Antonio Piñero = Jesús Peláez

El Nuevo Testamento

Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos



ANTONIO PIÑERO - JESUS PELAEZ

EL NUEVO TESTAMENTO

Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos

EDICIONES
EL ALMENDRO

FUNDACION
ÉPSILON

Este libro se publica con la colaboración
de la Fundación Épsilon para el estudio del Nuevo Testamento. Córdoba.

© Copyright by ANTONIO PIÑERO y JESÚS PELÁEZ
EDICIONES EL ALMENDRO DE CORDOBA, S. L.

El Almendro, 10
Apartado 5.066
Teléfono y Fax (957) 27 46 92
14006 CÓRDOBA

Donoso Cortés, 22, 2.° dcha.
Apartado 1.155
Teléfono y Fax (91) 593 26 94.
28015 MADRID

ISBN: 84-8005-023-3
Depósito legal: M. 29.569.—1995

Printed in Spain. Impreso en España
LAXES, S. L. Fotocomposición. Ediciones. Donoso Cortés, 22. 28015 MADRID

A Luis Gil y Juan Mateos,
***decid**idos impulsores del estudio cie**ntí**fico*
del Nuevo Testamento

PRESENTACION

La idea de escribir esta obra nació hace años y ha seguido un largo proceso de maduración. Surgida en 1983, con la preparación por parte de A. Piñero de un Proyecto Docente para la obtención de la cátedra de Filología Neotestamentaria de la Universidad Complutense de Madrid, se ha hecho realidad doce años más tarde tras conseguir J. Peláez la cátedra de Filología Griega (perfil: Filología Neotestamentaria) en la Universidad de Córdoba. Ambos momentos marcan el comienzo y el final de este trabajo.

Los materiales de investigación presentados en estas dos ocasiones han servido de base para lo que, a la postre, ha resultado una obra nueva, no dirigida ya en exclusiva al mundo de la investigación, sino a un público más amplio, deseoso de iniciarse en el estudio del Nuevo Testamento y su entorno.

La obra que el lector tiene en sus manos es una aproximación diferente al complejo mundo del estudio del Nuevo Testamento, de la que apenas se encuentran precedentes en el ámbito de las publicaciones en cualquiera de las lenguas hispanas. Este volumen no es una «introducción al Nuevo Testamento» en el sentido usual del término, ni pretende tampoco ser una «historia del cristianismo primitivo», preocupada por desvelar el complejo fenómeno del nacimiento de las distintas iglesias cristianas con sus escritos peculiares, ni siquiera una «historia de la literatura cristiana primitiva», en la que se traten de modo sistemático cuestiones de fecha de composición, autoría, estructura y contenido de los libros que integran el NT. Estas funciones las cumplen obras como la veterana introducción al NT de Wikenhauser-Schmid, o las más recientes de H. Köster o Ph. Vielhauer.

Nuestro propósito ha sido diferente. En un mundo en el que el Nuevo Testamento va dejando de ser propiedad casi exclusiva de círculos confesionales, o de facultades de teología y seminarios, para pasar a ser materia de estudio en universidades civiles, hemos pretendido ofrecer a profesores y alumnos, así como al público interesado por el NT —laicos, religiosos o clérigos— un manual de referencia *que oriente por las diferentes parcelas de los estudios*

neotestamentarios y proporcione el conocimiento de las herramientas necesarias para trabajar en el ámbito elegido. Lo que ahora presentamos es, en realidad, una «actualización científica» de la metodología del estudio del NT, al igual que las existentes en otros campos de la filología, clásica en especial.

En este sentido, esta obra quiere ser una introducción al estudio del Nuevo Testamento, *escrita en un lenguaje claro y accesible al lector medio, y dotada en notas a pie de página de una amplia y generosa información bibliográfica que llega hasta el año 1992, momento de la conclusión y envío a la imprenta del manuscrito. Tras esta fecha, como es fácilmente comprensible, sólo hemos introducido contados libros de entre la abundante producción bibliográfica aparecida.*

Como manual de referencia, *los autores de esta obra hemos evitado tomar partido ante las diversas opiniones en torno a las cuestiones planteadas, exponiendo más bien los pros o los contras de cada una de las posiciones ideológicas que se presentan e invitando al lector a formarse su propia idea al respecto. Somos conscientes, sin embargo, de que esta pretensión de objetividad no puede llevarse a término del todo, pues la mera selección de los materiales y el modo de presentarlos delata en cierta manera la intencionalidad de sus autores.*

Un trabajo de esta envergadura, como puede sospechar el lector, es deudor de una multitud de investigadores que han aplicado sus métodos de trabajo al NT a lo largo de los siglos, cuya lista sería imposible de enumerar ahora. A todos ellos va nuestro agradecimiento.

Gracias más próximas van dirigidas a quienes han contribuido directamente a llevar a término esta obra: a Rufino Godoy, por su ayuda para preparar la bibliografía adecuada de cada tema; a Lourdes Sánchez, por su tarea de mecanografiado, a Angel Trujillo, que ha confeccionado los índices. Y de un modo especial a Juan Mateos, profesor emérito del Instituto Oriental de Roma, maestro y amigo, que leyó repetidas veces los originales, enriqueciéndolos con abundantes observaciones de estilo y contenido.

Nuestro agradecimiento va también para nuestras esposas e hijos que, aunque no colaboraron directamente en la redacción de este trabajo, supieron, sin embargo, crear el adecuado ambiente de serenidad, paz y comprensión hacia unos autores atrapados por la redacción de una obra, cuya conclusión amenazaba a menudo con alejarse cada vez más.

ANTONIO PIÑERO y JESUS PELAEZ

SIGLAS DE REVISTAS Y SERIES

AClass	*L'Antiquité Classique* Bruselas
Aeg	Aegyptus. Milán
Alfinge	*Alfinge*. Córdoba
AnglTR	*Anglican Theological Review* Evanston Illinois
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Berlín
Antichton	*Antichton*. Sydney
APh	*L'Année Philologique*. París
ArRelW	*Archiv fur Religionswissenschaft*. Stuttgart
Atlántida	*Atlántida*. Barcelona
AU	*Der Altsprachliche Unterricht*. Stuttgart
AustralBR	*Australian Biblical Review* Melbourne
BAGB	*Bulletin de l'Association G. Budé*. París
BeiEvT	*Beiträge zur evangelischen Theologie*. Munich
Bib	*Biblica*. Roma
BibFe	*Biblia y Fe*. Madrid
BibNot	*Biblische Notizen* Bamberg
BibTB	*Biblical Theology Bulletin* St Bonaventure, Nueva York
BibWelt	*Die Bibel in der Welt*. Stuttgart
BiKi	*Bibel und Kirche*. Stuttgart
BJRyL	*Bulletin of the John Rylands Library*. Manchester
BL	*Book List*. Londres
BLitEc	*Bulletin de Littérature Ecclésiastique* Toulouse
BLtg	*Bibel und Liturgie* Wien-Klosterneuburg
BS	*Bibliotheca Sacra*. Dallas
BSL	*Bulletin de la Société de Linguistique*. París
BTrans	*The Bible Translator* Stuttgart
BZ	*Biblische Zeitschrift*. Paderborn
CalTJ	*Calvin Theological Journal* Grand Rapids, Michigan
Catholica	*Catholica*. Münster
CBQ	*Catholic Biblical Quartely*. Washington, DC
CC	*La civiltà Cattolica*. Roma
CHH	*Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture*. Berkeley
ChH	*Church History* Berna
ChM	*Church Ministry*. Dublín
CiudD	*Ciudad de Dios* El Escorial, Madrid
ClasQ	*The Classical Quartely*. Londres
ClasR	*Classical Review*. Oxford
Concilium	*Concilium*. Madrid
Cratyle	*Cratyle*. Niza
CuadBíb	*Cuadernos Bíblicos* Valencia

CuBíb	*Cultura Bíblica* Madrid
CuadFgClás (CFC)	*Cuadernos de Filología Clásica* Madrid
DArch	*Dialoghi di Archeologia* Roma
DissA	*Dissertation Abstracts International* Ann Arbor, Londres
DJD	*Discoveries in the Judaean Desert* Oxford
DowR	*Downside Review* Bath
Durius	*Durius* Valladolid
EClás (EC)	*Estudios Clásicos* SEEC Madrid
EFN	*Estudios de Filología Neotestamentaria* Córdoba
Emerita	*Emerita* Madrid
ErbAuf	*Erbe und Auftrag* Beuron
Erytheia	*Erytheia* Madrid
EstBíb	*Estudios Bíblicos* Madrid
EstClás	*Estudios Clásicos* Madrid
EstE	*Estudios Eclesiásticos* Madrid
EtClas	*Les études classiques* Namur
ETL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses.* Lovaina
ÉTRel	*Études Théologiques et Religieuses* Montpellier
EvQ	*Evangelical Quartely* Exeter
Evth	*Evangelische Theologie* Munich
ExpTim	*Expository Times* Edimburgo
Faventia	*Faventia* Barcelona
FilNT	*Filología Neotestamentaria* Córdoba
GeistL	*Geist und Leben* Wurzburg
Glotta	*Glotta* Gotinga
Gnomon	*Gnomon* Munich
GraceTJ	*Grace Theological Journal* Winona Lake
Habis	*Habis* Sevilla
HarvTR	*The Harvard Theological Review* Cambridge, Mass
HebSt	*Hebrew Studies* Madison
Helmantica	*Helmantica* Salamanca
HeythJ	*Heythrop Journal* Londres
HistRel	*History of Religions* Chicago
Hokhma	*Hokhma* Lausana
HSPh	*Harvard Studies in Classical Philology* Harvard
HUCA	*Hebrew Union College Annual* Cincinnati
IllClasSt	*Illinois Classical Studies* Illinois
Interp	*Interpretation* Richmond
IrBSt	*Irish Biblical Studies* Belfast
Isidorianum	*Isidorianum* Sevilla
JAC	*Jahrbuch fur Antike und Christentum* Munster
JBL	*Journal of Biblical Literature* Chico
JEvTS	*Journal of the Evangelical Theological Society* Wheaton
JJS	*Journal of Jewish Studies* Oxford
JMRSt	*Journal of the Medieval and Renaissance Studies*
JNES	*Journal of Near Eastern Studies* Chicago
JQR	*Jewish Quartely Review* Leiden

JR	*Journal of Religion*. Chicago
JRelHist	*Journal of Religious History*. Sydney
JSNT	*Journal for the Study of the NewTestament*. Sheffield
JStOT	*Journal for the Study of the Old Testament*. Sheffield
JSS	*Journal of Semitic Studies*. Manchester
JStJud	*Journal for the Study of Judaism*. Leiden
JTS	*Journal of Theological Studies*. Londres
KerDo	*Kerygma und Dogma*. Gotinga
Langages	*Langages*. París
Language	*Language*. Baltimore
Latinitas	*Latinitas*. Ciudad del Vaticano
LavalTP	*Laval Théologique et Philosphique*. Quebec
Ling	*La linguistique*. París
LingBib	*Linguistica Biblica*. Bonn
LumièreV	*Lumière et Vie*. Lyon
MEAH	*Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*. Granada
Minerva	*Minerva*. Valladolid
Minos	*Minos*. Salamanca
MiscCom	*Miscelánea Comillas*. Madrid
Mnemosyne	*Mnemosyne*. Amsterdam
MSS	*Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*. Munich
Mus	*Le Muséon*. Lovaina
Myrtia	*Myrtia*. Murcia
ND	*New Documents Illustrating Early Christianity*. Macquarie Univ. Australia
NduitseGT	*Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif*. Ciudad del Cabo
NedTTs	*Nederlands Theologisch Tijdschrift*. Wageningen
Neotestamentica	*Neotestamentica*. Pretoria
NRT	*Nouvelle Revue Théologique*. Lovaina
NSys	*Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*. Berlín
NT	*Novum Testamentum*. Leiden
NTS	*New Testament Studies*. Londres
Orbis	*Orbis*. Lovaina
OrChr	*Oriens Christianus* Wiesbaden
PerspRelSt	*Perspectives in Religious Studies (Baptist)*. Danville
PrIrB	*Proceedings of the Irish Biblical Association*. Dublín
QuatreF	*Les quatre fleuves*. París
RB	*Revue Biblique*. Jerusalén - París
RBíbArg	*Revista Bíblica Argentina*. Buenos Aires
REA	*Revue des Études Anciennes*. Valence
RechSR	*Recherches de Sciences Religieuses*. París
REJ	*Revue des Études Juives*. París
RELat	*Revue des Études Latines*. París
Religion	*Religion (... and Religions)*. Lancaster
RelStR	*Religious Studies Review*. Hannover

RestQ	*Restoration Quartely* Abilene
RFIC	*Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* Turin
RGG	*Religion in Geschichte und Gegenwart*
RHPhR	*Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* Estrasburgo
RivB	*Rivista Biblica* Brescia
RivStorA	*Rivista Storica dell'Antichità* Bolonia
RPh	*Revue de Philologie,* París
RQum	*Revue de Qumrân* París
RSEL	*Revista de la Sociedad Española de Linguística* Madrid
RTLv	*Revue Théologique de Louvain* Lovaina
Salm	*Salmanticensis* Salamanca
SBLD	*Society of Biblical Literature Dissertation Series* Chico
SCO	*Studi Classici e Orientali* Pisa
ScotJT	*Scotish Journal of Theology* Edimburgo
ScripT	*Scripta Theologica* Pamplona
Scriptura	*Scriptura* Stellenbosch
SecC	*Second Century* Abilene
Sefarad	*Sefarad* Madrid
SEG	*Supplementum Epigraphicum Graecum* Withoorn
Semeia	*Semeia* Chico CA
SNTS (Mon)	*Studiorum Novi Testamenti Societas (Monograph Series)* Cambridge
SNTU	*Studien zum NT und seiner Umwelt* Linz
SO	*Symbolae Osloenses* Oslo
Sodalitas	*Sodalitas* Granada
SPhS	*Studia Philologica Salmanticensia* Salamanca
SR	*Studies in Religion* Waterloo
ST	*Studia Theologica* Oslo
StEv	*Studi di Teologia (dell'Istituto Biblico) Evangelico* Roma
StMor	*Studia Moralia* Roma
StPap	*Studia Papyrologica* Barcelona
StPatrist	*Studia Patristica* Berlin
Stromata	*Stromata* San Miguel
SvEx	*Svensk Exegetisk Arsbok* Uppsala
SvTKv	*Svensk Teologisk Kvartalskrift*
SWJT	Southwestern Journal of Theology Texas
TBei	*Theologische Beitrage* Wuppertal
TBer	*Theologische Berichte* Colonia
TEv	*Theologia Evangelica* Pretoria
ThLZ	*Theologische Literaturzeitung* Berlín
TPQ	*Theolgisch-praktische Quartalschrift* Linz
TQ	(Tubinger) *Theologische Quartalschrift* Munich
TR	*Theologische Revue* Munster
TRu	*Theologische Rundschau* Tubinga
TS	*Theological Studies* Baltimore
TSzem	*Theológiai Szemle* Budapest
TTod	*Theology Today* Princeton
TVida	*Teología y Vida* Santiago de Chile
TyndB	*Tyndale Bulletin* Cambridge Inglaterra
UnSemQ	*Union Seminary Quartely Review* Nueva York
Universitas	*Universitas* Stuttgart

VT	*Vetus Testamentum*. Leiden
WesTJ	*Westminster Theological Journal*. Westminster
Word	*Word*. Nueva York
WS	*Wiener Studien*. Viena
WZHalle	*Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx Univ.* **Halle-Wittenberg**
WWorld	*Word and World*. St. Paul
YClS	*Yale Classical Studies*. New Haven
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* Berlín
ZDPV	*Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*. Stuttgart
ZkT	*Zeitschrift fur katholische Theologie*. Innsbruck
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*. Berlín
ZPapEp	*Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Bonn
ZRGg	*Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*. Colonia
ZThK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche*. Tubinga

PREAMBULO *

EL Nuevo Testamento consta de veintisiete escritos que la tradición cristiana considera «inspirados» y cuyas vicisitudes recoge la historia del canon Desde el final del siglo II, la Iglesia cristiana designó con la denominación de *Nuevo Testamento,* anteriormente usada sólo en el sentido de *Alianza nueva* [1], una colección de veintisiete escritos cristianos primitivos, al tiempo que otorgaba a los textos canónicos recibidos de la Sinagoga el título de *Antiguo Testamento* Tales textos cristianos, originados a partir de la primera mitad del siglo I d C , fueron situados en el II, junto a los escritos recibidos del judaísmo, como una segunda colección de textos sagrados Su número no fue fijo en un principio, pues la autenticidad de algunos de ellos suscitó la discusión muy pronto, así sucedió con los Hechos de los Apóstoles, las cartas de Santiago y Judas, 2 Pedro, 2 y 3 Juan y Apocalipsis

A partir del siglo V, fueron aceptados en Occidente los veintisiete escritos que hoy forman el *canon* o lista de libros del NT, a saber cuatro Evangelios, Hechos de los Apóstoles, catorce epístolas paulinas, siete epístolas católicas y el Apocalipsis El canon 24 del sínodo de Cartago (a 397) los enumera en estos términos «Además de las escrituras que son canónicas no se lea nada en la Iglesia bajo el nombre de divina escritura Las escrituras canónicas son las siguientes (sigue el número de libros que componen el AT) Los del Nuevo Testamento son los Evangelios, cuatro libros, los Hechos de los Apóstoles, un libro, las epístolas de Pablo, trece, del mismo a los Hebreos, una epístola, de Pedro, dos, de Juan apóstol, tres, de Santiago, una, de Judas, una, el Apocalipsis de Juan Respecto a la configuración de este canon la iglesia de Roma será consultada En el aniversario de los mártires léanse también las actas de sus martirios »

En las iglesias orientales de lengua griega hay que esperar al siglo XII para que cesen las dudas sobre la canonicidad del Apocalipsis y de algunas epístolas canónicas [2]

* A lo largo de este trabajo se citan de modo abreviado los títulos de las obras o artículos tras su primera aparición Las abreviaturas de revistas y colecciones son las del *Elenchus Bibliographicus Biblicus* de la revista *Biblica* del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, y en su defecto las de *L Annee Philologique* [Societe d edition Les Belles Lettres (Paris)], 5

[1] 2 Cor 3,6 14, Heb 8,7 13, cf Jr 31 31

[2] Para la formación del canon del NT, vease A Pinero Como y por que se formo el Nuevo Testamento el canon neotestamentario en Id (ed), *Orígenes del cristianismo Antecedentes y primeros pasos,* Cordoba 1992, 339-397

Aunque el estudio del NT gira en torno a estos veintisiete libros, de modo indirecto, sin embargo, se puede ocupar también de otros *corpora* de escritos que ayudan a comprenderlo y situarlo en contexto, y que están íntimamente relacionados con él y con los orígenes del cristianismo. Entre ellos pueden citarse la literatura judía intertestamentaria, ambiente en el que nació el cristianismo, y la literatura cristiana no canónica más primitiva, a saber, diversos «Evangelios» y «Hechos», así como los denominados «Padres Apostólicos», en cuanto que el talante espiritual de estos escritos es cercano al del NT. Algunos de ellos, como el *Pastor de Hermas*, estuvieron a punto de ser admitidos en el canon o lista de libros inspirados.

LAS LENGUAS ANTIGUAS Y EL ESTUDIO DEL NUEVO TESTAMENTO

Para llevar a cabo la tarea investigadora, el estudioso del NT, además del griego o *koiné*, en el que se escribieron los textos del *corpus* cristiano, debe conocer el hebreo (lengua del Antiguo Testamento judío, antes de su versión al griego o *versión de los LXX*) y el arameo, lengua hablada en tiempos de Jesús y en la que se transmitieron los dichos (*logia* o *ipsissima verba Jesu*), que se vertieron al griego en época muy temprana [3].

Sin cierta familiaridad con estas tres lenguas no pueden explicarse adecuadamente numerosos fenómenos lingüísticos del griego neotestamentario; el necesario recurso al transfondo judío para la explicación de no pocos pasajes neotestamentarios hace de algún modo imprescindible el manejo de dichas lenguas [4].

El conocimiento del latín por parte del estudioso del Nuevo Testamento ha de darse por descontado y no necesita de ulteriores justificaciones.

El que además pretenda adentrarse en la literatura intertestamentaria, en las antiguas versiones y otras producciones literarias cercanas a la época de composición del NT, necesitará naturalmente poseer conocimientos suficientes de las lenguas copta, etíope clásico, siríaco y eslavo eclesiástico.

Los requisitos que acabamos de exponer representan un ideal y ha de entenderse que el estudio científico del Nuevo Testamento, hoy más que nunca, debe ser tarea de un equipo de especialistas en el que cada uno aporte sus conocimientos específicos.

[3] Como lo mostraron en su día los trabajos de G Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig ^{2}1922 y de M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Londres ^{3}1967, entre otros.

[4] Sobre las lenguas habladas en Palestina a principios de nuestra era y la lengua de Jesús, véase el capítulo III de esta obra Un panorama de opiniones en S. E. Porter, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament*, Nueva York 1989, 111-113. Más reciente, J. Trebolle, *La Biblia judía y la Biblia cristiana Introducción a la historia de la Biblia*, Madrid 1993, 61-83, donde se exponen en síntesis las características más sobresalientes de las tres lenguas de la Biblia

Este libro, sin embargo, no se dirige tanto a especialistas, cuanto a aquellos lectores que se hallen interesados en un estudio serio y científico del NT, aunque sea a partir de una traducción fiable del griego a una lengua moderna. Aparte del capítulo algo más técnico que atañe al estudio de la lengua del NT, el lector medio encontrará en esta obra suficiente materia para una aproximación y estudio serios del NT, que puede enriquecer sus perspectivas y ayudarle a desentrañar estos escritos que tan destacada posición ocupan en la cultura y religiosidad de nuestro mundo.

FILOLOGIA Y TEOLOGIA BIBLICAS

Es necesario dejar bien claro que, aunque el estudio científico del NT no se identifica con la teología, es, sin embargo, el requisito previo para que ésta pueda desarrollarse. Si las posturas ideológicas que se adoptan no tienen su fundamento en una intelección correcta de los textos, la teología sobre ellos elaborada carecerá de cimiento sólido. Las aportaciones del estudio filológico-histórico son el necesario punto de partida de ulteriores interpretaciones teológicas, que deben tener siempre por base el texto y su significado.

El estudio científico del Nuevo Testamento es, en principio, imparcial ante el vasto campo de posturas ideológicas, con frecuencia encontradas, que toman pie de unos mismos escritos. La filología, que aborda el examen y comprensión del NT, es una ciencia histórica que procura estudiar crítica, racionalmente y sin prejuicios los escritos que constituyen este *corpus*, considerados como productos literarios, como testimonios históricos y como la base de unas creencias hasta hoy extendidas a lo largo y ancho del mundo. El estudio del NT, como ciencia, trata de conservar, transmitir, comprender y presentar, gracias a una técnica compleja y múltiple, las experiencias de un grupo religioso del pasado, el cristiano, expresadas fundamentalmente en un conjunto de escritos que se denomina «Nuevo Testamento».

LA INTERPRETACION DEL NUEVO TESTAMENTO A LO LARGO DE LA HISTORIA

Este primer capítulo presenta una visión de conjunto de las corrientes interpretativas de los escritos neotestamentarios desde sus comienzos hasta nuestros días. Su perspectiva es panorámica, por lo que presta atención a las encrucijadas, interesándose más en señalar los momentos en los que avanza notablemente la comprensión del texto del NT que en los pormenores de su interpretación. Para ello sigue un método mixto centrado fundamentalmente en los grandes temas, pero sin dejar de lado la cronología.

Para muchos de los destinatarios de los textos neotestamentarios, desde el principio hasta hoy, la interpretación del NT ha tenido carácter de desafío, por tratarse de un *corpus* de textos escrito en una lengua y cultura distintas y distantes de la del receptor. Pero, con frecuencia a lo largo de la historia, se ha olvidado este necesario presupuesto, haciendo decir a los textos lo que no aparece en ellos en modo alguno; o se ha interpretado el texto partiendo de traducciones, no siempre bien realizadas. En no pocas ocasiones, razones de tipo teológico-dogmático condicionaron la comprensión del corpus neotestamentario, o circunstancias de carácter político lo desfiguraron.

Nuestro propósito en este capítulo es dejar constancia, brevemente, de las diversas corrientes de interpretación del Nuevo Testamento a lo largo de la historia, tomando conciencia de que, detrás de los esfuerzos por entender los textos neotestamentarios, hay un largo elenco de logros y lacras interpretativas [1].

[1] Una labor de síntesis, como la que se pretende delinear en este capítulo, es deudora de obras a las que hemos seguido en esta exposición y de las que se citan a continuación las que nos han sido más útiles. Una historia minuciosa y completa de la interpretación del NT a lo largo de la historia se halla en el trabajo de W. G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Friburgo ^{2}1970; trad. inglesa, Nashville 1972; trad. española, Salamanca 1981. De las «teologías del NT» que tratan el tema, citamos dos especialmente: R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Gotinga ^{5}1965 (trad. inglesa, 1970, 5ª reimpresión, «The Development toward the Ancient Church», II, 95ss), R. Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung*, Munich 1963 (trad. española, Bilbao 1973). Para los siglos XVIII-XX, pueden verse los artículos del tercer volumen de la *Cambridge History of the Bible*, escritos por W. Neil, «The Criticism and Theological Use of the Bible, 1750-1950», 239-294, y por A. Richardson, «The Rise of Modern Scholarship and Recent Discussion of the Aut-

Los comienzos de la interpretación del Nuevo Testamento

La exégesis del NT heredó desde sus comienzos las diversas técnicas de interpretación provenientes de la literatura intertestamentaria judía, así como las del mundo grecorromano contemporáneo. A partir de estos dos mundos, aplicó dos criterios opuestos: imaginación o fantasía y literalismo. El primero provenía de la búsqueda de un sentido oculto en la Biblia, que se creía existir sin duda alguna; el segundo, de la creencia incuestionable en el origen divino, naturaleza y autoridad de la Escritura.

La interpretación del NT presentó desde sus comienzos una pluralidad de métodos que iba desde los utilizados por los rabinos y Filón [2] a los empleados por los seguidores de Platón y Aristóteles, aunque, al mismo tiempo, se puede marcar también una ruptura entre la interpretación del NT y los métodos de los escritores mencionados en la medida en que el cristianismo naciente tendía a separarse del mundo judío y a no identificarse con las religiones grecorromanas circundantes.

Ya en el modo peculiar de citar el Antiguo Testamento que muestran los escritores del Nuevo se dejan traslucir a retazos diversas técnicas interpretativas entonces al uso, como pone de relieve la obra colectiva *It is written: Scripture Citing Scripture* [3].

Pero no sólo esto; también en el NT hay atisbos de las diversas corrientes o tendencias interpretativas existentes en el cristianismo naciente, algunas de las cuales son desacreditadas por los mismos autores neotestamentarios, e incluso se expresa la dificultad de interpretación que conllevan algunos textos neotestamentarios, dificultad que no se aminora por el hecho de ser considerados «inspirados». El más significativo de ellos es 2 Pe 3,16 en el que se alude a los escritos de Pablo:

hority of the Bible», 239-294. Para el período de 1861-1961, cf. S. Neill, *The Interpretation of the New Testament*, Londres 1966 Una presentación clara, para estudiantes, con bibliografía selecta y abundantes notas puede verse en D S. Dockery, «New Testament Interpretation: A Historical Survey» en la obra editada por D. A. Black y D. S. Dockery, *New Testament Criticism and Interpretation*, Grand Rapids, Michigan 1991, 41-72. Véase también J. S. Kselman, «Modern New Testament Criticism», en *The Jerome Biblical Commentary*, editado por R. E Brown, J A. Fitzmyer y R. E. Murphy, Londres 1970, n. 41, párrafs. 1-75.

[2] Para Filón, la Biblia era un libro lleno de enigmas y alegorías, y el arte de la exégesis consistía en su desciframiento.

[3] *Essays in Honour of Barnabas Lindars*. Editado por D. A. Carson y H. G. M. Williamson, Cambridge [3]1988; véanse especialmente las páginas introductorias (1-24), y la parte dedicada a las citas del Antiguo Testamento en el Nuevo, libro a libro, con bibliografía selecta para cada escrito (193-337). La interpretación del Antiguo Testamento por parte del Nuevo se puede describir como «tipológica y cristocéntrica»; para el tema en general, cf. I. H. Marshall, *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, Grand Rapids 1977; especialmente F. F. Bruce, «The History of New Testament Study», *ibidem* 21ss.; cf. también K. Snodgrass, *The use of the Old Testament in the New*, en D. A. Black-D. S. Dockery, *New Testament Criticism*, 409-436.

«Es verdad que hay en ellas pasajes difíciles, que esos ignorantes e inestables tergiversan, como hacen con las demás Escrituras, para su propia ruina »

En 2 Pe 1,20 leemos

«Ante todo tened presente que ninguna profecía de la Escritura está a merced de interpretaciones personales, porque ninguna predicción antigua aconteció por designio humano, hombres como eran, hablaron de parte de Dios movidos por el Espíritu Santo

Por estas citas queda manifiesto que no siempre resultaba fácil interpretar los textos «inspirados» y que, en modo alguno, cualquier técnica o método estaba admitido La ignorancia o la inestabilidad de los intérpretes, así como las interpretaciones personales o subjetivas, eran la causa de desviaciones hermenéuticas

La interpretación en el período posapostólico

Los padres apostólicos en el siglo II interpretaron la Biblia siguiendo la enseñanza de los primeros apóstoles y la tradición que de ellos emanaba Por otra parte, la propagación del gnosticismo y otros desafíos al cristianismo incipiente originaron un movimiento que afirmó la ortodoxia combatiendo la confusión y ambiguedad hermenéuticas [4]

Las obras de Ireneo (*ca* 130-200 d C) —el padre de la exégesis normativa en la Iglesia [5]—, y Tertuliano (*ca* 155-225 d C) —quien hizo derivar el tema de la verdadera interpretación de la Escritura hacia otro, a saber, si los herejes tenían derecho a leerla— marcaron el primer hito La lucha contra las desviaciones nacientes respecto al grupo mayoritario sesgó muy pronto la interpretación del texto, que empezó a realizarse desde posturas teológicamente preconcebidas, separándolo de su contexto literario e histórico, aunque salvaguardándolo en su integridad y poniendo límites a la creatividad de los intérpietes

Con Ireneo se hizo oficial por primera vez la Biblia cristiana y se basó su interpretación sobre el principio de la consabida *regula fidei* de la Iglesia [6]

En el siglo II hallamos los primeros indicios de un trabajo filológico sobre el texto bíblico La Biblia del hereje Marción (que constaba de un evangelio, el de Lucas, seriamente recortado, y diez cartas de Pablo) supuso una verdadera labor de edición, como preludio a las epístolas paulinas, in-

[4] Vease a este respecto O J Brown *Heresies*, Garden City NY 1984 38-94

[5] Así lo han denominado R M Grant y D Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, Filadelfia 1971, 61 94

[6] Cf R A Greer The Dog and the Mushrooms Irenaeus View of the Valentinians Assessed , en B Layton (ed) *The Rediscovery of Gnosticism*, vol I de la obra *The School of Valentine*, Leiden 1980 146 75

sertaba unos prólogos donde se informaba al lector de cuestiones meramente históricas, como lugar de composición, destinatarios y objeto de la carta en cuestión.

Más tarde, Orígenes [7] puso en duda la paternidad paulina de la Carta a los Hebreos. Un discípulo de éste, Eusebio de Alejandría [8] afirmó que el Evangelio de Juan y el Apocalipsis, debido a las notables diferencias de estilo y lengua, así como a la forma diversa con la que los autores se presentan ante el lector, no podían pertenecer a la misma pluma.

La escuela de Alejandría y Antioquía, frente a frente

Con la escuela de Alejandría, en el siglo III, puede hablarse por primera vez propiamente de un método filológico, aplicado al estudio de la Biblia, que comprende varias fases [9]: «En primer lugar se corrigen los textos (διόρθωσις) hasta conseguir las lecturas que más se acercan a la que se estima la original, eliminando las interpolaciones y las variantes, aunque éstas se incorporan a los comentarios... La filología distingue en las palabras dos niveles: el uso propio o κυριολογία, y el sentido metafórico o figurado que responde a diferentes variedades estilísticas o *trópoi*. Además del significado usual y metafórico hay palabras cuyo significado resulta poco inteligible, términos dialectales, arcaísmos y vocablos extraños a la lengua. Para explicar estas palabras, los filólogos alejandrinos recurren a las *glosas*. Aparecen también en los textos palabras relacionadas con hechos históricos, geográficos, mitológicos, etc., casos en los que los alejandrinos emplean la denominada *exégesis histórica* (ἱστορία) de raigambre aristotélica... Pero el método filológico no se limitaba a estos aspectos, sino que pretendía, además, hallar el verdadero significado de las palabras conforme a los principios y reglas de la etimología gramatical fundamentada en la imitación (κατὰ μίμησιν), en la semejanza o metáfora (κατὰ ὁμοιότητα, κατὰ μεταφοράν), en el abuso, cuando una parte del *logos* no está expresada con propiedad (κατάχρησις), en la antífrasis, cuando una palabra está utilizada en sentido contrario al suyo propio (κατ' ἀντίφρασιν) y, por último, en la evolución histórica del significado (κατὰ ἱστορίαν) [10].»

La filología alejandrina trataba de hallar el sentido literal de los textos mediante la técnica que Dionisio de Tracia denominaba κρίσις τῶν ποιημάτων, es decir, crítica literaria de los poemas. En ella se estudiaba la composición y estructura de las obras poéticas atendiendo a las normas de la retórica, las leyes de los géneros y las variedades de los estilos. Se ilus-

[7] Citado por Eusebio de Cesarea, *HE* VI,25, 11-14

[8] Cf. *Id*, *HE* VII,25.

[9] Véase G. Morocho (ed.), *Cipriano de la Huerga, Obras Completas*, vol. I, León 1990, 26-35; espec. 28

[10] Para la explicación de los términos filológicos empleados, cf. V. Bécares Botas, *Diccionario de terminología gramatical griega*, Salamanca 1985

traban determinados pasajes con citas de otros autores y con interpretaciones de diversos gramáticos. Las interpretaciones de los filólogos alejandrinos se recopilaban en amplios comentarios (υπομνήματα)

Con todo este acervo filológico, transmitido por la tradición académica de la ciudad, Clemente (150-215) y Orígenes (185-254) adoptan la interpretación alegórica de Filón y la estructura filosófica del platonismo, y vuelven con fuerza renovada a las posiciones defensivas de Ireneo y Tertuliano [11].

Si con la obra de Clemente se inicia el método alegórico, podemos decir que Orígenes fue el primer exegeta profesional de este período. El alejandrino [12] basa su metodología hermenéutica en el presupuesto de que en la Escritura se encuentran tres sentidos diferentes, aunque complementarios: literal o físico, moral o psíquico y alegórico o intelectual, sin por ello abandonar la conocida *regula fidei* de la Iglesia [13].

La metodología de los sucesores de Orígenes fue criticada por la escuela de Antioquía que, en el contexto de las controversias cristológicas, ponía el énfasis en la interpretación literal e histórica de la Biblia. Si la hermenéutica es, al mismo tiempo, arte y ciencia, la escuela de Alejandría insistió en ella como arte; la de Antioquía, sin embargo, la elevó a la categoría de ciencia. La exégesis de Teodoro de Mopsuestia (*ca* 350-420) y de Juan Crisóstomo (*ca.* 354-407), aunque literal, no dejó por ello de reconocer la existencia de figuras en el texto bíblico, ni la evolución doctrinal dentro del NT y de cada autor en particular. Esto supuso un nuevo avance en la exégesis patrística, aunque intentando mantenerse dentro de los límites de la tradición eclesiástica.

El quehacer de ambas escuelas respondía a concepciones filósoficas distintas: idealismo platónico y neoplatónico en Alejandría; aristotelismo, empirismo y realismo filológico-gramatical en Antioquía [14].

En las discusiones de estas dos escuelas tuvo la primacía el problema de los sentidos del texto bíblico y su sentido primario, cuya búsqueda propugnaban los de Antioquía Frente a *la letra del texto*, los teólogos alejandrinos trataban de hallar *el espíritu*, es decir, el sentido espiritual oculto bajo

[11] Cf J L Kugel y R A Greer, *Early Biblical Interpretation*, Filadelfia 1986, 177-99

[12] *De principiis* 4, 2, 4-17

[13] Cf K J Torjesen, «Hermeneutical Procedure and Theological Structure in Origen's Exegesis» (Tesis Doctoral), Claremont Graduate School 1982, R P C Hanson, *Origen's Doctrine of Tradition*, Londres 1954, también A C Outler, «Origen and the Regula Fidei», *ChH* 8 (1939) 212-21, J W Trigg, *Origen The Bible and Philosophy in the Third Century Church*, Atlanta 1983, 31-75, D G McCartney, «Literal and Allegorical Interpretation in Origen's Contra Celsum», *WesTJ* 48 (1986) 281-301, R P C Hanson, *Allegory and Event A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, Londres 1959, 360

[14] Cf J Guillet, «Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche Conflict ou Malentendu?», *RechSR* (1947) 257ss, F A Sullivan, *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, Roma 1956, R A Norris, *Manhood and Christ A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*, Oxford 1963, R A Greer, *Theodore of Mopsuestia Exegete and Theologian*, Londres 1961

los velos de la alegoría. La tendencia alegorizante de la escuela alejandrina, no obstante, acabaría imponiéndose en la Edad Media latina.

El siglo v

La exégesis del siglo v se movió a bandazos entre el sentido literal e histórico y el alegórico. Con ocasión de las controversias cristológicas de este siglo, los teólogos empezaron a cerrar filas y el consenso comenzó a surgir. Con Jerónimo (*ca.* 341-420) y Agustín (354-430) en occidente, y Teodoreto de Ciro (*ca.* 393-466) en oriente, la exégesis renació basándose en tres puntos de convergencia: el interés teológico-pastoral, el texto contemplado desde el ángulo de la fe y la interpretación «edificante» [15].

De la Edad Media al Renacimiento

Desde Agustín de Hipona, la Iglesia, siguiendo a Juan Casiano (*m. ca.* 433), se atuvo a la teoría del cuádruple sentido de la escritura: literal, alegórico, tropológico o moral, y anagógico (por «transposición» o «referencia»). El sentido literal debía alimentar las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad; pero cuando no lo hacía, cada uno de los tres sentidos restantes debía conducir a una de ellas: el alegórico a la fe, el tropológico a la caridad y el anagógico a la esperanza [16].

Bernardo de Claraval (1090-1153) explicó claramente esta cuádruple aproximación metodológica [17], que Nicolás de Lira (1265-1349) resumió de este modo:

Littera gesta docet
Quid credas allegoria
Moralis quid agas
Quo tendas anagogia [18]

[15] Agustín, *De doctrina christiana*, 3, 2; Teodoreto, *Cartas*, 16. Cf. J. N. D. Kelly, *Jerome: His Life, Writings and Controversies*, Londres 1975, 264-273.

[16] Cf. B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford ²1952, 26-36; G. R. Evans, *The Language and Logic of the Bible. The Earlier Middle Ages*, Cambridge 1984; R. E. McNally, *The Bible in the Early Middle Ages*, Westminster 1959, 50-54.

[17] Véase la amplia introducción a Bernardo de Claraval en J. Houston, *The Love of God and Spiritual Friendship*, Portland 1983, 32-33.

[18] En castellano:
La letra enseña la acción,
la alegoría, qué debas creer,
la moral, qué has de hacer
y la anagogía, la consumación.

Puede servir como ejemplo de esta exégesis a cuatro niveles la interpretación que se hace de la ciudad de Jerusalén: literalmente, la ciudad judía; alegóricamente, la iglesia de Cristo; moralmente, las almas de los hombres, y anagógicamente, la ciudad celestial.

La Edad Media centró más su interés en las grandes disputas y construcciones teológicas, al estilo de la de Tomás de Aquino, que en la investigación de la Biblia en sí Sin embargo, ya el Aquinate (1224-1274), aunque desconocía las lenguas griega y hebrea, y consideraba suficiente la Vulgata de San Jerónimo, quiso basar de modo más seguro el sentido espiritual del texto bíblico en el literal, volviendo a la distinción de Agustín entre cosas» y «signos» en el texto, que él transformó en «cosas y «palabras», para mostrar que el sentido espiritual se basaba siempre en el literal y se derivaba de éste Con Tomás de Aquino, los exegetas medievales afirmaban que las palabras de la Escritura desvelaban su acepción originaria en la situación histórica en la que nacieron, pero negaban que el sentido de un determinado pasaje se limitase siempre a la interpretación del texto hecha por sus primeros destinatarios Para Tomás de Aquino, en el sentido literal se hallaba *en embrión* todo, pues el mensaje deriva de las palabras mismas siempre que se tengan en cuenta las figuras del lenguaje El sentido típico, es decir, referido a un *typos* del pasado, el místico o figurado, tiene lugar cuando aparecen metáforas, parábolas y comparaciones [19]

Los escolásticos siguieron interpretando la Escritura conforme a la doctrina de los cuatro sentidos, otorgando a cada uno de ellos una finalidad distinta *el sentido histórico* que era una modalidad del sentido literal, hacía referencia a los acontecimientos de la historia de la salvación, *el profético y alegórico* trataba de los dogmas de fe a la nueva luz del NT, *el tropológico* estaba encaminado a dirigir la vida de los hombres de acuerdo con las normas de la moral y *el anagógico* se refería a la consumación de las realidades en el cielo y a los aspectos escatológicos [20]

Con raras excepciones, esta doctrina de los cuatro sentidos de la Escritura constituyó una especie de verdad intangible para la mayor parte de los teólogos españoles del siglo XVI, apoyada como estaba en las enseñanzas de diversos doctores de la Iglesia y de Tomás de Aquino

Una de las honrosas excepciones a esta tendencia común, fue el caso, no muy conocido, del español Cipriano de la Huerga, cuya obra completa está siendo publicada en nuestros días en la Universidad de León bajo la dirección de G Morocho Gayo [21] El *Huerguensis* prescindió en sus clases de

[19] D C Steinmetz The Superiority of Precritical Exegesis *TTod* 27 (1980) 31 32, F Van Steenberghen *Aristotle in the West The Origins of Latin Aristotelianism*, (trad inglesa de L Johnston), Lovaina 1955, 62-63, Tomas de Aquino *De interpretatione* (trad inglesa de J T Oesterle) Milwaukee 1962, E Gilson, *The Christian Philosophy of St Thomas Aquinas* (trad inglesa de L K Shook) Londres 1957, 20-21

[20] Cf Tomas de Aquino, *Ms* de BNM 2285, f 85ss *De modis exponendi Sacram Scrip turam quattuor modis Sacra Scriptura exponitur*

[21] Cf G Morocho (ed) *Cipriano de la Huerga Obras completas I* 31 32 Se han publi cado los siguientes volumenes II *Comentario al libro de Job* (1ª parte) IV *Comentario al Salmo XXXVIII y LXXX*, V *Comentario al Cantar de los Cantares* (1ª parte) y VI *Comentario al Cantar de los Cantares* (2ª parte)

la doctrina de los cuatro sentidos bíblicos y abordó el texto de la Biblia desde los siguientes presupuestos:

1. Recurso a las lenguas originales de los textos bíblicos, hebreo y arameo para la mayor parte de los libros del AT y al griego para los del NT.
2. Aplicación de los principios fundamentales de la llamada filología poligráfica, a saber:

a) Corregir y fijar los textos según los principios de la filología alejandrina.

b) Dedicar especial atención a la *varietas lectionum*, es decir, a pasajes con distintas lecciones, que ofrecen diversidad de interpretaciones.

c) Explicar las figuras poéticas, metáforas y parábolas según las normas de la retórica clásica, haciendo abstracción de las reflexiones de los comentaristas medievales, llenas de máximas parenéticas.

d) Ilustrar pasajes referentes a términos geográficos, acontecimientos históricos, instituciones y elementos de *realia* a la luz de los nuevos conocimientos en las correspondientes disciplinas, con olvido del «sentido espiritual» que tenían en la interpretación alegórica medieval.

e) Frecuente uso de citas de escritores clásicos de Grecia y Roma desde Homero, pasando por Cicerón y Séneca, hasta los autores griegos y latinos de los siglos IV y V.

3. Recurso a las explicaciones dadas por los rabinos de la Edad Media y olvido de los doctores y escritores de la Escolástica.
4. Empleo de textos de los Padres de la Iglesia, tratando de explicar la multiplicidad de sentidos.
5. Uso de la lengua vernácula para esclarecer mejor algunas dificultades.

La principal novedad introducida por Cipriano fue el abandono del escolasticismo de los Doctores de la Iglesia medieval y la incorporación de los «ya no tan nuevos métodos» del humanismo, que veía en la filología de los autores griegos y latinos un modelo para interpretar el texto sagrado.

El resultado de esta actitud docente de Cipriano de la Huerga supuso uno de los mayores enfrentamientos ideológicos que ha conocido la Universidad española, cuando sus discípulos comenzaron a poner en práctica este modo de abordar las Escrituras. Los catedráticos escolásticos de la Universidad de Salamanca, con el apoyo incondicional de la Inquisición, que veía en los métodos filológicos de los humanistas un peligro para la pureza de la ortodoxia, consiguieron que se encarcelara a los epígonos de Cipriano, a Fray Luis de León y a sus compañeros, y el Santo Oficio no cejó hasta ver las obras de los humanistas españoles en el *Indice de libros prohibidos* y en los *Expurgatorios*. En 1612 también los *Comentarios al libro de Job* del *Huerguensis* fueron colocados en el Indice.

La Reforma

La Reforma pone en el candelero la interpretación de la Biblia por sí misma (*Sola Scriptura*), interpretación cuyo soporte principal había sido hasta entonces la tradición eclesiástica. Al considerar la Sagrada Escritura como única fuente de la revelación, la exégesis de los textos bíblicos se convirtió en el cometido principal de la teología protestante.

Aunque Martín Lutero (1483-1546) comenzó su carrera como intérprete bíblico empleando el método alegórico, más tarde lo abandonó, rompiendo de este modo con la tradición de los cuatro sentidos de la Escritura [22].

Lutero insistió en que la Sagrada Escritura tiene un único y claro sentido, dejando constancia en sus escritos, al mismo tiempo, de la existencia —dentro del NT— de corrientes ideológicas encontradas, y con ello de la percepción de la multiplicidad de las formas y del proceso histórico de la formación del mundo ideológico neotestamentario. La concepción del autor de la *Epístola a los Hebreos* sobre la imposibilidad de una segunda penitencia era, a juicio de Lutero, irreconciliable con la doctrina evangélica y paulina sobre la conversión; la teología de la justificación en la *Carta de Santiago* chocaba con la paulina; igualmente recalcó la escasez de motivos netamente cristianos en esta misma carta y en el *Apocalipsis* de Juan. Estas ideas, sin embargo, que contenían un germen de crítica histórica del NT debían ser necesariamente olvidadas por chocar con el principio de la *Sola Scriptura*

J. Calvino (1509-1564) fue el exegeta más importante de la Reforma. Desarrolló el método exegético histórico-gramatical, en la línea de Erasmo, partiendo de la interpretación histórica del texto y desarrollando su mensaje espiritual a partir del mismo [23].

Pero fue Erasmo de Rotterdam (1466-1519), considerado como el principal fundador de la crítica y hermenéutica bíblicas modernas, quien preconizó la vuelta a las fuentes del texto griego neotestamentario, redescubriendo la prioridad del sentido literal, sin negar por ello el espiritual del que afirmaba, siguiendo a Orígenes, que era atribuible a todo texto. Su aproximación hermenéutica se hizo de este modo cada vez más crítico-histórica y filológica. Ya en 1514 reconoció la necesidad de editar el texto griego del NT y fue el primero en hacerlo (1516), adelantándose al texto de la Políglota Complutense ya impreso (1514), pero que aguardaba el permiso papal para su distribución. Del NT de Erasmo se hicieron sucesivas edi-

[22] Cf. R. B. Shelton, *Martin Luther's Concept of Biblical Interpretation in Historical Perspective*, (Tesis Doctoral), Fuller Theological Seminary, 1974; J. Pelikan, *Luther the Expositor*, St. Louis 1959; David S. Dockery, «The Christological Hermeneutics of Martin Luther», *GraceTJ* 4 (1983) 189-203.

[23] Cf. H. J. Kraus, «Calvin's Exegetical Principles», *Interp* 31 (1977) 8-18; también T. George, *Theology of the Reformers*, Nashville 1988.

ciones (1519, 1522, 1527 y 1535), tras la colación de la mayoría de manuscritos griegos conocidos hasta entonces. En 1519 apareció su traducción latina y a partir de 1517, se publicaron diversas ediciones de sus paráfrasis a las Cartas y a los Evangelios [24].

Pero, a pesar del papel innovador de la obra de Erasmo, las figuras centrales de este período en los estudios neotestamentarios fueron Lutero y Calvino. El papel de cada uno de estos reformadores fue distinto y complementario al abordar el estudio del NT. Lutero y Erasmo rompieron con la tradición eclesiástica al crear una nueva hermenéutica que llegaría a ser usual en el ámbito protestante; Calvino, con su toque de genio, la aplicó. Donde Lutero se mostraba audaz, impetuoso y profético, Calvino aparecía erudito y esmerado. Lutero fue «profeta» y predicador; Calvino un «investigador», considerado por muchos en el campo protestante como el mejor intérprete del texto bíblico de la historia de la Iglesia cristiana.

Lutero escribió importantes comentarios a las cartas a los Romanos y Gálatas y consideró de valor desigual los escritos del NT, estimando como más importantes los que estaban más en consonancia con la doctrina evangélica. Calvino, por su parte, compuso comentarios a cada libro del NT a excepción de Apocalipsis y 2.ª y 3.ª de Juan; su obra es claro ejemplo de exégesis teológica aplicada. Insistiendo siempre en el principio de que la Escritura es intérprete de sí misma, Calvino rechazó la interpretación alegórica acentuando la necesidad de examinar el texto en su contexto histórico y literario [25].

