert, *Hermeneutical Foundations of Hebrews: A Study in the Validity of the Epistle's Interpretation of Some Core Citations from the Psalms*, NABPRDS 10 (Lewiston: Edwin Mellen Press, 1994). Ver el excelente compendio de George H. Guthrie, “Hebrews' Use of the Old Testament: Recent Trends in Research”, *Currents in Biblical Research* 1 (2003): 271–94.

⁵⁷ P. ej., Richard W. Johnson, *Going Outside the Camp: The Sociological Function of the Levitical Critique in the Epistle to the Hebrews*, JSNTSup 209 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001).

⁵⁸ Lincoln D. Hurst, *The Epistle to the Hebrews: Its Background and Thought*, SNTSMS 65 (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

⁵⁹ P. ej., la obra de Peterson, *Hebrews and Perfection*.

(sabático; Heb 4),⁶⁰ la fe (Heb 11),⁶¹ y el tema del Nuevo Pacto.⁶² Con respecto a este último, es importante mencionar la innovadora obra de John Hughes. Este autor ha demostrado convincentemente que, entendido correctamente, en Hebreos 9 el término *διαθήκη* (*diatheke*) no ha de entenderse como “testamento” sino como “pacto”.⁶³

LA APORTACIÓN DE HEBREOS

Una buena parte de la peculiar aportación de Hebreos consiste en el acento característico del libro que también atrae la atención del mundo académico como se ha mencionado. La epístola a los Hebreos enriquece en gran manera la cristología del Nuevo Testamento, especialmente por lo que hace a la obra sacerdotal de Jesús, el carácter definitivo de su sacrificio, la naturaleza de su filiación, la importancia de la encarnación (ver especialmente el Capítulo 2), y su papel como “pionero” (*ἀρχηγός* [*archegos*]).

De igual modo, dado el amplio uso que hace esta epístola de los textos del Antiguo Testamento, nos permite explorar las suposiciones hermenéuticas de los cristianos del primer siglo, y nos enseña así a leer mejor el Antiguo Testamento. En Hebreos se ejemplifica tanto la naturaleza de la tipología, como una comprensión de la profecía que va mucho más allá de la mera predicción verbal, como la interacción entre la exégesis de textos específicos y las limitaciones de la historia de la redención. De este modo proporciona también muchos de los elementos de trabajo para el desarrollo de una teología bíblica.

Esta epístola se une a otros libros del Nuevo Testamento (p. ej., Hechos y Gálatas) al ofrecer un enfoque independiente acerca del difícil movimiento que va desde una comprensión de Israel como *locus* del pueblo de Dios, obligado por el pacto de Sinai, hasta la Iglesia como el pueblo de Dios, motivado por el pacto sellado por la muerte y resurrección de Jesús. Finalmente, Hebreos se vincula con algunos otros libros del Nuevo Testamento (p. ej., 1 Juan) que están vitalmente interesados en el problema de la perseverancia de los cristianos y la naturaleza y el peligro de la apostasía. Sigue teniendo mucho que decir a quienes ponen su esperanza en el consuelo que ofrece el externalismo religioso en lugar de buscar “la ciudad que tiene fundamentos, cuyos arquitecto y constructor es Dios” (Heb 11:10).

⁶⁰ P. ej., las obras siguientes: Otfried Hofius, *Katapausis: Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief*, WUNT 11 (Tübinga: Mohr-Siebeck, 1970); A. T. Lincoln, “Sabbath, Rest, and Eschatology in the New Testament”, en *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical, and Theological Investigation*, ed. D. A. Carson (Grand Rapids: Zondervan, 1982), 197–220; Jon Laansma, “‘I Will Give You Rest’: The Rest Motif in the New Testament with Special Reference to Mt 11 and Heb 3–4”, WUNT 98 (Tübinga: Mohr-Siebeck, 1997).

⁶¹ E.g., Erich Grässer, *Der Glaube im Hebräerbrief* (Marburg: Elwert, 1965).

⁶² P. ej., Susanne Lehne, *The New Covenant in Hebrews*, JSNTSup 44 (Sheffield: JSOT Press, 1990); John Dunnill, *Covenant and Sacrifice in the Letter to the Hebrews*, SNTSMS 75 (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); Knut Backhaus, *Der Neue Bund und das Werden der Kirche: Die Diatheke-Deutung des Hebräerbriefs im Rahmen der frühchristlichen Theologiegeschichte*, NTAbh 29 (Münster: Aschendorff, 1996).

⁶³ John J. Hughes, “Hebrews ix 15ff. and Galatians iii 15ff.: A Study in Covenant Practice and Procedure”, *NovT* 21 (1979): 27–96. A este autor le han seguido entre otros por Lane, *Hebrews*, 226–52.

BIBLIOGRAFÍA

- Harold W. **Attridge**, *The Epistle to the Hebrews*, Hermeneia (Filadelfia: Fortress Press, 1989) ■ **Knut Backhaus**, *Der Neue Bund und das Werden der Kirche: Die Diatheke-Deutung des Hebräerbriefs im Rahmen der frühchristlichen Theologieggeschichte*, NTAbh 29 (Münster: Aschendorff, 1996) ■ **Frank W. Beare**, "The Text of the Epistle to the Hebrews in p⁴⁶," *JBL* 63 (1944): 379–96 ■ **Samuel Bénéteau**, *L'Épître aux Hébreux*, CEB, 2 vols. (Vaux-sur-Seine: Édifac, 1989–90) ■ **David Alan Black**, "On the Pauline Authorship of Hebrews," *Faith & Mission* 16/2 (1999): 32–51; 16/3 (1999): 78–86 ■ **Karl B. Bornhäuser**, *Empfänger und Verfasser des Briefes an die Hebräer*, BFCT 35/3 (Gütersloh: Bertelsmann, 1932) ■ **Herbert Braun**, *An die Hebräer*, HNT 14 (Tubinga: Mohr-Siebeck, 1984) ■ **Raymond E. Brown** and **John P. Meier**, *Antioch and Rome* (Nueva York: Paulist, 1983) ■ **F. F. Bruce**, *The Epistle to the Hebrews*, NICNT, rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1990) ■ **Ídem**, "'To the Hebrews' or 'To the Essenes'?" *NTS* 9 (1962–63): 217–32 ■ **George Wesley Buchanan**, *To the Hebrews*, AB 36 (Garden City: Doubleday, 1972) ■ **Kenneth W. Clark**, "Worship in the Jerusalem Temple After A.D. 70," *NTS* 6 (1959–60): 269–80 ■ **J. V. Dahms**, "The First Readers of Hebrews," *JETS* 20 (1977): 365–75 ■ **Franz Delitzsch**, *Commentary on the Epistle to the Hebrews*, 2 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1871; reprint, Minneapolis: Klock & Klock, 1978) ■ **David A. de Silva**, *Perseverance in Gratitude: A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle "to the Hebrews"* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000) ■ **Marcus Dods**, "The Epistle to the Hebrews," en *EGT* vol. 4 ■ **John Dunnill**, *Covenant and Sacrifice in the Letter to the Hebrews*, SNTSMS 75 (Cambridge: Cambridge University Press, 1992) ■ **G. Edmundson**, *The Church in Rome in the First Century*, BL (Oxford: Oxford University Press, 1913) ■ **Paul Ellingworth**, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1993) ■ **Ídem**, "Hebrews and 1 Clement: Literary Dependence or Common Tradition," *BZ* 23 (1979): 437–40 ■ **Charles Forster**, *The Apostolical Authority of the Epistle to the Hebrews* (Londres: James Duncan, 1838) ■ **David Gooding**, *An Unshakeable Kingdom: The Letter to the Hebrews for Today* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989) ■ **Robert Gordon**, *Hebrews, Readings* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000) ■ **Erich Grässer**, *Der Glaube im Hebräerbrief* (Marburg: Elwert, 1965) ■ **Ídem**, "Der Hebräerbrief, 1938–1963," *ThR* 30 (1964): 138–226 ■ **Rowan A. Grier**, *The Captain of Our Salvation* (Tubinga: Mohr-Siebeck, 1973) ■ **Donald Guthrie**, *The Letter to the Hebrews*, TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1983) ■ **George H. Guthrie**, *The Structure of Hebrews: A Text-Linguistic Analysis*, NovTSup 73 (Leiden: Brill, 1994) ■ **Ídem**, *Hebrews*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan, 1998) ■ **Ídem**, "Hebrews' Use of the Old Testament: Recent Trends in Research," *Currents in Biblical Research* 1 (2003): 271–94 ■ **Donald A. Hagner**, *Hebrews*, GNC (San Francisco: Harper, 1983) ■ **Ídem**, *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*, NovTSup 34 (Leiden: Brill, 1973) ■ **Ídem**, *Encountering the Book of Hebrews: An Exposition* (Grand Rapids: Baker, 2002) ■ **Adolph von Harnack**, "Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriefes," *ZNW* 1 (1900): 16–41 ■ **Jean Héring**, *The Epistle to the Hebrews* (Londres: Epworth, 1970) ■ **Otfried Hofius**, *Katapausis: Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief*,

WUNT 11 (Tubinga: Mohr, 1970) ■■ Ruth **Hoppin**, *Priscilla: Author of the Epistle to the Hebrews* (Nueva York: Exposition, 1969) ■■ Fred L. **Horton**, *The Melchizedek Tradition: A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews*, SNTSMS 30 (Cambridge: Cambridge University Press, 1976) ■■ Graham **Hughes**, *Hebrews and Hermeneutics: The Epistle to the Hebrews as a New Testament Example of Biblical Interpretation*, SNTSMS 36 (Cambridge: Cambridge University Press, 1979) ■■ John J. **Hughes**, "Hebrews ix 15ff. and Galatians iii 15ff.: A Study in Covenant Practice and Procedure," *NovT* 21 (1979): 27–96 ■■ Philip Edgcumbe **Hughes**, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977) ■■ Lincoln D. **Hurst**, *The Epistle to the Hebrews: Its Background and Thought*, SNTSMS 65 (Cambridge: Cambridge University Press, 1990) ■■ Marie E. **Isaacs**, *Sacred Space: An Approach to the Theology of the Epistle to the Hebrews*, JSNTSup 73 (Sheffield: JSOT Press, 1992) ■■ Richard W. **Johnson**, *Going Outside the Camp: The Sociological Function of the Levitical Critique in the Epistle to the Hebrews*, JSNTSup 209 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001) ■■ Ernst **Käsemann**, *The Wandering People of God: An Investigation of the Letter to the Hebrews* (ET Minneapolis: Augsburg, 1984 [from 2nd ed., 1957]) ■■ Simon J. **Kistemaker**, *Exposition of the Epistle to the Hebrews*, NTC (Grand Rapids: Baker, 1984) ■■ Ídem, *The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews* (Amsterdam: Soest, 1961) ■■ Paul J. **Kobelski**, *Melchizedek and Melchireša'*, CBQMS 10 (Washington, D.C.: Catholic Biblical Association, 1981) ■■ Craig R. **Koester**, *Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 36 (Nueva York: Doubleday, 2001) ■■ Hans **Kosmala**, *Hebräer-Essener-Christen*, SPB 1 (Leiden: Brill, 1959) ■■ Jon **Laansma**, "I Will Give You Rest": *The Rest Motif in the New Testament with Special Reference to Mt 11 and Heb 3–4*, WUNT 98 (Tubinga: Mohr-Siebeck, 1997) ■■ William L. **Lane**, *Hebrews*, WBC 47A-B, 2 vols. (Dallas: Word Books, 1991) ■■ Susanne **Lehne**, *The New Covenant in Hebrews*, JSNTSup 44 (Sheffield: JSOT Press, 1990) ■■ William **Leonard**, *The Authorship of the Epistle to the Hebrews: Critical Problem and Use of the Old Testament* (Rome: Vatican Polyglot Press, 1939) ■■ Dale F. **Leschert**, *Hermeneutical Foundations of Hebrews: A Study in the Validity of the Epistle's Interpretation of Some Core Citations from the Psalms*, NABPRDS 10 (Lewiston: Edwin Mellen Press, 1994) ■■ A. T. **Lincoln**, "Sabbath, Rest, and Eschatology in the New Testament," en *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical, and Theological Investigation*, ed. D. A. Carson (Grand Rapids: Zondervan, 1982), 197–220 ■■ Barnabas **Lindars**, "The Rhetorical Structure of Hebrews," *NTS* 35 (1989): 382–406 ■■ Eta **Linnemann**, "Wiederaufnahme-Prozess in Sachen des Hebräerbriefes," *Fundamentum* 21 (2000): 102–112; 22 (2001): 52–65, 88–110 ■■ William R. G. **Loader**, *Sohn und Hoherpriester: Eine traditions-geschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes*, WMANT 53 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1981) ■■ William **Manson**, *The Epistle to the Hebrews: An Historical and Theological Reconsideration* (Londres: Hodder & Stoughton, 1951) ■■ Elmer T. **Merrill**, *Essays on Early Christian History* (Londres: Macmillan, 1924) ■■ Otto **Michel**, *Der Brief an die Hebräer*, KEK, 12th ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966) ■■ J. **Moffatt**, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, ICC (Edimburgo: T. & T. Clark, 1924) ■■ Hugh **Montefiore**, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, HNTC (San Francisco:

Harper, 1964) ■ Alexander **Nairne**, *The Epistle of Priesthood* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1913) ■ David **Peterson**, *Hebrews and Perfection: An Examination of the Concept of Perfection in the "Epistle to the Hebrews,"* SNTSMS 47 (Cambridge: Cambridge University Press, 1982) ■ Victor C. **Pfitzner**, *Hebrews*, ANTC (Nashville: Abingdon Press, 1997) ■ William **Ramsay**, *Luke the Physician* (Londres: Hodder & Stoughton: 1908) ■ Rainer **Riesner**, "Der Hebräer-Brief nach altkirchlichen Zeugnissen," *EuroJTh* 11/1 (2002): 15–29 ■ J. A. T. **Robinson**, *Redating the New Testament* (Filadelfia: Westminster, 1976) ■ Friedrich **Schröger**, *Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger*, BU 4 (Regensburg: Pustet, 1968) ■ E. F. **Scott**, *The Epistle to the Hebrews* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1922) ■ C. **Spicq**, *L'épître aux Hébreux*, 2 vols., EBib (Paris: Gabalda, 1952–53) ■ *Idem*, "L'épître aux Hébreux: Apollos, Jean-Baptiste, les hellénistes, et Qumrân," *RevQ* 1 (1958–59): 365–90 ■ Ray C. **Stedman**, *Hebrews*, IVPNTC (Downers Grove: IVP, 1992) ■ August **Strobel**, *Der Brief an die Hebräer*, NTD (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975) ■ James **Swetnam**, *Jesus and Isaac: A Study of the Epistle to the Hebrews in the Light of the Aqedah*, An-Bib 94 (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1981) ■ R. V. G. **Tasker**, *The Gospel in the Epistle to the Hebrews* (Londres: Tyndale, 1950) ■ Gerd **Theissen**, *Untersuchungen zum Hebräerbrief*, SNT 2 (Gütersloh: Mohn, 1969) ■ Andrew H. **Trotter Jr.**, *Interpreting the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: Baker, 1997) ■ A. **Vanhoye**, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, SN 1 (Paris: Desclée de Brouwer, 1963) ■ G. **Vos**, *The Teaching of the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: Eerdmans, 1956) ■ Hans-Friedrich **Weiss**, *Der Brief an die Hebräer*, KEK (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991) ■ Laurance L. **Welborn**, "On the Date of 1 Clement," *BR* 29 (1984): 35–54 ■ Brooke Foss **Westcott**, *The Epistle to the Hebrews*, 3rd ed. (Londres: Macmillan, 1909) ■ Ronald **Williamson**, *Philo and the Epistle to the Hebrews*, ALGHJ 4 (Leiden: Brill, 1970) ■ R. M. **Wilson**, *Hebrews*, NCB (Grand Rapids: Eerdmans, 1987) ■ Hans **Windisch**, *Der Hebräerbrief*, HNT 14, 2nd ed. (Tubinga: Mohr-Siebeck, 1931).

CAPÍTULO 19

SANTIAGO

CONTENIDO

Ya en el siglo cuarto, las siete cartas que siguen a Hebreos en el canon eran conocidas como las Epístolas Católicas (i.e., “universales”; ver Eusebio, *H. E.* 2.23.25). Se le dio este nombre porque, a diferencia de las epístolas paulinas, estas cartas parecían dirigirse a la Iglesia en general más que a una congregación en concreto. Generalmente los eruditos modernos cuestionan esta suposición, arguyendo que cada una de estas cartas fue escrita, si no a una sola congregación, al menos sí a las iglesias de una zona específica y delimitada.

La carta de Santiago no es una excepción. Aunque se dirige en general a “a las doce tribus que están en la dispersión” (1:1), se redactó probablemente pensando en un número limitado de congregaciones cristianas situadas al norte y este de Palestina (ver el apartado acerca de los destinatarios). Sin embargo, la categoría de epístola “católica” o “general” es en cierto sentido adecuada para Santiago. La carta carece de referencias a cuestiones específicamente locales o a personas concretas, y consta de una serie de homilías que se vinculan libremente. En parte por esta razón, la carta no se presta a claras delimitaciones estructurales. De hecho, Lutero, que no fue precisamente suave en sus críticas de Santiago, acusó al autor de “mezclar las cosas... de manera caótica”.¹ Esta valoración recibió el apoyo sustancial de los críticos de las formas, que trataron Santiago como una recopilación de elementos parenéticos unidos libremente.² No obstante, varios eruditos han defendido recientemente la presencia de una estructura más precisa en la carta. Adaptando la estructura epistolar que identifica F. O. Francis,³ Davids ve en Santiago una cuidadosa estructura literaria: una “doble afirmación introductoria” (1:2–27); un cuerpo (2:1–5:6); y una conclusión (5:7–20). Este autor defiende además que en cada sección se repiten los tres temas esenciales de la carta: las pruebas, sabiduría/pureza de palabras, y pobreza/riqueza.⁴ H. Frankemölle se sirve de un análisis retórico, identificando 1:2–18 como la introducción (*exordio*) y 5:7–20 como la conclusión (*peroratio*). Estos textos exhiben una redacción y unos temas similares, que actúan como un

¹ Lutero, “Preface to the New Testament” (1522), en *LW* 33.397.

² Ver especialmente la obra de Martin Dibelius, *Commentary on the Epistle of James*, rev. by H. Greeven, Hermeneia (Filadelfia: Fortress Press, 1976), 1–7.

³ “The Form and Function of the Opening and Closing Paragraphs of James and I John”, *ZNW* 61 (1970): 110–26.

⁴ Peter Davids, *The Epistle of James*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 22–29.

armazón alrededor del cuerpo de la carta. En la primera sección se anuncian los temas clave de la carta; por tanto, estructuralmente, cada uno de los temas que expone Santiago puede vincularse a alguna de las breves exhortaciones que encontramos en 1:2-18.⁵

Si bien es cierto que hay que culpar a Lutero y a Dibelius por no haber sabido encontrar una estructura suficiente en la carta, lo es también que Davids y Frankemölle se hacen susceptibles de la acusación contraria, ya que probablemente ven más estructura de la que hay.⁶ Lo mejor parece reconocer la presencia de varios temas clave que reflejan la preocupación principal de Santiago pero, al tiempo, advertir que estos se mezclan a menudo con otros temas en párrafos que no pueden calificarse tan prolijamente como nos gustaría. Por ejemplo, el asunto de las “pruebas” ocupa un lugar destacado tanto en la apertura de la carta (1:2-4, 12) como en su despedida (5:7-11). Aunque no es el tema de la carta en su conjunto, la experiencia de la prueba, sugiere Santiago, es el marco de referencia para su lectura. Esta prueba, aunque adquiere muchas formas (1:2) se manifiesta especialmente en la pobreza y la opresión que sufren tantos lectores de la epístola de Santiago (2:6-7; 5:4-6).

La carta exhibe las tres partes típicas de las misivas griegas: una introducción (1:1), un cuerpo (1:2-5:11), y una despedida (5:12-20). El cuerpo de la carta comprende cuatro secciones generales.

Las pruebas y la madurez cristiana (1:1-18). Tras el encabezamiento (identificación del remitente y los destinatarios) y la salutación (1:1), Santiago comienza acometiendo varias cuestiones, la más importante de las cuales es el sufrimiento cristiano, las “pruebas” (1:2-18). El autor anima a sus lectores a ver el sentido y propósito de su sufrimiento (1:2-4), a orar con fe en busca de sabiduría (1:5-8), y a entender la pobreza y la riqueza desde una cosmovisión cristiana (1:9-11). Después de volver al tema de las pruebas (1:12), Santiago se dirige a la cuestión de la tentación (1:13-15), una transición facilitada por el hecho de que las palabras *πειράζω* (*peirazo*) y *πειρασμός* (*peirasmós*) puede aludir tanto a “pruebas” como a “tentaciones”. Esta sección concluye con un recordatorio de la excelencia de Dios como dador (1:16-18).

El verdadero cristianismo se ve en sus obras (1:19-2:26). La segunda sección de la carta se caracteriza por la atención concedida a tres palabras relacionadas: “palabra [de Dios]” (especialmente 1:19-27), “ley” (especialmente 2:1-13), y “obras” (especialmente 2:14-26). Después de una advertencia respecto al peligro de las palabras inapropiadas y de la ira (1:19-20), Santiago anima a sus lectores a recibir “con humildad la palabra implantada” (1:21) y a continuación amplía su exhortación mostrando que la verdadera recepción de la Palabra de Dios implica ponerla por obra (1:22-27). Como un ejemplo importante de ser “hacedores de la palabra”, Santiago menciona la necesidad de que

⁵ H. Frankemölle, “Das semantische Netz des Jakobusbriefes: Zur Einheit eines unstrittenen Briefes”, *BZ* 34 (1990), esp. 190-93 (y cf. la tabla de la p. 193). Ver también W. H. Wuellner, “Der Jakobusbrief im Licht der Rhetorik und Textpragmatic”, *Linguistica Biblica* 44 (1978-79): 5-66; J. H. Elliott, “The Epistle of James in Rhetorical and Social Scientific Perspective: Holiness-Wholeness and Patterns of Replication”, *BTB* 23 (1993): 71-81.

⁶ La falta de una prolija organización retórica no es un inconveniente si tal organización no satisface las necesidades de la situación (Richard Bauckham, *James: Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage* [Londres: Routledge, 1999], 62-63).

los cristianos sean imparciales en su trato con los demás. Únicamente así cumplirán éstos la “ley real” y escaparán del juicio (2:1-13). La importancia que tienen nuestras acciones como cristianos para evitar el juicio suscita la famosa exposición de la fe y las obras (2:14-26). Santiago insiste en que la verdadera fe está siempre marcada por la obediencia, y solo este tipo de fe que se evidencia en obras trae salvación.

Disensiones dentro de la comunidad (3:1-4:12). Ninguna clara división distingue la tercera sección de la carta. Sin embargo, podemos ver las advertencias de Santiago acerca de las palabras impropias (3:1-12; 4:11-12) como indicando una especie de paréntesis en el que Santiago se centra generalmente en el problema de las disensiones entre los cristianos y sus raíces en la envidia. Evocando de nuevo un tema al que ha aludido anteriormente (1:19-20, 26), Santiago utiliza una serie de vívidas y memorables imágenes para advertir a los cristianos acerca del poder y el peligro de la lengua (3:1-12). A continuación, aborda frontalmente el problema de las disensiones, afirmando que a la raíz de este malestar externo hay una errónea clase de sabiduría (3:13-18) y ciertos deseos frustrados (4:1-3). El pasaje de 4:4-10 presenta una severa advertencia acerca de una clase de cristianismo que ha entrado en componendas con el mundo y emplaza a los lectores al arrepentimiento. Esta sección termina con una última exhortación acerca de las palabras (4:11-12).

Implicaciones de una cosmovisión cristiana (4:13-5:11). Esta sección es la menos obvia, sin embargo proponemos que el tema general tiene que ver con una cosmovisión cristiana. Una de las implicaciones es la necesidad de tener en cuenta a Dios en todos los planes que hacemos (4:13-17). Otra es el reconocimiento de que Dios juzgará a los ricos impíos (5:1-6) y recompensará al justo (5:7-11) a su regreso.

Exhortaciones finales (5:12-20). La despedida de la carta carece de muchas de las características que con frecuencia encontramos en estas secciones (p. ej., planes de viajes, saludos, peticiones personales de oración), sugiriendo que esta epístola es un documento más formal. Santiago se centra más bien en la exhortación: prohibiendo los juramentos (5:12), instando a la oración, en especial por sanidad física (5:13-18), y haciendo un llamamiento a todos los creyentes a preocuparse por la salud espiritual los unos de los otros (5:19-20).

AUTOR

La carta pretende haber sido escrita por “Santiago, siervo de Dios y del Señor Jesucristo” (1:1). La ausencia de más detalles apunta a que se trata de un Santiago conocido, y es natural pensar en primer lugar en aquellos hombres con este nombre que se mencionan en el Nuevo Testamento. Hay al menos cuatro: (1) Santiago (o Jacobo) hijo de Zebedeo, hermano de Juan, uno de los Doce (ver, p. ej., Mar 1:19; 5:37; 9:2; 10:35; 14:33); (2) Santiago (o Jacobo) hijo de Alfeo, también uno de los Doce (ver Marcos 3:18, quizá es el mismo “Jacobo el menor” de Marcos 15:40); (3) Jacobo, el padre de Judas (Lucas 6:16; Hechos 1:13);⁷ (4) Jacobo, “el hermano del Señor” (Gal 1:19), quien desempeñó un

⁷ En la expresión *Ἰούδαν Ἰακώβου* (*Ioudan Iakobou*, lit. “Judas, de Jacobo”, Lucas 6:16), el genitivo *Ἰακώβου* (*Iakobou*) indica probablemente “hijo de” (“Judas hijo de Jacobo”) pero podría también significar “hermano de”.

importante papel en el liderazgo de la iglesia de Jerusalén del periodo temprano (ver Hch 12:17; 15:13; 21:18).

De estos cuatro, el último es sin lugar a dudas el candidato que tiene más peso para la paternidad literaria de esta carta.⁸ Jacobo el padre de Judas es demasiado oscuro para ser considerado en serio; lo mismo se aplica, en menor grado, a Jacobo, el hijo de Alfeo. Por otra parte, a Jacobo el hijo de Zebedeo, se le da un papel prominente entre los doce, no obstante la fecha de su martirio —c. 44 dC. (ver Hechos 12:2)— es probablemente demasiado temprana para permitirnos relacionarle con la carta. Nos queda, pues, Jacobo el hermano del Señor, que es sin duda el más prominente de la Iglesia primitiva.

Esta decisión es corroborada por ciertas similitudes muy sorprendentes entre el griego de la Epístola de Santiago y el de las palabras atribuidas a este Jacobo en Hechos 15:13–21.⁹ También en consonancia con esta identificación están las frecuentes alusiones a la enseñanza de Jesús en el texto de la carta, la atmósfera judía del libro, y la autoridad asumida por el autor al dirigirse a “las doce tribus que están en la dispersión”. El testimonio cristiano antiguo no es unánime acerca de esta cuestión pero tiende a favorecer esta misma identificación. Orígenes identifica “Santiago el apóstol” como autor,¹⁰ pero solo la traducción latina de Orígenes de Rufinus (en ocasiones poco fidedigna) menciona explícitamente al hermano del Señor. Eusebio afirma que la carta se atribuía generalmente al Jacobo, hermano del Señor, pero que algunos disentían (H. E. 3.25.3; 2.23.25).¹¹

Los argumentos que vinculan la carta al hermano del Señor son, por tanto, bastante sólidos. A pesar de ello, se han propuesto teorías alternativas para la paternidad literaria de Santiago, y vamos ahora a considerarlas.¹²

1. Algunos eruditos han atribuido la autoría de la carta a un Santiago desconocido.¹³ Sin embargo, aunque esto es posible y no plantearía ningún conflicto con el contenido de

⁸ No obstante, a partir del siglo VII algunos autores españoles comenzaron a reivindicar que el autor era su patrón, Jacobo el hijo de Zebedeo; y Calvino (p. 277) sugiere que el autor de la carta podría ser Jacobo el hijo de Alfeo.

⁹ Quienes quieran considerar estos paralelismos y exposición, pueden ver especialmente la obra de J. B. Mayor, *The Epistle of St. James* (Londres: Macmillan, 1913), iii–iv. J. Painter (*Just James: The Brother of Jesus in History and Tradition* [Columbia: University of South Carolina Press, 1997], 234–48) utiliza estas similitudes y otros varios factores para argumentar que Lucas era el editor de la carta que tenemos ahora en el Nuevo Testamento.

¹⁰ Orígenes, *Comentario de Juan*, frag. 126.

¹¹ Guthrie, 723–26.

¹² Pueden mencionarse otras dos teorías. R. Eisenman identificó al autor con el “Maestro de Justicia” conocido por la literatura de Qumrán (“Eschatological ‘Rain’ Imagery in the War Scroll from Qumran and in the Letter of James”, *JNES* 49 [1990]: 173–84); aquellos que deseen considerar una breve respuesta, pueden ver Painter, *Just James*, 230–34, 277–88. Y, en lo que ahora ha de considerarse como poco más que una curiosidad de la erudición, dos eruditos del siglo XIX sugirieron que un documento que era judío en su origen había sido “cristianizado” con un par de alusiones superficiales a Jesús (1:1; 2:1) (L. Masscbieau, “L’épître de Jacques—est-elle l’oeuvre d’un Chrétien?” *Revue de l’Histoire des Religions* 32 [1895]: 249–83; F. Spitta, “Der Brief des Jakobus”, *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1896], 2:1–239). A. Meyer (*Der Rätsel des Jacobusbriefes* [Berlin: Töpelmann, 1930]) sugirió que este documento que era judío en su origen se basaba en el “testamento” de Jacob a sus doce hijos (Génesis 49).

¹³ P. ej., Erasmo; Lutero; Hunter, 168–69 (aunque con cautela); J. Moffatt, *The General Epistles: James, Peter, and Judas* (Londres: Hodder & Stoughton, 1928), 2.

la carta, la manera sencilla como se identifica el autor apunta a un individuo conocido (y probablemente a una persona mencionada en el Nuevo Testamento).

2. La alternativa más importante es que la carta sea seudónima, y que hubiera sido escrita por un cristiano desconocido utilizando el nombre de Santiago.¹⁴ Los defensores de este punto de vista concuerdan en que el “Santiago” de la salutación apunta al hermano del Señor pero están convencidos de que este Santiago no habría podido escribir esta carta. Fundamentan su conclusión en cuatro argumentos principales:

En primer lugar, se considera inconcebible que un hermano del Señor hubiera escrito una carta así sin aludir a su relación especial con Cristo, o a su experiencia con el Cristo resucitado (cf. 1 Cor 15:7). Esta objeción presupone que en la Iglesia primitiva se tenía en alta estima el parentesco humano con Cristo. Sin embargo, esto es dudoso, especialmente en el caso de Santiago, que no derivó ningún beneficio espiritual de su relación terrenal con Cristo (ver Jn 7:1–5). Es digno de mención en este sentido que el autor de Hechos nunca llama a Jacobo “el hermano del Señor”. De hecho, la importancia de los vínculos físicos con Cristo solo adquirió relevancia en un momento posterior de la historia de la Iglesia; la reticencia de la carta al respecto favorece una fecha muy temprana.¹⁵

Una segunda razón para negar la autoría de esta carta a Santiago, el hermano del Señor, es su lenguaje y trasfondo cultural. Está redactada en un griego helenista bastante distinguido y evidencia ciertos toques literarios en su elección del vocabulario y estilo (p. ej., el hexámetro incompleto de 1:17). Además, el autor alude a conceptos derivados de la filosofía y religión griegas (p. ej., la expresión *ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως* [*ho trochos tes geneseos*; “el curso de nuestra vida”] en 3:6). ¿Podía acaso un judío galileo con reputación de cristiano conservador y que, por lo que sabemos, nunca salió de Palestina, redactar en un griego con expresiones tan sofisticadas como éstas? Muchos responden que no.

Sin embargo, por tres razones, esta respuesta no es tan obviamente correcta. En primer lugar, aunque el griego de la carta es sin duda muy refinado, no hay que exagerar su calidad. Ropes concluye que “no hay nada que sugiera familiaridad con los estilos más elevados de la literatura griega”.¹⁶ El estilo de Santiago no es el de un aticista sino el que encontramos en otras obras judeo-helenistas de su tiempo, como por ejemplo el *Testamento de los Doce Patriarcas* y Sirach. En segundo lugar, no hemos de subestimar la medida en que los judíos palestinos del siglo primero eran versados en el griego. Ciertos descubrimientos recientes ponen de relieve que el griego era una lengua ampliamente utilizada en Palestina y que alguien como Santiago habría tenido buenas oportunidades de hablar con fluidez este idioma.¹⁷ De

¹⁴ Algunas de las presentaciones más importantes de este punto de vista están en Kümmel, 411–14; James Hardy Ropes, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*, ICC (Edimburgo: T. & T. Clark, 1916), 43–52; Dibelius, *Commentary on the Epistle of James*, 11–21; Sophie Laws, *A Commentary on the Epistle of James*, HNTC (San Francisco: Harper & Row, 1980), 38–42.

¹⁵ Ver el importante artículo de Gerhard Kittel, “Der geschichtliche Ort des Jakobusbriefes”, *ZNW* 41 (1942): 73–75; y también R. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church* (Edimburgo: T & T Clark, 1990), 125–30.

¹⁶ Ropes, *James*, 25. Zahn minimiza aun más la calidad del griego (1.112).

¹⁷ Ver especialmente, J. N. Sevenster, *Do You Know Greek? How Much Greek Could the First Jewish Christians Have Known?* (Leiden: Brill, 1968).

hecho, en su investigación acerca de la influencia del griego en Palestina, J. N. Sevenster utilizó el texto de Santiago como prueba y concluyó que el hermano del Señor habría podido escribir la carta perfectamente.¹⁸ En tercer lugar, la clase de conceptos religiosos y filosóficos a los que se alude en Santiago son de los que habrían estado bastante extendidos entre la población.¹⁹ Concluimos, por tanto, que el lenguaje de la carta no es ningún obstáculo para identificar como autor al hermano del Señor.

Una tercera razón, de carácter más teológico para creer que Santiago el hermano del Señor no podía haber escrito esta epístola tiene que ver con el modo en que, en general, se tratan la Ley del Antiguo Testamento y el judaísmo.²⁰ Se argumenta que, tanto en Gálatas (2:12) como en el Libro de los Hechos (21:17-25), Santiago parece ser el portavoz de una posición conservadora judeo cristiana acerca de estas cuestiones. Ciertas leyendas posteriores magnifican esta característica, viendo a Santiago como un dirigente celoso de la ley y respetado por la mayor parte de sus coetáneos judíos.²¹ No obstante la carta adopta una perspectiva un tanto liberal de la ley, ignorando sus demandas rituales y llamándola "la ley perfecta, la ley de la libertad" (1:25; 2:12).

Una respuesta a este argumento sería observar que ambos extremos de la polaridad que acabamos de esbozar son una exageración. Por un lado, las leyendas que presentan a Santiago como un judío retrógrado y tradicionalista son probablemente tendenciosas.²² Por otra parte, el Nuevo Testamento tampoco nos ofrece datos suficientes para saber cuál era exactamente la posición teológica de Santiago. Gálatas 2:12 solo nos dice que, en Antioquía, los judaizantes afirmaban venir de parte de Jacobo, y Hechos 21:17-25 no revela ningún punto de vista extremista. Por otra parte, la declaración más bien liberal de Jacobo acerca del asunto de la ley y la circuncisión que encontramos en Hechos 15 plantea una imagen muy distinta. Además, aunque la carta de Santiago no estimula la obediencia a la ley ritual, tampoco la prohíbe (y cabe suponer que para Santiago y sus lectores esta cuestión no habría tenido una gran trascendencia). La idea de la ley que encontramos en la carta no choca en modo alguno con la que probablemente habría sido la posición de Jacobo.

La razón última para pensar que la epístola de Santiago ha de ser seudónima gira en torno a la relación de este documento con los escritos paulinos acerca de la doctrina de la justificación. Como es bien sabido, muchos creen que el acercamiento de Santiago (esp. 2:20-26) a esta cuestión difiere de la idea de Pablo. No obstante, en general se cree también que lo que dice Santiago no se contrapone a la verdadera posición de Pablo, es decir,

¹⁸ Ibid., 191; ver también: J. H. Moulton, W. F. Howard, y Nigel Turner, *A Grammar of New Testament Greek* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1908-76), 4:114.

¹⁹ Martin Hengel ha demostrado que la Palestina del primer siglo estaba impregnada de conceptos helénistas, (*Judaism and Hellenism* [Filadelfia: Fortress Press, 1974]). Con respecto a Santiago, ver también el artículo de Hengel, "Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik", en *Tradition and Interpretation in the New Testament*, Fs. E. Earle Ellis, ed. G. F. Hawthorne y Otto Betz (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 252.

²⁰ Dibelius califica este argumento en contra de la posición tradicional de "decisivo" (*James*, 17-18).

²¹ Una buena parte de esta información depende del relato que hace Hegesipo de la muerte de Santiago y que Eusebio consigna en su obra *H. E.* (2.23).

²² Ver J. B. Lightfoot, *The Epistle of St. Paul to the Galatians* (Londres: Macmillan, 1890), 366; R. B. Ward, "James of Jerusalem in the First Two Centuries" *ANRW* 2.26.1 (1992), 799-810.

que el autor de Santiago estaría arguyendo en contra de una forma tergiversada o malentendida de la enseñanza del apóstol acerca de este asunto. Estas circunstancias, se argumenta, solo pueden explicarse asumiendo que la carta de Santiago se escribió considerablemente más tarde que los escritos de Pablo. Kümmel resume este asunto con concisión: “El debate de 2:14 y ss. con una malentendida etapa secundaria de la teología paulina no solo presupone una considerable distancia cronológica de Pablo —mientras que Santiago murió en el año 62— sino que delata también una completa ignorancia del propósito de la teología paulina, un lapsus que difícilmente podría atribuirse a Santiago, quien entre los años 55 ó 56 dC. se reunió con Pablo en Jerusalén (Hch 21:18 y ss.)”.²³

La relación entre Santiago 2:14–26 y la enseñanza de Pablo es la cuestión teológica más desconcertante de la carta, y la consideraremos más adelante (ver el apartado “Aportación de Santiago”). Sin embargo, dando por sentado que la relación entre Santiago 2 y los escritos paulinos es la que se ha descrito anteriormente (que el contenido de este pasaje responde a una forma malentendida de la enseñanza de Pablo), existe una explicación alternativa a esta situación. ¿Acaso no podía la carta de Santiago haberse escrito en un periodo en el que la enseñanza de Pablo estaba comenzando a tener un impacto en la Iglesia, pero antes de que éste hubiera tenido la oportunidad de tratar con Santiago el verdadero sentido de sus ideas sobre la justificación?²⁴ Esta circunstancia explicaría el hecho de que Santiago parece tener en mente el acento característico de Pablo acerca de la justificación por la fe, pero no llega a tratar el verdadero meollo de la doctrina de Pablo. En otras palabras, el contacto de Santiago con la doctrina de Pablo habría sido solo indirecto, y procedente de personas que, malentendiendo la enseñanza paulina, habrían considerado la idea de la justificación por la sola fe como una excusa para la laxitud moral. Santiago estaría respondiendo a esta forma tergiversada de la enseñanza de Pablo puesto que escribe antes de tener la oportunidad de conocer por boca del propio apóstol el verdadero contenido de la doctrina. Si esta situación es posible (y hace que Santiago 2 tenga más sentido que suponer que alguien con las cartas de Pablo en la mano las hubiera interpretado tan erróneamente), entonces la enseñanza de Santiago 2 no plantea dificultades para creer que el hermano del Señor pudiera haber sido el autor de la carta.

3. Existe una tercera posición general acerca de la paternidad literaria de Santiago que admite la fuerza, tanto de las pruebas para identificar al autor de la carta con el hermano del Señor, como las objeciones que se presentan en contra de esta identificación. Se adopta, por tanto, una posición intermedia según la cual, la enseñanza de Santiago estaría en el fundamento de la carta pero habría experimentado una edición posterior cuyo resultado habría sido la forma en que ahora la tenemos.²⁵ La objeción más importante a este punto de vista es que es innecesaria. Hemos visto que los argumentos en contra de

²³ Kümmel, 413.

²⁴ Quienes quieran considerar este argumento, pueden ver especialmente el trabajo de Kittel, “Der geschichtliche Ort”, 96–97; ver también Walter Wessel, “Letter of James”, en *ISBE* 2:965.

²⁵ Ver especialmente las obras de Davids, *The Epistle of James*, 12–13; Ralph P. Martin, *James*, WBC (Waco: Word, 1988), lxxix–lxxviii; Wiard Popkes, *Adressaten, Situation, und Form des Jakobusbriefes*, SBS 125/126 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1986), 184–88.

la atribución de la carta a Jacobo el hermano del Señor no son sólidos. Es mucho más sencillo, por tanto, ver a Jacobo como el autor de la carta en la forma en que ha llegado hasta nosotros que plantear unas hipótesis de varios niveles de redacción para las que no hay sólidas pruebas textuales o históricas.

Concluimos, entonces, que el autor de la carta es Jacobo el hermano del Señor. Esta es la implicación natural de las propias pretensiones de la carta, corroborada por el Nuevo Testamento y las evidencias cristianas del primer periodo, y no hay argumentos decisivos en contra de ella.²⁶ Además, la teoría alternativa principal —que la carta es seudónima— ha de hacer frente a objeciones generales bastante serias en relación con la aceptación de las cartas seudónimas en el mundo antiguo.²⁷

PROCEDENCIA

Cuando se parte de un autor desconocido, se hace entonces posible casi cualquier procedencia. Por ejemplo, Laws, observando ciertas similitudes entre Santiago y otras varias obras de origen romano —1 Pedro, 1 Clemente, Hermas— opina que esta carta podría haberse redactado en Roma.²⁸ Si, como creemos, el autor de la carta es Jacobo el hermano del Señor, entonces ésta se habría probablemente escrito desde Jerusalén durante el ejercicio de su liderazgo de la iglesia de Jerusalén (la tradición hace de Jacobo el primer obispo de Jerusalén). Aunque podría hablar tanto acerca de los lectores como del autor, el trasfondo socioeconómico que se vislumbra en la carta encaja también con una procedencia palestina: mercaderes que van de acá para allá en busca de beneficios (4:13–17), terratenientes que se aprovechan de unos jornaleros cada vez más pobres y sin tierra (2:5–7; 5:1–6), y acaloradas controversias religiosas (4:1–3).

FECHA

La explicación que se ha presentado en esta obra para la relación entre la enseñanza de Santiago 2:14–26 y los escritos paulinos requiere que Santiago se feche en algún punto después de que la enseñanza de Pablo hubiera comenzado a tener su influencia, y antes de que ambos autores se encontraran en el concilio de Jerusalén (Hch 15). Pablo llevó a cabo

²⁶ Entre los eruditos recientes, Luke T. Johnson, *The Letter of James*, AB37A (Garden City: Doubleday, 1995) concluye que la carta bien podría haber sido escrita por Jacobo de Jerusalén (ver 121). Ver también las obras de T. C. Penner, *The Epistle of James and Eschatology: Re-Reading an Ancient Christian Letter* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 35–103; Hengel, "Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik", 252; Bauckham, *James*, 11–25.

²⁷ Ver especialmente, L. R. Donelson, *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles*, HUT 22 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1986); S. E. Porter, "Pauline Authorship and the Pastoral Epistles: Implications for Canon", *BBR* 5 (1995): 105–23; y el tratamiento que se hace acerca del uso de seudónimos y autorías pseudoepigráficas en el Capítulo 8 de este libro.

²⁸ Laws, *James*, 25–26.

un ministerio de enseñanza y predicación desde el tiempo de su conversión (c. 33 dC.), y el concilio de Jerusalén hay que situarlo probablemente entre los años 48 o 49. Si, pues, concedemos un cierto período de tiempo para el desarrollo y extensión de la enseñanza paulina de la justificación por la fe, la fecha más probable para la carta de Santiago es algún momento a comienzos o mediados de la década de los cuarenta.²⁹ Una fecha dentro de este marco encaja muy bien dentro de las circunstancias y acentos de la carta. No hay indicios de conflicto entre cristianos de origen judío y gentil (como cabría esperar si la carta hubiera sido escrita tras el concilio de Jerusalén), la teología de la carta es relativamente incipiente,³⁰ y esta fecha está en consonancia con el modo en que Santiago utiliza las tradiciones de Jesús.³¹

Hay dos alternativas principales a esta datación. Algunos eruditos que identifican como autor a Santiago el hermano del Señor fechan la carta hacia el fin de su vida (sufrió el martirio en el año 62 dC.). A favor de esta fecha se alega (1) la necesidad de que las cartas de Pablo fueran lo suficientemente conocidas para que Santiago pudiera responder a la enseñanza de Pablo, y (2) el problema de la mundanidad tan típico de la segunda generación y que Santiago combate en la carta.³² No obstante, la mundanidad no requiere un extenso período de tiempo para su desarrollo y, como hemos defendido, Santiago 2:14–26 se entiende mejor asumiendo que Santiago nunca había oído a Pablo ni leído ninguna de sus cartas. La segunda alternativa, una fecha hacia finales del siglo primero, la adoptan generalmente quienes piensan que la carta es seudónima.³³

DESTINATARIOS Y DESTINO

A la carta de Santiago se la ha contado entre las así llamadas Epístolas Generales puesto que no se dirige a una iglesia en concreto. No obstante es casi seguro que la carta iba dirigida a receptores específicos. Varios rasgos del documento revelan que los destinatarios eran cristianos de origen judío;³⁴ la naturalidad con que se menciona la Ley del Antiguo Testamento (1:25; 2:8–13), la referencia a su lugar de reunión

²⁹ Quienes deseen considerar los detalles de esta datación, ver, entre otras obras, Zahn 1.125–28; Guthrie, 749–53; Mayor, *James*, cxliv–clxxvi; Wessel, “James”, 965; y especialmente Kittel, “Der geschichtliche Ort”, 71–102.

³⁰ Aunque Santiago está lejos de ser una obra sin “teología”; ver, p. ej., Luke Timothy Johnson, *Brother of Jesus, Friend of God: Studies in the Letter of James* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 245–48.

³¹ Penner, *The Epistle of James and Eschatology*, 264–77; P. J. Hartin, *James and the Q Sayings of Jesus*, JSNTSup 47 (Sheffield: JSOT Press, 1991), 148–64.

³² F. J. A. Hort, *The Epistle of St. James* (Londres: Macmillan, 1909), xxv; R. V. G. Tasker, *The General Epistle of James*, TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), 31–33; Hengel, “Jakobusbrief”, 252.

³³ P. ej., Kümmel, 414.

³⁴ Por supuesto, algunos eruditos piensan que la dirección de la carta ha de incluir a todos los cristianos (p. ej., M. Klein, “Ein vollkommens Werk”: *Vollkommenheit, Gesetz und Gericht als theologische Themen des Jakobusbriefes* [Stuttgart: Kohlhammer, 1995], 185–90; F. Vouga, *L'épître de St. Jacques* [Geneva: Labor et Fides, 1984], 24–26; E. Baasland, “Literarische Form, Thematik und geschichtliche Einordnung des Jakobusbriefes”, ANRW 2.25.5 [1988], 3676–77).

como sinagoga (2:2), y la extensa utilización de metáforas veterotestamentarias y judías. Por otra parte, pasajes como 5:1–6 sugieren que la mayor parte de los lectores eran pobres (si bien hay buenos argumentos para afirmar que 1:9–11; 2:1–4; y 4:13–17 dan por sentada la presencia de algunos cristianos más ricos entre los lectores).

La dirección de la carta ofrece una información más detallada: “A las doce tribus que están en la dispersión” (1:1). Sin embargo, esta expresión es tan general por que no es de gran ayuda para identificar a los destinatarios. La expresión “doce tribus” ni siquiera ha de indicar forzosamente que los receptores eran cristianos de origen judío, puesto que esta expresión podría ser una de las muchas procedentes del Antiguo Testamento y que se utilizan para designar a la Iglesia como el pueblo de Dios bajo el nuevo pacto.³⁵ La palabra que se traduce como “dispersión” —διασπορά (*diaspora*, “diáspora”)— se utilizaba para aludir a los judíos que vivían fuera de Palestina (ver Juan 7:35) y, por extensión, el lugar en que vivían. Pero este término tenía también un sentido metafórico según el cual se describía a los cristianos en general como aquellos que vivían lejos de su verdadero hogar celestial (1 Pedro 1:1). La fecha temprana y el carácter judío de Santiago favorecen el sentir más literal.³⁶ Igual que hicieron otros autores judíos antes que él, Santiago envía consuelo y exhortación al disperso pueblo del pacto de Dios.³⁷

El término diáspora podría tener una fuerza aun más específica. El Libro de los Hechos nos dice que los cristianos de Jerusalén que fueron “esparcidos” (del verbo διασπείρω [*diaspeiro*], un cognado del término “diáspora” que aparece en Santiago 1:1) por causa de la persecución “llegaron hasta Fenicia, Chipre y Antioquía, no hablando la palabra a nadie, sino sólo a los judíos” (Hch 11:19).³⁸ Identificar a los lectores de Santiago con estos antiguos cristianos de origen judío encajaría con la fecha de la carta y ofrecería una explicación de las circunstancias que la provocaron: Santiago, el dirigente de la iglesia de Jerusalén, ha de ministrar a su diseminado rebaño por medio de cartas. Aunque no es definitiva, esta sugerencia es mejor que la mayoría de las que se ofrecen para explicar las circunstancias de la carta.

NATURALEZA/GÉNERO

Aunque la carta de Santiago contiene una típica introducción epistolar, carece del habitual epílogo de este género. Además, no contiene ningún toque personal como saludos, planes de viajes, o peticiones de oración. Todo esto sugiere que el mejor modo de clasi-

³⁵ Después del exilio, los doce tribus ya no existían físicamente, pero esta frase se convirtió en una manera de aludir al reagrupado pueblo de Dios de los últimos días (ver Ez 47:13; Mat 19:28; Apoc 7:4–8; 21:12).

³⁶ Ver, p. ej., Achtemeier/Green/Thompson, 497–98; Mayor, *The Epistle of St. James*, 30–31; F. J. A. Hort, *The Epistle of St. James* (Londres: Macmillan, 1909), xxiii–xxiv; J. B. Adamson, *The Epistle of James*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 49–50.

³⁷ D. J. Versput, “Wisdom, 4Q185, and the Epistle of James”, *JBL* 117 (1998): 700–3; Bauckham, *James*, 14–16.

³⁸ Tasker subraya este paralelismo (James, 39).

ficar Santiago es como lo que podríamos llamar una carta literaria.³⁹ Probablemente pretendía responder a las necesidades de las varias comunidades en las que los diseminados feligreses de Santiago habían sido esparcidos. Una identificación más exacta del género de Santiago demanda que prestemos atención a otros cuatro rasgos de la carta.

El primero es la atmósfera de amonestación pastoral que impregna la carta. La frecuencia que aparecen en Santiago verbos en imperativo es mayor que en cualquier otro libro del Nuevo Testamento. Santiago reprende y exhorta a sus lectores, y toda la teología que presenta se sitúa dentro de este propósito esencial.

Un segundo rasgo que ha de tenerse en cuenta es la ligereza de su estructura. Hemos propuesto una división de la carta en cuatro partes principales. No obstante estas divisiones no están en modo alguno bien definidas, como queda claro por la diversidad de los bosquejos que se han propuesto para la carta. La dificultad surge del hecho que Santiago pasa con gran celeridad de un tema a otro, invirtiendo en ocasiones un párrafo más o menos en un asunto determinado (p. ej., 2:1-13, 14-26; 3:1-12), pero lo más frecuente es que invierta solo unos cuantos versículos en cada tópico.

La extensa y muy efectiva utilización de metáforas y figuras literarias por parte de Santiago es un tercer rasgo digno de mención de su carta. Las imágenes que el autor utiliza para ilustrar sus argumentos —el agitado mar, la flor que se marchita, un incendio— son universales por lo que a su impacto se refiere y tienen mucho que ver con la popularidad de esta carta.

Un cuarto rasgo del documento es que Santiago comparte palabras e ideas con otras enseñanzas y obras de la literatura de su tiempo. La más importante de estas fuentes es la enseñanza de Jesús. La gran cantidad de paralelismos que el autor establece con la enseñanza de Jesús solo puede explicarse si Santiago conocía esta enseñanza de un modo tan concienzudo —probablemente en forma oral— que ésta había modelado sus perspectivas y actitudes.⁴⁰ Pero Santiago comparte también su vocabulario e ideario con algunas antiguas obras judías, en especial con el *Testamento de los Doce Patriarcas*, Sirach, y, en menor medida, Filón y Sabiduría de Salomón. La naturaleza de estos paralelismos no sugiere un préstamo directo; parecen más bien debidos a que Santiago comparte un trasfondo similar con los autores de estas obras.