Tras la Reforma: escolasticismo, pietismo y racionalismo

La brecha abierta por los reformadores fue continuada por sus epígonos, si bien con menos brillantez y creatividad que aquéllos, pero dando los primeros pasos que habrían de conducir al estudio científico del NT. Mateo Flacio Ilírico (1520-1575) en su *Clavis Scripturae, seu de sermone Sacrarum litterarum...* (Leipzig 1567) formuló ya reglas de hermenéutica científica; Joaquín Camerarius (1500-1574), en su *Commentarius in Novum Foedus* (Cambridge 1642) expuso pasajes selectos del NT sobre el supuesto de

[24] A. Rabil, *Erasmus and the New Testament: The Mind of a Christian Humanist*, San Antonio 1972, 43-45; J. W Aldridge, *The Hermeneutics of Erasmus*, Richmond 1966. Una evaluación negativa de la obra de Erasmo en A. T. Robertson, *An Introduction to the Textual Criticism of the New Testament*, New York 1925, 19-20; cf. también Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament*, Oxford 1968) 97-103. Una valoración más positiva en H. J. De Jonge, «The Character of Erasmus' Translation of the New Testament as Reflected in His Translation of Hebrews 9», *JMRSt* 14 (1984) 81-87; Id., «Novum Testamentum a nobis versum: The Essence of Erasmus' Edition of the New Testament», *JTS* 35 (1984) 394-413.

[25] Cf. J Pelikan (ed.), *Luther's Works*, St. Louis 1955, 35, 361-362; también, P. A. Verhoef, «Luther and Calvin's Exegetical Library», *CalTJ* 3 (1968) 5-20; B. A Gerrish, *The Old Protestantism and the New. Essays on the Reformation Heritage*, Chicago 1982, 61-62.

que esos escritos deben comprenderse a partir de las analogías de su propio tiempo Camerarius partía de la explícita pretensión de aclarar la lengua y el sentido de los escritos del NT por medio de comparaciones con el lenguaje de los escritos clásicos griegos Hugo Grotius (1583-1645) escribió sus *Annotationes in libros Evangeliorum* (Amsterdam 1641), que abrían también el camino a una exposición histórica de la lengua y a una concepción del NT basada en la abundante comparación de éste con la literatura de la epoca clásica y judeohelenística Este comentarista prestaba atención a la tradición textual y practicaba una exégesis muy atenta al contexto El anglicano John Lightfoot (1602-1675), por su parte, se apartó de esta tendencia comparatista defendiendo con razon que el principal referente de los textos bíblicos no es el clásico-helenístico, sino el judeocristiano, pues aquéllos habían sido escritos por y para judeocristianos, convencido además de que la literatura rabínica era una excelente fuente para entender el pensamiento de los judíos del siglo I Su obra *Horae Hebraicae et Talmudicae in Quattuor Evangelistas*, escrita entre 1658-1668 (Leipzig) contiene diversos tratados sobre la geografía de Palestina y multitud de citas del Talmud y Midrás que podían servir para aclarar arqueológica, histórica o religiosamente distintos pasajes del NT

Durante este tiempo, la exégesis y hermeneutica protestantes evolucionaron en una triple línea *escolástica*, volviendo a sistematizarse dentro de moldes aristotelicos Ph Melanchthon (1497-1560), de la parte luterana, F Turretin (1623-1687), calvinista, junto con J S Semler (1725-1791) y J D Michaelis (1717-1791), *pietista* J A Bengel (1687-1752), y *racionalista* H S Reimarus (1694-1768), G E Lessing (1729-1781) y F D E Schleiermacher (1768-1834)

En el campo católico, un poco a rastras y en oposición a la exégesis protestante, debemos mencionar para los siglos XVI y XVII a dos grandes comentaristas, Juan de Maldonado (1534-1583) y Cornelius a Lapide (1567-1637), que se esforzaron por investigar el sentido literal del NT

Los inicios de la crítica textual y de la crítica de la religión

El final del siglo XVII y comienzos del XVIII fueron muy importantes en el avance hacia la constitución de una verdadera ciencia neotestamentaria en dos campos la crítica textual y la de la religion, impulsada ésta por el deismo inglés

Los comienzos de la crítica textual florecieron en campo católico Aunque la primera edición del NT fue la Complutense (1514), sin embargo, la verdadera difusión del texto griego sólo se produjo tras la edición de Erasmo, antes citada (1516), cuyo texto fue universalmente reconocido (*Textus receptus*) y considerado prácticamente intocable, a pesar de haberse basado en manuscritos de baja calidad e incluso incompletos Nadie se

atrevía a modificar nada del mismo, aunque en las notas de diversas ediciones se acumularan las variantes y las observaciones críticas.

Pero, a partir de finales del siglo XVII surge la necesidad de estudiar históricamente el texto del NT, tarea que emprende R. Simon el año 1689 en Rotterdam publicando su *Histoire Critique du Texte du Nouveau Testament*, que había sido precedida por otra dedicada al Antiguo Testamento (Rotterdam 1685). La línea de estas publicaciones no fue sólo la separación radical de los textos de una y otra Alianza, sino además el intento de estudiar y aclarar históricamente la génesis del texto neotestamentario y su recta comprensión por medio de la utilización crítica de todos los testigos conocidos del texto y las observaciones al respecto de los Santos Padres. Con razón se ha considerado a R. Simon como el «padre de la crítica textual del NT».

Los principios de Simon y su riquísimo material fueron aprovechados por J. Mill, quien publicó en Amsterdam del 1707 al 1710 una nueva y gran edición del NT. Aunque éste no se atrevió a modificar el *textus receptus*, su aparato contenía un amplio elenco de textos paralelos y una indicación completa de todas las lecturas variantes accesibles hasta el momento, ya de los *mss.* o de las ediciones más recientes. A todo ello añadía una introducción en la que trataba de la formación de cada uno de los escritos del NT y del canon, formando así una especie de historia del texto neotestamentario hasta la mitad del siglo XVIII.

La aportación de J. A. Bengel fue realmente importante en el campo de la crítica textual, pues introdujo en su edición del NT (Tubinga 1734) pequeños cambios en el *textus receptus*. Fue el primero en clasificar los manuscritos griegos del NT por familias, y formuló algunas reglas de crítica textual, entre las que destaca la famosa *proclivi scriptioni praestat ardua*, universalmente aceptada como válida hasta el presente (*lectio difficilior*). En el campo de la exégesis, por otro lado, dio también Bengel un fuerte impulso a la exégesis literal con la publicación de su comentario *Gnomon Novi Testamenti* (Tubinga 1742) que sirvió como raro ejemplo de combinación de búsqueda de las raíces históricas del texto, explicación de las figuras del discurso y sugerencias para aplicaciones piadosas [26].

El siguiente paso en la crítica textual lo dio J. J. Wettstein (1693-1794), escolasticista protestante, con una nueva y gran edición del NT (Amsterdam 1751-1752). Aun sin atreverse todavía a enmendar el *textus receptus* de Erasmo, presentó y justificó en el aparato de su edición las lecturas que creía preferibles. Wettstein utilizó por primera vez un sistema de letras mayúsculas para designar los manuscritos unciales y números arábigos para los minúsculos, sistema que continúa vigente hasta hoy día, y dotó al texto de un segundo aparato de paralelos clásicos y judíos difícilmente superable.

[26] Véase la versión inglesa, *Gnomon of the New Testament*, editada por Andrew R Fausset, 5 vols Edimburgo 1857-1858

En un pequeño tratado, que acompañaba a su edición, sobre *Exégesis del NT*, titulado *Prolegomena ad Novi Testamenti graeci editionem accuratissimam* (Amsterdam), se pronunciaba Wettstein claramente a favor de una investigación de los escritos del NT con los métodos empleados para cualquier otro texto de la época. He aquí su consejo: «Ponte en la persona de aquellos a quienes los apóstoles dieron por primera vez a leer esos libros. Trasládate en espíritu a la época y a las regiones en que se leyeron por primera vez. Procura conocer lo más posible las costumbres, usanzas, hábitos, opiniones, ideas tradicionales, proverbios, lenguaje figurado, expresiones cotidianas de aquellos hombres y la forma en que ellos trataban de convencer a otros o de fundamentar la fe».

Otras ediciones dignas de mención fueron las de Griesbach (1775), D. F. Mattaei (1782-1788) y J. M. A. Scholz (1830-1836).

La consideración histórica del NT recibió otro fuerte impulso por parte del *deismo inglés*, en su intento de superar, por medio de una crítica racional y de una vuelta a la «religión natural», la pluralidad de confesiones cristianas. Se pretendía así abordar el estudio del NT libre de todo compromiso dogmático y considerarlo como un testigo histórico del desarrollo ideológico.

A esta tendencia general van unidos nombres conocidos que lucharon por la búsqueda del verdadero cristianismo. Así J. Locke (1632-1704) publicó su obra *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures* en la que señala que la exigencia radical de la religión cristiana consiste en la fe en la mesianidad de Jesucristo y en su resurrección, pero que tal fe sólo aparece pura y nítidamente en los Evangelios y Hechos, mientras que en las Cartas se encuentra ya falseada. Vuelve a insistir así en las reales diferencias internas existentes dentro del NT y postula que cada escrito sea entendido en su contexto y en el sentido que le prestó su autor.[27]

Esta postura crítica frente a la Escritura habría de pasar pronto al continente. Así, el calvinista J. A. Turretini (1728), en su opúsculo *De Sacrae Scripturae interpretandae methodo tractatus bipartitus* postula con absoluta claridad una exégesis racionalista de la Biblia y unos métodos de investigación iguales a los empleados con otros escritos de la época.

A partir de este momento, comienzan a sentarse firmemente los fundamentos de las principales disciplinas que configuran hoy la filología neotestamentaria.

[27] Londres 1695. En la misma línea merecen citarse J. Toland y M. Tindal. Este último, en su obra *Nazarenus or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity*, Londres 1718, cree encontrar en el cristianismo simplemente un nuevo anuncio de la religión natural donde reinan la razón y la verdad. Por ello los presuntos errores históricos de los autores neotestamentarios (por ejemplo, la falsa esperanza en una inmediata parusía) han de ser eliminados. Esta idea, sin embargo, hacía tambalear en sus mismos cimientos la inerrancia de la Sagrada Escritura.

La crítica histórica

J. S. Semler (1725-1791), de la corriente protestante escolasticista, es el pionero de una escuela que resalta la importancia de la interpretación histórica del NT frente a la teológica. Ello llevaría a su intérprete a una relatividad absoluta al hacer desaparecer el concepto rígido de la inspiración y quedar determinado el canon por el contenido moral de cada escrito.

Insatisfecho con la tradición pietista, distinguió Semler entre la «palabra de Dios» que tiene autoridad en orden a la salvación, y «las escrituras» que contienen importante información solamente para el tiempo pasado en que fueron escritas. En su obra *Abhandlung von freier Untersuchung des Canons* (Halle 1771-1775) formuló dos tesis, que muestran su aproximación libre al estudio de la Escritura sin dejarse encorsetar por la tradición: 1) el rechazo de un canon fijo en la iglesia primitiva, pues considera que la pertenencia de un determinado libro al canon es una cuestión *puramente histórica*, ya que dependió exclusivamente del asentimiento de las provincias eclesiásticas de la época; cada cristiano, por tanto, puede aprestarse a una «investigación libre» de cada escrito del canon, de sus circunstancias históricas y de su validez permanente para la formación del espíritu religioso; según Semler lo que es canónico para una generación puede no serlo para otra, y 2) la división drástica entre el contenido divino de la Sagrada Escritura y los escritos que contienen estas verdades divinas. Para Semler, la palabra de Dios y la Escritura no se adecuan totalmente, ya que la segunda contiene pasajes sólo válidos para los hombres del pasado, y para el presente en la medida en que sirven para la perfección moral del hombre. La insistencia de Semler en el carácter de árbitro del mensaje divino que tiene el hombre dio pie a una aproximación antropocéntrica y racionalista de la Escritura. Semler fue el primero en proponer una *hipótesis literaria* como esquema dentro del que se pueden ordenar los datos dispersos de la tradición.

Tanto J. S. Semler como J. D. Michaelis, de quien hablaremos a continuación, se mantuvieron distantes de posturas confesionales o dogmáticas preconcebidas, y han sido considerados los pioneros de la crítica histórica aplicada al NT [28].

J. D. Michaelis (1717-1791) incorporó a la formación de los teólogos la materia «Introducción al Nuevo Testamento», como nueva disciplina, buscando la interpretación del mismo desde presupuestos no dogmáticos [29].

[28] *Crítica histórica* es un término que abarca las diversas técnicas que ayudan a descubrir la situación histórica, las fuentes que subyacen a los escritos antiguos, su estilo literario, fecha, autoría, composición, destinatarios y receptores del texto, valiéndose de textos y otros materiales de la época (documentos y monumentos).

[29] Cf. *Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes*, Gotinga 1788, donde presenta un compendio de los problemas históricos del NT en conjunto, así como de cada uno

J A Ernesti, contemporáneo de Semler, aplicó al NT en su *Institutio Interpretis Novi Testamenti* (1761) el método filológico histórico que había utilizado con anterioridad en la edición de textos clásicos

El estudio crítico de los evangelios

J J Griesbach (1745-1812), discípulo de Semler, fue el primero en editar un NT con un texto distinto del *textus receptus* (Halle 1774-1775) Como anteriormente indicamos, Bengel había hecho con antelación una edición del NT introduciendo en el *textus receptus* pequeños retoques Siguiendo los pasos de Bengel y Semler, Griesbach dividió los *mss* en tres grandes corrientes o recensiones» la alejandrina, la occidental y la constantinopolitana, división que perdura a grandes rasgos hasta hoy día En el campo del estudio de la literatura evangélica, Griesbach supuso un avance grande al renunciar a armonizar los evangelios sinópticos, y al postular la separacion del cuarto respecto a los primeros, abriendo de este modo los estudios históricos a la crítica literaria del NT Su obra *Synopse der Evangelien des Matthaus, Markus und Lukas* (Halle 1776) es la primera sinopsis conocida de los evangelios, impresa en columnas paralelas, con ella sentó las bases del comparatismo sinóptico Griesbach propuso la prioridad de Mateo sobre Marcos y Lucas, teoría que hoy vuelve a tener sus defensores [30]

En 1784, G E Lessing, en un artículo póstumo, titulado *Neue Hypothese uber die Evangelisten als bloss menschliche Geschichtschreibern betrachtet*, fue el primero en expresar la opinión de que nuestros evangelios sinópticos serían distintas traducciones, extractos o adaptaciones de un antiquísimo escrito apostólico en arameo, desaparecido J C Eichhorn (1752-1827), discípulo de Michaelis, abundó en la idea de Lessing en su obra *Uber die drei ersten Evangelien* (1794), en un primer momento supuso que cada evangelista había utilizado una forma distinta del llamado protoevangelio o evangelio primitivo Ulteriormente reelaboró su hipótesis sosteniendo que los evangelios sinopticos son independientes los unos de los otros, y que todos ellos se inspiraron en un protoevangelio muy extenso, que abarcaba toda la

de los escritos Michaelis aborda en esta obra los problemas de lengua estilo, critica textual y origen de los escritos del canon Admite la necesidad de conjeturas en critica textual (vease el cap II) y es el primero en percibir ciertas caracteristicas de los escritos neotestamentarios como por ejemplo la polemica antignostica del cuarto evangelio

[30] Vease C M Tucket *The Revival of the Griesbach Hypothesis An Analysis and Appraisal* (SNTSMS 44), Cambridge 1983 tambien W R Farmer *The Synoptic Gospels*, Grand Rapids 1989 El primero en postular —como generalmente se admite hoy— una dependencia estricta de Mt y Lc respecto a Mc fue G Ch Storr (1746 1804) en su obra *Uber den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis* Tubinga 1786 La prioridad de Marcos habia sido propuesta por K Lachmann (1793 1851) y H J Holtzmann (1832 1910) Esta es la hipotesis mas seguida en la actualidad aunque ha sido puesta en duda por W R Farmer J B Orchard y algunos otros

vida de Jesús y que habría sido compuesto hacia el año 35, en lengua aramea, por un discípulo de los apóstoles, después habría sido traducido al griego y experimentado diferentes refundiciones, algunas de las cuales habrían sido utilizadas por los evangelistas para la elaboración de sus respectivos evangelios. Por tanto, entre el protoevangelio en su forma original y los evangelios sinópticos habría existido gran número de formas de transición. De este modo se explicarían las coincidencias y divergencias de nuestros actuales evangelios.[31]

J. G. Herder (1796) dio un paso adelante introduciéndose por los caminos de la tradición oral como fuente para la redacción de los evangelios. Este autor explicó las sorprendentes concordancias de los tres sinópticos por la dependencia de todos ellos respecto a un evangelio predicado oralmente, no consignado aún por escrito, que ya desde muy pronto (hacia los años 35-40) habría recibido un esquema fijo por el tenor constante de la predicación misionera de los apóstoles. Al igual que su predecesor Griesbach, Herder negó la posibilidad de armonizar los cuatro evangelios y distinguió dos bloques: sinópticos y Juan. Cada uno de los evangelistas plasmó por escrito a su modo la tradición oral. Herder, que aplicó a la composición del evangelio la hipótesis de F. A. Wolf sobre el origen oral de la poesía homérica, consideró a los evangelistas una especie de rapsodas, esto es, zurcidores de textos preexistentes con los que formaron un nuevo relato. Para Herder, Marcos es el más *primitivo* de los evangelistas, Mateo ofrece una versión ampliada de ese evangelio primitivo oral, y Lucas una versión helenística de la historia de Jesús. Estas dos ideas fundamentales suponen la base de la teoría de las dos fuentes y de la historia de las formas.[32]

La autoría de los libros del Nuevo Testamento

Entre 1808 y 1827 abundan los estudios basados en la crítica literaria sobre diversos libros del NT, que se cuestionan la autoría tradicional de algunos escritos neotestamentarios. Fr. D. E. Schleiermacher (1768-1834) expresó su convicción de que la primera carta a Timoteo no podía proceder de Pablo tanto por las diferencias de lenguaje y estilo como por la imposibilidad de encajar la situación que presupone dentro de la vida del Apóstol.[33] En 1801, F. Vogel y, en 1804, G. K. Horst afirmaban que el cuarto evangelio se compuso después de la muerte de Juan evangelista. H. H. Cludius opinaba que la imagen de Jesús que tienen los sinópticos y Juan es tan

[31] Vease W. G. Kummel, *The New Testament*, 77-79.

[32] La teoría de Herder fue continuada por J. C. L. Gieseler, *Historisch kritischer Versuch uber die Entstehung und die frubesten Schicksale der frubesten Evangelien*, Leipzig, 1819, quien la estructuró dándole fundamento científico.

[33] D. E. Schleiermacher, *Uransichten des Christentums nebst Untersuchungen uber einige Bucher des Neuen Testaments*, Altona, 1808.

diferente que la de éste no podía provenir de un testigo ocular, al mismo tiempo añadió que las contradicciones de los evangelios procedían de los retoques de los reelaboradores De este modo se planteaba básicamente la cuestión de las concordancias y disonancias entre los tres primeros evangelios y el de Juan, que recibirían respuesta posteriormente Todos los problemas de autenticidad fueron recogidos y reelaborados sistemáticamente por J G Eichhorn en su *Einleitung in das Neue Testament*, en cinco volúmenes (1804-1827) donde se manifestaba claramente contrario a la autenticidad de las Cartas Pastorales y 2 Pedro, mientras que no llegaba a pronunciarse sobre las de Santiago, Judas y 1 Pedro

F D E Schleiermacher (1768-1834), padre de la hermenéutica moderna, insistió en que si el método historico-crítico ayudaba a captar el mensaje de los libros sagrados en el momento en que se escribieron, no era menos importante discernir qué significado tendrían éstos para otros lectores de época y cultura diversa [34] Schleiermacher no sólo fundamentó teóricamente una hermenéutica histórica, sino que trató de complementarla con la psicología, que intenta captar cada complejo ideológico como momento vital de un ser humano determinado El canon del NT, en su aspecto psicológico, ha de ser investigado como cualquier otro *corpus* de escritos, ya que la interpretación de los libros sacros sólo puede ser la pretendida por sus autores, que son hombres como los demás La investigación en este sentido es factible porque el conocimiento de otra persona es en sí posible, ya que el último fundamento de la personalidad es idéntico en todos los hombres [35]

A la búsqueda del Jesús de la historia

La investigación del NT, en especial de los evangelios, dio pasos importantes con un grupo de autores bastante numeroso, empeñado en estudiar críticamente los evangelios y sus fuentes con la finalidad de comprender mejor, reconstruir e interpretar la personalidad humana, vida y obra del Jesús de la historia› Este movimiento fue designado más tarde con el epígrafe de Historia de la investigación de la vida de Jesús›, título del libro de A Schweitzer (1875-1965) *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tubinga 1913) publicado con anterioridad con el título *Von Reimarus zu Wrede* (1906)

G Bornkamm, en *Jesus von Nazaret* (Stuttgart 1956), afirma que Schweitzer consagró con esta obra un monumento al esfuerzo por escribir

[34] Cf F Lucke (ed) *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das NT* 1838

[35] Cf H Kimmerle *Fr D E Schleiermacher Hermeneutik* Abhand der Heidelberger Ak d Wiss Ph Hist Kl 1959 2, F D E Schleiermacher *Hermeneutics The Handwritten Manuscripts*, ed por H Kimmerle Missoula 1977

la «Vida de Jesús» y al mismo tiempo pronunció sobre él su discurso fúnebre [36]. Su conocida expresión: «No hay nada más negativo que el resultado del estudio crítico de la "Vida de Jesús"», indicaba la imposibilidad de escribir una vida consistente del Nazareno. Para Schweitzer, Jesús había sido un predicador apocalíptico con el mensaje de la inminente condena del mundo presente, no el gentilhombre humanitario europeo que los libros del siglo XIX habían presentado [37].

En el fondo de estas discusiones sobre la autenticidad de los textos evangélicos y cuestiones conexas latía el deseo de investigar sobre los orígenes de la tradición cristiana y de sus representantes más primitivos [38].

S. Reimarus (1694-1768), desde un punto de vista fundamentalmente histórico, fue el primero en plantear el problema, especialmente candente hasta nuestros días, de la posible diferencia entre el Jesús histórico y la interpretación que hizo de su figura la iglesia primitiva [39]. En su escrito, *Von dem Zweck Jesu und seinen Jünger*, publicado anónimamente por su amigo Lessing en 1778 por temor a represalias, Reimarus postulaba que se debía separar radicalmente la predicación de Jesús, netamente judía, de la ideología apostólica de un redentor que padece por todo el género humano. Se planteaba así para generaciones venideras el problema del Jesús histórico y el papel desempeñado por éste en la separación entre el cristianismo y el judaísmo.

Este trabajo debía conducir necesariamente a la composición de las primeras «Vidas de Jesús», redactadas desde un punto de vista racionalista y pragmático, que venían a sustituir a las más piadosas como la de Ludolfo el Cartujano, de tanta aceptación en épocas anteriores. Así la de H. E. G. Paulus (1761-1851), incluida en el primer tomo de su *Comentario a los tres primeros evangelios* (Lübeck 1802), y la de K. Hase, *Das Leben Jesu. Ein Lehrbuch* (Leipzig 1829). Este último intentó fundamentar la hipótesis de un cambio psicológico en la mentalidad de Jesús, que lo condujo a rechazar la idea de una teocracia política para sostener tan sólo un ideario espiritual y moral. Dejaba así abierto el camino para una investigación psicológico-genética de la personalidad de Jesús como podía realizarse sobre cualquier otro personaje de la historia [40].

[36] Véase J. Peláez, «Jesús y la historia», en A. Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo*, 223, donde se habla del movimiento de vuelta al Jesús histórico y de los intentos de reescribir la vida de Jesús por parte de los postbultmantianos.

[37] Cf. A. Schweitzer, *Quest of the Historical Jesus*, (trad. inglesa de W. Montgomery del alemán de 1906, *Von Reimarus zu Wrede*), Nueva York 1961, 398.

[38] Sobre el tema de los orígenes del cristianismo, puede verse en general el volumen editado por A. Piñero, *Orígenes del cristianismo*.

[39] En la obra de A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesus-Forschung*, Tubinga 1913, este autor colaciona 250 autores que, desde principios del siglo XVIII hasta comienzo del XX, investigaron la vida de Jesús.

[40] Un trabajo semejante sobre Pablo fue emprendido por L. Usteri, *Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffes mit Hinsicht auf die übrigen Schriften des NT*, Zürich 1824, en el que pretendía investigar la ligazón interna de toda la doctrina paulina.

La «Vida de Jesús» de Schleiermacher (1768-1834), publicada póstumamente en 1864 por un alumno a partir de sus notas de clase, establecía la diferencia entre el Jesús de la historia en los sinópticos y el Cristo de la fe en el cuarto evangelio

En 1835, D F Strauss (1804-1874), de la escuela de Tubinga, publicó su Vida de Jesús» en dos volúmenes (*Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* 1835-1836) Para él, las «vidas de Jesús» escritas con anterioridad habían sido o explicaciones piadosas y ortodoxas, aceptando la intervención de lo sobrenatural en la historia humana, o aclaraciones racionalistas de hechos aparentemente sobrenaturales F C Baur, maestro de Strauss, había señalado una tercera vía la interpretación mítica Para éste, los evangelios presentan claramente un hecho histórico, pero hasta tal punto transformado y embellecido por la fe de la Iglesia que los transmite, que resulta imposible escribir la vida de Jesús, puesto que los evangelios rehúsan verlo como parte de la historia y porque dan solamente fragmentos inconexos de su vida Siguiendo los derroteros de su maestro, Strauss, rechazó en su *Vida de Jesús* la idea de la intervención de Dios en el mundo, así como la posibilidad de la encarnación, y aplicó el criterio del mito como clave para la reconstrucción de la mayor parte del relato evangélico, lo que supuso una verdadera revolución en el campo de los estudios históricos sobre Jesús

Strauss se había propuesto establecer claramente los fundamentos históricos de la fe en Cristo por medio del examen crítico de la tradición sobre Jesús con todos los medios que la investigación de su época ponía a su alcance

Aún quizá más importante que su crítica radical fue la separación insalvable que establecía entre los sinópticos y el cuarto evangelio respecto a la valoración de Jesús, Strauss sostenía que el cuarto evangelista aplicaba conscientemente su propio lenguaje a Jesús y al Bautista, y que su obra representaba una forma más evolucionada del mito y de la construcción legendaria consciente en torno a Jesús, como podía verse especialmente en la clarísima contradicción entre los relatos sinópticos de la Pasión y el discurso de despedida de Jesús en el cuarto evangelio Para Strauss, como para Schleiermacher, había que escoger entre el Jesús histórico y el Cristo sobrenatural

A Strauss, sin embargo, le faltaba una base de crítica de fuentes aún más completa y el esfuerzo por presentar no sólo la parte negativa, sino una reconstrucción positiva de la historia del cristianismo primitivo Y esto fue lo que pretendió realizar F C Baur, como veremos más adelante

W Wrede (1859-1906), por su parte, en la obra que comentaremos más ampliamente después (*Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*), argumentó que los evangelios no eran obras de pretensión histórica, sino teológica, por ello resultaba imposible descubrir el Cristo histórico en ellos

Schweitzer y Wrede estuvieron acertados al desmantelar la imagen de Jesús propia del liberalismo del siglo XIX, pero con su rechazo de lo sobre-

natural consideraron gran parte del evangelio como no histórico, no pudiendo de este modo llegar a dar una imagen mas adecuada de Jesús Para ellos el Jesús de la historia era totalmente diferente del Jesús confesado por la fe de la Iglesia

La teología y la exégesis bíblicas bajo perspectiva historicista

La teología bíblica recibió especial atencion por parte del racionalista J O Gabler (1753-1826), como disciplina histórica autónoma e independiente de la teología dogmática En su discurso de toma de posesión en Altdorf (1787), *De iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus*[41], explicaba su concepción de la teología bíblica, haciendo hincapié en el caracter puramente historico de esta disciplina Para él, los autores del NT deben ser interpretados a la luz de su contexto histórico, debiendo distinguirse siempre en sus escritos entre lo perennemente válido —y por tanto interesante desde el punto de vista dogmatico— y lo meramente temporal Fruto de esta tendencia es la aparición, ya en Leipzig, de 1800 a 1802, de la *Biblische Theologie des N T* de G L Bauer —donde se exponen separadamente la concepción teologica de los sinópticos, evangelio y cartas de Juan, Pablo, Apocalipsis, 1 Pedro, etc , presentando la teología bíblica como ciencia puramente histórica»—, y unos años después, en Berlín, del *Lehrbuch der christlichen Dogmatik* de W M L de Wette, que sigue el mismo principio

La escuela de Tubinga

Pocas escuelas han tenido tanta influencia en la interpretación del NT como la que tomó su nombre de la Universidad de Tubinga Los planteamientos de esta escuela han sido determinantes para toda la crítica posterior del Nuevo Testamento

La línea de pensamiento de J O Gabler[42], que introducía el racionalismo en la teología bíblica, fue desarrollada de modo significativo por F C Baur (1792-1860), incontestable cabeza de la escuela de Tubinga Según el punto de vista hegeliano de Baur, la historia del cristianismo de los años 40 a 160 fue de una viva tensión entre dos corrientes la paulina, libertaria, con su mensaje de universalismo y de liberación de la ley, y la judía, legalista, representada por los apóstoles liderados por Pedro, que insistía en las prerrogativas del judaísmo De esta *tesis-antítesis* surgió la Iglesia católica y el canon del NT, que reconcilió ambas posturas, quedando trazas claras de

[41] Publicado en Ulm 1831 *Opuscula Academica* II 179ss
[42] Vease mas adelante el apartado dedicado a Teologia y exegesis biblicas

este proceso en el libro de los Hechos de los Apóstoles Esta *síntesis* se produjo hacia finales del siglo II como resultado de la creciente hostilidad de los paganos hacia el cristianismo y la amenaza del gnosticismo

Baur, en su artículo sobre «Die Christuspartei in der korintischen Gemeinde » (*TZTh* [1831] 61 ss) descubre tres tendencias fundamentales y encontradas en el cristianismo primitivo la petrina, judaizante, la paulina, liberal y abierta a los paganos, y una tercera, irenista y con ánimo de concordia, que intenta unir las dos primeras Sostenía así Baur que la historia del cristianismo primitivo, como cualquier otra historia humana, se movía determinada por el enfrentamiento de posturas encontradas Baur explicaba el proceso de génesis de las *Cartas pastorales* como una reacción del grupo paulino en Roma —frente a los ataques de los judaizantes— que hacía hablar a un Pablo ya difunto tal como creían que debía expresarse en las nuevas circunstancias Con ello quería indicar Baur que la tarea de la crítica histórica de los escritos del NT es mostrar con claridad cuáles fueron las circunstancias históricas que determinaron la génesis de cada escrito y qué puesto ocupaba éste en la historia cristiana primitiva

La más importante contribución de F C Baur para la historia del cristianismo primitivo fue la unión de sus ideas sobre los «partidos» cristianos con la teoría hegeliana del proceso dialéctico Como se ha indicado, el cristianismo petrino sería la tesis, la antítesis, el paulino, y la síntesis o intento de conjunción-superación, el cristianismo postapostólico

Los trabajos posteriores de Baur se vieron determinados por esta concepción, y el encuadre de cada escrito del NT dentro de cada una de estas directrices se denominó «Crítica de las tendencias» (*Tendenzkritik*) En el caso de Pablo, esta crítica sirve para distinguir entre cartas auténticamente paulinas (Rom, 1 - 2 Cor y Gál) y el resto, que pertenecen al momento del intento sintético La visión de los orígenes del cristianismo que se deduce de los estudios de Baur es, a grandes rasgos, la siguiente la comunidad primitiva presenta ya dos «partidos» opuestos los «hebraístas» y los helenistas» Después del concilio de Jerusalén (Hch 15,1-35) se llega casi a un rompimiento entre los judeocristianos y los paganocristianos El sector judaizante esta representado en los primeros tiempos por el Apocalipsis y luego por las seudoclementinas El propaulino, en cambio, encuentra su expresión en las cartas auténticas de Pablo y más tarde en Marción El intento de conjunción entre ambas tendencias se ve representado, del lado judío, por la Carta de Santiago, y del paulino por la Carta a los Hebreos, las deuteropaulinas, las Pastorales y 1 Pedro El Evangelio de Juan representa una ulterior síntesis y el paso a la Iglesia protocatólica

La conclusión de Baur fue que los escritos del NT no eran documentos de la era apostólica, sino obras del siglo II que presentaban un catolicismo desarrollado Con Baur, la escuela de Tubinga exageró la antítesis, y no acertó a reconocer el papel de Pedro como reconciliador de tendencias, errando en el cálculo del avance y desarrollo del cristianismo primitivo

...ANO TEOLOG...

Aparte de la verdad o no de estos resultados, desde el punto de vista metodológico es importante la doble constatación de la existencia de fuentes primarias y secundarias para la historia del cristianismo más primitivo, y de que la valoración de una fuente determinada no puede efectuarse sin antes precisar claramente el propósito de la obra en cuestión Importante es también el intento de Baur de situar cada escrito del NT dentro de un proceso de evolución histórica y haber definido con rotundidad la prioridad de los sinópticos como fuente histórica para el conocimiento de Jesús en comparación con el cuarto evangelio La historia de la investigación posterior caminaría durante largo tiempo por estos derroteros y habría de tomar partido necesariamente en pro o en contra de los puntos de vista de Baur Pero como reacción a las posiciones de este investigador, la teología bíblica se movió en otra dirección, reflejando matices diferentes, luchando en todo momento por conciliar la unidad, la diversidad y el progreso ideológico en el interior de los escritos del nuevo Testamento [43]

La perspectiva historicista que se abrió camino a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX habría de terminar influyendo también en la exégesis del NT y su fundamentación metódica, la hermenéutica En efecto, K A G Keil, en su tratado *De historica librorum interpretatione eiusque necessitate* (Leipzig 1788), formulaba la tesis de que para todos los escritos antiguos, y naturalmente para la Biblia, no existe más que un método de interpretación, el gramático-histórico, que investiga lo que cada autor ha querido expresar en su momento histórico En la exposición de cada escrito se debe prescindir del hecho de la inspiración y el exegeta no debe plantearse la cuestión de si el texto que explica tiene o no razón

Esta línea metodológica fue seguida rápidamente por muchos comentaristas de libros del NT y tuvo su más brillante representación en la serie *Kritischer und exegetischer Kommentar zum Neuen Testament,* fundada por A W Meyer en 1829 y que, en sucesivas ediciones y refundiciones, perdura hasta hoy

Por esta época, un filólogo clásico, K Lachmann, (1793-1851) impulsó decididamente los estudios neotestamentarios en dos campos la crítica textual y la crítica literaria En el primero, abandonó el *textus receptus* para volver a los grandes manuscritos del siglo IV, con la finalidad de presentar no las lecturas más originales y auténticas, intento que por el momento se consideraba imposible, sino las más cercanas al texto que circulaba en el siglo IV Con este criterio, entre 1831 y 1850, aparecen dos importantes ediciones del NT, sin y con aparato crítico respectivamente, en el segundo campo, la crítica literaria, su análisis minucioso de los sinópticos lo llevó a sentar las bases para la elaboración de la teoría de las dos fuentes al concluir

[43] Veanse a este respecto W Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (1934), H Koster y J Robinson, *Trajectories Through Earliest Christianity* (1971), y J D G Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament* (1977)

que la concordancia en el orden de las perícopas entre los tres sinópticos se da sólo cuando Mateo y Lucas siguen a Marcos Este habría de ser luego el argumento principal para postular la primacía cronológica de Marcos

Algún tiempo después, Ch H Weisse [44] y simultánea, pero independientemente de éste, Ch G Wilke [45], partiendo de la misma observación, llegaron a la conclusión de que la afinidad entre Mateo y Lucas está mediatizada por Marcos, y que ambos utilizaron además, como segunda fuente, una colección de *logia* o palabras del Señor Con ello se solidificaban las bases de la llamada Teoría de las dos fuentes» H J Holtzmann [46], B Weiss y C Weissaacker [47] serían los que, poco después, lograsen que esta teoría alcanzase éxito casi universal

La reacción a la escuela de Tubinga consolidación del método histórico-crítico

Después de Strauss y Baur, a la exégesis neotestamentaria parecían quedarle tres salidas o una sacralización ingenua de la Biblia, renunciando a su estudio crítico, o la aceptación de las líneas directrices de la escuela de Tubinga, o lanzarse decididamente por los derroteros de los métodos críticos más rigurosos La tarea de los investigadores neotestamentarios en la segunda mitad del siglo XIX presentó, sin embargo, precisamente esta última línea, pero con una interesante salvedad aceptar los principios del método histórico crítico, pero no las conclusiones de Strauss y Baur Destacaron en esta nueva orientación Lightfoot y Wescott-Hort en Inglaterra, y Harnack en Alemania, como veremos a continuación

La reacción a la escuela de Tubinga, representada por Strauss y Baur, fue instantánea Contemporáneamente a los escritos del segundo, E Reuss [48] oponía a la tesis sobre los partidos en Corinto› la existencia de un grupo judeocristiano moderado Es verdad que se debía admitir la contraposición de paulinistas y judaizantes», pero no se debía olvidar la existencia de ese grupo intermedio de judíos moderados que vivían en torno a los apóstoles Contestaba Reuss, además, la datación tardía de los escritos neotestamentarios hecha por Baur, y volvía a replantearse, consecuentemente, las cuestiones de autenticidad, para ofrecer una respuesta más conservadora

Un paso decisivo en la línea de precisiones en torno a las ideas de Baur fue la aparición de la segunda edición de la obra *Die Entstehung der*

[44] *Die evangelische Geschichte kritisch und philophisch bearbeitet*, 2 vols Leipzig 1838

[45] *Der Evangelist oder exegetische kritische Untersuchung uber das Verwandtsverhaltnis der drei ersten Evangelien* Dresden/Leipzig 1838

[46] *Die synoptischen Evangelien* Leipzig 1863

[47] B Weiss, *Lehrbuch der Einleitung in das NT* Berlin 1886 C Weissaacker, *Untersuchungen uber die evangelische Geschichte*, Tubinga/Leipzig ²1901

[48] *Die Geschichte der heiligen Schriften des Neuen Testaments* Halle 1842

altkatholischen Kirche (Bonn 1857), de A Ritschl Este admitía, con Reuss, la diferencia entre el judeocristianismo fanático y la doctrina de los apóstoles, y sostenía que, en el proceso del nacimiento del protocatolicismo, tal corriente extrema judaizante no había desempeñado ningún papel Las raíces del catolicismo naciente se hundían más bien en el grupo paganocristiano adicto a Pablo La historia de la comunidad cristiana primitiva no aparecía ya como una confrontación rigurosa de doctrinas, sino como el desarrollo de diversas formas comunitarias Las ideas de Ritschl fueron continuadas por C Weissaacker [49]

Otros investigadores posteriores aceptaron y proclamaron teóricamente las tres tesis fundamentales de la escuela de Tubinga, a saber 1) el NT debe ser investigado desde un punto de vista puramente histórico, 2) cada escrito cristiano primitivo debe aclararse por su inserción dentro de un proceso histórico, y 3) la fuerza impulsora decisiva del desarrollo del cristianismo es la contraposición entre la doctrina de los apóstoles, muy ligada al judaísmo, y el cristianismo helenizado de Pablo Pero los resultados de sus investigaciones se acercaron cada vez más a posturas tradicionales como es el caso de B Weiss [50] y A Julicher [51] Por su parte, el ingles J B Lightfoot (1828-1889), rechazó de plano la tesis de la escuela de Tubinga con relación al conflicto entre los movimientos paulino y petrino de la iglesia apostólica Lightfoot escribió comentarios a diversas cartas de Pablo (Gál, Flp y Col), y especialmente en el que dedicó a la epístola a los Gálatas [52] eliminaba una de las bases de la construcción de Baur, a saber, la datación tardía de las «epístolas menores» paulinas, argumentando que otras obras del primitivo cristianismo como 1 Clemente (cuya edición apareció en 1885) y las Cartas de Ignacio —compuestas al final del siglo I o principios del II— (cuya edición tuvo lugar después de su muerte en 1890) no reflejaban absolutamente esa contraposición entre las tendencias petrina y paulina dentro del cristianismo Por otro lado, Lightfoot volvió a poner su confianza en la historicidad de los Hechos de los Apóstoles, tan disminuida hasta el momento

Al igual que Baur, A von Harnack (1851-1930), el teólogo protestante más importante del siglo XIX, profundo conocedor de la Biblia, la patrística, la historia de la Iglesia y la teología sistemática, había llegado al estudio del NT como historiador de la iglesia primitiva, por oposición a Baur, enarbolaba el lema de «vuelta a la tradición» sin por ello tener que dejar de lado los métodos histórico-críticos, achacando a Baur haber abandonado sin una crítica estricta los planteamientos tradicionales relativos al origen y evolución del NT

En el campo de la *teología bíblica*, una parte de la obra de Harnack

[49] *Untersuchungen uber die evangelische Geschichte, Ihre Quellen* Gota 1864

[50] *Lehrbuch der biblischen Theologie des NT*, Berlin 1868, y *Lehrbuch der Einleitung in das NT*, Berlin 1886

[51] *Einleitung in das Neue Testament*, Friburgo/Leipzig 1894

[52] *Saint Paul s Epistle to the Galatians*, Londres 1865

aparecía también como el retorno hacia cierto consenso más moderado En este terreno son importantes y significativas dos obras suyas *Lehrbuch der Dogmengeschichte* [53] y *Das Wesen des Christentums* [54] En ellas expresa su conocida tesis el dogma, plasmado en época tardía, es, en su concepción y estructura, obra del espíritu griego sobre el suelo del evangelio Consecuentemente no aceptaba Harnack el nacimiento del protocatolicismo como un compromiso entre las concepciones apostólicas más primitivas contrapuestas al ideario paulino, influenciado por el pensamiento griego Jesús, según Harnack, no había sufrido ninguna influencia notable del judaísmo y helenismo contemporáneos, y Pablo era fundamentalmente un judío A partir de estos supuestos y en base a una dependencia común de las tradiciones judías, negó Harnack esa radical contraposición bauriana entre la comunidad primitiva judeocristiana y Pablo, y que el ideario paulino hubiese ejercido una influencia radical en la evolución del cristianismo procedente del paganismo Incluso el evangelio de Juan no tenía otra procedencia que el suelo palestino Con ello postulaba Harnack que el cristianismo más primitivo fue un fenómeno aislado en su entorno histórico sin demasiada influencia en el desarrollo posterior de la Iglesia En un orden positivo, veía Harnack la esencia del cristianismo en la doctrina de Jesús, fielmente conservada por los sinópticos, sobre Dios Padre y el valor inmortal del alma humana La figura de Jesús estaba transida de la esperanza en una proxima parusía y de la llegada del reino de Dios como una realidad puramente interna Esta idea, sin embargo, fue pronto sustituida por sus discípulos, quienes cambiaron la escatología del presente sustituyéndola por una mera esperanza en el futuro

Muestra clara de la vuelta de Harnack hacia posiciones más tradicionales es su trilogía sobre Lucas médico (1906), Hechos de los Apóstoles (1908) y datación de los Hechos y de los Evangelios sinópticos (1919) en la que reconoce a Lucas, compañero de Pablo, como autor del Evangelio y de los Hechos, posición abandonada sesenta años antes a causa de la crítica de Baur

La crítica textual del Nuevo Testamento

La crítica textual de NT experimentó un notable avance a finales del siglo XIX Partiendo de la metodología de Lachmann, ya mencionada, pero con un acopio de material muchísimo mayor, C von Tischendorf (1815-1874) hizo en 1859 uno de los mayores descubrimientos en la historia de los estudios bíblicos En el monasterio de Santa Catalina, en el Sinaí, halló uno de los más antiguos manuscritos bíblicos que poseemos, el Codex Si-

[53] Reeditada hasta hoy día 1ª edición Friburgo 1886

[54] Leipzig 1900 novena edic con prefacio de R Bultmann en 1964

naiticus (א), que contiene el texto completo del NT Trabajando muchas veces de primera mano sobre los manuscritos, Tischendorf publicó a lo largo de su vida no menos de veinticuatro ediciones del NT Su *Editio Critica Octava Maior* (Leipzig 1869-1872), basada en el citado códice (א), ofrece al lector ordenadamente todo el inmenso material por él recogido y, junto con su texto, representa hasta el presente la mayor aportación a la crítica textual del NT El aparato crítico de esta edición sigue siendo todavía de uso obligado, Tischendorf había hecho, además, retroceder en dos siglos el texto neotestamentario reconstruible Pero la habilidad de Tischendorf estuvo más en la impresionante labor de recogida y ordenamiento de material y manuscritos que en la fundamentación de una teoría de la crítica textual neotestamentaria

Esta teoría fue, precisamente, el gran mérito y labor de los ingleses B F Westcott (1825-1901) [55] y F J A Hort (1828-1892) Hasta ellos, el estudio del NT se basaba, por lo común, en el *textus receptus* sustancialmente fijado por la edición de Erasmo de Rotterdam En 1881 publicaron la edición crítica del NT con una importante introducción a la crítica textual Más, quizá, que su meritoria edición [56], en la que se jactaban ya de «reproducir el texto original», es interesante el segundo tomo de estudio de los manuscritos y metodología de crítica textual Tras largos años de investigación llegaron a la misma conclusión que Griesbach la necesidad de agrupar los *mss* en familias textuales gracias al cuidadoso estudio de los criterios externos e internos que determinan la probabilidad y genuinidad de cada lectura, con lo que se permitía un juicio más seguro sobre su valor y la posibilidad de reconstruir el texto Por medio del riguroso estudio de las citas bíblicas en los escritores eclesiásticos llegaron a la conclusión de que la mayoría de los *mss* pertenecían a un grupo tardío bizantino («recensión siria» según su terminología) que conservaba un texto secundario El original coincidía casi siempre con la recensión preservada por los grandes unciales del siglo IV (recensión «neutral») Lograron así demostrar de modo decisivo que el *textus receptus* erasmiano se basaba fundamentalmente en manuscritos de esa «recensión siria», tardía, y que, por consiguiente, debía ser rechazado

La historia del canon

La investigación de la *historia del canon neotestamentario* recibió también a finales del siglo XIX un fortísimo impulso gracias a los trabajos de

[55] Westcott era principalmente exegeta Su comentario al evangelio de Juan publicado en 1880 y reimpreso en 1958 al igual que el dedicado a la Cartas de Juan (1966) son una clara muestra de su labor prominente de crítico y teologo

[56] *The New Testament in the Original Greek The Text revised by B F Westcott and F J A Hort* I y II Cambridge 1881 La edicion no tiene aparato critico, aunque aporta una serie de variantes mayores en el margen o a pie de pagina donde el texto era inseguro o la variante era igualmente probable a lo impreso

T Zahn que se plasmaron en su imponente *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* [57] Zahn veía en la *lectura pública*, dentro del culto litúrgico, el germen de la aceptación como sagrados de los diversos escritos, e intentó demostrar que ese proceso de canonización se logró muy tempranamente, tanto que, según él, en la segunda mitad del siglo II, la Iglesia católica no necesitó crear explícitamente ningún canon, pues lo había recibido ya por tradición La tesis opuesta fue mantenida por A von Harnack [58], para quien la constitución del canon se realizó por un acto positivo de la Iglesia, aunque, por otra parte, fuera el resultado de un lento proceso de evolución Con esta decisión, según Harnack, la Iglesia podía constituir un fundamento seguro para su doctrina tras los intentos del hereje Marción de elaborar su propio canon de escritos sagrados, que sustentaba su peculiar ideario teológico

Predecesores de la escuela de la historia de las religiones

Otra perspectiva y otro enfoque en el estudio del NT y su problemática tuvo su origen igualmente en el siglo XIX, tan rico en impulsos metodológicos la consideración del NT como un fenómeno más dentro del conjunto de la historia de las religiones La *Religionsgeschichtliche Schule*, como ha sido denominado este movimiento, aplicaba los principios comparatistas de la fenomenología de la religión al estudio del cristianismo primitivo, considerándolo una entre las muchas religiones que proliferaban en el Imperio romano Paralelos como las abluciones rituales, las comidas sagradas, el culto a un dios muerto y resucitado, la certeza de obtener la vida eterna a través de la unión con la divinidad sugieren un proceso gradual de sincretismo y de interpenetración del cristianismo y las religiones mistéricas del Oriente El pensamiento de la escuela de las religiones entró en los estudios del NT principalmente a través de la influencia que ejerció en Bultmann y su escuela [59]

Pero antes de exponer sucintamente los avances de la *Religionsgeschichtliche Schule*, conviene que nos detengamos en los que fueron sus predecesores o prepararon, en múltiples aspectos, el camino

Harnack había preconizado, como ya indicamos, un aislamiento casi total del cristianismo más primitivo, mientras que otros investigadores como H Ludemann en su estudio sobre Pablo [60], o el mismo J Holtzmann, habían

[57] Editada en cuatro volumenes (Erlangen Leipzig 1888 1892), aunque el trabajo quedo incompleto

[58] *Das Neue Testament um das Jahr 200 Th Zahn s Geschichte des neutestamentlichen Kanons (Erster Band erste Halfte) gepruft*, Freiburg 1889

[59] Cf S O Neill, *The Interpretation of the New Testament (1861-1961)*, Londres 1964 especialmente el capitulo quinto de esta obra, titulado Greeks and Romans , 135-190

[60] *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre Nach den vier Hauptbriefen dargestellt*, Kiel 1872

realzado los puntos de contacto entre el pensamiento cristiano primitivo con el judaísmo y helenismo contemporáneos En esta misma línea, A Hausrath concibió su *Neutestamentliche Zeitgeschichte* (I-III Heidelberg, 1868-1874) como un intento de incorporar la historia neotestamentaria a su contexto histórico temporal, considerándola como una parte del proceso histórico en general

Fue mérito de A Hilgenfeld [61] el haber puesto de relieve por vez primera que la apocalíptica judía fue un eslabón importante en la prehistoria del cristianismo Entre la profecía veterotestamentaria, argumentaba, y el cristianismo no hay una relación inmediata Pero el judaísmo precristiano contiene en sí mismo una preimagen del cristianismo Fue éste un descubrimiento sensacional, cuyas consecuencias se sienten hasta hoy día en el auge que, en los momentos actuales, tienen los estudios intertestamentarios Esta línea fue seguida fundamentalmente por los partidarios de lo que se ha llamado la «escatología consecuente» Así J Weiss [62] y A Schweitzer [63] situaban la figura de Jesús plenamente dentro de la escatología y apocalíptica del judaísmo posbíblico, marcando una pauta que, a pesar del rechazo de algunos (entre ellos H Gunkel y W Bousset), tiene vigencia hasta nuestros días R Kabisch [64] y el propio A Schweitzer [65] hicieron lo mismo con Pablo el pensamiento del Apóstol posee, según estos autores, una orientación profundamente escatológica y sólo puede comprenderse a partir de las concepciones judías de su época e inmediatamente anteriores

O Pfleiderer [66], por su parte, intentó situar a Pablo dentro de su complejo contexto La teología del Apóstol, en efecto, se presenta como una unión del pensamiento farisaico-judío con el helenístico-judío, de modo que el ideario paulino puede definirse a la vez como un «fariseísmo cristianizado» y como un helenismo cristianizado» Por su parte, el anglicano

[61] *Die judische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Christentums* , Jena 1857 Un interes semejante es el que llevo a E Schurer a publicar su *Geschichte des judischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* 3 vols , Leipzig 1903 (trad espanola, Madrid 1985), que no es mas que el intento ampliado de ofrecer todos los datos posibles en relacion con el entorno judio del NT Igualmente por este sendero camina la obra de juventud de H Gunkel *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der popularen Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus,* Gotinga 1888, donde se afirma el entronque de la mentalidad popular cristiana no directamente con el AT, sino con el judaismo posbiblico Lo unico que puede discutirse es si tal mentalidad esta mas influida por el judaismo palestinense que por el helenistico

[62] Cf su opusculo *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes,* Gotinga 1892

[63] *Von Reimarus zu Wrede Eine Geschichte der Leben Jesu-Forschung* Tubinga 1906

[64] *Die Eschatologie des Paulus in ihren Zusammenhangen mit dem Gesamtbegriff des Paulinismus,* Gotinga 1893

[65] *Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart* Tubinga 1911

[66] *Das Urchristentum seine Schriften und Lehre in geschichtlichen Zusammenhang beschrieben,* Berlin 1887

E. Hatch [67] insistía en la relación entre la constitución de la comunidad cristiana y sus paralelos con las asociaciones religiosas helenísticas de la época.

La lengua del Nuevo Testamento y su entorno lingüístico

La correcta situación del NT dentro de su ámbito histórico debía plantear necesariamente la cuestión de las relaciones entre la lengua del NT y las del entorno Así, G Dalman (1855-1941), importante aramaísta, postuló, tras las huellas de Lightfoot, un original arameo para los *logia* de Jesús y proclamó el derecho y la obligación de la ciencia neotestamentaria de investigar el tenor original arameo de las palabras de Jesús y el sentido exacto que tendrían a los oídos de los primitivos oyentes Como paso previo, Dalman estudió profundamente el arameo (a partir de los *targumim*, del Talmud y del Midrás), que supuso más cercano al dialecto galileo de Jesús y, tras varios estudios gramaticales, publicó su obra más importante *Die Worte Jesu*, I, Leipzig 1848). En ella defiende como posible, aunque no pueda probarse estrictamente, la existencia de un original arameo para la tradición sinóptica y afirma que Jesús habló indudablemente arameo con sus discípulos, por lo que sus palabras, tal y como las recogen los evangelios, muestran el influjo de esa lengua. Por medio de un rico material comparativo analiza en esta obra los conceptos más importantes de la predicación de Jesús, para acercarse en lo posible a su pensamiento original [68]

En el terreno del griego propiamente tal fue mérito de A Deissmann (1866-1937) eliminar el aislamiento del griego bíblico en la historia de la evolución de la lengua helénica en general, gracias al estudio de los restos no literarios del entorno de los LXX y del NT [69] Su punto de partida para

[67] *Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirche im Altertum*, Giessen 1883 (traducción de A Harnack de unas conferencias de Hatch) Otros nombres importantes en los primeros pasos de la consideración historicista del NT son W Baldensperger (*Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnung seiner Zeit*, Estrasburgo 1888), y O Overling (*Die paulinische Angelologie und Damonologie Ein biblisch-theologischer Versuch*, Gotinga 1888)

[68] Para el sustrato arameo de los evangelios véase el artículo ya clásico de C C Torrey, «The Aramaic of the Gospel», *JBL* 61 (1942) 71-85, este artículo, junto con otros relativos a la lengua del NT, ha sido publicado en un volumen editado recientemente por S E Porter (ed), *The Language of the New Testamental Classic Essays* (JSNT, SS 60), Sheffield 1991

[69] Véase el ensayo ya clásico de A Deissmann, «Hellenistisches Griechisch», en *Realencyklopadie fur protestantische Theologie und Kirche*, 7, editada por A Hauck, Leipzig ³1899, VII, 627-39 Este ensayo ha sido recogido y traducido al inglés en la obra, editada por S E Porter, *The Language of the New Testament*, 40-60

La postura más tradicional en este campo estaba representada por H Cremer, quien publicó en 1867 su *Biblisch-theologisches Worterbuch der neutestamentlichen Graecitat* (Gota), en cuyo prefacio definía el griego bíblico como una lengua tan especial y *sui generis* que debía considerarse un «órgano del Espíritu de Cristo» y por consiguiente «la lengua del Espíritu Santo»

esta nueva consideración del griego neotestamentario, como un estado de lengua no separado del griego de su entorno, proviene de su conocimiento de los textos de numerosos papiros hallados en Egipto a finales del siglo XIX, en su mayor parte documentos populares —cartas, facturas, recibos— escritos en la lengua griega común del momento o *koiné* Casi por casualidad, Deissman cayó en la cuenta, al hojear una publicación papirológica, del parecido entre ambos estados de lengua y de la importancia de esas fuentes para el estudio del lenguaje de los LXX y del NT El subtítulo de su obra *Bibelstudien* (Marburg 1895, ed inglesa 1907) expresa claramente su intención «Contribuciones especialmente de los papiros e inscripciones a la historia del lenguaje, la literatura y la religión del judaísmo helenístico y del cristianismo primitivo» Con la ayuda de estas inscripciones y papiros, Deissmann atestiguó la existencia de numerosos vocablos considerados hasta entonces «puramente bíblicos» en el griego profano contemporáneo con igual significado, asentando la tesis de que el NT, en general, es producto y testimonio del lenguaje popular del helenismo tardío A la vez, y gracias a la comparación con las cartas conservadas en los papiros, estableció la diferencia entre «verdadera carta» y «epístola literaria», determinando que la mayoría de las cartas del NT pertenecen a este último género (aunque dirigidas a un destinatario público) y, por tanto, así han de interpretarse Gracias, también, a esa cuidadosa comparación con textos no literarios, se abrieron amplias perspectivas sobre la estructura social del cristianismo primitivo La mayoría de los cristianos había de proceder necesariamente de las capas medias e inferiores de la población En su siguiente publicación *Licht vom Osten* (Tubinga 1908) hizo más accesibles muchas de estas inscripciones y papiros, preparando así el terreno a la profundización del estudio social del cristianismo primitivo

El influjo de la religión popular helenística en el Nuevo Testamento

A finales del siglo XIX se produjo en la investigación sobre la historia de la espiritualidad y religión del helenismo una evolución que habría de tener un trascendental significado para la propia investigación del NT y del cristianismo primitivo el estudio de la religión popular helenística y del sincretismo imperante en la época [70]

H Usener, ya en 1889, abrió el camino en su trabajo sobre la fiesta de Navidad [71] en el que utiliza los papiros mágicos para indagar el terreno de

[70] Vease a este respecto la síntesis de A Pinero, El ambiente filosofico religioso en el mundo helenistico precristiano en Idem (ed) *Orígenes del cristianismo,* 46 66, donde se estudian uno a uno los diversos influjos de ideas helenisticas en el cristianismo primitivo, a saber la idea de Dios y la posibilidad de su conocimiento, la estructura del universo y del ser humano, la etica los hombres divinos, el culto al emperador como ser humano divinizado y salvador, concepciones de ultratumba y la gnosis , vease tambien la bibliografia alli citada

[71] *Religionsgeschichtliche Untersuchungen I Das Weihnachtsfest,* Bonn 1889

dónde pudo brotar la concepción del nacimiento virginal de Jesús y su filiación divina, llegando a la conclusión de que toda la «prehistoria» del primer evangelio es una saga que nació en suelo griego A las mismas conclusiones llegará más tarde H Leisegang al insistir en que la concepción neotestamentaria del pneuma profético y fecundante no proviene del AT propiamente, sino del sincretismo helenístico [72]

Un discípulo de Usener, A Dieterich [73], recalcó cómo el pensamiento ético de la *Estoa* se había extendido hasta las capas más populares y explicaba, por tanto, concepciones parecidas del cristianismo Del mismo modo, la doctrina paulina sobre los elementos del mundo (Gál 4,9) o la lucha entre Miguel y el Dragón (Ap 12) reflejan, según este autor, conceptos del entorno mágico helenístico [73] Igualmente las concepciones sobre «unión con la divinidad» e «ingestión del dios», «filiación divina» y *palingenesia* tienen su reflejo en toda la Antigüedad y aparecen testimoniadas claramente por la etnología [74]

A estos trabajos pioneros se unieron rápidamente otros P Wendland [75] señaló que Filón dependía en múltiples aspectos de la filosofía estoica, y que tampoco el NT se veía inmune de tales influencias De ello deducía que la investigación de la cultura y religión del helenismo es indispensable para la correcta interpretación histórica del NT

F Cumont [76] escribió en 1899 la primera investigación complexiva sobre una religión mistérica helenística, obra que habría de influir en los estudios neotestamentarios por cuanto supuso la aportación de numerosos paralelos entre la religión mitraica y el cristianismo Más tarde evitó ciertamente pronunciarse con claridad sobre la cuestión de la influencia de las religiones orientales sobre el cristianismo, aunque constató que la investigación de las creencias comunes del cristianismo y de las religiones mistéricas orientales sobrepasaban los límites del Imperio romano y conducían hacia el Oriente [77]

El ambiente intelectual estaba ya preparado cuando R Reitzenstein (1861-1931) se propuso iluminar en lo posible los orígenes de las creencias helenísticas, y consecuentemente del cristianismo, con paralelos orientales En su obra *Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen* (Leipzig-Berlín 1910), describió el supuesto proceso de helenización del cristianismo primitivo con tres conclusiones que afectan al estudio del NT 1) la religión helenística y la oriental ejercieron una profunda influencia en la teología del NT, especialmente en la de Pablo, 2) la

[72] Cf *Der Heilige Geist*, Leipzig 1919, y *Pneuma Hagion*, Leipzig 1922

[73] *Abraxas Studien zur Religionsgeschichte des spateren Altertums*, Leipzig 1891 Véase a este respecto, A Piñero, Sobre el sentido de θεοπνευστος , *FilNT* 1 (1988) 143 53

[74] *Eine Mithrasliturgie erlautert*, Leipzig 1903

[75] *Philo und die kynisch-stoische Diatribe* Berlin 1895

[76] *Textes et monuments figures relatifs aux mysteres de Mithra* I, Bruselas 1899

[77] Vease F Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme Romain*, Paris 1907

proclamación (*kerygma*) y el culto de la iglesia primitiva dependen de las religiones mistéricas y del gnosticismo, y 3) la idea del cristianismo primitivo de la redención por la muerte y resurrección de Cristo fue tomada del mito del redentor gnóstico precristiano Reitzenstein caracterizaba a Pablo como un místico y gnóstico helenístico

Con anterioridad a la publicación de esta obra, en 1901, al editar dos papiros, Reitzenstein indicó que la concepción del *Logos* como una personalidad divina podía explicarse por la unión de teorías estoicas con egipcias, con lo que podría aclararse así la concepción central del prólogo del cuarto Evangelio [78] En su obra, *Poimandres Studien zur griechisch-agyptischen und frühchristlichen Literatur* (Lepzig 1904), presentaba la existencia de un mito helenístico sobre «Dios hecho hombre» y la concordancia del lenguaje del Evangelio de Juan con el de la mística helenística

H Gunkel publicó en 1895 una investigación sobre los libros primero y último de la Biblia [79] Tras una crítica rigurosa a la exégesis del momento, hizo notar que el relato de la creación (Gn 1) y la visión de la Mujer y el Dragón (Ap 12) no podían explicarse desde supuestos puramente judíos o cristianos, sino a partir de los mitos babilonios de la creación, que pasaron al judaísmo en época muy temprana adquiriendo una intención escatológica Metodológicamente —y esto es lo que aquí más nos interesa— señaló Gunkel la necesidad de una investigación de la historia de la tradición, especialmente la apocalíptica, teniendo en cuenta que en el proceso de aceptación de mitos foráneos se admiten muchas nociones no suficientemente aclaradas De paso señaló también Gunkel la necesidad de someter a un método semejante las tradiciones sobre Jesús

Un poco más tarde, en 1903, este mismo investigador sostendría la tesis de que la religión neotestamentaria se había constituido aceptando y asimilando las influencias ideológicas de otras religiones que habían llegado a los cristianos a través del judaísmo [80] A partir de la idea de que el conocimiento histórico es fundamentalmente una percepción de las conexiones y del contexto histórico, indicaba que el judaísmo debía definirse como una religión sincrética Consecuentemente, y proponiendo múltiples ejemplos tomados del Apocalipsis, de los Evangelios y de la cristología paulina, señaló que muchas de estas concepciones orientales habían sido incorporadas simplemente a la imagen de Jesús Desde este momento mantendría que también el cristianismo era una religión sincretista y que debía ser investigada bajo este punto de vista

Por estos senderos caminarían los trabajos siguientes, como los de W Bousset (1865-1920), sin duda el principal representante de la escuela de

[78] *Zwei religionsgeschichtliche Fragen nach ungedruckten griechischen Texten der Strassburger Bibliothek*, Estrasburgo 1902

[79] *Schopfung und Chaos in Urzeit und Endzeit Eine religionsgeschichtliche Untersuchung uber Gn 1 und Ap Joh 12*, Gotinga 1895

[80] *Zum religionsgeschichtlichen Verstandnis des Neuen Testaments* Gotinga 1903

la Historia de las religiones en aquellos momentos. W. Bousset, en su *Comentario al Apocalipsis* [81] aplicó por primera vez de un modo sistemático estos presupuestos, aclarando múltiples puntos oscuros del texto por medio de un rico material comparativo. Su obra principal, *Kyrios Khristos. Geschichte des Christusglaubens von der Anfängen des Christentums bis Irenaeus* (Gotinga 1913), diseña el desarrollo del pensamiento cristiano hasta Ireneo. Según él, Pablo y sus sucesores transformaron el cristianismo primitivo en una religión mistérica. Muchos de los miembros de las comunidades cristianas primitivas habían sido con anterioridad adeptos de religiones de misterios, que ahora adoraban a un dios nuevo, Jesús, como *Kyrios*, título dado comúnmente al dios-héroe en el culto y ritual de los cultos mistéricos. Bousset partía del supuesto —naturalmente, tras un minucioso análisis de la tradición evangélica—, de que la dogmática judía sobre el Hijo del Hombre había sido incorporada a Jesús, y a partir de ahí se formó la fe de la comunidad palestina. Pero aparte de este grupo existía también la comunidad helenística procedente del paganismo. En ella nació la adoración de Jesús como *Kyrios*. Esta designación tiene su origen en el culto litúrgico, por influencia (y contraposición) de la veneración a divinidades cultuales ajenas. Así, en lugar de una esperanza en un Hijo del Hombre que habría de venir, aparece la adoración actual del Señor celeste, lo que en principio supone un peligro para la escatología.

Sobre el trasfondo de esta comunidad helenística describe también Bousset el ideario paulino de la redención y la mística del cuarto Evangelio. Ahora bien, para Bousset la predicación de Jesús sobre el perdón de los pecados es algo especial y no encaja dentro de este marco general del cristianismo neotestamentario como un elemento más en evolución dentro de la historia de las religiones [82].

Este especial hincapié en el entorno helenístico sufrió una corrección en el artículo de J. Weiss «Das Problem der Entstehung des Christentums» [83], publicado como libro —con algunos añadidos— tras su muerte por R. Knopf [84]. Aceptando los requerimientos metodológicos de la escuela historicista, que presenta cualquier fenómeno, en sus raíces, como producto de eventos anteriores y de su entorno, insistía en que no era posible comprender históricamente el cristianismo si no se ponían de relieve

[81] *Die Offenbarung Johannis. Neu bearbeitet*, Gotinga 1896; en la serie *Kritisch-exegetischer Kommentar zum NT* de H. A. W. Meyer.

[82] Otros trabajos importantes, en la misma línea, son los de A. Eichhorn sobre la última cena (*Das Abendmahl im Neuen Testament*, Leipzig 1898) y M. Dibelius (*Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Gotinga 1909). En este último, Dibelius intenta aclarar las concepciones paulinas en este ámbito aportando también datos de las tradiciones rabínicas. Es importante este trabajo de Dibelius por el intento de establecer una conexión entre las concepciones sobre la acción de los espíritus con la teología paulina en general, con lo que volvía a poner sobre el tapete la transcendencia teológica de la investigación histórica.

[83] *ArRelW* 16 (1913) 423-515.

[84] *Das Urchristentum*, Gotinga 1914.

sus diferencias sustanciales con los cultos mistéricos y su anclaje en la mentalidad de Jesús, profundamente judía Con ello intentaba Weiss crear un puente entre dos concepciones casi antagónicas del cristianismo primitivo

La crítica histórica radical

La historia comparada habría de conducir necesariamente a una crítica histórica radical del material evangélico El primer representante de esta tendencia —que no es sino una manifestación más de una consideración del NT dentro del marco de la pura historia de las religiones— es J Wellhausen, investigador que se consagró principalmente al AT A su *Israelitische und judische Geschichte* (Berlín 1894) añadió un último capítulo sobre el Evangelio en el que se presenta a Jesús como un predicador del amor en un reino de Dios que ya ha comenzado, y que tiene una relación con Dios de hijo a Padre como ser humano que es El título de «Hijo del Hombre» significaba en boca de Jesús simplemente «hombre» Tras su muerte y resurrección se transformó el apelativo —por obra de la comunidad de creyentes— en título mesiánico y se le adscribió una filiación divina real Los primeros cristianos acabaron de transformar la imagen del Jesús terreno, uniendo su persona con las concepciones escatológicas de la época

Más tarde, mantendría Wellhausen [85] que los evangelios no tienen ningún valor como fuente para la historia de Jesús, sino como testimonio de la fe de la comunidad cristiana primitiva Según este autor, la tradición evangélica, múltiple y variada, se plasmó en nuestros evangelios gracias a una selección dogmática, y su ordenamiento y disposición son invención personal de los evangelistas

Esta es la dirección que sigue la crítica radical que W Wrede (1859-1906) llevó a cabo sobre la concepción del mesianismo en los evangelios Wrede [86] utilizó el mismo método crítico usado por los liberales para demostrar el carácter no científico de la imagen de Jesús que ellos construyeron Afirmó que Marcos, al igual que los otros evangelios, no era una simple biografía de Jesús, sino una interpretación teológica del significado de su persona Los evangelistas muestran desde el principio a un Jesús completamente divino Para Wrede, Jesús durante su vida no se proclamó nunca mesías, fueron los discípulos, después de su muerte, quienes lo reconocieron como tal, incorporando a la vida de Jesús en el más antiguo de los

[85] *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlín 1905 y sus traducciones y comentarios a los tres primeros evangelios, Berlín 1903-1904

[86] *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien Zugleich ein Beitrag zum Verstandnis des Markusevangeliums*, Gotinga 1901

evangelios, el de Marcos, el tema del secreto mesiánico Lo que subyace, en realidad, en el segundo evangelio es la concepción teológica de la comunidad que luego es transferida a Jesús Como los cristianos primitivos no podían explicarse muy bien la poca proyección práctica —sobre todo en los primeros pasos de la vida pública de Jesús— de la conciencia mesiánica del nazareno, pensaron que la solución radicaba en la positiva voluntad de Jesús de mantenerse oculto El hiato entre la tradición anterior a Marcos, que presentaba a Jesús como maestro y taumaturgo, y la concepción mesiánica de la comunidad obligaron al evangelista a crear un lazo de unión entre ambos elementos Pero tal conexión era puramente ideológica y no correspondía a la situación histórica El secreto mesiánico, por tanto, fue una tradición creada por la primitiva comunidad cristiana y retomada por Marcos, que compuso su evangelio no como un historiador objetivo, sino como un teólogo que escribe desde el punto de vista de la fe Para Wrede, también el cuarto evangelio revela una concepción semejante, siendo éste un claro testimonio de la fe eclesiástica Las concepciones religiosas del evangelista proceden del ideario gnóstico, y el evangelio se compuso porque, en las luchas de la Iglesia primitiva con el judaísmo tardío, los tres primeros evangelios no habían conseguido lo que se proponían El Evangelio de Juan, por tanto, no es un escrito histórico, sino teológico

Esta línea de pensamiento es la que había llevado a Wrede, consecuentemente, a pedir la supresión de la teología bíblica del NT, postulando que, en vez de una teología neotestamentaria, había que practicar y enseñar una Historia religiosa del cristianismo primitivo» que considerara el conjunto de todos los escritos cristianos de los primeros momentos, que renunciara expresamente a la idea de «canon» de libros sagrados y prescindiera en absoluto del concepto de «revelación» [87]

La misma exigencia puede verse en G Kruger [88] *para quien, en lugar de* una «historia del NT», habría que investigar la historia del cristianismo primitivo Eliminando la «Introducción al NT», conviene enseñar «una historia de la literatura cristiana» y en vez de «teología neotestamentaria», «teología cristiana primitiva» El dogma de un NT con un ideario propio procede del catolicismo y es una construcción ficticia, que, como tal, debe ser rechazada La realización de este *desideratum* se halla en las obras de P Wendland [89] y H Weinel [90], donde se considera todo el conjunto del cristianismo primitivo, sin atenerse solamente a los escritos canónicos

[87] *Uber Aufgabe und Methode der sogennanten neutestamentlichen Theologie*, Gotinga 1897

[88] *Das Dogma vom Neuen Testament*, Giessen 1896

[89] *Die urchristlichen Literaturformen*, Tubinga 1912

[90] *Biblische Theologie des Neuen Testaments Die Religion Jesu und des Urchristentums*, Tubinga 1911

Algo parecido representa la obra de M. Brückner [91] respecto a Pablo y
ı figura de Cristo. Según Brückner, Pablo unió la concepción tradicional
ıdía del mesías celeste con la encarnación de Jesús, de tal modo que no
ıe la vida terrena de Jesús, sino las doctrinas judías sobre el mesías las que
ɔrmularon la fe cristológica paulina. P. Wernle [92] intentó poner de mani-
esto la distancia ideológica entre Jesús y Pablo, verdadero fundador del ca-
ɔlicismo. W. Wrede, por su parte, contribuyó a esta visión con su libro
ɔbre Pablo [93] en el que éste aparece como el teólogo que añade simple-
ıente a la figura de Jesús la concepción judía del mesías, sin tener en
uenta esencialmente la doctrina real ni la persona histórica de Jesús.

En el campo católico tuvo la crítica radical cierta resonancia por las
bras de dos investigadores franceses, protestante uno, M. Goguel, y católi-
co el otro, A. Loisy.

El primero, en su obra *L'apôtre Paul et Jésus-Christ* (París 1904) se pro-
unciaba en favor de una metodología puramente histórica. Comparando la
redicación de Jesús con la teología paulina, percibía Goguel que, sobre
ɔdo en la cristología y en la doctrina de la justificación, existían radicales
iferencias en el NT, de tal modo que Pablo, a partir del evangelio, había
·eado algo totalmente nuevo.

El segundo representante de la crítica radical fue A. Loisy (1857-1940),
ue ejerció de profesor de Sagrada Escritura en el Instituto Católico de París
ɛsde 1884 a 1893. Era filólogo y exegeta, y fue excomulgado en 1908 por
ı asociación con el modernismo y su enfrentamiento con la jerarquía ecle-
ástica. Loisy escribió su obra más importante titulada *L'Évangile et l'Église*
'arís 1902), en respuesta a la de Harnack sobre el cristianismo. En ésta afir-
aba el erudito alemán que, puesto que la esencia del cristianismo era la
·alización interior e individual de Dios en el alma humana, no tenía nece-
dad de una iglesia; más aún, ésta podría convertirse en un obstáculo y de-
ɔrmación del cristianismo genuino. En contra de tal postura, Loisy defendió
iglesia como una organización mediadora entre Dios y el hombre, pero
ɛgó que fuese fundada por Cristo en la forma que asumió después. Su co-
ɔcida frase «Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue» ex-
·esa bien lo afirmado. Para Loisy, los evangelios son el producto y testi-
onio de la fe de la Iglesia primitiva y el cuarto, especialmente, una
ɛscripción simbólica de la verdad. En su comentario a este evangelio [94],
irma la nulidad de esta obra como fuente histórica, presentándola como
ıa exposición alegórica de la fe en Cristo hacia el final del siglo I.

[91] *Die Entstehung der paulinischen Christologie*, Estrasburgo 1903.
[92] *Der Christ und die Sünde bei Paulus*, Tubinga 1897, y *Die Anfänge unserer Religion*, binga 1901.
[93] *Paulus*, Tubinga 1904.
[94] *Le quatrième Evangile*, París 1903.

Progresos de la crítica textual y literaria en el siglo XX

La crítica textual también avanzó considerablemente en esta época. En primer lugar es necesario mencionar la imponente recogida de material, hecha por H. F. von Soden, desgraciadamente no siempre con el deseado rigor[95], quien publicó de 1902 a 1913 su nueva edición del NT[96]. Von Soden organizó los manuscritos en grupos de familias, un tanto diferentes de los usuales hasta entonces, de este modo: el texto de la *koiné* (= «Sirio» de W-H), el hesiquiano (= «Neutral» y «Alejandrino») y el jerosolimitano (= «Occidental» y otros). Von Soden, por lo común, aceptaba como versión más auténtica la fórmula del acuerdo de «dos contra uno», dando gran preponderancia al texto de la *koiné*.

Gracias a los trabajos de B. H. Streeter (1874-1937)[97] se descubrió más tarde un nuevo tipo textual (al menos de los Evangelios), el *Cesariense,* que sería la base del utilizado por Orígenes en Palestina. Aunque es, aún hoy, discutible el valor de este «tipo textual» para la reconstrucción del original, no cabe duda que supuso un avance en la visión general sobre la historia de la transmisión del texto del NT.

Más importantes en el campo de la crítica textual han sido los descubrimientos papiráceos. En 1935 sólo se conocía un escaso número de papiros y no muy valiosos. Más tarde, junto a pequeños, pero importantísimos y venerables fragmentos del siglo II, se han descubierto otros (como el 𝔓66 o el 𝔓75) del siglo III, que han resultado determinantes para valorar críticamente las variantes. Puede decirse que, con la aportación de estos textos, estamos hoy a un siglo de distancia de los originales.

En el campo de la *Crítica literaria* de los sinópticos, fue mérito también del mencionado Streeter el intento de sustituir la teoría de las «dos fuentes» por otra más precisa y completa: la hipótesis de «los cuatro documentos», teoría expuesta igualmente en su obra *The Four Gospels* (Londres 1924). Su punto de partida fue el siguiente: si el evangelio de Marcos (*ca.* 65-70) reúne un ciclo de tradiciones en torno a Roma, ¿no sería lógico que los otros tres grandes centros geográficos del cristianismo tuvieran también sus propias tradiciones? Desarrollando esta hipótesis, Streeter asigna la fuente «Q» (*ca.* 50) a Antioquía; el material propio de Lucas (*ca.* 60) tuvo su origen en Cesarea, y en Jerusalén vio la luz el material propio de Mateo (*ca.* 65). Según esta perspectiva, Streeter data Lucas en su forma final hacia el 80 y Mateo hacia el 85.

Para Streeter, el evangelio de Lucas nació de la fusión de un relato muy antiguo, «el protolucas» —cuyo autor había ya incorporado y reelaborado la

[95] Cf. una discusión sobre este particular en J. R. Rose, «Von Soden's Accuracy», *JTS* 30 (1979) 166-71.

[96] *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer altesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte* I: *Untersuchungen*; II: *Text mit Apparat*, Berlín 1902-1913.

[97] *The Four Gospels. A Study of Origins Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship and Dates*, Londres 1924.

uente de los logia (Q)—, y el evangelio de Marcos El de Mateo tendría su rigen en el de Marcos, más Q y una tradición particular Lo importante de a tesis de este investigador no es el hecho de postular más fuentes para resolver el problema sinóptico, sino la idea de que el Evangelio de Lucas se etrotrae —en grandes porciones— a una fuente muy primitiva, del mismo enor que el evangelio de Marcos, a la que, por tanto, se le debe conceder a misma autoridad histórica que al «segundo» evangelio Esto supone para treeter que el investigador, por medio de un cuidadoso examen de las uentes, puede llegar, a través de los testimonios de fe de la Iglesia primiiva, al núcleo del Jesús histórico Un punto de la teoría de Streeter es cada ez más cuestionable el carácter de documentos escritos, que según él, teían estas fuentes Los investigadores tienden en la actualidad a hablar de iclos de tradición oral más que de documentos escritos Streeter, en todo aso, escribió su obra en un momento en que la atención de los investigalores estaba a punto de dar un paso nuevo que iría de la crítica de fuentes la historia de las formas, método de investigación literaria que precisará la osibilidad antes mencionada de acceso al Jesús histórico

a historia de las formas

El estudio de la crítica literaria o de las fuentes, aplicado a los evangelios sinópticos durante el siglo XIX y comienzos del XX, condujo finalmente a a convicción de que la crítica literaria había llegado a su punto final ya que io podía ofrecer nuevos resultados Un camino que prometía la adquisición le nuevos datos sobre la formación de los evangelios era el de retornar a os textos mismos de que se disponía e investigar el proceso de formación le la tradición evangélica en su estadio preliterario, es decir, la época previa la consignación por escrito de dicha tradición por parte de los evangeistas A esta meta tendía el nuevo método de la historia de las formas que e desarrolló a partir de 1920 aproximadamente [98]

K L Schmidt [99] puso el fundamento de este nuevo método Tras un deenido análisis de los datos topográficos y cronológicos extraídos de Marcos r de los otros sinópticos, Schmidt demostró que la teoría clásica de las dos uentes necesitaba ulteriores precisiones Más allá de esas dos fuentes iabía, según él, narraciones sueltas, transmitidas oralmente, que los evangelistas unieron en un «marco» por motivos pragmáticos o de contenido sin in exacto conocimiento de cuál fue su contexto histórico originario Para

[98] *La historia de las formas (Formgeschichte)* es definida por G Flor Serrano y L Alonso chckel (*Diccionario terminologico de la ciencia biblica,* Madrid 1979) como el método xegetico que estudia el origen y la evolucion de un determinado género literario Se aplica on preferencia al NT

[99] *Der Rahmen der Geschichte Jesu Literarkritische Untersuchungen zur altesten Jesusiberlieferung,* Berlin 1919

Schmidt, la tradición más antigua acerca de Jesús estaba formada por perícopas o relatos sueltos, sin conexión entre sí.

Importante también fue la aplicación del concepto de *Sitz im Leben* [100] a esta tradición oral Schmidt ponía de relieve que el contexto vital o *Sitz im Leben* de las tradiciones sobre Jesús era el culto litúrgico y que esta tradición se originó no por un interés histórico, sino de fe Por consiguiente —continuando las ideas de Wellhausen y Wrede—, resultaba imposible escribir una vida de Jesús en el sentido de una biografía histórica. Estas ideas fueron completadas más tarde por Schmidt en un artículo [101] en el que señalaba que los evangelios no son literatura en sí mismos, sino un género menor, «folletos populares para el culto» y, por tanto, expresión de un hecho religioso, no de una historia tal como normalmente la entendemos.

Pero el que asentó y defendió el nuevo método fue, sin embargo, M. Dibelius (1883-1947), cuyo libro *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tubinga 1919) vino a ser como el escrito programático de la nueva escuela. El nombre del método se debe al título de esta obra, aunque el mismo Dibelius se dejó influir por el filólogo clásico E Norden, quien en 1913 dio a su libro *Agnostos Theos* el subtítulo de «Investigaciones sobre la historia de las formas de la locución religiosa» [102]

El punto de partida de Dibelius fue la consideración de la actividad misionera de la Iglesia primitiva, que influyó decisivamente en la transmisión de las tradiciones sobre Jesús. Dibelius expuso dos principios, que serían estimados como axiomáticos por sus seguidores: 1) los evangelios sinópticos no son obras literarias en sentido estricto, sino «literatura menor» destinada al pueblo, y 2) los autores de los evangelios sinópticos no son verdaderos autores, sino compiladores que no habrían hecho otra cosa que poner marco geográfico, temporal, etc., a los materiales llegados hasta ellos después de un largo camino en el que había intervenido toda una comunidad transmisora. Ellos no habrían hecho sino enmarcar las unidades pequeñas o «formas» provenientes de la tradición oral [103]

[100] Término acuñado por Gunkel para el estudio del Antiguo Testamento, que se aplica a las circunstancias sociorreligiosas típicas en que se origina y emplea un género literario, cf G Flor-L Alonso Schokel, *Diccionario terminológico, ad locum* El método de *La historia de las formas* no es más que la transposición a los sinópticos del método de la *La historia de los géneros literarios*, tal como H Gunkel lo aplicó, ya en la primera mitad del siglo XIX, a algunas partes del Antiguo Testamento, especialmente al Génesis y a los Salmos Gunkel, a su vez, había sido influido por J G Herder, quien fue el primero en comprender que la tradición cristiana de los evangelios había tenido una prehistoria, en la cual se observan determinadas formas de tradición

[101] «Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte», en *Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments H Gunkel zum 60 Geburtstag* II, 1923

[102] Dibelius había de aplicar luego este método también a los Hechos de los Apóstoles en su colección de artículos *Aufsatze zur Apostelgeschichte*, Gotinga ^{3}1957

[103] La reacción más fuerte a este segundo principio dio lugar al método de la *historia de la redacción* o análisis histórico de la composición, que estudia el proceso de plasmación de un libro hasta su estado definitivo, a partir de los elementos mínimos u originales Véase más adelante el apartado sobre *historia de la redacción.*

La historia de las formas parte de la importancia de la tradición oral «Al comienzo era el *kerygma*», no cesaba de repetir Dibelius, el evangelio fue predicación antes que escritura La tradición precede a la escritura Durante un tiempo de veinticinco a treinta años la materia de los evangelios fue predicada en la comunidad primitiva, verdadera creadora de esa tradición oral En este punto los autores que practican la historia de las formas son deudores de una cierta manera de concebir el desarrollo de la tradición oral en las literaturas populares, muy común a comienzos de siglo entre los estudiosos de esas literaturas, según la cual la tradición oral crece como los círculos concéntricos en el agua, constantemente, y, al tiempo que aumenta, se desvirtúa y se aleja de su origen Dibelius niega, por tanto, originalidad literaria a los autores de los evangelios No hubo entre ellos personalidades literarias que compusieran obras de una pieza Según esto, los evangelios no son textos literarios que deban su existencia a la personalidad de un escritor, sino obras de recopilación, que constan de gran número de historias y dichos aislados, pero que han llegado a formar bloques o conjuntos por medio de determinados nexos redaccionales

De los presupuestos anteriores Dibelius llega a concluir que los evangelios no son obras de historia, sino testimonios de fe de la comunidad primitiva al servicio de la primitiva predicación cristiana No podemos, por tanto, basarnos en ellos para determinar ni siquiera la duración del ministerio público de Jesús De hecho, la historia en sí tenía tan poca importancia para la comunidad cristiana primitiva que los primeros cristianos no hicieron gran diferencia entre el período de la vida de Jesús anterior a la resurrección y el posterior a ella y su consiguiente presencia por el Espíritu en la Iglesia

En cuanto a las formas concretas —que podemos definir como unidades literarias mínimas con sentido— Dibelius distinguía fundamentalmente dos géneros de narración, en sí distintos los paradigmas y las *novelae* Por «paradigmas» entendía narraciones breves del género de las que se utilizan en la predicación como ejemplos, las *novellae* o cuentos, en cambio, no estaban destinados a la predicación, sino que eran fruto de la complacencia del narrador en la pintura detallada de las situaciones y en la cuidada caracterización de la figura de Jesús En el paso de una forma a otra se patentiza cómo el cristianismo, originariamente fuera del mundo, va penetrando cada vez más en él

Otro gran representante de este método, o quizá su gran divulgador, fue R Bultmann con su obra *Geschichte der synoptischen Tradition* (Gotinga 1921) Partiendo de las conclusiones de Schmidt y Dibelius, Bultmann aplicó sistemáticamente en esta obra el método de la historia de las formas A diferencia de las posturas más conservadoras de Dibelius, Bultmann no se quedó en la clasificación literaria de las pequeñas unidades, sino que enjuició la historicidad y autenticidad de las mismas Sus dudas sobre la historicidad de los textos evangélicos lo llevaron a identificar gran parte de este

material como producto de la imaginación creativa de la iglesia Lo que hay de genuino lo encuentra Bultmann en los dichos de Jesús, que según él, se encuentran en un contexto artificial creado por los evangelistas Utilizando una metodología rigurosamente analítica, Bultmann se proponía presentar una imagen de la historia de cada uno de los fragmentos de la tradición Partía, al igual que Dibelius, de la idea de una tradición absolutamente fragmentaria Comenzando por la historia de la pasión extiende su análisis a la totalidad de los sinópticos y se pregunta por el origen histórico de cada perícopa utilizando claros esquemas de la crítica histórica, a saber, los rasgos definitorios y diferenciantes entre las comunidades palestina y helenística, productoras o transmisoras de tales narraciones La historia de las formas de Bultmann concede un gran papel a la comunidad en la formación y desarrollo de la tradición sobre Jesús y postula que el género literario evangelio», creado por Marcos, tiene sus raíces en el culto de la comunidad helenística

Aplicada esta metodología a las Cartas del NT, la historia de las formas busca reconocer formas de argumento forense o retórico, incorporando a su vez la *crítica retórica* Otros seguidores de este método fueron H D Betz y E Lohmeyer El primero fue pionero en la aplicación de la historia de las formas a la Carta a los Gálatas [104], E Lohmeyer, por su parte, extendió el análisis al resto del NT, haciendo especial hincapié en el Apocalipsis y las epístolas de Pablo [105]

La historia de la redacción

La historia de las formas había considerado a los evangelistas meros compiladores y transmisores de tradiciones preevangélicas Como reacción a este método, a partir de 1954 se centró el interés de los investigadores en el estudio particularizado de las peculiaridades de redacción de cada evangelista, en las partes de los evangelios que provienen ciertamente de sus manos, en el modo de tratar la tradición evangélica y en cuánto han añadido de su propia mano —o recibido de la comunidad a la que pertenecían— a los elementos que recibieron de la tradición

Este método considera a los evangelistas teólogos creativos y verdaderos autores, no meros compiladores, y tiene por finalidad determinar 1) la situación original de cada relato o dicho consignado en los evangelios, 2) la tradición y el proceso de transmisión, 3) la situación en la iglesia primitiva, y 4) la situación y propósito del escritor/editor de cada escrito evangélico Objetivo central para la historia de la redacción es el estudio de la

[104] *Galatians*, Filadelfia 1979

[105] Kyrios Jesus Eine Untersuchung zu Phil 2, 5 11 , en *Sitzb der Heidelb Akad d Wiss* Phil -hist Klasse 1927/28, 4 1ss

motivación teológica del autor/redactor La historia de la redacción, en todo caso, se interesa más por la estructura de la obra completa que por las unidades individuales de material

Los más decididos representantes de este método fueron H Conzelmann, W Marxen, G Bornkamm, G Barth y H J Jeremias

El primer trabajo en esta línea fue *El centro del tiempo*, de H Conzelmann [106] Su punto de arranque era ¿cómo concibió Lucas su propia exposición? Y la respuesta Lucas se colocó mentalmente en la situación a la que había llegado la Iglesia por la espera de una parusía que se retrasaba y como consecuencia de sus primeros pasos en la historia dentro del mundo El evangelista intentó ofrecer una base que explicase esta situación con una mirada retrospectiva a la historia La obra íntegra lucana (Evangelio y Hechos) se enfoca desde el ángulo de la historia de la salvación, que para Lucas procede en tres tiempos el tiempo de Israel, el de la actividad de Jesús y el de la Iglesia en la tierra tras la ascensión de Jesús La Iglesia, en este tercer momento, espera pacientemente la parusía

En 1956 publicó W Marxsen otra obra que aplicaba este método de la historia de la redacción al evangelio de Marcos [107] Marxen estudia los rasgos típicos de los procedimientos de Marcos por temas como «Juan el Bautista», «Marco geográfico», etc En cada punto, el autor parte del análisis de Marcos para comparar luego el resultado con el texto de los «grandes evangelios» de Mateo y Lucas, gracias a lo cual pone de relieve la diferencia entre los tres y hace resaltar, simultáneamente, lo que es propio de Marcos

Los trabajos en esta línea se multiplicaron luego con rapidez [108] Se señalan a continuación tan sólo dos de los que pueden considerarse como pioneros

El primero es el de W Trilling, aplicado al evangelio de Mateo [109] Opina este autor que en el evangelio de Mateo se percibe claramente la mano de un redactor en la recomposición del material y en la reelaboración teológica El núcleo de su investigación es el siguiente Mateo intercambia las tradiciones de Jesús y el Bautista poniendo en boca del primero palabras que corresponden más bien al segundo, y, al revés, ya que Juan Bautista adelanta expresamente el mensaje sobre el reino, que es propio de Jesús La Iglesia de Mateo no da muestras de ninguna tensión con los discípulos del

[106] *Die Mitte der Zeit Studien zur Theologie des Lukas*, Tubinga 1954 trad española, Madrid 1974

[107] *Der Evangelist Markus Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, Gotinga 1956 El subtitulo de esta obra hizo fortuna constituyendose en lema y titulo de este movimiento metodologico

[108] Un elenco de estos estudios en sus primeros y decisivos anos puede verse en J Rohde *Die Redaktionsgeschichtliche Methode*, Hamburgo 1966 Sobre el metodo de la *historia de la redaccion* se tratara detenidamente en el capitulo V de esta obra

[109] *Das wahre Israel Studien zur Theologie des Matthaeusevangeliums*, Leipzig 1959, trad española, Madrid 1974

Bautista, al contrario de lo que ocurre con el cuarto Evangelio Jesús y el Bautista se hallan más bien, en la concepción de Mateo, en un mismo frente contra los fariseos

El segundo trabajo es el de J Gnilka, en el que investiga el empleo de un texto clave (Is 6,9-10) por cada uno de los sinópticos [110], sumándose metodológicamente a la línea de investigación de Conzelmann, Marxsen y Trilling El propósito del autor, sin embargo, es aquí más amplio no fijarse sólo en un evangelista en particular, sino contribuir al estudio de la teología propia de los sinópticos y los Hechos Es importante, metodológicamente, la distinción clara que efectúa el autor entre la última reelaboración y disposición del material y los coleccionistas› de tradiciones presinópticas que transmitieron estos bloques de tradición a los evangelistas

Como consecuencia de la historia de las formas, que se centraba en las pequeñas unidades, y como eslabón previo al análisis literario o redaccional, la investigación pasó posteriormente a estudiar los géneros o formas mayores de los escritos del NT, interrelacionando su forma, estilo y contenido Los escritos que tienen temática o contenido semejante pueden pertenecer a un mismo género, pero la semejanza de contenidos no es un criterio suficiente por sí solo Los cuatro géneros mayores del Nuevo Testamento, según estilo, contenido, forma y función, son evangelio, cartas/epístolas, Hechos y Apocalipsis Cada uno de estos incluye numerosos subgéneros parábola, himno, poesía, retórica, diatriba, sermón, profecía, liturgia, etc Los pasos y el proceder metodológico de los estudios dedicados específicamente a estos géneros y subgeneros serán tratados detenidamente en el apartado correspondiente del capítulo V de esta obra

La literatura rabínica

La escuela de la *historia de las religiones* se había esforzado durante los años finales del siglo XIX en poner de relieve los contactos del NT con el judaísmo helenístico y con la religiosidad del paganismo de la misma época En el siglo XX, tras las huellas de J Lightfoot y G Dalmann, se ha vuelto también la mirada hacia el copioso *corpus* de *literatura rabínica*, campo todavía no suficientemente explorado, a pesar de los numerosos estudios que se han publicado desde P Billerbeck hasta hoy La literatura rabínica contiene multitud de concepciones religiosas —plasmadas por escrito, es verdad, en época un tanto tardía— que ayudan a explicar muchos aspectos del cristianismo primitivo

Así, entre 1922 y 1928 (Munich) aparece el *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* en cinco gruesos volúmenes, de P Billerbeck, con la ayuda final de H L Strack, que presenta versículo por

[110] *Die Verstockung Israels Jes 6 9 10 in der Theologie der Synoptiken* Munich 1961

versículo del NT los textos paralelos rabínicos con los que el lector puede establecer una relación comparativa y formar su opinión al respecto

En 1926, G Kittel [111] señaló metódicamente que la utilización como material comparativo de la literatura rabínica era indispensable para la comprensión del cristianismo primitivo e indicó que la atmósfera religiosa del judaísmo palestino y del cristianismo de la zona se correspondían en líneas generales, lo que no impedía, antes al contrario, señalar las diferencias entre ambas concepciones

El judío inglés C G Montefiore aplicó esta metodología al comentario real de los sinópticos, pues los volúmenes de Billerbeck eran, sobre todo, una presentación del material comparativo de los evangelios más que un comentario propiamente tal En dos obras importantes [112] hace hincapié en la escasa originalidad de las doctrinas de Jesús a pesar de su crítica radical contra el «legueyismo» rabínico, el Nazareno se encontraba, según Montefiore, mucho más cerca de los rabinos de lo que los teólogos cristianos piensan

El campo de la literatura rabínica es probablemente la fuente más amplia y tal vez la más difícil de explorar para el estudio del NT Hasta hace poco, los investigadores cristianos prestaron escasa atención a esta literatura [113] quizá porque era una tarea abrumadora, dada la dificultad de su comprensión, interpretación y datación (escritos que van del 220 al 550 de nuestra era y aun posteriores) y también por la amplitud de este corpus, que recoge textos del Midrás, Targum, Misná y Gemara, como veremos más adelante al estudiar el marco histórico-literario del NT (capítulo IV) El corpus rabínico era empleado en tiempos pasados, fuera de contexto, para resaltar la superioridad de la enseñanza de Jesús [114] o bien se compilaba una antología de textos para mostrar que su enseñanza se contenía igualmente en el Talmud, que representa en muchos casos una tradición anterior [115]

Muy recientemente se ha concedido a estos estudios la debida atención, pero las investigaciones han cambiado un tanto la perspectiva Tal vez la conclusión más importante de tales estudios hoy sea que ya no se puede seguir hablando del judaísmo rabínico como representante del judaísmo «normativo» del siglo I o del II, pues el conjunto de autores que produjo la Misná, por ejemplo, pertenecía a una elite intelectual bien diferenciada No se puede afirmar a secas que lo que los rabinos proyectaron reflejase la situación social, económica y religiosa de tiempos de Jesús

[111] *Die Probleme des palastinischen Spatjudentums und das Urchristentum*, Stuttgart 1926

[112] *The Synoptic Gospels*, Londres 1927 y *Rabbinic Literature and Gospel Teachings*, Londres 1930

[113] Una excepcion la supuso la obra de G F Moore, hoy superada, *Judaism in the First Centuries of the Cristian Era* 2 vols , Cambridge 1927

[114] Cf *A Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica*, 4 vols , Grand Rapids 1979 (reimpresion de la edicion de 1859)

[115] Cf C G Montefiore y H Loewe, *A Rabbinic Anthology*, reimpresion, Nueva York 1974

En la actualidad hay en España un foco importante de investigación en torno a la literatura rabínica, como veremos en el capítulo IV

Targum y Midrás

La revelación que el judaísmo atribuye a los acontecimientos del Sinaí se transmite en el seno de esta comunidad por dos canales por vía escrita (la Biblia o Ley escrita) mediante la lectura *(Miqrá')* y, por tradición oral (Ley oral) mediante repetición *(Mishna)* El Targum y el Midrás hacen, de alguna forma, de puente entre los dos canales, pues muestran la concordancia de las dos tradiciones La actividad targumica y midrásica se ejercita sobre la Ley escrita (Biblia) y surge como exigencia de fidelidad al texto y al mandato de la transmisión, pues la transmisión fiel exige la traducción actualizada *(targum)* y el estudio y adaptación *(midrash)* del texto bíblico [116]

La exégesis derásica, (del hebreo *derash*, buscar, estudiar , de donde *midrás*, busqueda, estudio), preconizada ya por L Zuntz [117], se abre paso de dia en día como método de lectura del NT, consistente en el intento de descubrir cómo utilizan el Antiguo Testamento los autores del Nuevo y como presentan diversas escenas y *logia* de la vida de Jesús empleando la metodología de la exegesis derasica, que sus contemporaneos judios utilizaban continuamente para aclarar el AT Las intenciones verdaderas de los evangelistas —y demás escritores del NT— quedan descubiertas y palpables a nuestros ojos cuando percibimos que metodología utilizaban los autores cristianos primitivos en ciertos pasajes y como esta es parecida a la de los rabinos de la epoca

A la vuelta del exilio babilónico, la lengua que el pueblo hablaba comúnmente en Palestina dejo de ser el hebreo El arameo, utilizado por varias poblaciones semitas en todo el Creciente Fertil, que formaban parte del Imperio persa, se impuso como *lingua franca* incluso en Palestina, desplazando al hebreo Los judíos no demasiado cultivados, que acudían cada sábado a la sinagoga, comenzaron a tener dificultades para entender

[116] Una primera aproximacion al tema del *targum* puede verse en A Pinero, Targum y Nuevo Testamento en Id *Orígenes del cristianismo* 93 98, con varios ejemplos ilustrativos de la importancia del conocimiento de los *targumim* para la interpretacion del nuevo Testamento cf tambien M Perez Fernandez Targum y Midras , en J Pelaez (ed), *Para entender a los judios*, Cordoba 1985 98ss donde se hace de modo sencillo y claro una introduccion al *targum* y al *midras* asi como a sus respectivas literaturas, a otro nivel estrictamente cientifico este mismo autor ha preparado la traduccion espanola puesta al dia de H L Strack G Stemberger *Introduccion a la literatura talmudica y midrasica*, Valencia 1988

[117] *Die gottesdienstlichen Vortrage der Juden historisch entwickelt* Frankfurt 1892 reed Hildesheim 1966

con precisión el texto hebreo de la Torá y los Profetas que se leía en el culto litúrgico Se hizo necesaria una traducción a la lengua vernácula, el arameo, para ser recitada de memoria después de la lectura del texto hebreo Esta versión se denominó *targum*, vocablo probablemente no semita (¿del hitita?) que significa traducción› y que ha permanecido en la palabra castellana *trujamán* (traductor) Estas traducciones bíblicas al arameo no siempre eran estrictamente literales o inocentes Contenían pequeñas alteraciones, omisiones, paráfrasis mas o menos largas y trasposiciones Bien analizados, estos fenómenos nos revelan qué pensaba teológicamente el traductor —y su grupo— respecto a un texto bíblico determinado El análisis de estas pequeñas modificaciones ayuda mucho a conocer la teología de la epoca de la versión, y si ésta era cercana o no cronológicamente al NT Indirectamente, también sirve de ayuda para comprender el ambiente teológico en el que se movían los judíos de entonces Este es el sentido de tal metodología de investigación sobre el *targum* en su aplicación al NT

Por su parte, el *midrás* se refiere al método de lectura e interpretación de la palabra de Dios escrita en la Ley y a la interpretacion misma, de carácter eminentemente homilético Esta actividad de estudio era típica del judaísmo fariseo y tenía, al menos, un doble presupuesto 1) Dios, con la Ley, entregó a Israel toda su voluntad, y 2) ésta es para siempre Por ello, una actitud derásica no está a la espera de nuevas revelaciones, ya sean de ángeles, de profetas o de voces celestiales, sino que permanece constante en el estudio de lo que ya ha sido dicho una vez con validez eterna

La actividad derásica se ejercita ya en la misma Biblia los libros de las Crónicas, por ejemplo, son una relectura de la historia deuteronomística y, en cierto modo, por tanto, un *midrás* Como género literario, el Midrás es una actualización del texto sagrado mediante explicación, adaptación y desarrollo, esta actualización no está tan limitada como la del Targum, que necesita mantenerse siempre dentro de los márgenes amplios de una traducción, el midrasista, de hecho, usa leyendas, ejemplos, historias, parábolas, con la finalidad de mostrar el sentido de un texto o para iluminar alguna situación con determinados textos El género midrásico surge desde el momento en que un texto es considerado sagrado y necesita ser aplicado

Los autores neotestamentarios, la mayoría de ellos presumiblemente judíos, no eran en modo alguno ajenos a este método de lectura, pues vivían y nutrían sus espíritus de las lecturas sinagogales y de las interpretaciones que se iban desarrollando en las escuelas consagradas al estudio de la Torá, que luego se difundían entre el pueblo

La importancia que tiene el Targum palestinense en concreto para la exégesis del NT es muy grande, ya que enlaza la Biblia hebrea, tal y como

el judaísmo la interpretaba, con el NT, es muy grande. El Targum fue la Biblia que los cristianos palestinenses recibieron del judaísmo [118].