¿Nos permiten estos rasgos precisar un poco más el género de Santiago? Ropes sugiere que se trata de una *diatriba*, un popular formato utilizado para la instrucción y el debate entre algunos autores griegos.⁴¹ Más popular es la catalogación de Santiago como *parénesis* (exhortación). Dibelius, el más conocido defensor de esta categorización de la epístola, observa cuatro características de este género, y todas ellas se encuentran en Santiago: el eclecticismo (préstamo de material tradicional), la desestructurada conexión de exhortaciones morales, la repetición, y el carácter general de las aplicaciones.⁴² Está

³⁹ Peter H. Davids, "The Epistle of James in Modern Discussion", *ANRW* 2.25.5 (1988), 3628-29.

⁴⁰ En la obra de Davids, *James*, 47-48 puede encontrarse una enumeración de los paralelismos entre Santiago y la enseñanza de Jesús.

⁴¹ Ropes, *James*, 10-16.

⁴² Dibelius, *James*, 5. 11. Ver también la obra de L. G. Perdue, "Paraenesis and the Epistle of James", *ZNW* 72 (1981): 241-56.

claro que todos estos rasgos están presentes en Santiago, no obstante hay que cuestionar que sea necesario confinarlos a un género o estilo específicos. Es probable que, más que el género de la exhortación, sea el de la sabiduría el que con más frecuencia se ha aplicado a Santiago.⁴³ De hecho, muchos eruditos de nuestro tiempo insisten en que la exhortación debería considerarse como un elemento de la literatura sapiencial.⁴⁴ Pero la cuestión de la sabiduría no es, en modo alguno, central al libro en su conjunto; de hecho, la mayor parte de la carta no consta de los breves “proverbios” tan familiares en los Libros Sapienciales. Una gran parte de este asunto depende de la amplitud de nuestra concepción del género de la Sabiduría. La erudición contemporánea tiende a subsumir muchas cosas bajo este epígrafe. Baste decir aquí que, solo una definición muy amplia del género sapiencial nos capacitaría para categorizar toda la carta de Santiago como sabiduría, y, en nuestro caso, no estamos convencidos de que una definición tan amplia esté justificada. Quizá una forma mejor de entender Santiago sea como una homilía, o una serie de homilías, consignadas en una carta para pastorear a un grupo de cristianos que se han visto alejados de su “pastor”.⁴⁵

ADOPCIÓN EN EL CANON

La carta de Santiago parece haber sido una fuente de influencia para varias obras de finales del primer siglo, entre ellas el Pastor de Hermas y 1 Clemente.⁴⁶ Se dice que Clemente de Alejandría redactó un comentario de Santiago, sin embargo no ha sobrevivido ninguna obra de este tipo.⁴⁷ Orígenes es el primero en citar a Santiago como Escritura, y otras obras del tercer siglo muestran una cierta familiaridad con esta carta. Eusebio cita frecuentemente Santiago y le concede estatus canónico. Sin embargo, al clasificarlo entre los “libros cuestionados” (ver *H.E.* 3.25.3), deja también constancia de que algunos cuestionaron en su día su canonicidad. Es posible que esté haciendo referencia a algunos de la iglesia siria que fueron tardos para aceptar como canónicas todas las Epístolas Generales. Pero Santiago forma parte de la Peshita, la traducción siríaca, y Crisóstomo (que murió en el año 407) y Teodoro (que falleció en el 458) la citan con aprobación. El sector occidental de la Iglesia Pri-

⁴³ Con distintos acentos y en grados diferentes, ver, p. ej., Brown, 740; H. Frankemölle, *Der Brief des Jakobus* (Gütersloh: Gütersloher, 1994), 80-88; W. R. Baker, *Personal Speech-Ethics in the Epistle of James*, WUNT 68 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1995), 7-12; Ben Witherington III, *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom* (Minneapolis: Fortress, 1994), 238-47.

⁴⁴ J. G. Gammie, “Paraenetic Literature: Toward the Morphology of a Secondary Genre” *Semeia* 50 (1990): 43-51; Hartin, *James and the Q Sayings of Jesus*, 21-80.

⁴⁵ Ver G. H. Rendall, *The Epistle of St. James and Judaistic Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1927), 33; Davids, *James*, 23; y especialmente Wessel, “James”, 962 (quien resume los resultados de su tesis doctoral).

⁴⁶ Ver exposición al respecto en la obra de Mayor, *James*, lxxix-lxxxi, lxxxviii-cix. Este autor ve alusiones a Santiago en muchos otros documentos del Nuevo Testamento y antiguos escritos cristianos, no obstante la mayor parte de tales referencias son probablemente indirectas.

⁴⁷ Ver B. F. Westcott, *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament* (Londres: Macmillan, 1889), 357-58.

mitiva certifica una situación similar, aunque la aceptación de Santiago llegaría un poco más adelante. Santiago no aparece ni en el Canon de Muratori ni en el Catálogo de Momm- sen (reflejando el canon africano c. 360).⁴⁸ Las referencias directas a Santiago más antiguas datan del siglo cuarto (Hilario de Poitiers y Ambrosiaster). La plena aceptación del libro por parte de Jerónimo fue decisiva para su admisión en la Iglesia de Occidente.

De este modo, Santiago llegó a ser reconocido como un documento canónico por todos los sectores de la Iglesia antigua, y aunque hubo reticencias por parte de algunos, nadie rechazó el libro de modo categórico. ¿Deben acaso estos titubeos darnos que pensar respecto al estatus de Santiago? En absoluto. Estos fueron probablemente el producto de una combinación de incertidumbre acerca de la identidad del autor (¿cuál de los Santiagos?) y del relativo descuido del libro. Con su carácter práctico y su sabor judío, Santiago no era la clase de libro que se habría utilizado ampliamente en las controversias doctrinales de la Iglesia Primitiva.

Santiago obtuvo sus críticas más severas de parte de Lutero. Su apasionada recepción de la enseñanza de Pablo acerca de la justificación por la sola fe como la esencia de la Escritura le hizo difícil aceptar Santiago. De modo que lo relegó a un estatus secundario dentro del Nuevo Testamento, junto con Judas, Hebreos, y el libro de Apocalipsis. Sin embargo, Lutero no excluyó a Santiago del canon, y a pesar de sus críticas, citó muchas veces esta carta con aprobación.⁴⁹ En comparación con los “libros principales” que enseñaban claramente la justificación por la fe, para Lutero, Santiago era una “epístola de paja” (i.e., hecha de paja; aludiendo a 1 Corintios 3:12). Sin embargo, Lutero dijo también, “no quiero impedir que nadie la incluya o la ensalce, ya que por lo demás la carta contiene muchas declaraciones buenas”.⁵⁰ No descamos minimizar las críticas que de Santiago hace Lutero: el gran reformador tenía sin duda dificultades con ella. Sin embargo, tales dificultades surgieron de una perspectiva un tanto desequilibrada generada por el polémico contexto en que vivió. Considerando la carta de un modo más equilibrado, puede verse que esta hace una importante aportación a nuestra comprensión de la teología y praxis cristianas, que de ningún modo se opone a Pablo o a ningún otro autor bíblico (ver el apartado “Aportación” más adelante). Por razones tanto históricas como teológicas, Santiago merece plenamente el estatus de documento canónico que la Iglesia le ha otorgado.

SANTIAGO EN ESTUDIOS RECIENTES

El giro general de la erudición contemporánea del Nuevo Testamento hacia acercamientos de carácter literario se pone de relieve en los intentos de clasificar y analizar Santia-

⁴⁸ Algunos piensan, no obstante, que la omisión de Santiago en el Canon de Muratori es circunstancial, puesto que el texto del canon está deteriorado (Westcott, *History of the Canon*, 219–20). Quienes quieran considerar la opinión contraria pueden ver la obra de Franz Mussner, *Der Jakobusbrief*, HTKNT (Freiburg: Herder, 1981), 41.

⁴⁹ D. Stoutenberg, “Martin Luther’s Exegetical Use of the Epistle of St. James” (M.A. thesis, Trinity Evangelical Divinity School, 1982), 51.

⁵⁰ *LW* 35:397.

go según las antiguas categorías retóricas.⁵¹ La fuerte condena que Santiago hace de los ricos (esp. 5:1–6) ha convertido su carta en uno de los escritos favoritos de quienes proponen distintas formas de teología de la liberación.⁵² Puede, no obstante, que el acontecimiento más interesante en este sentido, haya sido la atención que se ha concedido al marco social de la carta. En consonancia con el renovado interés que este asunto ha suscitado en la esfera de los estudios del Nuevo Testamento en general, los eruditos se han esforzado en identificar el marco histórico y social de la carta, para después utilizar esta reconstrucción como clave hermenéutica para su interpretación. Una de estas reconstrucciones ve Santiago como una misiva dirigida a los oprimidos y empobrecidos cristianos de origen judío que se sentían atraídos por la filosofía revolucionaria que condujo finalmente al movimiento celote. Santiago defiende su causa (p. ej., 5:1–6) y los derechos de los pobres y oprimidos, al tiempo que les advierte en contra de la utilización de la violencia para aliviar su situación (4:1–3).⁵³ Tales reconstrucciones pueden ser esclarecedoras, pero hemos de tener cuidado de no ser más específicos de lo que permite el texto, no sea que forceemos a la carta para que se adapte a un molde para el que no fue concebida.⁵⁴

LA APORTACIÓN DE SANTIAGO

Entre las principales contribuciones de Santiago está su insistencia en el sentido que la genuina fe cristiana ha de evidenciarse en obras. Con gran resolución se opone a la tendencia demasiado común entre los cristianos de descansar contentos en una fe tibia y acomodaticia que pretende obtener lo mejor del mundo presente y del venidero. Para Santiago, el doble ánimo es el pecado esencial (ver 1:8; 4:8), y llama con insistencia a los cristianos para que se arrepientan y regresen al camino del carácter completo y perfecto que Dios desea.

La misma fuerza de las declaraciones de Santiago respecto a este asunto plantea ciertas cuestiones acerca del punto de vista teológico de la carta, especialmente cuando Santiago lleva su argumento hasta el punto de vincular la justificación con las obras (2:14–26). En este punto, parece contradecir la insistencia de Pablo en el sentido de que la justificación es por la sola fe (ver Rom 3:28). Muchos se alegran de este rasgo que consideran una indicación de la profunda diversidad dentro del Nuevo Testamento, creyendo que Pablo y Santiago están diciendo cosas diferentes y contra-

⁵¹ Ver anteriores comentarios al respecto y también la obra de Wesley Hiram Wachob, *The Voice of Jesus in the Social Rhetoric of James*, SNTSMS 106 (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

⁵² P. ej., P. V. Maynard-Reid, *Poverty and Wealth in James* (Maryknoll: Orbis, 1987); E. Tamez, *The Scandalous Message of James: Faith without Works Is Dead* (Nueva York: Crossroad, 1990).

⁵³ Martin, *James*, lxii–lxix.

⁵⁴ La subjetividad de tales reconstrucciones es evidente ya que otro intento reciente de identificar el escenario de Santiago llega a conclusiones muy distintas, a saber, que los lectores de Santiago eran miembros de una iglesia helenista e influenciada por las misiones paulinas (Popkes, *Adressaten, Situation, und Form des Jakobusbriefes*, 71).

dictorias respecto a la justificación de los seres humanos ante Dios.⁵⁵ Sin embargo, es innecesario reconocer algo tan desacertado. Antes del capítulo 2, Santiago ya ha dejado claro que la salvación es iniciativa de Dios.⁵⁶ Y su enseñanza del capítulo 2 puede armonizarse con Pablo al menos de dos formas distintas. La primera, y más popular de las dos, defiende que Santiago está utilizando el verbo “justificar” (δικαίωω [*dikaioo*]) en el sentido de “vindicar ante las personas” (el verbo se utiliza con este sentido p. ej. en, Lc 7:29). Pablo y Santiago, estarían, por tanto hablando de cosas diferentes: Pablo, de la declaración de nuestra justicia, y Santiago de su demostración. Otra posibilidad es la de tomar “justificar” en Santiago con el sentido de “vindicar en el juicio final”, un significado que este término tiene muchas veces en el judaísmo (ver Mt 12:37). Según este punto de vista, tanto Pablo como Santiago se refieren a la justicia del pecador ante Dios, pero Pablo se centra en la recepción inicial de esta posición y Santiago en el modo en que tal posición se vindica ante Dios en el juicio.⁵⁷

Esta armonización teológica es, creemos, absolutamente necesaria, sin embargo no debería llevarnos a ignorar la importante aportación hecha por Pablo o por Santiago. Cuando hemos de hacer frente al legalismo, con su intento de basar la salvación en las obras humanas, hemos de escuchar a Pablo (como se hizo intensamente en el periodo de la Reforma). Sin embargo, cuando hemos de vérnoslas con el quietismo, con la actitud que rechaza las obras como innecesarias para los cristianos, hemos de prestar atención al mensaje de Santiago (como se hizo, también igual de intensamente, en la época de los hermanos Wesley).

BIBLIOGRAFÍA

- J. B. Adamson, *The Epistle of James*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1976) ■■ E. Baasland, “Literarische Form, Thematik und geschichtliche Einordnung des Jakobusbriefes,” *ANRW* 2.25.5 (1988), 3676–77 ■■ W. R. Baker, *Personal Speech-Ethics in the Epistle of James*, WUNT 68 (Tubinga: Mohr-Siebeck, 1995) ■■ Richard Bauckham, *James: Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage* (Londres: Routledge, 1999) ■■ Ídem, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1990) ■■ Christoph Burchard, *Der Jakobusbrief*, HNT 15/1 (Tubinga: Mohr-Siebeck, 2000) ■■ John Calvin, *Commentaries on the Catholic Epistles*, reprint ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1948) ■■ J. Cantinat, *Les épîtres de Saint Jacques et de Saint Jude* (Paris: Gabalda, 1973) ■■ Bruce Chilton and Jacob Neusner, eds., *the Brother of Jesus: James the Just and His Mission* (Louisville: Westminster John Knox, 2001) ■■ Peter Davids, *The Epist-*

⁵⁵ P. ej., James G. D. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament* (Filadelfia: Westminster, 1977), 251–52.

⁵⁶ Véase, Douglas J. Moo, Moo, *Comentario de la Epístola de Santiago*, (Biblioteca Teológica Vida, ed Vida, Miami, Florida. 2008)..

⁵⁷ Quienes deseen considerar los detalles pueden ver especialmente Moo, *Comentario de la Epístola de Santiago*, Biblioteca Teológica Vida, ed Vida, Miami, Florida. 2008.

le of James, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1982) ■■ Ídem, "The Epistle of James in Modern Discussion," *ANRW* 2.25.5 (1988) 3628–29 ■■ Martin **Dibelius**, *Commentary on the Epistle of James*, rev. by H. Greeven, Hermeneia (Filadelfia: Fortress Press, 1976) ■■ L. R. **Donelson**, *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles*, HUT 22 (Tubinga: Mohr-Siebeck, 1986) ■■ James G. D. **Dunn**, *Unity and Diversity in the New Testament* (Filadelfia: Westminster, 1977) ■■ David Hutchinson **Edgar**, *Has God Not Chosen the Poor? The Social Setting of the Epistle of James*, JSNTSup 206 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001) ■■ R. **Eisenman**, "Eschatological 'Rain' Imagery in the War Scroll from Qumran and in the Letter of James", *JNES* 49 (1990): 173–84 ■■ J. H. **Elliott**, "The Epistle of James in Rhetorical and Social Scientific Perspective: Holiness-Wholeness and Patterns of Replication," *BTB* 23 (1993): 71–81 ■■ F. O. **Francis**, "The Form and Function of the Opening and Closing Paragraphs of James and 1 John", *ZNW* 61 (1970): 110–26 ■■ H. **Frankemölle**, *Der Brief des Jakobus* (Gütersloh: Gütersloher, 1994) ■■ Ídem, "Das semantische Netz des Jakobusbriefes: Zur Einheit eines unstrittenen Briefes," *BZ* 34 (1990): 161–97 ■■ J. G. **Gammie**, "Paraenetic Literature: Toward the Morphology of a Secondary Genre", *Semeia* 50 (1990): 43–51 ■■ P. J. **Hartin**, *James and the Q Sayings of Jesus*, JSNTSup 47 (Sheffield: JSOT Press, 1991) ■■ Martin **Hengel**, "Der Jakobusbrief als antipaulinische Polemik" en *Tradition and Interpretation in the New Testament*, Fs. F. Earle Ellis, ed. G. F. Hawthorne and Otto Betz (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 248–78 ■■ Ídem, *Judaism and Hellenism*, 2 vols. (Filadelfia: Fortress Press, 1974) ■■ F. J. A. **Hort**, *The Epistle of St. James* (Londres: Macmillan, 1909) ■■ Luke Timothy **Johnson**, *The Letter of James*, AB 37A (Garden City: Doubleday, 1995) ■■ Ídem, *Brother of Jesus, Friend of God: Studies in the Letter of James* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004) ■■ Gerhard **Kittel**, "Der geschichtliche Ort des Jakobusbriefes", *ZNW* 41 (1942): 71–105 ■■ M. **Klein**, "Ein vollkommens Werk": *Vollkommenheit, Gesetz und Gericht als theologische Themen des Jakobusbriefes* (Stuttgart: Kohlhammer, 1995) ■■ R. J. **Knowling**, *The Epistle of St. James*, 2nd ed. (Londres: Methuen, 1910) ■■ Timo **Laato**, "Justification according to James: A Comparison with Paul," *TrinJ* 18 (1997): 47–61 ■■ Ídem, *Rechtfertigung bei Jakobus: Ein Vergleich mit Paulus* (Saarijärvi: Gummerus Kirjapaino Oy, 2003) ■■ Sophie **Laws**, *A Commentary on the Epistle of James*, HNTC (San Francisco: Harper & Row, 1980) ■■ Ralph P. **Martin**, *James*, WBC (Waco: Word, 1988) ■■ L. **Massebieau**, "L'épître de Jacques—est-elle l'oeuvre d'un Chrétien?" *Revue de l'Histoire des Religions* 32 (1895): 249–83 ■■ P. V. **Maynard-Reid**, *Poverty and Wealth in James* (Maryknoll: Orbis, 1987) ■■ J. B. **Mayor**, *The Epistle of St. James* (Londres: Macmillan, 1913) ■■ A. **Meyer**, *Der Rätsel des Jakobusbriefes* (Berlin: Töpelmann, 1930) ■■ C. L. **Mitton**, *The Epistle of St. James* (Grand Rapids: Eerdmans, 1966) ■■ J. **Moffatt**, *The General Epistles: James, Peter, and Judas* (Londres: Hodder & Stoughton, 1928) ■■ Douglas J. **Moo**, *The Letter of James*, TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1985) ■■ Ídem, *Moo, Comentario de la Epístola de Santiago*, Biblioteca Teológica Vida, ed Vida, Miami, Florida. 2008. ■■ J. H. **Moulton**, W. F. **Howard**, y Nigel **Turner**, *A Grammar of New Testament Greek*, 4 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1908–76) ■■ Franz **Mussner**, *Der Jakobusbrief*, HTKNT (Freiburg: Herder, 1981) ■■ J. **Painter**, *Just James: The*

Brother of Jesus in History and Tradition (Columbia: University of South Carolina Press, 1997) ■■ T. C. **Penner**, *The Epistle of James and Eschatology: Re-Reading an Ancient Christian Letter* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996) ■■ L. G. **Perdue**, "Parainesis and the Epistle of James," *ZNW* 72 (1981): 241–56 ■■ Wiard **Popkes**, *Adressaten, Situation, und Form des Jakobusbriefe*, SBS 125/126 (Stuttgart: Katholisches, 1986) ■■ Ídem, *Der Brief des Jakobus*, THNT (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001) ■■ S. E. **Porter**, "Pauline Authorship and the Pastoral Epistles: Implications for Canon", *BBR* 5 (1995): 105–23 ■■ G. H. **Rendall**, *The Epistle of St. James and Judaistic Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1927) ■■ James Hardy **Ropes**, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*, ICC (Edimburgo: T. & T. Clark, 1916) ■■ J. N. **Sevenster**, *Do You Know Greek? How Much Greek Could the First Jewish Christians Have Known?* (Leiden: Brill, 1968) ■■ F. **Spitta**, "Der Brief des Jakobus", *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, vol. 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1896), 1–239 ■■ E. **Tamez**, *The Scandalous Message of James: Faith without Works is Dead* (Nueva York: Crossroad, 1990) ■■ R. V. G. **Tasker**, *The General Epistle of James*, TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1956) ■■ D. J. **Verseput**, "Wisdom, 4Q185, and the Epistle of James," *JBL* 117 (1998): 691–707 ■■ F. **Vouga**, *L'épître de S. Jacques* (Geneva: Labor et Fides, 1984) ■■ Wesley Hiram **Wachob**, *The Voice of Jesus in the Social Rhetoric of James*, SNTSMS 106 (Cambridge: Cambridge University Press, 2000) ■■ R. B. **Ward**, "James of Jerusalem in the First Two Centuries," *ANRW* 2.26.1 (1992), 799–810 ■■ Walter **Wessel**, "James, Letter of," en *ISBE* 2:959–65 ■■ B. F. **Westcott**, *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament* (Londres: Macmillan, 1889) ■■ Ben **Witherington III**, *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom* (Minneapolis: Fortress, 1994) ■■ W. H. **Wuellner**, "Der Jakobusbrief im Licht der Rhetorik und Textpragmatic", *Linguistica Biblica* 44 (1978–79): 5–66.

CAPÍTULO 20

1 PEDRO

CONTENIDO

En su primera carta, Pedro escribe a los cristianos de Asia Menor que están sufriendo por su fe. Les reconforta con recordatorios de la sólida esperanza de salvación que poseen por la muerte y resurrección de Cristo y les desafía a que mantengan las normas más elevadas de una vida santa como testimonio a sus perseguidores. A diferencia de Pablo, quien a menudo desarrolla sus argumentos teológicos antes de aplicarlos, Pedro mezcla imperativo e indicativo casi desde el comienzo de la carta. De hecho, aparte de la acción de gracias de 1:3-9 y del pasaje de 2:4-10 en el que se habla de Jesús como piedra angular, todos los párrafos de 1 Pedro comienzan con un mandamiento al que se va incorporando la teología sobre la marcha para fundamentarlo.

Se distingue la habitual introducción epistolar (1:1-2) por el modo en que Pedro alude a sus lectores, presentando de este modo los temas clave de la carta. Estos cristianos son, por un lado, “escogidos de Dios”. Dios les ha escogido para que sean su pueblo, para representarle y mediar su presencia como “sacerdotes” (2:5, 9-10). Como tales, han de seguir la demanda esencial del pueblo de Dios en el Antiguo Testamento a ser “santos como yo [Dios] soy santo” (1:15-16), encarnando la “forma de vida” (ἀναστροφή [*anastrophé*], una palabra clave dentro de la carta; cf. 1:15, 18; 2:12, 3:1, 2, 16; El verbo cognado aparece en 1:17) apropiada para los escogidos. Sin embargo, por otra parte, estos cristianos son también “extranjeros en el mundo” (1:1). Precisamente porque son escogidos por Dios y en la medida en que viven como tales, se hacen acreedores de la sorpresa (4:4) y la hostilidad (4:4; 1:6; 3:13-17) de los no creyentes entre quienes viven. Tal sufrimiento no ha de sorprenderles (4:12), ya que el pueblo de Dios, que sigue a Jesucristo, su salvador y paradigma, se ve abocado a sufrir por causa de la justicia, y al hacer esto, dar testimonio de la gloria y bondad de Dios (2:19-25; 3:9, 15-16). En resumidas cuentas, Pedro llama a sus lectores a mostrar “piedad bajo presión” como una forma de glorificar a Dios y de dar testimonio a un mundo hostil, pero pendiente de nuestra conducta.

Tras la introducción de la carta (1:1-2), el cuerpo de 1 Pedro (1:3-5:11) consta de tres secciones, marcadas por el uso por parte de Pedro de la expresión “amados” (ἀγαπητοί [*agapetoí*], “amados”) en 2:11 y 4:12. La primera sección (1:3-2:10) se centra en los privi-

legios y responsabilidades que conlleva ser el pueblo de Dios. Pedro utiliza la típica acción de gracias epistolar (1:3–9) para estimular a sus lectores recordándoles que, con su nuevo nacimiento, han recibido una esperanza y herencia seguras: la salvación futura. En una breve digresión (1:10–12), el apóstol acentúa la importancia de esta salvación mencionando que fue objeto de las predicciones proféticas y que los propios ángeles anhelan entenderla. Las responsabilidades del pueblo de Dios pasan al centro de atención en 1:13–2:3, donde Pedro llama a sus lectores a mostrar una forma de vida santa, arraigada en su nuevo nacimiento y estimulada por el acto redentor de Dios en Cristo. Aunque ha sido provista por medio de la obra de Cristo, la salvación que esperan es también algo en lo que han de crecer a través de su conducta (2:2). En la conclusión de esta sección (2:4–10), Pedro utiliza la metáfora de Cristo como “piedra angular” para recordar a sus lectores cuál es su nueva posición: son el pueblo de Dios, destinado a declarar sus alabanzas.

En una yuxtaposición que duplica las palabras de 1:1, el recordatorio de que los lectores son el pueblo escogido de Dios (2:9–10) va seguido inmediatamente al comienzo de la próxima sección (2:11–4:11) por la advertencia de que éstos son también “extranjeros y peregrinos”. Esta sección está dominada por la demanda de que los lectores tomen en serio esta realidad (son extranjeros y peregrinos) mostrando un estilo de vida distinto del que exhibe el mundo hostil en que viven, pero atractivo (2:11–12). En primer lugar, han de hacerlo mediante su “sumisión”, la idea clave de 2:13–3:7. Pedro comienza desde un punto de vista general, con la demanda de que se sujeten a “toda institución humana” (2:13), especificando a continuación algunas de estas “autoridades”: el gobierno (para todos los creyentes) (2:14–17), los amos (para los esclavos) (2:18–25), y los maridos (para las esposas) (3:1–7). Pedro adapta aquí la forma del “código familiar” helenista recordando a sus lectores que su conversión no les ha eximido de los deberes que corresponden a este mundo. Sin embargo, tales deberes son transformados por el ejemplo de Cristo (2:21–25) y por el propósito de tales deberes: dar testimonio del poder y la bondad de Dios (3:1).

La expresión “en conclusión” de 3:8 marca la última etapa de la sección acerca de la sumisión en la que Pedro recuerda a todos los creyentes su responsabilidad de vivir en armonía, tanto con los creyentes, como también, en la medida de lo posible, con los que no lo son (3:8–12). La cuestión subyacente del sufrimiento aflora directamente en 3:13–17. Pedro se centra en la necesidad de que los creyentes respondan a la hostilidad que están experimentando con un testimonio audaz y una conducta atractiva. Como es típico en 1 Pedro, esta demanda de una conducta correcta está vinculada a otro pasaje cristológico (3:18–22). La interpretación de estos versículos se cuestiona con vehemencia; algunos eruditos creen que Pedro describe aquí un “descenso” de Cristo al Hades entre su muerte y resurrección para predicar a los muertos,¹ mientras que otros piensan que Pedro describe al Cristo pre-encarnado predicando el Evangelio por medio de Noé.² Sin embargo, la

¹ Este punto de vista se hizo popular en los primeros siglos de la iglesia.

² Ver especialmente la obra de Wayne A. Grudem, *The First Epistle of Peter*, TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 203–39; también, John S. Feinberg, “1 Peter 3:18–20: Ancient Mythology and the Intermediate State”, *WTJ* 48 (1986): 303–36.

idea que ha conseguido alcanzar una especie de consenso entre los eruditos es que Pedro utiliza ciertas tradiciones veterotestamentarias (Gen 6) y judías (especialmente 1 Enoc) para proclamar a Cristo como aquel que ha vencido a los perversos poderes de las tinieblas y ha proclamado su victoria.³ Esta interpretación encaja bien en el contexto puesto que Pedro fundamenta su llamado a los creyentes a no tener miedo de sus perseguidores (3:14) en el recordatorio de que, incluso los seres espirituales malignos, han sido conquistados por Cristo. La segunda sección principal concluye con otro llamamiento a un estilo de vida distintivo (4:1-6) y a una serie de exhortaciones generales fundamentadas en la cercanía del fin (4:7-11).

La tercera sección comienza de un modo un tanto abrupto con una última exhortación acerca de la respuesta correcta del creyente ante el sufrimiento (4:12-19). El último versículo del párrafo repite la demanda clave de Pedro: los cristianos han de sufrir “conforme a la voluntad de Dios”; han de encomendarse a “su fiel Creador”; y seguir “haciendo el bien”. En 5:1-5, Pedro exhorta a los dirigentes de las comunidades a ejercer sus responsabilidades con una buena motivación y apela a los demás miembros de la comunidad (p. ej., los “jóvenes”) a sujetarse al liderazgo. El cuerpo de la carta concluye con una última exhortación a los lectores a ser fuertes ante la oposición y a encomendarse completamente a Dios (5:7-11).

La despedida de la carta (5:12-14) menciona a dos de los compañeros de Pedro, a Silvano (o Silas), quien había ayudado con la redacción de la carta, y a Marcos, y transmite saludos de parte de “la que está en Babilonia” (probablemente la iglesia de Roma).

OCASIÓN

Como ha puesto de relieve este breve compendio del contenido, lo que ocasionó 1 Pedro fue una situación de sufrimiento. Pero ¿cuál era la naturaleza exacta de este sufrimiento? Aunque el problema subyace prácticamente en cada versículo de la carta, Pedro se refiere directamente al sufrimiento de sus lectores en tres textos. En 1:6, habla simplemente de “diversas pruebas”. Aprendemos mucho más de 3:13-17, que menciona el sufrimiento en general (vv. 14, 17) pero también habla concretamente de aquellos que “difaman” a los creyentes (v. 16; cf. también 4:5). Por último, en 4:12-19, Pedro califica el sufrimiento que experimentan sus lectores de “fuego de prueba” (v. 12), habla de su participación en los sufrimientos de Cristo (v. 13), y sugiere que están sufriendo por llevar el nombre de “cristianos” (vv. 14 y 16). Estas alusiones parecen un claro indicativo de que el sufrimiento que estaban experimentando estos creyentes no eran las pruebas comunes de la vida de cada día (enfermedad, pobreza, muerte etc.), sino alguna forma de persecución. Si pudiéramos identificar más exactamente esta persecución, estaríamos en mejores condiciones de entender la carta y situarla en su escenario histórico específico.

³ Ver por ejemplo, los dos últimos comentarios importantes en inglés, con bibliografías completas: Paul J. Achtemeier, *1 Peter*, Hermeneia (Filadelfia: Fortress, 1996), 252-62; John H. Elliott, *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 37B (Nueva York: Doubleday, 2000), 637-710.

Siguiendo el desarrollo de Achtemeier, podemos exponer las posibilidades bajo tres encabezamientos esenciales: una persecución oficial general, una persecución oficial local, o una persecución local extraoficial.⁴ La referencia de Pedro a vuestros “hermanos en todo el mundo” que están experimentando los mismos sufrimientos que sus lectores (5:9) ha hecho que muchos eruditos del pasado se inclinen por la primera opción. Sin embargo, las tres principales posibilidades de tal persecución general y oficial —bajo el mandato de Nerón en 64–65, bajo Domiciano en 90–95, y bajo Trajano en 97–117— han de ser rechazadas por falta de pruebas sólidas de que estas persecuciones se hubieran extendido por todo el imperio. Más atractiva, al menos inicialmente, es la posibilidad de que los lectores de Pedro estuvieran sufriendo la persecución que se menciona en la correspondencia entre Plinio el Joven y el Emperador Trajano que tuvo lugar aproximadamente en el año 110. Plinio había sido enviado a Bitinia (una de las provincias que aparece en el encabezamiento de 1 Pedro) para corregir una desastrosa situación administrativa. En su carta, Plinio se refiere a la persecución de los cristianos y pide consejo al emperador respecto a la política general y directrices específicas para su procedimiento. No obstante, además del problema de que esta persecución es demasiado posterior al apóstol Pedro para que éste pueda estar respondiendo a ella, los datos que aporta 1 Pedro no apuntan a una persecución de carácter oficial. Lo que se implica es, más bien, la hostilidad por parte de la población romana en general a la que, como es bien sabido, los cristianos hubieron de hacer frente. Los creyentes eran objeto de sospecha y hostilidad por varias razones: su negativa a participar en las casi religiosas costumbres que rodeaban las estructuras gubernamentales romanas, su resuelto desacuerdo con algunas de las prácticas inmorales de aquel tiempo, y sus frecuentes reuniones cerradas para celebrar la Cena del Señor. Los lectores de 1 Pedro estaban siendo probablemente objeto de burla, criticados, discriminados, y quizá hasta llevados a los tribunales bajo acusaciones falsas. Esta situación explica completamente todas las referencias al sufrimiento que encontramos en 1 Pedro; sin duda esclarece 5:10, puesto que por todo el imperio los cristianos estaban ciertamente sufriendo este mismo trato, y 4:14, 16, ya que los lectores sufrían por seguir a Cristo y llevar su nombre. Con muy pocas voces disconformes, la mayoría de los estudiosos contemporáneos de 1 Pedro concuerdan en que esta es la clase de sufrimiento que estaban experimentando los lectores de la carta.⁵ No obstante, este planteamiento no nos ofrece gran ayuda para precisar la específica ocasión histórica de la epístola.

FUENTES Y COMPOSICIÓN

Probablemente no existe en el Nuevo Testamento ninguna otra carta que, supuestamente, dependa tanto del material tradicional como 1 Pedro. Algunas de las fuentes utilizadas son evi-

⁴ Achtemeier, *1 Peter*, 28–36.

⁵ P. ej., J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude*, HNTC (Nueva York: Harper & Row, 1969), 5–11; Brown, 713–14; Achtemeier, *1 Peter*, 28–36; Elliott, *1 Peter*, 97–103. No obstante, F. W. Beare (*The First Epistle of Peter*, 2nd ed. [Oxford: Blackwell, 1958], 29–34) insiste en que solo una persecución oficial y dirigida por el estado puede explicar los datos que encontramos en 1 Pedro.

dentes e indiscutibles. Por ejemplo, 1 Pedro cita ocho veces el Antiguo Testamento (1:24-25a=Is 40:6-8; 2:6=Is 28:16; 2:7=Sal 118:22; 2:8=Is 8:14; 2:22=Is 53:9; 3:10-12=Sal 34:12-16; 4:18=Prov 11:31; 5:5=Prov 3:34), alude a él en muchas más ocasiones, y está impregnado de sus conceptos y vocabulario. Los eruditos consideran que ningún otro libro del Nuevo Testamento, a excepción de Hebreos y Apocalipsis, depende tanto del Antiguo Testamento. Es también evidente que Pedro depende de varias tradiciones cristianas antiguas, aunque los detalles son motivos de controversia. Algunos estudiosos piensan que Pedro muestra una clara dependencia de las palabras de Jesús; otros no están tan seguros.⁶ Hace cuarenta años había un consenso prácticamente general en el sentido de que, Pedro conocía ciertas epístolas paulinas, en especial Romanos y Efesios y las utilizó en la redacción de esta carta.⁷ Sin embargo, la mayoría de los eruditos modernos insisten ahora, creemos que acertadamente, en que estas similitudes no se deben a una dependencia literaria sino a la utilización común de antiguas tradiciones cristianas.⁸

Existen también otras teorías más ambiciosas, aunque hoy también desechadas, que ven en 1 Pedro la influencia de ciertos documentos litúrgicos o catequéticos. El primero en sugerir la hipótesis litúrgica fue R. Perdelwitz, quien defendía que 1:3-4:11 era un sermón bautismal que Pedro había utilizado.⁹ H. Preisker llevó esta teoría un paso más adelante, sugiriendo que 1:3-4:11 incorporaba específicamente la liturgia bautismal de la iglesia romana, y que 4:12-5:11 era el sermón general dirigido a toda la comunidad.¹⁰ La forma final de esta teoría la encontramos en F. L. Cross, quien, observando las frecuentes referencias a *πάσχα* (*pascho*, "sufrir"), sugirió que 1:3-4:11 era la parte del texto que leía el que oficiaba el rito bautismal el Domingo de Resurrección.¹¹ Mucho menos ambiciosas, y por tanto más probable, es el argumento de C. F. D. Moule en el sentido de que 1:1-4:11 y 5:12-14 es una carta a los cristianos que estaban solo bajo la amenaza de persecución, mientras que el texto de 1:1-2:10 y 4:12-5:14 se dirige a aquellos que ya están sufriendola.¹²

Como puede sospecharse, estas teorías están impulsadas por la percepción de que la carta presenta una importante ruptura en 4:12. Antes de este punto, se argumenta, Pe-

⁶ Ver el trabajo de Robert H. Gundry, "'Verba Christi' in 1 Peter", *NTS* 13 (1966-67): 336-50; Ídem, "Further Verba on Verba Christi", *Bib* 55 (1974): 211-32; Ernest Best, "1 Peter and the Gospel Tradition", *NTS* 16 (1969-70): 95-113.

⁷ Ver, p. ej., Beare, *The First Epistle of Peter*, 9. Ernest Best opina que 1 Pedro conoce Romanos de manera indirecta pero Efesios más directamente (*1 Peter*, NCB [Grand Rapids: Eerdmans, 1982], 32-36); por otra parte, J. Ramsay Michaels opina que el único libro del Nuevo Testamento del que puede depender 1 Pedro es Romanos (*1 Peter*, WBC [Waco: Word, 1988], xliii-xliv).

⁸ Un importante ensayo con un enfoque distinto fue el de Eduard Lohse, "Paranesis and Kerygma in 1 Peter". Este ensayo (en alemán) fue publicado por primera vez en 1957 y puede encontrarse ahora (traducido al inglés) en *Perspectives on First Peter*, ed. Charles Talbert (Macon: Mercer University Press, 1986), 37-59.

⁹ R. Perdelwitz, *Die Mysterienreligion und das Problem des 1 Petrusbriefes* (Giessen: Töpelmann, 1911).

¹⁰ Apéndice de H. Preisker en H. Windisch y H. Preisker, *Die katholischen Briefe*, HNT, rev. ed. (Tübinga: Mohr, 1951), 152-62. Ver también la obra de Beare, *The First Epistle of Peter*, 6-8, quien opina que 1:1-4:11 es un discurso bautismal y 4:12-5:11 una auténtica epístola (a la que pertenecen 1:1-2 y 5:12-14). Ver también la obra de M.-E. Boismard, *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre* (Paris: Cerf, 1961).

¹¹ F. L. Cross, *1 Peter, A Paschal Liturgy* (Londres: Mowbray, 1954).

¹² C. F. D. Moule, "The Nature and Purpose of 1 Peter", *NTS* 3 (1956-57): 1-11.

dro trata el sufrimiento como una posibilidad (ver especialmente 3:14); sin embargo con 4:12, llega el “fuego de prueba”. Se ha considerado necesaria alguna forma de hipótesis de partición para explicar este cambio abrupto. Pero de hecho, como creen la mayoría de los eruditos contemporáneos, la supuesta ruptura de 4:12 es más aparente que real. El sufrimiento es una realidad con la que los lectores se encuentran a lo largo de toda la carta (ver 1:6; 2:18–25; 3:13–17; 4:5). Ninguna evidencia textual apoya tales hipótesis de partición. Las hipótesis litúrgicas son especialmente susceptibles de crítica. El bautismo solo se menciona una vez en toda la epístola (3:21), y la afirmación de que varias de las metáforas que aparecen por todo el texto aluden directamente a este rito, simplemente carece de justificación. Por otra parte, tampoco está nada claro que los lectores de la carta de Pedro se beneficiaran de escuchar la liturgia de la iglesia romana. En palabras de Ernest Best, “es imposible concebir una situación que hubiera hecho necesaria la liturgia romana en Asia Menor, ni las circunstancias en Roma que hubieran motivado su comunicación”.¹³ La erudición moderna es prácticamente unánime en mantener la integridad literaria de 1 Pedro.

AUTOR

El nombre que la Iglesia primitiva dio a esta carta, “Primera [Epístola] de Pedro” (*Petrou A'*) es perfectamente apropiado. Este documento presenta a “Pedro, apóstol de Jesucristo” como su autor (1:1) y 2 Pedro se identifica como “la segunda carta que os escribo” (2 Ped 3:1. Se trata probablemente de una referencia a lo que llamamos 1 Pedro). Los primeros testimonios en favor de la carta y de la paternidad literaria de Pedro son muy contundentes. Algunos eruditos piensan que 1 Clemente, que se escribió desde Roma hacia el año 96 dC, cita 1 Pedro, pero esto es poco probable. En lo que generalmente se está de acuerdo es que la carta de Policarpo a los Filipenses, escrita hacia el 135, revela una familiaridad con 1 Pedro. Hacia finales del siglo II, Ireneo es el primer escritor patrístico que menciona 1 Pedro por nombre. De todas las Epístolas Generales, 1 Pedro es la única que Eusebio clasifica entre los libros “indiscutibles” del Nuevo Testamento (*H. E.* 3.3.25). Es cierto que la carta no está presente en el Canon de Muratori; sin embargo este documento está mutilado, y es posible que 1 Pedro hubiera formado parte del texto original. En resumidas cuentas, como concluye Michaels, “Aparte de los cuatro Evangelios y las cartas de Pablo, las pruebas externas en favor de 1 Pedro son igual o más sólidas que las de cualquier otro libro del Nuevo Testamento”.¹⁴

A pesar de las sólidas pruebas en favor de la paternidad literaria de 1 Pedro, un importante número —quizá incluso una mayoría— de eruditos contemporáneos niegan que Pedro sea el autor de la carta. A lo largo de la historia se han presentado varias razones para esta conclusión. Generalmente, hoy se descartan dos que en el pasado fueron bastante populares: (1) que la carta refleja una persecución de ámbito general e instigada por el go-

¹³ Ernest Best, *1 Peter*, NCB (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 22.

¹⁴ Michaels, *1 Peter*, xxxiv.

bierno que solo podría haberse producido después de la muerte de Pedro, y (2) que la carta depende de algunas epístolas paulinas a las que Pedro no habría tenido acceso durante su vida. Como ya hemos visto, la mayoría de los eruditos cuestionan hoy las premisas de ambos argumentos. Sin embargo, aun así se cree que existen otras razones lo suficientemente sólidas como para negar una paternidad literaria petrina.

1. Si Pedro escribió esta carta, y el nombre de "Babilonia" que aparece en 5:13 se refiere a Roma como lugar de redacción, debió entonces haberla escrito poco antes de su muerte, entre los años 64 y 65 dC. No obstante, en este mismo periodo, Pablo estaba presente y activo en la iglesia de Roma; el hecho de que Pablo no mencione a Pedro en su carta a los Romanos (c. 57 dC.) o en sus cartas escritas desde Roma (Efesios, Colosenses, Filemón, Filipenses [?], 60-62 dC.) hace difícil pensar que Pedro estuviera en Roma durante este periodo.

2. La carta se dirige principalmente a cristianos gentiles en cinco provincias de Asia Menor. No obstante cuando Pedro y Pablo se encontraron en Jerusalén a finales de la década de los cuarenta, se pusieron de acuerdo en que Pablo evangelizaría a los gentiles mientras que Pedro, con Jacobo y Juan, se concentraría en los judíos (Gal 2:1-10). Y el propio apóstol predicó el Evangelio al menos en dos de las provincias que se mencionan en 1 Pedro 1:1 (Galacia y Asia; cf. Gálatas y Hechos 19). Es por tanto difícil de imaginar al Pedro histórico relacionándose con cristianos que el Nuevo Testamento sitúa en la provincia de Pablo.

3. El orden de la iglesia que se presupone en 1 Pedro 5:1-5 refleja un periodo posterior a su muerte. Se presenta a Cristo como el "Gran Pastor de las ovejas", y a otros pastores que están bajo su supervisión; y los ancianos, teniendo en cuenta que Pedro ha de advertirles acerca de la avaricia, se encuentran en posiciones remuneradas.

4. Si Pedro hubiera escrito la carta, cabría esperar la mención de ciertos recuerdos teniendo en cuenta su estrecha relación con Jesús durante su vida terrenal.

5. Se dice que 1 Pedro es demasiado "paulina" en su teología para haber sido escrita por Pedro, que debatió puntos teológicos con Pablo (Gal 2:11-14).

6. Las citas del Antiguo Testamento que encontramos en la carta siguen muy de cerca a la Septuaginta. Se considera poco verosímil que Pedro, dado su trasfondo, hubiera utilizado un texto griego del Antiguo Testamento.

7. El griego de la carta es fluido y correcto, con ciertas florituras retóricas. De hecho, junto con Hebreos y Lucas-Hechos, el mejor griego del Nuevo Testamento. Una anterior generación de eruditos solía insistir en que Pedro, un pescador de Galilea calificado de hombre "sin letras" (ἀγράμματος [*agramatos*]) en Hechos 4:13, no habría tenido prácticamente idea de griego. Sin embargo, recientes investigaciones acerca de los idiomas en la Palestina del primer siglo ha revelado que el griego se utilizaba mucho en esta región (ver pp. 240, 624). Probablemente Pedro creció utilizando el griego para tratar la venta de su pescado. Sin embargo, los eruditos contemporáneos, aun siendo conscientes del probable conocimiento de griego que habría tenido Pedro, siguen insistiendo en que es poco verosímil que el apóstol hubiera adquirido la facilidad y fluidez en el uso del lenguaje que demuestra la carta. Achtemeier plantea claramente esta cuestión:

El tipo de griego que encontramos en 1 Pedro pone de relieve que, independientemente del hecho que el autor hubiera o no nacido en un hogar grecoparlante, éste había disfrutado de un cierto nivel de educación formal: si no una educación “avanzada” en retórica o filosofía, si al menos una formación “intermedia” que habría incluido, además de geometría, aritmética, y música, una lectura de ciertos autores clásicos como Homero. Aunque se pueda aceptar una cierta fluidez general en el uso del griego, incluso entre los pescadores palestinos del siglo primero que carecían de cualquier educación formal, la clase de lenguaje que encontramos en esta epístola estaba probablemente más allá de las posibilidades de una persona así.¹⁵

La mayoría de los eruditos contemporáneos concluyen que estos argumentos son suficientes para hacer poco probable que Pedro sea el autor de la carta. Afirman por tanto que 1 Pedro es un documento seudónimo, escrito quizá por alguien de alguna “escuela petrina” después de su muerte.¹⁶

No obstante, una cuidadosa consideración de estas objeciones pone de relieve que la mayoría carecen de fundamento y ninguna de ellas es concluyente.

1. Según la reconstrucción más probable de la vida de Pablo, éste habría abandonado Roma después de su encarcelamiento en esta ciudad entre los años 60 y 62 dC., para desarrollar un ministerio temporal en el Mediterráneo oriental (ver las Epístolas Pastorales, cap. 17). Por tanto, Pablo habría estado ausente de Roma durante al menos un año más o menos, lo cual daría a Pedro tiempo de sobras para ir a la ciudad y redactar la carta que se le atribuye. Algunos eruditos han llegado a sugerir que las similitudes que existen entre 1 Pedro y Romanos pueden deberse a la familiaridad que Pedro desarrolló con esta carta durante su estancia en Roma (aunque no podemos estar seguros de ello). En cualquier caso, hemos de plantear un panorama que sitúa tanto a Pablo como a Pedro en Roma entre los años 64-65 dC. Mientras que una tradición fidedigna les presenta como mártires bajo el mandato de Nerón.

2. El acuerdo para dividir el campo de misión según criterios estrictamente étnicos nunca pretendió, al parecer, ser exclusivo o permanente. Pablo siguió evangelizando a los judíos en cada ciudad que visitó; y en 1 Corintios 1 se implica que Pedro había pasado un período suficiente de tiempo en Corinto como para atraer un grupo de seguidores entre los cristianos principalmente gentiles de esta ciudad. Existe un debate respecto a los límites exactos de la zona geográfica que se describe en la lista de provincias de 1:1 (ver exposición al respecto más adelante); pero es bastante posible que se trate de una referencia a la parte norte y centro de Asia Menor, una zona que Pablo nunca visitó.

3. No hay nada en 1 Pedro 5:1-4 que refleje un orden de la Iglesia que fuera inverosímil a comienzos de la década de los sesenta. Además, este argumento puede utilizarse

¹⁵ Ver Achtemeier, *1 Peter*, 4-5.

¹⁶ Hay una declaración reciente y representativa de esta hipótesis en Elliot, *1 Peter*, 118-30. Ver también, p. ej., Best, *1 Peter*, 49-63; Achtemeier, *1 Peter*, 1-43; R. P. Martin, “The Theology of James, 1 Peter, and 2 Peter” en *The Theology of the Letters of James, Peter and Jude* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 91-92; M. L. Soards, “1 Peter, 2 Peter, and Jude as Evidence for a Petrine School”, *ANRW* 2.25.5 (1988), 3827-49; Brown, 718-19; McDonald/Porter, 535-37.

también en sentido contrario, puesto que la omisión de cualquier referencia a "órdenes" de ministerio (diáconos o ancianos, por ejemplo) puede indicar una fecha muy temprana.¹⁷

4. Si bien es cierto que la carta nunca se refiere explícitamente a la relación de Pedro con Jesús durante su ministerio terrenal, algunos eruditos han discernido ciertas alusiones a dicho vínculo (ver especialmente 5:1 [cp. 1:8] y también 2:23).¹⁸ No obstante, la evidencia es cuando menos ambigua ("testigo" en 5:1 podría tener perfectamente el sentido "alguien que da testimonio de"). Un argumento más contundente es el que plantea si Pedro se hubiera referido a su relación terrenal con Jesús en cualquier carta que hubiera escrito. Que no hubiera tenido reparos en hacerlo cuando fuera útil para sus propósitos, queda claro a partir de 2 Pedro 1:16-18. Sin embargo, no hay razones para esperar que lo hiciera sin que así lo demandara el argumento. Además, en ocasiones los críticos plantean argumentos contradictorios utilizando este mismo hecho: 1 Pedro no puede haber sido escrita por Pedro puesto que no contiene alusiones históricas a Jesús; 2 Pedro no puede haber sido escrita por Pedro ya que sí contiene alusiones de este tipo.

5. Aunque este argumento fue bastante popular en un periodo anterior, la afirmación de que la teología de 1 Pedro es paulina se presenta ahora con muchos más matices. Pedro comparte con Pablo muchas ideas y expresiones clave (y cabe esperar que así sea dada su dependencia de tradiciones cristianas comunes. (El grado de desacuerdo teológico entre Pedro y Pablo se ha exagerado muchísimo.¹⁹) Sin embargo, es cierto que Pedro utiliza estas ideas y expresiones de maneras bastante distintas de Pablo.

6. y 7. Estos argumentos, ambos relativos al griego de la carta, pueden considerarse juntos. Y son probablemente la clave para el argumento acerca de la paternidad literaria. Como reconocen los propios críticos de la autoría petrina, estos cinco primeros argumentos, o la mayoría de ellos, no son concluyentes.²⁰ Está fuera de toda duda que 1 Pedro depende del texto de la Septuaginta y que el griego de la carta es claro y culto. La cuestión es si estas razones son suficientes para excluir a Pedro como autor de la carta. Una respuesta común entre los defensores de la paternidad literaria petrina es apelar a la intervención de un amanuense, que podría explicar el estilo del griego. Normalmente se identifica a Silvano, a quien se menciona en 5:12 como el "conducto" a través del que Pedro escribe la carta, como este amanuense. A este Silvano se le llama también "Silas", y fue un importante colaborador de Pablo (cf. Hch 15:22-24, 40; 16:19, 25, 29; 17:14-15; 18:15; 2 Cor 1:19), a quien se alude incluso como co-autor de 1 y 2 Tesalonicenses (1 Ts 1:1; 2 Ts 1:1). Silvano podría, pues, no solo ser el responsable del excelente griego de la carta sino también de algunos de su "paulinismos".²¹ No obstante, tanto los de-

¹⁷ Ver, p. ej., Achtemeier, *1 Peter*, 37.

¹⁸ P. ej., E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter* (Londres: Macmillan, 1949), 28; Grudem, *The First Epistle of Peter*, 21.

¹⁹ N. Brox, *Der erste Petrusbrief*, EKKNT, 2ª ed. (Zürich: Benziger Verlag, 1986), 51.

²⁰ Ver especialmente la razonada y sobria evaluación de Achtemeier, *1 Peter*, 2-43.