Qumrán

En una línea parecida caminan los múltiples estudios que comparan el NT con los escritos de Qumrán [119]. En este caso, el afán comparatista se

[118] La bibliografía en el campo del *targum* y del *midrás* es abundantísima Importante, a este respecto, ha sido la obra de I Heinemann, *Darke-ha-haggadah*, Jerusalén ³1970, que aclaraba los procedimientos exegéticos de los *haggadot* y que ha abierto el camino a las obras de R Le Déaut (*La nuit Pascale*, 1963, «La tradition juive ancienne et l'exégèse chrétienne primitive», *RHPhR* 51 (1971) 35-50, y de M McNamara (*The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Roma ²1978)

La tradición española en estos estudios es muy rica cf A Díez Macho, «Derash y exégesis del Nuevo Testamento», *Sefarad* 35 (1975) 37-89, D Muñoz León, *Dios-Palabra Memrá en los targumim del Pentateuco*, Madrid 1974, Id , *Gloria de la Shekiná en los targumim del Pentateuco*, Madrid 1977, M Pérez Fernández, *Tradiciones mesiánicas en el Targum Palestinense*, Valencia-Jerusalén 1981, A Rodríguez Carmona, *Targum y resurrección Estudio de los textos del Targum Palestinense sobre la resurrección*, Granada 1978, A del Agua Pérez, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, Valencia 1985, que es una buena introducción y resumen del método Dentro de la colección Biblioteca midrásica de la Asociación Bíblica Española (Institución San Jerónimo, Valencia), dirigida por M Pérez Fernández se han publicado hasta el momento doce volúmenes

[119] Los hitos principales y una sinopsis detallada de las diversas hipótesis sobre Qumrán pueden hallarse en la obra de A Gonzalez Lamadrid, *Los descubrimientos del Mar Muerto Balance de 25 años de hallazgos y estudios*, Madrid ²1973 M Jiménez F Bonhomme publicó en 1976 la traducción de los manuscritos extrabíblicos hasta entonces publicados por sus poseedores legítimos, con una breve introducción a cada uno de ellos, cf *Los documentos de Qumrán*, Madrid 1976 Las reglas de la comunidad Regla de la Congregación de los habitantes del desierto, Documentos de Damasco, Los himnos de Qumrán, Fragmentos de Himnos, Manual de la guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas, Comentarios bíblicos a las profecías de Habacuc, sobre Melquisedec, a Samuel, a Isaías, a Nahún, Bendiciones patriarcales, Comentario a Oseas, a Miqueas, *Testimonia*, Consolaciones, Cadena A, Colección de Oraciones litúrgicas, Florilegio, El rollo de los Salmos, Los rollos de cobre, El rollo del templo Entiéndase que de estos documentos no se publica siempre la versión completa, sino el texto editado hasta el momento de los mismos Más recientemente, M Delcor-F García Martínez publicaron una *Introducción a la literatura esenia de Qumrán*, Madrid 1982, dividida en dos partes introducción general (pp 19-57) con bibliografía, y presentación del abundante material descubierto en Qumrán, estructurado en diversos grupos de textos documentos literarios, textos esenios no literarios y apócrifos del Antiguo Testamento El último capítulo de la obra está dedicado a la presentación de las doctrinas esenias Cada uno de los apartados termina con una bibliografía sobre el documento en cuestión, ediciones, traducciones y otros aspectos generales o particulares Para la relación de Qumrán con el cristianismo primitivo, es interesante el artículo de Yaakov Shavit, «"Ex Qumran Lux?" Notas históricas y literarias sobre los manuscritos del Mar Muerto y los Orígenes del Cristianismo», con dos apéndices de A Piñero titulados «Sobre el origen de la Biblioteca Qumránica tesis de N Golb» y «Similitudes y diferencias entre Qumrán y el cristianismo» (cf A Piñero [ed], *Orígenes del cristianismo*, 135-164) Para los últimos textos no bíblicos procedentes de Qumrán, véase F García Martínez, «Nuevos textos no bíblicos procedentes de Qumrán» (I), *EstBíb* (1991) 134, en este artículo se hace una presentación de todos los

centra en los dos *corpora* (NT y manuscritos del Mar Muerto) porque, la mutua comparación ayuda a iluminar cuestiones de orígenes, procedencia, ideología teológica, etc

El año 1991 tuvo lugar en Madrid un congreso internacional sobre los manuscritos del Mar Muerto [120] Con relación al NT, quedó patente que el centro de atención de la investigación qumránica parece desplazarse del interés comparativo con el NT, que absorbió grandes esfuerzos en las décadas pasadas, al estudio de la aportación que los nuevos manuscritos ofrecen para el conocimiento del judaísmo en sí o de las diferentes corrientes del judaísmo existentes en el período anterior al año 70 d C Tal vez ello explica que sólo dos ponencias del Congreso fueran dedicadas a temas relacionados con el NT G J Brooke (Ezekiel in the Qumran Scrolls and the New Testament») estudió los materiales ezequiélicos encontrados en Qumran en relación con Mateo, 2 Corintios y el Apocalipsis, y H W Kuhn (The Impact of Qumran Scrolls on the Understanding of Paul's First Letter to the Thessalonians), presentó el proyecto que bajo su dirección se lleva a cabo en la Universidad de Munich, consistente en reunir material comparativo de Qumran relacionado con textos del NT

Por otra parte, no se puede terminar sin mencionar la serie de artículos del papirólogo español J O Callaghan, en la que planteaba la posible identificación de algunos fragmentos de la cueva 7 de Qumrán con textos del NT, que, de confirmarse, removería por entero los cimientos de la cronología tradicional de los escritos neotestamentarios [121]

Nag Hammadi

En diciembre de 1945 unos campesinos encontraron en un *talud* de Gebel Tarif, a cinco kilómetros de Nag Hammadi, en el Medio Egipto, una gran ánfora cerrada y sellada con pez Al romperla, aparecieron unas carpetas de piel de cabra, bastante bien conservadas que contenían muchas hojas de papiro, encuadernadas en forma de libro y escritas en copto La

nuevos textos no bíblicos procedentes de Qumran publicados en los dos últimos años El artículo es continuación de la serie Estudios Qumránicos 1975 1985 Panorama Crítico publicada en esta revista entre 1987 1989 La continuación de este artículo aun no ha aparecido El mismo autor ha publicado en un volumen la traducción de todos los textos no bíblicos de Qumran (*Los manuscritos del Mar Muerto* Madrid 1993) primera edición completa en castellano y mas actualizada que las hasta ahora existentes en otras lenguas Se espera un segundo volumen de introducción a los textos Para un balance reciente de la incidencia de los estudios qumránicos sobre el NT cf A Piñero D Fernández Galiano (eds) *Los manuscritos del Mar Muerto Balance de hallazgos y de cuarenta años de estudios* Córdoba 1994

[120] Vease el informe de Julio Trebolle en *FilNT* 4 (1991) 246 250 dividido en dos apartados I Textos bíblicos y textos fronterizos entre lo bíblico y lo no bíblico II Textos no bíblicos

[121] Vease mas adelante apartado dedicado a Qumran (capítulo IV)

colección hallada consta de cuarenta y cinco obras de diverso género que eran traducciones de documentos originalmente compuestos en griego, algunos posiblemente en el siglo I, pero la mayoría en el segundo o a comienzos del tercero Los legajos de estos códices constituyen un acontecimiento histórico indiscutible y son los más antiguos conocidos hasta nuestros días en la historia del libro [122] Algunos contienen fragmentos de papiros fechados en los años 341 a 348 (en el envoltorio del legajo del Codex VII), estos fragmentos permiten datar la fabricación de los legajos alrededor de mediados del siglo IV de nuestra era [123]

Algunos investigadores han considerado que los documentos hallados preservan tradiciones muy antiguas de la enseñanza de Jesús, aunque con toda probabilidad no anteriores a los sinópticos [124] En todo caso, los documentos de Nag Hammadi son un material importante para la reconstrucción del pensamiento gnóstico y de gran importancia para la recomposición de los orígenes del cristianismo

Apócrifos del Antiguo Testamento

Otro campo de estudio comparativo con el NT que se ha abierto en los ultimos tiempos es el de la literatura intertestamentaria o apócrifos del An-

[122] Cf la introduccion y traduccion de los textos de Nag Hammadi en J M Robinson (ed), *The Nag Hammadi Library*, San Francisco [3]1988, sobre la historia del descubrimiento Id , From the Cliff to Cairo , en *Colloque International sur les textes de Nag Hammadi* (Quebec 1978), Quebec-Lovaina 1981 (Bibliotheque copte de Nag Hammadi, Etudes, 1) 21 67 gracias a un comite internacional constituido en 1956, los proyectos de edicion del conjunto de textos desembocaron en la publicacion de la totalidad de la coleccion en forma de planchas fotograficas cf *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices* Leiden 1972 1984 (12 volumenes de planchas de texto copto, con una introduccion general de J M Robinson) Esta prevista para 1995 la edicion castellana de todos los documentos de Nag Hammadi con introduccion y notas a cargo de A Piñero, J Montserrat y F Garcia Bazan Cuatro grupos de investigadores editan criticamente en la actualidad estos textos el primero de la Universidad Humboldt (Berlin) bajo la direccion de H M Schenke ha publicado varios trabajos en la revista *Teologische Literaturzeitung* y en las ediciones academicas de Berlin el segundo, norteamericano, bajo la direccion de J M Robinson, del Instituto de la Antiguedad y Cristianismo de la Graduate School de Claremont (California) ha publicado ya varios volumenes en la coleccion Nag Hammadi Studies , de Brill, Leiden el tercero frances canadiense bajo la direccion inicial de E Menard de Estrasburgo y la actual de P H Pottier de la Universidad Laval de Quebec ha publicado unos quince volumenes de textos y comentarios en la coleccion Bibliotheque Copte de Nag Hammadi en las ediciones orientalistas Peeters de Lovaina, finalmente M Tardieu en la Ecole Pratique des Hautes Etudes, seccion 5ª de Paris, publica la coleccion Sources gnostiques et manicheennes

[123] J W Barns-G M Browne-J C Shelton (eds) *Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers* (Nag Hammadi Studies 16) Leiden 1981 El mas antiguo de estos textos, el Evangelio de Tomas contiene una serie de dichos de Jesus sin contexto narrativo Varios mas figuran con el titulo de evangelios (El Evangelio de la verdad, el Evangelio de Felipe y el Evangelio de los egipcios)

[124] Para la relacion de Nag Hammadi y los evangelios cf Ch Tucket, *Nag Hammadi and the Gospel Tradition*, Edimburgo 1986

tiguo Testamento. Entendemos por literatura apócrifa judía un conjunto de obras judías (o, excepcionalmente, judeocristianas) escritas aproximadamente en el período comprendido entre los años 300 a C. y el 200 d. C., pretendidamente inspiradas y referidas, ya sea como autor o como interlocutor, a un personaje del Antiguo Testamento [125].

La literatura apócrifa veterotestamentaria tuvo una fuerte influencia en el judaísmo de los años 250 a. C. al 200 d C., época en que floreció Su importancia debió de ser considerable dado el número tan elevado de obras que la conforman y representa la continuación de la reflexión teológica en los ambientes piadosos judíos durante la época helenístico-romana. Es difícil hoy comulgar con la opinión reduccionista de R. Travers Herford y de G Footmore [126], que consideraban la apocalíptica como la literatura de grupos periféricos y marginados del judaísmo «oficial», representado por el fariseísmo y más tarde por los rabinos. Hoy está casi universalmente aceptado que no se puede hablar de un judaísmo normativo (farisaico) y otro marginal (el de los apocalípticos) hasta pasado el año 70 d C. Respecto a la cuestión de si la literatura apocalíptica es incompatible con el fariseísmo [127], especialistas como Charles, Kautzsch, Torrey, Bonsirven y otros, niegan la existencia de tal oposición, si bien hoy se tiende a vincular más la literatura apocalíptica en su conjunto con grupos sectarios apocalípticos preesenios, esenios o paraesenios que con los círculos fariseos

El fariseísmo, después del año 70 d C., tras el sínodo de Yamnia (hacia el 90 d C) y la derrota de Bar Kokba (132-135) ante las tropas de Adriano, se centró cada vez más en la Torá, dejando de lado las especulaciones apocalípticas: pero, a pesar de su ruptura con ellas, el judaísmo talmúdico debe una gran parte del desarrollo de su teología y en especial sus conceptos espirituales del mundo futuro a la apocalíptica [128].

[125] Para lo que sigue, cf A Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, I, Madrid 1984, 95ss , cuyo proyecto de publicación de los apócrifos fue continuado después de su muerte por su equipo de colaboradores (A Piñero - M A Navarro - A de la Fuente) Hasta el momento se han publicado cinco volúmenes con introducción, traducción y notas

Los protestantes dan el nombre de «pseudoepigráficos» a los libros llamados «apócrifos» del Antiguo Testamento por los católicos y denominan apócrifos a los escritos que los católicos llaman «deuterocanónicos» (los no incluidos en el canon judío) De modo gráfico

Protestantes		*Católicos*
Pseudoepigráficos	=	Apócrifos
Apócrifos	=	Deuterocanónicos

[126] *Judaism in the First Centuries of the Cristian Era*, 2 vols , 1927-1930

[127] L Gingsberg, «Some Observations of the Attitude of the Synagogue towards the Apocalyptic Eschatological Writings», *JBL* 41 (1922) 115-136

[128] Véase A Piñero, «La apocalíptica dentro de la literatura intertestamentaria Panorámica general», *II Simposio Bíblico Español*, Valencia-Córdoba 1987, 591-602, donde el autor presenta el panorama general del fenómeno apocalíptico con una excelente bibliografía estructurada en los siguiente apartados a) La ciencia introductoria, b) Publicaciones en marcha, c) Historia de la investigación y d) Repertorios bibliográficos Se debe a J M Schmidt la historia documentada de la apocalíptica judía (*Die jüdische Apokalyptik Die Ges-*

Es interesante y clarificador —con relación a la apocalíptica y los orígenes del cristianismo— el artículo de F García Martínez, «¿La apocalíptica judía como matriz de la teología cristiana?» [129] en el que, partiendo del artículo de E Kasemann «Die Anfange christlicher Theologie» [130] y la controversia por él suscitada, al defender que «la matriz de toda la teología cristiana fue la apocalíptica», llega a la conclusión de que la teoría de Kaseman era exagerada, pues la apocalíptica cristiana pospascual no se puede considerar la matriz en la que se ha desarrollado toda la teología cristiana Sin embargo, la respuesta de Florentino García es más radical, si se quiere, pero al mismo tiempo más matizada, menos exclusiva y polémica que la de Kasemann En palabras del autor, «es más radical, puesto que no supone un mensaje primero no apocalíptico, reinterpretado apocalípticamente después, sino que acepta plenamente que Jesús es hijo de su tiempo y que su mensaje se halla desde los comienzos impregnado de las ideas de la tradición apocalíptica judía de su época Más matizada, puesto que no ve en las ideas provenientes de la tradición apocalíptica la explicación de toda la teología cristiana posterior, sino *uno de sus componentes esenciales*» En su opinión, el influjo de la tradición apocalíptica judía no se introduce en el pensamiento cristiano como una reacción pospascual al mensaje evangélico, sino que se halla en todos los desarrollos teológicos posteriores En este sentido puede hablarse de la tradición apocalíptica como la matriz de la teología cristiana, de la misma manera que puede pensarse en la tradición apocalíptica como la matriz de la teología qumránica Según F García, el cristianismo, al igual que la secta de Qumrán, comenzó como una secta apocalíptica en el interior del judaísmo y, puesto que la cuestión sobre la matriz es en realidad una cuestión sobre los orígenes, podemos afirmar que la tradición apocalíptica judía fue matriz de la teología cristiana Para este autor, la figura de Jesús se halla bien anclada en el *humus* fecundo del judaísmo de su tiempo y su mensaje recoge e incorpora un gran número de elementos de la tradición apocalíptica Pero esto no quiere decir que el cristianismo, a pesar de esta continuidad histórica con la tradición apocalíptica, se reduzca como fenómeno histórico a la apocalíptica, ni que la teología cristiana sea idéntica a la teología de los escritos apocalípticos La divinización de Jesús es un fenómeno tan impensable en la tradición apocalíptica como dentro del resto del judaísmo y muestra claramente la existencia de una ruptura profunda entre la teología cristiana y las teologías judías

En la actualidad se atribuye gran importancia a la literatura judía apó-

chichte ihrer Erforschung von den Anfangen bis zu Textfunden von Qumran, Neukirchen ²1976, 1-156) Este autor divide la investigacion sobre la apocaliptica en dos partes el nacimiento y desarrollo de la investigacion sobre la apocaliptica hasta 1870 y el periodo comprendido entre 1870 y 1947

[129] En A Pinero (ed), *Origenes del cristianismo*, 177 199 y el articulo complementario de A Pinero Elementos apocalipticos en el NT , *ibidem* 201 220

[130] Cf *ZTK* 57 (1960) 162-185

crifa para conocer el judaísmo de los siglos inmediatamente anteriores o coetáneos al cristianismo y al NT Los investigadores están de acuerdo en afirmar que no se puede entender bien el judaísmo de la época intertestamentaria sin conocer a fondo los apócrifos, como es igualmente necesario para ello conocer los escritos de Qumrán Sin la información que proporcionan tales obras tampoco es posible comprender en profundidad el NT ni investigar con éxito muchos de sus problemas, pues el corpus cristiano fue escrito por judíos, exceptuando quizá a Lucas, y dirigido en gran parte a cristianos procedentes del judaísmo Con Vermes puede afirmarse que hoy es ya evidente que el conocimiento del trasfondo judío del NT no es un lujo opcional que pueda permitirse el estudioso de este corpus, antes bien, sin él es inconcebible una interpretacion correcta de las fuentes cristianas [131] Y éste fue el grave error cometido por las teologías al uso del Antiguo y del Nuevo Testamento, especialmente las del Nuevo, que olvidaron este capítulo, siendo así que la literatura apocrifa judía es empalme y soldadura de los dos Testamentos en cuestiones tan importantes como, por ejemplo, la escatología [132]

El interés por el conocimiento de la literatura apócrifa tiene remotos precedentes en los siglos pasados Estudiada en principio como parte de la literatura apocalíptica en sus relaciones con el libro del Apocalipsis [133] y posteriormente considerada en sí misma [134], su estudio se basó en la edición de los escritos apócrifos, buen número de ellos apocalípticos, realizada en 1713 y 1723 por J A Fabricius *(Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti),* que introdujo la denominación de «pseudoepígrafos» en el mundo científico (apócrifos, para los católicos) Esta obra de Fabricius fue precedida por la de otros como Scipione Sgambato y J M Schmidt Estas publicaciones pretendían dar a conocer a los cristianos la literatura pseudoepigrafa judía con la intención de liberar a las Escrituras de mixturas no santas o de las ficciones halladas en tales libros» Sin embargo, a veces se reconoce que los pseudoepígrafos pueden ser útiles para el cristianismo, pues «no todo es falsedad entre los cretenses», como afirmó J M Schmidt [135]

[131] Jewish Studies and New Testament Interpretation *JJS* 31 (1980) 13 Identica mentalidad subyace a los autores que propugnaron la necesidad de conocer las fuentes rabínicas como sustrato hermeneutico del NT

[132] Sobre la repercusion de la literatura apocrifa (y rabínica) en el NT vease A Diez Macho *Apocrifos,* I 109 116, con abundantes ejemplos tomados de la literatura apocaliptica judia

[133] Cf F Lukke, *Versuch einer vollstandigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die gesammte apokalyptische Literatur* 1832, ²1852, obra en la que estudia como parte de un comentario al Apocalipsis de Juan todos los apocalipsis judios y cristianos canonicos y no canonicos

[134] A Hilgenfeld *Die judische Apocalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* Jena 1857 reimpr Amsterdam 1966

[135] Una panoramica de las publicaciones sobre los apocrifos y sus diversas ediciones del siglo XVIII a mediados del XX puede leerse en A Diez Macho *Apocrifos* I, 102 3

No obstante, el año 1970 puede considerarse como el comienzo de una nueva era en la investigación de los apócrifos del AT [136]. En este año Delling edita la segunda parte de su bibliografía que llega hasta 1965 [137]. En 1984 aparece la obra de conjunto que abarca los apócrifos más importantes [138].

Textos mandeos e iranios

Otra línea de investigación del trasfondo histórico del NT se abrió con claridad tras la publicación por M. Lidzbarski, en excelente traducción alemana, de los textos de los mandeos [139]. Tanto E. Lohmeyer [140], como R. Bultmann [141], W. Bauer [142] y H. Windisch [143], entre otros, pusieron de relieve en trabajos y comentarios la luz que estos textos arrojaban para la comprensión, sobre todo, de los escritos joánicos, dado su trasfondo gnóstico común con el «mito» del Redentor. Se postulaba consecuentemente que una gnosis judía precristiana había sido el vehículo de ideas sustanciales que luego habría conformado al cristianismo primitivo.

Los investigadores franceses sostuvieron tesis radicalmente contrarias en este punto desde diversos frentes ideológicos. M. J. Lagrange [144] preconizaba en 1928 la dependencia de los mandeos del cuarto evangelio. Igualmente el protestante M. Goguel [145] y el católico radical A. Loisy [146]. En Alemania, H. Lietzmann [147] señalaba que las noticias de los escritos mandeos

[136] Cf. J. H. Charlesworth «The Renaissance of Pseudepigrapha Studies. The JBL Pseudepigrapha Project», *JSJ* 2 (1971) 107-114. Id., *The Pseudepigrapha and Modern Research*, Missoula 1976, p. 15. En esta obra recoge Charlesworth 1.494 títulos de libros o artículos publicados de 1960 a 1975, excluyendo los títulos incluidos en la bibliografía de Delling que llegaba hasta 1965. De estos hay 76 que interesan de manera especial para el estudio del NT.

[137] G. Delling y M. Maser, *Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur 1900-1970*, Berlín 1975.

[138] Cf. G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction*, Londres 1981.

[139] *Das Johannesbuch der Mandäer*, Giessen 1915. Véase a este respecto la síntesis de A. Piñero, «El marco religioso del cristianismo primitivo: A) Sobre la influencia de las concepciones iranias en la teología judía helenística e, indirectamente, su aceptación por el cristianismo» en Id. (ed.) *Orígenes del cristianismo*, 37-46 y bibliografía básica en notas 1-3, p. 38; Id., «Cristianismo y gnosticismo. Fijando fronteras», *Biblia y Fe* 18 (1992) 111-133, espec. 114-117. Más información sobre este tema en el capítulo IV.

[140] *Die Offenbarung Johannis neu bearbeitet (Meyer's Kritisch-exegetischer Kommentar...)*, Gotinga 1896.

[141] «Die Bedeutung der neu erschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums», *ZNW* 24 (1925) 100ss.

[142] *Das Johannesevangelium erklärt*, Tubinga ²1925.

[143] *Der Hebräerbrief erklärt*, Tubinga ²1931.

[144] «La gnose mandéenne et la tradition évangélique», *RB* 37 (1928) 5ss.

[145] *Au seuil de l'évangile: Jean Baptiste*, París 1928.

[146] *Le mandéisme et les origines chrétiennes*, París 1934.

[147] *Ein Beitrag zur Mandäerfrage*, Sitzber. der preus. Ak. d. Wiss. phil-hist Klasse, 27 (1930) 1ss.

sobre Juan el Bautista procedían de las épocas bizantina y árabe; el rito bautismal de los mandeos se originaba en una liturgia siria cristiana, por lo que no podía tenerse en cuenta para la consideración de los orígenes del cristianismo

La lexicografía

En el siglo XX, este campo de estudio neotestamentario ha experimentado considerables avances desde los trabajos de A. Deissmann en el ambiente griego o los de G. Dalman en el semítico. El esfuerzo de este siglo se ha concretado emblemáticamente en publicaciones como el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, fundado por G. Kittel en 1933 [148] en el que se recogen multiplicidad de perspectivas y aproximaciones lexicográficas al NT. Cada artículo está construido de tal modo que se sigue la evolución correspondiente de significado y concepciones conexas, de la palabra (o grupo de vocablos) a través del AT, judaísmo intertestamentario, griego clásico y helenismo, para estudiar luego el NT propiamente tal a la luz de todos los paralelos posibles

En los últimos tiempos, en el campo de la lexicografía, la 6.ª edición del diccionario de Bauer, a cargo de K. y B. Aland [149] y el diccionario de J. P. Louw y E. A. Nida [150] ofrecen novedades; el primero, por lo que supone de actualización del antiguo diccionario griego-alemán del NT, y el segundo, por presentar una innovación en el campo de la metodología semántica aplicada a la redacción de un diccionario. De otras obras importantes que han abierto caminos en estos campos, como la de R. Morgenthaler y de proyectos en marcha como el DGENT (Diccionario griego-

[148] Doce vols, Stuttgart 1933-1979, trad. inglesa de G. W. Bromley, Grand Rapids, Michigan 1964-1976, trad. italiana a cargo de F. Montagnini y G. Scarpati, Brescia 1965-1984. Acogido de modo entusiasta por muchos, ha sido criticado severamente por otros. A la cabeza de las críticas, James Barr, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford University Press 1961, especialmente el capítulo octavo de esta obra: «Some Principles of Kittel's Theological Dictionary», 206-262, cf. Id., «Hypostatization of Linguistic Phenomena in Modern Theological Interpretation», *JSS* 7 (1962) 85-94, *Biblical Words for Time* (Studies in Biblical Theology, 33), edición revisada Londres 1969, en esta obra puede verse el debate que siguió en pro y en contra del TWNT, así como en el *Elenchus Bibliographicus* 43 (1962) n. 2158, 44 (1963) n. 2866, 45 (1964) nn. 2324 y 2325, el Kittel es, más que un diccionario, un vocabulario teológico, pues no incluye todas las palabras del NT. Para la polémica, cf. A. Piñero, «Griego bíblico. neotestamentario. Panorámica actual», *CuadFgClás* 11 (1976) 123-197, apartado «semántica»

[149] *Griechisch-deutsches Worterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 6ª ed. a cargo de K. y B. Aland, Berlín/Nueva York 1988

[150] *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*, 2 vols., New York 1988. El volumen I contiene la introducción y los lemas distribuidos en 93 campos semánticos, el vol. II tiene diversos índices que facilitan la localización de los diferentes lemas (de términos griegos y traducción inglesa, de términos ingleses y localización, así como de citas de la Biblia)

español del Nuevo Testamento) y el nuevo proyecto de diccionario de Moulton-Milligan hablaremos más adelante en el capítulo V de esta obra

Estructuralismo y Nuevo Testamento
Del análisis formalista a la semiótica

Entre los métodos que se han aplicado al estudio del Nuevo Testamento en los últimos tiempos, sin duda el estructuralismo es el más «enigmático» por su lenguaje técnico y especializado [151] Los exegetas, que tradicionalmente se movían con agilidad por los métodos histórico-críticos, se dieron de bruces con un nuevo método lleno de neologismos y expresiones difíciles, cuyo contenido varía de autor a autor, sintiendo la obligación o la necesidad de explorarlo para probar su eficacia Sin lugar a dudas puede afirmarse que lo que hace al estructuralismo tan difícil para el no iniciado es su lejanía de los presupuestos, terminología y métodos exegéticos tradicionales de la crítica bíblica Mientras que los métodos histórico-críticos como la historia de las formas, de las tradiciones o de la redacción se utilizaban para descubrir las pequeñas unidades literarias que conforman el texto y para identificar los presupuestos histórico-teológicos que influyeron en el escritor o redactor del mismo, el estructuralismo, aunque aplicable también a pequeñas parcelas de texto, centra su atención en el texto mismo como un todo, pasando a segundo término los temas relativos al autor, las circunstancias históricas o las tradiciones literarias que lo han conformado [152]

El estructuralismo no es sólo una metodología, es, ante todo, una ideología que, como tal, ha levantado fervientes defensores y decididos detractores

Los principios ideológicos subyacentes a la corriente estructuralista han sido aplicados a campos de estudio tan diversos como la antropología, psicología, literatura, filosofía y a los estudios bíblicos En los inicios de esta corriente se encuentra el linguista F de Saussure (1857-1913) que enseñó en los años 1906-1911 en la Universidad de Ginebra Dos de sus estudiantes reunieron sus apuntes de clase en 1916 y publicaron póstumamente su obra con el título de *Cours de Linguistique Générale* (París) Otro alumno de Saussure introdujo en su patria, Rusia, las teorías linguísticas aprendidas en Ginebra Los formalistas rusos aplicaron el método estructural a la litera-

[151] Una exposicion mas sistematica del estructuralismo puede verse en el capitulo V de esta obra Para una primera iniciacion en el metodo de analisis estructural, vease A Pinero, Estructuralismo y Nuevo Testamento Ensayo de introduccion *Misc Comillas* 34 (1976) 199 236 mas reciente C M Diaz Castrillon *Leer el texto Vivir la Palabra*, Estella (Navarra) 1988 Esta obra es un manual de iniciacion a la lectura estructural de la Biblia, con abundantes ejercicios de lectura

[152] E V McKnight, *The Bible and the Reader*, Filadelfia 1985, p XVIII

tura [153], poesía o cuento popular. A la cabeza de éstos se encuentra V. Propp con su *Morfología del cuento* (*Morfologija skazki*, 1928) obra publicada en un volumen junto con el artículo del mismo autor *Transformatsii volshebnykh skazok* aparecido el mismo año en la revista *Poetika* [4 (1928) 70-89], donde aplica el método a los cuentos populares rusos [154].

Aplicado al análisis de los textos, el estructuralismo representa la dirección de la lingüística actual que concibe el lenguaje como un conjunto de elementos solidarios que constituyen entre sí una estructura.

En cuanto movimiento lingüístico, el estructuralismo parte de la teoría del significado de Saussure y utiliza diversas metodologías para detectar el significado de las palabras (análisis semiológico o semántico), de los textos (semiótico o textual), o de géneros literarios concretos como el relato o cuento (análisis formalista); por ello, aludimos en esta exposición a autores que, por haber elegido campos de análisis distintos, trabajan con distinta metodología dentro de la corriente estructuralista común.

El movimiento estructuralista ha dado lugar a tres importantes escuelas en Europa: la de Ginebra (cf. Bally, Sechehaye, Frey), la fonológica, de Praga (Jakobson, Trubezkoy) y París (Martinet), y la estructuralista propiamente dicha, de Copenhague (Hjelmslev, Uldall y otros). En América, el estructuralismo se ha desarrollado grandemente por obra de Bloomfield, Sapir y Bloch, entre otros.

Claude Lévi-Strauss aplicó el estructuralismo al campo de la antropología [155]. A. J. Greimas representó la vanguardia del análisis estructural del relato con su *Sémantique structurale*, París 1966 [156]. Una aportación clave

[153] Una antología de textos de los formalistas rusos, con prefacio de Roman Jakobson, fue editada por Tzvetan Todorov, con el título *Théorie de la littérature*, París 1965.

[154] La *Morfología del cuento* fue traducida al inglés en 1958, al francés en 1965, al italiano en 1966 y al español en 1977. La edición francesa de la obra se basó en la segunda edición rusa aumentada y corregida por Propp, a diferencia de la inglesa e italiana que lo hicieron en la primera. La edición española está basada en la segunda edición francesa de 1970. J. Peláez ha aplicado y adaptado el método de V. Propp al estudio de los relatos de milagro de los evangelios sinópticos en *Los milagros de Jesús en los Evangelios sinópticos. Morfología e interpretación* (Valencia 1984) y ha dirigido una tesis doctoral en la que se aplica este mismo método a «los relatos de milagro de la Vida de Apolonio de Tiana y otros géneros afines», con la finalidad de ofrecer los resultados del análisis formal a los estudiosos de la literatura de milagros y basar sobre el análisis de su forma estudios posteriores de tipo redaccional o histórico (cf. C. Padilla, *Los relatos de milagro de la Vida de Apolonio de Tiana. Morfología del relato de milagro y géneros afines*, Córdoba 1991).

[155] *Anthropologie structurale*, París 1958.

[156] En el campo de la semiótica señalamos dos obras de este autor: *Du sens. Essais sémiotiques*, París 1970; y el delicioso libro *Maupassant. La sémiotique du texte: exercises pratiques* (París 1976). No puede dejar de citarse al Grupo de Entrevernes que ha producido diversas obras de análisis semiótico aplicado al texto bíblico, entre las que mencionamos: *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique*, París 1977 (trad. española: Madrid 1979), y *Analyse sémiotique des textes. Introduction-Théorie-Pratique*, Lyon 1979; traducción española de I. Almeida, con prefacio, notas y adaptación de J. Mateos, Madrid 1982, ejemplo único de método de análisis semiótico. J. Mateos ha publicado *Marcos 13. El grupo*

para el análisis del relato es el número 8 de la revista *Communications* (École pratique des Hautes Études, París) con colaboraciones de Barthes, Bremond, Eco, Genette, Greimas, Gritti, Metz, Morin y Todorov, traducido a varias lenguas en volumen aparte Son importantes las colaboraciones de Bremond, Todorov, Barthes y Metz en el número 4 de esta misma revista (1964) en el campo de la investigación semiológica aplicada al relato, literatura, retórica y cine Dentro de este campo puede verse la revista *Langages* 22 (1971) con análisis de textos bíblicos de C Chabrol y L Marin

Las obras de Tzvetan Todorov *(Littérature et signification*, París 1967, *Introduction à la littérature fantastique*, París 1970) y de Roland Barthes, que pasa en *S/Z* (París 1970) [157] del análisis estructural a lo que podemos llamar análisis textual, representan dos jalones importantes en el campo de la corriente estructuralista

La aplicación del análisis estructural al campo bíblico tiene un exponente clave en la obra colectiva *Exégèse et herméneutique* (París 1971) que reúne parte de las colaboraciones del congreso de 1969 de la *Association Catholique Française pour l'etude de la Bible*, en el que se pretendía ofrecer una alternativa al método histórico crítico incorporando al análisis del texto bíblico las nuevas metodologías El volumen coordinado por X Léon-Dufour tiene colaboraciones de Ricoeur, Vergote, Barthes, Marin, Beauchamp, Gritti, Haulotte, Courtès y Bouillard, estando dedicadas especialmente al análisis del texto las de Barthes, Courtés y Marin

La obras de Todorov y Barthes, especialmente, influyeron en los investigadores americanos entre los que pueden incluirse Daniel Patte [158], Dan O Via y Edgard McKnight entre otros Las parábolas han sido objeto de especial interés para la exégesis estructural Como puede verse por los autores citados, ha sido la escuela estructuralista francesa la que más ha aplicado e influido en la aplicación de este método a los estudios bíblicos y neotestamentarios

En todo caso hay que afirmar que el estructuralismo aplicado a la Biblia no es un método opuesto a los anteriores, sino complemento de los métodos histórico-críticos [159], como contrapartida, al intentar proteger los rasgos específicos del texto, y como condición, ya que el estructuralismo es indispensable para el discernimiento de los diversos niveles formales y redaccionales

cristiano en la historia, Madrid 1987 en el que aplica el metodo del analisis semiotico, en la linea de A J Greimas en *Maupassant La semiotique du texte* con resultados claramente novedosos

[157] Entre las obras mas conocidas de este autor podemos citar *Le degre zero de l ecriture* (Paris 1953) y *La Plaisir du texte* (1973) Otras *Michelet par lui-même* (1954), *Sur Racine* (1963) *Essais critiques* (1964) *Critique et Verite* (1966) *Systeme de la Mode* (1967) *Sade, Fourier Loyola* (1971)

[158] La obra de este autor es paradigmatica al respecto *The Gospel According to Matthew A Structural Commentary on Matthew s Faith* Filadelfia 1987 vease tambien, Id *Structural Exegesis From Theory to Practice*, Filadelfia 1978

[159] Vease A Pintor Ramos P Ricoeur y el estructuralismo *Pensamiento* 31 (1975) 95ss

Una visión de los primeros tanteos en la aplicación de métodos estructurales al estudio del *corpus* cristiano puede verse en los trabajos de M Díaz Castrillón y A Piñero mencionados en nota 151 Este último autor publica semestralmente en inglés en la revista *Filología Neotestamentaria* el «New Testament Philology Bulletin», uno de cuyos apartados es *Structures*, bajo el que se citan, aunque no exclusivamente, diversas aproximaciones estructuralistas al texto neotestamentario [160]

Sociología y Nuevo Testamento

A partir de 1970 se ha ido abriendo paso en los estudios neotestamentarios un nuevo método de análisis basado en una aproximación «sociológica» al texto del NT, así denominada por utilizar métodos, modelos y teorías propios de la sociología Esta materia había penetrado de hecho en los estudios neotestamentarios de la mano del método de la historia de las formas, cuya idea básica provenía de la sociología de la literatura, concretamente de la noción de que las distintas formas o géneros literarios surgen en contextos existenciales (*Sitz im Leben*) de índole social

Se pueden citar como predecesores de este método también a A von Harnack, Meyer [161], E Schurer [162], A Deissmann [163] y E Troeltsch en general

Mención especial merece la llamada «escuela de Chicago», cuyos comienzos se sitúan en torno al año 1920, que trabajó en el Antiguo, pero más aún en el Nuevo Testamento con figuras tan sobresalientes como S J Case y S Matthews Su esfuerzo principal consistió en el estudio del proceso generativo-sociológico del cristianismo primitivo, siendo los precursores de los numerosos investigadores americanos que aplican a la Biblia los métodos sociológicos

Todos estos autores, aunque desde diferentes ópticas y con distintos materiales, analizaron de uno u otro modo el cristianismo primitivo en conexión con la realidad social de su época Pero ha sido en las dos últimas décadas cuando se ha producido una verdadera inundación de investigaciones referentes a la vida social del cristianismo primitivo y su mundo Por ahora baste con lo dicho, remitiendo para más información al capítulo V de esta obra, dedicado a las metodologías del NT, donde se hará una exposición sistemática del método, de sus objetivos y resultados

[160] Sobre el movimiento peculiar dentro de los estudios de tenor linguistico, de la llamada Poetica generativa de E Guttgemanns, cf A Piñero Teologia y Linguistica Introduccion a la Poetica generativa de E Guttgemanns , *Helmantica* 27 (1976) 443ss

[161] *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jarhunderten*, Leipzig 1902, *Anfange des Christentums I III*, Tubinga 1923 respectivamente

[162] *Geschichte des judischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig 1890 ed inglesa revisada en 1973, trad española, Madrid 1985 2 vols

[163] *Licht vom Osten*, Tubinga 1908, *Das Urchristentum und die unteren Schichten* Gotinga ^{2}1908

Nuevos horizontes

A la hora de cerrar este capítulo, se abren camino nuevos métodos que llevarán a la interpretación del Nuevo Testamento por senderos renovados y complementarios a los ya existentes. Es característica común a todos ellos no centrar su interés en la historia que hay tras el texto ni en la situación histórica de los autores o lectores originarios, sino en el texto mismo [164].

Igualmente se abre paso en la exégesis neotestamentaria la *lectura psicológica* de los textos. K. Berger ha publicado recientemente una obra en esta línea [165]. Aunque hay que reconocer que el método no está perfilado y que la lectura es todavía vacilante, no cabe la menor duda de que la aplicación a la lectura del Nuevo Testamento de categorías provenientes del mundo de la psicología puede ser muy productiva.

Entre las nuevas metodologías de estudio «sincrónico» del NT, que se tratarán en la segunda parte del capítulo V, es tal vez *el análisis retórico* [166] quien se lleve la palma. Este método ha sido recientemente expuesto de modo sistemático por R. Meynet, *L'Analyse rhétorique. Initiations* [167] y tiene por finalidad detectar lo que muchos exegetas, entre ellos E. Galbiati, P. Lamarche, A. Vanhoye, M. Girard y P. Auffret, han llamado «la estructura literaria» del texto, paso necesario de la exégesis bíblica. El método de análisis retórico descubre las estructuras de composición (en la antigua retórica, la *dispositio*), apoyándose para ello en las marcas explícitas o implícitas de los textos, sosteniendo, con razón, que la forma abre la puerta al sentido.

Tal vez, a nuestro juicio, lo más interesante del momento presente es que diversos autores provenientes de fuera del campo bíblico han comenzado a experimentar sus métodos en los textos bíblicos, olvidando en muchos casos los cánones tradicionales de la exégesis neotestamentaria. El resultado de esta confrontación del texto con las nuevas metodologías, nacidas lejos del hogar bíblico, será sin duda enriquecedor y sacará a la exégesis de la monotonía en que se hallaba tras la consolidación de los métodos histórico-críticos.

[164] Las obras de R. A. Culpepper (*Anatomy of the Fourth Gospel*, Filadelfia 1983), P. Duke (*Irony in the Fourth Gospel*, Atlanta 1985) y la de J. Mateos y J. Barreto (*Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Madrid 1979) son un claro exponente de estas nuevas aproximaciones.

[165] *Historische Psychologie des Neuen Testaments*, Stuttgart 1991

[166] La bibliografía en este campo es tan abundante que la revista *Filología Neotestamentaria* le dedica un epígrafe de su New Testament Philology Bulletin.

[167] París 1989 Véase recensión de esta obra en *FilNT* 3 (1990) 167-71 a cargo de J. Mateos.

EL ESTUDIO DEL TEXTO DEL NUEVO TESTAMENTO

No es fácil definir un *método único de investigación* en un ámbito tan complejo como es el estudio científico del NT. Por ello, en las páginas que siguen hemos optado por describir una a una las disciplinas que parcelan el estudio del *corpus* cristiano, presentando el estado de la cuestión de la investigación en cada campo y los diversos métodos empleados.

Hemos de reconocer en principio que, aunque el estudioso no pueda conocer profundamente por sí mismo todos los campos que inciden de un modo u otro en el examen e investigación del NT ni dominar el conjunto de las llamadas «ciencias auxiliares», sí es conveniente que sepa utilizar sus resultados, cribándolos con el buen juicio de quien conoce la metodología y sus posibilidades.

Esto es lo que haremos en los capítulos II-V de esta obra dedicados a tratar la crítica textual, la lengua del NT, el contexto histórico-literario y los diversos métodos de aproximación al estudio del Nuevo Testamento.

Antes de tratar la crítica textual del NT, se abordará el tema del canon neotestamentario, exponiendo brevemente cómo se estableció definitivamente la lista de libros que conforman este *corpus*.

EL CANON DEL NUEVO TESTAMENTO

Al iniciar su investigación, el estudioso se encuentra con el hecho previo de la existencia de un *canon* o lista de escritos que componen el NT, un número fijo de libros que forma el *corpus* sobre el que se asienta el cristianismo. La palabra *canon* significa caña, medida, regla, norma (cf. Gál 6,16) y desde el siglo IV d. C. se empleó con el significado de catálogo o lista de escritos sagrados, cuya validez era aceptada en la Iglesia. En lo que sigue trataremos solamente del *canon* del NT. El proceso de la formación de la lista seguida de los libros del Antiguo Testamento fue diferente [1].

[1] Las comunidades cristianas primitivas consideraron como *Escritura Sagrada* el Antiguo Testamento, pero la delimitación definitiva del canon del AT no la hizo la Sinagoga hasta finales del siglo I; cf D E. Aune, «On the Origins of the Council of Yavneh» Myth, *JBL* 110

La formación del canon las autoridades «normativas» en la Iglesia primitiva

Durante los primeros decenios de la expansión del cristianismo, la única autoridad que podía respaldar la validez del mensaje cristiano era el Señor Muy pronto, sin embargo, en la época postapostólica, se comenzó a apelar a la autoridad de determinados apóstoles La primera prueba de este hecho son los testimonios de las comunidades paulinas, en las que pronto se coleccionaron y difundieron cartas de Pablo y donde se confeccionaron, al mismo tiempo, nuevas cartas en su nombre que llegaron a ser parte integrante del *Corpus Paulinum*, como la Epístola a los Efesios o 2 Tesalonicenses De la misma manera llama la atención que, en varios territorios delimitados geográficamente, se agrupasen tradiciones y escritos más tardíos que se valían del nombre de determinados apóstoles como Pedro, Tomás o Juan, de cuyo espíritu se consideraban seguidores, haciendo valer la autoridad de los mismos Así, Siria es el lugar de producción de determinados escritos pretendidamente compuestos por Pedro el *Evangelio de Pedro*, el *Apocalipsis de Pedro*, el *Kerigma de Pedro* y también la fuente principal de las *Pseudoclementinas*, los denominados *Kerygmata Petrou* En cualquier caso, Gálatas (2,11 ss) informa que Pedro estuvo efectivamente en Antioquía También de Siria proceden los *Hechos de Tomás* (siglo III d C) y probablemente hay que situar en esta región otros dos escritos que han aparecido en la colección de Nag Hammadi bajo la autoridad de Tomás el *Evangelio de Tomás* (siglo II d C) y el *Libro de Tomás el Atleta*, de difícil datación

Por su parte, es cuestión compleja determinar el lugar de origen de la tradición que lleva el nombre de Juan, quizá también Siria (pero no Antioquía, conectada con Pedro, ni Edesa, íntimamente relacionada con Tomás) o tal vez Asia Menor En cualquier caso, más tarde se creyó que el sepulcro de Juan estaba en Efeso A Juan se han atribuido también, además del cuarto evangelio, tres cartas, un Apocalipsis y varios escritos apócrifos (Hechos de Juan y Apócrifo de Juan)

Además de la presunta autoría apostólica, para dar autoridad a los escritos se debe tener presente la referencia a los Doce», a la que alude Pablo (1 Cor 15,5 y 7) o a los «apóstoles», sin especificar el número, que aparece en Efesios (2,20, 3,5, 4,11), en Ignacio de Antioquía, en la *primera carta de*

(1991) 491 493 R T Beckwith, A modern theory of the Old Testament canon , *VT* (1991) 385-395 Se siguio discutiendo, sin embargo, sobre el Cantar de los Cantares, el Eclesiastes y Ezequiel hasta que se comprobo que concordaban con la Tora y con ello se aclaro su pertenencia al canon En tiempos de Jesus y de los primeros cristianos se habia cerrado ya practicamente la lista de los escritos del AT, como lo muestra, por un lado el empleo que se hace de este corpus en Qumran y, por otro, la utilizacion por parte de los cristianos de lo que denominan la Escritura , las Escrituras o la Ley En Lc 24 44 se mencionan las tres partes del AT la Ley de Moises, los Profetas y los Salmos Pero, a diferencia de los judios, la comunidad cristiana, al menos la paulina, leia el Antiguo Testamento no como la Ley sino como testimonio de Cristo, que pone fin a la ley (Rm 10,4)

Clemente, en Policarpo de Esmirna, en la 2 Pedro y en la *Didakhé* o Doctrina de los apóstoles

La lista o canon

Las sectas y escuelas gnósticas utilizaron también en sus textos el nombre de diversos apóstoles para apelar a su autoridad La iniciativa de hacer la lista o canon de los escritos antiguos de autores cristianos, como Sagrada Escritura dotada de autoridad, procede del fundador de una secta, un heresiarca con resabios gnósticos, Marción, que, rechazando la vigencia del Antiguo Testamento en consecuencia con sus ideas gnósticas, se planteó la necesidad de una nueva Escritura que sirviese de norma a las comunidades cristianas por él fundadas Marción era un comerciante de Frigia, en Asia Menor, que viajaba con mucha frecuencia a Roma por motivos de negocios Convertido al cristianismo en su tierra natal, acabó como cristiano de la comunidad romana, con la que se comportó como miembro fervoroso, contribuyendo a sus necesidades con cuantiosas dádivas Pero su entusiasmo cristiano no compartía totalmente las ideas religiosas de su entorno ortodoxo, sino que se vio influido por el ideario gnóstico Marción escribió una obra, que tituló *Antítesis*, en la que expuso sus ideas teológicas Por su contenido, esta obra resultó ofensiva para el estamento eclesiástico y fue destruida, pero se pueden reconstruir las líneas generales de su teología gracias a la refutación que Tertuliano, en cinco tratados, escribió contra ella

Marción rechazó el AT entero como producto de un «Dios justiciero y perverso» (el Demiurgo, contrapuesto al Dios trascendente), e incluso dejó de lado parte de la doctrina cristiana, pues, según él, los discípulos de Cristo malinterpretaron su mensaje considerando que Jesús era un mesías del Dios judío Convencido de que sólo Pablo entre todos los apóstoles había interpretado bien el mensaje de Cristo, aceptó como autoridad y norma nueve epístolas de este apóstol (a siete Iglesias) más la de Filemón Este conjunto de diez cartas contenía la verdadera doctrina Respecto a los evangelios que eran conocidos en la Iglesia de Roma, Marción pensó que sólo podía confiar en el de Lucas No se sabe exactamente por qué, quizá porque ya circulaba firmemente la idea de que Lucas, su autor, era un discípulo de Pablo De este modo Marción constituyó un canon normativo formado de dos partes un evangelio, *el* Evangelio, y un apóstol, *el* Apóstol Pero este canon en bruto debía ser purgado de sus errores había que eliminar de él todo lo que fuera «judaizante» Con plena conciencia, Marción comenzó la primera labor de edición sobre un texto neotestamentario, eliminando de Lucas y Pablo todo lo que pudiera significar un contacto con el AT Así fabricó un canon que fue norma y guía de su grupo cristiano Esta iglesia, que era muy estricta en la moral y que esperaba un fin del mundo

cercano —conforme a 1 Tes— tuvo notable éxito. Partiendo desde el mismo corazón del Imperio, se extendió por todo él, y, a pesar de que Marción, tras un proceso, fue excomulgado en el año 144, sus doctrinas y seguidores constituyeron un serio peligro para el conjunto de la iglesia ortodoxa. Es sumamente probable que una vez que ésta se desembarazó del hereje, experimentara al punto la necesidad de poseer un cuerpo firme de escritos que le sirviera de sustento y apoyo seguro para sí misma y en sus discusiones teológicas con los herejes. Así, como contrapartida y réplica al canon marcionita, debió de imponerse con rapidez la idea de la necesidad perentoria de formar un canon propio de «escrituras» Cuando se puso en práctica la idea y se confeccionó la primera lista, quizás en Roma, nació propiamente lo que hoy llamamos Nuevo Testamento

Sin embargo, aun siendo la controversia antimarcionista un factor importante, no debe considerarse como el único o el más determinante de la formación del canon neotestamentario. El carácter ecuménico de la Gran Iglesia y de la Biblia cristiana —que hubo de abrirse paso entre dos extremos: desprenderse del «antiguo» Testamento, como proponían Marción y los gnósticos, o quedarse en el AT como hacían los judeo-cristianos— debió de ser el factor que hizo posible la consolidación de ambas, arrastrando el localismo y el separatismo elitista de las comunidades «heréticas» a la marginalidad y a la desaparición. Pero otros muchos factores y muy diversos pudieron influir en la formación del canon neotestamentario: el paso de la primera a la segunda generación de cristianos, una vez desaparecida la generación de los apóstoles, el agotamiento de la tradición oral que bebía directamente de las fuentes apostólicas; el uso de los escritos cristianos en la liturgia; las necesidades de la catequesis y de la apologética y, por último, la imposibilidad de establecer la teología cristiana sobre la base única del AT. Los contactos que las diversas iglesias iban estableciendo con vistas a la constitución de un canon pasaron todos a través de la iglesia de Roma Esta «conexión romana» tuvo una gran importancia para el desarrollo del canon neotestamentario [2].