²¹ Ver C. A. Bigg, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude*, 2nd ed. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1902), 5; Wikenhauser, 505-6; Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, 10-17 (Selwyn plantea incluso paralelismos entre 1 Pedro y 1 y 2 Tesalonicenses).

fensores como los críticos de la autoría petrina han criticado esta hipótesis. La cuestión es si el lenguaje del 1 Pedro 5:12, διὰ Σιλουανοῦ ... ἔγραψα (*dia Silouanou... egrapsa*; "por conducto de Silvano... os he escrito") hace referencia a la participación de un amanuense o alude únicamente a la persona que llevó la carta.²² Aunque parece haber al menos un ejemplo en que esta terminología hace referencia al autor de una carta,²³ la mayoría de las ocasiones en que aparece parece aludir a su portador.²⁴ No obstante, de ningún modo esta evidencia soslaya la hipótesis de que el griego de 1 Pedro sea en cierta medida obra de un amanuense. Somos conscientes de que la mayoría de los autores de las cartas del primer siglo se sirvieron de amanuenses, a quienes dieron distintos grados de libertad para expresar el contenido. Así, es posible que Pedro hubiera utilizado un amanuense, al margen de que este hecho se mencione o no en la carta.²⁵ Es igualmente posible que este amanuense fuera Silvano, puesto que, aún aceptando que 5:12 aluda a él como portador de la carta, ello no significa que no pueda haber ayudado también en su redacción. La posibilidad de que el excelente griego de 1 Pedro se explique por la intervención de un amanuense ha de seguir considerándose, por tanto, como una perspectiva muy real.

Sin embargo, aparte de esta hipótesis, podemos también preguntarnos si está tan claro que el apóstol Pedro habría sido incapaz de redactar el griego de esta carta. Por supuesto, es poco verosímil que Pedro hubiera recibido algún tipo de educación formal. ¿Pero, acaso era realmente necesario que el apóstol hubiera tenido dicha educación formal a fin de alcanzar la fluidez en griego que se ve en la carta? Numerosos ejemplos de autores eruditos en diferentes idiomas, procedentes de hogares humildes y con muy poca instrucción formal parecen cuestionar esta suposición. El hecho es que no sabemos hasta qué punto habría podido mejorar el dominio del griego por parte de Pedro en los treinta años que van desde la muerte y resurrección de Jesús hasta la probable fecha de redacción de 1 Pedro, si Pedro fue su autor.

Los argumentos contra la autoría petrina no son, por tanto, ni mucho menos decisivos. Estamos de acuerdo con I. Howard Marshall que, "si alguna vez ha habido una argumentación débil para justificar una autoría seudónima, es sin duda la que se presenta en el caso de esta carta".²⁶ Solo la cuestión del lenguaje supone un obstáculo relativo para la autenticidad; y este problema es mucho menos serio que el que supone pensar que en la Iglesia primitiva se hubiera escrito y aceptado una carta seudónima.²⁷

²² En la defensa de la segunda alternativa están, p. ej., Grudem, *The First Epistle of Peter*, 23–24 (defensor de la autoría petrina) y Achtemeier, *1 Peter*, 7–9 (crítico de la autoría petrina).

²³ Eusebio, *H.E.* 4.23.11, hace referencia a Clemente como autor de 1 Clemente.

²⁴ Ver las pruebas que se presentan en el trabajo de Elliot, *1 Peter*, 872–73.

²⁵ Ver la obra de Peter H. Davids, *The First Epistle of Peter*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 6–7.

²⁶ I. Howard Marshall, *1 Peter* (Leicester: IVP, 1991), 21.

²⁷ En la evaluación de Achtemeier que, por lo demás, es muy cuidadosa y equilibrada, se pone de relieve el problema inherente de la hipótesis pseudopigráfica; su intento de justificar este procedimiento apelando a la autoridad de un maestro y de la "mentira terapéutica" resulta débil e insuficiente (*1 Peter*, 39–41).

PROCEDENCIA

Los saludos que transmite Pedro de parte de “la que está en Babilonia” (5:13) sugieren que esta carta fue escrita en el lugar que Pedro llama Babilonia. Puesto que la ciudad de Babilonia en Mesopotamia, mencionada a menudo en las páginas del Antiguo Testamento, no tenía población judía en el tiempo de Pedro (ver Josefo, Ant. 18,371-79) y quedó casi desierta en el año 115 dC., cuando el Emperador Trajano la visitó, casi nadie piensa que Pedro escribió su carta desde esta ciudad. En el tiempo de Pedro existía una diminuta colonia militar romana en Egipto llamada “Babilonia”, no obstante tampoco es demasiado verosímil que 1 Pedro se redactara en este enclave.²⁸ Los eruditos contemporáneos son prácticamente unánimes al considerar que el nombre de “Babilonia” representa un símbolo para aludir al poder mundano procedente del papel de Babilonia con respecto a Israel en el Antiguo Testamento. Algunos han propuesto que se trata meramente de un modo de hacer referencia al pueblo de Dios en el exilio,²⁹ sin embargo la mayoría concuerda que, en consonancia con la aplicación de Babilonia que encontramos en el libro de Apocalipsis, Pedro se refiere a Roma, el centro de la influencia mundana de su tiempo. Según este punto de vista, “la que está en Babilonia” sería entonces la Iglesia (ἐκκλησία [ekklesia], una palabra femenina) en Roma.

FECHA

Algunos eruditos piensan que 1 Pedro es un documento pseudoepigráfico y fechan la carta a comienzos del siglo segundo, a menudo porque están convencidos de que la correspondencia entre Plinio y Trajano tiene la clave para la ocasión de la carta.³⁰ Sin embargo, la tendencia entre los eruditos contemporáneos, que generalmente atribuyen la carta a una escuela petrina, es situar la carta en algún momento entre los años 70 y 100.³¹ Suponiendo que Pedro sea el autor (posibilidad que antes hemos defendido), la carta habría sido escrita casi sin duda entre los años 62-63 dC. Un fecha más temprana es poco verosímil teniendo en cuenta tres cosas: primero, que Pedro no llegó probablemente a Roma sino hasta la década de los 60, segundo, que posiblemente Pablo no estaba en la ciudad cuando Pedro escribió y, tercero, que la carta parece reflejar una “situación bien establecida” tanto por lo que hace a la teología como en lo relativo a la vida de la Iglesia.³² Una fecha posterior al año 63 dC. es muy poco probable puesto que hemos de dejar un margen de tiempo antes del martirio de Pedro para la redacción de 2 Pedro.³³

²⁸ Respecto a la Babilonia del Nuevo Testamento, ver el trabajo de Duane F. Watson en *ABD* 1:565-66.

²⁹ P. ej., Martin, “The Theology of James, 1 Peter, and 2 Peter”, 93.

³⁰ P. ej., Beare, *The First Epistle of Peter*, 11-19; F. Gerald Downing, “Pliny’s Prosecutions of Christians: Revelation and 1 Peter”, *JNT* 34 (1988): 105-23.

³¹ P. ej., Best, *1 Peter*, 63-64; Achtemeier, *1 Peter*, 43-50; Elliott, *1 Peter*, 134-38; Brown, 721-22.

³² En relación con este último punto, ver Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, 40-41.

³³ Ver especialmente la obra de Grudem, *The First Epistle of Peter*, 35-37. Si, contrariamente a la opinión general de la tradición, Pedro no sufrió el martirio al mismo tiempo que Pablo, se abren entonces otras opción-

RECEPTORES Y DESTINO

El enfoque de Pedro respecto a la misión judía (cf. Gál 2:7) y las muchas citas y alusiones veterotestamentarias que encontramos en la carta han llevado a algunos exégetas, especialmente del periodo de la Iglesia primitiva, a pensar que los receptores de la carta eran principalmente judíos.³⁴ Sin embargo, Pedro se refiere a sus lectores en términos que sugieren un trasfondo gentil. Especialmente significativo es el pasaje de 1:18 “vuestra vana manera de vivir heredada de vuestros padres”; 2:10, “en otro tiempo no erais pueblo”; y 4:3, “Porque el tiempo ya pasado os es suficiente para haber hecho lo que agrada a los gentiles, habiendo andado en sensualidad, lujurias, borracheras, orgías, embriagueces y abominables idolatrias”. Es posible que el primero de estos textos pudiera describir a judíos que vivían una vida vacía lejos del cumplimiento de las promesas de Dios en Cristo. Sin embargo, el lenguaje “no erais pueblo” apunta claramente a receptores gentiles (cf. Rom 9:24–25; Ef 2:11–12), así como lo hacen también los pecados enumerados en 4:3. Con todos estos datos contrapuestos, y reconociendo que el área a la que se dirige 1 Pedro tenía una importante población judía, muchos eruditos concluyen que la carta se dirige a una mezcla de receptores judíos y gentiles.³⁵ Sin embargo, las explícitas alusiones que hemos mencionado sugieren que, al margen de cuál fuera la composición de las iglesias, los destinatarios que Pedro tenía en mente eran principal o exclusivamente gentiles.³⁶

Estos cristianos vivían en cinco regiones de Asia Menor (hoy pertenecientes a la nación de Turquía): Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia. Estos nombres podrían aludir a zonas geográficas, que algunos favorecen porque tienden a excluir los territorios que Pablo había evangelizado.³⁷ Sin embargo, es más probable que se trate de una referencia a las provincias romanas. Y esta conclusión no tiene porqué significar que Pedro estuviera “vulnerando” los límites del territorio paulino. Pedro no está haciendo referencia necesariamente a todas las localidades dentro de estas provincias; es probable que solo tenga en mente la parte norte de Galacia y Capadocia y el noreste de Asia. No obstante, una de las dificultades que plantea la interpretación provincial, es la separación de los nombres de Ponto y Bitinia, que en el tiempo de Pedro constituían una sola provincia. No obstante, es posible que hubieran estado separadas, puesto que Pedro enumera las provincias según el itinerario que habría recorrido el portador de la carta.³⁸ La referencia de Pedro a “los

nes. Davids, por ejemplo, sugiere que Silvano podría haber comenzado trabajando con Pedro tras la muerte de Pablo, ayudándole a redactar la carta entre los años 64–68 (*The First Epistle of Peter*, 10–11). De igual modo, Michaels opina que Pedro podría haber sobrevivido a la persecución neroniana y redactado la carta en algún momento de la década de los 70 (1 Peter, lvii–lxvii).

³⁴ Según Selwyn (*The First Epistle of St. Peter*, 42), la mayoría de los padres griegos adoptaron este punto de vista.

³⁵ P. ej., Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, 42–44; Grudem, *The First Epistle of Peter*, 37–38.

³⁶ Quienes quieran profundizar en esta cuestión, pueden ver la obra de Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude*, 4; Davids, *The First Epistle of Peter*, 8; Achtemeier, *1 Peter*, 50–51.

³⁷ Guthrie, 783.

³⁸ Ver especialmente el trabajo de Colin Hemer, “The Address of 1 Peter”, *ExpTim* 89 (1977–78): 239–43. Hemer desarrolla una sugerencia similar de F. J. A. Hort.

que os predicaron el evangelio" (1:12) sugiere que él no evangelizó personalmente a estos cristianos.

1 PEDRO EN ESTUDIOS RECIENTES

Los estudios recientes de 1 Pedro ponen generalmente de relieve tres tendencias en la moderna erudición del Nuevo Testamento. La primera es la tendencia a postular la existencia de "escuelas" apostólicas, es decir, seguidores de influyentes maestros que abandonarían el espíritu de sus maestros después de la muerte de estos, y que podrían haber sido autores de algunos libros atribuidos tradicionalmente a estos apóstoles. La atención se ha centrado principalmente en una escuela joanina, pero se ha planteado también la existencia de una escuela paulina, y, en días más recientes, como hemos visto anteriormente, una escuela petrina. Es un hecho innegable que la impresionante personalidad y obra de los apóstoles dejaron una marca indeleble en sus seguidores. Sin embargo, no tenemos prácticamente ningún dato procedente del siglo primero que indique la existencia de tales escuelas. Y en cualquier caso, los defensores de la hipótesis de la escuela no han explicado aun la objeción de que, en el siglo primero, la carta pseudoepigráfica no estaba reconocida como una convención literaria válida, por muy cerca que el pseudoepígrafo pretendiera estar del maestro en cuyo nombre escribía.

Una segunda tendencia que se ha puesto de manifiesto en relación con 1 Pedro es el análisis cuidadoso del modo en que se comunican los libros del Nuevo Testamento. W. L. Schutter argumenta, por ejemplo, que la densidad del material del Antiguo Testamento que encontramos en 1 Pedro confiere a la carta el carácter de "midrash homilética", un documento pastoral que se sirve del Antiguo Testamento para estimular e instruir.³⁹ La Primera epístola de Pedro está sin duda, como ya hemos observado, impregnada de alusiones y terminología veterotestamentaria. Dudamos, sin embargo, que el grado en que Pedro se concentra en la exposición del Antiguo Testamento permita que la carta pueda catalogarse de midrash. Otra obra que presta mucha atención al método de comunicación de la carta es la disertación de Barth L. Campbell, que analiza la carta según las antiguas normas retóricas y la importancia que se confiere al honor y la vergüenza en la cultura-greco romana.⁴⁰ Dentro de esta categoría general está también la obra de David Balch, que estudia la función y el propósito de los "códigos familiares" (2:18-3:6) dentro de la carta. Balch afirma que estos códigos son recursos apologeticos que pretenden sofocar los rumores de que, por su "ética de la liberación", los cristianos fomentaban la anarquía social. Pedro utilizaría, por tanto, estos códigos para aconsejar la asimilación de las prácticas culturales reinantes.⁴¹ No obstante, aunque la Iglesia primitiva estuviera llevando a cabo una lectura excesivamente entusiasta de la "liberación" cris-

³⁹ W. L. Schutter, *Hermeneutics and Composition in First Peter*, WUNT 30 (Tübinga: Mohr, 1989).

⁴⁰ Barth L. Campbell, *Honor, Shame and the Rhetoric of 1 Peter*, SBLDS 160 (Atlanta: SP, 1998).

⁴¹ D. L. Balch, *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*, SBLMS 26 (Chico: SP, 1981); ver también otra de sus obras: "Hellenization/Acculturation in 1 Peter" en *Perspectives on 1 Peter*, 79-102.

tiana (ver 1 Corintios), el material que Balch trata en 1 Pedro tiene fuertes raíces en la enseñanza bíblica. No puede considerarse como un simple caso de adaptación a la cultura. Por otra parte la carta en su conjunto tampoco sugiere este tipo de acercamiento asimilacionista.⁴²

Una tercera forma en que los estudios recientes de 1 Pedro siguen campos de estudio más amplios lo vemos en el interés que ha despertado la investigación acerca de la clase social de los lectores. En este sentido, la obra de John H. Elliott sobre 1 Pedro contribuyó no solo al estudio de la carta sino también a la metodología en desarrollo de la investigación en el campo de las ciencias sociales. En su monografía de 1981, *A Home for the Homeless*, Elliott defendía que una parte de la terminología clave que utiliza Pedro para caracterizar a sus lectores ha de entenderse, no desde un punto de vista teológico sino sociológico. Elliott se centra en términos como πάροικος/παροιμία (*paroikos/parokia*), “extranjeros”/“peregrinar”/peregrinación (2:11; 1:17) y παρεπίδημος (*parepidemos*), “expatriados”/“extranjeros” (1:1; 2:11). Elliott defiende que en todos estos casos, los términos no indican el estatus espiritual que los lectores adquirieron con su conversión a Cristo, sino a su posición social antes de la conversión. Los lectores de Pedro no eran extranjeros en este mundo porque ahora su verdadero hogar era el cielo; eran literalmente extranjeros y exiliados, alienados de la sociedad que les rodeaba por su estatus legal y social.⁴³ Por ello Pedro les anima recordándoles que tienen su verdadero “hogar” (οἰκία [*oikia*]) en la comunidad cristiana. Aunque la tesis de Elliott nos ofrece un valioso recordatorio de la necesidad de situar las cartas del Nuevo Testamento en su verdadero contexto del primer siglo, su trabajo no cuenta con mucha aceptación. Lo más pernicioso para su tesis es el hecho de que la combinación clave de palabras πάροικος/παροιμία y παρεπίδημος no aparece nunca en el griego secular sino solo en la Septuaginta. Este trasfondo indica con notable contundencia que el sentido del lenguaje de Pedro es más teológico que legal o social.⁴⁴

LA APORTACIÓN DE 1 PEDRO

La aportación de 1 Pedro a la teología del Nuevo Testamento tiende a pasarse por alto por el lugar comparativamente gris que ocupa la carta en relación con la mucho más considerable contribución de las cartas paulinas. Y aun cuando se concede atención a la carta en sí, ésta se considera a menudo —ya hemos hablado de ello— como una tardía y prosaica síntesis de la teología de Pablo. Sin duda, la gran dependencia que muestra

⁴² Ver especialmente John H. Elliott, “1 Peter, its Situation and Strategy: A Conversation with David Balch”, en *Perspectives on 1 Peter*, 61–78; Bruce W. Winter, *Seek the Welfare of the City: Christians as Benefactors and Citizens* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 13–17.

⁴³ John H. Elliott, *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy* (Filadelfia: Fortress, 1981). Ver también su comentario, 1 Peter, 94, 101–2.

⁴⁴ Ver, Moses Chin, “A Heavenly Home for the Homeless: Aliens and Strangers in 1 Peter”, *TynB* 42 (1991): 96–112; Achtemeier, *1 Peter*, 71; Steven Richard Bechtler, *Following in His Steps: Suffering, Community, and Christology in 1 Peter*, SBLDS 162 (Atlanta: SP, 1998), 64–83.

Pedro de las enseñanzas cristianas comunes en la primera etapa significa que el apóstol aporta poco que sea original. Además, su teología está inseparablemente vinculada a su llamamiento ético. Sin embargo, tres de los acentos teológicos/éticos de Pedro merecen un comentario.

En primer lugar, como cabría esperar de una carta dirigida a cristianos que sufren, Pedro subraya la esperanza.⁴⁵ Su alabanza inicial a Dios pasa inmediatamente a la “esperanza viva” fruto del nuevo nacimiento (1:3), y Pedro expone esta esperanza mediante los conceptos de la “herencia” (v. 4) y la salvación (vv. 5, 9). En 1 Pedro, la salvación, aunque comparte la típica tensión escatológica neotestamentaria del “ya, pero todavía no” (ver 3:21), se orienta hacia el futuro: está “preparada para ser revelada en el último tiempo” (1:5; cf. también v. 9 y 2:2). De igual modo, la Gracia, aunque es ya una bendición que disfrutan los creyentes (4:10), tiene también una proyección futura: es “la Gracia que se os traerá en la revelación de Jesucristo” (1:13). Los cristianos han de responder a su sufrimiento con un testimonio amable y una firme persistencia en lo que es bueno a fin de que “en la revelación de su gloria os regocijéis con gran alegría” (4:13; ver también 5:1 y 5:4). Nuestro sufrimiento —nos recuerda Pedro— será solo “por un poco de tiempo” (1:6; 5:10); este mundo es transitorio y su inminente destino es desvanecerse (4:7). Recordar el lugar que ocupan los cristianos en la cronología escatológica de este mundo puede fortalecer su compromiso con una conducta coherente ante la presión de la sociedad.

Otra peculiar aportación de Pedro radica en su reiterada insistencia en el sentido de que los cristianos forman parte del antiguo pueblo de Dios. Pocos documentos del Nuevo Testamento aplican con tanta resolución el lenguaje veterotestamentario de Israel a los cristianos.⁴⁶ La “herencia”, un término que evoca las promesas de Dios a Israel, es sin duda patrimonio de los creyentes (1:4). A los cristianos se les promete la salvación final y la gloria de Dios (ver comentario anterior al respecto). Esta salvación, nos recuerda Pedro, fue prometida por los profetas del Antiguo Testamento (1:10–12). Como pueblo de Dios, los creyentes han de seguir el código de “conducta” (ἀναστροφή [*anastrophe*]) propio de quienes están bajo el pacto de Dios; en la médula de este código está la demanda de que sean santos igual que lo es Dios (1:15–16). La Palabra de Dios, de la que habla Isaías, nos ha sido predicada y ha producido nuestro nuevo nacimiento (1:23–25). Las esposas cristianas han de imitar a Sara y a “las santas mujeres” de tiempos pasados (3:5–6). Hoy los cristianos constituyen la “casa [οἰκία, *oikia*] de Dios” (4:17). Sin embargo, el clímax de este tema lo encontramos en 2:4–10, donde Pedro describe a los cristianos como el nuevo templo —una “casa espiritual” (v. 5)— el nuevo sacerdocio (vv. 5 y 9), y el nuevo “pueblo escogido”, una “nación santa” llamado a proclamar las sorprendentes obras de Dios. Este lenguaje es aun más notable cuando recordamos que los lectores de Pedro son, al menos principalmente, gentiles. No obstante, y a pesar de la insistencia de Pedro en este punto,

⁴⁵ Respecto al tema de la “esperanza” en 1 Pedro, ver especialmente Martin, “The Theology of James, 1 Peter, and 2 Peter”, 88–89.

⁴⁶ Ver especialmente, Victor Paul Furnish, “Elect Sojourners in Christ: An Approach to the Theology of 1 Peter”, *Perkins School of Theology Journal* 28 (1975): 1–11; Michaels, *1 Peter*, xlii–lv; Achtemeier, *1 Peter*, 69–72.

hay que decir que probablemente no es justo hablar de una “transferencia” de privilegios y títulos de Israel a la Iglesia. Pedro no dice nada de la condición de la nación de Israel; Todo su acento recae en la inclusión de estos creyentes, principalmente gentiles, que ahora forman parte del pueblo histórico de Dios. Al insistir repetidamente en este punto, Pedro consuela a los cristianos que sufren. Aunque somos extranjeros y peregrinos en este mundo, encontramos en la casa de Dios un hogar seguro e inexpugnable.

Por último, 1 Pedro contiene una cristología muy extensa. Es una cristología de acción que no se enseña en un solo pasaje sino que va tomando forma por medio de reiteradas referencias. La muerte, resurrección, ascensión, y regreso de Jesús discurren como un leitmotiv a lo largo de toda la carta. Una y otra vez Pedro sitúa el origen de las bendiciones que ahora disfrutan o esperan disfrutar los creyentes en la muerte y resurrección de Cristo (1:3, 18–21; 2:24–25; 3:18; 4:1). La victoria de Jesús sobre las potencias espirituales de maldad, proclamada en su ascensión, significa que los cristianos no tienen ya que temer su poder (3:14, 19–22). Y el periodo de salvación y bendición del pueblo de Dios será introducido por la venida de Jesús en gloria (1:7, 13; 5:4). Aunque los actos de Jesús ofrecen la base sobre la que el pueblo de Dios puede experimentar la Gracia de Dios ahora y en el futuro, éstos son también un modelo a imitar para los cristianos. Igual que Él padeció y entró en la gloria (1:11), así sucede también con los que le pertenecen (4:13; cf. 5:1). Pedro subraya que, cuando sufren, los cristianos han de imitar a su Salvador: Jesús no injurió a sus perseguidores sino que se encomendó a Dios que juzga con justicia (2:21–23).

En última instancia, los tres focos teológicos clave están, por supuesto, entretreídos: Pedro anima a los cristianos que sufren recordándoles su identidad presente como pueblo de Dios y su segura esperanza de bendición final; ambas cosas están arraigadas en la muerte, resurrección, y victoria de Cristo.

BIBLIOGRAFÍA

- Paul J. Achtemeier, *1 Peter*, Hermeneia (Filadelfia: Fortress Press, 1996) ■ D. L. Balch, *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*, SBLMS 26 (Chico: SP, 1981) ■ Ídem, “Hellenization/Acculturation in 1 Peter,” en *Perspectives on First Peter*, ed. Charles Talbert (Macon: Mercer University Press, 1986), 79–102 ■ F. W. Beare, *The First Epistle of Peter*, 2nd ed. (Oxford: Blackwell, 1958) ■ Steven Richard Bechtler, *Following in His Steps: Suffering, Community, and Christology in 1 Peter*, SBLDS 162 (Atlanta: SP, 1998) ■ Ernest Best, *1 Peter*, NCB (Grand Rapids: Eerdmans, 1982) ■ Ídem, “1 Peter and the Gospel Tradition,” *NTS* 16 (1969–70): 95–113 ■ C. A. Bigg, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude*, 2nd ed. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1902) ■ M.-E. Boismard, *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre* (Paris: Cerf, 1961) ■ N. Brox, *Der erste Petrusbrief*, EKKNT, 2nd ed. (Zürich: Benziger Verlag, 1986) ■ Barth L. Campbell, *Honor, Shame and the Rhetoric of 1 Peter*, SBLDS 160 (Atlanta: SP, 1998) ■ A. Casarella, *A Biblio-*

graphy of Literature on First Peter, New Testament Tools and Studies 16 (Leiden: Brill, 1996) ■■ Moscs **Chin**, "A Heavenly Home for the Homeless: Aliens and Strangers in 1 Peter", *TynB* 42 (1991): 96–112 ■■ H. J. B. **Combrink**, "The Structure of 1 Peter", *Neot* 9 (1975): 34–63 ■■ F. L. **Cross**, *1 Peter: A Paschal Liturgy* (Londres: Mowbrays, 1954) ■■ W. J. **Dalton**, *Christ's Proclamation to the Spirit: A Study of 1 Peter 3:18–4:6*, AnBib 23, rev. ed. (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1989) ■■ Peter H. **Dauids**, *The First Epistle of Peter*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1990) ■■ J. H. L. **Dijkman**, "1 Peter: A Later Pastoral Stratum?", *NTS* 33 (1987): 265–71 ■■ F. Gerald **Downing**, "Pliny's Prosecutions of Christians: Revelation and 1 Peter", *JSNT* 34 (1988): 105–23 ■■ John H. **Elliott**, *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 37B (Nueva York: Doubleday, 2000) ■■ Ídem, "1 Peter, its Situation and Strategy: A Conversation with David Balch", en *Perspectives on First Peter*, ed. Charles Talbert (Macon: Mercer University Press, 1986), 61–78 ■■ Ídem, *The Elect and the Holy: An Exegetical Examination of 1 Peter 2:4–10 and the Phrase βασιλείαν ἱεράτευμα*, NovTSup 12 (Leiden: Brill, 1966) ■■ Ídem, *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy* (Filadelfia: Fortress Press, 1981) ■■ Ídem, "The Rehabilitation of an Exegetical Step-Child: 1 Peter in Recent Research", *JBL* 95 (1976): 243–54 ■■ John S. **Feinberg**, "1 Peter 3:18–20: Ancient Mythology and the Intermediate State", *WTJ* 48 (1986): 303–36 ■■ Victor Paul **Furnish**, "Elect Sojourners in Christ: An Approach to the Theology of 1 Peter", *Perkins School of Theology Journal* 28 (1975): 1–11 ■■ L. **Goppelt**, *Der erste Petrusbrief*, KEK (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978) ■■ Wayne A. **Gru-dem**, *The First Epistle of Peter*, TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1988) ■■ R. H. **Gundry**, "Further Verba on Verba Christi", *Bib* 55 (1974): 211–32 ■■ Ídem, "Verba Christi in 1 Peter", *NTS* 13 (1966–67): 336–50 ■■ C. J. **Hemer**, "The Address of 1 Peter", *ExpTim* 89 (1977–78): 239–43 ■■ F. J. A. **Hort**, *The First Epistle of St Peter I. 1–II. 17* (Londres: Macmillan, 1898) ■■ J. N. D. **Kelly**, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude*, HNTC (Nueva York: Harper & Row, 1969) ■■ Eduard **Lohse**, "Paranesis and Kerygma in 1 Peter", en *Perspectives on First Peter*, ed. Charles Talbert (Macon: Mercer University Press, 1986), 37–51 ■■ I. Howard **Marshall**, *1 Peter* (Leicester: IVP, 1991) ■■ R. P. **Martin**, "The Theology of James, 1 Peter, and 2 Peter", en *The Theology of the Letters of James, Peter and Jude* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994) ■■ J. Ramsey **Michaels**, *1 Peter*, WBC 49 (Waco: Word, 1988) ■■ Leon **Morris**, *The Cross in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965) ■■ C. F. D. **Moule**, "The Nature and Purpose of 1 Peter", *NTS* 3 (1956–57): 1–11 ■■ W. **Munro**, *Authority in Peter and Paul*, SNTSMS 45 (Cambridge: Cambridge University Press, 1983) ■■ F. **Neugebauer**, "Zur Deutung und Bedeutung des 1. Petrusbriefes", *NTS* 26 (1979–80): 61–86 ■■ R. **Perdelwitz**, *Die Mysterienreligionen und das Problem des 1. Petrusbriefes*, RVV 11.3 (Gießen: Töpelmann, 1911) ■■ K. H. **Schelkle**, *Die Petrusbrief, der Judasbrief*, HTKNT, 5th ed. (Freiburg: Herder, 1980) ■■ W. L. **Schutter**, *Hermeneutics and Composition in First Peter*, WUNT 30 (Tubinga: Mohr-Siebeck, 1989) ■■ E. G. **Selwyn**, *The First Epistle of St. Peter* (Londres: Macmillan, 1949) ■■ M. L. **Soards**, "1 Peter, 2 Peter, and Jude as Evidence for a Petrine School", *ANRW* 2.25.5 (1988), 3827–49 ■■ Alan M. **Stibbs** y Andrew

I PEDRO

F. Walls, *The First Epistle General of Peter* (Londres: Tyndale, 1959) ■■ C. H. Talbert, ed., *Perspectives on First Peter* (Macon: Mercer University Press, 1986) ■■ H. Windisch y H. Preisker, *Die katholischen Briefe*, HNT, 3rd ed. (Tubinga: Mohr-Siebeck, 1951) ■■ Bruce W. Winter, *Seek the Welfare of the City: Christians as Benefactors and Citizens* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994).

Capítulo 21

2 PEDRO

CONTENIDO

Pedro enmarca su segunda carta con referencias a la Gracia y al conocimiento:

1:2: “Gracia y paz os sean multiplicadas en el conocimiento de Dios y de Jesús nuestro Señor” (cf. también las alusiones al “conocimiento” en los versículos 3, 5, y 8).

3:18a: “Antes bien, creced en la Gracia y el conocimiento de nuestro Señor y Salvador Jesucristo”.

El propósito de Pedro, como deja claro en 3:18, es estimular a sus lectores a que maduren en su comprensión y práctica de la Gracia de Dios en Cristo. Y para que esto suceda, han de “conocer” mejor a Cristo. El contenido de la carta pone de relieve que tienen necesidad de crecer en el conocimiento de Cristo, ya que la amenaza de enseñanzas que podrían paralizar este crecimiento es muy real. Y por esta razón, aunque el propósito general de Pedro es positivo (alentar el crecimiento espiritual), la carta está dominada por descripciones negativas de los falsos maestros y advertencias respecto a ellos. La estructura general de la carta es quiásmica. En 1:1–15 y 3:14–18, Pedro exhorta positivamente a los lectores a que pongan “toda diligencia” (1:5 y 3:14; una forma de *σπουδή* [*spoude*] en ambos versículos) a fin de avanzar en su peregrinaje espiritual. En 1:16–21 y 3:1–13 subraya que sus lectores han de aferrarse a su convicción de que Cristo volverá para juzgar al mundo, algo de lo que se burlaban los falsos maestros. Y en el centro de la carta (cap. 2), encontramos una larga descripción y denuncia de tales impostores que se sirve de ilustraciones e imagería del Antiguo Testamento.

Las cinco secciones que hemos aislado antes pueden analizarse también en vista del estilo epistolar típicamente griego. Desde esta óptica, 1:1–15 sería la introducción de la carta, 3:14–18 la despedida y 1:16–3:13 el cuerpo, que, a su vez, tendría tres secciones. En la salutación (1:1–2) “Simón Pedro, siervo y apóstol de Jesucristo” se presenta como el autor, que solo da una descripción teológica de sus lectores, y concluye expresando un deseo de Gracia. En lugar de la acción de gracias que en este punto aparece

tipicamente en las cartas del Nuevo Testamento, encontramos una exhortación introductoria que se basa en los dones y promesas de Dios a su pueblo (1:3–11). A continuación sigue un párrafo que lleva a cabo la transición al cuerpo propiamente dicho de la carta (1:12–15). Pedro escribe, por así decirlo, desde el lecho de muerte, recordando a sus lectores por última vez las verdades que éstos han de abrazar. El primer párrafo del cuerpo se centra en la parusía de Cristo (1:16–21). En vista de la presencia de ciertos escépticos (que en este momento no se mencionan claramente), Pedro insiste en que los cristianos pueden tener la certeza absoluta de que Jesús vendrá de nuevo. En el episodio de la transfiguración, Pedro y los otros apóstoles que estaban con él vieron ya, con sentido anticipatorio, al Cristo que viene en toda su gloria. Y los profetas —absolutamente dignos de confianza ya que el Espíritu hablaba a través de ellos— confirman esta misma verdad.

La denuncia que hace Pedro de los falsos maestros en el capítulo 2 puede dividirse en cuatro secciones. En la primera (2:1–3a), se les introduce y describe en sus rasgos esenciales; en 2:3b–10a, Pedro condena a tales falsarios, pero al mismo tiempo conforta a sus lectores con la idea del destino final que les aguarda, y lo hace utilizando una serie de ejemplos del Antiguo Testamento que introduce con la partícula condicional “si” (vv. 4, 5, 6, 7, 9). Le sigue otra descripción de los falsos maestros, que se centra en su arrogancia y sensualidad (2:10b–16). Pedro concluye su denuncia con un último retrato condenatorio de estos personajes (2:17–22).

En la tercera sección del cuerpo, Pedro se dirige de nuevo a sus lectores directamente, recordándoles que esta es la segunda carta que les ha escrito a y animándoles a “recordar” (un concepto clave en esta carta) la enseñanza del Señor y los profetas, que predijeron claramente la parusía y el día del juicio (3:1–13). Pedro critica el escepticismo de los falsos maestros citando la Creación y el Diluvio como ejemplos de la intervención directa de Dios. De igual modo, intervendrá de nuevo en el día del juicio.

Pedro concluye con una última exhortación (3:14–18), que refuerza apelando a las cartas de Pablo, y una doxología.

AFINIDADES LITERARIAS

Como prolegómeno a nuestra exposición de otras cuestiones, y siendo como es un tema intrínsecamente interesante, hemos de analizar en primer lugar la relación de 2 Pedro con otros escritos del Nuevo Testamento. La relación de esta epístola con Judas es particularmente importante. Ambas cartas dedican una buena parte de su texto a denunciar a los falsos maestros, y lo hacen en un lenguaje muy parecido. Obsérvense los paralelismos existentes entre ellas:

Judas	Paralelismo	2 Pedro
4	la "condenación" de los falsos maestros desde el pasado	2:3
4	[ellos] "niegan" al "Soberano Señor"	2:1
6	los ángeles confinados en prisiones para ser juzgados (observemos el uso de la palabra poco corriente ζόφος [zophos, "oscuridad"]).	2:4
7	Sodoma y Gomorra como ejemplos de juicio sobre la perversidad recalcitrante	2:6
8	[éstos] "rechazan [Judas]/menosprecian [2 Ped] la autoridad"	2:10
9	"el arcángel Miguel ... no se atrevió a proferir juicio de maldición contra él... 2:11 [Judas]/ "los ángeles... no pronuncian juicio injurioso contra ellos" [2 Ped]	2:11
12	[los falsos maestros son] "manchas"	2:13
12	"nubes sin agua, llevadas por los vientos" [Judas]/ 2:17 "manantiales sin agua, bruma impulsada por una tormenta" [2 Ped]	2:17
18	pasiones impías [Judas]/ "burladores", con su sarcasmo, siguiendo sus propias pasiones [2 Ped]	3:3

Ninguno de estos paralelos es especialmente largo, sin embargo considerados juntos son muy sorprendentes: muchas de las palabras y expresiones no aparecen en ningún otro lugar de la Biblia, y como puede observarse en el bosquejo anterior, en ambas cartas aparecen en el mismo orden.

La similitud del orden y lo raro del lenguaje dentro del contexto general de la Biblia hacen probable que entre estas dos cartas exista alguna forma de relación literaria. Se han planteado esencialmente cuatro soluciones para explicar esta relación. En primer lugar, algunos eruditos han argumentado que un mismo autor participó en la redacción de ambas cartas. Una atractiva hipótesis, por ejemplo, propone a Judas como el escriba (o amanuense) que Pedro utilizó para escribir su carta. Más adelante, Judas habría añadido su propia nota a las advertencias de Pedro.¹ Pero no hay pruebas fehacientes de que exista tal relación entre el autor de Judas y 2 Pedro, y es difícil de explicar, en base de esta hipótesis, la razón por la que Judas habría escrito su carta. La mayoría de los eruditos piensan por tanto que Pedro y Judas tomaron prestado material el uno del otro cuando escribieron sus cartas. Esto podría haber sucedido de tres formas distintas: (1) Pedro podrían haber utilizado la carta de Judas; (2) Judas podría haber utilizado 2 Pedro; o (3) tanto Pedro como Judas podrían haberse servido de otro documento que ya no tenemos.

Esta última sugerencia, aunque bien defendida por Michael Green,² es poco verosímil. Es una propuesta que no tiene ninguna ventaja especial, de modo que, las soluciones más

¹ J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (Londres: SCM, 1976), 193-99; y R. Riesner, "Der Zweite Petrus-Brief und die Eschatologie", en *Zukunftserwartung in Biblischer Sicht. Beiträge zur Eschatologie*, ed. G. Maier (Giessen: Brunnen, 1984), 130-31.

² Ver especialmente la obra de Michael Green, *The Second Epistle General of Peter and the General Epistle of Jude*, TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 50-55.

sencillas son también más recomendables. Los Padres de la Iglesia sostuvieron generalmente que Judas tomó de 2 Pedro, pero, al parecer, la razón de esta conclusión era la talla apostólica de Pedro más que ninguna tradición sólida. La mayoría de los eruditos modernos, por otra parte, piensan que Pedro se sirvió de Judas. Sostienen generalmente que el pensamiento de que Pedro hubiera querido ampliar el contenido de Judas tiene mucho sentido, mientras que es difícil de imaginar que Judas hubiera sido necesaria si 2 Pedro ya existiera. Los defensores de la utilización de la carta de Judas por parte de Pedro puntualizan otras tres cuestiones: (1) La ausencia de referencias en 2 Pedro a los libros no canónicos que encontramos en Judas sugiere que esta epístola fue escrita más adelante, cuando la Iglesia tenía ya una mayor "conciencia del canon"; (2) La rigurosa estructura de Judas hace probable que hubiera sido redactada con independencia más que basándose en otro documento; y (3) las falsas doctrinas que se combaten en 2 Pedro son probablemente posteriores a las que se refutan en Judas.³ No todos estos argumentos son convincentes. Los libros más breves no siempre han de ser los más antiguos; es fácil de imaginar situaciones en las que un autor pudiera estar interesado en sintetizar ciertos aspectos de otro libro que fueran especialmente pertinentes a su situación. Los argumentos acerca de los falsos maestros son muy escurridizos puesto que tenemos muchos problemas para identificarlos con precisión. Y es bastante inverosímil que cualquiera de las cartas hubiera sido escrita en un periodo lo suficientemente tardío como para hacer que el desarrollo de "la conciencia del canon" fuera un factor relevante al respecto. Por otra parte, el argumento de la estructura sí tiene un cierto peso.⁴

No obstante, y aunque, en cierto modo, no goza de grandes simpatías entre la erudición actual, la hipótesis de que Judas utilizó 2 Pedro también ha de considerarse en serio.⁵ Según esta lectura de la situación, tras escribir una carta en la que censuraba severamente a los falsos maestros en una comunidad específica, Pedro compartió su contenido con Judas. Judas utilizó entonces algunas porciones de 2 Pedro que eran pertinentes en un debate parecido contra las falsas doctrinas que él enfrentaba en su comunidad. Una comparación de 2 Pedro 3:3 con Judas 17-18 daría cierto apoyo a esta dirección del préstamo:

2 Pedro 3:3: "Ante todo, sabed esto: que en los últimos días vendrán burladores, con su sarcasmo, siguiendo sus propias pasiones".

Judas 17-18: "Pero vosotros, amados, acordaos de las palabras que antes fueron dichas por los apóstoles de nuestro Señor Jesucristo, quienes os decían: En los últimos tiempos habrá burladores que irán tras sus propias pasiones impías".

El texto de Judas tiene todo el aspecto de ser una cita de 2 Pedro 3:3. El peso de las pruebas entre las dos hipótesis más importantes de préstamo está, por tanto, muy repartido. La conclusión más sana es la de un agnosticismo respecto a la dirección del préstamo entre estas dos cartas.

³ Aquellos que quieran considerar estos argumentos, pueden ver especialmente Kümmel, 430-31; Richard J. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, WBC (Waco: Word, 1983), 141-43.

⁴ Ver la detallada comparación y exposición en la obra de Duane F. Watson, *Invention, Arrangement, and Style: Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter*, SBLDS 104 (Atlanta: SP, 1988), 163-87.

⁵ Ver, p. ej., Zahn, 2.238-55; Charles Bigg, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude*, ICC (Edimburgo: T. & T. Clark, 1902), 216-24; Guthrie, 924.

OCASIÓN

La principal razón de Pedro para redactar esta epístola es la presencia de falsos maestros en la comunidad (2:1-3). La identificación de estos falsos maestros nos ayudaría a precisar la fecha de redacción y las circunstancias que rodean la carta. No obstante, esto no es fácil, puesto que Pedro está más interesado en condenar las falsas doctrinas que en describirlas. El único problema doctrinal claro que se pone de relieve es un cierto escepticismo escatológico (2 Ped 3:3-4, junto con 1:16-21). Aparte de esto, Pedro centra casi toda su atención en el pecaminoso estilo de vida de los falsos maestros: éstos utilizaban la Gracia de Dios como una excusa para un estilo de vida libertino (2 Ped 2:19-20), se resistían a cualquier clase de autoridad (quizá especialmente a las autoridades espirituales, como los ángeles; 2 Ped 2:10-11), y cometían toda clase de "pecados de la carne" (sexo ilícito, quizá también relaciones homosexuales; excesos con la bebida y la comida; avidez de dinero; 2 Ped 2:13-16, 18-20).

La sugerencia más popular es que hay que situar a estos falsos entre los gnósticos. Sin embargo, y aparte del hecho en sí de que el gnosticismo pertenece a un periodo tardío, la ausencia de algunas de las doctrinas característicamente gnósticas —como el dualismo— hace que esta hipótesis sea poco verosímil.⁶ Algunos exégetas contemporáneos sugieren, por tanto, que el problema en cuestión podría haber sido un "gnosticismo incipiente".⁷ Esta sugerencia puede estar bien encaminada, aunque es tan imprecisa en sus contornos que no nos ayuda gran cosa a dilucidar las circunstancias específicas de la carta. La sugerencia de Jerome Neyrey en el sentido de que los falsos maestros podrían haber sido influenciados por la popular filosofía greco-romana del epicureanismo es igualmente imprecisa. A los epicúreos se les conocía especialmente por su negación de la Providencia, de la otra vida, o de cualquier forma de juicio divino: precisamente las ideas que, según el capítulo 3, parecen adoptar los falsos maestros. Y aunque a menudo el estilo de vida licencioso que se asocia estrechamente con este movimiento se ve como una caricatura popular, su negación de la Providencia y de la actividad de los dioses en la vida diaria podrían fácilmente llevar a un estilo de vida así.⁸

Estas propuestas antagónicas sugieren que no tenemos suficientes pruebas fehacientes para identificar a los falsos maestros que se mencionan en 2 Pedro. De hecho, nuestros propios intentos de identificarlos con un grupo específico pueden ser un tanto insensatos. Igual que en nuestros días, también en el mundo antiguo, se bombardeaba a las gentes con

⁶ Ver, p. ej., Michel Desjardins, "The Portrayal of the Dissidents in 2 Peter and Jude: Does It Tell Us More About the 'Godly' than the 'Ungodly'?" *JSNT* 30 (1987): 92-95; Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 156-57.

⁷ Cf. J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude*, HNTC (Nueva York: Harper, 1969), 227-31.

⁸ Jerome H. Neyrey, *2 Peter, Jude: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 37C (Nueva York: Doubleday, 1993), 122-28. Neyrey cita al moralista romano Lactancio: "Si algún cacique, grupo de piratas o cabecilla de ladrones estuvieran exhortando a sus hombres a cometer actos de violencia, ¿qué otro lenguaje podría utilizar sino el de Epicuro cuando dice que los dioses toman nota; que no les afectan ni la ira ni los sentimientos de bondad; que no hay que temer al castigo de un estado futuro, porque, después de la muerte las almas mueren, y no hay ningún castigo futuro?" (*Inst.* 3, 17).

distintas y variadas cosmovisiones e ideas. En general, las personas no eran siempre capaces de distinguir exactamente las fuentes religiosas o filosóficas de sus convicciones y hábitos de vida. En otras palabras, los falsos maestros podrían haber sido influenciados tanto por el clima filosófico del epicureanismo como por alguna forma de gnosticismo incipiente, así como también por otros movimientos.

AUTOR

A pesar de la afirmación que encontramos en el primer versículo en el sentido de que la carta fue escrita por “Simón Pedro, siervo y apóstol de Jesucristo” —una afirmación reforzada por los recuerdos personales del autor (1:13–14 y 1:15–16)— la mayoría de los eruditos modernos no piensan que el apóstol Pedro escribiera esta carta. De hecho, entre los eruditos no hay un consenso más amplio respecto a ninguna otra carta del Nuevo Testamento en el sentido de que la persona que se presenta como autor no podía serlo. Se citan seis argumentos principales.⁹

1. El apóstol Pedro no podría haber escrito el griego de esta carta. El vocabulario y estilo son bastante diferentes de los de 1 Pedro. Y aun si el griego de 1 Pedro no es del apóstol —porque hubiera utilizado un amanuense o porque fuera un documento seudónimo— el lenguaje de 2 Pedro no puede atribuirse a Pedro. El vocabulario es distinto de cualquier otro documento o fragmento del Nuevo Testamento: hay cincuenta y siete palabras que no aparecen en ningún otro lugar del Nuevo Testamento, treinta y dos de las cuales no están tampoco en la Septuaginta. Algunas de estas palabras parecen proceder de la religión y filosofía greco-romanas. El estilo es repetitivo y un tanto engorroso, en palabras de Kelly “presuntuosamente elaborado”.¹⁰ La mayoría de los eruditos están, por tanto, convencidos de que el autor de 2 Pedro debió de tener una educación formal greco-romana, y de que Pedro, el pescador de Galilea, no podría haberse expresado en el griego de la carta.

2. Las falsas doctrinas que se combaten en la carta pertenecen al gnosticismo del siglo segundo.

3. En 2 Pedro 3:15–16, el autor da a entender que las cartas de Pablo pertenecen a la categoría “las Escrituras” (αἱ γραφαί [*hai graphai*]). Algunos eruditos piensan que estas palabras aluden a un cuerpo de epístolas paulinas, y una colección de este tipo no podía, por supuesto, existir durante la vida de Pedro. Pero el texto no alude a ningún tipo de recopilación, sino solo a un número indeterminado de cartas. No obstante, aun así, sigue habiendo un problema respecto a la paternidad literaria petrina por cuanto se argumenta que las cartas del Nuevo Testamento no fueron consideradas como canónicas hasta un periodo posterior al del apóstol Pedro.

⁹ Quienes quieran considerar estos puntos, pueden ver especialmente, Kümmel, 430–33; Joseph B. Mayor, *The Epistle of St. Jude and the Second Epistle of St. Peter: Greek Text with Introduction, Notes and Comments* (Grand Rapids: Baker, 1979 [=1907]), cxv–cxlv; Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 158–62; Ernst Käsemann, “An Apologia for Primitive Christian Eschatology”, en *Essays on New Testament Themes* (Filadelfia: Fortress Press, 1982), 169–77.

¹⁰ Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude*, 228.

4. Las alusiones a la muerte de “nuestros padres” (entendidas como la generación más antigua de cristianos), la importancia de la tradición apostólica (cf. 3:2, 16), y la enseñanza de que la parusía podía retrasarse por un largo periodo (3:8) delatan una fecha tardía cuando la esperanza de una parusía inminente se había desvanecido y había ya surgido una autoridad eclesiástica. Estos dos factores no son más que algunas de las características de un movimiento que algunos de los eruditos han denominado “catolicismo primitivo”. El desvanecimiento de las expectativas de la Iglesia Primitiva —motivado por la propia enseñanza de Jesús (p. ej., Mr 9:1; 13:30)— de que su Señor fuera a regresar en el futuro inmediato condujo a una serie de ajustes teológicos y prácticos. El orden de la Iglesia y la transmisión de la enseñanza apostólica se convirtió de repente en un importante medio para lograr la salud de la Iglesia durante un largo periodo de la historia. Las demandas éticas perdieron radicalidad y se acomodaron más a la cultura. Los eruditos creen ver estas tendencias en algunos libros del Nuevo Testamento, que, acto seguido, relegan al periodo post-apostólico. Entre tales documentos, 2 Pedro es uno de los principales.¹¹

5. Esta carta no cuenta con un fuerte testimonio en la Iglesia primitiva. Kelly afirma que “ningún documento del Nuevo Testamento hubo de hacer frente a una lucha tan larga y tan intensa para conquistar su aceptación como 2 Pedro”.¹² Se afirma que ningún padre de la iglesia anterior a Orígenes cita la carta; está ausente del Canon de Muratori (c. 180–200¹³); Eusebio expresó dudas acerca de la autenticidad de 2 Pedro, y la clasificó entre los libros “disputados” (H. E. 3.3.1); y Jerónimo observa asimismo que Pedro “escribió dos Epístolas que se llaman católicas, y muchos consideran que la segunda de estas, dada su diferencia de la primera en estilo, no fue escrita por él” (De vir. ill. i).

6. La referencia a la inminente muerte de Pedro y el acento de la enseñanza sobre la necesidad de recordar (1:12–15) ponen de relieve que esta carta tiene el formato de un “testamento”. Este formato, configurado según las últimas palabras con que Jacob aconsejó a sus doce hijos en Génesis 49, se hizo popular en el periodo del judaísmo del segundo Templo (el libro más conocido de esta etapa es Testamentos de los Doce Patriarcas). Pero estos “testamentos” eran invariablemente seudónimos.

Los eruditos convencidos de estos argumentos concluyen que 2 Pedro es un documento seudónimo, obra quizá de una “escuela petrina”.¹⁴ La forma más atractiva de esta propuesta sostiene que el autor de 2 Pedro habría meramente utilizado un conocido recurso literario —el “testamento”— con el que no pretendía engañar a nadie y que, de hecho, no habría engañado a nadie.¹⁵

¹¹ Respecto al catolicismo antiguo y 2 Pedro, ver especialmente, Käsemann, “Apologia”, 169–95.

¹² Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude*, 224.

¹³ Respecto a la fecha de este canon, ver el Capítulo 4, n. 7.

¹⁴ Respecto a la hipótesis de la “escuela petrina”, ver especialmente la obra de M. L. Soards, “1 Peter, 2 Peter, and Jude as Evidence for a Petrine School”, *ANRW* 2.25.5 (1988), 3827–49.

¹⁵ Ver especialmente, Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 131–35, 158–62; también H. Paulsen, *Der zweite Petrusbrief und der Judasbrief* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), 93–95; Achtemeier/Green/Thompson, 527–29. David Meade adopta una posición similar, arguyendo que la referencia a personas como Pedro al comienzo de muchos libros no pretendía ser una reivindicación de la paternidad literaria de la obra sino solo una afirma-

No obstante, y aunque son decididamente una minoría, algunos eruditos continúan sosteniendo que Pedro es el autor de esta carta. Su respuesta a los seis puntos anteriores es la siguiente.

1. Si bien es cierto que el griego de 2 Pedro es, sin duda, característico, no lo es tanto como muchos eruditos han sugerido. Varios eruditos observan que el autor podría estar imitando conscientemente el así llamado estilo "asiático", una forma de discurso retórico que se estaba popularizando en aquel tiempo.¹⁶ ¿Acaso no podía Pedro, en su deseo de crear un terreno común lo más amplio posible con sus lectores, haber adoptado precisamente este estilo? La afirmación de que un pescador galileo no podía haber escrito el griego de esta carta no puede sostenerse adecuadamente sin saber mucho más de lo que sabemos acerca de lo que hizo este pescador galileo durante los treinta años (como mínimo) que van desde que abandonó las redes, y la fecha de redacción de esta carta. Su ministerio en Asia Menor, Grecia, y Roma bien podrían haber proporcionado a Pedro una formación en griego, y hasta un estilo retórico, parecido o hasta superior al que se adquiere en el aula.

2. Como hemos visto anteriormente, es muy poco probable que los falsos maestros fueran gnósticos. Puesto que no podemos identificar la herejía específica que se estaba enseñando, no podemos tampoco asignar una fecha basándonos en este criterio. Sin duda no hay nada que los falsos maestros estuvieran propagando que no pueda situarse dentro del periodo de la vida de Pedro.