[2] Cf D L Balas, «Marcion Revisited A "Post Harnack" Perspective», en W E March, *Texts and Testaments*, San Antonio 1980, 102-105 Para la teoría de A Harnack, cf Id , *Das Neue Testament um das Jahr 200*, Freiburg 1889, Id , *Marcion Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig ²1924

Especialmente útil para el conocimiento del proceso de formación del canon del Nuevo Testamento y de la investigación sobre el mismo a lo largo de los siglos es el capítulo de A Piñero titulado «Cómo y por qué se formó el Nuevo Testamento El canon neotestamentario», en Id (ed), *Orígenes del cristianismo Antecedentes y primeros pasos*, Córdoba 1992, 340-397 He aquí los epígrafes del mismo Terminología canon y canónico Las autoridades normativas en la iglesia primitiva Los comienzos del núcleo del canon El canon del NT hacia los años 190-200 Causas e influencias del canon neotestamentario Investigaciones más sobresalientes Hipótesis más plausibles sobre la formación del canon neotestamentario Criterios que determinaron la canonicidad de los escritos del Nuevo Testamento El cierre definitivo del canon neotestamentario Qué parte del Nuevo Testamento fue canonizada pri-

La relación más antigua de escritos canónicos del NT llegada hasta nosotros es el canon de Muratori, compuesto por un personaje desconocido quizá hacia el 200 En este listado se indican los libros que debían considerarse sagrados y cuáles no en la principal iglesia de la cristiandad. Fue descubierto y publicado en 1740 por el medievalista y erudito italiano Ludovico Antonio Muratori y es conocido desde entonces como «Canon Muratori» o «fragmento muratoriano» Se trata de un pergamino del siglo VIII, de 67 páginas, conservado hoy en la Biblioteca Ambrosiana de Milán, que contiene diversos tratados de autores eclesiásticos de los siglos IV y V El canon como tal comienza en el folio 10 y tiene en total unas 85 líneas. El comienzo falta, pero es prácticamente cierto que hablaba del evangelio de Mateo El texto indica que en aquel tiempo eran ya recibidos en Roma (es decir «canónicos») los cuatro evangelios, Hechos de los apóstoles, trece epístolas de Pablo (sin la carta a los Hebreos), primera y segunda de Juan, la carta de

mero Forma o tipo textual que debe aceptarse como canónico La cuestión del cierre definitivo del canon neotestamentario Fiabilidad del texto neotestamentario y alteraciones dogmáticas

Una síntesis clara del proceso de formación del canon puede verse en H Koster, *Introducción al Nuevo Testamento*, Salamanca 1988, 501-11 El tema del canon en su complejidad ha sido recientemente expuesto por M C Parsons, «Canonical Criticism», en D A Black-D S Dockery, *New Testament Criticism and Interpretation*, Grand Rapids, Michigan 1991, 255-93, cf también W G Kummel, *Introduction to the New Testament*, Nashville 1975, 475-510, R M Grant, *The Formation of the New Testament*, Nueva York 1965, F V Filson, *Which Books Belong into the Bible? A Study of the Canon*, Filadelfia 1957 Para la descripción del proceso de formación del canon es fundamental la obra de T Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* I, II, Erlangen 1888-1892 como base y recogida de todo el material pertinente Como exposición ordenada y clara, a la par que suficientemente amplia, resulta interesante el trabajo de J Leipoldt, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* I, II, Leipzig 1907-8, reunidos en un solo volumen También es interesante la obra de A von Harnack, *Die Entstehung des NT und die wichtigsten Folgen der neuen Schopfung*, Leipzig 1914 Más reciente, cf A C Sundberg, «The Making of the New Testament Canon», *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible*, Nasville 1971, 1216-1224, K H Ohlig, *Die theologische Begrundung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche*, Dusseldorf 1972, W R Farmer-D M Farkasfalvy, *The Formation of the New Testament Canon An Ecumenical Approach*, New York-Ramsey-Toronto 1983, H Y Gambale, *The New Testament Canon Its Making and Meaning*, Filadelfia 1985, B M Metzger, *The Canon of the New Testament Its Origin, Development and Significance*, Oxford 1987, L M McDonald, *The Formation of the Christian Biblical Canon*, 1988, F F Bruce, *The Canon of Scripture*, Downers Grove, Illinois 1989, C Theobald (ed), *Le Canon des Écritures Études historiques, exégétiques et systématiques*, París 1990

Sobre el canon de los libros bíblicos (A y NT), puede verse la obra reciente de J Trebolle Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana Introducción a la historia de la Biblia*, Madrid ^{2}1993, 157-247, donde establece la historia literaria (pp 159-214) y social (pp 215-246) de los libros bíblicos del AT, así como la historia del canon en la literatura cristiana primitiva colecciones de libros canónicos y apócrifos (247-70) Este autor distingue cinco períodos en la formación del canon neotestamentario 1 Período apostólico hasta el año 70 d C 2 Período subapostólico desde el 70 hasta el 135 d C 3 Período del gnosticismo naciente desde el 135 hasta la muerte de Justino en el 165 d C 4 Período antignóstico Ireneo, Clemente de Alejandría, Orígenes e Hipólito de Roma 5 Constitución definitiva del canon en el siglo IV

Judas y dos apocalipsis, el de Juan y el de Pedro En total veintitrés escritos De los veintisiete que componen el actual canon del NT faltan Hebreos, Santiago, tercera de Juan y primera y segunda de Pedro El autor añade, además, como «recibida» o «santificada», la *Sabiduría de Salomón* Indica también el redactor que tales libros tienen un carácter vinculante para la Iglesia porque son leídos en la Iglesia», es decir, en la asamblea cristiana, y porque proceden de los apóstoles» Sobre el *Pastor* de Hermas señala el redactor que debe ser rechazado, porque no «pertenece a los profetas ni a los apóstoles» Respecto a los cuatro evangelios, indica que están de acuerdo entre sí, porque han sido escritos bajo la guía del «único y principal Espíritu» Si este catálogo es de fecha tan temprana, sería el testimonio más antiguo de la aceptación de casi todos los escritos principales del NT, aunque presente todavía una frontera móvil en relación con las epístolas católicas y los escritos apocalípticos El criterio principal de aceptación de un escrito de esa lista era doble *a)* su acuerdo con lo que se denominaba por consenso la regla de la fe», y *b)* su procedencia del círculo de los apóstoles

Ahora bien, aunque el estudioso de hoy acepte el canon de veintisiete escritos como un hecho histórico, debe admitir a la vez —junto con muy diversos investigadores— la imposibilidad de trazar una historia ideológica del cristianismo más primitivo basándose exclusivamente en las veintisiete obras que componen este *corpus* El hiato temporal entre los escritos del Nuevo Testamento y los de los Padres apostólicos, entre la época apostólica y la «subapostólica», así como el corte literario entre literatura canónica y literatura apócrifa es artificial El descubrimiento de la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi y el redescubrimiento de la literatura apócrifa del Nuevo Testamento han renovado el interés por el estudio del canon del NT Hoy día se ha dado también un cambio en la perspectiva histórica desde la que se estudia el canon neotestamentario, «menos centrada en el momento final de las decisiones conciliares sobre la «lista» de los libros canónicos, y más dirigida hacia los primeros momentos del lento proceso, por el que, a través de numerosas controversias y vicisitudes, se llegó al establecimiento definitivo del canon neotestamentario No cabe reducir el estudio de la historia del canon al análisis de las «listas» de los libros canónicos de la época patrística Es preciso relacionar estas listas entre sí, conforme a las diversas épocas y lugares, y situarlas dentro del contexto del proceso de formación de la teología cristiana y de la historia de la Iglesia en los primeros siglos» [3]

Antes de seguir adelante, se ofrece a continuación una lista del canon del NT en la que están marcados con asterisco los libros deuterocanónicos,

[3] Segun A C Outler en Methods and Aims in the Study of the Development of Catholic Christianity *AnglTR* 50 (1968) 117-30, la distincion convencional entre NT e historia de la Iglesia no se sustenta en teoria, aunque puede ser admisible en la practica Cf tambien L E Keck quien en Is the New Testament a Field of Study? or From Outler to Overbeck and Back *SecC* 1 (1981) 19 35, se muestra contrario a anadir dificultades al estudio del NT prescindiendo de la realidad del canon

que también son aceptados por los protestantes Mt, Mc, Lc, Jn, Hch, Rom, 1 Cor, 2 Cor, Gal, Ef, Flp, Col, 1 Tes, 2 Tes, 1 Tim, 2 Tim, Tit, Flm, Heb*, Sant*, 1 Pe, 2 Pe*, 1 Jn, 2 Jn*, 3 Jn*, Jds*, Ap* [4]

Los comienzos de la crítica del canon

En el capítulo I se ha hablado de los comienzos de la crítica del canon por R Simon y J S Semler Desde la obra de este último se consideró una tarea indispensable de la ciencia aplicada al NT la investigación estrictamente histórica del origen de cada uno de los escritos del NT en particular, y del conjunto en general Esta labor se enfocó erróneamente en un principio desde la doble perspectiva de probar o negar por medio de la crítica histórica la procedencia, apostolica o no, de cada escrito J D Michaelis y F C Baur excluyeron así algunos de ellos, y T Zahn intentó defender la procedencia apostólica de todos Esto conducía inevitablemente a eliminar la noción de canon o a postular una completa unidad e igualdad de valor entre todos los escritos del NT El abandono de estos falsos derroteros ha *conducido a la idea —aceptada generalmente hoy— de que la historia del* canon muestra el proceso histórico y los motivos del nacimiento y fijación del *corpus*, pero no la necesidad real de tal formación, ni proporciona un juicio definitivo sobre su delimitación

Catolicos y protestantes ante el cierre del canon

La postura de los investigadores catolicos, en general, es que el canon es un *corpus* fijo y cerrado y que no puede bajo ningún concepto relativizarse [5] La investigación protestante, sin embargo, cuenta con la posibilidad de poder aceptar en el canon un nuevo escrito cristiano primitivo que apareciera hoy y del que se probase su procedencia del círculo apostólico, o

[4] Con relacion al Antiguo Testamento catolicos y protestantes divergen El canon judio es el mismo que el de los protestantes aunque con distinto orden Las diferencias entre catolicos, por un lado, y protestantes o judios por otro con relacion al canon judio o del Antiguo Testamento se refieren a Tob Jdt Sab Eclo Bar (incluyendo la Carta de Jeremias), 1 2 Mac y partes de Est y Dn Estos libros deuterocanonicos del Antiguo Testamento son considerados apocrifos por los protestantes y no son admitidos por consiguiente en su canon Se denominan deuterocanonicos los libros que fueron admitidos tardiamente en el Canon de la Escritura pero que segun los catolicos pertenecen a el y son por tanto igualmente canonicos que los previamente admitidos Los protestantes llaman apocrifos a los libros deuterocanonicos del Antiguo Testamento y anaden a ellos la Oracion de Manases 3 Esd y a veces 4 Esd y 3 4 Mac Cf n 125 del capitulo anterior

[5] Veanse B Brinkmann, Inspiration und Kanonizitat der Heiligen Schrift in ihrem Verhaltnis zur Kirche, *Scholastik* 33 (1958) 208 33 J Beumer Die Kanonfrage und ihre katholische Losung *Catholica* 18 (1964) 268 90

que presentara en su venerable antigüedad una doctrina concordante con la de los testigos principales del NT, también admite la posibilidad de discutir realmente —no como mero problema teórico— la justeza y razón de la delimitación eclesiástica del canon en el siglo IV[6]

En la investigación protestante se renuncia, sin embargo, generalmente a modificar la decisión sobre el canon de la Iglesia primitiva sobre todo por dos razones en primer lugar, porque eliminar del *corpus* de libros inspirados aquellos escritos que, como la carta de Santiago, han sido largamente disputados por no proceder de los apóstoles y representar el espíritu del protocatolicismo, supondría borrar varios escritos mas sobre los que también se discute sólo parcialmente, y en segundo lugar, porque incluso en aquellos escritos cuya canonicidad no puede ser puesta en duda se contienen doctrinas que se hallan en contradicción con temas centrales del ideario neotestamentario

Por otro lado, se está tambien generalmente de acuerdo en que una nueva delimitación del canon supondría un falso entendimiento de lo que hoy se tiene por tal Todos los libros del NT son perfectamente canónicos en cuanto giran alrededor del acontecimiento de Cristo, pero tal canonicidad puede admitir grados —ya comprobables históricamente, ya de un modo subjetivo— en la medida en que sus doctrinas se acercan a lo que la ciencia histórica considera el núcleo del mensaje de Jesús[7]

Desde el punto de vista histórico, la opinión mas extendida ve la constitución de un canon bipartito (Evangelios y Hechos) como una formación espontánea de la primera mitad del siglo II Pero la construccion de un canon completo, como el que se ha transmitido, con el evangelio cuádruple, las cartas paulinas, las epístolas católicas, etc , tuvo su origen probablemente en una decisión positiva de la Iglesia de la segunda mitad del siglo II, para oponerse al heresiarca Marción, aunque no fuese éste el único motivo, como se ha dicho antes Para poseer una base firme a la que apelar en la lucha contra los herejes del siglo II, la Iglesia necesitaba imperiosamente un *corpus* de escritos sagrados e intocables Esta necesidad fue aún más angustiosa cuando se extendió la crisis montanista por la Iglesia En este movimiento era absolutamente primario el *logos* vivo del Espíritu Santo, actuante —por medio de los profetas— en la comunidad La Iglesia precisaba, por el contrario, una norma externa y fija en la que fundamentar su

[6] Cf H Diem, *Das Problem des Schriftskanons* Zurich 1952 H Braun W Andersen y W Maurer, *Die Verbindlichkeit des Kanons* Berlin 1960 W Marxsen Das Problem des ntl Kanons aus der Sicht des Exegeten *NSys* 2 (1960) 137ss

[7] W G Kummel, Notwendigkeit und Grenze des ntl Kanons *ZTK* 47 (1950) 277 ss Una exposicion excelente de esta problematica se halla en N Appel *Kanon und Kirche Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als kontroverstheologisches Problem* Tubinga 1964 Respecto a los motivos y tendencias que han llevado al cierre del canon (inspiracion apostolicidad consenso de las iglesias primitivas) y su valor, es basica hoy la obra de K H Ohlig *Woher nimmt die Bibel ihre Autoritat? Zum Verhaltnis von Schriftkanon, Kirche und Jesus* Dusseldorf 1970

doctrina y oponerse a las novedades éticas de esos profetas Por esta necesidad, y por el consenso de las Iglesias, se constituyó el canon que perdura hasta hoy, fijando *normativa* y *conscientemente* los escritos que en la práctica se habían tenido ya como procedentes de los apóstoles [8]

LA CRITICA TEXTUAL Y LA HISTORIA DEL TEXTO DEL NUEVO TESTAMENTO

En un tiempo como el nuestro, en el que las grandes editoriales, gracias a los medios modernos de impresión, hacen inmensas tiradas de libros que son copias perfectas unos de otros, es difícil imaginar qué difícil y ardua era, antes de la invención de la imprenta, hacer una copia fiel de un libro Los libros se escribían a mano (manuscritos) en un proceso lento, laborioso y costoso, sometido a toda clase de alteraciones, voluntarias o no, por parte del copista En consecuencia, ninguna copia era exactamente igual al original, lo que significa que todos los manuscritos del NT difieren (algunas veces grandemente) entre sí

Si se hubiesen conservado los textos originales, esto no tendría gran importancia Bastaría consultar el original para ver en qué se había separado el copista de su modelo Pero esto no resulta posible, pues no queda autógrafo alguno de ningún libro clásico, bíblico o de los primeros escritores cristianos Nuestro único acceso a los textos originales son estas copias más o menos cercanas al texto original que de ellos se nos han conservado La crítica textual es la ciencia que se ocupa precisamente de este acceso a los originales, de la reconstruccion de su tenor, a través de un análisis crítico de los testimonios que de él se han conservado

Objetivos de la crítica textual Estado de la investigación

El objetivo genérico de la crítica textual es triple

1) Reunir y organizar los manuscritos, comparándolos unos con otros, estableciendo donde se han producido errores o alteraciones en el texto y estudiando el como y el por qué de las mismas

2) Evaluar estas lecturas variantes para deducir cuál de ellas se aproxima mas al texto original

3) Reconstruir la historia de la transmisión del texto en la medida de lo posible [9]

[8] Vease especialmente H Fr von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel* Tubinga 1969 Desde el punto de vista catolico, S Frank *Der Sinn der Kanonbildung* Friburgo 1971

[9] Las necesarias ayudas que todo investigador —o estudioso no especialista en este campo— necesita para dar los primeros pasos por la crítica textual, se encuentran en las siguientes obras Kurt Barbara Aland *Der Text des Neuen Testaments,* Stuttgart 1982 (trad in-

La primera tarea de la crítica textual es la determinación, lo más exacta posible, de la antiguedad de un manuscrito La ciencia auxiliar, que opera

glesa, Leiden 1987, trad italiana, *Il testo del Nuovo Testamento*, Genova 1987) donde los Aland tratan de modo sistemático y claro los siguientes puntos las ediciones del NT, la tradición del NT griego, los manuscritos, las traducciones antiguas, cómo utilizar las ediciones modernas, instrumentos de trabajo e introducción al ejercicio de la crítica textual del NT con ejemplos abundantes de textos A lo largo de estas paginas se cita, por lo comun, según la edición italiana de esta obra, más actualizada que la alemana Con anterioridad a la obra citada y durante varios decenios ha sido referente necesario en crítica textual el libro de B M Metzger, *The Text of the New Testament Its Transmission, Corruption and Restoration* (Londres, ^{2}1968) La obra de J H Greenlee, *Introduction to New Testament Textual Criticism* (Gran Rapids, Michigan, 1964) es un buen libro para los comienzos, mejor aún, la más reciente del mismo autor *Scribes, Scrolls, and Scripture A Students Guide to New Testament Textual Criticism*, Grand Rapids 1985 Esta obra es una buena introducción a la crítica textual, trata de libro y escritura, antiguos manuscritos (pergamino y papiro), esticometría, rollo y codice, mayusculos y minúsculos, valor de las antiguas versiones, citas de los Padres, reglas generales de crítica textual, etc Véase también J Finegan, *Encountering New Testament Manuscripts A Working Introduction to Textual Criticism*, Gran Rapids 1974, L Vaganay, *Initiation a la Critique Textuelle du Nouveau Testament*, ^{2}1986 Para el estudiante de crítica textual son recomendables las paginas 20-79 sobre el método de esta disciplina en la obra de H Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*, Madrid 1969, más a nivel de iniciación y tratado de modo menos exhaustivo es lo referido a la crítica textual en las obras de H Conzelmann - A Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, Tubinga ^{7}1983 (trad italiana *Guida allo studio del Nuovo Testamento*, Casale Monferrato [Al] 1986, pp 32-37), y W Egger, *Methoden-Lehre zum Neuen Testament* (trad española *Lecturas del Nuevo Testamento*, Estella 1990, 55-65) Breve, pero bastante completo y claro, con ejercicios prácticos, es el articulo de M W Holmes, «Textual Criticism , en D A Black, D S Dockery, *New Testament Criticism and Interpretation*, 99-134

El estado de la cuestión de la crítica textual moderna puede verse en E J Epp, «The Twentieth Century Interlude in New Testament Criticism», *JBL* 93 (1974) 386-414, Id , A Continuing Interlude in New Testament Textual Criticism , *HarvTR* 73 (1980) 131-51 Cf también E J Epp-G D Fee, *New Testament Textual Criticism Its Significance for Exegesis, Essays in Honour of B M Metzger*, Oxford 1981, del mismo autor, «New Testament Textual Criticism Past, Present, and Future Reflections on the Aland's *Text of the New Testament*», *HThR* 82 (1989) 213-29 Mas reciente, K Aland, Die Geschichte des neutestl Textes und die Resultate der modernen Textkritik , *BibWelt* 20 (1983) 21-36

La obra citada de J Trebolle *(La Biblia judia y la Biblia cristiana)* dedica el capitulo IV al texto griego del NT El apartado 2º de este capítulo (pp 351-366) presenta el estado de la crítica textual del Nuevo Testamento en los siguientes puntos 1 Situacion y problemática 2 El texto impreso del Nuevo Testamento El *textus receptus* 3 Ediciones criticas modernas 4 La investigación moderna sobre el texto del Nuevo Testamento Teorías y métodos 5 Manuscritos del Nuevo Testamento 6 Versiones del Nuevo Testamento 7 Citas patrísticas 8 Clasificación de los diferentes testimonios según el tipo representado 9 Carácter de los diferentes tipos de texto

Para el estudioso de la crítica textual del NT pueden resultar muy interesantes dos libros, recogida de artículos de G D Kilpatrick y su discipulo J K Elliott, respectivamente, que toman el pulso al estado de la investigación y exponen los principios y la práctica de la crítica textual del NT G D Kilpatrick, *New Testament Textual Criticism* (Lovaina 1990) seleccion de 69 artículos del difunto Prof Kilpatrick, J K Elliott, *Essays and Studies in New Testament Textual Criticism* (Córdoba 1992 Serie «Estudios de Filología Neotestamentaria», 3) reunion de trece artículos publicados en diferentes revistas, a excepcion del primero, no publicado con anterioridad Los dos primeros artículos de esta última obra, de carácter teó-

en este caso, es la paleografía [10]. El primer indicio es la forma exterior de la escritura, ante todo la neta diferencia entre unciales o mayúsculos (siglo IV hasta IX) y minúsculos (desde el siglo IX en adelante) Otras pistas son la utilización de las abreviaturas y ligaturas, forma y material del manuscrito y procedencia geográfica [11]. Terminada esta fase, puede dedicarse el investigador al examen de las variantes textuales.

rico, hacen un planteamiento de la crítica textual desde el punto de vista de su autor 1 ¿Podemos recuperar el texto original del Nuevo Testamento? Examen del papel del eclecticismo riguroso 2 Finalidad y construcción de un aparato crítico para el Nuevo Testamento griego, los restantes tratan de establecer los principios de la crítica textual, de cómo pueden aplicarse al NT y en qué medida resuelven los problemas planteados El libro se puede considerar una introducción a los principios y a la praxis, con numerosos ejemplos relativos a problemas teológicos, usos lingüísticos, gramática y vocabulario, aunque dentro de la corriente de crítica textual que este autor representa De modo sencillo, pueden verse condensados su pensamiento y posición ideológico-metodológica en «Textkritik heute», *ZNW* 82 (1991) 34-41

Para una bibliografía específica más reciente o puntual puede consultarse el apartado «Textual Criticism» del «New Testament Philology Bulletin» de la revista *Filología Neotestamentaria*

[10] El estado de la cuestión sobre la Paleografía griega en general puede verse en el excelente trabajo —documentado con abundantísima bibliografía— de A Bravo García, publicado en *Actualización científica en Filología Griega* y ed por A Martínez Díez, Madrid 1984, 1-64 Este artículo trata los siguientes puntos Concepto de paleografía Tipología de la mayúscula La minúscula y sus orígenes Tipología de la minúscula Escrituras miméticas y nuevos hallazgos de textos El análisis paleográfico La identificación de copistas Del mismo autor es «La paleografía griega y los manuscritos de las Bibliotecas españolas en los últimos años Acta atque Agenda», en *Unidad y pluralidad en el mundo antiguo Actas del VI Congreso español de Estudios clásicos* I Ponencias, Madrid 1983, 203-26 Sobre codicología griega puede verse del mismo autor «Una ojeada a la codicología», en *Actualización científica*, 65-79, donde trata del concepto de codicología, materia scriptoria del códice, modo de escritura, pautado, encuadernación, etc de los códices Muestras de paleografía griega en general pueden verse ordenadas en C H Roberts, *Greek Literary Hands 350 B C - A D 400*, Oxford 1956 Especímenes fotográficos del NT se hallan en las siguientes obras W H P Hatch, *The Principal Uncial Manuscripts of the New Testament*, Chicago 1939, y *Facsimiles and Descriptions of Minuscule Manuscripts of the New Testament*, Cambridge Mass , 1951, P Franchi-J Lietzmann, *Specimina Codicum Graecorum Vaticanorum*, Bonn 1910, H Follieri, *Codices graeci Bibliothecae Vaticanae selecti*, Roma 1969 *NT* nn 3, 4, 7-9, 25, 32, 34, 51, etc , A Turin, *Late Greek Mss of XIII and XIV Cent in the Libraries of Italy* (II, Chicago 1972, NT = 8, 45, 79, 81, 103, 118, 122-4, 141, 142, 174), etc Puede verse especialmente la introducción específica a la paleografía del NT B M Metzger, *Manuscripts of the Greek Bible An Introduction to Greek Paleography* (Oxford - N York 1981, con 39 facsímiles) Lo más importante y novedoso se halla quizá en el apéndice de la primera parte cómo calcular la fecha de un manuscrito, cómo colacionarlo En la 2ª parte se introduce al lector en cada facsímil por medio de un análisis de éste y se le ofrece bibliografía sobre el pasaje

[11] La obra de K -B Aland, *Il testo del NT*, contiene setenta y una ilustraciones de manuscritos de diversos tipos de material, escritura y época Para una exposición clara y propedéutica sobre materiales de escritura, formas de libros y demás detalles técnicos, cf K -B Aland, en la misma obra, 83-86 Puede verse también, aunque menos al día, J Finegan, *Encountering*, 19-49 Este mismo trabajo ofrece —en su *Apéndice* de la p 89— una lista de la ejecución de letras del alfabeto griego tal como aparecen en los mejores y más antiguos papiros del NT Como introducción más general, pero rica en detalles, puede consultarse R Devresse, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, París 1954

Clasificación de los manuscritos

Para comenzar no parece superfluo, aunque sea elemental, hacer un ligero apunte clasificatorio de los manuscritos.

Según el material sobre el que se escribe debemos mencionar, en primer lugar, los *papiros*, designados con la letra gótica $\mathfrak{P}$ y un número elevado o exponente. Proceden de Egipto y datan de los siglos II al VIII, siendo más de la mitad de ellos de los siglos III-IV y, por tanto, anteriores a la formación de los tipos textuales del NT. Por su antigüedad son de enorme valor para la crítica textual, pero con frecuencia son excesivamente fragmentarios. Las dos colecciones más famosas son la de Chester Beatty ($\mathfrak{P}^{45}$ ^{47}, actualmente en Dublín) y la de Martin Bodmer ($\mathfrak{P}^{66}$, $\mathfrak{P}^{74}$ y $\mathfrak{P}^{75}$, en Ginebra) [12]

Los *manuscritos* que contienen *textos griegos continuos* en un soporte material que no sea el papiro (por lo común pergamino, aunque a partir del siglo XII comienza el uso creciente del papel) se dividen por su modo de escritura en:

Unciales (escritos con letras mayúsculas, no trabadas), designados con letras del alfabeto latino; cuando éstas no son suficientes, se utilizan también letras de los alfabetos griego y hebreo, para evitar confusión, a las letras se añaden números con un cero prefijado (01, 02).

Minúsculos escritos en cursiva, a partir del siglo IX Se designan con números arábigos. Algunos de los minúsculos más importantes forman grupos, indicados en estos casos con la letra *f* prefijada al número: los manuscritos con lecturas afines se organizan por «familias».

Los *leccionarios* contienen selecciones de textos de la Escritura (Antiguo y NT, a excepción del Apocalipsis) y se utilizaban para las celebraciones li-

[12] Cf K -B Aland, *Il testo del NT*, 83-86 información general sobre materiales de escritura, formas de libros y demás detalles técnicos, 92-120 sobre los papiros, véase también J Trebolle, *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, 359-60 donde presenta una breve lista de los papiros más importantes con indicación del tipo de texto que ofrecen, otro tanto hace con los manuscritos unciales y minúsculos en pp 360-61

De los papiros bíblicos trata O'Callaghan en «La Biblia y los papiros», en *Unidad y pluralidad en el Mundo Antiguo*, 413-434 Este artículo pone de relieve la aportación de los papiros en orden a la transmisión y mejor conocimiento del texto bíblico Dividido en tres partes, trata en la primera de los papiros del AT, más en concreto de los LXX, en la segunda, de los del NT y en la tercera estudia la aportación española a la papirología bíblica

El año 1989 apareció la obra de J K Elliott *A Bibliography of Greek New Testament Manuscripts*, publicada por Cambridge University Press, que puede resultar especialmente interesante para el estudiante de crítica textual y para cualquiera que desee tener una primera información sobre los manuscritos griegos del NT publicados hasta hoy, con una selecta indicación bibliográfica que abre el camino a ulteriores y específicas consultas El autor ofrece en esta obra una apreciable introducción para el estudio de los manuscritos griegos del NT, que en el momento de la publicación de la obra eran 95 papiros, 277 unciales, 2 790 cursivos y 2 280 leccionarios Véase presentación de este trabajo en *FilNT* 2 (1989) 111 y recensión en *FilNT* 44 (1991) 76-77

túrgicas; los hay unciales (los más antiguos) y minúsculos. Se designan con un número arábigo precedido de la letra *l* en cursiva (*l*1, *l*2, etc.).

Por el *formato*, tanto papiros como pergaminos, se podían presentar en forma de rollo o de códice; los del NT, hasta ahora descubiertos, siempre en formato de códice [13]; el papiro se usa desde el principio; el pergamino desde el siglo IV; el papel, inventado por los chinos en el siglo I y difundido por los árabes en el territorio por ellos dominado, no se utilizó en los códices del NT hasta el siglo XII. De los más de 5.000 manuscritos del Nuevo Testamento, unos 1.253 están escritos en papel (de éstos, 695 son minúsculos y 558 leccionarios; en once códices minúsculos y cinco leccionarios se encuentran unidos folios de pergamino y de papel)

La mayoría de los testigos mencionados del NT griego que se conservan son fragmentarios o incompletos Solamente 3 unciales (ℵ/01, A/02 y C/04) y 56 minúsculos contienen el texto completo del NT; 2 unciales y 147 mi-

[13] Aunque es verdad que ningún fragmento antiguo del NT se ha encontrado en forma de rollo, se puede pensar que debieron de existir también en los primeros estadios del desarrollo de la tradición textual del NT textos en ese formato, puesto que se da por supuesta su existencia en las fuentes más antiguas C P Thiede (*The Earliest Gospel Manuscript? The Qumran Papyrus 7Q5 and its Significance for New Testament Studies*, Londres 1992, 3 y n 6) ha escrito

«La referencia de Ap 5,1-3 a un rollo, referencia excepcional puesto que está escrito por ambos lados (para un paralelo, cf Ez 2,10), habría sido más bien una torpeza si en aquella época los cristianos no hubieran utilizado rollos para sus escrituras Incluso hacia el final del siglo II, alrededor del 180 d C , dos documentos atestiguan conocer rollos con textos del Nuevo Testamento 1) La *Passio Martyrum Scillitanorum* (texto editado por J Armitage Robinson, *Texts and Studies*, vol I, n° 2, Cambridge 1891, 106-121, pasaje en cuestión p 114), que menciona una colección de cartas de Pablo conservadas, junto con la Torá (!), en una *capsa*, es decir, en un recipiente cilíndrico para rollos, no para códices 2) Mientras que el relato de los mártires escilitanos es contemporáneo de los acontecimientos que describe, los apócrifos *Acta Petri* (texto editado por L Vouaux, *Les Actes de Pierre*, París 1922, 338-339) fueron escritos unos 140 años después de los acontecimientos que describe y, a diferencia de la «pasión escilitana», no son un relato histórico, sino que fueron concebidos para servir de lectura edificante, «leyendas» en el sentido verdadero y original de la palabra Sin embargo, también ellos contienen —como todas las leyendas— algún material histórico Este parece ser el caso de la referencia al hecho de que, hacia el 180 d C , la gente tenía conocimiento todavía de que los primeros cristianos habían utilizado rollos para los evangelios En *Acta Petri* 20, Pedro entra en una habitación en la que se está celebrando un acto religioso Alguien está leyendo el evangelio, al parecer el pasaje de Mc 9,2-13 (Pedro se refiere a este pasaje con la palabra *scripsimus*, «lo que hemos escrito», que puede apoyar la tradición de que el evangelio de Marcos tenía como base la enseñanza oral de Pedro, pero también puede referirse a un hecho evangélico que está contenido también en una carta de Pedro 2 Pe 1,16-19) Pedro toma el evangelio, lo enrolla y se pone a contar personalmente el relato la narración oral de un testigo directo predomina todavía sobre la versión escrita Se puede o no tomar en serio la afirmación implícita de este relato de que había en Roma un evangelio completo de Marcos mientras Pedro vivía aún y estaba (de nuevo) presente en la ciudad, en todo caso, habría que aceptar que ni siquiera un traficante de leyendas habría inventado un relato sobre un rollo de Marcos utilizado en esta escena si nunca hubiera habido rollos de los evangelios De hecho, la época de los *Acta Petri*, hacia el 180 d C , es decir, cuando el códice ya se había impuesto, puede indicar que el autor utiliza aquí un dato de información histórica para situar su relato en el siglo I, en el que se utilizaban rollos cristianos»

núsculos no tienen el Apocalipsis Los evangelios se encuentran en 2 328 manuscritos, los Hechos y las epístolas católicas en 655, las cartas de Pablo en 779 y el Apocalipsis en 287

Con relación a la datación de los manuscritos puede decirse de modo general que el 65 por 100 son del siglo XI al XIV, mientras que menos del 2,5 por 100 (125 en total) son de los primeros cinco siglos [14]

En muchos aspectos, los problemas de la transmisión del texto del NT son los mismos que aparecen en las obras de otros autores de la antigüedad clásica El origen de los errores en la copia de los manuscritos, las correcciones intencionadas de un determinado copista, las adiciones al texto original por razones de estilo o ideológicas son factores comunes a todos los manuscritos de la antigüedad

En otros aspectos, sin embargo, los problemas de la crítica textual neotestamentaria difieren mucho de los de la disciplina paralela clásica Los autores clásicos están representados, en ocasiones, por un solo manuscrito, y cuando existe media docena de ellos se considera que hay una base extraordinariamente favorable para un trabajo crítico de reconstrucción del texto Por el contrario, del NT existen, como ya se ha indicado, casi 5 000 manuscritos en griego, aparte de numerosas versiones que proceden del estrato primitivo de la transmisión textual y, a partir del siglo II, un número incalculable de citas de los escritos de los Padres de la Iglesia Si a esto se añade el hecho de que la tradición manuscrita neotestamentaria está muy cerca de los autógrafos, pues se remonta hasta la primera mitad del siglo II ($\mathfrak{P}^{52}$, un diminuto fragmento del evangelio de Juan) o incluso a los años 50-68, si se acepta la datación propuesta por O'Callaghan para el papiro 7Q5 (Mc 6,52-53), podría parecer que la crítica textual neotestamentaria ofrece una base incomparablemente más ventajosa que la mayor parte de los textos clásicos, cuyos manuscritos proceden muchas veces de la Edad Media tardía, si bien el descubrimiento de papiros ha venido a poner algún remedio a esta situación Por otra parte, la conservación del texto del NT es mejor que la de muchos de los textos clásicos, pues para reconstruir estos últimos el editor tiene que recurrir con frecuencia a la elaboración de conjeturas» textuales, dada la corrupción del texto conservado

A diferencia del texto hebreo del Antiguo Testamento, que desde el siglo II se sometió a un riguroso control debido al carácter sagrado que atribuía a la letra de dicho texto la tradición oriental, el del NT representó siempre un *texto vivo*, permaneciendo como tal hasta el final de su transmisión manuscrita Incluso los copistas más tardíos, cuando copiaban los textos tenían presentes en su mente los lugares paralelos por ejemplo, y cambiaban unos textos para conformarlos a los paralelos correspondientes El copista se sentía autorizado para introducir en determinados pasajes las

[14] K B Aland *Der Text* cit por M W Holmes, Textual Criticism en D A Black D S Dockery *New Testament Criticism and Interpretation* 104 105

modificaciones que consideraba justas desde el punto de vista de la gramática o del estilo Esto es mas válido aún cuanto más antiguo era el período en el que se situaba el copista, maxime si se observa que aquellos textos no tenían todavía la forma canónica de períodos posteriores, mostrando innumerables diferencias de un manuscrito a otro, como puede verse por el estudio de los papiros mas antiguos $\mathfrak{P}^{45}$, $\mathfrak{P}^{46}$, $\mathfrak{P}^{66}$, representantes del texto denominado *libre*

El numero aproximado de variantes, calculado para el NT, oscila alrededor de las 250 000 La mayoría de estas son ortograficas, gramaticales o de estilo, otras suponen cambios deliberados introducidos por los copistas, solamente una minoría puede afectar cuestiones sustanciales del dogma cristiano posterior Debe tenerse en cuenta que los copistas no se interesaban tanto por la lectura «original», centro de atencion de los críticos modernos, cuanto por la lectura verdadera, acorde con la tradición eclesial de la época

Sin embargo, lo hasta aquí expuesto no es toda la verdad, frente a los testigos del texto denominado libre», hay otros tres tipos de textos antiguos, mas estrictos y apegados a un modelo, también con numerosos testigos el texto *estable* (representado por $\mathfrak{P}^{75}$ y un buen número de papiros que reproduce fielmente su base, separandose de ella raras veces), *el normal* (representado por P^{52}, del 125 d C, entre otros), que representa una tradición relativamente fiel al modelo, separándose de este de vez en cuando, como sucedería despues en la historia de la transmisión de los manuscritos neotestamentarios, y el texto de gran numero de manuscritos que se aproximan al tenor del manuscrito D o *Codex Bezae Cantabrigensis* (siglo III)

La infinidad de testigos manuscritos para un texto puede parecer, a simple vista, una ventaja, sin embargo, provoca dificultades especiales a la hora de restaurar el tenor del autógrafo primitivo, haciendo imposible la reconstruccion del *stemma* (árbol genealógico) de todos los códices neotestamentarios Por el contrario, en la critica textual de los textos clásicos, la elaboración de una genealogía constituye la base mas importante del procedimiento, tan pronto como se ven con claridad las relaciones de dependencia de los diversos manuscritos, se pueden descartar fácilmente las variantes que no aparecieron hasta época tardía Por ello, la crítica neotestamentaria ha escogido otro camino en lugar de la confección de un *stemma* intenta la agrupación de diversos manuscritos en familias

Los testigos del texto del Nuevo Testamento

Si los testigos del texto del NT eran ya extremadamente numerosos, en las últimas décadas se ha enriquecido aún más la colección, gracias a los trabajos del equipo de K Aland en el *Institut fur neutestamentliche Textforschung* de la Westfalische Wilhelms-Universitat de Munster La mayoría

de los manuscritos se hallan dispersos por las bibliotecas en Atenas, París, Roma, Londres y Leningrado y en los monasterios del Monte Sinaí y Monte Atos. La filmación de estos manuscritos se encuentra depositada en el citado instituto de Munster.

La lista de los manuscritos mas importantes y de las indicaciones necesarias para reconocerlos se halla en la 27 ed. de Nestle-Aland[15] y en la obra de los Aland, *Der Text des NT*[16]. Para mayor claridad, reproducimos este cuadro sobre la clasificacion de los manuscritos[17]:

Numero	*Nombre*	*Designacion*	*Material*	*Edad*
96	Papiros	$\mathfrak{P}$+numero	Papiro	Del siglo II ($\mathfrak{P}^{52}$ a 125 hasta entrado el siglo VIII
299	Mayusculos o unciales	A B C etc 01 02 03	Pergamino	Siglos IV IX D W
2812 (aproximadamente)	Minusculos	1 2 3	Pergamino y papel	Siglos IX XV
2281 (aproximadamente)	Leccionarios	*l* 11 *l* 12	Pergamino y papel	

Este número, sin embargo, es teórico, ya que algunos testigos se han perdido o no son, de momento, localizables.

[15] Para una vision de conjunto sucinta y clara del material al uso en las ediciones del NT es del todo punto recomendable la lectura de la introduccion de la vigesimo septima edicion ([27]1993) del *Novum Testamentum Graece* de E. Nestle K. Aland M. Black C. M. Martini B. M. Metzger y A. Wikgren.

[16] Pp. 80-192 de la edicion italiana. En estas se trata de la subdivision de los manuscritos segun su contenido, los lugares donde se conservan, elenco y descripcion de los papiros, unciales, minusculos, reparto de los manuscritos en categorias, leccionarios y citas de los Padres con elenco de los Padres griegos. Una lista completa hasta 1963 con las indicaciones al uso sobre cada testigo puede verse en K. Aland (ed.) *Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments. I. Gesamtübersicht*, Berlin 1963. En la obra se ofrecen tambien unas concordancias entre las siglas actuales y las usadas por Tischendorf/Gregory y von Soden. Desde la epoca de C. Gregory no se tenia un listado tan completo. Como complemento (con suplementos y correcciones) ha de utilizarse tambien la obra *Materialien zur neutestamentlichen Handschriftenkunde* I (ANTF 3) 1969, p. 22 continuacion de la *Kurzgefasste Liste*. Veanse tambien los suplementos informativos en Bericht der Stiftung zur Forderung der neutestamentlichen Textforschung (1972, 1974, 1977).

[17] Cuadro tomado de W. Egger, *Lecturas del Nuevo Testamento*, p. 58; si bien el numero de manuscritos ha sido puesto al dia segun los datos de J. K. Elliott en Textkritik heute, *ZNW* 82 (1991) 34-41, esp. p. 37. Las variaciones en el numero son notorias si tenemos en cuenta que en 1968 el Instituto de Munster tenia en microfilm o fotos facsimiles de 4.410 testigos (74 papiros, 238 mayusculos, 2.355 minusculos y 1.743 leccionarios). El cuadro reproducido trata solamente de los manuscritos griegos; la situacion se complica si, por citar solo un dato, se habla de las traducciones al latin, pues nada mas que de la *Vulgata* existen unos 10.000 manuscritos.

Algunos manuscritos son tan importantes que, en la edición de Nestle-Aland, se citan en relación con cada pasaje. Se consideran como los más significativos $\mathfrak{P}^{45}$, $\mathfrak{P}^{46}$, $\mathfrak{P}^{75}$ (especialmente valioso), B (*Codex Vaticanus*, especialmente valioso), ℵ (Sinaítico), D (muy valioso, pero con numerosos problemas), W y θ.

Diferentes tipos de texto[18]

Barajar tal cantidad de testigos es tarea muy ardua, máxime cuando resulta prácticamente imposible establecer el *stemma* o genealogía de manuscritos que lleve lo más cerca posible del texto original. De ahí que la investigación bíblica haya intentado agrupar los manuscritos por familias, esto es, por grupos de manuscritos que dependen unos de otros y cuyo árbol genealógico se puede reconstruir con mayor o menor aproximación. Wescott-Hort clasificaron todos los manuscritos importantes conocidos en su tiempo como representantes o mezcla de cuatro tipos principales de texto agrupados en familias, designándose éstas hasta hoy día con las denominaciones que ellos les dieron. De estos cuatro tipos, la investigación posterior ha cuestionado la validez del tipo neutral y ha añadido el tipo cesariense como una posible familia nueva o adicional.

a) *El tipo alejandrino*

Se denomina alejandrino porque la mayoría de los manuscritos de este tipo provienen probablemente de la ciudad del delta o de Egipto en general. En un principio se creía que este tipo textual se remontaba al siglo IV, época de los manuscritos Vaticano (B) y Sinaítico (ℵ), sin embargo los nuevos descubrimientos, especialmente $\mathfrak{P}^{66}$ y $\mathfrak{P}^{75}$, han mostrado que este tipo existía ya a finales del siglo II o comienzos del III. Este grupo es partidario de la fidelidad literal a su modelo y se asigna a la región de Alejandría, porque en ella perduraba, como es sabido, una tradición filológica que se atenía a las normas sobre crítica textual tal como se practicaba en la antigüedad. El arquetipo de esta forma de texto puede seguirse hasta los siglos II-III de nuestra era. Sus características son la brevedad y el rigor de la expresión. Este texto muestra menos correcciones gramaticales y estilísticas que los otros. El cri-

[18] Por tipo de texto se designa no tanto un grupo de manuscritos cuanto una totalidad de variantes que aparecen en determinados códices y que parecen tener origen común. Por su parte K. B. Aland no agrupan tanto los manuscritos por tipos de texto, sino que hacen diferencia entre un texto anterior (que existió como texto norma, como texto un tanto libre y como texto fijo) y las formas de texto posteriores obtenidas mediante una determinada canalización (la forma alejandrino egipcia, la forma antioqueno bizantina) otras formas de texto, sobre todo la occidental, son según los Aland, inciertas. Cf. K. B. Aland, *Il testo del NT*, 54-79.

terio primario para determinar esta familia es la recurrencia de sus lecturas particulares en las citas de los Padres o escritores eclesiásticos de Alejandría, desde Clemente y Orígenes hasta Cirilo Los testigos más representativos son $\mathfrak{P}^{45}$, $\mathfrak{P}^{46}$ (en Hch), $\mathfrak{P}^{66}$ y $\mathfrak{P}^{75}$, ℵ , B, Clemente de Alejandría, Orígenes (en parte) y la mayoría de los fragmentos en papiro de las cartas de Pablo

b) *El tipo occidental*

Igualmente antiguo que el alejandrino es el tipo llamado occidental», pero a éste le falta la consistencia y homogeneidad en las redacciones, características del alejandrino y bizantino del que se tratará más adelante Este tipo utiliza con frecuencia la paráfrasis y efectúa trasposiciones y correcciones En el libro de los Hechos de los Apóstoles es, al menos, un 10 por 100 mas extenso que el resto de los manuscritos Su validez es muy discutida por los autores Para Aland [19] se debe hablar de tipo occidental», entrecomillando el adjetivo, pues el *Codex Bezae Cantabrigensis*, aunque presenta un texto doble greco-latino, no ha sido transcrito en Occidente, sino en el norte de Africa o en Egipto, como prueban los estudios de paleografía En principio, por tanto, no se sabe con certeza de dónde proviene el manuscrito más antiguo del que ha sido transcrito el códice D (05) Este tipo textual está atestiguado, entre otros, por los códices D, W (para Mc 1,1-5,30 y Jn 1,1-5,11), $\mathfrak{P}^{20}$, $\mathfrak{P}^{38}$, $\mathfrak{P}^{48}$, la *Vetus Latina*, las antiguas versiones siríacas y en citas de los autores de los siglos II y III (Marción, Justino, Ireneo, Tertuliano, Hipólito y Cipriano) Del Apocalipsis no se han identificado testimonios específicamente occidentales

Kurt y Barbara Aland defienden que el copista fue un verdadero redactor que cambió en numerosos puntos el texto originario que tenía delante J Rius-Camps [20] hace, por el contrario, una valoración mucho más positiva Aunque en su comentario a Hechos parte siempre del texto alejandrino, tiene en todo momento en cuenta el occidental, reivindicando su antigüedad e importancia Este autor había seguido el mismo procedimiento en su obra anterior *De Jerusalén a Antioquía* [21], en la que dedicaba las páginas 747-751 al texto "occidental" y la teología de Hechos» (pp 347-351) y de la que transcribimos este párrafo, como expresión de su pensamiento «A pesar de su desigual transmisión y del poco peso de sus testigos en comparación con los grandes unciales y, recientemente, con la desmesurada importancia que se atribuye a los papiros, por mucho que se haya escrito acerca de las tendencias teológicas de ese presunto interpolador del período postapostólico o se

[19] K B Aland, *Il testo del NT* 58

[20] *Comentari als Fets dels Apostols* vol I, Barcelona 1991 esp 16 17

[21] Subtitulada *Genesis de la Iglesia cristiana Comentario linguistico y exegetico a Hch 1 12* Cordoba 1989, 347 351 primera parte de una obra cuya parte segunda habia aparecido con anterioridad en Madrid el ano 1985 Sobre el texto occidental de Hch, vease tam bien M Boismard E Lamouille, *Le texte occidental des Actes des Apôtres* 2 vols Paris 1984

hayan contrastado sus avales con la cada vez más abundante gama de variantes que poco a poco nos desvelan los papiros egipcios, una cosa es cierta: la mal llamada —designación ya de por sí tendenciosa— recensión «occidental» nos depara variantes antiquísimas, que estuvieron en uso tanto en Occidente como en Oriente, en Egipto, Palestina y Siria, en el vasto mundo griego y en el latino, y todo ello ya en el siglo II. Dichas variantes, por lo que hace al libro de los Hechos, deben ser sopesadas una a una, como está demostrando E Delebecque con infinidad de artículos, quien, tras comparar ambas recensiones en Hechos y analizar desde dentro del texto sus respectivas formulaciones, va abriendo brecha a la consideración de que muchas variantes del texto occidental podrían remontarse al propio Lucas».

Opinión muy diferente representa la obra de D. C. Parker sobre el *Codex Bezae*[22] Este autor, según se expresa en la introducción a la obra (pp. 1-4), está convencido de que las abundantes lecturas únicas de este manuscrito, sobre el que los expertos siguen manteniendo posiciones muy distintas, sólo muy raras veces merecen seria consideración si se trata de establecer el mejor texto disponible.

Para Parker, los críticos textuales del NT proceden con frecuencia demasiado apresuradamente a comparar manuscritos antes de saber con exactitud lo que están comparando. La primera etapa de su trabajo, afirma este autor, debería ser examinar los testigos individuales, evaluar el carácter del escriba, indagar en la tradición de la que se deriva la copia y tratar de poner de manifiesto por qué un manuscrito concreto es lo que es. Este trabajo permitiría determinar el carácter y los rasgos esenciales de un testigo individual y debería eliminar también todo lo que ese texto ha incorporado en la transmisión de una tradición particular.

La obra de Parker se atiene a este programa y examina el *Codex Bezae Cantabrigensis* y la tradición que reprodujo: la forma en que la recibió y la manera en que la alteró; la forma que la tradición había desarrollado y la forma en que fue usada en generaciones posteriores. Para este investigador, el texto del NT sólo existe como un determinado número de representaciones físicas. Los textos impresos ofrecen una perspectiva falsa. Sabemos que hay, o hubo, un texto original, o un texto mejor que cualquiera de los que tenemos, y que estamos tratando de establecer. Pero ese original no existe físicamente. Sólo conocemos una serie de tentativas de reproducción de ese texto Ahora bien, según Parker, cada manuscrito individual ha de ser tomado en serio como objeto físico. No se trata de confundir crítica textual y paleografía o codicología, pero no deberían discutirse lecturas variantes sin estudiar los ma-

[22] *Codex Bezae An Early Christian Manuscript and its Text*, Cambridge 1992, 1-4

Del 27 al 30 de junio de 1994 se organizó un congreso internacional sobre el *Codex Bezae* en la ciudad de Lunel, cerca de Montpellier (Francia) bajo la dirección de C B Amphoux y D C Parker, y con la participación de destacados especialistas a nivel internacional J N Birdsall, J Irigoin, G Cavallo, L Holtz, J K Elliott, M Holmes, T Baarda, M E Boismard, B Ehrmann, R Gryson, S M Auwers y Josep Rius-Camps, entre otros

nuscritos en que están contenidas Hay que considerar un texto en conjunción con su materialidad J Duplacy habla de la necesidad de devolver a un manuscrito su historia en la medida de lo posible el lugar, las tradiciones, las influencias, las fuentes que explican los diversos aspectos de su composición y contenidos, sus destinatarios y su intención, las personas involucradas de una u otra manera en sus orígenes, las vicisitudes de su historia·

Este intento de devolver su pasado a un manuscrito es lo que ha pretendido hacer Parker con el *Codex Bezae* La fascinación de este documento no ha sido para él su pretensión de autenticidad, sino su idoneidad para este tipo de investigación, su riqueza de material para el estudio Pero si la necesidad de estudiar el manuscrito *como* un manuscrito ha modelado su investigación del texto, también es verdad lo inverso Al tratar de entender y describir las características físicas de este códice, ha tratado de entender cómo la índole de un texto bilingue afectó a la forma en que fue copiado

c) *El tipo* Koiné *o bizantino (o sirio)*

A la familia del grupo bizantino pertenecen importantes manuscritos de los siglos VII-VIII, es un tipo de texto bastante uniforme que ha sido pulido linguísticamente es más elegante en la expresión, ha sufrido correcciones estilísticas y siente predilección por las composiciones sintácticas mejor perfiladas Fue utilizado como texto común en el imperio bizantino, de ahí su nombre de *koiné* y es el resultado de un proceso que seguramente comenzó en Antioquía y que luego continuó en Bizancio Pertenecen a este tipo de texto casi el ochenta por ciento de los manuscritos actualmente existentes, algunos realmente importantes como A (evangelios), E, F, G, H, K, P, S, V, etc En concreto, este tipo de texto es el más reciente (aparece a mediados del siglo IV en un grupo de Padres relacionados con Antioquía y parece ser el resultado de una revisión preparada por Luciano de Antioquía hacia el final del siglo III d C) y el menos digno de crédito entre todos, pues es en conjunto una mezcla de todos los grupos textuales más antiguos [23] Sin embargo, el descubrimiento de los papiros $\mathfrak{P}^{45}$, $\mathfrak{P}^{46}$ y $\mathfrak{P}^{66}$, con lecturas conocidas sólo por el texto bizantino, ha demostrado que el valor de este texto no es en modo alguno despreciable

[23] Hay casos aislados de defensa de este texto, cf D Parker The Development of Textual Criticism since B H Streeter , *NTS* 24 (1977) 149-62 Sin embargo, conocidos criticos como Duplacy (Une variante meconnue du texte reçu Lc 22,68 en *Neutestamentliche Aufsatze Fst J Schmid*, Regensburg 1963 42ss) y G D Kilpatrick (Some Problems in NT Text and Language en *Neotestamentica et Semitica Festsch M Black*, Leiden 1969 198ss) han senalado que algunas lecturas bizantinas (o «koine) pueden ser muy antiguas y deben tenerse en cuenta Se acepta esta tesis, aisladamente pero no la hipotesis de Kilpatrick de que la mayoria de las lecturas del texto bizantino ya existian antes del 200 Por consiguiente la opinion comun hoy continua concediendo poco valor a este tipo

d) *El tipo «cesariense»*

El tipo «cesariense» —representado por $\mathfrak{P}^{45}$ y los manuscritos Θ y W (Mc 5,31-16,20), entre otros—, no fue señalado por Westcott-Hort. Se presupone que está basado en el texto que Orígenes llevó consigo desde Egipto cuando se trasladó a Cesarea, pero que resultó contaminado más tarde, especialmente con lecturas «occidentales». Este tipo muestra un reducido número de lecturas propias y tiene afinidades con el alejandrino y el occidental.

Con relación al tipo denominado «neutro», representado por los manuscritos ℵ y B (especialmente este último), testigos de un texto que se pensó libre de contaminaciones, se ha de decir que hoy la mayoría de los estudiosos clasifican a estos dos manuscritos dentro de la familia alejandrina; no hay necesidad, por tanto, de postular la existencia del tipo textual «neutro».

Entre estos tipos de texto se reparten los 5.488 manuscritos catalogados hasta 1991, como hemos ya indicado.

En conclusión, las consecuencias de este impresionante número de testigos del NT, a disposición del investigador de hoy, si lo comparamos con la época de Westcott-Hort, son indudables [24]. En primer lugar, se posee ahora un número cualitativamente mayor de papiros que retrotraen el texto hacia los autógrafos en —al menos— ciento cincuenta años. En segundo lugar, y gracias al trabajo en equipo, la base real sobre la que se opera es mucho mayor. En efecto, Westcott-Hort emplearon 45 mayúsculos (aceptando las colaciones ajenas) y unos 150 cursivos. Hoy, en una edición de bolsillo como la 27.ª de Nestle aparecen citados en el aparato para cada variante todos los papiros existentes, unos 100 mayúsculos y más de 500 cursivos. En tercer lugar, se han precisado los conceptos de familias y grupos textuales a la vez que se han volatilizado las rigideces de las divisiones en grupo, ganando terreno la crítica interna o ecléctica que pondera para cada variante el conjunto de los testigos sin conceder *a priori* ninguna ventaja a un grupo determinado [25].

Las versiones antiguas

Con la rápida expansión del mensaje cristiano hasta las zonas limítrofes

[24] Para una valoración de la obra de Wescott-Hort, cf. T. Pack, «One Hundred Years since Wescott-Hort, 1891-1981», *RestQ* (1983) 65-79.

[25] Cf. «Die Konsequenzen der neueren Handschriftenfunde für die neutestamentliche Textkritik», en *Studien zur Ueberlieferung des Neuen Testaments und seines Textes*, de K. Aland, Berlín 1967, 180-202; C. M. Martini, *La Parola di Dio alle origini della Chiesa* [colección de artículos] Roma 1980. Sobre el uso del aparato crítico de las ediciones del NT, cf. J. K. Elliott, «A Survey of Manuscripts Used in Editions of the Greek NT», *Supplements to Novum Testamentum* 25 (1983) 97-132; *Bib* 92 (1985); del mismo autor, *A Survey of Manuscripts Used in Editions of the Greek New Testament*, Leiden-New York 1987.

del Imperio, los cristianos de las nuevas iglesias que no hablaban ni leían el griego sintieron la necesidad de traducir las Sagradas Escrituras a sus respectivas lenguas vernáculas. Esta necesidad hizo que el proceso de traducción del NT al latín, siríaco y copto estuviese ya incoado hacia el año 180 de nuestra era.

Dada la abundancia de las versiones del NT griego a otras lenguas desde una época muy temprana, es preciso prestarles atención no sólo para establecer una valoración crítica de las variantes textuales que presentan, sino también como ayuda valiosa a la hora de trazar la historia de la interpretación de las Escrituras y marcar los diversos estadios de la evolución en la tradición manuscrita.

Los estudiosos se dividen a la hora de apreciar el valor crítico de estas versiones. Para unos, son una preciosa vía de acceso al texto de la Escritura; según éstos, las versiones antiguas eran al principio muy literales, lo que les confería un gran valor crítico como vía, no exenta de dificultades, para restablecer el texto original a partir del cual se realizaba la versión. La fecha aproximada y la zona de difusión de las diferentes versiones conducen también, según éstos, a la forma originaria del texto griego utilizado en cada región o época. Para otros, sin embargo, estas versiones sirven principalmente para reconstruir la evolución ideológica y teológica de las distintas iglesias primitivas de donde proceden, siendo escaso su valor crítico para la reconstrucción del texto originario [26].

[26] La obra de K -B Aland (pp 206-244) es el necesario referente de todo estudioso de la crítica textual neotestamentaria para este tema El capítulo cuarto de la misma está dedicado a las versiones antiguas del NT por este orden versiones latinas, siríacas, coptas, armenias-georgianas, etiópicas, góticas, eslavas antiguas y en otras lenguas, para terminar tratando las citas de los Padres Son en total 40 páginas en las que el estudioso de la materia puede encontrar una información casi exhaustiva hasta la fecha de la edición de la obra (1982) La segunda edición inglesa de esta obra (*The Text of the New Testament An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, Leiden/Brill Grand Rapids Eerdmans 1989) ha sido revisada y puesta al día en lo que a datos se refiere hasta 1987 Puede verse también J Trebolle, *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, 377-385

Además de los trabajos citados, contamos en este campo con dos obras importantes La primera, de un equipo con nombres de primera línea (W Thiele, M Black, J Hoffmann, P Prigent y B M Metzger) que en trece artículos abordan los aspectos más candentes de las relaciones entre las versiones antiguas, las citas patrísticas y los leccionarios con el texto del NT *Die alten Ubersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenvaterzitate und Lektionare Der gegenwartige Stand ihrer Erforschung und ihre Bedeutung fur die griechische Textgeschichte*, Berlín 1972 En 1977 se publicó la obra de B M Metzger (en colaboración), *The early versions of the New Testament Their origin, transmission and limitations*, Londres-Oxford Esta obra contiene riquísima y fiable información Está dividida en dos partes las versiones orientales (siria, copta, armenia, georgiana, etíope, árabe, nubia y persa) y las occidentales (latina, gótica, antigua eslava, anglosajona, antiguo alto alemán) Quizá lo más importante de esta obra sea alertar a los lectores sobre las limitaciones reales de estas venerables versiones en su traducción del NT y, por tanto, su valor restringido para la reconstrucción del texto primitivo En efecto, al final de cada capítulo un especialista en la lengua de cada versión señala los problemas que, de la fonética, morfología o sintaxis y estructura

El estudio de las versiones antiguas [27] se complica por la circunstancia de que los traductores hacían sus traducciones, con frecuencia, a partir de diversos manuscritos Por otro lado, las copias eran corregidas entre sí o en relación con textos diferentes a los que habían servido de base para la traducción Por ello, la reconstrucción crítica de una versión antigua —y por tanto su grado de utilización en la crítica textual— es más problemática que la edición del original griego

Para trazar la historia interna de cada versión, el investigador tiene la ventaja de poder utilizar como pistas los diferentes modos de traducir (*Übersetzungsfarbe*) En efecto, en distintas versiones una misma lectura griega se traduce de diversas maneras Por medio de estas variaciones se pueden trazar bien los diversos estadios de la evolución en la tradición manuscrita

1 *Las versiones siríacas*

Las versiones siríacas son muy importantes para la valoración del texto griego, sobre todo en los evangelios, por ser su lengua, el arameo oriental, bastante cercano al galileico que, presumiblemente, habló Jesucristo

Entre ellas se distinguen cinco diferentes grupos

a) *El* Diatessaron *de Taciano y la* Vetus syra

Los cuatro evangelios fueron traducidos al siríaco antes de finalizar el siglo II, ya mezclados entre sí, con un texto de los cuatro evangelios armonizado (*Diatessaron*), ya separados uno de otro (*Euangelion da-Mepharreshe*)

— El *Diatessaron* de Taciano

En la segunda mitad del siglo II, Taciano redactó una armonía de los evangelios, tomando como base los cuatro evangelios canónicos, a la que dio el nombre de *Diatessaron* (lit a través de los cuatro , aludiendo a las cuatro fuentes utilizadas) No sabemos si el original de esta obra fue escrito en griego (H von Soden y Vogels), o en siríaco, a partir de los cuatros evangelios en griego, según una forma textual griega al uso en Roma a mediados

de la lengua, se acumulaban ante los traductores y que imposibilitaban —como era su deseo— una version literal Ahora bien allí donde la lengua lo permite o en cuestiones de atestiguacion o no de ciertos vocablos o frases estas versiones prestan un servicio notable a la critica textual y por eso se consignan en el aparato critico

[27] *Il testo del NT*, 68

del siglo II (Baumstark y Vööbus), en cuyo caso su reconstrucción supondría una contribución importante para la historia del texto griego del Nuevo Testamento.

En Oriente y durante varios siglos, esta «armonía de los evangelios» se difundió en lengua siríaca, siendo utilizada durante muchos siglos como la versión autorizada y autoritativa de los Evangelios Del *Diatessaron* griego se ha encontrado solamente una página en las ruinas de la fortaleza romana de Dura-Europos (Éufrates, destruida hacia 256-257) De la versión siríaca no se ha conservado ningún manuscrito. Tenemos noticias relativamente seguras sobre la historia del influjo del *Diatessaron* a partir de S. Efrén (siglo IV), que lo utilizó y comentó, considerándolo el único texto evangélico de los ortodoxos de Edesa. Las citas contenidas en el original siríaco del comentario de S. Efrén (hallado parcialmente hace algunos años) son el único texto siríaco del *Diatessaron* que ha llegado de forma no demasiado incompleta, aunque se debe tener presente que Efrén no cita siempre con exactitud. La traducción armenia del *Diatessaron*, que se ha conservado en su totalidad, da una idea de lo que se ha perdido. El olvido y la desaparición de esta obra, de tendencias encratitas, se debe al rechazo que suscitaron estas ideas durante el siglo V. Teodoreto de Ciro (*+ca.* 450) hizo destruir más de 200 copias de esta obra, lo que prueba la gran difusión que tuvo El *Diatessaron* fue traducido a muchas lenguas: latín, antiguo alto alemán, holandés antiguo, persa, árabe, etc.. , lenguas que sirven también para la reconstrucción de sus lecturas En la actualidad es especialmente interesante porque, tanto en Oriente como en Occidente, influyó en muchos manuscritos de cada uno de los evangelios por separado [28].

— La *Vetus syra*

Al mismo tiempo que el *Diatessaron*, surgió en Siria una traducción de los cuatro evangelios separados y probablemente también del resto del NT, denominada *versión siríaca antigua* o *Vetus syra* [29].

[28] Cf H Koster, *Introducción al NT*, 531, K - B Aland, *Il testo del NT*, 214-15.

Para la edición y traducción de las versiones siríaca y armenia del comentario de S Efrén, véase L Leloir, *Saint Ephrem, Commentaire de l'Évangile concordant, texte syriaque* (Manuscrit Chester Beatty 709), Dublín 1963, e Id , *Commentaire de l'Évangile concordant, version arménienne*, CSCO 137, Lovaina 1953, véase también I Ortiz de Urbina, *Vetus Evangelium Syrorum et exinde excerptum Diatessaron Tatiani*, (Biblia Polyglotta Matritensia), Madrid 1967

[29] De esta versión se conservan dos manuscritos, la *syra curetoniana* (syr^{cur} o sy^{c}), descubierta en 1842 y publicada por W Cureton, y la *syra sinaítica* (syr^{sin} o sy^{s}) descubierta en 1892 por las hermanas A S Lewis y M D Gibson en el monasterio de Sta Catalina en el Sinaí y publicada en 1910 Se trata de un palimpsesto de los siglos V-IV Cf B M Metzger, *The Early Versions*, 3-99 Las ediciones al uso son la de F C Burkitt, *Euangelion da-Mepharreshe* I (texto y traducción inglesa) y II (introducción y notas), Cambridge 1904, y la de A Smith

Es cuestión debatida hoy si la base de estos manuscritos era una traducción siríaca del siglo II, libre en principio de las influencias de Taciano, pero en la que habrían de penetrar de manera creciente las variantes del *Diatessaron,* o si estas lecturas estaban ya presentes desde el principio y fueron eliminadas parcialmente en las copias posteriores En todo caso, los dos manuscritos muestran relaciones muy estrechas con variantes «occidentales» de la *Vetus Latina* Una coincidencia semejante de testimonios geográficamente tan separados entre sí y que se encuentran en la periferia de la transmisión textual demuestra que proceden de un texto griego muy difundido en el siglo II, y que en la reconstrucción del original tiene que tomarse tan en serio como los papiros y los manuscritos de los siglos IV y V

Para los Hechos y Cartas paulinas no se conserva ningún manuscrito de la *Vetus syra* Se deduce su existencia de las citas de escritores sirios, de la traducción armenia y de los comentarios de S Efrén

b) *La* Peshitta *(syᵖ)*

Como resultado de sucesivas revisiones de la traducción siríaca antigua, cuyo texto fue adaptado en función del texto griego conocido en Antioquía, fue surgiendo una versión siríaca más tardía, conocida a través de varios cientos de manuscritos, algunos de ellos de los siglos V y VI, denominada *Peshitta* (syᵖ) La palabra *Peshitta* se encuentra por primera vez en Moshe bar Kepha (903) y se suele interpretar como «la simple», en contraposición a la *Heraclense,* que tiene aparato crítico La *Peshitta* contiene el texto siríaco del NT todavía en uso en la iglesia siríaca, faltan algunas epístolas católicas (2 y 3 Jn, 2 Pe, Judas) y el Apocalipsis, además de la perícopa de la adúltera (Jn 7,53-8,11) Tras las investigaciones de F C Burkitt[30], se aceptaba generalmente que esta versión, muy bien transmitida, era obra de Rabula de Edesa (muerto en el 435) y se había impuesto sobre el *Diatessaron* de Taciano y la *Vetus* Pero los trabajos de A Vööbus[31] y de M Black[32], han echado por tierra ese supuesto Hoy se estima que antes de Rabula existía una *pre-Peshitta* y que los manuscritos actuales son el fruto de una revisión eclesiástica posterior Tampoco ha sido aclarado satisfactoriamente cuál fue la base griega de la forma más antigua de la *Peshitta*[33] Esta versión tiene

Lewis, *The Old Syriac Gospels or Evangelium da-mepharreshê, being the text of the Sinai or Syro-Antiochene Palimpsest, including the latest additions and emendations, with the variants of the Curetonian text,* Londres 1910 Una edicion facsimil de syˢ fue publicada por A Hjelt, *Syrus Sinaiticus* (Helsingfors 1930) La critica considera como mas antigua la syˢ

[30] *Ev da-Mepharreshe,* Cambridge 1904

[31] *Studies in the Gospel text in Syriac* CSCO 128, 1951

[32] Rabbula of Edessa and the Peshitta *BJRyL* 33 (1950/1) 203ss

[33] El texto completo mas manejable de esta version se encuentra en la edicion crítica de P E Pusey y G H Gwilliam, *The New Testament in Syriac* de la British and Foreign Bible Society Londres 1901, reimpreso muchas veces Este texto es relativamente tardio y fue el

calidad desde el punto de vista estilístico, sin detrimento de su fidelidad al modelo griego, sorprende a veces por sus lecturas de tipo occidental y emplea diversidad de técnicas de traducción, lo que hace suponer que fue obra de varios autores. La complejidad de esta versión y los muchos problemas e interrogantes que plantea hacen que su valor para la crítica textual del NT sea escaso.

c) *La* Filoxeniana *(sy^{ph})*

La *Filoxeniana* es la primera de las versiones del NT que se puede atribuir a un traductor, Policarpo, que la hizo por encargo del monofisita Filoxeno (485-523), obispo de Mabbug, en el Éufrates. Esta versión es la primera que se puede datar con certeza, en el año 507-508. Tiene poco valor crítico porque su base griega es el *texto bizantino.* Durante tiempo se afirmó que el traductor de esta versión quiso hacer *ex novo* una traducción exacta del griego, guiado principalmente por razones teológico-dogmáticas. Sin embargo, el descubrimiento y estudio del comentario de Filoxeno, basado en esta versión, demuestra que no se trata de una traducción nueva, sino de una refundición de la *Peshitta,* para conseguir una mayor literalidad con relación al original griego. En la *Filoxeniana* se añadieron las cuatro cartas católicas que faltaban en la antigua *Peshitta* y el Apocalipsis [34].

d) *La* Heraclense *(sy^{h})*

La versión *Heraclense* ha llegado a nosotros, a través de numerosos manuscritos, en una revisión llevada a cabo en el monasterio de Ennaton, cerca de Alejandría, el año 616, por el monje Tomás de Heraclea, durante algún tiempo obispo de Mabbug, de donde su denominación de *Heraclense* (sy^{h}). Se trata de una versión dotada de signos diacríticos y variantes marginales, que ha conservado en éstas (sy^{hm}) una serie de lecturas antiguas de gran valor, especialmente en los Hechos de los Apóstoles, con lo cual se ha convertido en uno de los principales representantes del texto «occidental», después del *Codex Bezae.*

El monje Tomás de Heraclea hizo una reelaboración radical de la *Filoxeniana* mediante la colación del texto de ésta con algunos códices griegos: tres para los Evangelios, uno para las Cartas de Pablo y también para los

que obtuvo más amplia difusión. Más reciente M. H. Goshen-Gottstein ha publicado una parte de ella, *The Bible in the Syropalestinian Version,* I, Jerusalén 1973. Para la versión en general, cf. P. G. Borbone, «La Peshitta: testi, studi, strumenti», *Henoch* 11 (1989) 339-362.

[34] Cf. J. Gwynn, *Remnants of the Later Syriac Versions of the Bible,* I. *New Testament: The Four Minor Catholics Epistles in the original Philoxenian Version,* Londres 1909; Id., *The Apocalypse of St. John in a Syriac Version hitherto unknown...,* Dublín 1897.

Hechos y Epístolas católicas Su texto se caracteriza por una minuciosa fidelidad al texto griego, que se convierte con frecuencia en un literalismo que da al traste con la gramática, el estilo y claridad de expresión siríacos. Esto representa una ventaja para el crítico textual que, de este modo, puede reconstruir con gran fidelidad ese modelo en sus más mínimos detalles. De tal reconstrucción se deduce que el texto sigue casi en todo momento al de la *koiné* (bizantino) o al tipo occidental [35]

e) *La Siro-palestina (syr^{pal})*

Independiente de estas versiones siríacas es la traducción al dialecto arameo-occidental de Palestina, que tiene su origen en los cristianos palestinos de lengua aramea. Los testimonios más antiguos de esta versión se remontan probablemente al siglo VI, aunque puede pensarse que una tradición oral, del siglo IV, precedió la redacción escrita del siglo V. El texto de esta versión es del tipo *koiné*, con lecturas alejandrinas de vez en cuando, coincidentes sobre todo con las del Códice Vaticano (B). La analogía con el texto de Cesarea, que se ha atribuido a veces a esta versión, es muy dudosa [36]

Limitaciones de las versiones sirias

Las limitaciones de las versiones sirias respecto a su uso para la reconstrucción del original griego del NT han sido puestas de relieve por S. P. Brook [37]. Se reducen fundamentalmente a las siguientes:

— No reproducen el orden de palabras del griego por faltarles la libertad que proporcionaría una lengua flexiva.

— El sistema de tiempos del verbo es totalmente diferente en griego y siríaco.

[35] Cf J White, *Sacrorum Evangeliorum versio Syriaca Philoxeniana* (vol I), *Actuum Apostolorum et Epistolarum Catholicarum quam Paulinarum versio Syriaca Philoxeniana* (vol II), Oxford 1878, 1799-1803, R L Bensley, *The Harklean Version of the Epistle to the Hebrews*, Chap XI,28-XIII,25, Cambridge 1889, G H Bernstein, *Das heilige Evangelium des Johannes, Syrisch in harklensischer Uebersetzung nach einer vaticanischen Handschrift*, Leipzig 1853, A Voobus, *The Apocalypse in the Harklean Version, a facsimile Edition of Ms Mardin Orth 35, fol 143r-159v, with an Introduction*, Lovaina 1978, cf también, P Harb, «Die harklensische Ubersetzung des Neuen Testaments neue Handschriftenfunde», *OrChr*, 64 (1980) 36-47

[36] Un elenco de lo que se conserva puede verse en C Perrot, «Un fragment christo-palestinien découvert à Khirbet-Mird», *RB* 70 (1963) 506 ss (con la lista de todas las ediciones de textos cristiano-palestinenses hasta el 1963)

[37] «Limitations of Syriac in representing Greek» en la obra de Metzger, *The early versions of the NT*, 83ss

— El artículo pospositivo siríaco (estado enfático) no se corresponde al uso del artículo griego

— El siríaco emplea fundamentalmente la parataxis

— El siríaco no puede traducir exactamente los compuestos griegos, sobre todo en los verbos

En conclusión, aunque en el aparato crítico se recogen todas las variantes importantes de las versiones sirias, el investigador ha de ser cauteloso a la hora de valorarlas Incluso en los casos de una identidad aparentemente formal, por ejemplo *de* (griego) y *den* (siríaco), al no existir una correspondencia exacta de usos, ha de tenerse en cuenta el *estilo de traducción* de todo el libro en cuestión Sólo así puede tomarse una decisión objetiva

2 *Las versiones latinas*

Las *Actas de los mártires escilitanos* y Tertuliano atestiguan que, ya a finales del siglo II, existían en el norte de Africa traducciones latinas del NT

Las versiones latinas evolucionaron en dos formas mayores, al menos la *Vetus latina* o *Itala* y la *Vulgata*

Entre las dos versiones latinas que entran en consideración para la crítica textual —la *Vetus latina* y la *Vulgata*— es aquélla la que, por su antiguedad, se lleva la palma, al ser considerada como un buen testigo del texto occidental

a) *La* Vetus latina

Se denomina *Vetus latina* (VL) o *Itala* a un conjunto de traducciones del NT surgidas en Africa, con anterioridad a la *Vulgata* de San Jerónimo, y que, después de haber pasado por algunas revisiones, fue también utilizada en Italia y en otros países occidentales La VL no está escrita en la lengua literaria de la época, sino en la lengua vernácula del pueblo, como lo prueban su lenguaje y estilo descuidado, con divergencias gramaticales o sintácticas respecto al latín clásico, imitaciones del griego, empleo de términos vulgares del latín tardío, etc El NT de Nestle-Aland cita unos 50 manuscritos (comprendidos los fragmentos) de la antigua versión latina del NT, pero esto es un pequeño resto de cuantos debieron de existir San Agustín en su *De doctrina christiana* deplora hacia el año 396-397 que dado el conocimiento del griego que tenían muchos cristianos de habla latina, «cualquiera que tenía en sus manos un códice griego se aprestaba a hacer una traducción latina aun sin conocer bien ambas lenguas», es conocida la frase de San Jerónimo que, al observar las discrepancias entre los códices latinos

de su época, dijo «Tot sunt (scil exemplaria) paene quot codices», esto es, hay casi tantas versiones como códices

El estado de confusión y corrupción textual de la VL hizo que en el siglo IV se sintiese la necesidad de hacer una revisión completa de la versión antigua o una nueva versión latina, la *Vulgata* de San Jerónimo, mezcla de revisión antigua y de traducción de nuevo cuño Pero la sustitución plena de la VL por la *Vulgata* tardaría bastantes siglos

De los cincuenta manuscritos de la *Vetus latina* que se conservan —designados con letras minúsculas del alfabeto latino—, ninguno contiene el NT completo Su fecha va del siglo V al XIII, lo que prueba que se usó hasta la alta Edad Media y que sólo a partir de la baja Edad Media fue siendo totalmente desplazada por la *Vulgata,* elaborada por San Jerónimo Por su parte, la *Vetus latina* sufrió el influjo de la *Vulgata,* aunque otro tanto podemos decir de esta última, complicando de este modo la situación de la crítica textual

La investigación actual está de acuerdo en que no hubo nunca dos recensiones diferentes de esta versión, sino sólo una, la llamada «africana», que aparece representada por primera vez en el texto de S Cipriano De ésta, y con una evolución particular, ha surgido la «europea», que ya circulaba a finales del siglo IV por Italia, Galia y España Diversos investigadores opinan que, en realidad, tal versión vio la luz en Roma, pero aceptan la denominación de «africana» por aparecer testimoniada en escritores de esa región [38] Los manuscritos más importantes del texto africano son *e, h* y *k* La copia de este último se hizo en torno al año 400, con anterioridad a la traducción de la *Vulgata* del NT Representantes del texto europeo son los manuscritos *a, b, c, d,* etc

B Fischer, el director del programa de Beuron [39], ha puesto de relieve cuáles son los criterios que deben guiar al investigador al valorar el testimonio de la *Vetus latina* (y del NT latino, en general) respecto al texto griego Sus observaciones valen también para el resto de las versiones importantes He aquí las líneas directrices

[38] Las ediciones mas importantes son A Julicher, *Itala Das Neue Testament in altlateinischer Uberheferung* (Mateo ²1972, Marcos ²1970, Lucas, ²1976, Juan 1963, Epístolas de Pablo H J Frede [ed], *Vetus Latina,* cf Ffesios, Colosenses, vol XXIV, 1/2 Berlin, 1962-71, I Tes 2 Tm 2,17 en Id , vol XXV, 1975-81, Epistolas catolicas, en Id vol XXVI, 1, 1983 Los manuscritos mas importantes han sido publicados en dos series, *Old Latin Biblical Text,* 7 vols , Oxford 1883, y *Collectanea Biblica Latina,* 8 vols , Roma 1912-), *Vetus Latina Aus der Geschichte der lateinischen Bibel,* Freiburg 1957- , 8 vol) Para la *Vetus latina hispana,* vease la recogida de material de T Ayuso, *La Vetus latina Hispana* I *Prolegomenos,* Madrid 1953

[39] En el monasterio benedictino de Beuron se comenzó en 1949 una *edición crítica* de la VL, de la que ha aparecido hasta el momento, por lo que respecto al NT, los volúmenes relativos a las cartas de Pablo (de Ef a Flm) y las cartas catolicas En curso se encuentra el volumen de Hebreos Cf «Das Neue Testament in lateinischer Sprache en K Aland (ed), *Die alten Uebersetzungen,* 1 92, P M Bogaert, La Bible latine des origines au moyen âge , *RTHL* 19 (1988) 137 159 y 276-314

Para estimar correctamente el peso, como variante, de una lectura latina ha de tenerse en cuenta la historia y la evolución de la Biblia latina Es evidente que no todas las lecturas diferentes dentro del latín son importantes, sino sólo las que suponen un contacto específico con el texto griego

A este respecto conviene notar

— Un tipo textual latino no es más que un testimonio de la base griega, sin tener en cuenta cuántos son los testigos que representan ese tipo Por otro lado, un tipo textual latino no puede ser ignorado aun cuando ocurra que sólo haya un testigo, ya que, en ese caso, podría pasarse por alto un testimonio importante Sólo esta hipótesis justifica la cita de testimonios individuales latinos en un aparato griego

— El testimonio del latín tiene un valor determinado conforme al lugar y tiempo en el que la traducción del griego tuvo lugar mas que respecto a la localización geográfica y época del testigo en sí Por esta razón tal testimonio sólo debe valer para indicar o el origen de un tipo textual latino o una variación dentro de un tipo influenciado por el griego

— El desarrollo de la versión latina se ha visto influenciado una y otra vez por sucesivos contactos con el griego Este hecho ha ocasionado no sólo una variedad de lecturas, sino diversos estilos de traducción Si otro tipo textual latino presupone la misma base griega en un pasaje particular, puede ser el resultado de una copia sin que se suponga que el texto griego del pasaje en cuestión fuese consultado de nuevo, por consiguiente, ese tipo textual puede no ser un segundo testigo del texto griego Mas si se llega a saber que el texto griego fue consultado y la concordancia puede ser considerada como cierta, se tiene entonces un segundo testigo independiente para el mismo texto griego

Por otro lado, puede ocurrir que la consulta de un pasaje en cuestión fuera tan superficial que se pasara por alto una lectura diferente, o —por alguna razón cualquiera— no se la tuviera en cuenta En tal caso, este tipo de texto tampoco es un nuevo testigo del griego A menudo no se puede decidir qué es lo que ha ocurrido exactamente Sin embargo, cuando por su selección de palabras el texto latino consigue una mayor semejanza con el griego, se da el segundo supuesto que acabamos de mencionar, a saber, que el griego fue consultado, con lo que tenemos un testigo independiente para el mismo texto griego Igualmente, este segundo supuesto puede demostrarse como cierto cuando una traducción errónea ha sido corregida a lo largo de la evolución de la versión, a veces, también, hay que tener en cuenta la posibilidad de un error de comprensión por parte del traductor o de una corrupción interna de la versión en cuestión

Estas breves reflexiones metodológicas muestran a las claras las dificultades para utilizar críticamente una traducción, cuando hay que decidirse por una variante o confeccionar un aparato crítico Señalan, además, hasta qué punto es necesario el conocimiento de la historia del texto de la versión que se maneja para tomar decisiones críticamente pertinentes

Por último, las peculiaridades de la lengua término no permiten, en muchos casos, deducir consecuencias certeras en la valoración de variantes. Por ejemplo, el aoristo y el perfecto griego no se pueden traducir diferenciadamente en latín; tampoco los matices divergentes de los imperativos de presente y aoristo; el latín no tiene artículo definido, por tanto cuando éste ejerce una determinada función sintáctica en griego ésta ha de resolverse en latín recurriendo a otros procedimientos morfo-sintácticos.

A pesar de tantas dificultades, los editores consignan siempre en el aparato crítico la variante latina, sobre todo de la *Vetus latina*, y se le concede gran peso en tanto que representante neta del texto occidental La VL traduce un texto griego del siglo II, anterior a la recensión de Orígenes, un texto, por tanto, muy antiguo y de considerable valor crítico, remontándose a los niveles más antiguos de la tradición textual griega Por otro lado, hoy se considera también que la *Vetus latina* tiene gran importancia en la Patrología, ya que textos anónimos o pseudónimos pueden localizarse relativamente en el tiempo y en el espacio según las citas que presentan de esta versión [40].

b) *La* Vulgata

Debido a la falta de uniformidad de las versiones latinas que circulaban en Occidente, el obispo Dámaso de Roma encargó a S Jerónimo en el año 382 una revisión de los evangelios, como ha mostrado D Gribomont [41], que luego se haría extensiva al resto de los libros de la Biblia latina, convirtiéndose con el tiempo en la versión «divulgada» y oficial de la Iglesia latina. S. Jerónimo hizo primero una revisión del antiguo texto latino de los evangelios (terminada en 383), pues en ellos la falta de uniformidad de las traducciones era mayor. En realidad, el trabajo completo de S. Jerónimo consistió en una edición cotejada con el texto griego, muy cuidadosa con los evangelios, pero sólo superficial respecto al resto del NT, que fue posteriormente revisada por otros de modo más coherente y esmerado. Hoy se admite generalmente que la versión de las Epístolas, Hch y Ap no es obra de Jerónimo, sino tal vez de un discípulo suyo, Rufino el Sirio, que siguió de modo más sistemático los principios de su propio maestro y completó la obra en Roma en el año 405. Del resto del NT no se sabe ni cuándo ni por quién fue revisado. Tampoco se conoce exactamente qué tipo de texto

[40] Para toda esta problemática, consúltese F Stummer, *Einfuhrung in die lateinische Bibel*, Paderborn ²1938

[41] Cf D Gribomont, «Les plus anciennes traductions latines», en J Fontaine-Ch Pietri, *Le monde latin antique et la Bible*, Bible de tous les temps II, París 1985, 43-65 Para todo lo relativo a la *Vulgata*, cf K -B Aland, *Il testo del NT*, 211-14, véase también, J Trebolle, *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, 373-78, donde expone el trabajo de traducción de S Jerónimo, el valor crítico de la versión y su transmisión textual

griego usó Jerónimo para su revisión Hoy prevalece la opinión de que utilizó un manuscrito contemporáneo del tipo de la más antigua *koiné* Gracias a esta tarea de control, el trabajo de S Jerónimo fue la base de la llamada *Vulgata* o «común», que no se abrió paso inmediatamente y que fue sometida a nuevas revisiones hasta la época moderna Sin embargo, no se debe identificar «Vulgata» con traducción «jeronimiana», pues no todo lo incorporado en la *Vulgata* fue traducido por Jerónimo, ni todas las traducciones de éste pasaron a formar parte de la *Vulgata,* que recoge las traducciones jeronimianas hechas sobre el texto hebreo (excepto en el caso del Salterio), la versión de Tob y Jdt, la revisión de los evangelios y su revisión del Salterio hecha sobre la edición hexaplar de Orígenes Los textos de los restantes libros deuterocanónicos, así como del NT, son revisiones antiguas de la VL incorporadas en la *Vulgata* Las revisiones hexaplares realizadas por Jerónimo forman parte de la *Vulgata* (excepto la del Salterio)

Los mejores testimonios de la *Vulgata* son los códices A F G M R Z Σ (Sangallensis) y el palimsesto de Autun

Existen en la actualidad unos diez mil manuscritos de la *Vulgata* Se suele llamar así, sin embargo, aquella forma de texto que se difundió en la Iglesia romana a partir del siglo VII y que obtuvo una sanción especial en la Iglesia católica con las ediciones promovidas por Sixto V (Roma 1590) y después por Clemente VIII (Roma 1592), hasta que, por iniciativa de Pablo VI, se publicó la Neo-vulgata, *Nova Vulgata Bibliorum sacrorum editio,* Roma 1979 (promulgada el 25 de abril de 1979 con la Constitución apostólica» de Juan Pablo II) El texto, hasta entonces vigente, fue corregido en muchas perícopas no sólo desde el punto de vista de la forma linguística, sino tambien de la fidelidad al texto griego original, cuando se separaba de él, incorporando en esta edición los hallazgos más seguros de la exégesis moderna y respetando en la medida de lo posible la lengua y el texto de los traductores antiguos

A lo largo de la historia de la transmision del texto, la revisión de S Jerónimo sufrio diversas contaminaciones con manuscritos de la *Vetus latina* Los intentos de la Edad Media de purificar la revisión de S Jerónimo (las ediciones de Alcuino, Teodulfo y Lanfranc, etc) no hicieron más que favorecer la corrupción por la continua mezcla de diversos tipos textuales de la *Vulgata* El resultado es que los miles de manuscritos que se conservan hoy de esta versión presentan una inmensa variedad de tipos textuales internos El lector puede comprender así el poco provecho que se puede obtener de esta traducción si se piensa en reconstruir el texto griego a partir de ella[42]

[42] Como no existe una historia moderna completa de la *Vulgata* (la clasica de F Kaulen, *Geschichte der Vulgata,* Mainz, es de 1868) lo mas practico es consultar el articulo correspondiente en el *Dictionnaire de la Bible* suplemento de Pirot Pueden verse tambien las actas del simposio internacional en honor de Sixto V editadas por T Stramare *La Bibbia «Vulgata» dalle origini ai nostri giorni* Roma 1987 El mejor texto utilizable hoy es el de la *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio,* Roma 1979, con anterioridad y con caracter provi-

3. *Las versiones coptas*

Entre los dialectos coptos que se hablaban en la época cristiana primitiva en Egipto son el sahídico y el bohaírico, del alto y bajo Egipto, respectivamente, los dos principales a los que se tradujo el NT. De las versiones a otros dialectos de Egipto, como el acmímico, subacmímico, egipcio medio y fayúmico, se ha conservado muy poco.

El copto, lengua hablada en Egipto mucho antes de nuestra era y última etapa en el desarrollo del egipcio antiguo, pasó a ser lengua escrita hacia el 200 d C. a partir de las traducciones de la Biblia. Se escribía en caracteres griegos, a los que se añadieron seis caracteres tomados de la escritura demótica, que representaban sonidos peculiares de la lengua, no existentes en griego

a) La *versión sahídica (S^a)* es la más antigua de las egipcias y surgió a principios del siglo III De ella se conservan bastantes manuscritos, a veces muy antiguos. En general, el sahídico coincide con el tipo textual alejandrino, pero en los Evangelios y *Hechos* hay muchas lecturas occidentales [43]

b) La *versión bohaírica* es posterior a la sahídica (siglo IV) y ha sobre-

sional el de Beuron, *Biblia Sacra juxta Vulgatam Versionem adiuvantibus B Fischer, J Gribomont, H F D Sparks, W Thiele recensuit et brevi apparatu instruxit R Weber*, en 2 volúmenes, publicado por la Wurtt Bibelanstalt, Stuttgart 1969 De 1926 a 1987 se publicó la *Biblia Sacra iuxta Latinam vulgatam versionem iussu Pii PP XI*, 17 vols , Ciudad del Vatica-no, edición iniciada por A Gasquet y continuada por H Quentin Sobre la Neovulgata, cf A García-Moreno, *La neovulgata Precedentes y actualidad*, Pamplona 1986 En España existen tres ediciones de la *Vulgata* L Turrado-A Colunga, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, Madrid 1957, J Leal, *Novum Testamentum DNICh iuxta editionem Sixto-Clementinam*, Madrid 1960, y J M Bover-J O'Callaghan, *Nuevo Testamento Trilingue*, Madrid 1977

Para la utilización de la *Vulgata* resultará muy útil la concordancia de B Fisher, *Novae concordantiae bibliorum sacrorum iuxta Vulgatam versionem critice editam*, 5 vols , Stuttgart 1977, preparada con ordenador en el Centro de Proceso de Datos de la Universidad de Tubinga y basada en la citada edición crítica de Stuttgart 1969

[43] La edición estándar del NT es la de G Horner, *The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect, otherwise called Sahidic and Thebaic with Critical Apparatus, literal English Translation, Register of Fragments and Estimate of the Version*, 7 vols , Oxford 1911-24 Aunque reeditada, está hoy superada ya que se basa en manuscritos fragmentarios Hoy se conocen muchos más testigos gracias a las compras de la Pierpont Morgan Library en Nueva York (publicadas fotográficamente desde 1922 por H Hyvernat, *Bybliothecae Pierpont Morgan Codices Coptici photographice expressi* 56 vols , Roma, y de A Chester Beatty, *The Coptic Version of the Acts of the Apostles and the Pauline Epistles in the Sahidic Dialect*, Cambridge 1932, de H Thompson, fundamentalmente La lista de todos los fragmentos coptos conocidos —incluidos los no bíblicos— hasta 1954 puede verse en P E Kahle, *Bala'izah* I, Londres 1954, 269-78 Para las versiones coptas, en general, véase B Botte, «Versions Coptes» en *DBS* 6 (1960) 818-25 En España, G Aranda Pérez ha comenzado la publicación del texto crítico copto de los evangelios de Mateo y Marcos, Madrid (Biblia Políglota Matritense), Madrid 1986 y 1988 Cf también Idem, «La versión sahídica de S Mateo en Bodmer XIX y Morgan 569», *EstBib* 46 (1988) 217-230

vivido en múltiples manuscritos, aunque de época bastante tardía (siglos XII-XIV) El texto griego base es también alejandrino [44]

A pesar de las naturales dificultades de la lengua copta para expresar exactamente el griego, no cabe duda de que la tradición gramatical griega alejandrina ayudó sobremanera a que cualquier intento de verter el griego a la lengua nativa fuera generalmente bueno Es más, en diversos pasajes se conservan interpretaciones muy antiguas, por lo que —además de su valor crítico— tiene cierto interés para la historia de la evolución doctrinal [45]

La investigación de las versiones coptas del NT se ha orientado hasta 1970 a la recogida y edición de manuscritos La valoración completa de ese material y la investigación de la historia de las versiones coptas está aún por hacer Un comienzo interesante puede hallarse en la obra de A Joussen, *Die koptischen Versionen der Apostelgeschichte* [46] en la que el autor investiga las técnicas de traducción de cada intérprete He aquí los resultados, resumidos por J Schmid [47] el texto sahídico y bohaírico (también el fayúmico) representan fundamentalmente una base griega «neutral» (ℵ y B), pero muy tocada de lecturas occidentales Gracias a los papiros $\mathfrak{P}^{37}$ y $\mathfrak{P}^{48}$ (griegos) puede asegurarse que el texto «occidental» era conocido en Egipto en el siglo III El valor de estas dos versiones sigue siendo el mismo que se les concedía desde Horner, teniendo en cuenta que la bohaírica (menos en el Apocalipsis) es más literal que la sahídica

Hoy el material ha aumentado tanto que una nueva edición crítica de las diversas partes del NT, basada en los muchos códices completos que se conocen (por no hablar también de los fragmentos) no es sólo posible, sino necesaria

En relación con el estado actual del estudio sobre las versiones coptas, K y B Aland emiten el juicio siguiente

«Quien examina estas ediciones, teniendo presente la época de los manuscritos en los que se han basado, llega a la conclusión de que la tradición del NT copto se difunde a larga escala en los siglos IV-V Tales ediciones, sin embargo, reproducen sólo una mínima parte del material manuscrito en copto disperso por el mundo y, hasta ahora insuficientemente estudiado El *Institut fur neutestamentliche Textforschung* está empeñado en la búsqueda no sólo de noticias sobre estos manuscritos, sino también de reproducciones fotográficas Cuando éstas se reúnan y se estudien (y cuando los estudiosos del copto hayan llegado a un acuerdo sobre los diversos dia-

[44] La edicion completa es la de G Horner, *The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect Otherwise called Memphitic and Bohairic with Introduction Critical Apparatus, and Literal English Translation*, 4 vols , Oxford 1898-1905 Sin embargo, en esta edicion Horner reprodujo solamente un manuscrito, indicando en el aparato critico las lec turas de los otros conocidos por el

[45] Vease J Martin Plumley, Limitations of Coptic (Sahidic) in representing Greek , en B Metzger *The Early Version*, 141 52

[46] Bonner Biblische Beitrage 34, Bonn 1969

[47] *Einleitung in das NT* , 151

lectos) se podrá escribir con cierta amplitud la historia de las versiones coptas del NT y podrán ser publicadas ediciones que hagan utilizables estas versiones para la crítica textual neotestamentaria Siendo importantes las versiones latinas y siríacas, es mucho más necesario saber cómo se ha desarrollado el texto neotestamentario en Egipto No sólo la forma textual alejandrina y la egipcia superan con mucho en calidad a las otras, sino que las particulares condiciones climáticas de Egipto han hecho posible la conservación de casi el 100 por 100 de los manuscritos neotestamentarios anteriores al siglo IV La verificación de estos textos mediante las versiones en la lengua hablada en Egipto promete resultados importantes [48]

4 *Otras versiones*

— La versión gótica

La versión gótica, la más antigua traducción del NT a un idioma germánico y el documento escrito mas antiguo de las lenguas germánicas, se ha transmitido en media docena de manuscritos (todos fragmentarios) de los cuales el mejor y más conocido es el *Codex Argenteus* del siglo V o VI (conservado en la Biblioteca Carolina Rediviva, de Upsala), el único no palimpsesto Conserva fragmentos de los cuatro evangelios según el orden occidental (Mt-Jn-Lc-Mc) La traducción de Ulfila, capadocio de origen, deportado con su familia por los godos, fue escrita para los miembros de esta nación que residían en Mesia (Danubio inferior) Ulfila creó para su traducción un alfabeto, cuyos veintisiete signos derivaban en dos terceras partes del alfabeto griego, el resto lo tomó de letras latinas o de trazos germánicos Esta versión es verdaderamente literal y su texto básico es bizantino (probablemente el corriente hacia el 350) El interés para la crítica textual radica fundamentalmente en las lecturas occidentales de las epístolas paulinas que proceden de manuscritos de la *Vetus latina* Pero no puede saberse con certeza si esas variantes eran parte de la versión original o si penetraron más tarde en las copias, durante la estancia de los godos en el norte de Italia, esta última hipótesis es la más probable [49]

Las versiones de las que hemos hablado hasta el momento se hicieron directamente del griego De ahí su importancia para la crítica textual Por el contrario, las restantes versiones importantes (árabe, armenia, etiópica, georgiana y sógdica) son de carácter secundario para la crítica textual, ya

[48] *Il testo del NT*, 226 227

[49] La edicion clasica es la de W Streiberg, *Die gotische Bibel* I *Der gotische Text und seine griechische Vorlage* (Heidelberg ^{5}1965) II *Gotisch-Griechisch Deutsches Worterbuch* ^{3}1960 Existe una edicion facsimil del *Codex Argenteus* de 1927 y M Jano de Vries ha publicado otros manuscritos *Wulfilae Codices Ambrosiani Evangeliorum rescripti Epistolarum Evangeliorum textum gothicum exhibentes editi et proemio instructi* 2 vols Florencia 1936

que o no fueron hechas del griego o no se puede determinar a partir de qué base griega se hicieron. En algunos casos, estas traducciones eran la primera obra literaria en determinada lengua, y, ocasionalmente, como en el caso del gótico o el paleoeslavo, hubo de crearse para ello un alfabeto Dos, sin embargo, la armenia y georgiana, revisten cierta importancia. La antigua traducción armenia reposa sobre la *Vetus syra* y el *Diatessaron*, pero desgraciadamente no es recuperable por manuscritos, sino a través de citas y de la versión georgiana [50].