3. ¿Cuándo comenzaron a considerarse canónicos los libros del Nuevo Testamento? No podemos estar seguros. Sin embargo, si sabemos que los apóstoles entendían que sus palabras tenían una autoridad equivalente a las de la Escritura (p. ej., 1 Cor 5:3; 2 Cor 10:11; 2 Ts 2:15; 3:14). Se creían inspirados por el mismo Espíritu que había inspirado a los profetas (1 Ped 1:10–12). Esperaban que sus cartas se leyeran en la Iglesia junto con el Antiguo Testamento (cf. Col 4:16).¹⁷ Además, Pablo cita también una palabra de Jesús como "Escritura" (1 Tim 5:18, aunque, por supuesto, muchos eruditos consideran que se trata igualmente de una obra tardía). Por tanto, aunque un tanto inesperada, la consideración de las cartas de Pablo como "Escrituras", teniendo especialmente en cuenta que la referencia alude a textos del apóstol, se hace posible a finales de la vida de Pedro.

4. Aunque en ocasiones se ha presentado a 2 Pedro como una clara muestra de "catolicismo antiguo", en realidad la epístola encaja muy mal dentro de este modelo. En esta carta no se da especial relevancia a la Iglesia como institución ni se alude a formas tradicionales de enseñanza como base de su respuesta a la herejía. Bauckham concluye, "calificarla de 'católica antigua' no ayuda a entender 2 Pedro".¹⁸ La cuestión más importante es si los elementos específicos de la carta que con frecuencia se señalan como indicati-

ción de que el libro recogía la tradición asociada al nombre en cuestión (David G. Meade, *Pseudonymity and Canon: An Investigation Into the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and Earliest Christian Tradition*, WUNT 39 [Tübingen: Mohr-Siebeck, 1986]; cf. pp. 179–86 que tratan de 2 Pedro).

¹⁶ P. ej., Green, *The Second Epistle of Peter*, 18; Bo Reicke, *The Epistles of James, Peter, and Jude*, AB 37 (Nueva York: Doubleday, 1964), 146–47; Watson, *Invention, Arrangement, and Style*, 144–46.

¹⁷ En la obra de Green, *Second Epistle of Peter*, 29–30, se exponen estos puntos.

¹⁸ Bauckham, *Jude. 2 Peter*, 153.

vos de una fecha tardía han de entenderse de este modo. La expresión “nuestros padres” que la NIV utiliza en 3:4 podrían aludir a una generación cristiana anterior; sin embargo podría referirse igualmente —como sucede a menudo en el Nuevo Testamento— a los “antepasados” de la nación judía, y en especial a los patriarcas, Abraham, Isaac, y Jacob. Teniendo en cuenta que, como dejan claro los versículos 5–7, los “burladores” citaban al parecer la inmutabilidad del mundo desde la creación como pruebas fehacientes para su escepticismo hacia la parusía. La referencia de Pedro al “mandamiento” de Jesucristo (3:2) y a las cartas de Pablo (3:15–16) no implica la existencia de una tradición establecida. Y la enseñanza de Pedro acerca de la parusía está bastante en consonancia con la idea general del Nuevo Testamento: no puede ponerse fecha para su venida (3:8, 10), de modo que los creyentes han de estar preparados para la llegada de este día en cualquier momento (3:9, 11–12).

5. El problema de la certificación de 2 Pedro se ha exagerado. Puede que algunos autores del siglo segundo reflejen una cierta influencia, que en el caso del Apocalipsis de Pedro (110–40) es casi segura.¹⁹ La omisión de este libro del Canon de Muratori (ha de observarse que junto con 1 Pedro) puede deberse al estado fragmentario del texto. Y Eusebio, aunque mencionando las dudas de algunos de sus coetáneos, defendió la autenticidad de la carta. Por tanto, aunque, como dice Green, “no hay ningún otro libro del canon que los Padres atestigüen con tantas vacilaciones”, al tiempo “ninguno de los libros que se excluyen cuenta, ni por asomo, con tanto peso como 2 Pedro”.²⁰ Y lo que es más importante, existe una buena explicación para el descuido de 2 Pedro. Había tantas falsificaciones petrinas que los Padres obraron con mucha cautela para separar a 2 Pedro de estos otros documentos espurios.²¹

6. Existen claras similitudes entre 2 Pedro y el formato de los “testamentos” judíos. Sin embargo, no podemos olvidar que la categoría general a la que pertenece 2 Pedro es la carta. Y todas las pruebas que tenemos sugieren que las cartas pseudoepigráficas no eran comunes en los siglos primero o segundo, y que las pocas que conocemos fueron rechazadas como falsificaciones. Tras un estudio concienzudo de las pruebas de la antigüedad, L. R. Donelson concluye: “No hay pruebas de que alguien hubiera aceptado como prescriptivo algún documento de carácter religioso o filosófico que se supiera ser falsificado. No conozco ni un solo ejemplo”.²² El mismo hecho de que la segunda epístola de Pedro fue aceptada como canónica supone, por tanto, que los primeros cris-

¹⁹ Robert E. Picirilli, “Allusions to 2 Peter in the Apostolic Fathers”, *JSNT* 33 (1988): 57–83, Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 162; Riesner, “Der Zweite Petrus-Brief und die Eschatologie”, 127.

²⁰ Green, *The Second Epistle of Peter*, 13. Dada la contundencia de las pruebas procedentes del primer periodo, Michael J. Kruger concluye que el peso de la prueba recae sobre quienes niegan la autenticidad de la carta. Hemos de preguntarnos, afirma Kruger, “¿Qué razones existen para descartar 2 Pedro considerando su autenticación por parte del consenso de la Iglesia del siglo IV?” (“The Authenticity of 2 Peter”, *JETS* 42 [1999]: 651).

²¹ Ver especialmente, Green, *The Second Epistle of Peter*, 14–15.

²² L. R. Donelson, *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles*, HUT 22 (Tübinga: Mohr-Siebeck, 1986), 11. Tenemos buenas razones para pensar que los primeros cristianos condenaron también cualquier clase de libro seudónimo; Green observa la fuerte reacción en contra del *Evangelio de Pedro* y los *Hechos de Pablo y Tecla* (*The Second Epistle of Peter*, 32). Ver la amplia exposición acerca del uso de seudónimos en el Capítulo 8 de este volumen.

tianos que tomaron esta decisión estaban seguros de que Pedro era el autor de este documento.²³ Ha de rechazarse, por tanto, que el formato de “testamento” justifique mantener al mismo tiempo el carácter seudónimo de la carta y su aceptabilidad.

Estamos, por tanto, ante la elección de aceptar *prima facie* la pretensión de la carta de haber sido escrita por el apóstol Pedro, o considerarla como una falsificación que difícilmente merece el estatus de canónica. Puesto que los argumentos que habitualmente se presentan en contra de la autoría petrina no son, en el último análisis, concluyentes,²⁴ preferimos la primera opción.

FECHA Y PROCEDENCIA

Los eruditos que consideran 2 Pedro como un documento seudónimo fechan generalmente esta epístola a comienzos del siglo segundo, afirmando que ha de situarse en un momento posterior a la generación apostólica y a la recopilación de las cartas de pablo.²⁵ Si, no obstante, Pedro escribió la carta ésta debe fecharse antes del año 65 dC., cuando una antigua y fidedigna tradición consigna la muerte de Pedro en el tiempo de la persecución por parte de Nerón de los cristianos de Roma. Algunos exégetas fechan 2 Pedro antes de 1 Pedro.²⁶ Sin embargo, el testimonio interno de la carta sugiere que Pedro la redactó muy poco antes de su muerte. En 1:13–14, haciendo referencia a la profecía que el Señor hace acerca de su muerte en Juan 21:18–19, dice que el tiempo de su “partida” de esta vida está cercano (1:13–14). Es entonces casi seguro que Pedro escribe desde Roma,²⁷ y quizá tras el inicio de la persecución de Nerón. El apóstol siente que ha llegado el momento del cumplimiento de la profecía del Señor respecto a su martirio, y escribe una nota final para aconsejar y prevenir a los creyentes antes de su muerte.

DESTINO Y RECEPTORES

Pedro dirige su carta a “a los que han recibido una fe como la nuestra, mediante la justicia de nuestro Dios y Salvador, Jesucristo” (1:1). En el pasado, la ausencia de detalles llevó a los cristianos a clasificar 2 Pedro como una carta “general” o “católica”, con la idea

²³ El tema principal del artículo de Stanley E. Porter, “Pauline Authorship and the Pastoral Epistles: Implications for Canon”, *BBR* 5 (1995): 105–23, es la conexión que existe entre la paternidad literaria y la canonicidad.

²⁴ Michael J. Gilmour concluye que los habituales argumentos históricos acerca de la paternidad literaria de 2 Pedro no son decisivos (“Reflections on the Authorship of 2 Peter”, *EQ* 73 [2001]: 291–309).

²⁵ Ver, p. ej., Brown, 767; Kümmel, 305; H. Balz and W. Schrage, *Die “katholischen” Briefe: Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes, und Judas*, NTD, 12th ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980), 122–28. Bauckham prefiere, no obstante, una fecha muy anterior: 80–90 dC. (*Jude, 2 Peter*, 157–58).

²⁶ P. ej., Zahn, 2.209–10; Riesner, “Der Zweite Petrus-Brief und die Eschatologie”, 129, 133–35.

²⁷ Pedro escribió 1 Pedro desde Roma (i. e. “Babilonia” en 5:12) poco antes de esto; y sabemos que murió como mártir en Roma.

de que esta iba dirigida de manera general a la Iglesia de todo el mundo. Sin embargo, la carta sugiere un destino específico y limitado. Los cristianos a quienes escribe están amenazados por falsas doctrinas específicas y, según parece, han recibido, o conocen la existencia de, al menos, dos cartas de Pablo (3:15). Puede que se dirija a un grupo de iglesias de la misma zona geográfica.²⁸ Podríamos ser más exactos acerca del destino si estuviéramos seguros de que 2 Pedro 3:1 — “esta es ya la segunda carta que os escribo” — alude a 1 Pedro. Puesto que 1 Pedro se dirige explícitamente a los cristianos de la parte norte y centro de Asia Menor. Algunos eruditos cuestionan que este texto aluda a 1 Pedro,²⁹ sin embargo parece probable que sea así.³⁰ Y en este caso, podemos concluir también que los lectores de 2 Pedro, igual que los de 1 Pedro, eran principalmente gentiles. Algunas pruebas internas de 2 Pedro apoyan esta conclusión. Cuando en 1:1 Pedro compara la fe de los lectores a la “nuestra”, esta expresión alude probablemente a cristianos de origen judío. Y la advertencia de Pedro acerca de escapar a la “corrupción que hay en el mundo por causa de la concupiscencia” (1:4) encaja mejor con cristianos de trasfondo gentil que judío. Por supuesto, algunos eruditos han presentado argumentos a favor de receptores de origen judío por las muchas alusiones del capítulo 2 a tradiciones judías y veterotestamentarias.³¹ Sabemos, sin embargo, que los convertidos gentiles se familiarizaron rápidamente con el Antiguo Testamento, y todas las alusiones que hace Pedro hubieran sido completamente comprensibles para quienes tenían esta clase de conocimiento. El lenguaje de la carta apunta en la misma dirección. Como ya hemos visto, a muchos eruditos les es difícil creer que Pedro hubiera podido utilizar una parte de la terminología filosófica y religiosa que encontramos en 2 Pedro. Pero esto hemos de verlo como una prueba de que Pedro adaptó el mensaje a sus receptores. Al utilizar un lenguaje religioso con el que sus lectores habrían estado familiarizados, el apóstol está contextualizando el Evangelio para que este satisfaga sus necesidades.

2 PEDRO EN ESTUDIOS RECIENTES

Como ya hemos visto, los padres de la Iglesia no mencionan con frecuencia 2 Pedro (probablemente porque es una epístola corta y tan centrada en las falsas doctrinas que su aportación teológica es pequeña y poco significativa). Estos mismos factores, unidos a su clasificación por parte de algunos como un documento “católico antiguo”, explican sin duda la relativa escasez de trabajo académico acerca de 2 Pedro. No obstante, Robert Wall censura este relativo descuido de 2 Pedro en las formulaciones bíblico-teológicas, arguyendo que esta carta proporciona un importante complemento a la teología de 1 Pe-

²⁸ Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 165–66.

²⁹ P. ej., Green, *The Second Epistle of Peter*, 123–24.

³⁰ G. H. Boobyer identifica algunas similitudes entre las cartas, que incluyen ciertos paralelismos entre 2 Pedro 3:1–4 y 1 Pedro (“The Indebtedness of 2 Peter to 1 Peter”, en *New Testament Essays: Studies in Memory of T. W. Manson*, ed. A. J. B. Higgins [Manchester: University of Manchester Press, 1959], 34–53).

³¹ Zahn, 2:194–209.

dro.³² Sin embargo, y aunque ni con mucho tan numerosos como los estudios sobre la mayoría de otros libros del Nuevo Testamento, se han publicado recientemente varios libros y artículos dedicados a 2 Pedro que subrayan los mismos aspectos que los recientes trabajos académicos del Nuevo Testamento. En su monografía *Invention, Arrangement, and Style: Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter*, Duane F. Watson aplica a 2 Pedro (y a Judas) los principios de la crítica retórica. Obsérvese también el intento por parte de du Toit de explicar la polémica de 2 Pedro según las modernas concepciones de la retórica.³³ El interés contemporáneo de situar los libros del Nuevo Testamento dentro de su contexto social queda ejemplificado en el comentario de Jerome Neyrey. Este autor pasa por alto algunas de las cuestiones habituales de la introducción al Nuevo Testamento, como son los temas de autor, fecha, procedencia, y destino, y se centra en el modo en que la carta se comunica dentro de su contexto social. Con este propósito, Neyrey aísla las preocupaciones culturales y sociales más importantes del primer siglo —honor/vergüenza, relaciones personales amos/esclavos, pureza/polución— y las empareja con pensamientos de la sociología moderna (p. ej., la relación entre el cuerpo físico y el social) para ofrecer un nuevo acercamiento a la carta. El recordatorio de que los documentos del Nuevo Testamento han de leerse en su contexto social es saludable, y Neyrey ofrece algunas reflexiones valiosas acerca de la carta. No obstante, la crítica de la ciencia social debería considerarse como un complemento de los acercamientos histórico críticos, y no como un sustituto.

LA APORTACIÓN DE 2 PEDRO

La segunda carta de Pedro contribuye a nuestra comprensión de la fe de tres maneras.

En primer lugar, su amplia polémica contra los falsos maestros nos recuerda la seriedad de desviarnos de la fe ya sea en cuestiones teológicas o morales. Los falsos maestros contra quienes escribe Pedro se habían descarriado desde un punto de vista teológico cuestionando la parusía y el juicio venidero (1:16–21; 3:3–4). Su estilo de vida inmoral, condenado de un modo tan pintoresco por Pedro en el capítulo 2, era probablemente un resultado de su error teológico. ¿Por qué preocuparse acerca de la moralidad si no va a haber un día del juicio? Segunda de Pedro da a entender que el error teológico se convierte con rapidez en error moral. Al mismo tiempo, los fuertes pronunciamientos condenatorios de Pedro (2:4, 9, 12, 13, 17, 20–21) nos recuerdan que tanto el error teológico como el moral son cuestiones serias.

En segundo lugar, Pedro realza nuestra comprensión de la escatología bíblica a través de su enseñanza positiva acerca del día del Señor en 3:7–13. El texto presenta abundantes dificultades textuales, exegéticas y teológicas, sin embargo la idea principal de Pedro parece clara: este mundo está destinado a la destrucción por medio del fuego y a ser sustituido por “nuevos cielos y nueva tierra” (v. 13). Esta promesa procede de Isaías

³² Robert W. Wall, “The Canonical Function of 2 Peter”, *BI* 9 (2001): 64–81.

³³ A. du Toit, “Vilification as a Pragmatic Device in Early Christian Epistolography”, *Bib* 75 (1994): 403–12.

65:17 y 66:22, y la imagen se retoma también, por supuesto, en el libro de Apocalipsis 21:1. Más controvertida es la mención de Pedro de una última gran conflagración. Muchos eruditos piensan que esta idea es un préstamo procedente del estoicismo. Sin embargo, los estoicos enseñaban que el mundo sería destruido y re-creado muchas veces; una idea muy distante de la descripción que hace Pedro de un acontecimiento único y decisivo. Es más probable que Pedro hubiera tomado esta idea de la imaginería del Antiguo Testamento que relaciona el fuego con el día del Señor (Is 30:30; 66:15-16; Nah 1:6; Sof 1:18; 3:8), una imaginería que fue llevada aun más lejos en los apocalipsis judíos. Por supuesto, algunos piensan que en este pasaje Pedro utiliza la destrucción por medio del fuego como una metáfora que expresa el juicio de la humanidad. Sin embargo, el enfoque sobre el mundo físico que encontramos en los versículos 5-7 y la referencia a "cielos y la tierra" parecen haber sido escogidos de manera intencionada para aludir al universo físico (ver v. 5).

En el Nuevo Testamento, únicamente el libro de Apocalipsis habla de un modo tan directo de los efectos cósmicos del día del Señor. No queda claro el modo en que Pedro contempla la transición de este mundo a los "nuevos cielos y nueva tierra". ¿Piensa acaso que lo nuevo sustituirá a lo viejo? ¿O quizás que lo viejo será transformado dando lugar a lo nuevo? Es posible que el lenguaje de la "destrucción" que encontramos en los versículos 10-12 apunte a lo primero. Sin embargo, otros textos bíblicos parecen apuntar hacia una transformación (Mt 19:28; Hechos 3:21; Rom 8:19-22). Y, en la Biblia, el lenguaje de la "destrucción" puede aludir meramente al juicio, sin implicar aniquilación, que es lo que, casi con toda seguridad, significa en el versículo 7, donde Pedro se refiere a la "destrucción de los impíos". El lenguaje de Pedro no nos permite determinar con certeza esta cuestión. Probablemente hay relación de continuidad y discontinuidad en el cambio de los Cielos y la Tierra presentes, a los nuevos.³⁴

La tercera aportación de Pedro es subrayar la importancia de la "memoria" en la vida cristiana. Pedro afirma que escribió sus dos cartas "como recordatorio, [con el fin de despertar] en vosotros vuestro sincero entendimiento" (3:1); y tanto el concepto de memoria como su analogía negativa, "olvidar", desempeñan un papel clave en la carta, especialmente en la transición de la introducción al cuerpo (1:12, 13, 15) y en la parte final de la carta (3:5, 8). La utilización de parte de Pedro del formato de "testamento" tiene sin duda algo que ver con este acento. En las últimas palabras de sus cometidos espirituales, Pedro no centra su atención en nuevas enseñanzas sino en estimular el recuerdo de lo que ya han recibido. Por supuesto, este "recordar" de que habla el apóstol, no es un simple acto intelectual, sino un ejercicio de la voluntad, una grabación de la verdad de Dios en el corazón y la mente de un modo que no puede sino conducir a consecuencias prácticas. En lugar de la novedad propagada por los falsos maestros, Pedro reafirma la antigua verdad de la enseñanza apostólica.

³⁴ Acerca de esto ver, p. ej., el trabajo de Murray Harris, *Raised Immortal: Resurrection and Immortality in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 168-70.

BIBLIOGRAFÍA

- Richard J. **Bauckham**, *Jude, 2 Peter*, WBC 50 (Waco: Word, 1983) ■■ H. **Balz** and W. **Schrage**, *Die "katolischen" Briefe: Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes, und Judas*, NTD, 12th ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980) ■■ Charles **Bigg**, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude*, ICC (Edimburgo: T. & T. Clark, 1902) ■■ G. H. **Boobyer**, "The Indebtedness of 2 Peter to 1 Peter", en *New Testament Essays: Studies in Memory of T. W. Manson*, ed. A. J. B. Higgins (Manchester: University of Manchester Press, 1959), 34–53 ■■ J. D. **Charles**, *Virtue Amidst Vice: The Catalog of Virtues in 2 Peter 1*, JSNTSup 150 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997) ■■ Michel **Desjardins**, "The Portrayal of the Dissidents in 2 Peter and Jude: Does It Tell Us More About the 'Godly' than the 'Ungodly'?" *JSNT* 30 (1987): 89–102 ■■ L. R. **Donelson**, *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles*, HUT 22 (Tubinga: Mohr-Siebeck, 1986) ■■ Anders **Gerdmar**, *Rethinking the Judaism-Hellenism Dichotomy: A Historiographical Case Study of Second Peter and Jude*, ConBNT 36 (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 2001) ■■ Michael J. **Gilmour**, "Reflections on the Authorship of 2 Peter", *EQ* 73 (2001): 291–309 ■■ Ídem, "Second Peter in Recent Research: A Bibliography", *JETS* 42 (1999): 673–78 ■■ Michael **Green**, *The Second Epistle General of Peter and the General Epistle of Jude*, 2ª ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1987) ■■ Ídem, *2 Peter Reconsidered* (Londres: Tyndale, 1961) ■■ E. **Käsemann**, "An Apologia for Primitive Christian Eschatology", en *Essays on New Testament Themes* (Filadelfia: Fortress Press, 1982), 169–95 ■■ J. N. D. **Kelly**, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude*, HNTC (Nueva York: Harper, 1969) ■■ R. **Knopf**, *Die Briefe Petri und Judä*, KEK, 7th ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1912) ■■ Steven J. **Kraftchick**, *Jude, 2 Peter*, ANTC (Nashville: Abingdon, 2002) ■■ Michael J. **Kruger**, "The Authenticity of 2 Peter", *JETS* 42 (1999): 645–71 ■■ Richard N. **Longenecker**, "On the Form, Function, and Authority of the New Testament Letters", en *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson y John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 101–14 ■■ Joseph B. **Mayor**, *The Epistle of St. Jude and the Second Epistle of St. Peter: Greek Text with Introduction, Notes and Comments* (Grand Rapids: Baker, 1979 [=1907]) ■■ David G. **Meade**, *Pseudonymity and Canon: An Investigation Into the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and Earliest Christian Tradition*, WUNT 39 (Tubinga: Mohr-Siebeck, 1986) ■■ Douglas J. **Moo**, *2 Peter and Jude*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan, 1996) ■■ Jerome H. **Neyrey**, *2 Peter, Jude: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 37C (Nueva York: Doubleday, 1993) ■■ Ídem, "The Apologetic Use of the Transfiguration in 2 Peter 1:16–21", *CBQ* 42 (1980): 504–19 ■■ Ídem, "The Form and Background of the Polemic in 2 Peter", *JBL* 99 (1980): 407–31 ■■ H. **Paulsen**, *Der zweite Petrusbrief und der Judasbrief* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992) ■■ Robert E. **Picirilli**, "Allusions to the 2 Peter in the Apostolic Fathers", *JSNT* 33 (1988): 57–83 ■■ Stanley E. **Porter**, "Pauline Authorship and the Pastoral Epistles: Implications for Canon", *BBR* 5 (1995): 105–23 ■■ Bo **Reicke**, *The Epistles of James, Peter, and Jude*, AB 37 (Nueva York: Doubleday, 1964) ■■ R. **Riesner**, "Der Zweite Petrus-Brief und die Eschatolo-

gie", en *Zukunftserwartung in Biblischer Sicht: Beiträge Zur Eschatologie*, ed. G. Maier (Giessen: Brunnen, 1984) ■■ K. H. **Schelkle**, *Die Petrusbriefe, der Judasbrief*, HTKNT (Freiburg: Herder, 1961) ■■ E. M. **Sidebottom**, *James, Jude, and 2 Peter*, NCB (Londres: Thomas Nelson, 1967) ■■ M. L. **Soards**, "1 Peter, 2 Peter, and Jude as Evidence for a Petrine School", *ANRW* 2.25.5 (1988), 3827–49 ■■ A. **Vögtle**, "Die Schriftwerdung der apostolischen Paradosis nach 2 Petr. 1,12–15", en *Neues Testament und Geschichte*, Fs. O. Cullmann, ed. H. Baltensweiler et al. (Zürich: TVZ; Tübinga: Mohr-Siebeck, 1972), 297–306 ■■ Robert W. **Wall**, "the Canonical function of 2 Peter", *BI* 9 (2001): 64–81 ■■ Duane F. **Watson**, *Invention, Arrangement, and Style: Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter*, SBLDS 104 (Atlanta: SP, 1988).

CAPÍTULO 22

1, 2, 3 JUAN

CONTENIDO Y ESTRUCTURA

1 Juan

Igual que en el caso de la Epístola a los Hebreos, 1 Juan no muestra ninguna de las características formales que normalmente se asocian a las introducciones de las cartas redactadas en griego en el siglo primero. No obstante, las alusiones personales, los vínculos comunes que el autor comparte con sus lectores, y los explícitos referentes históricos (p. ej., 2:19) dejan claro que este escrito no pretendía ser un documento abstracto, un simple folleto,¹ o un tratado para todos los cristianos de cualquier lugar.² 1 Juan fue claramente concebida para ser leída como una carta pastoral dirigida a una congregación o congregaciones. Cabe decir algo con respecto a la idea de que su forma atípica refleja la intención por parte del autor de mandarla a varias congregaciones junto con una nota que personalizaba cada entrega: 2 Juan podría ser una de tales notas y quizás la única que nos ha llegado (3 Juan no encaja, ni mucho menos, tan bien).

La estructura de 1 Juan es objeto de debate, principalmente porque Juan recoge algunos de los temas y vuelve a ellos una y otra vez con conexiones ligeramente distintas. Uno de los mejores estudios acerca de la estructura es el de Marshall,³ aunque su propuesta —que no existe ninguna estructura creíble porque Juan conecta probablemente sus distintas secciones en virtud de simples asociaciones de ideas— presenta un texto más desordenado de lo que permite la fluidez de la epístola. Aunque entre el prólogo (1:1-4) y la conclusión (5:14-21) la mayoría de los estudiosos ven dos grandes secciones (1:5-2:29; 3:1-5:13) divididas con distintos criterios, la sugerencia de tres divisiones planteada por Schnackenburg tiene muchos aspectos positivos: la primera explica la comunión con Dios como andar en la luz (1:5-2:17), la segunda trata directamente con la presente situación de la Iglesia o iglesias a las que se dirige Juan (2:18-3:24), y la tercera

¹ Stephen S. Smalley, *1, 2, 3 John*, WBC (Waco: Word, 1984), xxxiii. Aquellos que deseen considerar un compendio acerca del género literario de 1 Juan, pueden ver R. E. Brown, *The Epistles of John*, AB 30 (Garden City: Doubleday, 1982), 86-92.

² Contra Kümmel, 437.

³ I. Howard Marshall, *The Epistles of John*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 22-27.

divide a quienes pertenecen a Dios del “mundo” mediante las pruebas presentadas en la epístola (4:1–5:12).⁴ Prácticamente todos concuerdan que Juan plantea tres criterios: (1) los verdaderos creyentes han de creer que Jesús verdaderamente es el Cristo que ha venido en carne, y esta creencia ha de expresarse en (2) justicia y (3) amor.

2 y 3 Juan

Existe un amplio acuerdo en que estas dos breves epístolas tienen forma de cartas. Escrita para “la señora escogida y a sus hijos”, 2 Juan se dirige posiblemente a otra congregación —no está claro si se trata de una casa-iglesia dentro de la misma ciudad o de la iglesia de otra ciudad— para advertir a los creyentes del peligro inherente de los predicadores ambulantes, algunos de los cuales son “engañadores [...] que no confiesan que Jesucristo ha venido en carne” (7). Pero también aquí, Juan insiste en que los verdaderos creyentes no solo andan en la verdad sino en transparente amor el uno para con el otro, en línea con el mandamiento que “habéis oído desde el principio” (6). Este mensaje ocupa la sección central (4–11) entre la introducción (1–3) y la conclusión (12–13).

En contraste con 2 Juan, que no menciona a nadie por nombre excepto a Jesucristo, 3 Juan se dirige a Gayo y trata de las actividades de Diótrefes, a quien no solamente “le gusta ser el primero entre ellos” (9) sino que se ha hecho tan poderoso que incluso rechaza a los emisarios del escritor, echando de la Iglesia a quienes adoptan una línea más suave. Juan anima a Gayo (quien pertenecía quizás a la iglesia en que se encontraba Diótrefes) a seguir más bien el ejemplo de Demetrio y advierte que se dirige a la iglesia con la intención de poner en evidencia a Diótrefes.

AUTOR

La evidencia externa es coherente y puede exponerse brevemente. En muchos escritos de finales del siglo primero y primera mitad del segundo encontramos posibles alusiones a estos documentos. Los más probables son los siguientes: (1) Clemente de Roma describe a los escogidos de Dios como “perfeccionados en amor” (1 Clem. 49:5; 50:3, c. 96 dC.; cf. 1 Jn 2:5; 4:12, 17–18); (2) La Didajé (cuya posible fecha de redacción va entre el año 90 y el 120) consigna algo parecido (10:5), un paralelo que se hace más impresionante en este caso por la mención, en el versículo siguiente, de que el mundo pasa (10:6; cf. 1 Jn 2:17); (3) La Epístola de Bernabé (c. 130) habla de Jesús como “el Hijo de Dios venido en carne” (5:9–11; 12:10; cf. 1 Jn 4:2; 2 Jn 7); (4) Policarpo advierte contra ciertos falsos hermanos en estos términos: “Porque todo aquel que no confiesa que Jesucristo ha venido en carne es el anticristo” (Fil. 7:1, c. 135), sin duda

⁴ R. Schnackenburg, *The Johannine Epistles: A Commentary* (Nueva York: Crossroad, 1992), 11, 13. Sus subdivisiones son menos lúcidas.

depende de 2 Juan 7 y 1 Juan 4:2-3; cf. 1 Juan 2:22. Se han propuesto muchas otras alusiones, la mayoría de ellas son menos verosímiles que estas.⁵

No obstante, el primer autor que se refiere concretamente a una epístola joanina como obra de Juan es Papias de Hierápolis a mediados del siglo segundo, quien, según Eusebio (H. E. 3.39.17), "utiliza testimonios procedentes de la primera Epístola de Juan". Es importante observar que el término "primera" es de Eusebio, no de Papias; no se puede deducir de esta expresión que Papias conocía la existencia de más de una epístola de Juan. En el tiempo de Ireneo (c. 180 dC.), al menos la primera y segunda epístolas se atribuían explícitamente a Juan, el discípulo del Señor y autor del cuarto Evangelio (Adv. Haer. 3.16.18). Escribiendo más o menos en aquel mismo tiempo, Clemente de Alejandría había oído hablar de más de una epístola de Juan puesto que se refiere a "la epístola mayor" y la atribuye al apóstol Juan (ver Strom. 2.15.66; cf. 3.4.32; 3.5.42; 4.16.100). De aquí en adelante la evidencia se hace abundante.⁶

La evidencia externa en favor de 2 y 3 Juan no es tan sólida como la que da su apoyo a 1 Juan, debido en cierto modo al hecho de que éstas son muy breves y de contenido menos teológico y, por tanto, menos susceptibles de ser citadas tan a menudo. Se ha observado ya que Ireneo vincula 2 Juan a 1 Juan, y que Clemente había oído hablar de más de una epístola joanina. Hasta donde sabemos por los registros históricos, Orígenes (d. 253 dC.) es el primero en mencionar las tres Epístolas, no obstante según Eusebio (H. E. 6.25.10), lo hace en parte para reconocer que no todos aceptaban la autenticidad de 2 y 3 Juan. Dionisio de Alejandría, un discípulo de Orígenes (d. 265) insistió en que el apóstol Juan era el autor del cuarto Evangelio y de 1 Juan (pero no de Apocalipsis) y conocía la existencia de 2 y 3 Juan (ver también la sección "Adopción en el canon" a continuación). Ninguna de las tres Epístolas de Juan se ha atribuido a ningún otro autor aparte de Juan el hijo de Zebedeo.

Por lo que respecta a la evidencia interna, no hay nada en ninguna de las epístolas que apunte sin lugar a dudas a un autor específico. Todos los argumentos se basan en el último análisis en la relación de estas Epístolas con el cuarto Evangelio. Por lo que al método se refiere, es más fácil estudiar en primer lugar la relación de 1 Juan con el Evangelio, y considerar a continuación la relación de 2 y 3 Juan con 1 Juan.

Una lectura superficial del cuarto Evangelio y 1 Juan pone de relieve muchas y sorprendentes similitudes respecto al tema, vocabulario, y sintaxis de estos dos documentos.⁷ Se hacen patentes las mismas polaridades absolutas: luz y oscuridad, vida y muerte, verdad y mentira, amor y odio, no hay una tercera alternativa. La misma sintaxis relativamente simple aparece en ambos escritos, unida a una marcada orientación hacia los

⁵ Las pruebas se exponen convenientemente en A. E. Brooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles*, ICC (Edimburgo: T. & T. Clark, 1912), lii ff. Quienes deseen considerar una perspectiva un poco más escéptica de los datos, la encontrarán en la obra de Brown, *Epistles of John*, 6 ff.

⁶ Esta evidencia se resume con precisión en la obra de Colin G. Kruse, *The Letters of John*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 11-14.

⁷ La lista más exhaustiva de similitudes y diferencias lingüísticas sigue estando en Brooke, *Johannine Epistles*, i-xix, 235-42, y en Robert Law, *The Tests of Life* (1914; reim., Grand Rapids: Baker, 1979), 341-63.

paralelismos. Poythress ha mostrado que el predominio del asyndeton y la relativa escasez de conjunciones entre oraciones en ambos documentos parecen indicar que se trata del mismo autor.⁸ Stott ha demostrado que el mismo “esquema de salvación” impregna tanto I Juan como el cuarto Evangelio.⁹ Algunos ejemplos: en nuestro estado no redimido somos “del diablo”, quien ha pecado, mentido y asesinado “desde el principio” (1 Jn 3:8, cf. Jn 8:44); somos “del mundo” (2:16; 4:5, cf. 8:23; 15:19); por tanto, “pecamos” (3:4, cf. 8:34) y “tenemos” pecado (1:8, cf. 9:41), “andamos en tinieblas” (1:6; 2:11, cf. 8:12; 12:35), y estamos “muertos” (3:14, cf. 5:25). Dios nos amó y envió a su Hijo para que fuera el “Salvador del mundo” (4:14, cf. 4:42) para que “vivamos” (4:9, cf. 3:16) creyendo en Él o en su “nombre” (5:13, cf. 1:12), pasamos de muerte a vida (3:14, cf. 5:24). “Tenemos vida” (5:11, 12, cf. 3:15, 36; 20:31), porque la vida está en el Hijo de Dios (5:11–12, cf. 1:4; 14:6). Esto es lo que significa haber “nacido de Dios” (2:29; 3:9; 5:4, 18/1:13). Hay muchos otros paralelos de este tipo.

Quienes defienden que estos dos documentos han sido redactados por autores distintos apelan por regla general a tres clases de fenómenos.¹⁰

1. Existen diferencias sutiles pero importantes entre Juan y I Juan tanto en doctrina como en redacción, aun cuando son documentos formalmente paralelos. Por ejemplo, se afirma comúnmente que solo en Juan aparece el concepto del *lóγος* (*logos*, “Palabra”) personal (ver Juan 1:1, 14); en I Juan 1:1–4, “la palabra” es la “palabra de vida”, y es la vida lo que es personal. En el cuarto Evangelio, el Espíritu Santo es el *παράκλητος* (*parakletos*, “Paráclito” o “Consejero”, Juan 14–16); en I Juan 2:1, es el propio Jesús. El Evangelio de Juan afirma que “Dios es Espíritu”; I Juan dice, que es luz (1:5) y amor (4:8, 16). En el cuarto Evangelio, se alude a la muerte de Jesús con los términos “levantado” y “glorificado”; en la epístola, el propósito de la muerte de Jesús es propiciatorio (2:2; 4:10). A menudo se afirma que en el cuarto Evangelio encontramos una escatología profundamente “realizada” (i.e., las personas disfrutaban ya de la vida eterna), mientras que en I Juan se da mucho más valor a la venida, futura personal de Jesús (2:28; 3:2; 4:17).

Cuando las examinamos minuciosamente, descubrimos que éstas y parecidas objeciones tienen poco peso. Es cierto que en el prólogo del cuarto Evangelio se utiliza *lóγος* (*logos*) para aludir al Hijo de Dios preencarnado, sin embargo utiliza la misma palabra un buen número de veces a lo largo del Evangelio con su sentido más común de “mensaje” (p. ej., en 8:31), y algunos eruditos piensan que incluso en I Juan el uso personal no ha desaparecido (i.e., entienden que lo que dice el texto es que lo que ha aparecido es “la palabra de la vida”, no la “vida”). No es sorprendente que en I Juan a Jesús se le llame el *παράκλητος* (*parakletos*) puesto que, en Juan, Jesús insiste en que va

⁸ Vern Poythress, “The Use of the Intersentence Conjunctions *De*, *Oum*, *Kai*, and Asyndeton in the Gospel of John”, *NovT* 26 (1984): 312–34; ídem, “Testing for Johannine Authorship by Examining the Use of Conjunctions”, *WTJ* 46 (1984): 350–69. Cf. la exposición en el Capítulo 6 acerca del cuarto Evangelio.

⁹ John R. W. Stott, *The Letters of John*, TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 21–23.

¹⁰ Ver especialmente, C. H. Dodd, *The Johannine Epistles*, MNTC (Londres: Hodder & Stoughton, 1946), esp. xlviii ff.; Georg Strecker, *The Johannine Letters*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 1996), xxxv–xlii; o, en un nivel más popular, D. Moody Smith, *First, Second, and Third John*, Interpretation (Louisville: John Knox Press, 1991), 11–15.

a enviar otro paráclito (Juan 14:16); sin duda, a partir de estas cuestiones, podrían presentarse argumentos para defender una paternidad literaria común en lugar de una autoría distinta. La sugerencia de que es poco probable que alguien que escribió que Dios es espíritu, afirme también que es luz y amor, es a primera vista casi absurda. Si el cuarto Evangelio ve la muerte de Jesús como una “elevación” y una “glorificación”, es en parte porque se centra en el Jesús histórico y en parte porque se propone mostrar que la Cruz no fue la derrota que algunos judíos pensaban. Si 1 Juan presenta la muerte de Jesús en términos de su relevancia propiciatoria, se debe en gran parte a su propósito polémico: está interesado en mostrar que los efectos del pecado son muy serios, y que la única forma de quitarlos es por medio de la provisión que ha hecho el propio Dios. En cualquier caso, la presentación de la muerte de Jesús en el cuarto Evangelio no es unívoca: se introducen otros temas que coinciden en parte con los de 1 Juan (ver Juan 1:29; 3:14–16, 36; 6:51; 10:11, 15; 11:49–52; etc.). Hemos de hablar de complementariedad de visión y pensamiento, de diferenciación en la aplicación, no de contradicción. Por último, aunque los acentos escatológicos de ambos libros no son idénticos, la verdad complementaria la encontramos también en ambos libros: el cuarto Evangelio reserva espacio para una escatología futurista (5:28–29; 6:39–40, 44, 54; 11:24–26; 12:48; 14:3), mientras que 1 Juan insiste en que, aquellos que creen, pueden tener confianza de que experimentan la vida eterna como una posesión presente.

2. Hay palabras y expresiones en el Evangelio de Juan que no encontramos en 1 Juan, y viceversa (en el comentario de Brooke se presentan algunas listas). En nuestros días la mayoría de los eruditos reconocen que en estas enumeraciones no puede basarse nada decisivo. Los vocabularios divergentes son más similares que, digamos, los de Lucas y Hechos, procedentes de la misma pluma, o los de Efesios y Colosenses, o 1 Timoteo y Tito. “Las variaciones de expresión sugieren una paternidad literaria común más que una copia servil, o incluso inteligente”.¹¹

3. Quienes están convencidos de que el corpus joanino del Nuevo Testamento se debe a una “escuela joanina”, son proclives a atribuir a distintos miembros de dicha “escuela” la redacción de distintas partes del corpus (i.e., el Evangelio de Juan, las Epístolas de Juan, y el libro de Apocalipsis).¹² De hecho, la primera persona del plural que, según parece, atestigua la fiabilidad del autor del cuarto Evangelio (al menos según una lectura de Juan 21:24) puede ser el mismo “nosotros” que encontramos en 1 Juan (p. ej., 1 Juan 1:1–5).¹³ Sin embargo, muchas de estas cosas se hacen depender de una “escuela joanina” cuya existencia se basa en algunas inferencias cuando menos cuestionables (ver exposición al respecto más adelante) y en el uso de la primera persona del plural; la experiencia en la lectura del Nuevo Testamento muestra que estas cosas pueden suceder en contextos muy diversos y con referentes aun más distintos.

¹¹ Brooke, *Johannine Epistles*, xvi.

¹² P. ej., John Painter, *1, 2, 3 John*, SacPag 18 (Collegeville: Liturgical Press, 2002), 44–51; R. Alan Culpepper, *The Gospel and Letters of John*, IBT (Nashville: Abingdon, 1998), especialmente el Capítulo 3, “The Gospel and Letters as the Literature of a Community”.

¹³ Así lo ve Painter, *1, 2, 3 John*, 45–46.

Aunque unos pocos eruditos han argumentado que 2 y 3 Juan fueron escritas por una persona distinta de la que escribió 1 Juan, pocos han sido convencidos por sus tesis. Los vínculos terminológicos y temáticos son demasiados (dada la brevedad de la segunda y tercera epístolas) para justificar tal escepticismo (p. ej., “Jesucristo ha venido en carne” [2 Jn 7, cf. 1 Jn 4:2]; “engañador” y “anticristo” [2 Jn 7, cf. 1 Jn 2:22]; quienes aman y hacen el bien muestran que son “de Dios” [3 Jn 11, cf. 1 Jn 3:10; 4:4, 7]).

Más difícil de explicar, desde el punto de vista tradicional, es la razón por la que el autor de 2 y 3 Juan alude a sí mismo como ὁ πρεσβύτερος (*ho presbyteros*, “el anciano”). No hay duda de que esto no justifica la posición de Eusebio, y de muchos eruditos modernos que le han seguido, quienes sostienen que el autor del cuarto Evangelio y de las Epístolas de Juan no es el apóstol Juan, sino Juan el anciano (ver exposición en la sección acerca del autor, en el Capítulo 6). Obsérvese, no obstante, que no hay nada anómalo en que un apóstol aluda a sí mismo como un anciano (1 Pet. 5:1; cf. Papias, en la exposición que acabamos de citar). Por otra parte, el término “anciano” puede también aludir a un hombre de edad avanzada (ver Filemón 9, utilizando el término cognado πρεσβυτής [*presbyteres*]).¹⁴ Si el autor es Juan el hijo de Zebedeo, el último de los apóstoles, no es entonces inapropiado que haga una doble alusión. Esta interpretación puede recibir fuerza si observamos el uso del artículo determinado: Juan se refiere a sí mismo como “el anciano”. Difícilmente podría designarse como “el apóstol”: esto sonaría sin duda un tanto pomposo, aunque fuera el último de los Doce que siguiera con vida. Era simplemente un apóstol (obsérvese el uso que Pablo hace de esta expresión en Romanos 1:1, y el de Pedro en 1 Pedro 1:1). Sin embargo, bien podría Juan ser “el” anciano en la región de Éfeso, precisamente porque no era un anciano corriente.

Existen otros dos factores que apuntan a una autoría apostólica.¹⁵

1. Aunque en la mayoría de los pasajes en primera persona del plural que encontramos en las Epístolas de Juan, el pronombre “nosotros” incluye a los lectores cristianos y se sitúa en contraste con el “ellos” del “mundo” (i.e., los no cristianos, incluidos los herejes: p. ej., 2:3; 3:2, 11; 4:19), en algunos pasajes la exégesis más razonable sugiere que el “nosotros” se refiere al autor y a los que, como él, fueron testigos presenciales, y ello en contraste con el “vosotros” que aludiría a los lectores cristianos. Esto es especialmente cierto en 1:1, 3; 4:14; 5:6–7. A pesar de las vigorosas protestas en sentido contrario, en estos pasajes el autor se distingue a sí mismo como escritor de sus lectores, como testigo ocular de una segunda generación de creyentes, y como maestro autorizado de aquellos que son enseñados.

2. Esta última distinción (entre maestro autorizado y aquellos que reciben su instrucción) merece un poco más de espacio. Lo peculiar no es solo el alcance y el tono de la autoridad del escritor, aunque estos aspectos son impresionantes (p. ej., 2:1–2, 8, 15, 17, 23, 28; 3:6, 9; 4:1, 8, 16; 5:21), ni tampoco su calificación de ciertas personas como mentiro-

¹⁴ De hecho, como veremos más adelante, algunos sostienen que aun el término πρεσβύτερος (*presbyteros*) alude principalmente a un hombre mayor.

¹⁵ Comentaristas como B. F. Westcott (*The Epistles of St John* [1892; reprint, Appleford: Marcham Manor, 1966]; Marshall (*Epistles of John*), y Stott (*Letters of John*) argumentan en detalle a favor de estos puntos.

sos, engañosos, y anticristos (cf. Gal 1:8, 9). Lo más sorprendente, es que el autor ejerce su autoridad por todas las congregaciones (2 y 3 Juan). Este hecho es, sin duda, lo que lleva a Käsemann a argumentar que el autor de las Epístolas de Juan no fue el apóstol, sino el primero de los obispos monárquicos, y que llevó directamente a la postura de Ignacio en el sentido de que la Iglesia existe allí donde está el obispo.¹⁶ Esto significa, por supuesto, que sería Diótrefes quien estaría intentando preservar el patrón más primitivo de autonomía de la iglesia local. Pocos han estado de acuerdo con Käsemann; el motivo más evidente del deseo de poder de Diótrefes es simplemente su deseo de ser el primero (3 Juan 9), un problema que no es ajeno ni a la Iglesia antigua (ver 2 Cor 10–13) ni a la de nuestros días. Lo que esto significa, no obstante, es que la explicación más evidente de esta autoridad “supra congregacional” es que el autor de estas epístolas era un apóstol, puesto que, hasta donde sabemos, los ancianos no ejercían esta clase de autoridad.

Casi inevitablemente, las razones más fundamentales que hoy se presentan para rechazar la paternidad literaria joanina de estas epístolas no se basan en las pruebas fehacientes o en teorías de las fuentes¹⁷ que han sido casi universalmente abandonadas, sino en reconstrucciones del desarrollo del “círculo”, “comunidad” o “escuela” joaninos. En el debate contemporáneo, este tipo de reconstrucción ejerce tal poder de control, que la posibilidad de la autoría apostólica se descarta prematuramente, alegando que se trata de un documento que refracta la luz de las convicciones de la comunidad. Estas cuestiones se tratan con cierto detalle en el capítulo 6 de esta obra acerca del cuarto Evangelio, y juegan también un papel relevante en nuestro entendimiento del propósito de estas Epístolas (ver la sección que trata el “Propósito” más adelante).

PROCEDENCIA

Ya sea que pensemos en términos de autoría apostólica o de una escuela joanina, la procedencia más probable de esta epístola es Éfeso. La evidencia de que Juan, hijo de Zebedeo —y también Felipe el evangelista y sus hijas— se trasladó a Éfeso durante el periodo de la Guerra de los Judíos (66–70 dC.), y que finalmente murió en esta ciudad no es abrumadora, pero sí consistente. Depende en gran parte del testimonio de Policrates, obispo de Éfeso, que escribió a Víctor, obispo de Roma, c. 190 (así lo consigna Eusebio, H. E. 3.31.3; 5.24.2), y del de Ireneo (Adv. Haer. 3.1.1), que conocían a Papias y a Policarpo. Varios testigos fueron capaces de identificar las tumbas de Felipe y sus hijas y la del amado discípulo (ver exposición al respecto en los capítulos 6 y 24).

Quienes consideran que la evidencia externa es tardía y poco fidedigna niegan cualquier conexión con Éfeso y dan por supuestas otras localidades, en gran medida por los

¹⁶ E. Käsemann, “Ketzer und Zeuge”, ZTK 48 (1951): 292–311.

¹⁷ En particular, J. C. O'Neill, *The Puzzle of 1 John* (Londres: SPCK, 1966); Rudolf Bultmann, *The Johannine Epistles*, ET Hermeneia (Filadelfia: Fortress Press, 1973); W. Nauck, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes*, WUNT 3 (Tubinga: Mohr-Siebeck, 1957). Cf. Marshall, *Epistles of John*, 27–30.

vínculos conceptuales con la literatura procedente de tales ciudades. De este modo, asumiendo que las Epístolas de Juan están de algún modo vinculadas al cuarto Evangelio y que éste comparte ciertos vínculos conceptuales con las *Odas de Salomón*, que, según se cree, se originaron en Siria, Kümmel postula con cautela Siria como lugar de origen.¹⁸ Por lo que al método se refiere, este acercamiento parece demasiado displicente con ciertos testigos históricos, y confiar demasiado en nuestra capacidad para establecer los vínculos conceptuales más cercanos (por no mencionar nuestra absoluta ignorancia respecto a la circulación de documentos como las *Odas de Salomón* a finales del siglo primero).

FECHA

La fecha de las Epístolas de Juan está totalmente vinculada a la fecha del cuarto Evangelio y a su relación con él. Como ya hemos visto, aunque algunos fechan el Evangelio de Juan antes del año 70 dC., y una mayoría lo sitúan en la última década del siglo primero, hemos propuesto con cautela una fecha entre los años 80 y 85 dC. La pregunta que se plantea, pues, es si las epístolas se escribieron antes o después del Evangelio.

Es imposible tener una certeza total al respecto; la decisión depende, en el último análisis, de la propia comprensión de los respectivos propósitos del cuarto Evangelio y las Epístolas de Juan. Por nuestra parte defendemos que, a diferencia del Evangelio, las epístolas se escribieron en parte para establecer y estimular la fe de los cristianos ante el surgimiento de una controversia con el proto-gnosticismo (ver la sección acerca del "Propósito" más adelante). Puesto que este movimiento estaba en pleno desarrollo hacia el final del siglo primero (aunque no floreció completamente hasta bien entrado el siglo segundo), parece mejor fechar las epístolas después del cuarto Evangelio. Esta opinión cuenta también con el apoyo de datos que sugieren que, al menos, algunos de los herejes gnósticos estaban utilizando el cuarto Evangelio para sus propios propósitos: el relato de Juan era, sin duda, uno de los más utilizados por los gnósticos en el siglo segundo (aunque Juan 1:14, "el Verbo se hizo carne", iba en última instancia en contra de sus convicciones). Probablemente, por tanto, transcurrió un cierto tiempo entre la publicación del cuarto Evangelio y la redacción de las epístolas, el suficiente al menos para permitir que Juan se diera cuenta de que la utilización impropia de su obra anterior estaba adquiriendo una fuerza que podría causar un cisma en la Iglesia (ver 1 Juan 2:19). Teniendo en cuenta, por otra parte, las evidentes alusiones a 1 Juan por parte de algunos de los padres subapostólicos, parece más acertado fechar las Epístolas de Juan a comienzos de la década de los 90.

Un comentarista contemporáneo ha afirmado recientemente que 2 y 3 Juan se escribieron alrededor del año 100 dC., y es incluso posible que más tarde, hacia el año 130. Por lo que a 1 Juan y al Evangelio se refiere, su redacción no puede ser posterior a la mitad del siglo segundo.¹⁹ Aparte de las reconstrucciones que plantea y que se basan en

¹⁸ Kümmel, 246-47, 445.

¹⁹ Así lo entiende Strecker, *The Johannine Letters*, xxxv xlii.

gran medida en conjeturas, este autor ha de cuestionar la datación del P⁵², que contiene una porción de Juan 18 y que, por regla general, se fecha hacia el año 125: relega esta y otras evidencias antiguas “a la esfera de la creación de leyendas piadosas”,²⁰ y las sitúa en el año 200 dC., o incluso más tarde. Las evidencias patrísticas se manejan con parecido aplomo. Aunque los juicios independientes son dignos de admiración, es difícil valorar muy positivamente una erudición sofisticada técnicamente, pero que pasa por alto una parte importante de las pruebas.

DESTINO

En primera de Juan no se menciona ningún destinatario ni se preserva ningún saludo específico, acción de gracias explícita, o cualquiera de los otros toques formales que caracterizan normalmente las cartas del primer siglo. La segunda epístola se dirige a “la señora escogida y a sus hijos”, es casi seguro que no se trata de una respetada matrona cristiana y su familia sino de una congregación local. Es difícil de creer que esta epístola se dirija a la Iglesia universal, puesto que en ella se transmiten saludos de “los hijos de tu hermana escogida” (2 Juan 13), que han de entenderse como expresiones de afecto de otra congregación: la Iglesia universal no tiene hermanas. Aun así, es posible que el autor escogiera esta forma de saludo, no solo por sus conexiones simbólicas, sino también porque era lo suficientemente flexible como para ser utilizada en relación con varias congregaciones.²¹ La tercera epístola se dirige a un individuo llamado Gayo, que no ha de identificarse con el Gayo de Corinto (1 Cor 1:14; Rom 16:23) o el de Macedonia (Hch 19:29), y probablemente tampoco con el Gayo de Derbe (Hch 20:4) aunque un documento del siglo cuarto, *las Constituciones Apostólicas* (7.46.9), establece esta última conexión. El documento es tardío, y “Gayo” era un nombre muy común en el Imperio Romano.

El destino geográfico no puede ser sino una deducción de lo que puede reconstruirse de la procedencia del documento. Probablemente, por tanto, estas Epístolas fueron enviadas a ciertas iglesias (e individuos) a algún lugar de la zona de Éfeso, que incluía, quizá, el territorio que abarcaban las siete iglesias de Apocalipsis 2–3.