La Escritura citada por los Padres de la Iglesia

Tras los testigos propiamente tales del texto griego neotestamentario y las versiones antiguas, ocupan el tercer lugar en la reconstrucción del texto primitivo las *citas escriturísticas de los Padres* [51].

Para quien utilice el *Greek New Testament* o el *Novum Testamentum Graece* de Nestle-Aland, resultará muy útil la información que K. y B Aland ofrecen en las páginas 193-204 de su obra sobre autores modernos que tratan de los Padres griegos y sobre los Padres mismos De estos últimos presenta una breve y clara información con notas biográficas, así como la obra de cada uno, ampliando así y clarificando la que ofrecen las ediciones usualmente citadas. Para las citas de los Padres que escribieron en la lengua de las versiones mencionadas en este apartado, puede verse también información en las págs 238-245 de la obra citada.

Los pasajes de los Padres donde aparecen textos bíblicos son importantes para la crítica textual por tres razones:

— Las citas patrísticas más antiguas ofrecen un texto de una época para la que o no hay o son muy pocos los testigos directos de él.

— Tales citas son precisables geográficamente y permiten, gracias a la comparación con el texto de los manuscritos, la determinación de tipos textuales locales

[50] Para estas versiones, cf K -B Aland, *Il testo del NT*, 227-237

[51] Los investigadores más importantes que han incidido en este tema a partir de 1950 son R P Casey, «The Patristic Evidence for the Text of the NT», en *NT Manuscripts Studies*, M M Parvis y A P Wikgren (eds), Chicago 1950, 25-68, M É Boismard, «Critique textuelle et citations patristiques», *RB* 57 (1950) 388-408, R G Willis, «Patristic Biblical Citations», en *StPatrist* 7 (1966) 546-9, M J Suggs, «The Use of Patristic Evidence in the Search for a Primitive NT Text», *NTS* 4 (1957/8) 139 ss, J Duplacy- J Suggs, «Les citations grecques et la critique du texte du Nouveau Testament Le passé, le présent, et l'avenir», en *La Bible et les Pères* (coloquio de Estrasburgo 1969), en P Benoit y P Prigent (eds), París 1971, 187-213 En concreto para las citas de la *Vetus Latina* es muy importante el informe de H J Frede, «Bibelzitate bei Kirchenvatern», en *La Bible et les Pères*, 79-96, del mismo autor, «Die Zitate des Neuen Testaments bei den lateinischen Kirchenvater», en *Die Alten Ubersetzungen des NT, Kirchenvater und Lektionare*, Berlín 1972, 436-54 En general, puede consultarse *Biblia Patristica Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques, 4. vols. y Supplément, París 1975-82.

— Las consideraciones textuales de los Padres nos permiten reconstruir las tendencias que influenciaron en su época la formación de los textos.

Por otro lado, sin embargo, se admite hoy que la valoración de tales citas es difícil, ya que, por un lado, han sufrido variaciones en los manuscritos de las obras patrísticas en cuestión (por lo que sólo son válidas aquellas que proceden de ediciones críticas de reconocida solvencia) y, por otro, porque los Padres no citaban siempre literalmente, sino a veces de memoria, con lo que varía el tenor de las citas. Sin embargo, los estudios más recientes han demostrado que la cita de memoria no era tan frecuente como se ha venido pensando Incluso puede darse el caso de que las citas cuyo texto no corresponde al de los manuscritos que hoy se conocen, puedan estar tomadas de otros textos diferentes y más antiguos.

Según diversos investigadores, Marción y Taciano influenciaron enormemente el texto de los evangelios y epístolas paulinas. Hoy, sin embargo, se cree que ambos autores son sólo testigos privilegiados del texto «occidental», pero que sus lecturas variantes apenas pasaron al texto «ortodoxo» Testigos claros del texto occidental más primitivo son Justino, Ireneo, Tertuliano y Cipriano Clemente de Alejandría parece ofrecer un texto local de Egipto emparentado con el $\mathfrak{P}^{45}$, mientras Orígenes presenta unas veces un texto egipcio y otras el denominado «cesariense» [52].

Principios metodológicos de la crítica textual

En un campo en el que la unanimidad no puede ser alcanzada existe, sin embargo, una serie de criterios y considerandos de crítica textual generalmente aceptados, como expresamente ha apuntado P. Stuhlmacher [53], que son como los cánones por los que se rige la reconstrucción del texto primitivo del NT.

[52] Desde 1948 a 1963 en la *Revue Biblique* y en diversos artículos M É Boismard ha intentado demostrar que, por lo que respecta al cuarto evangelio, se puede reconstruir un texto original más breve que el de los grandes unciales del siglo IV, anterior a éste y que sólo se ha conservado gracias a tales citas Pero la crítica en general es escéptica y ni siquiera se admite como seguro que ese supuesto texto, así reconstruido a base de citas, haya existido en realidad Para Boismard, hay que atribuir a Juan, hijo de Zebedeo, el plan básico del evangelio y su tradición El mismo escribió o supervisó la composición del evangelio fundamental y autorizó dos o más reelaboraciones que introdujeron ligeros cambios en el plan y distintas formulaciones de unos mismos materiales Después vino una redacción final a cargo de Lucas, que juntó todos los cabos del material joánico para formar el evangelio que nosotros conocemos Boismard trata de probar esta identificación del redactor a base de las características lucanas que encuentra en el estilo del cap 21 y en las adiciones al prólogo El trabajo de Boismard ha servido para que los críticos usen con más cuidado los agrupamientos de manuscritos, pero no se admite que el texto del NT haya sido tratado tan libremente en nuestros manuscritos que haya supuesto una variación sensible

[53] Cf sus reflexiones sobre la crítica textual en el estudio «Zur Methoden und Sachproblematik einer interkonfessionellen Auslegung des Neuen Testaments», dentro de la obra *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, Vorarbeiten Heft 4, 1972, 27-29

Los mencionados criterios son extrínsecos e intrínsecos En cualquier caso, el trabajo de crítica textual ha de comenzar por el estudio de la tradición manuscrita, lo que permite precisar los criterios extrínsecos o externos, solamente en un segundo momento se pasará a tener en cuenta los criterios intrínsecos

Los criterios *extrínsecos* consideran la fecha de los testigos, su distribución geográfica y su posible relación genealógica; los *intrínsecos* suelen dividirse, utilizando los términos y metodología de Westcott-Hort, en *considerandos sobre las posibilidades de transcripción*, es decir, sobre aspectos paleográficos y hábitos de los escribas (por ejemplo· tendencia a la armonización de pasajes; sustitución —por sinónimos más usuales— de vocablos poco frecuentes; tendencia a la paráfrasis o expansión; tendencia a reemplazar expresiones gramaticalmente poco afortunadas por otras más correctas; añadidura de pronombres, conjunciones y formas expletivas para proporcionar un texto más fluido); y *considerandos sobre probabilidades intrínsecas*, es decir, dilucidación del original teniendo en cuenta lo que el autor pudo plausiblemente haber escrito conforme a su estilo, vocabulario, contexto, contaminaciones literarias, etc.

Sobre este trasfondo pueden enunciarse las siguientes reglas comúnmente aceptadas [54]

Por *criterios extrínsecos*, se puede afirmar que nos hallamos ante el texto original en los siguientes casos

— Criterio de atestación múltiple

La lección mejor apoyada por testigos tiene más posibilidades de ser primitiva. En la valoración de un texto como testigo hay que atender a sus características peculiares, tipo textual y calidad del documento base, esmero del copista, cambios en comparación con otros manuscritos, etc ..

— Criterio de antigüedad

La mayor antigüedad de un manuscrito habla generalmente en favor de una mejor calidad. A la hora de valorar la antigüedad, se debe tener en

[54] Cf A Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*, Madrid 1969, 29-46 Más recientemente, K Aland (*Il testo del NT*, 309 ss), quien propone 12 reglas fundamentales para el trabajo del crítico textual Cf también B M Metzger, *Commentary*, XXV-XXVIII Ejercicios prácticos de crítica textual se encuentran, entre otros, en K Aland, *Il testo del NT*, 309-345 (numerosos y variados ejemplos en los que se estudian las diferentes opciones del crítico textual ante la aceptación o rechazo de un texto), W Egger, *Lecturas del Nuevo Testamento*, 63-65, M W Holmes, «Textual Criticism», en D A Black-D S Dockery (eds), *New Testament Criticism*, 116-123, H Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos*, 46-79, B M Metzger, *The Text of the New Testament*, 219-246, entre otros

La aplicación práctica del método puede verse en los resúmenes de las discusiones de los editores del *United Bible Societies Greek New Testament*, 3 ª ed (K Aland, M Black, C M Martini, B Metzger y A Wikgren), editadas por B Metzger como ayuda a la comprensión del establecimiento del texto *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, [3]1971

cuenta el parentesco de los manuscritos entre sí, para no aumentar erróneamente el número de testigos.

— Criterio de calidad

Se debe contrastar el valor de los grupos de testigos confrontándolos entre sí (la antigua regla *manuscripti ponderantur, non numerantur*: los manuscritos se ponderan, no se cuentan). La calidad prima sobre la cantidad. No se puede adoptar el texto de un manuscrito en su totalidad; en cada pasaje es necesario sopesar las razones para la elección de una determinada lectura.

— Criterio de atestación diferenciada

Una variante será más auténtica si está atestiguada en manuscritos independientes unos de otros, tanto en el aspecto genealógico como en el geográfico. Por tanto, una lectura será tanto más auténtica cuanto mejor documentada esté por testigos textuales procedentes de diversos tipos de texto.

Por *criterios intrínsecos*, una lectura variante se considerará como perteneciente al texto original en los siguientes casos:

— Lección no armonizante

Ha de tenerse en cuenta el influjo de los pasajes paralelos y del texto de los LXX (en las citas del AT). En general, son presumiblemente más originales aquellos pasajes que difieren de los paralelos y los que no han sido acomodados a la versión griega. En efecto, la modificación del tenor de un texto por razones de armonización con los pasajes paralelos se explica por el hecho de que, al copiar textos, se le deslizan al copista palabras de un texto paralelo que le resulta familiar.

— Lectura más difícil

Es preferible la lectura más difícil (*Lectio difficilior, potior*). Esta es una norma clásica general. Es también famosa la formulación de J. A. Bengel «proclivi scriptioni praestat ardua»[55]. Si una lectura es en sí difícil y pudo dar motivo a que el copista la corrigiera, tal lectura «ardua» será probablemente la original. Pero este principio no debe aplicarse mecánicamente.

— Lectura más breve

Es preferible la lectura más breve (*Lectio brevior, potior*). Norma también clásica. Si la lectura variante es más concisa, tiene trazas de ser más original. Pero tampoco esta regla debe aplicarse mecánicamente.

[55] *Novum Testamentum ita adornatum* , Tubinga 1734, 379, § 10.

— El contexto

Para elegir una lectura determinada se ha de tener en cuenta el contexto En todo momento se debe verificar si la variante elegida *concuerda con el contexto*, esto es, si es la que corresponde más al estilo, léxico e ideas teológicas del correspondiente autor y al contexto inmediato

— Lectura que explica otras

Es preferible la lectura que da razón de las demás Cuando se pueda delinear un *árbol genealógico* para aclarar la procedencia de una lectura, debe hacerse La lectura a partir de la cual se pueden explicar las otras es, con toda probabilidad, la original

— Conjetura

Sólo en casos extremos se debe recurrir a *la conjetura* Donde la tradición textual manuscrita es unánime, no es lícito proponer la solución de las dificultades mediante conjeturas o hipótesis de intrusión de glosas o interpolaciones

Los *criterios internos* por sí solos no bastan, por lo común, para adoptar una lectura determinada, y mucho menos si están en contraste con los datos externos de la tradición manuscrita Las lecturas ofrecidas por las versiones antiguas y los Padres tienen una función confirmativa de una determinada variante Se les otorga, en cambio, un valor muy limitado cuando no se puede reconstruir con absoluta certeza el texto griego en el que se basan tales lecturas

El crítico textual debe tener presente que sólo una entre las diversas variantes puede ser la original, aunque un determinado texto se haya transmitido con lecturas diferentes

Será con más probabilidad original aquella variante en la que concuerden los criterios extrínsecos e intrínsecos Pero es muy frecuente que ambas clases de criterios no vayan en la misma dirección, así, por ejemplo, una *lectio difficilior*, raras veces será la original si está atestiguada por un solo manuscrito

Como ha formulado J Trebolle, la casuística con la que puede encontrarse el crítico textual puede dar lugar a cuatro supuestos, enumerados de mayor a menor, que indican el grado de certeza en torno a la estimación como original de una lectura variante

a) Una lectura, atestiguada por los mejores manuscritos, encuentra también el aval de la crítica interna

b) Una lectura, atestiguada por la mejor tradición manuscrita, no encuentra confirmación en argumentos de crítica interna

c) Una lectura, transmitida por manuscritos de calidad inferior, tiene, sin embargo, a su favor sólidos argumentos de crítica interna

d) Una lectura es incierta cuando ni la crítica interna ni la externa ofrecen datos y pruebas suficientes para emitir un juicio definitivo a su favor o en su contra

Estos cuatro supuestos expresan la difícil tensión existente entre la crítica externa y la interna al elegir una determinada variante [56]

La investigación en crítica textual presente y futuro

El trabajo actual de la investigación gira en torno a los siguientes centros *Vetus Latina Institut,* de la Abadía de Beuron, *Centre d'Analyse et de Documentation Patristique,* de Estrasburgo, *Institut fur neutestamentliche Textforschung,* de Munster, e *International Greek New Testament Project,* ahora en Claremont, California [57]

Los trabajos *futuros* de la crítica textual neotestamentaria no parece que puedan aportar diferencias *cualitativas* a la metodología, al texto que hoy poseemos y a su historia, pues las variantes importantes de los más de cinco mil testigos del NT se conocen bien hoy día Tan sólo la aparición entre las arenas de Egipto de un nuevo e importante testigo del texto podría aportar una conmoción seria al panorama textual establecido hoy

La labor que se realiza en la actualidad es fundamentalmente la de colacionar y analizar las variantes, de modo que pueda ofrecerse al público un sustituto honroso de la *editio octava maior* de Tischendorf (1872), aún no superada, pero notablemente envejecida

En esta línea van dos de los proyectos anteriormente citados

— El anglo-americano *International Greek New Testament Project,* con sede en el «Institute for Antiquity and Christianity» en Claremont, California Los responsables de la edición son E C Colwell, J M Plumley y K W Clark Su intención es ofrecer un *aparato crítico* nuevo prácticamente completo en lo importante, con las lecturas de *todos* los papiros, unciales, versiones y citas de los Padres, más un elenco amplio de los más importantes minúsculos y leccionarios Esta decisión de ofrecer tan sólo un trabajo básico fue tomada tras el fracaso de la edición de S C E Legg (Mt y Mc solamente, Londres 1940) duramente criticada [58], y tras las severas críticas que recibió una muestra de la posible futura *editio maior* que sería el

[56] *La Biblia judía y la Biblia cristiana,* 435 436, con un ejemplo explicativo de cada supuesto

[57] Veanse, en general los informes de crítica textual de J Duplacy en *Biblica* J Duplacy-C M Martini Bulletin de critique textuelle du Nouveau Testament V 2ª parte *Bib* 58 (1977) 259 270 542 568 Mas reciente G Luck, Textual Criticism Today, *AjPh* 102 (1981) 164 194 donde comenta las novedades editoriales de los diez anos anteriores a la publicacion del articulo

[58] Cf por ejemplo, la recension de H J Vogels en *TR* 34 (1935) 305ss

producto de esta tarea básica [59]. Un informe sobre este proyecto puede verse en la revista *New Testament Studies* [60].

— El proyecto del *Institut für neutestamentliche Textforschung* de Münster. Los editores responsables son J Duplacy, B. Fischer y B. Aland. Para evitar un doble trabajo, este equipo comenzará su edición con las *Cartas Católicas* El intento *no* es sólo elaborar un aparato crítico, sino una *edición* en toda regla, útil para futuros trabajos científicos La edición presentará también *todas* las lecturas de papiros, mayúsculos y versiones, y un número amplio, críticamente seleccionado, de minúsculos, Padres y leccionarios [61]

La metodología empleada por ambos proyectos es fundamentalmente la misma, descrita por E. C Colwell [62]: catálogo de variantes (J K. Elliott ha postulado hoy día una colación *completa* de todos los manuscritos del NT y no simplemente una «cala» en los pasajes más característicos), catalogación de las características de los escribas y de los manuscritos, agrupación en familias de los manuscritos recientemente descubiertos y aún no suficientemente estudiados y la reconstrucción, por grupos, de la historia de la tradición manuscrita [63]. En esta tarea desempeña hoy un papel importante el uso de ordenadores [64]

Para concluir, es necesario mencionar la labor de la «Columna del Nuevo Testamento» de la *Biblia Polyglotta Matritensis* que dirigía el fallecido profesor Kilpatrick. Parece evidente que es absolutamente utópico —y quizás hasta absurdo— intentar *editar*, por cuenta de esa «columna» y del *C S I. C.*, un texto propio del NT. No existen para ello ni el material-base, ni los trabajos previos, ni dotación económica o de personal Lo único razonable es colaborar en el Proyecto europeo de Münster y publicar trabajos monográficos sobre puntos muy concretos con incidencia en la crítica textual [65]. Sólo así se justifica, en el panorama actual de colaboración por equipos e Institutos, el mantenimiento de esa «columna».

[59] Cf K Aland, «Bemerkungen zu Probeseiten einer grossen kritischen Ausgabe des Neuen Testaments», en *Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes*, Berlín 1967, 81-90 comentario del texto crítico de Lc 20,1-6 que M M Parvis y R G Willis enviaron, con una circular, pidiendo opiniones a los especialistas

[60] E C Colwell, «The International Greek NT Project», *NTS* 16 (1970) 180ss

[61] Un primer informe de este proyecto, del mismo K Aland, puede verse en *NTS* 16 (1970) 163ss «Novi Testamenti Graeci editio maior critica Der gegenwartige Stand der Arbeiten an einer neuen grossen kritischen Ausgabe des NT» Noticias indirectas, aunque del todo fiables, en el «Bulletin de critique textuelle du Nouveau Testament» de Duplacy-Martini, *Bib* 58 (1977) 259-270, 542-568

[62] *Studies in Methodology in Textual Criticism of the New Testament*, Leiden 1969

[63] Cf J Finegan, *Encountering*, cap «The Future Task», 189-199

[64] Sobre las ventajas y limitación del uso de ordenadores para este trabajo, puede verse entre otros el artículo de B Fischer. «The use of computers in New Testament Studies, with special Reference to Textual Criticism», *JTS* 21 (1970) 297-308, donde señala la incomensurable ayuda en cuestiones que son *fundamentalmente cuantitativas* como establecer las relaciones entre los manuscritos por concordancias de lecturas, a la vez que hace hincapié en que sólo el ojo crítico tiene en realidad la última palabra al *valorar* los datos del ordenador

[65] Al estilo del excelente artículo de M V Spottorno, «The Relative Pronoun in the New Testament Some Critical Remarks», *NTS* 28 (1982) 132-141

Las directrices comúnmente admitidas hoy en la crítica textual del NT son las siguientes [66]

1 Nadie cree con rigidez en las «recensiones» que definieron Westcott-Hort, pero aún no se ha encontrado un sustituto claro para ellas Westcott-Hort creían haber hallado en el códice Vaticano, especialmente en los pasos en los que coincidía con el Sinaiticus, el representante del «texto neutral», libre de contaminaciones, el más cercano posible al original, anterior a la división en texto alejandrino, bizantino y occidental Como se ha dicho antes, la existencia del ‹texto neutral› del NT no es aceptada hoy Sin embargo, y a pesar de añadirle un *caveat*, se siguen estimando los manuscritos Vaticano y Sinaiticus y utilizando los criterios de Wescott-Hort en las discusiones críticas y en los aparatos, a la vez que se presta atención a las ‹familias» y se prefiere denominar a los grandes grupos tipos textuales», más que recensiones

En realidad no tiene sentido hablar de recensiones cuando no es posible determinar ni su época, ni el sitio de origen, ni el autor y cuando su misma existencia se halla en entredicho a causa de los nuevos papiros descubiertos El papiro Bodmer II (= $\mathfrak{P}^{66}$), con el texto del evangelio de Juan escrito hacia el 200 presenta formas idénticas al Sinaiticus que, aproximadamente, es posterior en doscientos años Esto significaría, con otras palabras, que el llamado texto egipcio» o ‹texto neutral», representado en lo esencial por el Vaticanus y el Sinaiticus, existía ya antes del 200 Imposible, por lo mismo, seguir afirmando que es el producto de un trabajo de recensión de principios del siglo IV [67]

2 El método para agrupar y situar los manuscritos que aún no están críticamente colacionados o que han sido descubiertos recientemente es el *cuantitativo* (número total de convergencias y divergencias con tipos textuales y familias bien definidas) Pero, como es imposible tabular absolutamente todas las variantes, en Claremont se ha desarrollado el Profile Method» [68] consistente en controlar un manuscrito solamente en las lecturas que son decisivas en los diversos tipos textuales En el *Institut fur neutestamentliche Textforschung* de Munster se sigue un método parecido [69], pues

[66] Una exposicion clara de las orientaciones que presiden los trabajos de la critica textual del NT puede verse en los estudios de E C Colwell, *Studies in Methodology in Textual Criticism of the New Testament*, Leiden 1969

[67] Cf H Zimmermann, Papyrus Bodmer II und seine Bedeutung fur die Textgeschichte des Johannes-Evangeliums , *BZ* 2 (1958) 214-243

[68] B Ehrmann, Methodological Development in the Analysis and Classification of New Testament Documentary Evidence, *NTS* 29 (1987) 22 45 analisis critico del Claremont Profile Method y exposicion de la base del nuevo Comprehensive Profile Method

[69] Cf B Aland, The Munsteraner Arbeit am Text des Neuen Testament und ihr Beitrag fur die fruhe Ueberlieferung des II Jhts Eine methodologische Betrachtung , en W L Pe-

cada manuscrito se investiga en unos mil pasajes fundamentales Sólo la agrupación en familias del inmenso número de testigos hace que éstos sean manejables.

3. En 1976, H. Riesenfeld [70] y otros han levantado sus voces para advertir la necesidad de emplear el método *cualitativo* (es decir, no prestar únicamente atención al acervo global de variantes, sino añadirle el *juicio del valor* de las mismas).

4 Una corriente crítica que se extiende hoy con cierta fuerza es la del *eclecticismo total*, o «crítica racional», según sus autores. Se llama así porque el crítico textual presta menos atención a las cuestiones de fecha, genealogía, tipo y familia de los manuscritos que a las consideraciones de crítica interna o de contexto y estilo. Desde 1943 fue G. D Kilpatrick, fallecido en 1989, el principal defensor de esta tendencia. Tras estudiar profundamente el estilo de un autor neotestamentario, Kilpatrick prefiere —entre dos lecturas discrepantes— aquella que mejor concuerde con el estilo y pensamiento del autor en cuestión, sin tener en cuenta qué valor externo tenga el manuscrito que la sustente. En caso de no poder decidirse claramente en pro de una u otra variante emplea el criterio del «aticismo». Kilpatrick cree que los escribas del siglo II introdujeron en el texto del NT muchos aticismos. Por tanto, la lectura que no tenga ese colorido, tiene muchas posibilidades de ser original Añade este autor que hacia el año 200 ya se habían introducido en el texto prácticamente casi todos los cambios intencionados y que, a partir de entonces, los escribas —al considerarlo canónico— transmitían el texto con gran fidelidad Por consiguiente, si una lectura —aun preservada en un manuscrito tardío— está más de acuerdo con el tenor total del escritor debe ser preferida Kilpatrick opina, además, que, en el NT, es innecesario el uso de la conjetura, ya que en alguno de los numerosísimos testigos se encuentra inevitablemente la lectura correcta [71].

tersen (ed), *Gospel traditions in the IInd century Origins, recensions, text and transmission*, París 1990, 55-70, cf también, K Aland, «Der gegenwartige Stand der Arbeit an den Handschriften wie am Text des griechischen Neuen Testaments », en *Studien zur Uberlieferung des Neuen Testament und seines Textes*, Berlín 1967, 202ss

[70] «Les limites des méthodes quantitatives dans l'exégèse de la Bible», cap III de su obra *Unité et diversité dans le Nouveau Testament*, París-Tournai 1976, 49ss , espec 58ss y W L Richards, «A critique of a New Testament Text-Critical Methodology - The Claremont Profile Method», *JBL* 96 (1977) 556-566

[71] Algunos trabajos-clave de Kilpatrick son los siguientes «Atticism and the Text of the Greek New Testament», en *Neutestamentliche Aufsatze* (Fesch fur Prof J Schmid), editado por J Blinzer, O Kuss F Mussner, Regensburg 1963, «An Eclectic Study of the Text of Acts», en *Biblical and Patristic Studies in Memory of R P Casey*, Friburgo 1963, 64-77, «Eclecticism and Atticism», *ETL* 53 (1977) 107-112, y «Literary Fashions and the Transmission of Texts in the Graeco-Roman World», *CHH* 19 (1976) 1-8 Una lista completa de los trabajos de Kilpatrick hasta 1974, en J K Elliott (ed), *Studies in New Testament Language and Text Essays in Honour of G D Kilpatrick on the Occasion of his sixty-fifth Birthday* (Leiden 1976) 4-13 Recientemente ha aparecido una obra editada también por J K Elliott, *The Principles and Practice of New Testament Textual Criticism, Collected Essays of G D Kilpatrick*, Lovaina 1990,

Kilpatrick es discípulo consecuente de C. H Turner [72] quien propuso una reconstrucción diferente del cap 1 del evangelio de Marcos basado en consideraciones estilísticas [73]

El movimiento tiene hoy sus enérgicos defensores Así, J. K. Elliott [74], conocido crítico y discípulo de Kilpatrick, defiende otra vez la necesidad de editar el texto de cada sinóptico aceptando las variantes textuales que mejor se acomoden al estilo del autor, aunque ello suponga un crecimiento de las similitudes entre los tres primeros evangelios En esta misma línea, este autor ha publicado recientemente en la serie *Estudios de Filología Neotestamentaria* un volumen titulado: *Essays and Studies in New Testament Textual Criticism*, (Córdoba 1992), anteriormente citado.

Para Elliott, claro exponente del eclecticismo radical, no hay ningún manuscrito claramente «importante», sino únicamente lecturas importantes, siendo posible reconstruir el texto original basándose *únicamente* en criterios internos. Un crítico ecléctico radical tiene que examinar todas las lecturas, porque toda lectura podría ser, en principio, original. De este modo, puede no sólo reconstruir el texto original, sino también tratar de explicar cómo surgieron todas las lecturas secundarias. Por eso el crítico radical desea que haya tantas lecturas como sea posible El número o la antiguedad de los manuscritos no tienen para él especial importancia [75].

En nuestra opinión, no cabe duda de que el empleo de la crítica interna y racional es de gran valor para la práctica de la crítica textual, pero no debe ser el único criterio, ya que puede conducir a cierto subjetivismo Tampoco parece fiable el empleo sin matices del criterio del aticismo, ya que no fue ésta la única corriente literaria que imperó en los siglos I y II de nuestra era [76].

que reúne sesenta y seis estudios y notas publicadas por el autor en diferentes ocasiones La obra, como su título indica, organiza los artículos en dos bloques principios de la Crítica textual y su práctica Esta segunda parte, a su vez, recoge diversos tipos de artículos 1 Cuestiones generales, 2 Vocabulario y gramática, y 3 Artículos sobre pasajes del NT

[72] Cf los célebres artículos de este autor «Marcan Usage Notes, Critical and Exegetical on the Second Gospel», *JTS* en los años 1923/4, 377-86, 1924/5, 12-20, 145-56, 225-40, 337-46, 1925/26, 58-62, y 1926/7, 9-30 y 349-62

[73] «A Textual Commentary on Mark 1», *JTS* 28 (1926-27) 145-58

[74] Cf «In Defence of Thoroughgoing Eclecticism in New Testament Textual Criticism», *RestQ* 21 (1978) 95-115, que vuelve a remachar los puntos de vista expresados en «Plaidoyer pour un éclecticisme intégral appliqué à la critique textuelle du Nouveau Testament», *RB* 84 (1977) 5-25 (cf también «Textual Criticism, Assimilation and the synoptic Gospels», *NTS* 26 [1980] 231-242) En esta línea se sitúa también en gran medida E J Epp, «The Eclectic Method in New Testament Criticism Solution or Sympton?», *HarvTR* 69 (1976) 211-257

[75] «Textkritik heute», *ZNW* 82 (1991) 38-39

[76] Una crítica a fondo puede verse en los artículos de G D Fee, «Rigorous or reasoned Eclecticism -Which?», en J K Elliott (ed), *Studies in New Testament Language and Text*, 174-198, y F Stagg, «Textual Criticism for Luke-Acts», *PerspRelSt* 5 (1978) 152-165 («todo eclecticismo que ignora los testimonios externos de los manuscritos debe ser rechazado»)

Apéndice Las ediciones impresas del Nuevo Testamento

K Aland dedica el primer capítulo de su obra [77] al estudio de las ediciones del NT, dividiéndolo en tres etapas cronológicas, dentro de cada una de las cuales presenta a los autores y su aportación a la crítica textual 1 De Erasmo a Griesbach 2 De Lachmann a Nestle 3 De Nestle al nuevo «texto estándar»

Termina Aland este capítulo con un estudio comparativo de las ediciones más importantes Wescott-Hort, Tischendorf, von Soden, Nestle-Aland y el Greek New Testament Más adelante dedica el capítulo V a preparar al lector para el uso de las ediciones actuales, centrando su atención en dos el *Greek New Testament* y el *Novum Testamentum Graece* (Nestle-Aland)

No es nuestra intención ahora detenernos a comentar extensamente la obra y autores que jalonan los logros y marcan las encrucijadas de la crítica textual neotestamentaria Esto se ha hecho ya en sus líneas generales en el capítulo primero, dedicado a la historia de la interpretación del NT, pero creemos necesario dar una visión, a vista de pájaro, de las ediciones impresas del NT griego, que —naturalmente— se solapa con los progresos en teoría de crítica textual ya mencionados

El primer libro que se imprimió después de la invención de la imprenta fue la Biblia según el texto de la *Vulgata Latina* (la Biblia de Gutemberg de 1456) Sesenta y seis años más tarde aparece el tomo V de la Políglota Complutense con el texto del NT (1522), éste, concluido desde 1514, pudo haber sido la primera edición impresa del NT griego de no haberse retrasado el *placet* del Papa, que no fue concedido hasta 1520, por lo que la publicación se hizo en 1522 Fue a Erasmo de Rotterdam, a instancias del impresor J Froben, a quien correspondió este honor (1 de marzo de 1516), constituyendo su edición del NT griego un verdadero éxito editorial para el momento, pues de las dos primeras ediciones se vendieron 3 300 ejemplares La edición de Erasmo se basó en manuscritos, de datación tardía y de muy escaso valor crítico, procedentes de la universidad de Basilea, presentaba en columnas paralelas el texto griego y un texto revisado de la *Vulgata* y fue preparada en menos de seis meses, con la finalidad expresa de adelantarse a la publicación de la Complutense Como fruto de esta prisa apareció con abundantes errores tipográficos Sin embargo, el texto griego de esta edición, con ligeras variantes y limpio de los más gruesos errores, continuó siendo la recensión habitual del NT hasta finales del siglo XIX

En 1624 los hermanos Elzevir, editores holandeses, publicaron una edición manual del NT griego que reproducía de nuevo fundamentalmente el texto de Erasmo cotejado con el de la Políglota Complutense Los mismos hermanos realizaron en 1633 una edición que se propagó como el «texto del Nuevo Testamento aceptado actualmente por todos», surgiendo de ahí la

[77] *Il testo del NT*, 7-43

denominación de «textus receptus Esta edición había sido precedida por las cuatro ediciones del Nuevo Testamento que había hecho el humanista e impresor Roberto Estienne (Stephanus) en París, que eran una refundición de las ediciones de Cisneros y de Erasmo La cuarta de estas ediciones (a 1551) introdujo la división del texto en versículos, que siguen hasta hoy las versiones del NT

En 1707, J Mill hizo una edición del NT, basada en la de Estienne, en la que recogía unas 30 000 variantes con juicio crítico sobre el valor de las más importantes Mill fue el primero en darse cuenta del valor que las versiones antiguas y las citas de los Padres tienen para el estudio crítico del NT

J A Bengel fue el primero en clasificar los manuscritos griegos por familias, en su edición del NT (Tubinga 1734), introdujo pequeños cambios en el *textus receptus* J J Wettstein (1693-1794), sin atreverse a enmendar este texto, justificó en el aparato de su edición del NT (1751-1752) las lecturas que creía preferibles y utilizó por primera vez un sistema de letras y números para designar a los manuscritos Griesbach (1775-1777), dando un paso revolucionario, se separo finalmente, en su edición del NT, del *textus receptus*, universalmente aceptado hasta entonces y publicó su propia reconstrucción

Fue K Lachmann, sin embargo, quien daría la batalla definitiva al *textus receptus* En 1830 expuso su programa de abandonarlo, por considerarlo tardío, y volver al texto de la Iglesia de fines del siglo IV Sin embargo, la base manuscrita que escogió arbitrariamente era demasiado reducida y el esquema metodológico demasiado rígido como para conseguir abrirse paso de una manera decisiva Tocaría a Tischendorf (1815-1874) llevar a cabo el programa de Lachmann, ampliando la base de manuscritos sobre los que se apoyaba el texto, mérito principal de Tischendorf fue su incansable esfuerzo por reunir y colacionar manuscritos Sus ediciones textuales, a partir de su *Editio octava critica maior* de 1896, ofrecen un aparato crítico cuya riqueza no ha sido todavía superada Westcott-Hort lo seguirían, investigando en la genealogía de los diferentes manuscritos y versiones antiguas y estableciendo cuatro familias de manuscritos siríaca (= bizantina), occidental, alejandrina y neutral Los editores otorgaron la preferencia, casi siempre, al texto neutral» en sus representantes principales los manuscritos unciales B (Vaticanus) y ℵ (Sinaiticus) Weiss (1894-1900), por caminos diferentes, llegó a la conclusión de que el manuscrito uncial B era el que más se aproximaba al texto original Von Soden siguio a Weiss, editando en 1913 el texto del NT, con aparato crítico, que ha constituido hasta ahora la mayor edición de este siglo Pero von Soden y sus colaboradores no fueron demasiado exactos en ocasiones, emplearon un sistema de siglas distinto del usual y de difícil manejo, por lo que la obra no tuvo el éxito pretendido pues no logró imponerse en el uso

El éxito mayor y de mas influencia lo tendría la edición de Nestle de 1898, publicada desde entonces en más de 20 ediciones sucesivas Se trataba de una edición escolar confeccionada a partir de puntos de vista pura-

mente mecánicos, siguiendo el principio de que el juicio mayoritario de las ediciones de Tischendorf, Wescott-Hort y Weiss era el que decidía sobre el texto a imprimir

A partir de entonces —con la decimotercera edición de Nestle (1927), llevada a cabo por su hijo Erwin— el *textus receptus* quedó excluido de la Iglesia y de la enseñanza, 400 años despues de su primera aparición, y el de Nestle vino a ocupar su lugar

K Aland, a finales de los años cuarenta, comenzó a colaborar con Nestle en la revisión de su obra A K Aland le fue asignada la tarea de verificar los datos del aparato crítico, pero al mismo tiempo, con el consentimiento de Erwin Nestle, comenzó una radical revisión del texto El trabajo estaba prácticamente maduro cuando en 1955 a iniciativa de Eugene A Nida, secretario de traducciones de la American Bible Society, se nombró un comité internacional con la finalidad de preparar la edicion del *Greek New Testament*, que sirviese como punto de referencia de todos los comités de traductores del mundo A este comite fueron llamados M Black, B M Metzger, A Vööbus, A Wikgreen y K Aland, que, con el consentimiento de todos, continuó su trabajo particular para el nuevo Nestle En 1966 apareció la primera edición del *Greek New Testament* Entre la edición de Nestle-Aland y el *Greek New Testament* hubo cada vez mas aproximación hasta llegar a unirse en lo que respecta al texto griego impreso, aunque con notables diferencias en otros aspectos, como, por ejemplo, el tamaño del aparato griego y las marcas en el cuerpo del texto que remiten a él Quedó de este modo establecido el *nuevo texto estándar* que, como fruto de un comité de autores, representa el optimum de lo que se puede alcanzar en el estado actual de la crítica textual Entre estas dos ediciones hay una diferencia basica el *Greek New Testament* está destinado a traductores, el *Nestle-Aland* a estudiantes, profesores e intérpretes del NT, y en esto estriban las principales discrepancias entre ambos al elegir las lecturas variantes que había de presentar el aparato crítico[78]

Un problema interesante que se plantea al estudioso del NT al observar el cambio del texto griego neotestamentario a lo largo de los siglos es el siguiente ¿Qué texto es realmente canónico? ¿Tienen las variantes importantes el mismo derecho a considerarse sacras que las elegidas por los editores para formar parte del cuerpo de texto impreso? ¿Con qué derecho puede proclamarse receptus un texto que es fruto de un trabajo de un instituto determinado? ¿No debería de ser canónico el texto representado por la mayoría de los manuscritos? Estas y otras cuestiones análogas quedan aún pendientes de respuesta Por lo que respecta a la Iglesia católica, no hay ninguna definición sobre estos problemas, aunque plantean una interesante y viva cuestión teológica

[78] Para un estudio detallado de las peculiaridades y diferencias entre ambas ediciones cf K Aland *Il testo del NT* 246 295 texto usual

LA LENGUA DEL NUEVO TESTAMENTO

En este capítulo, básico para el estudio científico del NT, se considera la lengua del NT o griego neotestamentario dentro de la historia general de la lengua griega, aunque con especial atención a su transfondo semítico. Consta de tres partes: en la primera se exponen las diversas opiniones sobre las lenguas habladas en Palestina en tiempos del NT y se aborda someramente la cuestión de la lengua o lenguas habladas por Jesús; en la segunda, se trata de la lengua del Nuevo Testamento en su relación con la koiné y en la tercera se presentan los diversos influjos lingüísticos que esta lengua ha recibido de su entorno.

A) LAS LENGUAS HABLADAS EN PALESTINA EN TIEMPOS DE JESUS

Aunque nuestro objetivo es el estudio de la lengua griega del NT, debemos partir de una pregunta: ¿Qué lengua habló Jesús? La opción que se tome al aceptar las influencias semíticas en el griego del NT puede verse determinada, al menos en parte, por la respuesta que se dé a esta cuestión

Desde los primeros estudios sobre el influjo semítico en el griego del NT, publicados por Wyss, Pasor y Trom en la mitad del siglo XVII, no ha faltado el interés por esta cuestión [1], aunque las posturas mantenidas han sido muy diversas y no siempre bien definidas [2].

En tiempos de Jesús se hablaban en Palestina cuatro lenguas: hebreo, arameo, griego y latín. Razones de tipo arqueológico, lingüístico y sociológico prueban que la región era multilingüe, utilizándose en gran escala el arameo y el griego; el hebreo misnaico era usado como lengua hablada, aunque su uso no estuviese generalizado, y ciertamente como lengua escrita (hebreo bíblico y discusiones cultas sobre la ley); por último, el latín era la

[1] Véase J Vergote, «Grec Biblique», en *Dictionnaire de la Bible* Supplément 3 Ed L Pirot, París 1938, cols 1321-44 Para este capítulo en general, véase A Piñero, «Griego Bíblico Neotestamentario Panorámica actual», *CFC* 11 (1976) 123-197 Este artículo contiene y complementa el de J Vergote desde 1949 hasta 1975

[2] Un panorama de opiniones puede leerse en M Silva, «Bilingualism and the character of Palestinian Greek», *Bib* 61 (1980) 198-219, reproducido en S E Porter (ed), *The Language of the New Testament Classic Essays*, Sheffield 1991, 205-34

lengua de los romanos en asuntos políticos y administrativos. Entre todas ellas predominaba el arameo, como lengua del judaísmo palestino [3].

La probabilidad de que Jesús, al igual que otros muchos judíos o paganos, conociese varias de estas lenguas es grande.

1. *El arameo*

La hipótesis del arameo como lengua hablada en Palestina en tiempos de Jesús se basa en el hecho de que, aunque el griego era la lengua usada por griegos y romanos, éste nunca reemplazó completamente al arameo en Palestina, como lo muestran no sólo los escritos bíblicos de Daniel y Esdras, sino una larga serie de inscripciones en tumbas, sarcófagos, osarios y diversos objetos, las cartas de Bar Kokhba', los papiros y otros textos, especialmente los procedentes de Qumrán. El NT conserva expresiones arameas como *talitha koum* (Mc 5,41), *marana tha* (1 Cor 16,22), *effatha* (Mc 7,34) y *Eloi Eloi lema sabakhtani* (Mc 15,34); topónimos como Hacéldama (Hch 1,19), Gólgota (Mt 27,33 y par.), Getsemaní (Mt 26,36) y Betesda (Jn 5,2).

La opinión de G. Dalman [4] resume la posición de la mayoría de los investigadores: aunque Jesús debía conocer el hebreo y probablemente hablaba también griego, ciertamente tenía como lengua materna el arameo [5].

[3] Cf Stanley E Porter, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood*, Nueva York 1989, 112-13 Sobre las lenguas habladas en Palestina, véase J A Fitzmyer, «The Languages of Palestine in the First Century A D », *CBQ* 32 (1970) 531 Menos optimista al respecto es E Schurer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, (ed revisada), I, Edimburgo 1979, 20-28, 74-80 (existe trad española) Dalman, Black, Rabin, Gundry, Barr, Fitzmyer, Bardy, Sevenster, Birkeland, Emerton, Turner, Lapide, Sparks, Leclerq, de Waard, Olmstead, Rajak y Meyers - Strange, entre otros, mencionan la posibilidad de una comunidad al menos trilingue Pueden consultarse también H Ott, «Um die Muttersprache Jesu, Forschungen seit Gustav Dalman», *NT* 9 (1967) 1-25, J Barr, «Which language did Jesus speak? Some remarks of a Semitist», *BJRyL* 53 (1969) 9-29, J A Fitzmyer, Review of Black: «An Aramaic Approach to the Gospels and Acts», *CBQ* 32 (1970) 501-31, H Leclercq, «Note sur le grec néo-testamentaire et la position du grec en Palestine au premier siècle», *ÉtClass* 42 (1974) 243-55, E Buchsel, «Die griechische Sprache der Juden in der Zeit der Septuaginta und NT», *ZAW* 60 (1944) 132-49, M Schwabe - B Lifshitz, *Beth She'arim, II The Greek Inscriptions*, New Brunswick, 1974, 217-21, C Rabin, en S Safrai - M Stern (eds), *The Jewish People in the First Century*, II, Assen 1976, 1007-39, G Mussies, «Greek in Palestine and the Diaspora», en S Safrai- M Stern (eds), *The Jewish People in the First Century*, II, Assen 1976, 1040-64, A Díez Macho, *La lengua hablada por Jesucristo*, Madrid 1976, J C Greenfield, en H H Paper (ed), *Jewish Languages Theme and Variations Proceedings of the Regional Conferences of the Association for Jewish Studies, 1975*, Cambridge (Mass) 1978, con respuesta de H C Youtie (155-157) y F E Peters (159-64) M Hengel, *The «Hellenization of Judaea in the first century after Christ»*, Londres 1989, esp el cap «The Linguistic Question and its Cultural Background», 7-18 P Lapide, «Insights from Qumran into the Language of Jesus», *RQum* 8 (1975) 483-486

[4] *Jesus-Jeshua Studies in the Gospels*, Londres 1929, 1-37, Id , *Die Worte Jesu*, I, Leipzig 1898, citaremos según la trad inglesa de D M Kay, *The Words of Jesus Considered in the Light of Post-Biblical Jewish Writings and the Aramaic Language*, Edimburgo 1902

[5] Véase a este respecto también M Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford ^{3}1977, 16 n 1, cf 47-49

Que la lengua predominante en tiempos de Jesús era el arameo y que ésta era una de las lenguas habladas por el Nazareno, si no la primera, es admitido hoy por la mayoría de los autores, no hay acuerdo, sin embargo, al determinar qué estado de lengua del arameo —de entre los conocidos por nosotros— hablaba Jesús si el arameo palestino-judaico o el galilaico, que luego sería conocido como cristiano-palestino, si un arameo muy cercano al samaritano, o si simplemente no hubo tantos «arameos», sino uno solo, parecido al arameo samaritano y representado en los fragmentos de *targumim* (versiones arameas populares de la Biblia hebrea) de la *geniza* (depósito o trastero) de la sinagoga del Cairo Según P Kahle habría que basarse en estos *targumim* para la reconstrucción de la lengua de Jesús

Dos obras —*An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, de M Black (Oxford ³1977)[6] y *La lengua hablada por Jesucristo*, de A Díez Macho (Madrid 1976)— ayudan a formarse una idea, metodológicamente clara, sobre cuál fue la lengua materna de Jesús de Nazaret y, consecuentemente, cuál ha de ser la aproximación metodológica que abra el camino a una mejor comprensión de lo que hay detrás de determinadas sentencias evangélicas griegas En estas dos obras se recoge y sopesa toda la investigación precedente

He aquí el panorama que se deduce de ellas El arameo palestino, que suponemos la lengua probablemente hablada por Jesús, era poco conocido fuera de Palestina Hasta el descubrimiento del manuscrito Neófiti 1 por Díez Macho las fuentes literarias que poseíamos sobre esta lengua y sobre el arameo en general eran los papiros de Elefantina (500-400 a C), los fragmentos arameos de *Esdras* (450 a C) y *Daniel* (168 a C), los *targumim* (siglo I a C - IV d C y más), el Talmud Palestino (siglos III-IV d C), el arameo samaritano (Targum al Pentateuco siglo II d C) y el arameo cristiano-palestino (siglo IV ó VI d C)

Las opiniones de los expertos sobre cuál de estos estados de lengua se parecía más a la de Jesús varían mucho F Schultess y A S Lewis sostenían que la lengua de Jesús fue el arameo que luego se llamaría *cristiano-palestino*, pues éste sería el heredero directo del arameo galilaico

G Dalman dividía en dos el arameo de Palestina el *arameo judaico*, representado por el Targum Onkelos y Pseudo Jonatán, y el *arameo galilaico*, representado por el Targum Ierusalmi I y II, el Talmud y el Midrás El primero sería más literario, y el segundo, más popular Sin embargo, para reconstruir la lengua de Jesús, Dalman utilizaba ambos arameos, concediendo cierta primacía a Onkelos y Ps Jonatán por ser más antiguos que el Talmud y los *midrasim* El cristiano-palestinense y el samaritano apenas si eran tenidos en cuenta[7] A las objeciones de que Onkelos y Pseudo Jonatán

[6] La tercera edición de esta obra fue muy duramente reseñada por J A Fitzmyer *CBQ* 30 (1968) 417 428 Mas reciente puede verse una amplia reseña de esta edición en P R Berger, Zum Aramaische der Evangelien und der Apostelgeschichte», *TR* 82 (1986) 1-18

[7] *The Words of Jesus*, 17

muestran un arameo hebraizado con rasgos dialectales babilónicos, responde Dalman que es fácil eliminar los hebraísmos y que su tinte babilónico es mínimo.

La aparición de la obra de P. Kahle, *Massoreten des Westens* (Stuttgart 1930), supuso un planteamiento nuevo en este acercamiento metodológico al arameo hablado por Jesús. En esta obra y, luego, en su *The Cairo Geniza* (Londres 1947), Kahle ofrecía ulteriores argumentos en favor de que los fragmentos de targumim encontrados en el Cairo procedían de Palestina y de que en ellos debían verse restos de lo que se leía en las sinagogas de Judea hasta el siglo x d. C. Ese targum fragmentario presentaba un estado de lengua parecido al arameo samaritano; presuponía un texto bíblico hebreo muy antiguo (anterior al masorético); Kahle añadía que no pudo ser usado a la vez en Palestina con el de Onkelos, ya que su *halaká* o normativa legal era diferente. Por consiguiente, Onkelos no pudo ser usado oficialmente en Palestina hasta época tardía, pues su arameo es puramente literario y no sirve de base para reconstruir la lengua hablada por Jesús. Pero, aunque Onkelos habría sido traído de Babilonia en fecha tardía, sus valores intrínsecos como traducción vencieron al resto de los targumim que fueron relegados a la *geniza*. En el país judío, según Kahle, debió de hablarse un *arameo único* (es inútil la distinción de Dalman entre arameo judaico y galilaico) y es en esos fragmentos de la Geniza donde hay que inspirarse para reconstruir la lengua de Jesús.