PROPÓSITO

Algunos eruditos han argumentado que la naturaleza de 1 Juan es pastoral y no polémica, y que no hay necesidad de ver en el trasfondo un grupo de herejes o secesionistas. La primera epístola fue escrita para promover la certeza cristiana y para proteger a las comunidades del posible desarrollo de una teología que podría, en última instancia, producir

²⁰ *Ibid.*, xli n. 78.

²¹ Ver el trabajo de Judith M. Lieu, *The Second and Third Epistles of John* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1986), 64–68.

un cisma;²² o, si había problemas, estos habrían sido solo causados por el indisciplinado ejercicio de los dones proféticos.²³

Aunque Juan no pretende edificar a sus lectores, la mayoría de los eruditos rechazan acertadamente este punto de vista como una explicación inadecuada de las pruebas. Algunos creyentes ya han abandonado la comunidad (1 Jn 2:18-19), y Juan escribe para advertir a sus lectores acerca de los falsos maestros que están intentando activamente engañarles (2:26). La profecía de Pablo a los ancianos de Éfeso (Hch 20:29-30), renovada a Timoteo (2 Tim 3:1-7; 4:3-4), se estaba cumpliendo: algunos "lobos rapaces" estaban dividiendo el rebaño, y Juan les califica de "falsos profetas" (1 Jn 4:1), "engañadores" (2 Jn 7), y "anticristos" (1 Jn 2:18; 4:3; 2 Jn 7). Probablemente su secesión se debía en gran medida a su incapacidad de influir a más miembros de la congregación o congregaciones de las que en otro tiempo habían formado parte (1 Jn 2:18-19): mediante su adhesión a la verdad, muchos cristianos les habían "vencido" (1 Jn 4:4). Aun así, Juan considera que ha de tranquilizar a los fieles y explicarles en términos sencillos las diferencias entre los dos grupos y con ello darles motivos para su propia certeza y confianza ante Dios (1 Jn 5:13) en un momento en que se les hacía sentir inferiores y amenazados espiritualmente.

Las diferencias entre los lectores de Juan y sus oponentes son importantes. Los secesionistas negaban que Jesús fuera el Cristo (2:22); según parece, esto no quiere decir que rechazaran que Jesús fuera el Mesías de las expectativas veterotestamentarias, sino que el Jesús humano fuera realmente el Cristo, el Hijo (2:23; 4:15; 2 Jn 9). Negaban que Cristo hubiera venido en carne (4:2; 2 Jn 7). A juzgar por las palabras de 1 Juan 1:6-10, los cismáticos negaban también que estuvieran en ningún sentido dominados por el pecado o incluso sujetos a él: no era inherente a su naturaleza, no se manifestaba en su conducta, ni obstaculizaba su comunión con Dios. Sin embargo su conducta era tan arrogante, carente de amor y disidente, que con ella negaban el propio Evangelio que pretendían entender de un modo exclusivo y especial, llevando a algunos de los más dubitativos de los que habían quedado atrás a preguntarse si de verdad tenían al Espíritu (ver 2:26-27).

¿Qué, pues, podía explicar toda esta serie de errores? Probablemente la mayoría de los comentaristas contemporáneos sostienen todavía que la evidencia externa demanda que postulemos alguno de estos tres movimientos:

El gnosticismo. Este revoltijo de doctrinas teosóficas se fundamentaba en el dualismo neoplatónico, que fomentaba una dicotomía entre la materia (mala) y el espíritu (bueno). En el clásico mito gnóstico que nos llega procedente del tercer siglo,²⁴ se presenta a un Padre final del que emanan una serie de seres espirituales. Uno de tales seres, Sabiduría, intenta actuar independientemente del otro, Pensamiento, e involuntariamente engendra un ser deforme, el hijo de la Sabiduría Ialdabaoth, quien le roba el poder suficiente para

²² Así lo entiende Judith M. Lieu, "'Authority to Become Children of God': A Study of 1 John", *NovT* 23 (1981): 210-28.

²³ Así opina F. Büchsel, *Die Johannesbriefe*, THNT (Leipzig: Deichert, 1933), 4-5; cf. G. M. Burge, *The Anointed Community: The Holy Spirit in the Johannine Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987).

²⁴ Ver *DBI*, 264-66.

convertirse en el creador de los poderes espirituales que rigen este mundo y con cuya ayuda da origen al universo físico y, con él a Adán y Eva. Acto seguido, se narra una nueva versión de los relatos bíblicos, que refleja todos estos cambios. El episodio de la caída (Gén 3), por ejemplo, se convierte en un intento de impartir el verdadero conocimiento (gnosis) a aquellos que se encuentran atrapados en la materia por obra de su perverso creador. Al final, Adán engendra a Set, quien recibe un espíritu puro. Con esto se establece una dicotomía dentro de la raza humana: algunos tienen su origen en este espíritu-vida; otros no son sino materia. Ciertas versiones posteriores del mito hablan de un redentor gnóstico que explica sus orígenes a los “escogidos” (i.e., no a aquellos que son escogidos soberanamente por Dios, sino a quienes lo son en virtud de su posesión de espíritu-vida y que, por tanto, tienen la capacidad de recibir este “conocimiento”, liberándoles con ello). La estructura de los mitos gnósticos varía considerablemente.²⁵ Valentino, en el siglo segundo, enseñaba que la deidad está formada por treinta “eones”, entendidos como pares masculinos y femeninos. Entre ellos, Intelecto y Verdad producen Palabra y Vida, quienes a su vez dan existencia al Hombre y la Iglesia. Sea cual sea la estructura exacta, algunos eruditos sostienen que los herejes que se presuponen en 1 y 2 Juan han sido influenciados por el gnosticismo y postulan la liberación de la carne mediante la adquisición de alguna forma de conocimiento.

El docetismo. Más en concreto, una rama del gnosticismo conocida como Docetismo (de *δοκέω* [*dokeo*], “parece”) aplicaba el mismo tipo de razonamiento a fin de rechazar la encarnación. El Docetismo preguntaba, ¿Cómo puede un ser espiritual, “Cristo” o el “Hijo de Dios”, que es bueno por definición, hacerse realmente carne, que es mala por definición? Aunque un ser espiritual de este tipo podría asumir temporalmente tal condición, nunca podría hacerse realmente carne. Los docetas entendían de un modo tan erróneo el verdadero locus del mal que cedían al pecado y se llenaban de orgullo gnóstico.

La herejía de Cerinto. Es también común apelar a las enseñanzas de Cerinto, acerca de quien nos hablan principalmente Ireneo y Eusebio. Eusebio, por ejemplo, preserva el relato de Policarpo quien cuenta que el apóstol Juan huyó de los baños de Éfeso cuando se dio cuenta de que Cerinto estaba allí, ya que Dios podía intervenir para destruir a este “enemigo de la verdad” (*H. E.* 3.3.4; cf. 3.28.6; 4.14.6). Ireneo consigna las ideas heréticas de Cerinto (*Adv. Huer.* 1.16.1; 3.2.1, 7, 8), quien separaba a Jesús, el hombre, del Cristo divino (o del Espíritu, según el informe que Epifanio hace de esta herejía [*Haer.* 28.1]). El Cristo (o Espíritu) vino sobre Jesús en su bautismo y le abandonó durante en la Cruz dejándole sufrir solo (puesto que el Cristo/Espíritu no es susceptible de experimentar dolor).

La capacidad explicativa de estos trasfondos propuestos es considerable, no obstante hay que ser prudentes. Por ejemplo, Marshall señala que algunos datos que conocemos respecto a Cerinto (p. ej., su creencia de que Jesús era hijo de un dios-creador inferior) no

²⁵ Ver especialmente las muchas fuentes importantes que reúne James M. Robinson, ed., *The Nag Hammadi Library*, ed. rev. (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1990), comenzando quizá, con *The Apocryphon of John* (104–23) y *Eugnostos the Blessed*, con los que se establece un paralelismo con *The Sophia of Jesus Christ* (220–43).

está reflejada en las Epístolas de Juan, mientras que ciertas doctrinas que se denuncian en estos documentos (p. ej., la reivindicación de no tener pecado) no se relaciona con Cerinto.²⁶ Schnackenburg, quien favorece un trasfondo de docetismo del tipo que hubo de enfrentar Ignacio tan solo una década o dos más tarde (p. ej., *Smyr.* 1–3; *Magn.* 11; *Trall.* 9–10), reconoce, no obstante que existen diferencias muy importantes: por ejemplo, los docetas a quienes se oponía Ignacio estaban vinculados a rituales y creencias judaicas, de lo cual no existen indicios en las Epístolas de Juan.²⁷

Por encima de todo, se cuestionan las fechas del gnosticismo. El gnosticismo consumado es, casi con toda seguridad, una amalgama de errores de carácter judío, cristiano, y pagano, un movimiento amorfo cuyo florecimiento no es solo posterior al Nuevo Testamento sino también tan diverso en sus expresiones que admite muy pocas generalizaciones. La conclusión más verosímil es que este movimiento estaba en alza cuando Juan escribió sus Epístolas, y algunos de los contornos de la forma específica que había adquirido en este caso pueden perfilarse con cautela a partir de estas cartas. Sin duda, esta forma no puede identificarse exactamente con ninguna de las expresiones que han llegado independientemente hasta nosotros. La cuestión es que son más bien pocas las que se han preservado hasta nuestros días, y lo más que podemos decir es que, por lo que respecta a las Epístolas de Juan, los errores discernibles y las lamentables prácticas a que hacen frente estos documentos tienen mucho en común con el docetismo y las doctrinas de Cerinto de las que conocemos demasiado poco.

Algunos eruditos contemporáneos, no obstante, prestan poca atención a esta evidencia externa y se encaminan por alguno de otros dos caminos. Algunos piensan que la clave para la explicación de 1 Juan radica en su retórica, que, correctamente entendida, no demanda que invirtamos demasiado tiempo buscando oponentes: el carácter de la retórica no es polémico, sino que más bien se justifica a sí misma.²⁸ (Más adelante evaluaremos brevemente algunos de estos trabajos bajo el epígrafe “estudios recientes”). Otros se esfuerzan en trazar corrientes divergentes de “cristianismo joanino”, estableciendo trayectorias a partir del cuarto Evangelio (o de las tradiciones que se perciben o distinguen en él) a una compleja situación que puede deducirse a partir de las Epístolas de Juan.²⁹ Prácticamente todos estos eruditos muestran mucha más simpatía por los oponentes de Juan de la que expresó el apóstol, y en ocasiones se avienen más con dichos oponentes que con el propio Juan.

Smalley, quien al menos es favorable a las Epístolas, insiste, no obstante, que en este periodo de la vida de la Iglesia, las distinciones entre herejía y ortodoxia no se habían establecido todavía, una afirmación extraordinaria teniendo en cuenta que Pablo hacía ya

²⁶ Marshall, *Epistles of John*, 18.

²⁷ Schnackenburg, *The Johannine Epistles*, 17–24.

²⁸ P. ej., John Painter, *1, 2, and 3 John*, passim; Ruth B. Edwards, *The Johannine Epistles*, NTG (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996); Judith Lieu, *The Theology of the Johannine Epistles* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

²⁹ P. ej., Brown, *Epistles of John*; Smalley, *1, 2, 3 John*; Kenneth Grayston, *The Johannine Epistles*, NCB (Grand Rapids: Eerdmans, 1984); J. L. Houlden, *The Johannine Epistles*, BNTC (Londres: Black, 1973); Pierre Bonnard, *Les épîtres johanniques*, CNT (Geneva: Labor & Fides, 1983); Georg Strecker, *The Johannine Letters*.

este tipo de distinciones casi medio siglo antes (ver Gal 1:8-9; 2 Cor 11:4; ver además Juan 14:6; Hechos 4:12). Houlden opina que el cuarto Evangelio es audaz y especulativo y juzga que los “disidentes” querían simplemente avanzar un poco en la misma dirección, mientras que las Epístolas son una “última tentativa” conservadora para reafirmar la doctrina tradicional. Smalley postula tres grupos —uno que niega la humanidad de Jesús, otro que niega su deidad, y un grupo de separatistas (que podían formar parte de cualquiera de los dos)— todos ellos completamente aparte de los tradicionalistas.

Brown plantea considerables especulaciones e inferencias descontroladas para dilucidar el perfil de estos dos grupos, que están divididos, no por lo que respecta a la autoridad del cuarto Evangelio, sino a su interpretación. Uno de los grupos se separó de la congregación/ones; el otro produjo al menos 1 y 2 Juan; y los dos grupos estaban esencialmente en desacuerdo, en especial en las esferas de la cristología, la ética, la escatología, y la pneumatología (centrando principalmente sus comentarios en las dos primeras). Brown no cree posible que el historiador pueda juzgar cuál de los dos grupos entendía correctamente el cuarto Evangelio. Dada su postura, afirma, por ejemplo, que los secesionistas no negaban la humanidad de Jesús (puesto que sostenían que Juan 1:14 era autoritativo) pero negaban que la humanidad de Jesús fuera significativa en términos de revelación o salvación. Es posible, sin embargo los textos no lo dicen, y una gran parte del argumento descansa sobre el postulado de que ambos grupos adoptaban el cuarto Evangelio. Brown opina que en el período que siguió a esta lucha, los “secesionistas” (no puede concebirlos como herejes) se incorporaron a los movimientos “heréticos” posteriores (cerintianismo, montanismo, docetismo, etc.), mientras que los restantes “fueron engullidos por la ‘Gran Iglesia’”.³⁰

No es posible hacer una evaluación detallada en pocas palabras. Por lo que al método se refiere, la esencia del problema es la acumulación de inferencias que son solo posibles (ver exposición en el Capítulo 6 y más adelante en “Las Epístolas de Juan en Estudios Recientes”) y la excesiva disposición a distanciarse de las fuentes externas. Aun así, lo más acertado parece concluir que Juan está combatiendo el proto-gnosticismo, un docetismo o cerintianismo en estado embrionario que había ya dividido a los cristianos. Frente a los acentos de sus oponentes —acentos que él alinea claramente con todo aquello que no es cristiano— Juan subraya la verdad de que Jesús es Cristo venido en carne y que la genuina fe en este Jesús se expresa en obediencia a los mandamientos de Dios y en amor a su pueblo.

Si esto es más o menos correcto, el propósito de 2 Juan es principalmente advertir a una congregación o iglesia reunida en una casa para que no reciban a los maestros itinerantes que profesan estas falsas doctrinas. Aunque muchos pretenden ver una herejía parecida tras 3 Juan (¡ya sea en Diótrefes o en el autor!), la epístola en sí no delata tales aberraciones y probablemente es únicamente una advertencia apostólica contra alguien que trata de acaparar toda la autoridad local. Aun así, tendríamos que concluir que esto estaba sucediendo con el trasfondo que establecen las otras dos Epístolas. Podemos, por tanto, especular que Diótrefes estaba utilizando el peligro de la herejía para construir su base de poder. Pero es difi-

³⁰ Brown, *Epistles of John*, 103.

cil de imaginar que fuera un hereje, puesto que, de ser así, Juan le habría sin duda denunciado por ello.

TEXTO

La detallada obra de Richards,³¹ ligeramente suplida por la de Amphoux,³² ha mostrado que muy probablemente el texto de las Epístolas de Juan recibe el apoyo de tres tipos de texto —Alejandrino (con tres subgrupos), Bizantino (siete subgrupos), y Mixto (tres subgrupos)— no de dos o de cuatro, como algunos han argumentado.

Solo algunos pasajes contienen variantes de importancia exegética sustancial, el más notorio de ellos es la añadidura de los “testigos trinitarios” en 1 Juan 5:7–8a: “Porque tres son los que dan testimonio en el cielo: el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo, y estos tres son uno. Y tres son los que dan testimonio en la tierra”. Esto es sin duda una glosa. No aparece en ningún manuscrito griego anterior al siglo XIV, a excepción de uno del siglo XI y otro del XII, en los que estas palabras fueron claramente añadidas al margen en un periodo muy posterior. Ninguno de los antiguos padres griegos cita estas palabras, y es completamente seguro que de haberlas conocido, las hubieran utilizado en los antiguos debates trinitarios. Ninguna de las versiones antiguas apoya esta glosa; tampoco las antiguas ediciones de la Vulgata (latina). Estas palabras aparecen por primera vez en un tratado latino del siglo cuarto (no en un manuscrito bíblico), tras lo cual algunos padres latinos comenzaron a utilizarlas.

ADOPCIÓN EN EL CANON

Se han analizado ya los testigos más antiguos de las Epístolas de Juan.³³ La primera mención de estas tres epístolas se produce en un contexto que plantea al menos ciertas dudas respecto a la idoneidad de 2 y 3 Juan para su inclusión en el canon: Orígenes (c. 231 dC.) afirma que Juan “dejó una epístola de muy pocas líneas y, es posible, que también una segunda y tercera, puesto que no todos dicen que éstas [(i.e., la segunda y la tercera)] son auténticas” (citado por Eusebio, *H. E.* 6.25.10). Eusebio (c. 325) incluye a 1 Juan entre los *homologoumena*, o libros reconocidos, pero sitúa 2 y 3 Juan entre los *antilegomena*, los libros cuestionados (*H. E.* 3.25.2–3)— aunque dice que éstos documentos son “bien conocidos y reconocidos por la mayoría”, fueran éstos escritos por el apóstol Juan o por “otro del mismo nombre” (haciendo sin duda referencia a la hipótesis de “Juan el Anciano”, que depende al menos en parte de su interpretación errónea de Papias; ver la sección “Autor” en el Capítulo 6). Él mismo está convencido de que las tres Epístolas de Juan fueron

³¹ W. L. Richards, *The Classification of the Greek Manuscripts of the Johannine Epistles*, SBLDS 35 (Missoula: SP, 1977).

³² B. Amphoux, “Note sur le classement des manuscrits grecs de 1 Jean”, *RHPR* 61 (1981): 125–35.

³³ Ver la obra de Lieu, *Second and Third Epistles*, 5–36.

escritas por el apóstol Juan (*H. E.* 6.25.10). En el Canon de Muratori se mencionan dos de las Epístolas de Juan, pero probablemente se refiere a la primera y segunda, no a la segunda y tercera.

Primera de Juan pertenece a un grupo de Epístolas del Nuevo Testamento que a menudo se llaman “católicas”, o “generales”, porque no se dirigen a una comunidad o individuo específicos. Orígenes aplica el término “católica” a 1 Juan (*Comentario de Mateo* 17.19) y su discípulo Dionisio, obispo de Alejandría, habla de 1 Juan como la “epístola católica” de Juan, posiblemente en contraste con 2 y 3 Juan (*H. E.* 7.25.7, 10). Un poco más adelante, 2 y 3 Juan comenzaron a contarse entre las siete Epístolas católicas (Santiago, 1–2 Pedro, 1–3 Juan, Judas [Eusebio, *H. E.* 2.23.25]). En este periodo, el término “católica” llegó a significar casi “canónica”, es decir, canónica junto a las Epístolas canónicas de Pablo. Las tres Epístolas de Juan están incluidas en la lista que consigna Atanasio de veintisiete libros del Nuevo Testamento (367 dC.) y en los listados aprobados por los Concilios de Hipona (393) y de Cartago (397). La Peshita incluía 1 Juan pero no 2 y 3 Juan. No sería hasta el siglo siguiente, con la publicación de la Versión Filogenia (508), cuando las dos epístolas más cortas (junto con 2 Pedro, Judas, y el libro de Apocalipsis, que también había sido omitido) se incorporarían a un Nuevo Testamento siríaco. En tiempos de la Reforma, se suscitaron nuevos debates sobre la paternidad literaria de 2 y 3 Juan, tanto en sectores católico romanos (Cayetano) como en la tradición humanista representada por Erasmo, pero no se cuestionó su canonicidad.

1, 2, Y 3 JUAN EN ESTUDIOS RECIENTES

Con pocas excepciones (aunque notables),³⁴ la fuerza impulsora de muchos estudios de las Epístolas de Juan hasta hace aproximadamente una década era el intento de delinear el perfil —quizá deberíamos decir las trayectorias de los cambiantes perfiles— de la comunidad joanina.³⁵ Ya hemos explicado que esto es un error.³⁶ No es que no pueda decirse nada provechoso acerca de las comunidades a las que se enviaron estas epístolas; la cuestión es que no debe permitirse que, lo que son solo posibles inferencias acerca de aquellas comunidades, controle la exégesis. Muchas de las críticas que Brevard Childs plantea en contra de Brown podrían aplicarse acertadamente a algunos comentarios modernos.³⁷ Según Childs, la exégesis que hace Brown de las Epístolas de Juan descansa tan completamente sobre las detalladas reconstrucciones de sus oponentes, que incluyen no solo su teología sino también sus motivos, que el edificio se hace pre-

³⁴ P. ej., Richards, *Classification*; Lieu, *Second and Third Epistles*; Edward Malatesta, *Interiority and Covenant: A Study of εἰναι ἐν and μένειν ἐν in the First Letter of Saint John*, AnBib 69 (Rome: BIP, 1978).

³⁵ P. ej., Los comentarios de Brown, Smalley, y Strecker, y libros como los de John Bogaert, *Orthodox and Heretical Perfectionism*, SBLDS 33 (Missoula: SP, 1977); D. Bruce Woll, *Johannine Christianity in Conflict*, SBLDS 60 (Chico: SP, 1981); Rodney A. Whitacre, *Johannine Polemic: The Role of Tradition and Theology*, SBLDS 67 (Chico: SP, 1982).

³⁶ Ver especialmente el capítulo 5 de esta obra.

³⁷ Childs, 482–85.

cariamente especulativo. Puesto que Brown defiende que las perspectivas en liza de las Epístolas y de los secesionistas activan distintas interpretaciones del cuarto Evangelio, en cada uno de los puntos se esfuerza en reconstruir el origen de cada postura doctrinal y su réplica; sin embargo “lo que pretende ser una investigación histórica es de hecho un ejercicio de imaginación creativa con muy pocos controles históricos”.³⁸ A todas las cláusulas del texto de 1 Juan se les da carácter histórico (no solo a los pasajes que lo demandan; p. ej., 2:19). Esto produce una exégesis monocolor en la que prácticamente cada pasaje se entiende exclusivamente dentro de un contexto polémico, y se excluyen de antemano enormes campos de opciones exegeticas; el necesario carácter circular en todas las reconstrucciones históricas está en peligro de convertirse en vicioso. Por ejemplo, el pecado de muerte (5:16–17) se identifica meramente con el pecado de los secesionistas. Hay una constante necesidad de tratamientos de las Epístolas de Juan de que sean menos especulativos en su manejo de las reconstrucciones históricas y más profundos en su reflexión acerca de las conexiones teológicas y canónicas.

Aunque este enfoque sobre la historia y el perfil de la comunidad joanina no da señales de disminuir, la última década más o menos ha sido testigo de una ampliación de los focos de investigación. El actual interés en el carácter literario y retórico de los textos del Nuevo Testamento ha encontrado sus exponentes en el estudio de las Epístolas de Juan.³⁹ Hemos observado anteriormente que algunos de estos acentos en la retórica lleva a algunos eruditos a intentar una lectura de 1 Juan fuera de un contexto de polémica (ver n. 27). Aunque Griffith no pone tanto énfasis en la función de la retórica, sus conclusiones son parecidas: arguye que 1 Juan no es en absoluto un libro polémico, sino un mero tratado hortativo: Juan no está enfrentado contra nadie, lo que hace es exhortar a sus lectores a perseverar en el Evangelio, principalmente contra esta clase de avances judíos (argumenta) que subyace tras los debates de Gálatas.⁴⁰ El hecho de que alguien pueda defender seriamente esta cuestión nos recuerda cuántas de nuestras reconstrucciones descansan sobre inferencias, y ello demanda que revisemos de nuevo los fundamentos. En este caso, no obstante, es difícil negar que la idea general de esta primera epístola sea de naturaleza polémica, en vista de 2:18–19, y de sus implicaciones para los versículos circundantes. Y la idea de que el peligro contra el que advierte Juan sea el de una vuelta al judaísmo, más que la amenaza de un proto-gnosticismo, resulta extraña históricamente: indaga muy poco en las texturas del mundo greco-romano, y no explica por qué 1 Juan es en esencia y acento tan distinta de libros como Gálatas y Hebreos, donde se hace frente a algo más cercano a los peligros que ve Griffith.

³⁸ Ibid. 483.

³⁹ P. ej., Hans-Josef Klauck, “Zur rhetorischen Analyse der Johannesbriefe”, *ZNW* 81 (1990): 205–24; Duane F. Watson, “1 John 2:12–14 as *Distributio*, *Conduplectio*, and *Expolitio*: A Rhetorical Understanding”, *JSNT* (1989): 97–110; Ídem, “A Rhetorical Analysis of 2 John According to Greco-Roman Conventions”, *NTS* 35 (1989): 104–30; Ídem, “A Rhetorical Analysis of 3 John: A Study in Epistolary Rhetoric”, *CBQ* 51 (1989): 479–501; Ídem, “Amplification Techniques in 1 John: The Interaction of Rhetorical Style and Invention”, *JSNT* 51 (1993): 99–123.

⁴⁰ Terry Griffith, *Keep Yourself from Idols: A New Look at 1 John*, JSNTSup 233 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002).

Vale la pena sopesar otras posiciones ligeramente “inconformistas”. En el capítulo 17 (acerca de las Epístolas Pastorales), hemos mencionado la aportación de R. Alastair Campbell, cuyo provocativo trabajo acerca de los “ancianos” es igualmente aplicable (y discutible) en relación con 2 y 3 Juan.

APORTACIÓN DE LAS EPÍSTOLAS JOANINAS

En su conjunto, las Epístolas de Juan se erigen con aplomo como una demostración de la gran importancia de someter a prueba todos los intentos de rearticular el Evangelio mediante las verdades inmutables de la Revelación. Sin duda los oponentes de Juan se veían a sí mismos operando en la vanguardia de la reflexión cristiana (2 Jn 9). En contraste, Juan regresa a lo que era “desde el principio”, al testimonio de los primeros testigos presenciales, a los incontrovertibles datos cristológicos, a la perenne novedad del “antiguo” mandamiento de amarnos los unos a los otros, a la irrefutable conexión entre la fe genuina y la obediencia. Esta postura tiene relación con el tipo de enseñanzas que las iglesias estarán dispuestas a escuchar (2 Juan). En la práctica, haya o no alguna herejía tras 3 Juan, esta visión holística insiste en que, en la Iglesia no hay lugar para dictadorcillos de tres al cuarto que no se sujetan a la amonestación y autoridad apostólicas.

Las Epístolas de Juan hacen una importante aportación a la doctrina de la certeza (ver 1 Juan 5:13). Mientras que otros escritos del Nuevo Testamento dejan claro que las razones objetivas de nuestra confianza ante Dios están en Cristo y en su muerte y resurrección a favor nuestro, de modo que la certeza cristiana no es mucho más que una concomitante de la fe genuina, estas Epístolas insisten en que es necesario establecer una distinción entre la genuina fe y aquella que es espuria. La fe espuria no tiene derecho a la certeza ante Dios; la fe genuina no solo puede autenticarse por la validez de su objeto (en este caso, la creencia de que Jesús es el Cristo que ha venido en carne) sino también por la transformación que ésta produce en el individuo: los cristianos auténticos aprenden a amarse los unos a los otros y a obedecer la verdad. Para Juan, la certeza cristiana no es algo abstracto; está íntimamente vinculada a una constante y transformadora relación con el Dios del pacto, que se ha revelado en Jesucristo.

Las Epístolas de Juan abren una ventana sin par a una parte, al menos, de la Iglesia del Nuevo Testamento hacia finales de la era apostólica. Si bien su tratamiento de ciertos temas es peculiar, encontramos en ellas un mesurado pero enérgico acento en la vida eterna que estaba con el Padre y ha sido mediada por el Hijo (1 Jn 1:2); en la expiación llevada a cabo por el Hijo (2:1–2; 3:8; 4:10; 5:6); y en el Espíritu Santo (2:20–27; 3:24–4:6). Estos documentos nos brindan la oportunidad de establecer ciertas líneas, aunque con algunas reservas, entre la Iglesia tal y como se refleja en los escritos más antiguos del Nuevo Testamento y la Iglesia de finales del siglo primero, y son los tendones que se extienden hacia los padres subapostólicos y la época patristica.

BIBLIOGRAFÍA

- Chr. B. **Amphoux**, "Note sur le classement des manuscrits grecs de 1 Jean", *RHPR* 61 (1981): 125–35 ■■ John **Bogaert**, *Orthodox and Heretical Perfectionism*, SBLDS 33 (Missoula: SP, 1977) ■■ Pierre **Bonnard**, *Les épîtres johanniques*, CNT (Geneva: Labor & Fides, 1983) ■■ A. E. **Brooke**, *A Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles*, ICC (Edimburgo: T. & T. Clark, 1912) ■■ Raymond E. **Brown**, *The Epistles of John*, AB 30 (Garden City: Doubleday, 1982) ■■ F. **Büchsel**, *Die Johannesbriefe*, THNT (Leipzig: Deichert, 1933) ■■ Rudolf **Bultmann**, *The Johannine Epistles*, ET Hermeneia (Filadelfia: Fortress Press, 1973) ■■ G. M. **Burge**, *The Anointed Community: The Holy Spirit in the Johannine Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987) ■■ R. Alan **Culpepper**, *The Gospel and Letters of John*, IBT (Nashville: Abingdon Press, 1998) ■■ C. H. **Dodd**, *The Johannine Epistles*, MNTC (Londres: Hodder & Stoughton, 1946) ■■ Ruth B. **Edwards**, *The Johannine Epistles*, NTG (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996) ■■ Kenneth **Grayston**, *The Johannine Epistles*, NCB (Grand Rapids: Eerdmans, 1984) ■■ Terry **Griffith**, *Keep Yourself from Idols: A New Look at 1 John*, JSNTSup 233 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002) ■■ Martin **Hengel**, *The Johannine Question* (Londres: SCM, 1989) ■■ J. L. **Houlden**, *The Johannine Epistles*, HNTC (San Francisco: Harper, 1973) ■■ E. **Käsemann**, "Ketzer und Zeuge", *ZTK* 48 (1951): 292–311 ■■ Hans-Josef **Klauck**, *Der erste Johannesbrief*, EKKNT 23/1 (Zürich: Benziger / Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991) ■■ **Idem**, *Der zweite und dritte Johannesbrief*, EKKNT 23/2 (Zürich: Benziger / Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1992) ■■ **Idem**, "Zur rhetorischen Analyse der Johannesbriefe", *ZNW* 81 (1990): 205–24 ■■ Colin G. **Kruse**, *The Letters of John*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2000) ■■ Robert **Law**, *The Tests of Life* (1914; reprint, Grand Rapids: Baker, 1979) ■■ Judith M. **Lieu**, "Authority to Become Children of God: A Study of 1 John", *NovT* 23 (1981): 210–28 ■■ **Idem**, *The Second and Third Epistles of John* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1986) ■■ **Idem**, *The Theology of the Johannine Epistles* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) ■■ Edward **Malatesta**, *Interiority and Covenant: A Study of εἶναι ἐν and μένειν ἐν in the First Letter of Saint John*, AnBib 69 (Rome: BIP, 1978) ■■ I. Howard **Marshall**, *The Epistles of John*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1978) ■■ W. **Nauck**, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes*, WUNT 3 (Tubinga: Mohr-Siebeck, 1957) ■■ J. C. **O'Neill**, *The Puzzle of 1 John* (Londres: SPCK, 1966) ■■ John **Painter**, *1, 2, and 3 John*, SacPag 18 (Collegeville: Liturgical Press, 2002) ■■ Vern **Poythress**, "Testing for Johannine Authorship by Examining the Use of Conjunctions", *WTJ* 46 (1984): 350–69 ■■ **Idem**, "The Use of the Intersentence Conjunctions *De*, *Oun*, *Kai*, and *Asyndeton* in the Gospel of John", *NovT* 26 (1984): 312–34 ■■ David **Rensberger**, *1 John 2 John 3 John*, ANTC (Nashville: Abingdon Press, 1997) ■■ W. L. **Richards**, *The Classification of the Greek Manuscripts of the Johannine Epistles*, SBLDS 35 (Missoula, Mont.: SP, 1977) ■■ James M. **Robinson**, ed., *The Nag Hammadi Library*, rev. ed. (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1990) ■■ Rudolf **Schnackenburg**, *The Johannine Epistles: A Commentary*, 3 vols. (Nueva York: Crossroad, 1992) ■■ Stephen S. **Smalley**, *1, 2, 3*

John, WBC 51 (Waco: Word, 1984) ■■ D. Moody **Smith**, *First, Second, and Third John*, Interpretation (Louisville: John Knox Press, 1991) ■■ John R. W. **Stott**, *The Letters of John*, TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1988) ■■ Georg **Strecker**, *The Johannine Letters*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 1996 [German orig. 1989]) ■■ Duane F. **Watson**, "1 John 2:12–14 as *Distributio*, *Conduplicatio*, and *Expositio*: A Rhetorical Understanding", *JSNT* (1989): 97–110 ■■ *Idem*, "A Rhetorical Analysis of 2 John According to Greco-Roman Conventions", *NTS* 35 (1989): 104–30 ■■ *Idem*, "A Rhetorical Analysis of 3 John: A Study in Epistolary Rhetoric", *CBQ* 51 (1989): 479–501 ■■ *Idem*, "Amplification Techniques in 1 John: The Interaction of Rhetorical Style and Invention", *JSNT* 51 (1993): 99–123 ■■ B. F. **Westcott**, *The Epistles of St John* (1892; reprint, Appleford: Marcham Manor, 1966) ■■ Rodney A. **Whitacre**, *Johannine Polemic: The Role of Tradition and Theology*, SBLDS 67 (Chico: SP, 1982) ■■ D. Bruce **Woll**, *Johannine Christianity in Conflict*, SBLDS 60 (Chico: SP, 1981).

CAPÍTULO 23

JUDAS

CONTENIDO

La carta de Judas es breve pero densa. La prosa del autor es sobria e incisiva, sin muchos detalles y puede, por tanto, poner muchísimo material en un espacio breve. Además, la carta sigue una estructura cuidadosa y obviamente deliberada. La introducción (vv. 1–4) contiene la habitual identificación del autor —“Judas, siervo de Jesucristo y hermano de Jacobo”— y los destinatarios. Similar a 2 Pedro, otra epístola “general”, Judas se dirige a sus lectores en términos de su identidad teológica más que de su escenario geográfico: “a los llamados, amados en Dios Padre y guardados para Jesucristo” (v. 1). Después de esta salutación, Judas hace la transición al cuerpo de la carta en los dos últimos versículos de la introducción. El autor expresa su deseo original de escribir una nota positiva de ánimo pero introduce a continuación la razón por la que finalmente ha escrito esta carta y no otra: los falsos maestros han invadido la Iglesia (v. 4).

La parte más extensa del cuerpo de la carta se dedica a los falsos maestros (vv. 5–16). Judas procede en tres etapas (vv. 5–10, vv. 11–13, vv. 14–16). Y estas etapas muestran ciertos paralelismos: en cada una de ellas se utilizan ilustraciones o citas del Antiguo Testamento y autores judíos para describir o declarar la condenación de los falsos maestros (tres de ellas en la primera y segunda etapas), y también en todas se aplica el material tradicional a los falsos maestros con el término “estos” (οὗτοι [*houtoi*]). En la primera etapa, Judas cita tres ejemplos del juicio de Dios procedentes del Pentateuco (la generación del desierto, los ángeles que pecaron [cf. Génesis 6:1–3], y las gentes de Sodoma y Gomorra) y a continuación sitúa a los falsos maestros en la misma categoría (vv. 8–10). En la segunda etapa, Judas pronuncia un “ay” sobre los falsos maestros y les relaciona con tres notorios pecadores del Antiguo Testamento: Caín, Balaam, y Coré (cf. Núm 16:1–35), cada uno de los cuales se rebeló contra el Señor de uno u otro modo. Acto seguido, describe en una rápida secuencia la pecaminosa conducta y carácter de los falsos maestros (vv. 12–13; obsérvese el uso del término “éstos” en el v. 12). La tercera etapa de la sección acerca de los falsos maestros comienza de nuevo con una referencia tradicional; pero en esta ocasión no se alude al Antiguo Testamento sino a un escrito pseudoepigráfico judío del Antiguo Testamento. En los versículos 14–15, Judas cita 1 Enoc 1:9 (con alusión a 60:8 y 93:3) como un modo de anunciar la condenación de los falsos maestros. Concluye con otra bre-

ve descripción de “estos” perversos personajes (v. 16).

Los versículos 17–19 efectúan la transición de la condenación y descripción de los falsos maestros al ánimo de los santos. Señalando un cambio de enfoque con la expresión “Pero vosotros, amados” (ἀγαπητοί [*agapetoi*]), Judas cita de nuevo la tradición (en este caso las predicciones de “los apóstoles” y del “Señor Jesucristo” acerca de los burladores que surgirían. “Estos” falsos maestros no son ni más ni menos que aquellos burladores. En los versículos 20–21 siguen dos exhortaciones a los creyentes, la segunda de las cuales —“conservaos en el amor de Dios”— recuerda a la salutación: “a los... guardados para Jesucristo”.¹ Los versículos 22–23 son muy difíciles desde un punto de vista textual, no obstante la mayoría de las traducciones modernas (como por ejemplo la TNIV) se deciden por el texto que contiene tres exhortaciones a los creyentes para que tiendan la mano a los que han sido afectados por las falsas doctrinas.²

La conclusión de la carta evita los típicos saludos, las alusiones a los compañeros de trabajo, planes de viajes, y peticiones de oración y en lugar de ello desgrana una doxología merecidamente famosa (vv. 24–25).

OCASIÓN

Judas deja muy claro lo que motiva su carta: los falsos maestros “se han infiltrado encubiertamente” entre los creyentes a quienes escribe. La descripción que el autor hace de ellos está dominada por la condena de su estilo de vida licencioso. Son arrogantes (v. 16), egoístas (v. 12), desdenosos de la autoridad (vv. 8–10), avariciosos (v. 12), e inmorales (vv. 4, 8). Pretendiendo ser dirigentes y maestros de la comunidad, no tienen nada sólido que ofrecer (vv. 12–13). Estos falsos maestros se parecen mucho a los falsos maestros que se describen y condenan en 2 Pedro. A pesar de las numerosas similitudes, hay que observar también una importante diferencia: Judas no hace ninguna referencia directa al escepticismo escatológico que, según parece, era un rasgo central del perfil de los falsos maestros que se condenan en 2 Pedro. Algunos eruditos advierten, por tanto, contra la tentación de catalogar bajo el mismo epígrafe a los falsos maestros de 2 Pedro y Judas.³ No obstante, mientras que Judas nunca menciona explícitamente el escepticismo escatológico, su afirmación de que los falsos maestros cumplen las predicciones de Jesús y los apóstoles acerca de “los burladores” podría apuntar a esta forma de error teológico. Probablemente, pues, Judas y 2 Pedro escriben acerca del mismo “movimiento” general de falsas doctrinas, con una posible diferencia de acento entre las dos facciones con las que trata cada uno.

¹ Carroll D. Osburn muestra que Judas exhibe una especie de inclusión en su estructura (“Discourse Analysis and Jewish Apocalyptic in the Epistle of Jude”, en *Linguistics and New Testament Interpretation*, ed. David Alan Black [Nashville: Broadman, 1992], 288–89).

² Hay una buena defensa del texto en tres exhortaciones en el trabajo de Sakae Kubo, “Jude 22–23: Two Division Form or Three?” en *New Testament Criticism: Its Significance for Exegesis*, Fs. Bruce M. Metzger, ed. E. J. Epp and Gordon D. Fee (Oxford: Clarendon Press, 1981), 239–53.

³ Ver especialmente, Richard Bauckham, *Jude, 2 Peter*, WBC (Waco: Word, 1983), 154–57.

No obstante, cuando intentamos determinar cuál era exactamente este movimiento, hemos de hacer frente al mismo problema que encontramos en 2 Pedro: las descripciones de los falsos maestros son tan imprecisas que se hace imposible llevar a cabo una identificación exacta. Los eruditos señalan de nuevo a los gnósticos o “proto-gnósticos”,⁴ sin embargo en Judas no se menciona ninguna de las doctrinas característicamente gnósticas. Los datos que encontramos en Judas sugieren más bien algún tipo de grupo antinomia-no,⁵ influenciado quizá por una escatología “extrema”.⁶ No es posible precisar más. Por tanto, como sucede con la mayoría de cuestiones relacionadas con Judas, la ocasión específica de la carta sigue siendo incierta.

AUTOR

El nombre “Judas” (v. 1) traduce la misma palabra griega (Ἰουδᾶς [*Ioudas*]), que también se traduce como “Judá”. Además del patriarca del Antiguo Testamento (y el territorio del mismo nombre), en el Nuevo Testamento se mencionan cinco hombres con el nombre de *Ioudas*: “Judas Iscariote”, el que traicionó a Jesús; “Judas el galileo”, un infame revolucionario (Hch 5:37); “Judas hijo de Jacobo”, uno de los Doce (Luc 6:16; Hch 1:13); “Judas, llamado Barsabás”, un antiguo profeta cristiano (Hch 15:22, 27, 32); y un hermano de Jesús llamado “Judas” (Mr 6:3; Mat 13:55). Ninguno de los tres últimos hubiera podido ser el aludido en el versículo 1. Pero el Judas de la epístola se describe también como “siervo de Jesucristo y hermano de Jacobo” (v. 1). Casi con toda seguridad, este Jacobo (o Santiago) es el que llegó a ser un importante dirigente de la Iglesia primitiva (ver Hch 15:13-21; 21:18; Gál 2:9) y el autor de la carta del Nuevo Testamento que lleva su mismo nombre. Y este Santiago era un “hermano del Señor” (Gál 1:19; ver también Marcos 6:3/Mateo 13:55; Juan 7:5). Así que el Judas del versículo 1 es el hermano del Señor que se menciona en los Evangelios.

Esta conclusión es confirmada por el testimonio de la Iglesia Primitiva. El Canon de Muratori (¿180-200? dC.) incluye esta carta, y Tertuliano y Clemente de Alejandría la consideran canónica. Por supuesto, Eusebio (*H. E.* 2.23.25; 3.25.3) pone a Judas entre los escritos “disputados”, sin embargo las dudas existentes eran probablemente consecuencia de las alusiones a los escritos no canónicos de la carta más que a una tradición contraria. No obstante, muchos eruditos contemporáneos afirman que Judas, el hermano del Señor, no podía haber escrito esta carta. Algunos eruditos han propuesto que el autor podría ser un Judas que no se

⁴ P. ej., H. Balz y W. Schrage, *Die “katolischen” Briefe: Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes, und Judas*, NTD, 12th ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980), 224-25; H. Paulsen, *Der zweite Petrus-brief und der Judasbrief* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), 46-49 (?).

⁵ Ver, p. ej., G. Sellin, “Die Häretiker des Judasbriefes”, *ZNW* 76-77 (1985-86), 207-25. Algunos eruditos especulan con que podría tratarse de un grupo de paulinistas radicales (E. Earle Ellis, “Prophecy and Hermeneutic in Jude”, en *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity*, WUNT 18 [Tübingen: Mohr-Siebeck/Grand Rapids: Eerdmans, 1978], 230-32; Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 163-68).

⁶ Ver la obra de Jerome H. Neyrey, *2 Peter, Jude*, AB 37C (Nueva York: Doubleday, 1993), 31-32.

⁷ Acerca de la fecha del canon, ver el Capítulo 4, n. 7.

Menciona en el Nuevo Testamento,⁸ sin embargo esto es muy poco verosímil. La mayoría de los estudiosos que piensan que Judas, el hermano del Señor, no pudo haber escrito la carta, concluyen que ésta es seudónima.⁹ Puesto que sabemos tan poco acerca de Judas y no tenemos otros escritos suyos, muchos de los argumentos habituales en contra de la autenticidad no son relevantes. Sin embargo, normalmente se dan tres razones para sostener que Judas no podía haber escrito esta carta.¹⁰ En primer lugar, se argumenta que el griego es demasiado bueno como para haber sido escrito por un judío de Galilea. No obstante, como hemos observado ya muchas veces en este volumen, calibrar el grado de fluidez idiomática de alguien de quien no sabemos nada, es imposible. Los orígenes galileos de Judas no son un dato suficiente para descartar que éste pudiera expresarse en griego de un modo efectivo y culto.¹¹ En segundo lugar, se sostiene que las alusiones de la carta a la enseñanza de los apóstoles (v. 17) y a “la fe que de una vez para siempre fue entregada a los santos” (v. 3), reflejan un contexto “católico antiguo” tardío, en el que la tradición apostólica había sido atesorada como piedra de toque de la ortodoxia. Pero el versículo 17 no alude a un cuerpo de enseñanza tradicional sino a las predicciones tanto de los apóstoles como de Jesús. Esta referencia sugiere que Judas no es un apóstol, así como también la ausencia de ninguna tradición bien establecida. El texto tampoco requiere que los apóstoles formen parte del pasado. “Lo que pertenece al pasado no son los apóstoles, sino su actividad misionera al fundar estas iglesias específicas”.¹² Y el uso del término “fe” en el sentido de “el contenido de lo que ha de creerse” (*fides quae creditur*) en lugar de “la fe que cree” (*fides qua creditur*) no es indicación de una fecha tardía. Este uso del término queda establecido fuera de toda duda en los primeros libros del Nuevo Testamento (p. ej., Gál 1:23; 1 Cor 16:13). En tercer lugar, se dice que el hecho de que Judas no mencione que era hermano de Jesús está en contra de su paternidad literaria. Sin embargo, este argumento puede utilizarse en ambas direcciones. Richard Bauckham ha mostrado que los hermanos de Jesús se situaron en una posición relevante dentro de la comunidad cristiana palestina;¹³ sin duda un escritor posterior que pretendiera revestir de autoridad su escrito utilizando el nombre de Judas hubiera proclamado a los cuatro vientos la cuestión del parentesco con Jesús. Podemos suponer que Santiago era un importante personaje en la vida de las iglesias a las que escribe Judas, y que, por esta razón, éste se refiere a aquél. Sin embargo, para los propósitos de esta carta, como señaló hace ya mucho tiempo Clemente de Alejandría, era más importante que Judas se identificara como “siervo” de Jesucristo, un título que daba más autoridad a su documento, que como “hermano” del Señor.¹⁴

⁸ P. ej., un obispo llamado Judas que se menciona en una antigua lista de obispos de Jerusalén o un Judas desconocido (aquellos que quieran considerar esta última opción pueden ver la obra de A. R. C. Leaney, *The Letters of Peter and Jude* [Cambridge: Cambridge University Press, 1967], 83; y Kümmel, 427–28, menciona, la otra pero no la apoya).

⁹ P. ej., J. N. D. Kelly, *The Epistles of Peter and of Jude* (Nueva York: Harper & Row, 1969), 232–34.

¹⁰ Kelly ofrece un conciso resumen de estos puntos, *The Epistles of Peter and of Jude*, 233–34.

¹¹ Ver Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 15–16.

¹² *Ibid.*, 13.

¹³ Richard Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1990), 45–133.

¹⁴ Bigg, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude*, ICC (Edimburgo: T. & T. Clark, 1901), 318.

Puesto que los argumentos contra la paternidad literaria de Judas son muy débiles, no hay razón para no considerar la pretensión de la carta como fidedigna y concluir que el autor era sin duda Judas, el hermano del Señor.¹⁵

FECHA, PROCEDENCIA, DESTINO, Y RECEPTORES

Quienes piensan que la carta de Judas es un documento seudónimo lo fechan por regla general alrededor del año 100 dC.¹⁶ No obstante, si, como hemos defendido, el autor es Judas, el hermano del Señor, la carta no puede fecharse entonces después del año 90 dC., que, siendo realistas, marcaría el tiempo límite de vida para un hermano de Jesús, aun asumiendo obviamente que éste fuera menor. En el otro extremo, ¿cuál sería la fecha más temprana posible para la redacción de la carta? Richard Bauckham ha presentado importantes argumentos a favor de una fecha en la década de los 50, aludiendo a la atmósfera judaica y apocalíptica de la carta.¹⁷ Una fecha tan temprana presupone que la relación literaria entre 2 Pedro y Judas ha de explicarse asumiendo que Judas se redactó antes, y como ya hemos visto, esta es la opinión reinante en el mundo académico (ver el Capítulo 21). Pero es bastante posible que sucediera lo contrario, y que fuera Judas quien utilizara 2 Pedro. En este caso, habría que fechar Judas después de 2 Pedro, que se escribió probablemente entre los años 64 y 65 dC. En cualquier caso, las similares descripciones de las falsas doctrinas que encontramos en ambas cartas sugiere que fueron escritas hacia el mismo tiempo.¹⁸ Probablemente hemos de fechar Judas entre mediados y finales de la década de los 60.

No puede determinarse nada seguro acerca de la procedencia o destino de la carta. A pesar de su categorización tradicional como una carta “general”, Judas fue sin duda redactada para una iglesia o grupo de iglesias específico. Y, aunque podemos inferir que Judas —por su condición de hermano de Jesús, y como hizo su otro hermano, Santiago— permaneció en Palestina, las alusiones que hace Pablo a los “hermanos del Señor” en 1 Corintios 9:5 sugieren que, al menos algunos de ellos, desarrollaron un amplio ministerio itinerante. Se ha especulado (no puede usarse otro término) acerca de la ubicación de estas iglesias a las que Judas se dirige y se habla de Egipto,¹⁹ Asia Menor,²⁰ y Antioquía.²¹ Más sólido es el perfil de los lectores que puede deducirse a partir del texto de la carta.

¹⁵ Ver también las obras de Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 14–16; Michael Green, *The Second Epistle General of Peter and the General Epistle of Jude*, TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 42–46; Achtemeier/Green/Thompson, 533; Guthrie, 902–5; McDonald/Porter, 542.

¹⁶ P. ej., Leaney, *The Letters of Peter and Jude*, 82; Kelly, *The Epistles of Peter and of Jude*, 233–34; Balz/Schrage, *Die “katholischen” Briefe*, 226; Paulsen, *Der zweite Petrusbrief und der Judasbrief*, 44–45; Kümmel, 429; Brown, 757–58.

¹⁷ *Jude, 2 Peter*, 13–14.

¹⁸ Bigg, *The Epistles of St. Peter and St. Jude*, 316.

¹⁹ Kelly, *The Epistles of Peter and of Jude*, 237; J. J. Gunther, “The Alexandrian Epistle of Jude”, *NTS* 30 (1984): 549–62.

²⁰ Ellis, “Prophecy and Hermeneutic in Jude”, 235–36; Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 16 (como una “fuerte posibilidad”).

²¹ Green, *The Second Epistle of Peter and the Epistle of Jude*, 48; Guthrie, 914.

Algunos eruditos han argumentado que el antinomianismo de los falsos maestros sugiere unos receptores de origen gentil. Pero el antinomianismo no puede confinarse exclusivamente a los gentiles; y el grado en que el autor asume que sus lectores están familiarizados, no solo con el Antiguo Testamento sino también con las tradiciones judías, apunta a unos receptores judeo cristianos (establecidos quizá en medio de una cultura gentil).²²

JUDAS EN ESTUDIOS RECIENTES

Se ha calificado a Judas como “el libro más descuidado del Nuevo Testamento”.²³ Aunque puede que esto sea cierto, los eruditos están comenzando a prestar más atención a este documento. En consonancia con una evidente tendencia de la erudición acerca de muchos libros del Nuevo Testamento, recientemente se ha concedido una atención especial a la naturaleza retórica de Judas. Duane F. Watson ha explicado que esta carta utiliza una estructura retórica tradicional, con un *exordium* (exposición de la postura defendida; v. 3), una *narratio* (la preocupación que mueve al retórico a tratar el asunto en cuestión; v. 4), una *probatio* (ilustraciones y argumentos para apoyar su postura; vv. 5–16), y una *peroratio* (resumen y apelación a las emociones; vv. 17–22).²⁴ Estos epígrafes describen el argumento de la carta con bastante precisión, aunque es imposible establecer si Judas está adoptando conscientemente un antiguo modelo retórico o meramente reflejando los estilos de argumentación vigentes en la cultura de su tiempo. Adoptando un acercamiento moderno de interpretación retórica, junto con el reconocimiento de que en ocasiones los textos han de ser “deconstruidos”, Lauri Thurén advierte que, puesto que Judas utiliza una terminología estereotipada, es posible que una buena parte de su lenguaje acerca de los falsos maestros, no nos diga mucho acerca de ellos.²⁵ J. Daryl Charles ha resumido su trabajo acerca de Judas en una monografía que aporta valiosas reflexiones sobre la estructura y secuencia argumental de la carta.²⁶

LA APORTACIÓN DE JUDAS

Generalmente, a las personas no les gusta profundizar en lo negativo. Esta puede ser una de las razones por las que se ha descuidado tanto el estudio de Judas. Sin embargo, hemos de prestar atención a las consideraciones de carácter negativo: hemos de entender

²² Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 16; Guthrie, 914.

²³ Este es el título del artículo sobre Judas publicado en 1975 por Douglas J. Rowston (*NTS* 21 [1975]: 554–63).

²⁴ Duane F. Watson, *Invention, Arrangement, and Style: Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter*, SBLDS 104 (Atlanta: SP, 1988), 29–79; cf. también el trabajo de Stephan J. Joubert, “Persuasion in the Letter of Jude”, *JSNT* 58 (1995): 75–87.

²⁵ Lauri Thurén, “Hey Jude! Asking for the Original Situation and Message of a Catholic Epistle”, *JSNT* 43 (1997): 451–65.

²⁶ J. Daryl Charles, *Literary Strategy in the Epistle of Jude* (Scranton: University of Scranton Press, 1993).

que los falsos maestros existen, que su enseñanza puede ser tan atractiva como peligrosa, y que su condenación es segura. Judas deja muy claras todas estas cuestiones. Su estrategia para desarrollar estos asuntos es particularmente efectiva: al relacionar a los falsos maestros con los pecadores, rebeldes, y herejes del Antiguo Testamento y de la tradición judía, Judas nos recuerda de un modo muy efectivo que cada generación ha de esperar que se produzcan defecciones de la verdadera revelación y de la sana moral. La atmósfera postmoderna donde la Iglesia se desenvuelve hoy requiere que nos guardemos con cautela de la tentación de aceptar herejías en nombre de la "tolerancia".

¿Qué aportación hacen las alusiones de Judas a las tradiciones no canónicas a nuestra comprensión del canon? En la carta aparecen dos de tales referencias explícitas (aparte de varias posibles alusiones): la narración de la disputa de Miguel con el diablo por el cuerpo de Moisés en el versículo 9 (según Clemente de Alejandría y Orígenes, se encuentran en *La Asunción de Moisés*); y la cita de *1 Enoc* en los versículos 14–15. La inclusión de este material por parte de Judas en medio de sus alusiones al Antiguo Testamento ha llevado a muchos eruditos a concluir que el canon del Antiguo Testamento no estaba todavía establecido en el tiempo de Judas. No obstante, en otros libros del Nuevo Testamento hay indicaciones en sentido contrario, a saber, que el canon del Antiguo Testamento se había cerrado ya por este tiempo. ¿Cómo, pues, se explican estas referencias de Judas? ¿Acaso se guía el autor por un canon más amplio que otros de su tiempo? No podemos dar respuesta a estas cuestiones de manera definitiva, sin embargo caben dos puntualizaciones. En primer lugar, Judas no cita ninguno de estos libros como "Escritura"—el término *γραφῆ* (*graphe*) no aparece—ni tampoco utiliza fórmulas tradicionales para introducir ninguno de los textos. Es sin duda cierto que Judas afirma que Enoc "profetizó" (v. 14). No obstante, esto no significa necesariamente que considere a Enoc como un profeta, sino solo que, en el libro que está utilizando, se presenta a Enoc profetizando. En segundo lugar, la referencia de Judas a estos textos no implica nada acerca de su idea de los libros en los que se encuentran. Es posible que crea que la narración acerca del cuerpo de Moisés y la profecía de Enoc son "verdaderas"; sin embargo esto no significa que considere que todo lo que se menciona en estos libros sea cierto. Y es hasta posible que Judas cite meramente este material porque es muy conocido para sus receptores, sin que ello suponga ninguna sanción de su veracidad.²⁷

BIBLIOGRAFÍA

H. Balz y W. Schrage, *Die "katolischen" Briefe: Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes, und Judas*, NTD, 12th ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980) ■ Richard J. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1990) ■ Ídem, *Jude, 2 Peter*, WBC (Waco: Word, 1983) ■ Ídem, "The Letter of

²⁷ Como señala Charles, según parece, los lectores de Judas estaban "dentro" de la apocalíptica, de modo que el autor está probablemente escogiendo material para transmitirles (*Literary Strategy in the Epistle of Jude*, 160–61).

Jude: An Account of Research", *ANRW* 2.25.5 (1988), 3791–3826 ■■ C. Bigg, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude*, ICC (Edimburgo: T. & T. Clark, 1901) ■■ J. Daryl Charles, *Literary Strategy in the Epistle of Jude* (Scranton: University of Scranton Press, 1993) ■■ M. Desjardins, "Portrayal of the Dissidents in 2 Peter and Jude: Does It Tell Us More About the 'Godly' Than the 'Ungodly'?" *JSNT* 30 (1987): 89–102 ■■ E. Earle Ellis, "Prophecy and Hermeneutic in Jude", en *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity: New Testament Essays*, WUNT 18 (Tubinga: Mohr-Siebeck/Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 221–36 ■■ I. H. Eybers, "Aspects of the Background of the Letter of Jude", *Neot* 9 (1975): 113–23 ■■ Michael Green, *The Second Epistle General of Peter and the General Epistle of Jude*, TNTC, 2nd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1987) ■■ J. J. Gunther, "The Alexandrian Epistle of Jude", *NTS* 30 (1984): 549–62 ■■ R. Heiligenthal, "Der Judasbrief: Aspekte der Forschung in den letzten Jahrzehnten", *ThR* 51 (1986): 117–29 ■■ Ídem, *Zwischen Henoch und Paulus: Studien zum theologiegeschichtlichen Ort des Judasbriefes* (Tubinga: Franke, 1992) ■■ Stephan J. Joubert, "Persuasion in the Letter of Jude", *JSNT* 58 (1995): 75–87 ■■ J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude*, HNTC (Nueva York: Harper & Row, 1969) ■■ Steven J. Kraftchick, *Jude, 2 Peter*, ANTC (Nashville: Abingdon, 2002) ■■ Sakae Kubo, "Jude 22–23: Two Division Form or Three?" en *New Testament Criticism: Its Significance for Exegesis. Essays in Honour of Bruce M. Metzger*, ed. E. J. Epp and Gordon D. Fee (Oxford: Clarendon Press, 1981), 239–53 ■■ A. R. C. Leaney, *The Letters of Peter and Jude* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967) ■■ J. B. Mayor, *The Epistle of St. Jude and the Second Epistle of Peter* (Londres: Macmillan, 1907) ■■ Douglas J. Moo, *2 Peter and Jude*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan, 1996) ■■ Jerome H. Neyrey, *2 Peter, Jude*, AB 37C (Nueva York: Doubleday, 1993) ■■ Carroll D. Osburn, "Discourse Analysis and Jewish Apocalyptic in the Epistle of Jude", en *Linguistics and New Testament Interpretation*, ed. David Alan Black (Nashville: Broadman, 1992), 287–319 ■■ H. Paulsen, *Der zweite Petrusbrief und der Judasbrief* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992) ■■ Ruth Anne Reese, *Writing Jude: The Reader, the Text, and the Author in Constructs of Power and Desire*, BIS 51 (Leiden: Brill, 2000) ■■ Bo Reicke, *The Epistles of James, Peter, and Jude*, AB 37 (Nueva York: Doubleday, 1964) ■■ Douglas J. Rowston, "The Most Neglected Book in the New Testament", *NTS* 21 (1974–75): 554–63 ■■ K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe, der Judasbrief*, HTKNT (Freiburg: Herder, 1961) ■■ G. Sellin, "Die Häretiker des Judasbriefes", *ZNW* 76–77 (1985–86): 207–25 ■■ Lauri Thurén, "Hey Jude! Asking for the Original Situation and Message of a Catholic Epistle", *JSNT* 43 (1997): 451–65 ■■ Duane F. Watson, *Invention, Arrangement, and Style: Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter*, SBLDS 104 (Atlanta: Scholars, 1988) ■■ F. Wisse, "The Epistle of Jude in the History of Heresiology", en *Essays on the Nag Hammadi Texts*, Fs. Alexander Böhlig, ed. M. Krause (Leiden: Brill, 1972), 133–43.

CAPÍTULO 24

APOCALIPSIS

CONTENIDO

La estructura del libro de Apocalipsis es objeto de acalorado debate, principalmente porque, en este asunto, las conclusiones afectan radicalmente la propia comprensión de los referentes históricos y la escatología del libro. Las principales divisiones del libro se basan con frecuencia en la repetición de importantes expresiones. Hay referencias a “las cosas que deben suceder” o algo parecido en 1:1, 1:19, 4:1, y 22:6. Otra fórmula de este tipo es la referencia de Juan a estar “en el Espíritu” (1:10, 4:2, 17:3, 21:10).¹ Estos indicadores literarios sugieren que 1:1–20 (o 1:1–8) y 22:[6]10–21 son, respectivamente, el prólogo y el epílogo, y que las cartas a las siete iglesias de los capítulos 2–3 forman una sección distinta. Parece haber una cierta base para esta división en 1:19, donde es verosímil pensar que “las cosas que has visto”, es una referencia a la visión del capítulo 1, “las que son” a las cartas de los capítulos 2–3, y “las que han de suceder después de éstas” a los capítulos 4 en adelante.²

El material de 4:1 a 22:5 se ha estructurado de muchas maneras distintas. La más sencilla es tomar nota de los lugares en los que tiene lugar una interrupción en la forma de la visión y donde se invita al vidente con expresiones como “sube acá y te mostraré...”. Esto resulta en una triple división, 4:1–16:21; 17:1–21:8; y 21:9–22:5. Otros piensan que el libro se divide en dos partes iguales, y que los capítulos 12–22 repiten el material de los capítulos 1–11.³ El libro de Apocalipsis se ha comparado a una obra de siete actos, con siete escenas en cada acto.⁴ Otros ven una estructura quiásmica.⁵ Más frecuente es la utilización

¹ Ver, p. ej., Richard Bauckham, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1993), 4–5; Christopher R. Smith, “The Structure of the Book of Revelation in Light of Apocalyptic Literary Conventions”, *NovT* 36 (1994): 373–93.

² Es posible, no obstante, que la expresión “lo que has visto” se refiera a todas las visiones del libro de Apocalipsis, que contienen tanto lo “que es” como “lo que seguirá” (ver especialmente, G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC [Grand Rapids: Eerdmans, 1999], 152–70), o que no exista relación entre estas expresiones y las partes del libro (Jan Lambrecht, “A Structuration of Revelation 4, 1–22.5”, en *L'Apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le Nouveau Testament*, ed. J. Lambrecht, BETL 53 [Louvain: Louvain University Press, 1980], 79–80).

³ Henry Barclay Swete, *The Apocalypse of St. John*, 3ª ed. (Londres: Macmillan, 1911), xxxvii–xliv.

⁴ John Wick Bowman, “Book of Revelation”, en *IDB* 4.64–65.

⁵ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *The Book of Revelation: Justice and Judgment* (Filadelfia: Fortress Press, 1985), 174–77.

de las tres series de siete — sellos (6:1-17; 8:1), trompetas (8:2-9:21; 11:15-19), y copas (15:1-16:21)— como base de la estructura. En estos casos se ven los capítulos 4-5 (o solo el capítulo 4) como una visión inaugural que establece el tono de lo que sigue, y en 17:1-22:5 se dan los detalles del desenlace escatológico. Interrumpiendo la secuencia de los acontecimientos —entre el sexto y séptimo sellos (cap 7), la sexta y la séptima trompeta (10:1-11:14), y la séptima trompeta y las copas (12:1-14:20)— se presentan más visiones que dan al lector una perspectiva acerca de la revelación de los septetos de juicio. Este último concepto parece ofrecer el mejor acercamiento a la estructura, y es el que seguimos en el bosquejo de contenido que presentamos a continuación.⁶

Prólogo (1:1-20). El libro comienza con una breve introducción (1:1-3), destinatarios y salutación (1:4-8), y visión del Cristo glorificado (1:9-20). (Algunos consideran esta visión, junto con los capítulos 2-3, como una introducción a las cartas a las siete iglesias.)

Los mensajes a las siete iglesias (2:1-3:22). El Cristo resucitado ordena a Juan que transmita los mensajes a las siete iglesias de las siete ciudades dentro de la provincia romana de Asia: Efeso (2:1-7), Esmirna (2:8-11), Pérgamo (2:12-17), Tiatira (2:18-29), Sardis (3:1-6), Filadelfia (3:7-13), y Laodicea (3:14-22). Cada carta contiene (1) un saludo al ἄγγελος (*angelos*, “ángel” o “mensajero”) de la Iglesia; (2) una descripción del Cristo resucitado, procedente de la visión de 1:9-20; (3) algún encomio para la Iglesia (excepto en la carta a Laodicea); (4) crítica a la Iglesia (excepto en las cartas a Esmirna y Filadelfia); (5) una advertencia; (6) una exhortación que comienza con las palabras “El que tiene oído, oiga...”; y (7) una promesa.

Una visión del cielo (4:1-5:14). Juan es llevado hasta el cielo “en el Espíritu”, donde ve al Dios soberano sentado en el trono y recibiendo adoración. La trascendencia de Dios representada en esta visión establece el escenario para el drama que va a ser revelado: Juan ve un libro sellado en la mano de Dios y solo un “Cordero, como inmolado”, es considerado como digno de romper los siete sellos y abrir el libro (5:1-14).

Los siete sellos (6:1-8:5). Juan describe lo que ve a medida que el Cordero va abriendo cada sello: conquista (6:1-2), matanza (6:3-4), escasez de alimentos (6:5-6), muerte (6:7-8), mártires que claman a Dios para que se haga justicia (6:9-11), y desastres naturales, que son una expresión de “la ira del Cordero” (6:12-17). Acto seguido, antes de la descripción del séptimo sello, Juan ve dos visiones, cada una de las cuales describe a una gran multitud de personas: 144.000 de las tribus de Israel que han sido sellados por Dios (7:1-8) y una innumerable multitud que “vienen de la gran tribulación” (7:9-17). Con la apertura del séptimo sello se produce silencio en el cielo y la introducción de las siete trompetas (8:1-5).

Las siete trompetas (8:6-11:19). En su visión, Juan observa ahora los desastres que caen sobre la Tierra a medida que los ángeles van tocando cada trompeta: granizo y fuego del cielo (8:7), una montaña es arrojada al mar (8:8-9), una gran estrella cae del firmamento (8:10-11), cambios astronómicos (8:12-13), langostas destructivas (9:1-12),

⁶ Quienes estén interesados en este bosquejo, con pequeñas modificaciones, pueden ver la obra de Leon Morris, *The Revelation of St. John*, TNTC, rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 43-44.

y un enorme ejército que triunfa y conquista (9:13-21). Como sucedió con los sellos, Juan agrega dos visiones antes de narrar los acontecimientos relacionados con la séptima trompeta. El apóstol ve un ángel con un librito que se le ordena comer (10:1-11) y dos testigos, que profetizan, son asesinados, y resucitados (11:1-14). Con la séptima trompeta no se produce ningún suceso específico pero inaugura himnos que alaban a Dios por su triunfo y juicios (11:15-19).

Siete signos importantes (12:1-14:20). Juan interrumpe sus septetos numerados para presentar una serie de visiones. Sin embargo, el número siete, tan evidentemente esencial en el libro de Apocalipsis, sigue en uso puesto que los acontecimientos que se narran en estas visiones son siete: una mujer que da a luz un hijo (12:1-6); una guerra en el cielo entre Miguel y sus ángeles y un dragón, a quien se identifica con Satanás y que es expulsado del cielo (12:7-12); una guerra en la Tierra entre Satanás y la mujer y su hijo (12:13-13:1a); la adoración a nivel mundial de una bestia que sube del mar (13:1b-10); el dominio igualmente mundial de una bestia que sube de la Tierra (13:11-18); la alabanza del Cordero por parte de 144.000 (14:1-5); y la siega de la Tierra, llevada a cabo por "uno semejante a hijo de hombre" y sus ángeles (14:14-20). Igual que en el caso de los dos primeros septetos (sellos y trompetas), el autor ha insertado una visión entre el sexto y séptimo elementos de esta serie (ver 14:6-13).

Las siete copas (15:1-16:21). Juan ve ahora "otra señal en el cielo, grande y maravillosa: siete ángeles que tenían siete plagas" (15:1). Los que han triunfado sobre la bestia cantan alabanzas a Dios (15:2-4), mientras tanto los ángeles salen del templo con las plagas (15:5-8). A continuación, se describen estas plagas por medio de la imaginaria de unas copas que los ángeles esparcen sobre la Tierra (16:1). Con el derramamiento de las copas se produce una sucesión de juicios que se inician con dolorosas úlceras "en los hombres que tenían la marca de la bestia y que adoraban su imagen" (16:2), acto seguido el mar se convierte en sangre (16:3), así como también los ríos y manantiales de agua (16:3-7), el sol emite un calor abrasador que quema a los hombres (16:8-9), los dominios de la bestia son destruidos (16:10-11), el río Éufrates se seca y aparece un enjambre de malos espíritus que preparan el camino para "la batalla del gran día del Dios Todopoderoso" en "Armagedón" (16:12-16) y, a modo de clímax se pronuncia un "hecho está" que expresa la absoluta destrucción terrenal (16:17-21).

El triunfo del Dios Todopoderoso (17:1-21:8). Estas visiones describen y celebran el triunfo de Dios en el mundo, puesto que su soberanía, que en el capítulo 4 Juan ve en el cielo, se expresa ahora en este mundo (y en el venidero). Juan describe el juicio de los impíos y la recompensa de los justos. Su primera visión revela la maldad y el destino de "la gran ramera", "la gran ciudad, que reina sobre los reyes de la tierra" (17:1-18). Esta gran ciudad, llamada Babilonia para expresar su impía hostilidad y persecución del pueblo de Dios, es ahora condenada y destruida, mientras aquellos que se beneficiaban de ella lloran su caída (18:1-19:5). En medio del juicio, no obstante, hay salvación, ya que Juan oye las alabanzas de una gran multitud que ha sido invitada a participar de las bodas del Cordero (19:6-10). A continuación Juan muestra la victoria sobre las bestias y las naciones unidas que son derrotadas por el jinete que monta un caballo blanco (19:11-21). A

esto le sigue la famosa descripción de Juan de los “mil años” (de ahí viene el término “milenio”), durante los cuales Satanás es atado, y que separa la “primera” resurrección de la segunda (20:1–6). A continuación, Juan describe la rebelión final de Satanás y su destrucción definitiva (20:7–10), así como el juicio de todos los muertos ante el gran trono blanco de Dios (20:11–15). La destrucción de la primera Tierra conduce a la visión de “un nuevo cielo y una nueva Tierra”. Dios reside aquí con su pueblo (21:2–5), y los justos son separados de los impíos (21:6–8).

La Nueva Jerusalén (21:9–22:9). Esta sección presenta muchos paralelos con la visión del ángel que se muestra en 17:1–19:10.⁷ En su visión, Juan ve a la “novia, la esposa del Cordero”, en la imagen de una nueva Jerusalén, cuyas características y dimensiones se describen con bastante detalle (21:9–21). En esta ciudad no habrá necesidad de templo o de sol o luna, porque Dios y el Cordero estarán allí, y no habrá maldad (21:22–22:5). En una sección transicional, Juan llega al climax de su profecía con una cita en la que Jesús promete regresar pronto y una última referencia a su experiencia visionaria (22:6–9).

Epílogo (22:10–21). A Juan se le promete que el mensaje de las visiones que ha visto es digno de confianza y que habrá una recompensa para quienes permanezcan fieles. Será el propio Jesús quien traerá esta recompensa en su venida que se producirá “pronto”.

AUTOR

Testimonio cristiano primitivo

Ya hacia la mitad del siglo segundo, el libro de Apocalipsis se atribuyó a Juan, “uno de los apóstoles de Cristo” (Justino, *Dial.* 81). Otras obras y autores del siglo segundo hacen la misma afirmación: un comentario perdido sobre Apocalipsis de Melitón, obispo de Sardis (c. 165 dC.; ver Eusebio, *H. E.* 4.26.2); Ireneo (c. 180; *Adv. Haer.* 3.11.1, 4.20.11, 4.35.2); y el Canon de Muratori (¿180–200? dC.). No hay acuerdo respecto a la posición de Papias, cuyo testimonio es incluso anterior a estos (130 dC.), no obstante puede defenderse con buenos argumentos que este autor conocía el libro de Apocalipsis y atribuía su redacción a Juan.⁸ El testimonio que aportan estos autores es particularmente contundente si tenemos en cuenta que dos de ellos (tres, si se incluye a Papias) bien podrían apoyarse en datos de primera mano. Sardis, ciudad de la que Melitón fue obispo, es una de las iglesias aludidas en el libro de Apocalipsis (1:11; 3:1–6). Ireneo era de Esmirna, referenciada también en el texto de Apocalipsis (1:11; 2:8–11), y afirma haber conocido a Policarpo, quien había hablado con el propio apóstol Juan. Papias conoció personalmente al apóstol Juan. Esta antigua tradición queda confirmada por los padres del tercer siglo Tertuliano, Hipólito, y Orígenes. El asunto es que estos autores no solo atribuyen la autoría

⁷ Ver especialmente la obra de David E. Aune, *Revelation 1–5*, WBC 52A (Dallas: Word, 1997), xciv–xcvii.

⁸ Ver especialmente la obra de Gerhard Maier, *Die Johannesoffenbarung und die Kirche*, WUNT 25 (Tübinga: Mohr-Siebeck, 1981), 1–69.

de Apocalipsis al apóstol Juan, sino que lo hacen sin ningún indicio de que hubiera afirmaciones en sentido contrario. Ningún libro del Nuevo Testamento, concluye Gerhard Maier, cuenta con una tradición más sólida y más temprana respecto a su paternidad literaria que el libro de Apocalipsis.⁹

No obstante, la relación del apóstol Juan con el libro de Apocalipsis, aunque antigua y extensa, no es unánime. Marción rechazó este libro (pero, rechazó también la mayor parte del Nuevo Testamento, incluido el Evangelio de Juan). Un grupo del siglo segundo llamado los "Alogoi" rechazó también el origen apostólico del libro de Apocalipsis, sugiriendo que fue escrito por Cerinto. Dionisio, un obispo de Alejandria del tercer siglo, fue particularmente claro y contundente en su desaprobación de la tradición de la autoría joanina. Según consigna Eusebio (*H. E.* 7.25.7–27), Dionisio dio tres razones para sostener que el apóstol Juan no podía haber escrito Apocalipsis: (1) el autor de Apocalipsis no afirma ser un apóstol ni un testigo ocular, y no habla de sí mismo, como sí lo hace el autor del Evangelio de Juan, como "el discípulo amado"; (2) las concepciones y disposición del libro de Apocalipsis son totalmente distintas de las del cuarto Evangelio y 1 Juan; y (3) el griego de Apocalipsis difiere drásticamente del que encontramos en el cuarto Evangelio y en 1 Juan. Por tanto, si (como creía Dionisio), el apóstol Juan escribió el Evangelio y 1 Juan, no pudo entonces haber escrito el libro de Apocalipsis. El autor de Apocalipsis tenía que haber sido otro Juan; de hecho, Dionisio había oído decir que en Éfeso había dos tumbas de cristianos de renombre con el nombre de Juan.

La mayoría de los eruditos contemporáneos comparten las ideas de Dionisio, y más adelante examinaremos sus argumentos. Por ahora, consideraremos el valor de su testimonio como autoridad antigua y, en este sentido no puede decirse que tenga una gran trascendencia. Dionisio no pretende estar transmitiendo una tradición; su rechazo de la autoría apostólica se basa por completo en argumentos procedentes del contenido de Apocalipsis. Además, tras sus razonamientos subyacen prejuicios teológicos. Varios Padres de la Iglesia (p. ej., Justino, Ireneo, Tertuliano) interpretaron Apocalipsis 20:1–6 según una enseñanza conocida como quiliastro, la doctrina de que Cristo establecería un reino de mil años en la Tierra (en nuestros días se le llama generalmente premilenialismo). No obstante, para otros Padres de la Iglesia esta doctrina se hizo abominable por sus presuntas raíces judías y su materialismo. Dionisio pertenecía a este grupo, y su rechazo de la autoría apostólica de Apocalipsis tiene como propósito el descrédito de sus presuntas enseñanzas quiliastas.¹⁰ Esto no significa que Dionisio estuviera equivocado o que sus argumentos carezcan, por tanto, de fuerza. Pero sí significa que su opinión, siendo como es independiente de cualquier tradición y motivada por cuestiones polémicas, tendrá solo el valor que aporten los argumentos que utiliza para apoyarla.

⁹ *Ibid.*, 107.

¹⁰ Ver *Ibid.*, 96–107, y especialmente 107, donde Maier observa que la conclusión de Dionisio fue motivada por la política y dogmática de la Iglesia. Ver también la obra de Ned B. Stonehouse, *The Apocalypse in the Ancient Church* (Göteborg: Oosterbaan & Le Cointre, 1929).

Debate contemporáneo

1. Evidencia Interna. El libro de Apocalipsis se presenta como una obra escrita por "Juan" (1:1, 4, 9; 22:8). Se dirige a sus lectores como, "vuestro hermano y compañero en la tribulación, en el reino y en la perseverancia en Jesús" (1:9). No obstante, el autor, no da más detalles acerca de sí mismo, y esto sugiere que era alguien muy conocido para sus lectores. ¿Qué otro Juan habría sido mejor conocido por las iglesias de Asia Menor a finales del siglo primero que el apóstol Juan, a quien una fidedigna tradición de la Iglesia Primitiva sitúa en Éfeso al final de su vida (ver comentarios al respecto más adelante)? La pretensión por parte del autor de estar transmitiendo palabras proféticas autoritativas para los lectores (p. ej., 22:9, 18-19) se ha visto también como indicativa de autoría apostólica.¹¹ Aunque este argumento tiene su peso, debe admitirse que, en la Iglesia primitiva, el don de la profecía no era patrimonio exclusivo de los apóstoles; que la autoridad, incluso la bíblica, no depende del estatus apostólico de los autores (p. ej., Marcos, Lucas, el autor de Hebreos); y que la autoridad de Apocalipsis procede más de aquel que reveló las visiones que del propio autor. No obstante, la suposición del autor en el sentido de que lo que expresa será aceptado por los lectores por ser quien es, señala de manera más natural a un apóstol que a otra persona.

2. Argumentos en contra de la autoría apostólica. A pesar de esta evidencia interna, la mayoría de los eruditos contemporáneos niegan que el apóstol Juan escribiera el libro de Apocalipsis. Sus razones son esencialmente las mismas que las de Dionisio.

Falta de pretensiones apostólicas. En primer lugar, se afirma que el autor no puede ser un apóstol. No lo pretende, no alude a acontecimientos de los Evangelios, y tampoco afirma tener una relación especial con Cristo. Por otra parte, pasajes como 18:20 y 21:14, con sus alusiones al importante papel de los apóstoles, muestran que el autor no se contaba entre los doce.¹²

Este argumento tiene poco peso. El hecho que el autor no mencione su identidad apostólica podría deberse perfectamente a que, siendo bien conocido de aquellos a quienes escribe, tal identificación se hace innecesaria. En un libro como el de Apocalipsis las referencias a acontecimientos de la vida de Jesús o a cualquier relación personal del autor con él estaría fuera de lugar. Y la importancia concedida a los apóstoles no es mayor que la que encontramos en pasajes como Efesios 2:20 (y ver Mt 16:17-19).

Diferencias teológicas. La validez de los otros dos argumentos clave contra la paternidad literaria del apóstol Juan depende de la suposición de que el apóstol escribió el cuarto Evangelio y las Epístolas de Juan. Por tanto, tales argumentos no serán muy convincentes para los muchos críticos contemporáneos que niegan que el apóstol Juan escribiera el cuarto Evangelio o las Epístolas joaninas. Sin embargo, en esta obra hemos defendido que el apóstol Juan es el autor de estos libros y, por tanto, hemos de tener en cuenta los problemas

¹¹ Guthrie, 936.

¹² Así opina p. ej., R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, ICC (Edimburgo: T. & T. Clark, 1920), I, xliii-xliv; Aune, *Revelation 1-5*, li.

que ha de afrontar cualquier intento de establecer la unidad de la autoría de todos los libros joaninos.

El primero de los problemas es que la teología de Apocalipsis parece bastante distinta de la del cuarto Evangelio y I Juan. Esto se hace particularmente evidente en tres doctrinas: la doctrina de Dios, la Cristología, y la Escatología. Se argumenta que el Dios de Apocalipsis es majestuoso y justiciero, mientras que el del Evangelio y las Epístolas es un Dios de amor. En la Cristología se presenta un contraste parecido: mientras que el cuarto Evangelio presenta a Cristo como revelador y redentor, en el libro de Apocalipsis se le describe como un guerrero y gobernante victorioso. Se dice frecuentemente que el cuarto Evangelio expresa una "escatología consumada", una idea de la historia y la eternidad en la que "las últimas cosas" se ven como totalmente realizadas en la encarnación, muerte, y resurrección de Cristo. El libro de Apocalipsis, por otra parte, se enfoca casi exclusivamente en una venida de Cristo al final de la historia. Se concluye, pues, que el mismo autor no pudo haber escrito ambos libros; la perspectiva teológica es demasiado distinta.¹³

Pero tales contrastes son exagerados y no demuestran gran cosa. El Cuarto Evangelio y el libro de Apocalipsis enseñan igualmente que Dios es amoroso y justiciero, que Cristo es, al tiempo, redentor y señor soberano, y que "las últimas cosas" se han consumado en la muerte y resurrección de Jesús (al menos en principio) y que también esperan el final de la historia para su consumación. Las diferencias que existen entre el Evangelio de Juan y Apocalipsis en estos puntos han sido magnificadas por una interpretación estrecha y parcial del cuarto Evangelio. Nadie puede negar que los acentos teológicos del cuarto Evangelio y el libro de Apocalipsis son distintos. Sin embargo, los distintos escenarios y propósitos de los dos libros explican adecuadamente estas diferencias de acento. Tales razones no son suficientes para concluir que la misma persona no podría haber escrito ambas obras. De hecho, hay muchos datos que sugieren la misma paternidad literaria: la descripción en ambos libros de Jesús como "Verbo" (Jn 1:1; Ap 19:13), "Cordero" (Jn 1:29; Ap 5:6 y otros textos [aunque se usan distintas palabras griegas]) y "pastor"; el tema de la "sustitución del templo" (Jn 4:21; Ap 21:22); una marcada inclinación hacia las antitesis (oscuridad-luz, verdad-mentira); y muchas otras.¹⁴

Diferencias de estilo. El tercer argumento de Dionisio contra la unidad de la paternidad literaria entre el cuarto Evangelio y el libro de Apocalipsis es el más contundente: las diferencias en el griego. Como ha comentado R. H. Charles, el griego del libro de Apocalipsis, es "distinto de cualquier otro griego que se haya jamás redactado".¹⁵ Son particularmente sorprendentes las muchas incorrecciones o irregularidades gramaticales. Un ejemplo es el descuido en la utilización del caso correcto después de una preposición,

¹³ P. ej., Kümmel, 472.

¹⁴ Ver especialmente la obra de F. Godet, *Commentary on the Gospel of St. John*, 3 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1899-1900), I. 182-90. En un importante estudio, André Heinze encuentra muchas similitudes entre el libro de Apocalipsis y los otros textos joaninos así como algunas importantes diferencias (*Johannesapokalypse und johanneische Schriften: forschungs- und traditions-geschichtliche Untersuchungen*, BWANT 142 [Stuttgart: Kohlhammer, 1998]).

¹⁵ Charles, *Revelation* I.xliv. Quiénes deseen considerar un examen exhaustivo del griego del libro, pueden ver la obra de Aune, *Revelation* 1-5, clx-ccxi.

como sucede en 1:4: ἀπὸ ὃ ὢν καὶ ὃ ἦν καὶ ὃ ἐρχόμενος (*apo ho hon kai ho en kai ho erchomenos*: “de aquel que es y que era y que ha de venir”). Charles concluyó que el lenguaje en cuestión era obra de alguien que, aunque escribía en griego, estaba pensando en hebreo.¹⁶ Stephen Thompson ha mostrado además que el tipo de hebreo o arameo que influyó al autor es de la época bíblica, no posterior, y que, casi con toda seguridad, el libro de Apocalipsis no es la traducción de una obra redactada originalmente en hebreo o arameo.¹⁷ En contraste con esto, el griego del cuarto Evangelio, aunque simple y con su cuota de semitismos,¹⁸ es preciso y claro.¹⁹ La mayoría de los eruditos contemporáneos concuerdan con Dionisio: la misma persona no pudo haber escrito ambos libros.²⁰

No obstante, muchos otros estudiosos han intentado explicar las diferencias de un modo compatible con una paternidad literaria común. Hort y Westcott sugirieron que transcurrió mucho tiempo entre la redacción de ambos libros. Según estos autores Juan habría escrito Apocalipsis a finales de los años 60 y el cuarto Evangelio en la década de los 90.²¹ Pero es dudoso que estas obras puedan fecharse de un modo tan distante la una de la otra, y por otra parte, el paso del tiempo en sí no explica las diferencias. Otros sostienen que las diferencias se deben al hecho de que Juan, exiliado en Patmos, se ve forzado a escribir sin la ayuda de un amanuense que sí pudo utilizar para la redacción de los Evangelios y las Epístolas.²² Puede que haya parte de verdad en ello, sin embargo es dudoso que un conocimiento insuficiente del idioma pueda explicar completamente los problemas que plantea el griego de Apocalipsis, ya que el autor no es nada consistente en su transgresión de las reglas gramaticales. En el ejemplo que hemos citado anteriormente, por ejemplo, el autor sigue en el mismo el versículo utilizando correctamente el caso después de la misma preposición (ἀπὸ τῶν ἑπτὰ πνευμάτων [*apo ton hepta pneumatōn*]: “de los siete espíritus”). Como Charles ha dejado claro en su magistral tratamiento de la gramática del libro de Apocalipsis, el autor sigue ciertas reglas peculiares, y sus incorrecciones gramaticales parecen ser deliberadas. Muchos eruditos piensan, por tanto, que el autor decidió intencionadamente escribir del modo que lo hizo quizá por la inmediatez de la experiencia visionaria,²³ o como protesta contra las clases acomodadas.²⁴ Otro factor a tener en mente es la diferencia de género entre el Evangelio y el libro de

¹⁶ Ver la extensa exposición de Charles en *Revelation* 1.cxxvii–clix. Ver también Swete, *Apocalypse*, cxx–cxxxi.

¹⁷ Stephen Thompson, *The Apocalypse and Semitic Syntax*, SNTSMS 52 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985). Thompson ha sido sin embargo criticado por exagerar las pruebas; ver la obra de Stanley E. Porter, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood*, SBG 1 (Berne: Peter Lang, 1989), 111–56 y la literatura que en ella se cita.

¹⁸ O más comúnmente, de mejoras semíticas. Ver la n. 14 en el capítulo 2.

¹⁹ Charles traza un claro bosquejo de las diferencias (*Revelation* 1.xxix–xxxii).

²⁰ P. ej., *Ibid.* 1.xxix y G. R. Beasley-Murray, *The Book of Revelation*, NCB (Londres: Marshall, Morgan & Scott, 1974), 35–36.

²¹ F. J. A. Hort, *The Apocalypse of St. John I–III* (Londres: Macmillan, 1908), xii; B. F. Westcott, *The Gospel According to St. John* (reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1971), lxxxvi.

²² George Eldon Ladd, *A Commentary on the Revelation of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 7–8; Morris, *Revelation*, 39.

²³ Zahn 3.432–33; Ibsen T. Beckwith, *The Apocalypse of John: Studies in Introduction* (Nueva York: Macmillan, 1919), 355.

²⁴ Adela Yarbro Collins, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse* (Filadelfia: Westminster, 1984), 47.

Apocalipsis. Sea cual sea el género que finalmente asignemos al libro de Apocalipsis, sus sorprendentes diferencias con el Evangelio por lo que hace a la forma son muy evidentes, y es probable que esto tuviera un impacto (quizá importante) sobre el estilo del griego que hubo de utilizar el autor. Al margen de cual sea su razón, si el autor de Apocalipsis redactó el texto como lo hizo de manera intencionada, no está entonces claro que la persona que escribió el cuarto Evangelio no hubiera también podido escribir este libro. Como dice G. B. Caird, "El que alguien escriba un documento en un griego con influencias hebraicas, no significa inevitablemente que éste sea el único griego que tal persona sea capaz de escribir".²⁵ Y, antes de dejar este asunto del lenguaje, hemos de señalar que, como en el caso de la teología de ambos libros, también por lo que respecta al estilo del griego hay muchas similitudes.²⁶

Conclusión

Aunque las diferencias de estilo entre ambos documentos plantea sin duda cierto problema, no estamos convencidos de que los argumentos de Dionisio o los de sus seguidores de hoy hayan de llevarnos a descartar que una misma persona pudiera haber escrito el cuarto Evangelio y el libro de Apocalipsis. Nos inclinamos, pues, a aceptar el testimonio de quienes estaban en posición de conocer bien estas cuestiones, y atribuimos ambos libros al apóstol Juan, "el discípulo amado".²⁷

Si se rechaza esta identificación, quedan entonces otras cuatro posibilidades. En primer lugar, el libro de Apocalipsis hubiera podido ser obra de otro conocido Juan de la Iglesia antigua. Después de sugerir (y rechazar correctamente) a Juan Marcos,²⁸ Dionisio menciona a un segundo Juan (además del apóstol) que fue sepultado en Éfeso. A este segundo Juan se le identifica muchas veces con un "anciano (presbítero) Juan" a quien menciona Papías (ver Eusebio, *H. E.* 3.39.4-5), y este "anciano Juan", creen algunos, es el autor del libro de Apocalipsis.²⁹ Pero es dudoso que Papías se refiera a dos hombres distintos con el nombre de Juan (ver la sección acerca del autor en el Capítulo 6); la tesis es en su conjunto poco probable. Otro Juan bien conocido en la Iglesia primitiva era el Bautista, y J. Massyngberde Ford ha sugerido que podría ser el autor de una buena parte del Apocalipsis.³⁰ Pero su hipótesis es demasiado rocambolesca para inspirar adhesiones (ver el apartado "Composición y Género" más adelante).

²⁵ G. B. Caird, *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine* (Nueva York: Harper & Row, 1966), 5.

²⁶ En la obra de Charles, *Revelation* 1.xxix-xxxvii, hay una lista de tales semejanzas.

²⁷ Aunque con ciertas reservas, la autoría apostólica la aceptan entre otros, Guthrie, 932-48; Robert H. Mounce, *The Book of Revelation*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 25-31; John F. Walvoord, *The Revelation of Jesus Christ* (Chicago: Moody, 1966), 11-14. Beale (*The Book of Revelation*, 34-36) opina que es posible.

²⁸ J. N. Sanders, no obstante, parece defender esta idea ("St. John on Patmos", *NTS* 9 [1962-63]: 75-85).

²⁹ La solución era bastante popular a finales de siglo pero últimamente ha dejado de serlo. Ver, no obstante, el trabajo de John J. Gunther, "The Elder John, Author of Revelation", *JSTNT* 11 (1981): 3-20; Martin Hengel, *The Johannine Question* (Filadelfia: Trinity Press International, 1989), 127 (como posibilidad).

³⁰ J. Massyngberde Ford, *Revelation*, AB 38 (Garden City: Doubleday, 1975), 3-37.

Una segunda posibilidad es que el libro de Apocalipsis, como las obras apocalípticas judías, sea seudónimo (escrito por un desconocido en el nombre de Juan). Pero Charles ha mostrado que esta hipótesis es poco verosímil,³¹ y rara vez encuentra defensores.

Mucho más popular ha sido últimamente una tercera opción: que el libro de Apocalipsis, como los otros libros joaninos, fue escrito por un miembro anónimo de una "escuela" o "círculo" joanino. Tal hipótesis parece ofrecer una atractiva solución al problema que supone explicar tanto las similitudes como las diferencias entre estos libros.³² No obstante, como dice A. Y. Collins, "no cabe duda de que [la hipótesis] no es fruto de una cuidadosa investigación histórico-crítica, sino de una suposición previa que configura el fruto de la investigación".³³ Hemos afirmado en otro lugar que la hipótesis de la "escuela" o "círculo" es insostenible (ver especialmente la sección "Unidad de Estilo y la 'Comunidad' Joanina").

De este modo, la única verdadera alternativa a la paternidad literaria del apóstol Juan es la autoría de un Juan desconocido, y esta es la explicación que sostienen la mayoría de quienes disienten de la identificación tradicional.³⁴ No obstante, cabe la pregunta de si un Juan a quien no se menciona nunca en las abundantes fuentes acerca de la vida de la Iglesia de Asia del primer siglo hubiera tenido suficiente credibilidad como para escribir, en su propio nombre, un libro de esta clase, tan distinto de cualquier otro texto del Nuevo Testamento. Esto parece particularmente inverosímil cuando tenemos en cuenta que había un Juan que era muy conocido por aquella zona precisamente en aquel periodo. La pregunta que plantea Guthrie da en el clavo: "¿Estaba acaso la Iglesia de Asia tan atestada de cristianos geniales llamados Juan, que con solo pronunciar su nombre todo el mundo sabía ya a quien se refería?"³⁵

PROCEDENCIA

Juan escribe desde Patmos, una isla rocosa y escarpada de unos cuatro kilómetros de anchura por veinte de longitud, y a unos setenta kilómetros al sudoeste de Éfeso en el Mar Egeo. Las autoridades romanas utilizaban esta isla como lugar de exilio (ver Plinio, *Hist. Nat.* 4.23), y Juan menciona que esta era precisamente la razón por la que él estaba allí: "a causa de la palabra de Dios y del testimonio de Jesús" (1:9).³⁶ Una antigua tradición (p. ej., Orígenes) afirma que fue el emperador mismo quien condenó a Juan al exilio en Patmos, no obstante es muy probable —considerando el extenso ministerio de Juan en Asia Me-

³¹ Charles, *Revelation* 1.xxxviii-xxxix.

³² Uno de los primeros defensores de esta idea fue Johannes Weiss, *Offenbarung des Johannes*, FRLANT 3 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1904), 146-64.

³³ Collins, *Crisis and Catharsis*, 33; ver también la obra de Fiorenza, *Book of Revelation*, 85-113.

³⁴ P. ej., Kümmel, 469-72; Wikenhauser, 648-53; Collins, *Crisis and Catharsis*, 33. Charles le llamó "Juan el Profeta" (*Revelation* 1.xxxviii-1); Aune, *Revelation* 1-5, xlviii-lvi.

³⁵ Guthrie, 946.

³⁶ Aunque algunos eruditos piensan que el sentido de las palabras de Juan puede ser que él estaba allí solo de visita misionera.

nor—que hubiera sido un oficial local romano de aquella región quien enviara a Juan a Patmos a fin de deshacerse de él.³⁷

FECHA

Testimonio cristiano primitivo

Algunos autores cristianos antiguos fechan el libro de Apocalipsis durante el gobierno de alguno de cuatro emperadores romanos distintos (ver Tabla 8).

Tabla 8. Escritos cristianos antiguos y la fecha de Apocalipsis

Emperador	Periodo	Fuentes que datan Apocalipsis en este periodo
Claudio	41-54	Epifanio, Haer. 51.12
Nerón	54-68	Versiones sirias de Apocalipsis
Domiciano	81-96	Ireneo (Adv. Haer. 5.30.3) ("Hacia el final del reinado de Domiciano"); Victorino, Apoc. 10.11; Eusebio H.E. 3.18; Clemente de Alejandría (Quis. Div. 42) y Orígenes (Com. Mat. 16.6) ambos sitúan Apocalipsis en el reino del tirano, refiriéndose probablemente a Domiciano
Trajano	98-117	Un resumen de la vida y muerte de los profetas atribuida a Doroteo; Teofilacto en su comentario de Mateo 20:22

Debate Contemporáneo

Como puede observarse en la Tabla 8, los padres de la Iglesia primitiva dieron mayoritariamente su apoyo a una fecha para la redacción de Apocalipsis durante el gobierno de Domiciano, y probablemente hacia finales de su mandato (c. 95–96). Ireneo, una fuente clave de esta tradición, estaba en posición, como hemos observado anteriormente, de manejar información directa del asunto. La mayoría de eruditos se han inclinado a seguir a Ireneo en su datación del libro de Apocalipsis al finalizar el mandato de Domiciano. Las fechas correspondientes al mandato de Claudio o Trajano son, respectivamente, demasiado tempranas y demasiado tardías, y no han atraído prácticamente adherentes. No obstante, el periodo inmediatamente anterior al mandato de Nerón (68–69), cuenta con considerable apoyo y es la alternativa más importante a la fecha que sitúa el libro en tiempos de Domiciano.³⁸ Hay seis puntos clave a considerar para llegar a una decisión.

³⁷ Ver Sanders, "St. John on Patmos", 76.

³⁸ Los principales defensores de la fecha temprana son Hort, *Apocalypse I–III*, xii–xxxiii, y J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (Filadelfia: Westminster, 1976), 221–53. Ver también el trabajo de Albert A. Bell Jr., "The Date of John's Apocalypse: The Evidence of Some Roman Historians Reconsidered", *NTS* 25 (1979): 93–102; Kenneth L. Gentry Jr., *Before Jerusalem Fell: Dating the Book of Revelation* (Tyler: ICE,

La persecución de los cristianos. El grado en que los cristianos a quienes escribe Juan estaban siendo perseguidos es objeto de debate. Aunque muchos han pensado que el libro presupone una persecución extensa, intensa y oficial, la mayoría de los eruditos de nuestro tiempo son más prudentes. Un punto de vista un tanto extremista afirma que en el momento de la redacción no había prácticamente ninguna persecución; era únicamente la actitud hostil de Juan hacia la sociedad romana lo que le llevó a hablar como si la persecución se estuviera produciendo.³⁹ Pero parece haber un consenso emergente en el sentido de que (1) muchos cristianos eran sin duda perseguidos, (2) los agentes de esta persecución eran tanto judíos como populacho pagano, (3) que el gobierno podía estar tras una parte de la persecución, y que (4) Juan esperaba que ésta empeorara en el futuro inmediato.⁴⁰ Quienes defienden que el libro se escribió durante el periodo de Domiciano apelan generalmente a la antigua tradición cristiana que describe los años 95-96 como un periodo de intensa persecución. Los defensores de la fecha más temprana, por su parte, señalan que las pruebas en favor de esta persecución son muy exiguas. Las evidencias más claras proceden de autores posteriores (Orosio, Eusebio, Sulpicio Severo); mientras que los del tiempo de Domiciano, tanto cristianos como paganos, no dicen nada acerca de una persecución sistemática de los cristianos.⁴¹ En contraste, las pruebas de una persecución de los cristianos bajo el mandato de Nerón es clara e irrefutable. Aunque no tenemos evidencias de que la persecución de Nerón se extendiera más allá de Roma, si estamos buscando un periodo en el que los cristianos de Asia Menor estuvieran siendo perseguidos, es más probable situarlo en un periodo en que lo estuvieran siendo en otras zonas del imperio que durante otro del que no estamos seguros que hubiera ninguna persecución.

Quienes defienden una fecha muy temprana tienen razón en una cosa: muchos eruditos han exagerado el valor de las pruebas de una supuesta persecución de los cristianos bajo Domiciano. Los datos de que disponemos sugieren más bien que, en los últimos años de su mandato, Domiciano llevó a cabo una purga de ciertos aristócratas romanos que podían plantear algún desafío a su poder. La esposa de uno de los purgados, Domitila, cuyo marido, Flavio Clemente, había sido ejecutado, era probablemente cristiana, aunque no queda claro que ni ella ni su marido hubieran sido elegidos por su fe.⁴² Hay pocas pruebas, no obstante, de que la persecución de los cristianos de Roma bajo Nerón tuviera efectos permanentes o se propagara a las provincias. Así pues, ninguna de las posiciones puede apelar a sólidas pruebas fehacientes de una persecución en Asia Menor. Estamos limitados a suposiciones, y la suposición de una persecución de los cristianos en

1989); Christopher Rowland, *The Open Heaven* (Nueva York: Crossroad, 1982), 403-13; J. C. Wilson, "The Problem of the Domitianic Date of Revelation", *NTS* 39 (1995): 587-605; P. E. Hughes, *The Book of Revelation*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 10.

³⁹ E.g., Collins, *Crisis and Catharsis*, 69-73; Leonard L. Thompson, *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire* (Oxford: Oxford University Press, 1990).

⁴⁰ Ver especialmente la concienzuda reseña de los datos en Beale, *The Book of Revelation*, 12-15.

⁴¹ Ver, p. ej., S. R. F. Price, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

⁴² Ver Dió Casio, *Hist. Rom.* 68.14. Ver el estudio de la situación que hizo M. R. Charlesworth en su trabajo, "The Flavian Dynasty", *CAH* 11 (1936): 41-42.

Asia Menor bajo el mandato de Nerón no tiene más a su favor que una persecución similar bajo Domiciano (ver el punto siguiente).

La adoración del Emperador. La conclusión a la que acabamos de llegar debe modificarse en vista de otra consideración: la suposición dentro del libro de Apocalipsis que la adoración del Emperador se había convertido en un problema para los cristianos (ver 13:4, 15-16; 14:9-11; 15:2; 16:2; 19:20; 20:4).⁴³ No tenemos pruebas fehacientes acerca de la fecha en la que los emperadores hicieron de la adoración de su persona un requisito, pero hay claras pruebas de que Domiciano insistió en su deidad, ordenando que sus súbditos se dirigieran a él como *dominus et deus* ("señor y dios").⁴⁴ Al parecer, Domiciano hizo de esta confesión una prueba de lealtad. Es sin duda posible que algunos de los cristianos intentaran evitar el conflicto que esto les planteaba refugiándose en las sinagogas, donde seguían vigentes algunas de las acostumbradas excepciones legales que se concedían a los judíos en este sentido. Esto ayudaría a explicar las tensiones entre judíos y cristianos que se hace evidente en las cartas a las siete iglesias.⁴⁵ En respuesta a este razonamiento, los defensores de la fecha más temprana apelan al hecho de que los emperadores, desde Augusto (d. 14 dC.), habían reivindicado su deidad y que, dado el carácter de Nerón, es muy posible que éste hubiera insistido en subrayar tales pretensiones. Pero el hecho es que las pruebas fehacientes apuntan a los últimos años de Domiciano como el tiempo más probable en que los cristianos habrían chocado de un modo más frontal con las pretensiones del culto al emperador.

La condición de las iglesias. Se dice que varios elementos de las cartas a las siete iglesias son mucho más compatibles con una fecha en la década de los 90 que en la de los 60: el estancamiento espiritual en varias de las iglesias; La riqueza de la iglesia de Laodicea (la ciudad fue destruida por un terremoto entre los años 60-61 dC.); la existencia de la iglesia de Esmirna (puede que la iglesia no hubiera existido hasta los años 60-64); el hecho de que no se mencione a Pablo, que había ministrado en Éfeso durante mucho tiempo, y puede que hasta el año 64. No todos estos puntos son igual de persuasivos,⁴⁶ pero Colin Hemer, tras un exhaustivo estudio de las condiciones locales de las iglesias, afirma que sus conclusiones confirman generalmente la fecha del periodo de Domiciano.⁴⁷

La existencia de un mito de Nerón. El odio y el temor que Nerón inspiraba en el pueblo hicieron que, tras su muerte, circularan relatos que describían su regreso a Roma al mando de un ejército parto. Se argumenta que ciertos pasajes del libro de Apocalipsis que hablan de la recuperación de la bestia de una herida mortal (p. ej., 13:3-4), aluden en realidad al mito de Nerón redivivo, y que para que estos relatos circularan y llegaran a ser

⁴³ No asumimos una interpretación preterista de Apocalipsis, en la que todo el contenido del libro se aplica solo al tiempo de Juan. Algunos de estos textos podrían ser auténticamente proféticos, vaticinando una situación que no tenía lugar en el siglo primero. No obstante, algunos de los textos sugieren que el problema era muy real para los lectores de Juan (cf. Mounce, *Revelation*, 33).

⁴⁴ Cf. Suetonio, *Domiciano* 13; Charlesworth, "Flavian Dynasty", 41-42.

⁴⁵ Colin J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting*, JSNTSup 11 (Sheffield: JSOT Press, 1986), 7-12.

⁴⁶ Quienes deseen considerar una refutación pueden ver la obra de Robinson, *Redating*, 229-31.

⁴⁷ Hemer, *Letters to the Seven Churches*, 2-11.

conocidos se requería un cierto espacio de tiempo. No obstante, en realidad el mito de Nerón no se parece mucho a lo que se dice en el libro de Apocalipsis acerca de la bestia, de modo que este argumento tiene poco peso. Además, muchos de quienes sostienen que el número 666 que aparece en 13:18 es una referencia críptica a Nerón, afirman que esta conexión es por completo independiente del mito en cuestión.

La existencia del templo de Jerusalén. En Apocalipsis 11:1–2 —se argumenta—, se supone que el templo de Jerusalén seguía en pie cuando se redactó el libro.⁴⁸ Este argumento tiene su fuerza, pero ésta se debilita por dos consideraciones: la posibilidad de que Juan esté utilizando una fuente; y, más importante, la posibilidad de que el autor se refiera a un templo reconstruido o metafórico y no al templo del tiempo de Jesús.

Apocalipsis 17:9–11. En este pasaje se mencionan siete reyes, que, según parece, han de tomarse como los emperadores de Roma (la alusión a los siete montes en el v. 9 es, sin lugar a dudas, una referencia a Roma). “Cinco”, dice Juan, “han caído, uno es y el otro aún no ha venido; y cuando venga, es necesario que permanezca un poco de tiempo. Y la bestia que era y no es, es el octavo rey, y es uno de los siete y va a la destrucción”. La suposición del texto es que el sexto rey de la secuencia está ahora en el poder. Considerando estos datos, y comenzando con el primero de los emperadores romanos, Augusto, llegamos a Galba, quien gobernó solo durante un breve periodo tras la muerte de Nerón. Aquí, pues, tenemos lo que parece ser una indicación relativamente objetiva en el sentido de que el libro de Apocalipsis fue escrito entre los años 68 y 69 d.C.⁴⁹

Este argumento tiene cierto peso, pero no es decisivo puesto que el texto no es del todo claro. ¿Está haciendo referencia a los emperadores del tiempo de Juan o a reyes futuros? ¿Deberíamos comenzar a contar los emperadores desde Augusto; o quizá desde Julio César, que fue el primero en reivindicar derechos imperiales; o acaso desde Calígula, que fue el primero en perseguir a los cristianos?⁵⁰ ¿Deberíamos incluir a los tres emperadores menores que únicamente reinaron durante periodos muy breves entre los años 68–69? Ninguna de estas cuestiones puede responderse de manera categórica.⁵¹

Conclusión

Aunque se cuestionan otros varios puntos de menor calado,⁵² éstos cubren los argumentos más importantes. Los dos últimos factores parecen favorecer una fecha un poco posterior a Nerón, sin embargo es más probable que las condiciones que generalmente se asumen

⁴⁸ P. ej., Robinson, *Redating*, 238–42.

⁴⁹ P. ej., Hort, *Apocalypse I–III*, xxvi; Robinson, *Redating*, 242–48.

⁵⁰ Quienes deseen considerar esta última alternativa pueden ver A. Strobel, “Abfassung und Geschichtstheologie des Apokalypse nach Kp. 17, 9–12”, *NTS* 10 (1963–64): 433–45.

⁵¹ Ver la exposición en Collins, *Crisis and Catharsis*, 58–64.

⁵² P. ej., Charles (*Revelation* I xlii–I) y otros han argumentado que ciertas tradiciones tempranas indican que Juan sufrió el martirio entre los años 64 y 70 d.C. Pero esta tradición es mucho menos fidedigna que la que presenta a Juan ministrando en Efeso hasta su vejez (Leon Morris, *Studies in the Fourth Gospel* [Grand Rapids: Eerdmans, 1969], 280–83; Beckwith, *Apocalypse*, 362–93).

en el libro de Apocalipsis hubieran existido durante el mandato de Domiciano que en un periodo anterior (los puntos segundo y tercero). Nos inclinamos, pues, a seguir la tradición más antigua y fechar el libro de Apocalipsis en los últimos años de Domiciano.

DESTINO

Juan manda el registro de sus visiones a siete iglesias situadas en la provincia romana de Asia, que representaban aproximadamente el tercio occidental de Asia Menor. Probablemente, Juan conocía personalmente estas iglesias por sus largos años de ministerio en aquella zona. La razón por la que selecciona a estas siete iglesias, así como el orden en que se enumeran, tiene probablemente que ver con la geografía y las comunicaciones. Como señaló Ramsay hace ya mucho tiempo, las ciudades donde estaban las iglesias eran todas ellas centros de comunicación; un portador del libro de Apocalipsis a estas ciudades llegaría desde Patmos a Éfeso, viajaría al norte por carreteras secundarias hacia Esmirna y Pérgamo, y a continuación se dirigiría hacia el este por la vía romana a Tiatira, Sardis, Filadelfia, y Laodicea.⁵³

COMPOSICIÓN Y GÉNERO

Fuentes y teorías de composición

El libro de Apocalipsis depende del Antiguo Testamento más extensamente que cualquier otro libro del Nuevo Testamento.⁵⁴ La mayor parte de las referencias no son citas explícitas sino alusiones y préstamos conceptuales. Juan hace también uso de obras apocalípticas judías, aunque en menor grado de lo que a veces se cree. Algunos han pensado que Juan delata también un conocimiento de varios libros del Nuevo Testamento: Charles enumera Mateo, Lucas, 1 Tesalonicenses, 1 y 2 Corintios, Colosenses, y Efesios.⁵⁵ Pero esto no está muy claro, puesto que casi todas las similitudes podrían haberse suscitado por el conocimiento que tenía Juan de la tradición oral acerca de la vida y enseñanza de Jesús, y de las antiguas enseñanzas cristianas en general. Aun así, y siendo probable que, por esta fecha, Juan hubiera leído al menos los evangelios de Marcos y Lucas (respecto a las fechas de estas obras ver el apartado, "Fecha" en los capítulos 4 y 5), hemos de aceptar la posibilidad de un préstamo directo.

⁵³ William Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia* (Londres: Hodder & Stoughton, 1904), 171–96. Ver también la obra de Hemer, *Letters to the Seven Churches*, 14–15; Barry J. Beitzel, *The Moody Atlas of Bible Lands* (Chicago: Moody, 1985), 185.

⁵⁴ Ver la lista de paralelismos en Charles, *Revelation* 1.1xviii–lxxxiii; Swete, *Apocalypse*, cxxxix–clii; y especialmente G. K. Beale, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, JSNTSup 166 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998).

⁵⁵ Charles, *Revelation* 1: lxxxiii–lxxxvi.

Durante el apogeo del análisis de las fuentes de las Escrituras a finales del siglo XIX y comienzos del XX, algunos eruditos encontraron evidencias de fuentes tras el libro de Apocalipsis. Charles, por ejemplo, opina que una quinta parte del libro depende de fuentes escritas en griego y en hebreo, y de origen judío y cristiano.⁵⁶ Charles afirma también que el autor de la mayor parte del libro murió antes de concluir su trabajo y que “un discípulo fiel pero poco inteligente” ensambló el material de 20:4–22:21, pero lo hizo en un orden radicalmente distinto del que pretendía el autor.⁵⁷ Sin embargo, la redistribución que Charles hace del material produce más problemas de los que resuelve. Tampoco puede hablarse muy favorablemente de la identificación que este autor hace de las fuentes. Apocalipsis demuestra una coherencia de estilo que impide cualquier inferencia acerca de las fuentes basada en consideraciones lingüísticas. Además, el libro está tan completamente impregnado de lenguaje y concepciones tradicionales que tampoco es posible identificar posibles fuentes por estos medios. A menudo se ve la evidencia de fuentes en la existencia de dobletes, o de pasajes que parecen aproximadamente paralelos. Pero la repetición de material es parte de la naturaleza del libro de Apocalipsis.

Sin amilanarse ante todos estos obstáculos, algunos eruditos han llegado incluso más lejos, afirmando que Apocalipsis está formado de, al menos, dos grandes bloques de material. Boismard opina que se han combinado dos obras apocalípticas paralelas.⁵⁸ J. Massyngberde Ford defiende que los capítulos 4–11 fueron escritos por Juan Bautista, 12–22 por uno de sus discípulos, y que 1–3; 22:16a, 20b; 21 fueron añadidos por un discípulo judeo cristiano.⁵⁹ Ninguna de estas hipótesis cuenta con muchas evidencias positivas a su favor, pero ambas descansan (particularmente en el caso de Ford) sobre conexiones e inferencias imaginativas y poco convincentes. En días más recientes, David Aune ha presentado una detallada argumentación a favor de un proceso de composición en dos etapas. Aune opina que, alrededor del año 70 dC. salió una “primera edición” del libro de tintes muy apocalípticos, que contenía 1:7–12a y 4:1–22:5. Durante los primeros años del mandato de Trajano se habría completado una “segunda edición” de la obra donde se añadían las secciones restantes y se redactaba todo el libro según un modelo más profético y parenético.⁶⁰ Pero es dudoso que los datos requieran un proceso en dos etapas, que, en cualquier caso, parece desvanecerse ante las pretensiones de Juan de haber recibido de una vez todas las visiones del libro mientras estaba en Patmos.

Género

Como observa Beasley-Murray, los primeros versículos de Apocalipsis parecen sugerir tres distintas identificaciones de género: apocalipsis (1:1), profecía (1:3), y epístola (1:4).⁶¹ Cada

⁵⁶ Ibid., lxii–lxv.

⁵⁷ Ibid., l–lv.

⁵⁸ M. E. Boismard, “The Apocalypse”, en Robert/Feuillet, 701–7.

⁵⁹ Ford, *Revelation*, 3–37. En la obra de Fiorenza, *Book of Revelation*, 159–80 se presenta un útil compendio de las diferentes hipótesis de las fuentes y compilación.

⁶⁰ Aune, *Revelation 1–5*, cv–xxxiv.

⁶¹ Beasley-Murray, *Revelation*, 12.

uno de ellos cuenta con sus defensores, y cada uno de ellos desempeña su papel dentro del complejo fenómeno literario que representa el libro de Apocalipsis.

Es complicado identificar el libro con el género "apocalipsis" o "apocalíptica" dado el constante debate acerca de lo que es exactamente la literatura apocalíptica: ¿Es acaso un tipo de escatología? ¿Un género literario? ¿O ambas cosas? Los investigadores de nuestro tiempo responden generalmente que abarca ambas cosas pero que hemos de distinguir entre ellas. Según este criterio el término "apocalíptica" se utiliza para describir un cierto tipo de escatología, mientras que la palabra "apocalipsis" denota un género literario.

El género de los apocalipsis comenzó a aparecer en el siglo segundo a.C. como respuesta a la persecución y la opresión. Los autores de los apocalipsis pretenden transmitir misterios celestiales que les fueron revelados por un ángel o algún otro ser espiritual.⁶² Los apocalipsis son generalmente obras seudónimas, escritos en el nombre de algún gran personaje del Israel de la antigüedad (p. ej., Adán, Moisés, Enoc etc.). Al proyectarse de este modo en el pasado, los autores de los apocalipsis pueden expresar ciertos resúmenes históricos del trato de Dios con su pueblo y con el mundo en forma de profecía. Estos compendios históricos, que aparecen en muchos apocalipsis (aunque no en todos), culminan con la irrupción del reino de Dios, lo cual se espera en el futuro inmediato.

Los autores de los apocalipsis hacen, por regla general, una extensa utilización del simbolismo en sus estudios históricos. A esta clase de escatología que encontramos en estos libros (aunque no se limita exclusivamente a ellos) se le llama apocalíptica, y se caracteriza por una concepción dualista de la historia: el mundo presente, con su pecado, rebeldía contra Dios, y persecución de su pueblo, se sitúa en marcado contraste con el mundo venidero, que se manifestará cuando Dios intervenga para establecer su reino.⁶³ Precisamente en este punto la "apocalíptica" se contrasta a menudo con "la profecía" que, se argumenta, espera la manifestación de la salvación de Dios mediante los procesos de este mundo más que por medio de la irrupción de un nuevo mundo. Al profeta se le contrasta también en ocasiones con el autor apocalíptico por su pretensión de hablar directamente de parte del Señor.

Una mera lectura del libro de Apocalipsis pone de manifiesto que éste posee muchas de las características que acabamos de describir. Su mensaje opera a través de las visiones dadas por ángeles. Se comunica mediante una extensa utilización de símbolos, contrasta intensamente este mundo con el venidero, y mira al futuro inmediato en espe-

⁶² Christopher Rowland considera que esto es la clave de la literatura apocalíptica (*The Open Heaven* [Londres: SPCK, 1982], 14, 21, 356-57).

⁶³ Hay una recopilación de apocalipsis traducidas al inglés en J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1 (Garden City: Doubleday, 1983). Entre los tratamientos clave de la literatura apocalíptica están las obras siguientes: H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*, 2ª ed. (Londres: Lutterworth, 1947); D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Londres: SCM, 1964); Klaus Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic* (Londres: SCM, 1972); Paul D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic*, 2nd ed. (Filadelfia: Fortress Press, 1979); y Leon Morris, *Apocalyptic* (Londres: Tyndale, 1973). Tres colecciones de importantes ensayos son *Semeia* 14 (1979); Paul D. Hanson, ed., *Visionaries and Their Apocalypses* (Filadelfia: Fortress Press, 1983); y D. Helmbold, ed., *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (Tubinga: Mohr-Siebeck, 1983).

ra de liberación. Considerando estas similitudes con la literatura apocalíptica judía y la evidente pretensión de 1:1 (las tres primeras palabras en griego son Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ [*Apokalypsis Iesou Christou*], “la revelación de Jesucristo”), no es de extrañar que muchos eruditos estén convencidos de que el libro de Apocalipsis pertenece al género literario de los apocalipsis. No obstante, esta identificación plantea algunos problemas. El más notable es el hecho de que el libro de Apocalipsis, a diferencia de las obras apocalípticas judías, no es seudónimo. Juan habla en su nombre. Si, pues, el uso de seudónimos se considera un rasgo esencial del género de los apocalipsis, no hay entonces duda de que nuestro libro de Apocalipsis no puede formar parte de él.⁶⁴ Otros responden, no obstante, insistiendo en que el uso de seudónimos no es un rasgo necesario para pertenecer a este género y que el Apocalipsis es un apocalipsis “con una diferencia”. Y, por supuesto, hay otra diferencia: los autores de los apocalipsis judíos fundamentan su esperanza en un acontecimiento futuro, mientras que en el libro de Apocalipsis Juan lo hace en el sacrificio de Jesucristo, el “Cordero que fue inmolado”.⁶⁵ Esto no significa necesariamente que Apocalipsis no sea un libro apocalíptico, puesto que es posible introducir ciertas modificaciones en el esquema apocalíptico esencial sin abdicar en sí de la perspectiva apocalíptica. Sin embargo, estas cuestiones sugieren al menos que debería considerarse la posibilidad de otras identificaciones de género.

Es difícil, no obstante, encontrar otro género en el que pueda situarse el libro de Apocalipsis. Juan se ve sin duda a sí mismo en un papel profético, y existe una tendencia en la erudición actual a ver Apocalipsis como una profecía, sin embargo, es preferible entender este libro como una obra con elementos proféticos y apocalípticos.⁶⁶ A pesar de la impresión que dan algunos eruditos en sentido contrario, no es posible establecer ninguna distinción rígida entre estas dos nociones que se combinan en muchos libros del Antiguo Testamento (p. ej., Daniel, Isaías, Zacarías) y en el discurso escatológico de Jesús del Monte de los Olivos.⁶⁷ En su conciencia de la inspiración y autoridad de su mensaje, Juan es verdaderamente un profeta. Sin embargo, su profecía se sirve de las formas vigentes en las obras apocalípticas judías.

Otro género que puede también considerarse es el de la epístola. Esto puede parecernos extraño en un principio, sin embargo el género epistolar es muy amplio (ver exposición en el Capítulo 8), y el libro de Apocalipsis, con su mención introductoria de los destinatarios y salutación (1:4-5, 9-11), se presenta como una carta circular a las siete iglesias de Asia Menor. No obstante, el contenido del libro de Apocalipsis en su conjunto no encaja con mucha naturalidad en la categoría de epístola. El complicado carácter de este libro sugiere por tanto que no debería situarse de manera explícita y tajante dentro de

⁶⁴ Ver, p. ej., Bruce W. Jones, “More About the Apocalypse as Apocalyptic”, *JBL* 87 (1968): 325-27. James Kallas duda también de lo apropiado de la clasificación de Apocalipsis como un escrito apocalíptico, “The Apocalypse: An Apocalyptic Book?” *JBL* 86 (1967): 69-80.

⁶⁵ Kümmel afirma que el libro de Apocalipsis representa “una refundición de la perspectiva apocalíptica judía de la historia según un molde cristiano” (461).

⁶⁶ Ver, p. ej., John J. Collins, “Pseudonymity, Historical Reviews, and the Genre of the Revelation of John”, *CBQ* 39 (1977): 329-43; Fiorenza, *Book of Revelation*, 133-58; Aune, *Revelation 1-5*, lxx-xc.

⁶⁷ Ver especialmente George Eldon Ladd, “Why Not Prophetic-Apocalyptic?” *JBL* 76 (1957): 192-200.

un género específico. Los elementos proféticos, apocalípticos, y epistolares se combinan de un modo que no encuentra paralelo en otra literatura.⁶⁸

EL TEXTO

Kurt y Barbara Aland afirman, “en el libro de Apocalipsis la escena textual y su historia difieren en gran manera del resto del Nuevo Testamento”.⁶⁹ Esto se debe a dos factores. En primer lugar, el libro de Apocalipsis cuenta con muchos menos testigos manuscritos griegos que cualquier otro libro del Nuevo Testamento. En un principio circuló independientemente del resto del Nuevo Testamento, y la naturaleza del libro, combinada con ciertas sospechas acerca de él en Oriente, donde se produjeron la mayor parte de los manuscritos griegos, redujo el número de copias que se hicieron. Solo contamos con cinco manuscritos de papiro, el más largo de los cuales contiene ocho capítulos (P⁴⁷, del siglo tercero), y once unciales, de los cuales únicamente seis contienen alguna porción sustancial del texto, y solo tres, el libro entero (el Códice Sinaitico [Ⲱ], del siglo cuarto; el Códice Alejandrino [A], del siglo quinto; y el 046, del siglo X). Los críticos textuales tienen, por tanto, muchas menos pruebas en las que basar sus decisiones. Al menos los analistas contemporáneos tienen más material para su trabajo que Erasmo, quien, en su primera edición, y puesto que no disponía de ningún manuscrito griego para cotejar ciertos versículos de Apocalipsis, ¡tradujo de nuevo al griego la Vulgata Latina!⁷⁰

Un segundo factor que hace que el texto de Apocalipsis sea único es el valor de los testigos de que disponemos. Mientras que en la mayor parte del Nuevo Testamento, se considera que el Códice Sinaitico (Ⲱ) tiene un texto superior al que encontramos en el Códice Alejandrino (A), en el libro de Apocalipsis la situación se invierte: se considera que el mejor texto disponible es el del Códice Alejandrino en combinación (donde lo hay) con el Ephraemi (C).⁷¹ La dependencia de estos unciales es más importante si cabe puesto que uno de los unciales más respetados para el texto del Nuevo Testamento, el Vaticano (B), no contiene el libro de Apocalipsis. Esta combinación de escasez de testigos y tipos variantes de texto requiere, en el libro de Apocalipsis, que las decisiones textuales se basen en métodos apropiados a su peculiar situación textual.⁷²

⁶⁸ La tendencia del mundo académico es hacia esta “mezcla” de géneros; ver, Fiorenza, *Book of Revelation*, 164–70; Richard Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 1–17; J. Ramsey Michaels, *Interpreting the Book of Revelation* (Grand Rapids: Baker, 1992), 29–33; Wilfrid J. Harrington, *Revelation*, SacPag 16 (Collegeville: Liturgical, 1993), 1–8; Jürgen Roloff, *The Revelation of John* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 5–8; Beale, *The Book of Revelation*, 37–43.

⁶⁹ Kurt Aland y Barbara Aland, *The Text of the New Testament*, 2^a ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 246.

⁷⁰ Ver Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 2nd ed. (Nueva York: Oxford University Press, 1968), 99–100.

⁷¹ Charles, *Revelation* 1 clx–clxvi; Aland and Aland, *Text*, 247.

⁷² J. Delobel, “Le text de l’Apocalypse: Problèmes de méthode”, en *L’Apocalypse johannique*, 151–66. Los dos principales estudios del texto de Apocalipsis son el de H. C. Hoskier, *Concerning the Text of the Apocalypse*, 2 vols. (Londres: Bernard Quaritch, 1929), y el de Josef Schmid, *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypsetextes*, 3 vols. (Munich: Kaiser, 1955–56).

ADOPCIÓN EN EL CANON

Es posible que Ignacio (110-117 dC.) y Bernabé (antes del 135) aludan al libro de Apocalipsis y es también probable que el autor del *Pastor de Hermas* (c. 150) también lo utilice.⁷³ Como hemos observado anteriormente bajo el epígrafe "Autor", es posible que Papías (d. 130) cite el libro de Apocalipsis como autoritativo; este reconocimiento es manifiesto en el caso de Justino (mediados del siglo II), Ireneo (180) y el Canon de Muratori (¿180-200?). Marción no aceptó Apocalipsis en su canon (ver Tertuliano, *Adv. Marc.* 4,5), pero esto no es sorprendente, puesto que Marción rechazó cualquier libro del Nuevo Testamento que olicra a Antiguo Testamento o judaísmo (y el libro de Apocalipsis está lleno de alusiones veterotestamentarias). Eusebio menciona también que Apocalipsis fue rechazado por Gayo, un oficial de la iglesia en Roma de comienzos del siglo segundo (*H. E.* 3.27.1-2). Su razón para ello era probablemente el uso que los montanistas (una secta cristiana que subrayaba la profecía y la proximidad del eschaton) estaban dando al libro de Apocalipsis. Negándole el estatus de canónico a uno de sus libros más importantes, Gayo albergaba la esperanza de desacreditar este movimiento.⁷⁴ La misma razón subyace probablemente tras el rechazo de Apocalipsis por parte del grupo conocido como "Alogoi". En cualquier caso, estos rechazos circunstanciales del libro de Apocalipsis en la Iglesia de Occidente no afectaron a su canonicidad, y a partir de este punto no hay indicios de duda respecto al carácter canónico del libro de Apocalipsis en Occidente.

La situación en Oriente era muy distinta. La autoridad concedida al libro de Apocalipsis por Papías y Justino fue secundada por ciertos eruditos del tercer siglo como Clemente de Alejandria y Orígenes. Sin embargo, el obispo egipcio Dionisio discrepó de esta valoración y, como ya hemos visto, cuestionó la autoría apostólica del libro en un deseo de minimizar su autoridad. Sus dudas llevaron a otros dirigentes de la Iglesia de Oriente a cuestionar su canonicidad, entre ellos Eusebio, quien afirma que, en su tiempo, muchos cuestionaron su estatus (*H. E.* 3.25.1-4). El Concilio de Laodicea (360) no lo reconoció como canónico, y no aparece en las ediciones más antiguas de la Peshita siríaca.

A primera vista, estas dudas respecto al libro de Apocalipsis pueden parecer un tanto perturbadoras. Sin embargo, cuando las analizamos más de cerca, se pone de relieve que, en cierto modo, son ajenas a la cuestión de la canonicidad. Como ha mostrado Maier con gran lujo de detalle, las dudas acerca de Apocalipsis no proceden de ningún argumento o conocimiento histórico específico, sino que fueron más bien fruto de una aversión a su escatología.⁷⁵ El libro de Apocalipsis parecía enseñar (y así lo interpretaron muchos en la Iglesia primitiva), una doctrina de las últimas cosas demasiado terrenal, demasiado materialista para muchos de los padres orientales. Por ello, en nuestra evaluación de la canonicidad del libro, no hemos de ser muy influenciados por ellos. Lo mismo hay que decir respecto a los críticos posteriores del libro de Apocalipsis. Lutero, por ejemplo, lo relegó

⁷³ Guthrie, 929-30.

⁷⁴ Ver la exposición en la sección "Autor" del Capítulo 6, y en la obra de Maier, *Johannesoffenbarung*, 79-85.

⁷⁵ Maier, *Johannesoffenbarung*, passim.

a un estatus secundario en su Nuevo Testamento, diciendo, "mi espíritu no se siente cómodo con este libro. La razón esencial por la poca estima en que lo tengo es que, en él, no se enseña ni reconoce a Cristo".⁷⁶ Llegados aquí, cabe la pregunta de si Lutero estaba leyendo el mismo libro que tenemos en nuestra Biblias, donde "el Cordero que fue inmolado" es el eje en el plan de Dios para la historia y su consumación. En cualquier caso, no hay que permitir que estos prejuicios teológicos afecten a nuestra valoración del legítimo lugar que este libro ocupa en el canon.

APOCALIPSIS EN ESTUDIOS RECIENTES

En consonancia con la erudición del Nuevo Testamento, los estudiosos del libro de Apocalipsis, han pasado generalmente de un interés en el tema de las fuentes y el trasfondo histórico a una preocupación con el producto literario final y su escenario.⁷⁷ Se ha concedido una atención especial al género de Apocalipsis (ver exposición anterior al respecto) y al género de las cartas a las siete iglesias,⁷⁸ así como a la estructura y técnicas literarias del libro.⁷⁹ El escenario socioteológico del que surgió el libro también ha sido investigado, y una de las teorías más interesantes es que el libro de Apocalipsis es el producto de un "círculo profético" cristiano.⁸⁰ Collins ha utilizado teorías sociológicas para argumentar que Juan pretende ayudar a sus lectores a encontrar una nueva identidad y a sobrellevar su sensación de haber fracasado según sus propias expectativas.⁸¹ Otros varios estudios combinan un enfoque sobre el contexto social de Apocalipsis, con perspectivas específicas acerca del lenguaje y la retórica.⁸² Tales análisis tienden a distinguir entre el verdadero mundo en que Juan vivió, y el que éste percibía y creó en el libro de Apocalipsis. Se "deconstruye" y desnuda al libro de las tendencias específicas que Juan llevó consigo a su interpretación de las visiones. El estudio del libro de Apocalipsis sigue viéndose también afectado por la constante investigación de la literatura apocalíptica, que ahora se centra en las dimensiones más amplias del movimiento y en su matriz social.⁸³

⁷⁶ Prefacio de la Biblia de Lutero de 1522.

⁷⁷ Ver Fiorenza, *Book of Revelation*, 20–21. Su ensayo "Research Perspectives on the Book of Revelation" (pp. 12–32) ofrece una valiosa perspectiva general del terreno. Ver también la obra de U. Vanni, "L'Apocalypse johannique: Etat de la question", en *L'Apocalypse johannique*, 21–46, y Jon Paulien, "Recent Developments in the Study of the Book of Revelation", *AUSS* 26 (1988): 159–70.

⁷⁸ John T. Kirby, "The Rhetorical Situations of Revelation 1–3", *NTS* 34 (1988): 197–207; D. E. Aune, "The Form and Function of the Proclamations to the Seven Churches (Revelation 2–3)", *NTS* 36 (1990): 182–204.

⁷⁹ P. ej., Fiorenza, *Book of Revelation*, 159–80; Lambrecht, "Structuration", 77–104.

⁸⁰ Ver el trabajo de David E. Aune, "The Social Matrix of the Apocalypse of John", *BR* 26 (1981): 16–32; Ídem, "The Prophetic Circle of John of Patmos and the Exegesis of Revelation 22:16", *JSNT* 37 (1989): 103–16; Fiorenza, *Book of Revelation*, 133–56.

⁸¹ Collins, *Crisis and Catharsis*.

⁸² Ver, p. ej., Thompson, *The Book of Revelation*; Stephen D. O'Leary, *Arguing the Apocalypse: A Theory of Millennial Rhetoric* (Nueva York: Oxford University Press, 1994); E. S. Fiorenza, *Revelation: Vision of a Just World* (Minneapolis: Fortress Press, 1991) (una interpretación crítica desde un enfoque feminista y política).

⁸³ Ver, p. ej., Helmbold, *Apocalypticism*.

También se han publicado otros estudios, de orientación más tradicional. El griego de Juan sigue siendo un tema de interés que recientemente ha generado dos monografías al respecto.⁸⁴ En su tratado acerca de los enemigos de la Iglesia en el libro de Apocalipsis, Alan James Beagley concluye que la antipatía entre judíos y cristianos desempeña un papel clave dentro del libro.⁸⁵ Hay dos estudios que sobresalen particularmente. El primero es el de Colin J. Hemer acerca del escenario de las siete iglesias de Apocalipsis, donde se ofrece al estudiante del libro de Apocalipsis una cornucopia de datos de trasfondo que arrojan nueva luz sobre el texto.⁸⁶ El segundo es el magistral análisis de Gerhard Maier acerca de la interpretación del libro de Apocalipsis, y la actitud que ha habido hacia este documento a lo largo de la historia de la Iglesia.⁸⁷ Su obra neutraliza muchas de las teorías acerca del libro de Apocalipsis que tienden a menoscabar su origen apostólico o estatuto canónico.

LA APORTACIÓN DE APOCALIPSIS

Métodos de interpretación

Cualquier valoración de la aportación del libro de Apocalipsis a nuestra comprensión de Cristo y del Evangelio demanda cierta decisión acerca del propósito esencial y del tema del libro. ¿A qué se refieren las visiones de Juan? ¿Qué hemos de aprender de ellas? La Iglesia nunca se ha expresado con unanimidad acerca de esta cuestión. Como dice Gerhard Maier después de su compendio de interpretaciones, Apocalipsis ha sido "el campo de pruebas hermenéutico por excelencia".⁸⁸ Podemos categorizar la mayoría de las interpretaciones según los cuatro grupos tradicionales.⁸⁹

El acercamiento preterista. Este acercamiento, conocido también como el "histórico contemporáneo" (*zeitgeschichtlich*), es el más común en nuestros días. Quienes lo adoptan, insisten en que las visiones de Juan surgen de ciertos acontecimientos del tiempo de Juan y los describen. Los símbolos de las visiones aluden personas, países, y acontecimientos del mundo de aquel tiempo, y el propósito de Juan es exhortar a sus lectores a permanecer fieles a Cristo mientras esperan que Dios les introduzca en su reino eterno.

El acercamiento histórico. Durante la Edad Media surgieron varios movimientos con la convicción de que el milenio estaba a punto de llegar. Para apoyar sus ideas, veían en

⁸⁴ G. Mussies, *The Morphology of Koine Greek as Used in the Apocalypse of John*, NovTSup 27 (Leiden: Brill, 1971); Thompson, *Semitic Syntax*.

⁸⁵ Alan James Beagley, *The "Sitz im Leben" of the Apocalypse, with Particular Reference to the Role of the Church's Enemies*, BZNW 50 (Berlin: de Gruyter, 1987).

⁸⁶ Hemer, *Letters to the Seven Churches*.

⁸⁷ Maier, *Johannesoffenbarung*.

⁸⁸ *Ibid.*, 622.

⁸⁹ Ver, p. ej., Merrill Tenney, *Interpreting Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), 135-46. R. H. Charles presenta una excelente historia de la interpretación hasta comienzos del siglo XX en su obra *Studies in the Apocalypse*, 2ª ed. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1915), 7-78.

el libro de Apocalipsis un esbozo de la historia desde el tiempo de Cristo hasta sus días. Este acercamiento (*elkirchengeschichtlich*) era también muy popular en la época de los reformadores, ya que les permitía identificar a la bestia de Apocalipsis con el papado.

El acercamiento futurista. Los acercamientos consistentemente futuristas (o *endgeschichtlich*) sostienen que todo lo que se consigna en el libro de Apocalipsis desde el capítulo 4 en adelante encuentra su cumplimiento en los últimos días de la historia humana. Esta perspectiva aparece también en una versión más moderada, según la cual algunos de los acontecimientos de estos capítulos —especialmente los primeros— tienen lugar durante la historia antes del fin.

El acercamiento idealista. Algunos eruditos están convencidos de que es un completo error intentar identificar los acontecimientos que se describen en las visiones de Juan. El simbolismo ha sido concebido, sostienen, para ayudarnos a entender a la persona de Dios y sus tratos con el mundo en general, y no para que tracemos una tabla cronológica de acontecimientos. Apocalipsis, por tanto, nos enseña “la acción de grandes principios y no de incidentes especiales”.⁹⁰

Junto con varios comentaristas de nuestro tiempo,⁹¹ creemos que hay parte de verdad en cada una de estas cuatro perspectivas. No obstante, entendemos también que el acercamiento futurista es el que hace más justicia a la naturaleza y propósitos del libro de Apocalipsis. Como ya hemos visto, este libro adapta y modifica la perspectiva apocalíptica. Los autores de la literatura apocalíptica judía se proyectaban a sí mismos en el tiempo con el fin de describir la inminente irrupción en la historia del reino eterno de Dios como la culminación de la historia. Al escribir en su nombre, Juan desecha el estudio histórico y presenta a sus lectores una elaborada visión del establecimiento del reinado de Cristo en la historia. El libro de Apocalipsis trata de escatología, no de historia.⁹²

No obstante, la peculiar postura escatológica de la Iglesia Primitiva demanda que no ignoremos el grado en que Juan describe este clímax escatológico con el telón de fondo de ciertos acontecimientos de su tiempo. Es probable, por ejemplo, que la descripción que Juan hace de “la gran ramera”, “Babilonia”, condenada a desmoronarse (18:1-4), haga cierta referencia al Imperio Romano de su tiempo, y que la terrible persecución que se describe en Apocalipsis recordara a los lectores de Juan la opresión que ellos mismos sufrían. Hasta cierto punto, pues, aunque Juan describe el tiempo del fin, lo hace con el trasfondo de su situación del primer siglo. Pero esto es un rasgo típico de la profecía bíblica tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Aunque Dios revela su plan para la historia, no es muy frecuente que de a conocer el tiempo específico de los acontecimientos. Por otra parte, los profetas bíblicos siempre han representado “el día del Señor”, el eschaton, en términos de sus propios tiempos. Además, está claro que en la misma historia encontramos muchas prefiguraciones de este final; el propio Juan nos recuerda que, aunque “oísteis que el anticristo viene, también ahora han surgido muchos anticristos” (1 Jn 2:18).⁹³

⁹⁰ William Milligan, *The Revelation of St. John*, 2ª ed. (Londres: Macmillan, 1887), 153.

⁹¹ E.g., Morris, *Revelation*, 15-22; Mounce, *Revelation*, 41-45; Tenney, *Interpreting Revelation*, 145-46.

⁹² Fiorenza, *Book of Revelation*, 46.

⁹³ Este acercamiento se expone particularmente en Ladd, *Revelation*, 10-14.

LA APORTACIÓN DE APOCALIPSIS

El libro de Apocalipsis hace importantes contribuciones a algunas áreas de la teología del Nuevo Testamento. Transmite un aspecto de la soberanía de Dios que no se trata en ningún otro libro del Nuevo Testamento. La visión de Dios en su trono y de la adoración de que es objeto nos ayuda a ver al Señor de la Tierra y el Cielo más allá de nuestras circunstancias terrenales y nos recuerda que, en última instancia, solo Dios es digno de nuestra devoción y alabanza. En palabras de Richard Bauckham, “el efecto de las visiones de Juan, podríamos decir, es extender el mundo de sus lectores, de un modo espacial (hacia el cielo) y temporal (en el futuro escatológico), es, por decirlo de otro modo, abrir su mundo a la trascendencia de Dios”.⁹⁴

Apocalipsis ofrece una elevada cristología, por cuanto se describe sin cesar a Jesús en términos que solo son apropiados para la Deidad. Como señala Beasley-Murray, es importante observar en este sentido que la primera visión del libro no tiene como objeto a Dios Padre sino a Jesucristo (1:12–20), y que a ambos se les llama “el Alfa y la Omega” (1:8; 22:13).⁹⁵ De estas y muchas otras maneras, Juan deja claro que un Dios soberano está llevando a cabo sus propósitos en la Tierra a través del Hijo, que es Dios mismo.

Sin embargo, aunque el libro de Apocalipsis se centra en la gloria y el poder de Cristo, así como en su papel en el juicio, nunca se pierde de vista la Cruz. El poderoso jinete que monta el caballo blanco, se nos recuerda sin cesar, no es otro que el “cordero que fue inmolado”. Sin abundar en la crucifixión de Cristo, Juan deja claro que todo lo que Cristo hace para resumir la historia humana se fundamenta en su muerte expiatoria. Juan ha reestructurado la típica perspectiva apocalíptica judía con su enfoque cristológico.⁹⁶

Si, como hemos afirmado, el libro de Apocalipsis se centra en el fin de la historia humana, es entonces en la esfera de la escatología donde hace su aportación más importante. En ningún otro lugar se nos da una descripción más detallada de los acontecimientos del fin; y aunque es cierto que muchos exégetas son culpables de ver en las visiones de Juan muchos más detalles de lo que permite su simbolismo, y de insistir en que solo sus propias circunstancias encajan en tales detalles, no hemos de ir al otro extremo e ignorar aquellos detalles que Juan expresa con relativa claridad.

Sin embargo, es estrechez de miras entender la escatología simplemente en términos de lo que sucederá en el último tiempo. En el pensamiento bíblico, el fin forma e informa el pasado y el presente. El conocimiento de cómo termina la historia nos ayuda a entender cómo hemos de encajar en ella ahora. Esto es especialmente así puesto que el Nuevo Testamento deja claro que en este momento nos encontramos en “los últimos días”. Por esta razón, el libro de Apocalipsis nos recuerda la realidad y severidad del mal, y de las fuerzas diabólicas que están activas en la historia. El comentario de Beasley-Murray es oportuno e interesante: “Es irónico que el siglo que ha sido testigo de la muerte del diablo y del anticristo en teología, haya experimentado las expresiones más horribles de

⁹⁴ *The Theology of the Book of Revelation*, 7.

⁹⁵ Beasley-Murray, *Revelation*, 24.

⁹⁶ Ver Childs, 311–12.

gobiernos demoníacos, la más terrible destrucción producida por guerras, y la más extendida opresión de la fe cristiana de toda la historia".⁹⁷ Al mismo tiempo, no debe pasarse por alto el grado en que el libro de Apocalipsis exhorta a los creyentes. Como ponen de relieve las cartas a las siete iglesias de los capítulos 2-3, no todos los cristianos a quienes Juan escribe eran fieles. El libro de Apocalipsis plantea un conflicto, no solo entre la Iglesia y el mundo, sino también dentro de la propia Iglesia.⁹⁸

Las visiones de Juan subrayan también la realidad del juicio de Dios. Llegará el día en que su ira será derramada, en que habrá que dar cuenta de los pecados, en que el destino de cada individuo dependerá de si su nombre está o no "escrito en el libro de la vida del Cordero". Por supuesto, está igualmente clara la recompensa que Dios reserva para quienes "guardan la palabra de mi paciencia" y hacen frente con resolución al diablo y a sus adláteres terrenales, aun a precio de la propia vida. Las visiones de Juan son una fuente de consuelo para los creyentes sufrientes y perseguidos de todos los tiempos.

BIBLIOGRAFÍA

Kurt Aland and Barbara Aland, *The Text of the New Testament*, 2nd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1989) ■ D. E. Aune, "The Form and Function of the Proclamations to the Seven Churches (Revelation 2-3)", *NTS* 36 (1990): 182-204 ■ Ídem, Revelation 1-5, WBC 52A (Dallas: Word, 1997) ■ Ídem, Revelation 6-16, WBC 52B (Dallas: Word, 1998) ■ Ídem, Revelation 17-22, WBC (Dallas: Word, 1998) ■ Ídem, "The Social Matrix of the Apocalypse of John", *BR* 26 (1981): 16-32 ■ Ídem, "The Prophetic Circle of John of Patmos and the Exegesis of Revelation 22:16", *JSNT* 37 (1989): 103-16 ■ Margaret Barker, *The Revelation of Jesus Christ* (Edimburgo: T. & T. Clark, 2000) ■ Richard Bauckham, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1993) ■ Ídem, *The Theology of the Book of Revelation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993) ■ Alan James Beagley, *The "Sitz im Leben" of the Apocalypse, with Particular Reference to the Role of the Church's Enemies*, BZNW 50 (Berlin: de Gruyter, 1987) ■ G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1999) ■ Ídem, *John's Use of the Old Testament in Revelation*, JSNTSup 166 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998) ■ G. R. Beasley-Murray, *The Book of Revelation*, NCB (Londres: Marshall, Morgan & Scott, 1974) ■ Ibson T. Beckwith, *The Apocalypse of John: Studies in Introduction* (Nueva York: Macmillan, 1919) ■ Barry J. Beitzel, *The Moody Atlas of Bible Lands* (Chicago: Moody, 1985) ■ Albert A. Bell Jr., "The Date of John's Apocalypse: The Evidence of Some Roman Historians Reconsidered", *NTS* 25 (1979): 93-102 ■ Wilhelm Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, rev. ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1906) ■ John Wick Bowman, "Book of Revelation", en *IDB*, 4.58-71: G. B. Caird, *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*, HNTC (Nueva York: Harper & Row, 1966) ■ R. H.

⁹⁷ Beasley-Murray, *Revelation*, 43.

⁹⁸ Ver, p. ej., Michaels, *Interpreting Revelation*, 40-41; Beale, *The Book of Revelation*, 28-33.

Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, 2 vols., ICC (Edimburgo: T. & T. Clark, 1920) ■ **Idem**, *Studies in the Apocalypse*, 2^a ed. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1915) ■ **J. H. Charlesworth**, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1 (Garden City: Doubleday, 1983) ■ **M. R. Charlesworth**, "The Flavian Dynasty", *CAH* 11 (1936): 41–42 ■ **Adela Yarbro Collins**, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse* (Filadelfia: Westminster, 1984) ■ **John J. Collins**, "Pseudonymity, Historical Reviews, and the Genre of the Revelation of John", *CBQ* 39 (1977): 329–43 ■ **J. Delobel**, "Le text de l'Apocalypse: Problèmes de méthode", en *L'Apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le Nouveau Testament*, ed. J. Lambrecht, BETL 53 (Louvain: Louvain University Press, 1980), 151–66 ■ **A. Feuillet**, *The Apocalypse* (Statens Island: Alba House, 1965) ■ **Elisabeth Schüssler Fiorenza**, *The Book of Revelation: Justice and Judgment* (Filadelfia: Fortress Press, 1985) ■ **Idem**, *Revelation: Vision of a Just World* (Minneapolis: Fortress Press, 1991) ■ **J. Massyngberde Ford**, *Revelation*, AB 38 (Garden City: Doubleday, 1975) ■ **Kenneth L. Gentry Jr.**, *Before Jerusalem Fell: Dating the Book of Revelation* (Tyler: ICE, 1989) ■ **John J. Gunther**, "The Elder John, Author of Revelation", *JSNT* 11 (1981): 3–20 ■ **Paul D. Hanson**, *The Dawn of Apocalyptic*, 2^a ed. (Filadelfia: Fortress Press, 1979) ■ **Idem**, ed., *Visionaries and Their Apocalypses* (Filadelfia: Fortress Press, 1983) ■ **Wilfrid J. Harrington**, *Revelation*, SacPag 16 (Collegeville: Liturgical Press, 1993) ■ **André Heinze**, *Johannesapokalypse und johanneische Schriften: Forschungs- und traditionsgehistorische Untersuchungen*, BWANT 142 (Stuttgart: Kohlhammer, 1998) ■ **D. Helmbold**, ed., *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (Tubinga: Mohr-Siebeck, 1983) ■ **Colin J. Hemer**, *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting*, JSNTSup 11 (Sheffield: JSOT Press, 1986) ■ **William Hendriksen**, *More than Conquerors: An Interpretation of the Book of Revelation*, 6^a ed. (Grand Rapids: Baker, 1952) ■ **F. J. A. Hort**, *The Apocalypse of St. John I–III* (Londres: Macmillan, 1908) ■ **H. C. Hoskier**, *Concerning the Text of the Apocalypse*, 2 vols. (Londres: Bernard Quaritch, 1929) ■ **Philip Edgcumbe Hughes**, *The Book of Revelation: A Commentary*, PNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1990) ■ **Dennis E. Johnson**, *Triumph of the Lamb: A Commentary on Revelation* (Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 2001) ■ **Bruce W. Jones**, "More About the Apocalypse as Apocalyptic", *JBL* 87 (1968): 325–27 ■ **James Kallas**, "The Apocalypse: An Apocalyptic Book", *JBL* 86 (1967): 69–80 ■ **Craig S. Keener**, *Revelation*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan, 2000) ■ **John T. Kirby**, "The Rhetorical Situations of Revelation 1–3", *NTS* 34 (1988): 197–207 ■ **Simon J. Kistemaker**, *Exposition of the Book of Revelation*, NTC (Grand Rapids: Baker, 2001) ■ **Klaus Koch**, *The Rediscovery of Apocalyptic* (Londres: SCM, 1972) ■ **Judith L. Kovacs** and **Christopher Rowland**, *Revelation: The Apocalypse of Jesus Christ* (Oxford: Blackwell, 2003) ■ **George Eldon Ladd**, *A Commentary on the Revelation of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972) ■ **Idem**, "Why Not Prophetic-Apocalyptic?" *JBL* 76 (1957): 192–200 ■ **Jan Lambrecht**, "A Structuration of Revelation 4,1–22,5", en *L'Apocalypse johannique*, 77–104 ■ **Gerhard Maier**, *Die Johannesoffenbarung und die Kirche*, WUNT 25 (Tubinga: Mohr-Siebeck, 1981) ■ **Bruce J. Malina** and **John J. Pilch**, *Social-Science Commentary on the Revelation* (Minneapolis: Fortress

Press, 2000) ■■ Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 2ª ed. (Nueva York: Oxford University Press, 1968) ■■ J. Ramsey Michaels, *Interpreting the Book of Revelation* (Grand Rapids: Baker, 1992) ■■ William Milligan, *The Revelation of St. John*, 2ª ed. (Londres: Macmillan, 1887) ■■ Paul S. Minear, *I Saw a New Earth* (Washington, D.C.: Corpus, 1968) ■■ Leon Morris, *Apocalyptic* (Londres: Tyndale, 1973) ■■ Ídem, *The Revelation of St. John*, TNTC, rev. ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1987) ■■ Robert H. Mounce, *The Book of Revelation*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1977) ■■ G. Mussies, *The Morphology of Koine Greek as Used in the Apocalypse of John*, NovTSup 27 (Leiden: Brill, 1971) ■■ Stephen D. O'Leary, *Arguing the Apocalypse: A Theory of Millennial Rhetoric* (Nueva York: Oxford University Press, 1994) ■■ Grant R. Osborne, *Revelation*, BECNT (Grand Rapids: Baker, 2002) ■■ Jon Paulien, "Recent Developments in the Study of the Book of Revelation", *AUSS* 26 (1988): 159–70 ■■ Stanley E. Porter, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood*, SBG 1 (Berne: Peter Lang, 1989) ■■ Vern Poythress, *The Returning King: A Guide to the Book of Revelation* (Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 2000) ■■ S. R. F. Price, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor* (Cambridge: University Press, 1984) ■■ William Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia* (Londres: Hodder & Stoughton, 1904) ■■ Matthias Rissi, *Time and History: A Study of the Revelation* (Richmond: John Knox, 1966) ■■ J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (Filadelfia: Westminster, 1976) ■■ Jürgen Roloff, *The Revelation of John* (Minneapolis: Fortress Press, 1993) ■■ Christopher Rowland, *The Open Heaven* (Nueva York: Crossroad, 1982) ■■ H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*, 2ª ed. (Londres: Lutterworth, 1947) ■■ D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Londres: SCM, 1964) ■■ J. N. Sanders, "St. John on Patmos", *NTS* 9 (1962–63): 75–85 ■■ Josef Schmid, *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypsetextes*, 3 vols. (Munich: Kaiser, 1955–56) ■■ Christopher R. Smith, "The Structure of the Book of Revelation in Light of Apocalyptic Literary Conventions", *NovT* 36 (1994): 373–93 ■■ Ned B. Stonehouse, *The Apocalypse in the Ancient Church* (Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1929) ■■ A. Strobel, "Abfassung und Geschichtstheologie des Apokalypse nach Kp. 17, 9–12", *NTS* 10 (1963–64): 433–45 ■■ Henry Barclay Swete, *The Apocalypse of St. John*, 3ª ed. (Londres: Macmillan, 1911) ■■ Merrill Tenney, *Interpreting Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957) ■■ Leonard L. Thompson, *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire* (Oxford: Oxford University Press, 1990) ■■ Stephen Thompson, *The Apocalypse and Semitic Syntax*, SNTSMS 52 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985) ■■ U. Vanni, "L'Apocalypse johannique: Etat de la question", en *L'Apocalypse johannique*, 21–46 ■■ John F. Walvoord, *The Revelation of Jesus Christ* (Chicago: Moody, 1966) ■■ Johannes Weiss, *Offenbarung des Johannes*, FRLANT 3 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1904) ■■ J. C. Wilson, "The Problem of the Domitianic Date of Revelation", *NTS* 39 (1995): 587–605 ■■ Ben Witherington III, *Revelation*, NCBC (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

CAPÍTULO 25

EL CANON DEL NUEVO TESTAMENTO

INTRODUCCIÓN

Desde un punto de vista etimológico, el término *κανών* (*kanon*, "canon") es un préstamo lingüístico semítico que al principio significaba "caña" pero que más adelante pasó a significar "caña de medir" y de ahí "regla", "modelo" o "norma". Con el tiempo, llegó a tener el sentido puramente formal de "lista" o "tabla". En su uso eclesiástico durante los tres primeros siglos del cristianismo, aludía al contenido normativo doctrinal y ético de la fe cristiana. Hacia el siglo cuarto, el término comenzó a hacer referencia a la lista de libros que constituyen el Antiguo y Nuevo Testamento.¹ Es este último sentido el que predomina en nuestros días: en nuestro contexto, la palabra "canon" denota la recopilación cerrada de los documentos que constituyen la Escritura autoritativa.

Por supuesto, los primeros cristianos no poseían ningún canon del Nuevo Testamento; dependían del Evangelio que predicaban los apóstoles y otros dirigentes eclesiásticos, y de los libros que integraban lo que ahora llamamos "canon del Antiguo Testamento". La pregunta histórica respecto al canon del Nuevo Testamento es, pues, cómo llegaron los veintisiete libros que forman nuestro Nuevo Testamento a ser reconocidos como documentos con autoridad y a distinguirse del resto de la literatura. La respuesta depende de una lectura cuidadosa de los Padres de la Iglesia. En los capítulos anteriores esto se ha venido haciendo de manera poco sistemática, como un apartado del estudio introductorio de cada uno de los libros del Nuevo Testamento; los estudios especializados agrupan este material y lo tratan con cierto lujo de detalle.²

¹ Ver el trabajo de H. W. Beyer, "Κανών", en *TDNT* 3.596–602.

² Ver especialmente Theodor Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 4 vols. (Erlangen: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, 1888–92); Brooke Foss Westcott, *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament*, 7ª ed. (Londres: Macmillan, 1896); Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance* (Oxford: Clarendon Press, 1987); y, más brevemente, David G. Dunbar, "The Biblical Canon", en *Hermeneutic, Authority, and Canon*, ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 297–360, 424–46; R. P. Meze, "Canon of the NT", en *ISBE* 1.601–606; Eckhard Schnabel, "History, Theology and the Biblical Canon: An Introduction to Basic Issues", *Themelios* 20/2 (1995): 16–24; Arthur G. Patzia, *The Making of the New Testament: Origin, Collection, Text and Canon* (Leicester: IVP, 1995). La más completa exposición de toda la gama de opiniones del debate ac-

Pero las cuestiones teológicas relativas al canon son en muchos sentidos más importantes (y sin duda más controvertidas). ¿Cuál es la relación entre canon y autoridad? ¿Qué va primero, el reconocimiento del estatus canónico de los libros o su autoridad funcional? ¿Cuál es la relación entre la autoridad del texto y la del cuerpo eclesiástico que reconoce (algunos dirían “confiere”) su estatus canónico? ¿Son vinculantes para nosotros las razones (en contraposición con las conclusiones) adoptadas por la Iglesia Primitiva respecto al perfil del canon? En caso de responder esta cuestión de un modo negativo ¿están en peligro las conclusiones mismas? Lo que sigue no pretende ser un tratamiento riguroso de ninguno de los temas planteados. Deseamos únicamente presentar un brevísimo compendio de algunos de los puntos más importantes del debate contemporáneo y alguna indicación de la dirección por la que nos llevan los datos de que disponemos.

LA RELEVANCIA DEL CANON DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Una Introducción al Nuevo Testamento no es el mejor lugar para reseñar las complejas cuestiones respecto al desarrollo del canon del Antiguo Testamento. Sin embargo, conviene plantear una cuestión que afecta al modo en que concebimos la formación del canon del Nuevo Testamento: ¿Existía ya un canon “cerrado” del Antiguo Testamento que podía servir de modelo para la formación del canon del Nuevo?

Hasta hace poco, el consenso general de los dos últimos siglos afirmaba que el Antiguo Testamento fue reconocido, por lo que al canon se refiere, en tres pasos distintos que se corresponden con las tres divisiones del canon hebreo. La Torà (que aquí se entiende como el Pentateuco) adquirió su estatus canónico a finales del siglo quinto aC.; los Profetas lograron una categoría similar hacia el año 200 aC., y los Escritos habrían de esperar hasta el Concilio de Jamnia (o Jabne) a finales del siglo primero dC.

Este importante consenso está ahora resquebrajándose. Entre los puntos más importantes de la exposición están estos:

1. Se cuestiona cada vez más el papel que desempeñó el Concilio de Jamnia, e incluso la propia existencia de este concilio. Probablemente Lightstone va demasiado lejos al rechazar la imagen de una escuela rabínica avanzada en la última década del siglo I como mero producto imaginativo de las tradiciones de los siglos III y IV,³ no obstante se acepta ahora ampliamente que, asumiendo la existencia de una academia de rabinos en Jamnia, esta no constituía un concilio autoritativo que se pronunció decisivamente respecto a algunas cuestiones sino que era más bien una escuela y, en menor medida, un cuerpo legislati-

tual, está en el extenso volumen editado por Lee Martín McDonald y James A. Sanders, *The Canon Debate* (Peabody: Hendrickson, 2002).

³ Jack N. Lightstone, “The Formation of the Biblical Canon in Judaism of Late Antiquity: Prolegomenon to a General Reassessment”, *SR* 8 (1979): 141–42. Ver también Jack P. Lewis, “What Do We Mean by Jabneh?” *JBR* 32 (1964): 125–32; Robert C. Newman, “The Council of Jamnia and the Old Testament Canon”, *WTJ* 38 (1976): 319–49; David E. Aune, “On the Origins of the ‘Council of Javneh’ Myth”, *JBL* 110 (1991): 491–93; y cf. la literatura citada por Gerhard Hasel, “Proposals for a Canonical Biblical Theology”, *AUSS* 34 (1996): 23–33.

vo. Por ejemplo, Leiman afirma que aunque en Jamnia se debatió la cuestión de si el libro de Eclesiastés y quizá el Cantar de los cantares "contaminaba las manos" (i.e., si eran o no inspirados), tal debate tenía más un carácter de disquisición teológica que de decisión vinculante, puesto que los mismos temas se seguían discutiendo un siglo más tarde.⁴ Sin duda, puede sostenerse que el hecho de que la autoridad de estos libros fuera así debatida en el siglo primero demuestra que ya se asumía ampliamente alguna forma de estatus canónico; de otro modo habría habido poco que cuestionar. Cuando pensamos en la posterior objeción de Lutero respecto al estatus de Santiago, vemos que su investigación histórica y teológica se basó en la suposición prácticamente unánime del estatus canónico de Santiago. Hasta donde llegan nuestras fuentes, no hay ninguna evidencia de que en Jamnia se confiriera estatus canónico a ningún libro que no hubiera sido previamente reconocido, o que se rechazara alguno que hubiera sido aceptado con anterioridad.

2. Aunque hay pruebas en Josefo (*Contra Ap.* 1.37-42), Filón (*De Vita Contemp.* 3.25), y otras fuentes en el sentido de que la triple división del canon hebreo era muy común en el siglo primero dC., es mucho más difícil de conseguir pruebas para la hipótesis de que el proceso canónico siguió estas tres divisiones de un modo consecutivo. Es completamente razonable pensar que el Pentateuco se veía primero como un canon cerrado, al que no podía añadirse nada; en cuanto al resto del proceso, dada la gran ausencia de pruebas para establecer grupos consistentes de los libros bíblicos no puede hacerse mucho más que especular.

3. Uno de los argumentos que se citan con más frecuencia en apoyo de que el Pentateuco era ya reconocido hacia el año 400 aC. mientras que los Profetas no lo fueron hasta alrededor del 200 aC., es el hecho de que los samaritanos solo aceptaron como canónico el Pentateuco, y el cisma samaritano se fecha normalmente a finales del siglo cuarto aC. Sin embargo, con este razonamiento se asume, sin pruebas fehacientes, que antes del cisma entre judíos y samaritanos las ideas acerca del canon eran idénticas. Además, muchos estarían de acuerdo con Coggins que el periodo decisivo para el desarrollo teológico del samaritanismo se produjo entre los siglos tercero y primero dC.⁵

4. Uno de los argumentos más profundamente arraigados para la datación tardía de los Escritos es la supuesta fecha de Daniel durante el periodo de los Macabeos y el hecho de que Daniel se sitúa entre los Escritos y no entre los Profetas. Sin embargo, aparte de que muchos eruditos conservadores siguen situando el libro de Daniel en el siglo sexto, John Barton ha defendido recientemente, con argumentos muy convincentes por cierto, que aparte del Pentateuco,⁶ no había secuencias reconocidas de los libros del Antiguo Testamento.

⁴ Sid Z. Leiman, *The Canonization of the Hebrew Scriptures: The Talmudic and Midrashic Evidence* (Hamden: Archon, 1976), 121-24. Ver también la obra de Roger Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 276-77.

⁵ R. J. Coggins, *Samartians and Jews: The Origins of Samaritanism Reconsidered* (Oxford: Blackwell, 1975), 164.

⁶ Incluso la concesión de esta excepción puede ser excesiva. La antigua lista hebreo-araméa de los libros del Antiguo Testamento que se conserva en el MS 54 de la biblioteca del patriarcado griego de Jerusalén (ver J.-P. Audet, "A Hebrew-Aramaic List of Books of the Old Testament in Greek Transcription", *JTS* 1 [1950]: 135-54) presenta el orden siguiente: Génesis, Éxodo, Levítico, Josué, Deuteronomio, Números, Rut, Job,

El hecho de que estos libros estuvieran en rollos distintos significaba que las secuencias ordenadas eran imposibles. Las diferentes clasificaciones que nos han llegado reflejan la organización del material con criterios temáticos, no sobre la base de un corpus de libros considerados canónicos como grupo; y la agrupación judía que excluía a Daniel de los profetas alude al hecho de que los judíos preferían considerar a los profetas como "tradentes, es decir, aquellos que se sitúan en una línea de sucesión histórica y transmiten tradiciones de una generación a otra"⁷ (esta es la razón por la que los así llamados libros históricos se agruparon también con los profetas).

5. No obstante, hay abundantes evidencias de que en ciertos contextos, tanto judíos como cristianos, a Daniel se le consideraba como un profeta (igual que a David, aunque los Salmos que se le atribuyen forman parte de los Escritos).⁸ La explicación más sencilla es que "la profecía" y "los profetas" podían verse desde varias perspectivas diferentes: en términos de contenido predictivo, acceso a los misterios de Dios, llamamiento al pueblo a regresar a la revelación dada, etcétera.

6. Sin embargo, es sin duda ir demasiado lejos concluir que, aunque en el siglo primero los Profetas y los Escritos eran considerados como Escritura y por tanto autoritativos, no se les tenía por canónicos, puesto que el concepto de "canónico" implica la existencia de una lista cerrada. Solo la Torá (se argumenta) se consideraba como canon: nadie podía añadir ningún escrito a los libros de la ley.

Ciertamente, la idea de una lista establecida de los libros canónicos da por sentado que la producción de libros autoritativos ha cesado, o ha caído en desuso. Es posible, no obstante, que esto formara parte de las creencias comunes del siglo primero. En el pasaje ya citado, Josefo ofrece un contundente testimonio en favor de un canon cerrado en el judaísmo del primer siglo, frente a las religiones circundantes con una multiplicidad de libros sagrados. El hecho de que los libros bíblicos circularan en rollos individuales no implica ninguna secuencia específica; esto no excluye la percepción de que la redacción de este tipo de libros hubiera cesado, es decir, que el canon estuviera cerrado.

7. Hay sin duda, bastantes pruebas de que en el judaísmo precristiano se sostenía que la profecía clásica había cesado. En 1 Macabeos 9:23-27 (c. 100 aC.) se lamenta este cese; Josefo vincula el cierre del canon al hecho que la línea de los profetas se había interrumpido. El hecho de que los monjes de Qumrán solo escribieran comentarios de los libros bíblicos sugiere que éstos los veían como una categoría aparte. Como señala Aune, después del cierre del canon Josefo y otros se refieren a ciertos individuos como profetas;⁹ sin embargo, él mismo admite que "la profecía canónica y escatológica tenía un estatus especial que la distinguía de la actividad profética en el periodo intertestamen-

Jueces.... Paul E. Kahle opina que "es posiblemente la lista más antigua de que disponemos" (*The Cairo Geniza* [Oxford: Blackwell, 1959], 218). Ver también la obra de Leon Morris, *Ruth*, TOTC (Londres: Tyndale, 1968), 231.

⁷ John Barton, *Oracles of God: Perception of Ancient Prophecy in Israel After the Exile* (Londres: DLT, 1986), 15.

⁸ Ver especialmente, *Ibid.*, 35-37.

⁹ David E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and in the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 103-52.

tario".¹⁰ En otras palabras, "profeta" y "profecía" no eran términos técnicos que tenían siempre exactamente la misma fuerza, y hay abundantes evidencias de que, en su uso para aludir al fenómeno que había producido el canon hebreo, la "profecía" se veía en el siglo primero como una actividad que había cesado y que no volvería a producirse hasta el tiempo de la promesa escatológica. Las opiniones sobre la fecha del cierre del canon del Antiguo Testamento varían considerablemente, y van desde el año 500 a.C. (para la Ley y los Profetas) hasta el año 200 d.C.¹¹ No obstante, se reconoce cada vez más que cualquier fecha posterior al siglo primero a.C. ha de ir en contra de demasiadas evidencias en sentido contrario.

8. Algunos han argumentado que la Septuaginta, que nos ha llegado en manuscritos de los siglos cuarto y quinto d.C., e incluye la mayor parte de los libros apócrifos,¹² constituye una prueba de que el judaísmo de la Diáspora (o al menos el Alejandrino), tenía un canon distinto; y, puesto que la mayoría de los primeros cristianos utilizaban versiones griegas del Antiguo Testamento (la Septuaginta o algo muy parecido), es inútil dirigirse a las fuentes semíticas para la delincación del canon. Pero Sundberg y otros han cuestionado con contundencia este argumento.¹³ Señalan que las evidencias que tenemos para la Septuaginta son tardías (siglos IV y V d.C. y posteriores), influenciadas sin duda por escribas cristianos, y no apoyadas por ninguna certificación independiente de las creencias de los judíos alejandrinos o los de la Diáspora. Por otra parte, la lectura más natural de Orígenes y Atanasio, dos padres cristianos alejandrinos, sugiere que éstos creían en un canon judío que difería, aunque muy poco, del listado judío (y semítico) tradicional.¹⁴ Sundberg niega que los Escritos fueran tenidos por canónicos (i.e., un corpus cerrado de la Escritura) en las fuentes hebreas o griegas del siglo I; le hayan o no seguido en este particular los eruditos, la mayoría de ellos consideran convincente esta demolición de la hipótesis del canon alejandrino.¹⁵

9. Hay abundantes pruebas de que los autores del Nuevo Testamento citaron como Escritura la mayoría de los libros del Antiguo, sin embargo no hay evidencias inequívocas de que consideraran las Escrituras del Antiguo Testamento como un canon cerrado. Por supuesto, esto no significa que no fuera así: los argumentos de silencio son complejos. Y

¹⁰ *Ibid.*, 368 n. 2.

¹¹ Los extremos están representados por David Noel Freedman y A. C. Sundberg respectivamente. Para la discusión de esta cuestión, ver Barton, *Oracles*, 27-29.

¹² El documento B (el Códice Vaticano, del siglo cuarto) incluye todos los libros de la Apocrypha excepto 1 y 2 Macabeos; κ (el Códice Sinaitico, siglo cuarto) incluye Tobías, Judit, 1 y 2 Macabeos, Sabiduría, y Eclesiástico; A (el Códice Alejandrino, siglo quinto) tiene todos los libros de la Apocrypha, además de 3 y 4 Macabeos y los *Salvos de Salomón*.

¹³ Albert C. Sundberg Jr., *The Old Testament of the Early Church* (Cambridge: Harvard University Press, 1964).

¹⁴ Respectivamente, *H.E.* 4,26 (Orígenes citado por Eusebio), y *Ep. List.* 39 (= NPNF2 4:552).

¹⁵ Una excepción es el estimulante trabajo de Martin Hengel, *The Septuagint as Christian Scripture: Its Prehistory and the Problem of Its Canon* (Edimburgo: T. and T. Clark, 2002). Sin embargo, el precio que Hengel paga por su argumento es la rigurosa negación de que la profecía cesó en todos los sentidos (*pax* Josefo), y su petición final de un "canon" maximalista que incluiría no sólo los escritos apócrifos y seudoepigráficos, sino también a Josefo y Filón (126-27). Su idea de canon es cercana a la de Harold Bloom cuando alude al *Canon Occidental*. Ver los estudios divergentes pero lúcidos de Andrew Shead (*Themelios* 28/3 [2003]: 59-61) y James A. Sanders (*BBR* 13 [2003]: 271-74).

en el Nuevo Testamento hay varias líneas de datos que al menos sugieren que se reconocía un canon cerrado.

En primer lugar, los patrones de cita del Nuevo Testamento se alinean en gran medida con evidencias predominantemente judías respecto a la forma del canon. Los autores del Nuevo Testamento citan todos los libros del Pentateuco (en su forma judía, no samaritana) y muchos de los demás libros canónicos, tanto los Profetas (Reyes, Isaías, Jeremías, Ezequiel, y los Profetas Menores) como los Escritos (Salmos, Job, Proverbios, Daniel, Crónicas). Es incluso posible que haya alusiones a algunos de los libros del Antiguo Testamento que no se citan explícitamente en el Nuevo (p. ej., Jos 1:5 en Heb 13:5; Jueces en Heb. 11:32).

En segundo lugar, cuando se cita literatura fuera del corpus de lo que ahora se reconoce como canon del Antiguo Testamento (p. ej., Cleantes en Hechos 17:28; Menandro en 1 Cor 15:33; Epiménides en Tito 1:12; 1 Enoq en Judas 14–15), no se habla de tales escritos como Escritura (γραφῆ [graphe]) ni se atribuye al Espíritu Santo o a Dios como el autor final.

En tercer lugar, no hay indicios de que los autores del Nuevo Testamento quieran deshacerse de ninguno de los documentos canónicos del Antiguo Testamento como incompatibles con su fe cristiana en desarrollo. Pablo llega al extremo de afirmar que, la razón por la que se escribieron las “Escrituras” fue la instrucción y consuelo de los cristianos (Rom 15:3–6; ver también 2 Cor 10:11; 2 Tim 3:14–17; 1 Ped 1:10–12; Hebreos 11:39–40).

En cuarto lugar, muchos pasajes del Nuevo Testamento, aunque planteados como una refutación o corrección de la teología judía tradicional, apelan a lo que ambas partes tienen en común, a saber, las Escrituras (p. ej., Marcos 7:6–7, 10–13; 11:17; 12:10–11, 24; Lucas 4:16–21; Juan 6:45; 10:34–35; 15:25; Hechos 17:2–3, 11; 18:24, 28; 24:14–15; 26:22; Rom 3:1–2; Gal 3).

En quinto lugar, es probable, aunque no seguro, que la referencia de Jesús a toda la sangre derramada desde Abel hasta Zacarías, hijo de Berequías (Mt 23:35) pretenda aludir a la primera y última víctimas de asesinato que se registran en el canon hebreo (Zacarías hijo de Joiada, en 2 Cron 24:20, 22). Sin duda Zacarías no fue el último en ser asesinado según un criterio cronológico: dentro del periodo que cubre el Antiguo Testamento, el último cronológicamente fue probablemente Urías hijo de Semaías (Jer 26:20–23). Si esta identificación con el Zacarías de 2 Crónicas 24:20, 22 es correcta, este personaje habría sido escogido por su lugar dentro del canon reconocido.

Da la impresión, pues, que hay buenas razones para apoyar la idea de que había un canon (cerrado) de la Escritura que sirvió como modelo para la formación del canon del Nuevo Testamento. Aunque este punto sea cuestionado, hay pruebas muy convincentes de que, hacia el siglo primero dC., la Toráh y los Profetas se veían como colecciones cerradas.

LA FORMACIÓN DEL CANON DEL NUEVO TESTAMENTO

Si pensamos en el canon del Nuevo Testamento como una lista “cerrada” de libros reconocidos, los puntos principales son bien conocidos y no especialmente cuestionados. La primera de estas listas cerradas en llegar a nosotros es la de Marción. Muy influenciado

por el dualismo sirio, Marción rechazó la totalidad del Antiguo Testamento y solo aceptó un Evangelio —una edición muy revisada de Lucas— además de su edición de diez cartas de Pablo que excluía las Pastorales. Pero aunque la lista de Marción es la primera, decir que la idea de una Biblia cristiana es obra de Marción, es ir demasiado lejos.¹⁶ Las cartas de Pablo estaban ya circulando como una colección, y probablemente los cuatro Evangelios canónicos también. Y lo que es más importante, la idea de unas Escrituras del Nuevo Testamento, que ciertamente estaba ya bien establecida en la primera parte del siglo segundo, presupone, tarde o temprano, alguna forma de límite canónico.

No cabe duda de que la obra de Marción y otros herejes estimuló a la Iglesia a publicar listas más exhaustivas y menos idiosincrásicas. En este mismo sentido, el movimiento montanista, que se esforzaba en elevar la voz de la profecía a una nivel de autoridad suprema en la Iglesia —grado que no disfrutó ni siquiera en el tiempo de Pablo (1 Cor 14:37-38)— sirvió también para forzar a la Iglesia a tomar decisiones públicas respecto al estándar de la ortodoxia. Hacia finales del siglo segundo, la lista de Muratori, aunque prácticamente sin valor como guía del origen de los libros del Nuevo Testamento a los que se refiere, refleja la idea de la gran Iglesia reconociendo un canon del Nuevo Testamento no muy distinto del de nuestros días. Esta lista es fragmentaria, de modo que Mateo y Marcos no aparecen; pero sin duda estos libros se presuponen, puesto que se alude a Lucas como el tercer Evangelio, y a Juan como el cuarto. También se reconoce a Lucas como autor de “los hechos de todos los apóstoles”. Trece cartas se reconocen como auténticamente paulinas. En la lista se incluye una *Epístola a los Laodicenses* y otra a los cristianos de Alejandría (que para algunos es nuestra carta a los Hebreos). Se aceptan dos Epístolas de Juan y Judas. Se aceptan igualmente los apocalipsis atribuidos a Juan y a Pedro, sin embargo en la propia lista se admite que había cierta oposición a la lectura pública de esta última obra. El *Pastor de Hermas* se acepta para la lectura privada pero no pública, por tratarse, se explica, de una composición reciente. Los escritos gnósticos, marcionitas, y montanistas son todos rechazados; en un pasaje más bien extraño se reconoce a la *Sabiduría de Salomón* como un documento canónico.

El patrón por el que este o aquel Padre citan los diferentes libros del Nuevo Testamento como Escritura se ha analizado ligeramente a lo largo de esta Introducción, sin embargo, este patrón no establece por sí mismo cuándo fue reconocido el canon del Nuevo Testamento como una lista cerrada de libros. El tratamiento de esta “lista cerrada” demanda una reflexión más profunda. En un libro fundamental, Barton ha intentado acercarse a cuestiones relativas al canon desde una serie de nuevas perspectivas.¹⁷ Uno de los argumentos que subraya es que el término canon lleva consigo una ambigüedad que frecuentemente no se reconoce (ver la n. 15, de este capítulo). Puede referirse a libros que apo-

¹⁶ Así lo expresa, acertadamente, F. F. Bruce, “New Light on the Origins of the New Testament Canon”, en *New Dimensions in New Testament Study*, ed. Richard N. Longenecker y Merrill C. Tenney (Grand Rapids: Zondervan, 1974), 12, contra la magistral obra de H. von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible* (Filadelfia: Fortress Press, 1972), 148.

¹⁷ John Barton, *Holy Writings. Sacred Text: The Canon in Early Christianity* (Louisville: Westminster John Knox, 1997).

yaban la “regla de fe” y ser de este modo una categoría muy amplia que podría incluir más libros, o podría también aludir a una “lista fija” inherentemente excluyente. Barton analiza algunos de los argumentos presentados para apoyar fechas distintas para el canon del Nuevo Testamento; los que presenta Zahn (siglo primero), Harnack (siglo segundo), y Sundberg (siglo cuarto), y defiende que estas cuatro posiciones no están tan lejos como puede parecer a primera vista puesto que, cuando hablan de “canon”, tienen en mente cosas ligeramente diferentes.

Además, Barton señala también que muchos de los argumentos que se utilizan para determinar qué libros se consideraban parte del canon del Nuevo Testamento se basan en el modo en que tales libros son citados por los Padres o en si se encuentran o no en esta o aquella lista. Pero a menudo se han pasado por alto dos importantes datos. En primer lugar, siguiendo la obra de Stuhlhofer,¹⁸ Barton cuenta el número de veces que los Padres citan realmente los libros del Nuevo Testamento (y otros) en proporción a la extensión de cada libro. El resultado de su análisis es que existen tres claros grupos: aquellos libros del Nuevo Testamento que se citan frecuentemente (a saber, los cuatro Evangelios y las cartas paulinas más importantes), los que se citan con menos frecuencia (el resto del Nuevo Testamento), y los libros que apenas se citan (a saber, aquellos que se excluyeron del canon). En otras palabras, hay una clarísima divisoria por lo que hace a la frecuencia real de uso entre los libros del Nuevo Testamento y todos los otros pretendientes: el uso real era el que establecía el canon. En segundo lugar, los cristianos adoptaron muy pronto el uso de los códices (i.e., libros encuadernados más o menos como los nuestros, encolados o cosidos por el lomo) en lugar de los rollos. Por ello podían agrupar muchos de los libros del Nuevo Testamento y, a pesar de algunas excepciones, hay un testimonio temprano y extenso de los veintisiete documentos de nuestro Nuevo Testamento encuadernados juntos en varias distribuciones.¹⁹

Sigue siendo importante, no obstante, entender lo que dijeron los Padres acerca de estas cuestiones. La fuente más importante de las listas que éstos propugnaron, la encontramos probablemente en Eusebio de Cesarea (c. 260–340), cuyas ideas fueron en gran medida influenciadas por los padres alejandrinos Clemente y Orígenes. En su exposición del canon del Nuevo Testamento, Eusebio se sirve de una clasificación tripartita: Los libros reconocidos (*homologoumena*), los libros cuestionados (*antilegomena*), y los libros redactados por herejes en el nombre de los apóstoles pero rechazados por aquellos que Eusebio considera ortodoxos. En la primera categoría, Eusebio incluye a los cuatro Evangelios, el Libro de los Hechos, catorce epístolas paulinas (incluye Hebreos, aunque es consciente de que la iglesia de Roma no creía que fuera un documento paulino), 1 Pedro, 1 Juan, y, según parece, (aunque con cierta reserva) el libro de Apocalipsis. Euse-

¹⁸ F. Stuhlhofer, *Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb: eine statistische Untersuchung zur Kanongeschichte* (Wuppertal: Brockhaus, 1988).

¹⁹ Ver además J. K. Elliott, “Manuscripts, the Codex and the Canon”, *JSNT* 63 (1996): 105–23. Aunque Elliot le critica en una reseña posterior, David Trobisch, *The First Edition of the New Testament* (Nueva York: Oxford University Press, 2000), reúne similares argumentos, y otros no tan convincentes, a fin de defender un canon del Nuevo Testamento de mediados del siglo segundo.

bio subdivide los libros cuestionados en el grupo de los que son generalmente aceptados (Santiago, Judas, 2 Pedro, y 2 y 3 Juan) y los que no son auténticos (*los Hechos de Pablo, el Pastor de Hermas, el Apocalipsis de Pedro, la Epístola de Bernabé, la Didajé* y, quizá, el libro de Apocalipsis).²⁰ La tercera categoría, que comprende los escritos claramente heréticos, incluye evangelios como los de Pedro y Tomás, los Hechos de Andrés y Juan, y escritos similares (*H. E.* 3.25).

En otras palabras, los Evangelios, el Libro de los Hechos, las trece epístolas paulinas, 1 Pedro, y 1 Juan fueron universalmente aceptados desde muy temprano; la mayor parte del resto del perfil del canon neotestamentario estaba ya establecido para el tiempo de Eusebio. El manuscrito de Cheltenham, que se considera representante de las ideas norteafricanas c. 360 dC., incluye todos los libros del Nuevo Testamento excepto Hebreos, Santiago, y Judas. La primera lista, en la que están exclusivamente los veintisiete libros del Nuevo Testamento, es la misma que la que aparece en una de las cartas festales de Atanasio en 367 (sin duda prescriptiva, no meramente descriptiva para la iglesia de Alejandría). En el canon 60 del Concilio de Laodicea (c. 363) se incluyen los veintisiete libros excepto el Apocalipsis, sin embargo, la evidencia de los manuscritos sugiere que este canon podría haber sido añadido con posterioridad (aunque muy probablemente durante el mismo siglo cuarto).²¹ El Tercer Concilio de Cartago (397), al que asistió Agustín de Hipona, reconoció los veintisiete libros del Nuevo Testamento, y después en Occidente hubo poca desviación de esta postura.

La Iglesia oriental, al menos tal y como la representa la versión siríaca (Peshita), omitía 2 Pedro, 2 y 3 Juan, Judas, y el libro de Apocalipsis, un patrón que sigue la iglesia nativa siria en nuestros días (en contraste con la grecoparlante). Aun así, es importante admitir que no pocos Padres de la Iglesia oriental reconocieron exactamente los mismos veintisiete libros que hoy constituyen nuestro canon.²² En el otro extremo, la iglesia etíope no solo reconoce los veintisiete libros estándar sino que añade otros ocho, que tratan principalmente del orden de la Iglesia.²³ No obstante, Dunbar está en lo cierto al concluir:

Es justo decir que dondequiera que los cristianos se han interesado en conocer la extensión del Nuevo Testamento y han buscado este conocimiento en un espíritu de abierta comunicación con el resto de la Iglesia, el resultado ha sido generalmente la unanimidad. Por ello, es importante observar que, mientras la reconsideración de

²⁰ La incertidumbre respecto al lugar que para Eusebio ocupa el libro de Apocalipsis se debe a su confusa forma de expresarse. Aunque en el siglo segundo Apocalipsis fue reconocido casi universalmente como Escritura, en la Iglesia oriental despertó sospechas. La postura de Eusebio parece oscilar desde una aceptación inicial de Apocalipsis como obra del apóstol Juan a su aceptación como documento canónico aunque negando su autoría apostólica, pasando por una etapa intermedia en que rechazó completamente el libro por considerarlo una falsificación del hereje Cerinto. Ver la exposición de Robert M. Grant, *Eusebius as Church Historian* (Oxford: Clarendon Press, 1980), 126–37.

²¹ Ver Metzger, *Canon*, 210.

²² Ver Westcott, *History of the Canon*, 445–48.

²³ Ver R. W. Cowley, "The Biblical Canon of the Ethiopian Orthodox Church Today", *OstK* 23 (1974): 318–23.

las cuestiones del canon por parte de los dirigentes de la Reforma Protestante condujo a una reducción del canon del Antiguo Testamento en relación con el uso católico romano, no sucedió en cambio lo mismo en la extensión del canon del Nuevo Testamento.²⁴

Es sin duda importante notar que, si bien no había ninguna maquinaria eclesiástica del tipo del papado medieval para imponer las decisiones, no obstante, por todo el mundo la Iglesia acabó aceptando, casi universalmente, los mismos veintisiete libros. No fue tanto que la Iglesia seleccionara el canon sino más bien que el canon se fue seleccionando a sí mismo. Este argumento se ha presentado con frecuencia, y merece repetirse. El que, sustancialmente, toda la Iglesia llegara a reconocer los mismos veintisiete libros como documentos canónicos es un hecho notable cuando se recuerda que no hubo presión ni manipulación para llegar a este resultado. Lo único que podían hacer las diferentes iglesias por todo el imperio era dar testimonio de su propia experiencia con los documentos y expresar el conocimiento que tenían respecto a su origen y carácter. Cuando se presta atención a la diversidad de los trasfondos culturales y de la orientación en los puntos esenciales de la fe cristiana dentro de las iglesias, su común acuerdo acerca de los libros que formaban el Nuevo Testamento nos lleva a sugerir que esta decisión final no se originó únicamente en un nivel humano.²⁵

Fueran cuales fueren las presiones que llevaron a la Iglesia a redactar listados canónicos —la persecución, la distancia del Jesús histórico, la presión del montanismo, el surgimiento del gnosticismo y otros movimientos que requerían el rechazo de ciertos textos— los criterios que se utilizaron en los debates para determinar qué libros eran canónicos fueron principalmente tres:²⁶

1. Un requisito esencial para la canonicidad era la conformidad con la “regla de fe” (ὁ κανὼν τῆς πίστεως [*ho kanon tes pisteos*]; en latín, *regula fidei*), conformidad entre el documento y la ortodoxia, es decir, verdad cristiana reconocida como normativa en las iglesias. Aunque muchos eruditos han negado que se hubiera establecido una clara distinción entre “ortodoxia” y “herejía” en el periodo subapostólico, sin hablar del Nuevo Testamento, es difícil no detectar las raíces de esta distinción en pasajes como Gálatas 1:8–9; Colosenses 2:8 ff.; 1 Timoteo 6:3 ff.; y 1 y 2 Juan. Y ya Ignacio mostró una considerable preocupación por distinguir lo verdadero de lo falso. Esta preocupación se incrementó rápidamente con el paso del tiempo.

²⁴ Dunbar, “Biblical Canon”, 317–18. En una nota marginal, Dunbar señala que esto se aplica incluso a Martín Lutero, quien planteó las preguntas más fuertes acerca de la *antilegomena* (p. 432 n. 117). Se señala con frecuencia que en el índice de la traducción de la Biblia de Lutero se separa Hebreos, Santiago, Judas, y Apocalipsis del resto de los libros y no se los cuenta entre ellos (p. ej., Meye, “Canon”, 605); sin embargo, no siempre se dice que esta configuración se adoptó en la edición de 1522 pero fue abandonada en ediciones posteriores, junto con sus juicios negativos más estridentes acerca de estos libros (expresados en sus prefacios). El único de estos juicios negativos que mantuvo hasta el final de su vida fue el de la epístola de Santiago. Ver la obra de Paul Althaus, *Theology of Martin Luther* (ET Filadelfia: Fortress Press, 1966), 83–85.

²⁵ Barker/Lane/Michaels, 29.

²⁶ Ver, Metzger, *Canon*, 251–54.

2. Quizá el criterio que mencionan más comúnmente los Padres es el de la apostolicidad de los autores, que incluía también a los que estaban en contacto inmediato con los apóstoles. De este modo, se entendía que el Evangelio de Marcos estaba vinculado con Pedro; el de Lucas con Pablo. Cuando el Fragmento de Muratori rechaza el Pastor de Hermas para la lectura pública, lo hace sobre la base de que era un documento demasiado reciente y, por tanto, no podía situarse “entre los profetas, cuyo número es completo, o entre los apóstoles” (“los profetas” se refiere aquí a los libros del Antiguo Testamento, y “los apóstoles” a los del Nuevo). Por la misma razón, los Padres rechazaron las obras sospechosas de seudonimidad.

Por ello, como ya hemos visto (Capítulo 8), el propio Nuevo Testamento expresa por principio el rechazo de las cartas seudónimas (ver especialmente 2 Ts 2:2; 3:17); ahora observamos que los Padres rechazaron universalmente los documentos seudónimos como categoría literaria aceptable de los documentos portadores de la autoridad de la Escritura. Esto deja muy poco espacio para la afirmación moderna tan frecuente en el sentido de que la seudonimidad era una práctica ampliamente aceptada en el mundo antiguo. Puede demostrarse que los apocalipsis seudónimos eran muy comunes; sin embargo, no hay pruebas que corroboren que lo fueran también las cartas seudónimas, y si las hay de que ningún documento seudónimo fue a sabiendas aceptado en el canon del Nuevo Testamento.²⁷

3. Otro de los criterios importantes es la extensa y permanente aceptación y utilización de los documentos por parte de iglesias de todas partes. De este modo, Jerónimo insiste en que no importa quien escribió Hebreos, puesto que en cualquier caso es obra de un “escritor de la Iglesia” (*ecclesiastici viri*, una expresión que alude probablemente a alguien que escribe en conformidad con la verdad enseñada en las iglesias; una variación del primer criterio) y se lee constantemente en las iglesias (Epist. 129). Aunque las iglesias latinas fueron lentas para aceptar Hebreos y las griegas se resistieron con el libro de Apocalipsis, Jerónimo acepta ambos documentos, en parte porque muchos autores antiguos los habían aceptado ambos como canónicos.²⁸

LA IMPORTANCIA DEL CANON DEL NUEVO TESTAMENTO

Ha de admitirse que este acercamiento más o menos tradicional al canon puede dar una falsa impresión, a saber, que la Iglesia tardó un periodo desmesurado en reconocer la autoridad de los documentos que constituyen el Nuevo Testamento. Esto es completamente falso. El debate acerca del canon lo es acerca de una lista cerrada de libros autoritativos. Los libros como

²⁷ Ver además la exposición sobre “El uso de seudónimos y autorías pseudoepigráficas” en el Capítulo 8 de esta obra.

²⁸ Quizá hay que decir que los Padres no reconocen una obra como canónica porque sea inspirada, puesto que utilizan libremente el término “inspiración” y expresiones relacionadas para aludir también a libros no canónicos (ver Metzger, *Canon*, 254–57). En el moderno debate teológico la palabra “inspiración” es un elemento teológico que surge de algunas importantes estructuras históricas y teológicas y que normalmente se define de manera mucho más hermética que en el uso más bien flexible de los primeros siglos.

tales estaban necesariamente en circulación desde mucho antes, la mayoría de ellos eran reconocidos como autoritativos por toda la Iglesia, y todos lo eran en grandes sectores de ella.²⁹

Hubo un mensaje autoritativo desde el comienzo. Ya en la primera etapa de su predicación Jesús se constituyó como autoridad al mismo nivel que las Escrituras del Antiguo Testamento, y cumpliéndolas en cierto sentido, (Mt 5:17-48, esp vv 21 y ss.). La revelación de las Buenas Nuevas, el Evangelio del amado Hijo de Dios, estaba tan vinculada a la vida, ministerio, muerte, y resurrección de Jesús que los relatos de estas "buenas noticias" comenzaron a llamarse evangelios. Tales buenas noticias fueron transmitidas por los apóstoles: en Hechos 2, Lucas insiste en que los creyentes de la primera iglesia se dedicaran a la enseñanza de los apóstoles. Ya en 2 Corintios 3:14, Pablo escribe acerca de los judíos que leen las Escrituras del antiguo pacto.³⁰ Esto implica que ha despuntado un nuevo pacto, el nuevo pacto pronosticado por Jeremías (en especial 31:31-34; cf. Hebreos 8) y anunciado por Jesús con sus palabras la noche que fue entregado ("Esta copa es el nuevo³¹ pacto en mi sangre"). De manera implícita, las Escrituras del Nuevo Pacto no están muy lejos. La epístola a los Hebreos comienza contrastando el primer período de la revelación con lo que ha tenido lugar "en estos últimos días" en que Dios se ha revelado en la persona de su Hijo (Heb 1:1-3). En el último análisis, el *locus* y la fuente de toda la revelación autoritativa del nuevo pacto están en el Hijo. Los apóstoles, en el sentido más estrecho del término,³² eran considerados como los mediadores de tal revelación al resto de la Iglesia; pero precisamente porque esta revelación estaba vinculada al Jesús que se hizo presente en la historia, estaba sujeta a una clausura implícita. No podía haber un flujo interminable de "revelaciones" acerca de Jesús, si tales revelaciones se apartaban del Jesús que se manifestó en la historia real y que fue confesado por los apóstoles y los primeros testigos presenciales.

Por ello, desde el mismo comienzo, en la revelación había tanto una autoridad extraordinaria como una clausura implícita. El reconocimiento extracanónico de estas dos cosas lo encontramos ya en los escritos de Ignacio. Cuando ciertos hombres (al parecer judíos) que se niegan a creer nada del Evangelio que no esté reflejado en "nuestros registros ancestrales" (¿el Antiguo Testamento?) le desafían, Ignacio responde, "Sin embargo, por lo que a mí respecta, mis registros son Jesucristo, sus registros sagrados son su cruz su muerte y su resurrección y la fe que es por medio de él" (Fil. 8:2). Podría decirse que la génesis del canon del Nuevo Testamento está en la llamada "Evangelio" y "apóstol",³³ con Jesucristo, en última instancia, tras ambas realidades.

Si, por tanto, nos planteamos cuándo y cómo comenzaron a leerse los diferentes libros del Nuevo Testamento como testigos autorizados del Evangelio, en lugar de preguntarnos cuándo y cómo se cerró el canon, llegamos forzosamente, no a las listas cerradas elaboradas por los Padres que tienden a ser de un período posterior, sino a la utilización de los li-

²⁹ Theo Donner, "Some Thoughts on the History of the New Testament Canon", *Themelios* 7/3 (1983): 23-27.

³⁰ Probablemente se trata de una referencia a la Toráh, no a todo el Antiguo Testamento; ver v. 15.

³¹ La palabra "nuevo" se conserva en Lucas y Pablo (1 Cor 11:23-26), y la omiten Mateo y Marcos.

³² Ver la obra de D. A. Carson, *Showing the Spirit* (Grand Rapids: Baker, 1987), 88-91.

³³ Ver la obra de Donald Robinson, *Faith's Framework: The Structure of New Testament Theology* (Sutherland, NSW: Albatross, 1985).

bros del Nuevo Testamento (en comparación con otras fuentes) por parte de los primeros Padres. Descubrimos pues que aun la mayor parte de los documentos de la antilegomena se citaron ampliamente. Hebreos, por ejemplo, se cita extensamente en *1 Clemente* (probablemente 90-110 dC.); Santiago está atestiguada en *1 Clemente* y en *el Pastor de Hermas* (a mediados del siglo segundo). De hecho, incluso dentro del Nuevo Testamento, los pasajes del Antiguo Testamento y las citas del Evangelio aparecen a menudo juntos y se introducen con la expresión "la Escritura dice" (1 Tim 5:18). Aunque esta cita no sea de un Evangelio escrito, el pasaje es al menos una prueba fehaciente de que a una enseñanza del Señor Jesús se le concede la misma posición de autoridad que a las Escrituras del Antiguo Testamento. En 2 Pedro 3:16 se reconoce como Escrituras a las Epístolas de Pablo.

Hay otras tres importantes líneas de evidencias:

1. En las etapas de transmisión más antiguas, antes de que se iniciara la tarea de ofrecer registros escritos (ver Lucas 1:1-4), la "tradición" fue transmitida de un modo oral. Como se ha reconocido muchas veces,³⁴ en el Nuevo Testamento el término "tradición" (παράδοσις [*paradosis*]) no tiene necesariamente connotaciones negativas. Por ejemplo, en los escritos de Pablo las tradiciones merecen una consideración peyorativa cuando son meramente humanas o están completamente divorciadas del Evangelio (Gál 1:14; Col. 2:8); sin embargo han de tenerse en alta estima y sostenerse cuando son el Evangelio, transmitido por un mensajero acreditado (1 Cor 11:2; 2 Ts 2:15; 3:6).

2. Pero esto no significa que la tradición oral fuera considerada por muchos como intrínsecamente superior a los documentos escritos que pronto comenzaron a circular. El pasaje que todos citan para justificar la percepción de que la tradición oral merecía una consideración más elevada es una afirmación de Papias que consigna Eusebio (*H. E.* 3.39.4), que en su traducción Campenhausen vierte, "En mi opinión, aquello que procede de los libros no es tan útil como lo que comienza como palabras vivas y sigue siéndolo".³⁵ Se ha defendido convincentemente que Papias magnifica la importancia de la tradición oral por su comentario acerca de las palabras del Señor, no por el verdadero contenido de tales palabras.³⁶ La despectiva referencia a los libros se refiere probablemente a los escritos de los herejes que en aquel momento estaban haciendo lo mismo que Papias: comentando las palabras recibidas del Señor, pero desde su torcida perspectiva teológica. La respuesta de Papias es que él prefiere retener las interpretaciones tradicionales (orales) de las palabras del Señor. Hay que tener en cuenta que, en otros lugares Papias se apresura a negar que haya ningún error en el Evangelio de Marcos, aunque este Evangelio no sea una exposición cronológica: sin duda esto sería una extraña maniobra si Papias desechara todos los registros escritos.

3. Si preguntamos cuándo y cómo se llevaron a cabo las primeras colecciones de al menos algunos de los libros del Nuevo Testamento, la sencilla respuesta es que no lo sa-

³⁴ Ver especialmente el trabajo de F. F. Bruce, "Scripture in Relation to Tradition and Reason", en *Scripture, Tradition, and Reason: A Study in the Criteria of Christian Doctrine*, Fs. Richard P. C. Hanson, ed. Richard Bauckham y Benjamin Drewery (Edimburgo: T. & T. Clark, 1988), 35-64.

³⁵ Ver la exposición de Campenhausen en *Formation*, 130 ff. De manera similar, ver Bruce, "Scripture", 37-38.

³⁶ Esta línea de interpretación parece haberse originado con J. B. Lightfoot, *Essays on the Work Entitled Supernatural Religion* (Londres: Macmillan, 1893), 156 ff.

bemos. Si sabemos, no obstante, que a mediados del siglo segundo como muy tarde, los cuatro Evangelios canónicos circulaban ya juntos como el cuádruple Evangelio "según Mateo", "según Marcos", etcétera. Probablemente en un periodo aun más temprano, las epístolas paulinas estaban en amplia circulación. La amplia utilización del códice como forma de libro por parte de los cristianos facilitó sin duda el proceso de poner en circulación este material. Hasta aquel momento, los escritos de valor se publicaban normalmente en rollos. La adopción de los códices (más o menos libros modernos, con hojas cosidas o encoladas en uno de sus extremos) no solo hizo que los libros fueran más fáciles de utilizar sino que facilitó también la publicación de varios libros en un solo volumen.³⁷

Es seguro que Pablo escribió otras cartas que no nos han llegado (ver 1 Cor 5:9; Col 4:16), sin embargo no se han podido identificar en ninguna de las fuentes los principios de selección, y el responsable o responsables de compilar la colección. No obstante, algunas inferencias cuidadosamente establecidas, hacen muy verosímil suponer que esta colección fue compilada por colaboradores de Pablo, como Timoteo, poco después de su martirio.³⁸

Por último, hemos de observar brevemente cuatro acercamientos contemporáneos a la importancia del canon.

1. Algunos (p. ej., H. Koester) han argumentado que debería desecharse la idea de un canon. Afirman que no hay ninguna diferencia cualitativa entre los libros del Nuevo Testamento y otra literatura cristiana antigua; todas las fuentes que informan el movimiento cristiano primitivo deberían tratarse del mismo modo, de manera que Santiago, por ejemplo, no ha de recibir un trato más respetuoso o mayor autoridad que, digamos, Clemente de Roma.

No cabe duda de que, este punto de vista es únicamente verosímil si se rechaza, no solo la idea del canon como una lista cerrada de libros autorizados, sino también la propia idea de Escritura. Esta idea va también de la mano de una clara disposición a abandonar muy rápidamente la herencia establecida de la Iglesia, y en especial de las perspectivas críticas que consideran varios de los libros canónicos como escritos seudónimos y tardíos, redactados después de algunas otras fuentes cristianas antiguas que han llegado hasta nosotros.

2. En este momento se está produciendo un complejo debate sobre la posibilidad de que exista un "canon dentro del canon". Todos nosotros tenemos la tendencia de depender más de unas partes del canon que de otras (igual que Lutero y Calvino concedieron mucha más importancia a Romanos y a Gálatas que a 1 Pedro, por ejemplo, o al libro de Apocalipsis). ¿Por qué no hacer pues de la necesidad virtud y reconocer que cada grupo tiene la libertad, quizá hasta la obligación, de definir ciertas partes del canon como definitivas para ellos? Una forma más atenuada de esta teoría sugiere que hemos de ver el canon como una espiral, en la que los elementos más externos (Santiago, 2 Pedro) dan paso de forma gradual al núcleo interior, el meollo del auténtico cristianismo (Juan, Romanos).³⁹

³⁷ Ver Moule, 239-41.

³⁸ Ver Guthrie, 986-1000.

³⁹ Así opina C. K. Barrett, "The Centre of the New Testament and the Canon", en *Die Mitte des Neuen Testaments: Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie*, Fs. Eduard Schweizer, ed. Ulrich Luz and Hans Weder (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983), 5-21.

Pero sin duda las nociones de Escritura y canon desaconsejan tales acercamientos. Es cierto que los predicadores pueden subrayar una parte más que otra, considerándola especialmente pertinente para el contexto en que se mueven. Algunos documentos del Nuevo Testamento pueden ejercer una influencia mayor porque son más largos y más exhaustivos. Sin embargo, elevar las pragmáticas decisiones pastorales y los accidentes de la composición a la obligación de relativizar el canon equivale a negar que hay un canon que ha de permanecer como prueba de nuestras decisiones pastorales.

3. La teología tradicional católico romana se ha referido en ocasiones al papel que tiene la Iglesia en la formación, o establecimiento, del canon, y esto da lugar a su vez a una idea de la autoridad de la Iglesia muy distinta a la del protestantismo, que sitúa el depósito del Evangelio en la Escritura; mientras que el catolicismo conservador coloca dicho depósito en la Iglesia, y las Escrituras no son sino un elemento más de él.

Algunos de los debates resultantes se están hoy desvaneciendo porque tanto el protestantismo como el catolicismo romano están experimentando grandes cambios. Sin embargo, algunos de los problemas asociados con la posición protestante se atenúan en gran medida si la distinción que aquí se defiende entre la Escritura y el canon se mantiene cuidadosamente. El papel de la Iglesia no es el de establecer qué libros constituyen la Escritura. Son los propios libros bíblicos los que se abren camino por medio de su autoridad y extensa utilización, y el papel de la Iglesia es el de reconocer que únicamente ciertos libros demandan la adhesión y obediencia de la Iglesia, y no otros; esto lleva a la formación de un canon, una lista cerrada de Escrituras autorizadas.

4. Ha habido bastante interés en el surgimiento de lo que se ha dado en llamar crítica del canon. Aunque esta rama de estudio adquiere muchas formas,⁴⁰ la esencia del presupuesto que la sustenta es que, sean cuales sean las fuentes y presiones que han intervenido en la formación de la Escritura tal y como la conocemos, el texto que tenemos representa el procesamiento de sus tradiciones por parte de la Iglesia, incluyendo las peculiares interpretaciones que establecen las conexiones interiores del texto bíblico, y deben ser aceptadas como normativas para la Iglesia.

Hay muchas cosas buenas en este movimiento. Representa un esfuerzo decidido para leer la Biblia en su conjunto y los libros bíblicos como productos terminados. En la práctica, no obstante, algunos exponentes de la crítica del canon tienden a profesar verdades abstractas que, pueden extraerse del texto en su conjunto pero rechazan un buen número de afirmaciones bíblicas que tienen referentes históricos. Esta inconsistencia conjura el espectro de un cierto tipo de de crudo fideísmo que se adhiere al canon en aquello que no puede ser puesto a prueba, y se reserva el juicio en aquello que sí. Esta forma de fideísmo hace de la crítica del canon tal y como se practica frecuentemente (al menos en ciertos círculos) algo intrínsecamente inestable.

En pocas palabras, la implicación es que Dios, que es un ser que habla, ilumina y guarda el pacto, y que se ha revelado supremamente en un personaje histórico, Jesús el Mesías, es quien establece la necesidad del canon y, de manera implícita, su clausura. La idea del canon prohíbe cualquier intento artificial de seleccionar solo una parte del canon

⁴⁰ P. ej., Childs; James A. Sanders, *From Sacred Story to Sacred Text* (Filadelfia: Fortress Press, 1987).

como modelo rector de la Iglesia cristiana: esto sería “decanonizar” el canon, una contradicción de términos. Puesto que el canon está formado por libros cuya autoridad emana, en última instancia, de la generosa y gratuita revelación que Dios hace de sí mismo, es mejor hablar de reconocer el canon que de establecerlo. Y la teología canónica no puede divorciarse de las complejas cuestiones que plantea el vínculo de la revelación de Dios con la verdadera historia.

BIBLIOGRAFÍA

- Paul **Althaus**, *Theology of Martin Luther* (ET Filadelfia: Fortress Press, 1966) ■■ J. -P. **Audet**, “A Hebrew-Aramaic List of Books of the Old Testament in Greek Transcriptions”, *JTS* 1 (1950): 135–54 ■■ David E. **Aune**, *Prophecy in Early Christianity and in the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983) ■■ Ídem, “On the Origins of the ‘Council of Javneh’ Myth”, *JBL* 110 (1991): 491–93 ■■ C. K. **Barrett**, “The Centre of the New Testament and the Canon”, en *Die Mitte des Neuen Testaments: Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie*, Fs. Eduard Schweizer, ed. Ulrich Luz and Hans Weder (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983), 5–21 ■■ John **Barton**, *Oracles of God: Perception of Ancient Prophecy in Israel After the Exile* (Londres: DLT, 1986) ■■ Ídem, *Holy Writings, Sacred Text: The Canon in Early Christianity* (Louisville: Westminster John Knox, 1997) ■■ Richard **Bauckham**, “Tradition in Relation to Scripture and Reason”, en *Scripture, Tradition, and Reason: A Study in the Criteria of Christian Doctrine*, Fs. Richard P. C. Hanson, ed. Richard Bauckham y Benjamin Drewery (Edimburgo: T. & T. Clark, 1988), 117–45 ■■ Roger **Beckwith**, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985) ■■ F. F. **Bruce**, “New Light on the Origins of the New Testament Canon”, en *New Dimensions in New Testament Study*, ed. Richard N. Longenecker y Merrill C. Tenney (Grand Rapids: Zondervan, 1974), 3–18 ■■ Ídem, “Scripture in Relation to Tradition and Reason”, en *Scripture, Tradition, and Reason*, 35–64 ■■ H. von **Campenhausen**, *The Formation of the Christian Bible* (Filadelfia: Fortress Press, 1972) ■■ R. J. **Coggins**, *Samaritans and Jews: The Origins of Samaritanism Reconsidered* (Oxford: Blackwell, 1975) ■■ Theo **Donner**, “Some Thoughts on the History of the New Testament Canon”, *Themelios* 7/3 (April 1983): 23–27 ■■ David G. **Dunbar**, “The Biblical Canon”, en *Hermeneutics, Authority, and Canon*, ed. D. A. Carson and John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan: 1986), 297–360, 424–46 ■■ J. K. **Elliott**, “Manuscripts, the Codex and the Canon”, *JSNT* 63 (1996): 105–23 ■■ Robert M. **Grant**, *Eusebius as Church Historian* (Oxford: Clarendon Press, 1980) ■■ F. W. **Grosheide**, *Some Early Lists of the Books of the New Testament* (Leiden: Brill, 1948) ■■ Gerhard F. **Hasel**, “Proposals for a Canonical Biblical Theology”, *AUSS* 34 (1996): 23–33 ■■ Martin **Hengel**, *The Septuagint as Christian Scripture: Its Prehistory and the Problem of Its Canon* (Edimburgo: T. & T. Clark, 2002) ■■ Paul E. **Kahle**, *The Cairo Geniza* (Oxford: Blackwell, 1959) ■■ Sid Z. **Leiman**, *The Canonization of the Hebrew Scriptures: The Talmudic and Midrashic Evidence* (Ha-

mden: Archon, 1976) ■■ Jack P. **Lewis**, "What Do We Mean by Jabneh?" *JBR* 32 (1964): 125–32 ■■ J. B. **Lightfoot**, *Essays on the Work Entitled Supernatural Religion* (Londres: Macmillan, 1893) ■■ Jack N. **Lightstone**, "The Formation of the Biblical Canon in Judaism of Late Antiquity: Prolegomenon to a General Reassessment", *SR* 8 (1979): 135–42 ■■ Lee Martin **McDonald** and James A. **Sanders**, ed., *The Canon Debate* (Peabody: Hendrickson, 2002) ■■ Bruce M. **Metzger**, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance* (Oxford: Clarendon Press, 1987) ■■ Leon **Morris**, *Ruth*, TOTC (Londres: Tyndale, 1968) ■■ Robert C. **Newman**, "The Council of Jamnia and the Old Testament Canon", *WTJ* 38 (1976): 319–49 ■■ Arthur G. **Patzia**, *The Making of the New Testament: Origin, Collection, Text & Canon* (Leicester: IVP, 1995) ■■ Donald **Robinson**, *Faith's Framework: The Structure of New Testament Theology* (Sutherland, NSW: Albatross, 1985) ■■ James A. **Sanders**, *From Sacred Story to Sacred Text* (Filadelfia: Fortress Press, 1987) ■■ Eckhard **Schnabel**, "History, Theology and the Biblical Canon: An Introduction to Basic Issues", *Themelios* 20/2 (1995): 16–24 ■■ F. **Stuhlhofer**, *Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb: Eine statistische Untersuchung zur Kanongeschichte* (Wuppertal: Brockhaus, 1988) ■■ Albert C. **Sundberg Jr.**, *The Old Testament of the Early Church* (Cambridge: Harvard University Press, 1964) ■■ David **Trobisch**, *The First Edition of the New Testament* (Nueva York: Oxford University Press, 2000) ■■ Brooke Foss **Westcott**, *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament*, 7ª ed. (Londres: Macmillan, 1896) ■■ Theodor **Zahn**, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 4 vols. (Erlangen: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, 1888–92).