M. Black adoptó una postura ecléctica, completando las ideas de Kahle y eliminando lo que tenían de unilateral. Para Black, el targum Pseudo Jonatán y los targumim fragmentarios tienen, ciertamente, como base a Onkelos, pero incorporan materiales *halákicos* de antiguos *targumim* palestinos (premisnaicos). Sustraído el influjo de Onkelos, la lengua que queda —parecida a los fragmentos de la Geniza— es antigua y vale como acercamiento a la de Jesús. Igualmente, el *Targum de los Hagiógrafos* contiene elementos muy antiguos, es anterior a la versión de la Peshitta, y es válido también como acceso al antiguo arameo de Jesús. Black insiste además en que las porciones arameas del Talmud de Jerusalén y los *midrasim* palestinos contienen elementos de narraciones populares (*haggadá*) muy antiguos, en una lengua que había evolucionado muy poco, por lo que deben entrar también en consideración para la aproximación a la lengua de Jesús.

Black concedía más valor al arameo *cristiano-palestinense* y al *samaritano* del que les había otorgado Dalman. En efecto, el arameo cristiano, al que se tradujo el Pentateuco, no tiene como base la traducción griega de los LXX, sino un *antiguo targum palestino*, según la tesis de A. Baumstark, y el samaritano, aunque no anterior al siglo v, es totalmente popular, y no puede despreciarse, pues podría reflejar estadios de lengua muy antiguos.

A partir de 1956, dos descubrimientos han aportado material importante sobre el que basar el estudio del arameo galilaico:

El primero, el *Ms Neófiti 1*, descubierto por A. Díez Macho en la Biblio-

teca Vaticana y que representa el único targum completo palestino que poseemos. M. Black[8] pondera convenientemente el descubrimiento La monumental edición crítica de Díez Macho lo ha hecho accesible[9]. Aunque la datación de la lengua y *halaká* (normativa legal) de este targum palestinense es muy discutida[10], parece cierto que no es posterior a los siglos II-III de nuestra era, con lo que su importancia para reconstruir el arameo galilaico es evidente. Por otro lado, la lengua del Neófiti se parece a la de los fragmentos de la Geniza y al Pseudo Jonatán, y es diversa de la de Onkelos.

El segundo hallazgo lo constituyen los *restos arameos de Qumrán*, escritos en un tenor literario, evidentemente, cuya antigüedad (siglo I a. C.) los hace indispensables para el propósito de investigar la lengua de Jesús[11].

Cierto retroceso a las posiciones de Dalman es el representado por E. Y. Kutscher[12], quien postulaba una mayor atención a Onkelos.

La posición de A. Díez Macho en este punto, expresada en su obra anteriormente citada *La lengua hablada por Jesucristo*, puede resumirse así: Jesús no habló arameo oriental (siríaco). El dialecto cristiano-palestinense es continuación del arameo de Palestina, pero como literatura es tardía y traducida del griego o acomodada a esa lengua, por lo que su valor para la reconstrucción del arameo hablado por Jesús es limitado. Jesús conocía el hebreo misnaico y lo usó en algunos sermones —ya que algunos juegos de palabras sólo se explican por la utilización de ese estado de lengua; por ejemplo, en Mc 13,28-29 (= Mt 24,32-33) Jesús habla del «fin» (heb *qeṣ*) y de pronto pasa a mencionar el verano (*qaiṣ*; diptongado en *qeṣ*); en Mc 12, 1-12, *ben* (hijo) pasa a «*'eben*» (piedra angular), etc.[13] Sin embargo, la

[8] *An Aramaic Approach*, 35ss

[9] *Neophyti 1 Targum Palestinense Ms de la Biblioteca Vaticana* Edición príncipe e introducción y versión castellana, con traducciones, francesa e inglesa, cotejadas con la versión castellana, Madrid 1968-1979

[10] Cf A Díez Macho, *El targum Introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia*, Barcelona 1972, y las recensiones y críticas en *CBQ* 35 (1973) 233-35, *BZ* 19 (1975) 296-7, *REJ* 133 (1974) 241-2, entre otras

[11] Puede verse a este respecto, entre otros, el *Génesis apócrifo* y el *Targum de Job* de la cueva XI y los fragmentos arameos de 1 Henoc en la serie oficial *Discoveries in the Judaean Desert*, Oxford 1955-82, editada por J T Milik y D Barthélemy

[12] «Das zur Zeit Jesu gesprochene Aramaisch», *ZNW* 51 (1960) 46-54

[13] Ejemplos de las reconstrucciones de A Díez Macho pueden leerse en sus artículos «El Logos y el Espíritu Santo», *Atlántida* 1 (1963) 381-396, y «Derash y Exégesis del Nuevo Testamento», *Sefarad* 35 (1975) 37-89 M McNamara ha insistido en la línea de Díez Macho en «The Spoken Aramaic of first Century Palestine», *Church Ministry* (1977) 95-138, mientras que J A Fitzmyer es partidario de una datación posterior de Neófiti «The Aramaic Language and the Study of the New Testament», *JBL* 99 (1980) 5-21 cf también Id , *A Wandering Aramean Collected Aramaic Essays, SBL Mon Series*, Missoula, Montana 1979 Para la discusión del arameo de los *targumim* en general, cf el n° 37 completo de *JNES* (1978) El mismo Fitzmyer (con J Harrington) ha publicado *A Manual of Palestinian Aramaic Text II Cent B C -II Cent A D* (Roma 1978) con textos de Qumrán, Murabb'at, Nahal Hever, inscripciones, etc y traducción inglesa y glosario, que pretende ser una base de discusión sobre la lengua de Jesús. El arameo de Neófiti 1 no está incluido

lengua de Jesús fue fundamentalmente el arameo. Sin tener una posición absolutamente rígida, Díez Macho tiende a la postura de Kahle: un *solo arameo* para Palestina, aunque con pequeñas diferencias dialectales entre Judea y Galilea. Para su reconstrucción contamos con fuentes primarias: Targum Fragmentario; Pseudo Jonatán; Fragmentos de la Geniza y especialmente Neófiti 1; fuentes secundarias son el Talmud y los primeros midrasim, y terciarias: Onkelos y Qumrán, que son literarios.

Los aramaismos y el «griego de traducción» («Translation Greek» o «judeogriego»)

Dado que el arameo fue con casi total seguridad la lengua hablada por Jesús, se ha propuesto que, bajo el texto griego de los Evangelios, Hechos y otros libros del NT como el Apocalipsis, subyace un original arameo, que, al ser traducido, ha aportado numerosos aramaísmos (o hebraísmos) al texto griego, lo que equivale a decir que el tenor literal de algunos libros del NT no es originariamente griego, sino «griego de traducción».

Es evidente que la traducción de los LXX ofrece muchos ejemplos claros de semejante proceso [14]; sin embargo, como ha mostrado J. Barr [15], el texto griego del NT no presupone necesariamente un original arameo previo, sino que ha de considerarse «original», no traducción.

La teoría del griego de traducción respecto al Nuevo Testamento tiene bastantes puntos débiles, como ha probado D. W. Riddle [16], quien insiste en que el término de comparación adecuado de los escritos del Nuevo Testamento, en lo que se refiere a la lengua, es el griego de la koiné no literaria. Si R. Helbin [17], estudiando trescientos cincuenta verbos y las construcciones respectivas en los LXX, constató que el número de hebraísmos no era grande en este corpus, puede esperarse que en el NT éste sea menor aún. De hecho, M. Silva [18] encuentra sólo sesenta hebraísmos en todo el NT. Por otra parte, los helenistas ven en la obra de Lucas, por ejemplo, rasgos sintácticos y estilísticos que prueban que este autor conocía los autores griegos de la época clásica [19].

Los nuevos textos de papiros profanos, aportados por G. H. R. Horsley en la serie *New Documents*, refuerzan la idea de que no se pueden distin-

[14] Véanse a este respecto las observaciones de E. J Bickerman, *Studies in Jewish and Christian History*, Leiden 1976, 1, 167-200.

[15] «The Nature of Linguistic Evidence in the Text of the Bible», en H. H. Paper (ed.), *Language and Texts. The Nature of Linguistic Evidence*, Ann Arbor 1975, 35-57.

[16] «The Logic of the Theory of Translation Greek», *JBL* 51 (1932) 13-30.

[17] *Die Kasussyntax der Verba bei den LXX. Ein Beitrag zur Hebraismenfrage und zur Syntax der Koine*, Gotinga 1928.

[18] «Semantic Borrowing in the NT», *NTS* 22 (1975/6) 104ss.

[19] Véase E. Delebecque, «Sur un hellénisme de saint Luc», *RB* 87 (1980) 590-93.

guir lingüísticamente los textos de documentos griegos escritos por judíos de los redactados por no judíos. Evidentemente, del léxico técnico y del contenido ideológico de estos libros se concluye la autoría judía de una obra, pero éstos no son argumentos estrictamente linguísticos que fuercen a considerar la lengua del NT como un dialecto distinto de la koiné o «judeogriego». Lo que Moulton dijo hace más de ochenta años ha quedado confirmado por la más reciente documentación: las inscripciones demuestran que no hay sino pequeñas diferencias dialectales entre el griego de Egipto y el de Asia Menor, Italia y Siria.

En consecuencia, con estas constataciones, la base para sostener la existencia de un dialecto judeogriego, es decir, un *griego* teñido de frecuentes aramaísmos —ya sea «artificial», como producto literario engendrado a la hora de verter al griego textos semíticos, ya sea «natural» como resultado de hablantes de lengua materna aramea que se expresan también en griego— es muy débil y no se sostiene en pie, como veremos con más detención al final de este capítulo cuando hablemos de la naturaleza del griego del NT.

«Ipsissima verba et facta Jesu»

Aunque el griego del NT no sea «griego de traducción», no por ello podemos negar que refleje con frecuencia un sustrato semítico que muchos autores han aducido como argumento para determinar los auténticos dichos y hechos del Jesús de la historia *(ipsissima verba et facta Jesu)*. Siendo éste uno de los criterios usualmente aducidos para mostrar la autenticidad de tal o cual dicho evangélico como proveniente del Jesús histórico, no es, sin embargo, el único empleado para ello. Es necesario, por tanto, establecer los criterios de historicidad que puedan ser aplicados a los datos transmitidos y permitan juzgar de su auténtica pertenencia al Jesús arameo-parlante de la historia. La literatura que se ha producido sobre este tema es abundantísima, pero en el momento presente se ha llegado a cierto consenso entre los investigadores [20].

[20] El debate sobre el «Jesús de la historia» ha originado una abundantísima bibliografía Pueden consultarse, entre otros, los siguientes trabajos E Kasemann, «Das Problem des historischen Jesu», *ZTK* 51 (1954) 144ss, N A Dahl, «Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem», *KerDo* 1 (1955) 114-122, J Jeremias, «Der gegenwartige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus», en *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus Beitrage zum Christus Verstandnis in Forschung und Verkundigung*, editado por H Ristow y K Matthiae, Berlín 1962, 12-25, H K McArthur, «Basic Issues A Survey of Recent Gospel Research», *Interp* 18 (1964) 47-51, J Caba, *De los evangelios al Jesús histórico Introducción a la Cristología*, Madrid 1971, N Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, Londres 1967, 39-49, Idem, *The New Testament An Introduction*, Nueva York 1974, 281ss, B Rigaux, «L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente», *RB* 65 (1958) 512-522, R H Fuller, *A Critical Introduction to the New Testament*, Londres 1966, F Mussner, «Der historische Jesus und der Christus des Glaubens», *BZ* (1957) 227-230,

Establecer contacto con el Jesús histórico en cada uno de los dichos referidos por los evangelios presenta, sin embargo, serias dificultades, ya que tanto las palabras como las acciones del Nazareno aparecen en los evangelios tras una —más o menos— larga tradición previa que ha mirado a Jesús con los ojos de la fe Se puede afirmar que no hay ningún dicho o hecho de Jesús que no esté narrado en los evangelios bajo esta óptica.

Los criterios de historicidad establecidos por los autores para reconocer los dichos y hechos del Jesús de la historia se reducen básicamente a cuatro:

a) *Criterio de desemejanza o discontinuidad*

Según este criterio, todo dicho o hecho de Jesús que no encaje en el medio ambiente judío del tiempo ni en el marco de la primitiva comunidad, no adaptándose a ambas situaciones, procede inequívocamente del Jesús de la historia La muerte violenta en la cruz, el fracaso de su obra, su procedencia de Nazaret (Jn 1,46: ¿De Nazaret puede salir algo bueno?), el bautismo de Jesús conferido por Juan Bautista y otros datos de los evangelios reflejan hechos que no pudieron ser inventados por la comunidad primitiva, pues, siendo contrarios a la exaltación de la persona de Jesús, no habrían sido consignados por sus seguidores. De entre los dichos, por ejemplo, la frase: «No toméis el camino de los paganos ni entréis en ciudad de los samaritanos» (Mt 10,5) no puede sino provenir del Jesús histórico, por ir en contra de la práctica más antigua de la misión cristiana a los paganos Términos empleados por Jesús, como la expresión *abba*, insólita en el am-

H Schurmann, «Die Sprache des Christus Sprachliche Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten», *BZ* 2 (1958) 55, W Trilling, *Jesús y los problemas de su historicidad*, Barcelona 1970, 50-59, L Cerfaux, *Jésus aux origines de la tradition Pour une histoire de Jésus*, t 3, París 1968, 269-71, I de la Potterie, «Come impostare oggi il problema del Gesù storico?» *CC* 120 (1969) 455-461, D R Catchpole, «Tradition History», en I H Marshall, *New Testament Interpretation*, Exeter 1977, 166-178, M D Hooker, «Christology and Methodology», *NTS* 17 (1970-1) 480-7, Idem, «On Using the Wrong Tool», *Theology* 75 (1972) 570-81, J Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, I, 1971, 1-41, R S Barbour, *Tradition-historical Criticism of the Gospels*, Londres 1972, 1-27, D G A Calvert, «An Examination of the Criteria for distinguishing the Authentic Words of Jesus», *NTS* 18 (1971-2) 209-19, H Conzelmann-A Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, Tubinga, ^{6}1982 («Methode der Rekonstruktion der Lehre Jesu», 356-360, trad italiana, 353-56), H K Nielsen, «Kriterien zur Bestimmung authentischer Jesusworte» en *SNTU* 4 (1979) 5-26, J Parker, «Redaktionsgeschichte et valeur historique des Évangiles», *Hokhma* 12 (1979) 22-46, F Lambiasi, *L'autenticità storica dei vangeli Studio di criterologia* (Bolonia 1976), J Kremer, «Wer war Jesus wirklich? Orientierungshilfe eines Bibelwissenschaftlers», *Stimmen der Zeit* 209 (1991) 579-596, J P Meier, *A Marginal Jew Rethinking the historical Jesus*, vol 1 *The Roots of the Problem and the Person*, Nueva York 1991

Sobre el «Jesús de la historia y el Cristo de la fe» puede verse una síntesis, con bibliografía, en J Peláez, «Jesús y el Reino de Dios Las comunidades primitivas El judeocristianismo», en A Piñero (ed), *Orígenes del cristianismo*, Córdoba 1991, 221-281, esp 221-254

biente judío contemporáneo, la formula de los evangelios «en verdad os digo (ἀμὴν λεγω ὑμῖν), inexistente en la literatura de la época, o las palabras de Jesús venid en pos de mí» (δεῦτε ὀπίσω μου Mc 1,17), aluden a un modo peculiar de hablar de Jesús, propio suyo o contrario a la práctica de su tiempo, con relación al último texto, la costumbre del momento era que el díscípulo eligiese al maestro y no a la inversa

Este criterio de historicidad no es válido, sin embargo, aplicado a la inversa sería absurdo rechazar como no histórico todo lo que de alguna manera encaja con el judaísmo o el cristianismo primitivo Por el contrario, hay que recalcar de modo especial que la recomposición de la figura del Jesús histórico sólo puede lograrse satisfactoriamente, en lo posible, a la luz de las costumbres e ideas de la Palestina del siglo I

b) *Criterio de atestación múltiple*

En los siglos pasados, el hecho de que un relato evangélico fuese traído a colación por varios evangelios de una forma más o menos semejante se consideraba una convergencia de testimonios que garantizaba la historicidad del relato en cuestión El enfoque de este criterio cambió al constatarse que entre los sinópticos hay una interrelación de dependencia de fuentes comunes

Sin embargo, el criterio de atestación múltiple sigue siendo válido cuando se da convergencia no ya entre los evangelios, sino entre las fuentes de las que estos escritos toman sus materiales Marcos, Q, el material especial de Mateo y de Lucas Este criterio no es tan válido para determinar la autenticidad histórica de relatos o palabras concretas —que cuando se da, suele deberse a la utilización de una misma fuente— cuanto para la determinación de la autenticidad de los motivos o temas que se repiten en los evangelios bajo formas literarias distintas

Por consiguiente, por el criterio de atestación múltiple provienen de Jesús determinados temas o ideas, si aparecen bien atestiguados en diversas formas literarias de la tradición

c) *Criterio de conformidad o continuidad*

Establecido algún hecho o palabra de Jesús como histórico, puede considerarse también histórico, por vía de continuidad o conformidad, todo hecho o palabra que esté de acuerdo con aquél Dicho de otro modo, puede aceptarse como auténtico el material que es coherente con otro cuya autenticidad no admite duda Este criterio de conformidad puede referirse a palabras o hechos de Jesús que correspondan al mundo judío palestinense contemporáneo o a las características fundamentales del mensaje de Jesús

Así tienen garantía de historicidad los datos topográficos o geográficos que reflejan una geografía concreta y conocida, determinadas costumbres religiosas, la diversidad de facciones religiosas o políticas, los usos habituales en la vida social o laboral que aparecen en el evangelio y que ponen en contacto con una mentalidad y cultura determinadas, plenamente constatables por otros documentos.

d) *Criterio* lingüístico *y de* entorno

Según este criterio, más bien negativo, todo dato que sea incompatible con el entorno lingüístico o ambiental de Jesús debe ser rechazado.

A la inversa, sin embargo, tampoco puede admitirse como auténtico cualquier dato sólo porque refleje las circunstancias lingüísticas y ambientales de su entorno.

Dentro del *criterio lingüístico* son muy interesantes las observaciones formales sobre los *logia* («dichos») de Jesús recogidos en los sinópticos. H. Schürmann [21] señala cuarenta y dos características del lenguaje de Jesús, interesantes y dignas de ser tenidas en cuenta para comprender más exactamente su pensamiento y su «idiolecto» o forma peculiar de expresarse [22]. Schürmann argumenta que la presencia de algunas de las características peculiares del modo de hablar de Jesús no prueba automáticamente la autenticidad del *logion* en cuestión, ya que la comunidad pudo apropiarse también del modo de hablar del Maestro. Sin embargo, el estudio en sí es correcto y ayuda no poco a descubrir las *auténticas palabras* del Nazareno. Además puede contribuir a dilucidar si algún dicho conservado en el apócrifo *Evangelio de Tomás* se acerca o no a los auténticos.

2. *El hebreo*

Diversos autores han mantenido que alguna forma de hebreo, ya bíblico ya misnaico, hablado y escrito, sobrevivió en el siglo I, incluso fuera del ámbito de la sinagoga. M. H. Segal [23], seguido en líneas generales por H. Birkeland [24] y otros, propone que el hebreo misnaico, considerado una evolución lingüística del bíblico, tal como lo testimonian los escritos rabínicos e independiente del arameo, fue lengua vernácula en Palestina en

[21] «Die Sprache des Christus. Sprachliche Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten», *BZ* 2 (1958) 54-84.

[22] Sobre el «idiolecto» de Jesús, cf. G. Mussies, «Onderzoek naar Jesus' idiolekt sinds 1900» («La investigación del idiolecto de Jesús desde 1900»), *NThTijd* 31 (1977) 290-306.

[23] *A Grammar of Misbnaic Hebrew*, Oxford 1927, 670-700; 734-773.

[24] *The Language of Jesus*, Oslo 1949, 1-40.

todos los niveles sociales desde el 400 a. C. al 150 d. C. [25]. Se basan estos autores en que la mayor parte de los manuscritos no bíblicos de Qumrán están en hebreo, siendo las cartas de Bar Kokhba' y el Rollo de Cobre el primer testimonio del tipo de hebreo de la época misnaica posterior. Como ha mostrado M. H. Segal, la gramática, el léxico y el estilo literario de este hebreo misnaico se fundamentan en un hebreo coloquial, que debió pervivir durante la época helenística y romana, aunque no estuviese generalizado. En este sentido, G. Mussies [26], sin negar el carácter hablado y escrito del hebreo en el siglo I de nuestra era, sugiere —basado en el hallazgo de las citadas cartas de Bar Kokhba'—, que el hebreo fue reintroducido en esta época como una posición nacionalista contra Roma, y afirma que «ninguna de las lenguas francas podía expresar la oposición política hacia Roma de modo tan fuerte como la hebrea...». Este intento, sin embargo, no sobrevivió a la revuelta. Concluye Mussies que la utilización del hebreo como lengua hablada o escrita en los siglos I y II no estaba generalizada, sino que se circunscribía a determinados ambientes de la educación religiosa y del culto [27]. Además de los autores citados, T. W. Manson, J. A. Emerton, J. Barr, J. M. Grintz, C. Rabin, entre otros, [28] consideran que el hebreo era con toda probabilidad una lengua hablada en el siglo I. En todo caso, faltan datos que prueben que su uso estuviese extendido en el pueblo. Jesús debió de conocer suficientemente el hebreo como para leerlo, dato que se deduce de Lc 4,16-30, y posiblemente para hablarlo [29], aunque la opinión más común

[25] La reacción a la hipótesis de Birkeland fue muy fuerte y adversa, pero la cuestión del conocimiento del hebreo por parte de Jesús —y qué clase de hebreo era éste— siguió generando trabajos en las siguientes décadas Una opinión semejante a la de Birkeland fue expresada por J M Grintz, «Hebrew as the spoken and written language in the last days of the Second Temple», *JBL* 69 (1960) 32-47, una evaluación de la obra de Birkeland puede verse en J Barr, «Which language did Jesus speak? Some remarks of a Semitist», *BJRyL* 53 (1969) 13-17 Uno de los trabajos más importantes sobre el tema ha sido el artículo de J A Emerton, «The problem of vernacular Hebrew in the first century AD and the language of Jesus», *JTS* 24 (1973) 1-23, donde sugiere que el hebreo misnaico era la lengua usada ordinariamente por el pueblo sencillo en Judea, al menos hasta el siglo II, aunque sin excluir el arameo [cf H P Ruger, «Zum Problem der Sprache Jesu», *ZNW* 59 (1968) 113-22, E M Meyers - J F Strange, *Archaeology, the Rabbis and Early Christianity*, Londres 1981, 70] Este punto de vista ha sido defendido por H B Rosén, «Die Sprachsituation im römischen Palastina», en G Neumann-J Untermann (eds), *Die Sprachen im romischen Reich der Kaiserzeit Kolloquium April 1974*, Colonia 1980, 223-26 Puede verse también W Chomsky, «What was the Jewish Vernacular During the Second Commonwealth?», *JQR* 42 (1951-52) 193-212, E Y Kutscher, «Hebrew Language Mishnaic», *Encyclopaedia Judaica*, vol 16, Jerusalén 1972, cols 1592-93, Idem, *A History of the Hebrew Language*, Leiden 1982, 115-20

[26] «Greek as the Vehicle of Early Christianity», *NTS* 29 (1983) 362-64.

[27] Cf R H Gundry, «The Language Milieu of First-Century Palestine· Its Bearing on the Authenticity of the Gospel Tradition», *JBL* 83 (1964) 405-407

[28] Véase Stanley E Porter, *The Language of the NT*, 23 a quien seguimos en esta síntesis sobre el estado del hebreo como lengua hablada en Palestina en el siglo I.

[29] Cf J. Fitzmyer, «The Languages of Palestine in the First Century A D », *CBQ* 32 (1970) 529.

mantiene con Black que lo haría ante círculos educados y sólo en solemnes y contados momentos.

Una vez que se admite la existencia del hebreo como lengua viva en la época romana, se discute, sin embargo, qué clase de hebreo era éste y por quién era hablado. H. Birkeland [30] opina que el hebreo era la lengua de los niveles sociales más bajos —el arameo sería de las clases altas—, mientras P Lapide [31] piensa que el hebreo misnaico fue la lengua puente entre el hebreo (lengua de las clases altas) y el arameo (lengua de las clases bajas) en una Palestina con varias lenguas.

M. Black [32] critica la citada opinión de Birkeland con relación a la extensión del hebreo como lengua hablada por el pueblo en el siglo I, al considerar que las *auténticas palabras de Jesús* están ciertamente en arameo, como se deduce de la posibilidad de las retroversiones de los evangelios a esta lengua. Birkeland, en todo caso, parece ignorar que el arameo podía llamarse, además, «hebreo» ya que se hablaba en Judea por los «hebreos» desde tiempos de Nehemías, usaba una escritura hebrea y tenía préstamos abundantes del hebreo clásico [33].

Hebraístas y puristas

Respecto al tema de las influencias hebreo-arameas en el texto del NT el debate surgió hace ya varios siglos y se polarizó en dos grupos, que defendían posiciones encontradas y que fueron denominados respectivamente hebraístas y puristas [34]. Mientras los primeros defendían con moderación,

[30] *The Language of Jesus*, I, Oslo 1949, pp 1-40

[31] «Insights from Qumran into the Language of Jesus», *RQum* 8 (1975) 486-500, siguiendo a C A Ferguson, «Diglossia», *Word* 15 (1959) 325-40

[32] *An Aramaic Approach*, 47ss

[33] La expresión ἑβραίδι διαλέκτῳ es utilizada en el libro de los Hechos de los Apóstoles para indicar la alocución que Pablo tuvo al pueblo judío (Hch 21,40, 22,2), o la voz que le habló en el camino hacia Damasco (26,14), pero en estos casos no se cita ninguna palabra semítica, por lo que la cuestión queda abierta En otros lugares, la expresión «ἑβραιστί» alude unas veces a la lengua hebrea (Ap 9,11, 16,16) o a la aramea (Jn 5,2, 19,13, 19,17, 20,16) En Hch 1,19 se habla de « la lengua del lugar» (Jerusalén) y se emplea el término *Hakeldama*, netamente arameo Este uso indiscriminado de la expresión, aplicada unas veces al hebreo y otras al arameo, es el que parece que Papías, Ireneo y Orígenes conservan cuando atribuyen a Mateo una colección de sentencias del Señor o un escrito evangélico «en lengua hebrea» Referido no ya a la lengua de Jesús, sino a la lengua del primer evangelio, la controversia sobre si éste fue escrito originalmente en hebreo o no sigue en pie; cf C Tresmontant, *Le Christ Hébreu la langue et l'âge des Évangiles*, París 1983, también G Howard, «Was the Gospel of Matthew Originally written in Hebrew?», *BibRev* 2 (1986) 15-25

[34] Para este tema, véase la excelente obra de J Ros, *De studie van het Bijbelgrieksch van Hugo Grotius to Adolf Deissmann*, Nimega 1940 Con anterioridad J Vergote, «Het probleem van de koine volgens de laatste historisch-philologische Bevindingen», *PhilSt* 4 (1932/3) 28-46, 81-109, 190-215 Más reciente, J W Voelz, «The Language of the New Testament», *ANRW* II 25 2 (1984) 893-977, cuya «Historia de la investigación del problema» es seguida general-

por lo común, la existencia de un sustrato hebreo-arameo de los libros del NT (hebraístas), los segundos, proclamaban la escasa diferencia entre el griego del NT y el de la época clásica, llegando hasta el extremo de fijarse exclusivamente en los paralelos de la lengua neotestamentaria con el griego clásico Esta defensa a ultranza del «clasicismo» de la lengua del NT condujo a los puristas a claros absurdos y a ver desacreditado su planteamiento en todo el siglo XVIII. G. Milligan [35] expresaba ambas posiciones de modo gráfico: «La discusión sobre la naturaleza del griego del NT ha entrado en los últimos años en una fase enteramente nueva: la antigua controversia entre puristas, que intentaban deducir todas las peculiaridades del griego de la Biblia de las reglas estrictas del uso ático, y los hebraistas, que magnificaban estas peculiaridades en defensa de un griego bíblico claramente probado, o más, «de la lengua del Espíritu Santo», pertenece ahora al pasado». Milligan llegó a decir que la obra de Deissmann y Moulton fue tan generalmente aceptada que el «judeogriego» ya no es objeto ni siquiera de debate. Esta afirmación suele ser válida para los estudiosos del griego clásico, pues casi ninguno de ellos acepta la noción del judeogriego [36], pero no lo es tanto para los del NT [37].

mente por los autores posteriores La segunda parte de este artículo es una breve exposición de los rasgos que caracterizan el griego del NT, aunque hace escasa referencia a los papiros y ninguna a las inscripciones Debe citarse también la visión de conjunto que ofrece E C Maloney, *Semitic Interference in Marcan Syntax*, SBLDS 51, Chico 1981, 7-34, centrada en las investigaciones de este siglo Una exposición clara y sucinta del tema en G H R Horsley, «The Fiction of "Jewish Greek"», *ND*, vol 5, Macquarie University 1989, 37-40, a quien seguimos

[35] «The rise, language and form of the NT writings», en *The History of Christianity in the Light of Modern Knowledge A Collective Work*, Londres 1929, 282

[36] Véanse, entre otros J Psichari, «Essai sur le grec de la LXX», *REJ* (1908) 161-210, J Juser, *Les Juifs dans l'Empire romain*, 2 vols , Chartres 1914, 1, 366-67, n 3, P W Costas, *An Outline of the History of the Greek Language, with Particular Emphasis on the Koine and Subsequent Periods*, Chicago 1936, reimp 1979, 55, S W Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, I-II, Nueva York 1952, 1, 186, R Browning, *Medieval and Modern Greek*, Londres 1969, 30, B G Mandilaras, *The Verb in the Greek non-Literary Papyri*, Atenas 1973, 50, § 22, J Frosen, *Prolegomena to a Study of the Greek Language in the First Centuries A D The Problem of Koine and Atticism*, Helsinki 1974, 78-79, E J Bickerman, «The LXX as translation», en *Studies in Jewish and Christian History*, 3 vols , Leiden 1976, 1, 175-77, E Tov, «Some Thoughts on a Lexicon of the LXX», *Bull IOSCS* 9 (1976) 22-23, H C Youtie, «Response [to J C Greenfield's paper on the languages of Palestine, 200 BC-200 AD]», en H H Paper (ed), *Jewish Languages, Theme and Variations Proc of Regional Conferences of the Association for Jewish Studies 1975*, Cambridge (Mass) 1978, 155-57, L Zgusta, «Die Rolle des Griechischen im romische Kaiserreich», en G Neumann - J Untermann (eds), *Die Sprachen im romischen Reich der Kaiserzeit Kolloquium April 1974*, Colonia 1980, 125, J Mélèze-Modrzejewski, «Splendeurs grecques et misères romaines les Juifs d'Egypte dans l'antiquité», en *Juifs du Nil*, París 1981, 23, M Harl/G Dorival/O Munnich, *La Bible grecque des LXX Du judaisme hellénistique au christianisme ancien*, París 1988, 233-35

[37] De entre los no estudiosos del NT que aceptan la noción del judeogriego podemos citar a E Norden, *Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert v Ch bis in die Zeit der Renaissance*, Leipzig ²1909, reimp Stuttgart 1958, 2, 484 Más recientemente B Z Wa-

NO TEOLOGIA

3. *El griego*

Algunos estudiosos han planteado la posibilidad de que Jesús hubiese utilizado el griego en algo más que contadas ocasiones [38]. El debate, iniciado por A. W Argyle [39] a mediados de los cincuenta, es de baja calidad. Este autor sugirió que «la importancia de establecer que Jesús y sus discípulos hablaron algunas veces griego no debe subestimarse. Significa que en algunos casos podemos tener acceso directo a las afirmaciones de nuestro Señor y no sólo a una traducción de las mismas». Sin embargo, los argumentos de Argyle, en torno al bilinguismo de Jesús, no son de peso Aduce, por ejemplo, la utilización de la palabra ὑποκριτής en Mateo 6,2 15 16 para deducir que Jesús habló públicamente en griego [40] Pero esto no prueba su afirmación, al no distinguir entre préstamo linguístico y bilinguismo. Es evidente que del hecho de que un hablante utilice una palabra de otra lengua, porque es apropiada y no tiene equivalente en la lengua propia, no se deduce que sea bilingue [41]. Tal vez el argumento más fuerte para concluir que

cholder, *Eupolemus A Study of Judeo-Greek Literature*, Cincinnati 1974, 256 este autor considera el griego de la Biblia una clase especial de koiné, Rosén [Die Sprachsituation im romischen Palastina», en G Neumann - J Untermann (eds), *Die Sprachen im romischen Reich der Kaiserzeit*, Colonia 1980] acepta de modo muy fácil que el griego del Nuevo Testamento es judeogriego (p 219), como también R Sollamo, «Some "improper' prepositions, such as ἐνώπιον, ἐναντίον, ἔναντι, etc in the LXX and early Koine Greek , *VT* (1975) 77

Para la etapa anterior a nuestro siglo, véase G H R Horsley, «The Fiction of "Jewish Greek"», 38 Podemos citar algunas obras publicadas en los siglos XVIII y XIX J J Wet(t)stein, *Novum Testamentum Graecum nec non commentario plenıore ex scriptoribus veteribus Hebraeis, Graecis et Latinis historiam et vim verborum illustrante*, 2 vols , Amsterdam 1751-52, reimpr Graz 1962, G B Winer, *Treatise on the Grammar of NT Greek*, Edimburgo ^{3}1882, en esta obra se promueve el concepto de judeogriego J Viteau, *Étude sur le grec du NT*, 2 vols , París 1893, 1896 es la más clara y sistemática exposición del judeogriego D Schilling, *Commentarius exegetico-philologicus in hebraismos Novi Testamenti, seu de dictione hebraica Novi Testamenti Graeci*, Mechelen 1886 en la primera parte de esta obra defiende que «la lengua del NT es totalmente hebraizante» (pp 1-83)

En contra de la posición «hebraísta» se alzó A Deissmann, negando el aislamiento del griego del NT de la koiné y aduciendo textos no literarios para probar su teoría, sobre los precursores de Deissmann puede verse J R Harris, *ExpT* 25 (1913) 55 Deissmann no negaba la influencia semítica, pero estaba más del lado de los puristas, al igual que posteriormente J H Moulton, A T Robertson, L Radermacher y A Thumb

[38] Seguimos en este punto a G H R Horsley, The Fiction of "Jewish Greek"», 21

[39] «Did Jesus speak Greek?», *ExpT* 67 (1955/6) 92-93, 383

[40] Cf A W Argyle, «"Hypocrites" and the Aramaic Theory», *ExpT* 75 (1963/64) 113-14, Id , «Greek among the Jews of Palestine in NT Times», *NTS* 20 (1973/4) 87-89

[41] Del hecho del uso rabínico de κυνικός y otros muchos vocablos no se puede deducir que los rabinos conocieran la terminología griega filosofica, cf S Lieberman, How much Greek in Jewish Palestine?», en A Altmann (ed), *Biblical and Other Studies*, Cambridge (Mass) 1963, 130-31, véase también E Schurer, *The History* (edición revisada) II, 53-78 con las notas

Tras el trabajo de Argyle se publicaron otros en la misma línea J K Russell, Did Jesus speak Greek?», *ExpT* 67 (1955/56) 246, H M Draper, «Did Jesus speak Greek?», ibid 317, la réplica de Argyle, ibid 383, R M Wilson, «Did Jesus speak Greek?», *ExpT* 69 (1956/7) 121-22

Jesús hablaba griego haya que deducirlo del medio trilingue galileo en el que creció, como bien ha mostrado G Mussies [42] Basándose en tal supuesto, R H Gundry [43] afirma como posible que «muchos de los dichos de la oración dominical del texto griego de los evangelios pueden estar más cerca de las *ipsissima verba Jesu* de lo que se ha supuesto Muchos, de hecho, podrían ser 'dichos" originariamente pronunciados en griego» También N Turner se hace eco de esta posición [44] Demasiado lejos va, sin embargo, B Z Wacholder al afirmar que «en los evangelios habla Jesús judeogriego» [45]

Muchas son las cuestiones objeto de debate en torno al griego como lengua escrita y hablada en Palestina, en las que ahora no podemos detenernos Baste decir que la discusión sigue abierta en torno a los siguientes puntos 1) A qué niveles se hablaba griego si era una lengua utilizada sólo por los judíos helenizados o por los pertenecientes a las clases altas, si era idioma hablado en las ciudades o en las aldeas 2) Cuál era el *status* de la lengua griega en Palestina como idioma hablado en comparación con las otras lenguas si era hablada por palestinos y pagamos grecorromanos, por oposición al arameo, la lengua materna de los judíos 3) La clase de bilinguismo de los judíos grecoparlantes de Palestina si el griego era su primera o su segunda lengua, si eran bilingues primarios (quienes aprenden a hablar la lengua forzados por las circunstancias sin un aprendizaje sistemático de la misma) o secundarios (quienes la conocen por haberla estudiado sistemáticamente), si eran bilingues receptivos (quienes entienden o hablan griego, pero no lo escriben) o productivos (quienes lo hablan y escriben bien) [46]

4 *El latín*

Con relación al latín, como lengua del Imperio romano y sus provincias, se ha de decir que «tras una fase linguísticamente más agresiva, los romanos renunciaron al intento de imponer el latín como lengua oficial del mundo griego conquistado Ya en parte en los últimos tiempos de la República, pero sobre todo a partir del Principado, la cancillería del Imperio fue bilingue, solamente la lengua del ejército y de los tribunales romanos con-

[42] Greek as vehicle of Early Christianity , *NTS* 29 (1983) 357-59

[43] The Language Milieu of first-century Palestine Its Bearing on the Authenticity of the Gospel Tradition *JBL* 83 (1964) 408

[44] Biblical Greek, the peculiar language of a peculiar people , en E A Livingstone (ed) *Studia Evangelica, VII Papers presented to the fifth International Congress on Biblical Studies held at Oxford, 1973*, Berlin 1982, 505 12

[45] *Eupolemus*, Cincinnati 1974, 256

[46] Vease G H R Horsley, The Fiction of Jewish Greek , 21 26, con abundante discusion de autores

tinuó siendo el latín En el caso de Judea debe tenerse en cuenta además que el procurador no tenía a su disposición tropas romanas *(legiones),* sino mercenarios, provenientes de la población no hebrea del lugar o de otras provincias *(auxilia)* Los soldados auxiliares entre ellos, al igual que los magistrados romanos con súbditos que no fuesen romanos, usaban exclusivamente la koiné» [47].

El número de latinismos propiamente dichos en el griego del Nuevo Testamento no es elevado, como veremos más adelante. De este breve panorama se deduce que el latín debió ser poco entendido por las masas en la Palestina del siglo I

B) LA KOINE Y EL NUEVO TESTAMENTO

Como ha afirmado M. García Teijeiro en su artículo «Innovaciones sintácticas en la koiné»: «El estudio del griego postclásico, que había estado algo olvidado siempre, recibió en la última década del siglo XIX decisivos impulsos que convergían en él desde distintas direcciones análisis de la lengua de los textos literarios y no literarios de las etapas alejandrina, romana y bizantina; investigación sobre el griego de la Sagrada Escritura y el habla de su época; búsqueda del origen del griego moderno en la koiné helenística» [48].

Con estos impulsos y otros que los siguieron, el estudio de la koiné se fue confirmando progresivamente como esencial para la historia de la lengua griega, adquiriendo con el tiempo un *status* de relativa indepen-

[47] Cf C Marucci, «Influssi latini sul greco del Nuovo Testamento», *FilNT* 6 (1993) 3-30, trabajo que se comentará más adelante al hablar de los latinismos en el Nuevo Testamento Sobre el tema en general puede consultarse el volumen colectivo *Il bilinguismo degli antichi,* Università di Genova/Facoltà di Lettere, Génova 1991 y la bibliografía allí citada También K Schopsdau, «Vergleiche zwischen Lateinisch und Griechisch in der antiken Sprachwissenschaft», en *Zum Umgang mit fremden Sprachen in der griechisch-römischen Antike,* editado por O Lendle-P Steinmetz, Stuttgart 1992, 115-36 Más antiguos, D Magie, *De Romanorum iuris publici sacrique vocabulis sollemnibus in Graecum sermonem conversis,* Leipzig 1905, reimp Aalen 1973, L Hahn, *Rom und Romanismus in griechisch-römischen Osten,* Leipzig 1906, Id , *Zum Kampf der Weltsprachen im ostromischen Reich,* Helsingfors 1935, reimp Amsterdam 1965

[48] M García Teijeiro, «Innovaciones sintácticas en la koiné», en *Unidad y pluralidad en el mundo antiguo,* Actas del VI Congreso Español de Estudios Clásicos, I Ponencias Madrid 1983, 244-77 Entre los trabajos publicados en la última década del siglo XIX, el autor reseña brevemente la introducción al griego moderno de Hatzidakis (1892), el estudio sobre el griego del NT en dos volúmenes de Viteau (1893, 1896), la gramática de griego moderno de Thumb (1895), la gramática de griego del NT de Blass, tantas veces reeditada desde su primera edición (1896), la gramática histórica de Jannaris (1897), la monumental obra de Schmid sobre el aticismo (1897), las investigaciones sobre la historia del griego en los diez primeros siglos de nuestra era, obra de Dieterich (1898) y los estudios bíblicos de Deissmann que arrancan también del 1898

dencia, que justificaba el estudio de este estado de lengua por sí mismo, sin negar por ello todas las conexiones con los otros períodos de la lengua griega.

Las razones de esta proliferación de estudios sobre el griego posclásico las hace derivar L. Gil [49] de tres factores: «El interés por la lengua del NT, el auge de los trabajos sobre el griego medieval y moderno que trajo consigo la independencia del pueblo griego y los enormes avances de la epigrafía y de la papirología a mediados del pasado siglo».

Nos atrevemos a añadir un cuarto: la constatación de cierto cansancio o saturación en el estudio del griego clásico, que ha hecho derivar la investigación a otros estados de la lengua griega menos explorados y con posibilidad de ofrecer resultados más novedosos.

En el griego bíblico, «los hallazgos papirológicos y la comparación con otras fuentes literarias, como Epicteto, plantearon en términos muy diferentes la antigua discusión entre los "puristas" y los "hebraístas" de los siglos XVII y XVIII. En el griego del NT se encontraban rasgos comunes con la lengua de los papiros y de las inscripciones. Los trabajos de Sophokles, Krumbacher, Psichari y sobre todo de Hatzidakis vinieron a dar una nueva visión del griego medieval y moderno, que pasó a ser considerado como una continuación del que se hablaba en época helenística e imperial, ya que muchos de sus rasgos aparecían en escritores de estas épocas» [50].

El análisis y exposición de los métodos y resultados de la investigación filológica neotestamentaria en los campos de la fonética, morfología, sintaxis y estilística se recogen con abundancia y precisión en las gramáticas de Blass-Debrunner-Rehkopf, Abel, Moule, Moulton-Howard-Turner, Robertson, etc Las páginas que siguen se limitan a plantear el estado de la cuestión de la *koiné* y a delinear los resultados más destacados en el mundo de los estudios gramaticales y sintácticos de la koiné en general, dentro de la que se enmarca la lengua del NT.

1. *Denominación y concepto de koiné*

Empleamos el término «koiné» para designar cualquiera de los estratos de la lengua helenística: el vulgar, el superior (oficial y literario) y el teñido de aticismo.

La denominación de «koiné» o «lengua helenística» suele usarse en igual

[49] «Ojeada a la Koiné ensayo de caracterización periodológica», *Minerva* 1 (1987), 81-91

[50] Trabajos enumerados y comentados por S G Kapsomenos («Die griechische Sprache zwischen Koine und Neugriechisch», *11 e Congrès International des Études byzantines*, Liechtenstein ²1958, vol II, 1-39), cit por L Gil, «Ojeada a la Koiné», 81

Una bibliografía básica sobre el griego posclásico hasta el año 1973 puede verse en O Hoffmann-A Debrunner-A Scherer, *Historia de la lengua griega*, Madrid 1973, 193-97.

sentido; la limitación anterior de la palabra «koiné» a la lengua usual culta o escrita es arbitraria. Pero el uso de esta denominación genérica, como afirma O. Hoffmann [51], no significa borrar ninguna de las diferencias entre los varios estratos de la lengua helenística. La koiné hablada no se ha conservado pura en ninguna parte, pues hasta el papiro más vulgar está sujeto de algún modo a la normalización mediante la escritura. Sin embargo, en comparación con una obra literaria artificial (que quiere ser ática y sólo por descuido lleva en sí huellas de la lengua popular contemporánea), una carta privada espontánea en papiro viene a ser como «koiné hablada». Se denomina *koiné,* por tanto, a esa forma de griego usada internacionalmente que se desarrolló gradualmente a partir del ático desde el siglo IV a. C. La koiné es la lengua griega de los períodos helenístico y romano primitivo (ἡ κοινὴ διάλεκτος equivale a ἑλληνισμός) y responde a la voluntad de diferenciación y de unificación política manifiesta en las semejanzas de culto y en la capacidad de los hablantes de los distintos dialectos para entenderse entre sí. Lo que hoy llamaríamos, en expresión de I. R. Alfageme [52], «el conjunto de isoglosas que abarcan a todos los dialectos griegos» fue entendido por los mismos griegos como el «dialecto común» a todos o koiné, es decir, una norma linguística que se impone eliminando finalmente a los dialectos anti-

[51] Cf O Hoffmann-A Debrunner-A Scherer, *Historia de la lengua griega,* 199 Desde la publicación en 1969 de esta obra —de la que utilizamos la traducción de A Moralejo de 1973— se han producido pocas novedades en lo que respecta a nuestros conocimientos sobre la pérdida de los dialectos griegos y la expansión de la koiné en todo el ámbito de la antigüedad helenística Una puesta al día hasta el momento la tenemos en el artículo de I R Alfageme, «Decadencia dialectal y expansión de la koiné», en *Unidad y pluralidad en el mundo antiguo* Actas del VI Congreso Español de Estudios Clásicos I Ponencias, Madrid 1983, 37-64 Sin embargo, los problemas que plantea la koiné y su evolución, sobre todo en cuanto afectan a la cuestión de su origen, han adquirido en los últimos años nueva luz gracias a la aplicación de la teoría sociolinguística del origen de la koiné por un lado, y al desarrollo sistemático de la distinción entre sistema gráfico y sistema fonológico Los trabajos de J Frosen (*Prolegomena to a Study of the Greek Language in the first centuries A D The Problem of Koine and Atticism,* Helsinki 1974) y S T Teodorsson, (*The Phonology of Ptolemaic Koine,* Lund 1977, Id , «Phonological Variation in Classical Attic and The Development of Koine», *Glotta* 57 [1979] 61-75), han aportado luz sobre estos dos nuevos aspectos del problema Se tendrá también en cuenta en las páginas que siguen la obra de R Browning, *Medieval and Modern Greek,* que recoge las ideas de O Hoffmann-A Debrunner-A Scherer en este punto, y especialmente los artículos de I R Alfageme «Notas sobre la evolución del sistema vocálico de la koiné», *CFC* 9 (1975) 330-379, A López Eire, «Fundamentos sociolinguísticos del origen de la koiné», *CFC* 17 (1981-82) 21-53, para quien el origen de la koiné no es «un ático vulgar e infecto», sino el hablado en el Ática por un pueblo instruido, familiarizado con los jonismos de la tragedia y, en general, con la prosa jónica científica y literaria De ahí la cantidad de términos poéticos en la koiné «vulgar» Véase también H O Gunther, «Greek Home of Primitive Christianity», *TorJTh* 5 (1989) 247-279, para quien la literatura del NT encuentra sus raíces en los géneros literarios del mundo helenístico no sólo los evangelios (género similar a las biografías de los antiguos filósofos), sino también la fuente Q y las primitivas formas evangélicas (análogas a las colecciones helenísticas de *logia,* relatos de milagros, disputas, etc.) El lenguaje del NT es también la *koiné estándar* del tiempo

[52] «Decadencia dialectal», 38-39

guos casi en su totalidad, lo que sucedió tras un largo proceso de «criollización» de las lenguas ocasionales o *pidgins*.

Precisando algo más, se puede decir que ático y koiné son en parte sinónimos, aunque quizá sea preferible reservar el nombre de koiné para fechas posteriores al 323 a. C., es decir, para la lengua que extendieron por todo el Oriente los macedonios. De este modo se hace distinción entre griego helenístico (koiné helenística), koiné y ático; el primero es el griego después del 323 a. C.; koiné, el ático fuera del Atica, y ático, la lengua hablada en el Atica durante el siglo V y siguientes en la medida en que haya permanecido distinta de la koiné helenística [53].

El concepto de «koiné» no estaba bien fijado en la antigüedad [54]. Apolonio Díscolo, Herodiano y otros entienden por «koiné» la lengua primitiva que, en su opinión, formó la base para los cuatro dialectos: eolio, dorio, jonio y ático. La lengua usual de su tiempo (en contraposición a la lengua literaria) se llama en Herodiano ἡ (κοινὴ) συνήθεια o ἡ νυνὶ συνήθεια, o sea, «la (general, actual) costumbre»; por el término koiné se usa también la perífrasis ᾗ πάντες χρώμεθα «que usamos todos» o ἡ ἐκ τῶν τεττάρων συνεστῶσα «la compuesta de los cuatro»; el «aticismo» degradó luego la lengua «general» a «común», baja o vulgar; el aticista Moeris distingue a veces ἑλληνικόν y κοινόν (ambos términos en contraposición a ἀττικόν) de manera que con el primero indica la lengua literaria postclásica y con el segundo la lengua vulgar de la época [55].

Clemente de Alejandría es el primer autor griego que da testimonio de la koiné como un quinto dialecto: φασὶ δὲ οἱ Ἕλληνες διαλέκτους εἶναι τὰς παρὰ σφίσι πέντε Ἀτρίδα, Ἰάδα, Δωρίδα, Αἰολίδα, καὶ πέμπτην τὴν κοινήν [56]. Clemente de Alejandría, sin embargo, no entiende por dialecto lo que nosotros, ni se puede compartir con él la idea de que la koiné sea un dialecto al mismo nivel que el dórico u otros.

2. *Origen de la koiné*

L. Gil describe la koiné en estos términos: «La fase histórica del ático, en

[53] «Decadencia dialectal», 53

[54] Cf O Hoffmann, *Historia de la lengua griega*, 198

[55] A Meillet, *Aperçu*, 241 (cit por García Teijeiro, «Innovaciones sintácticas», 250), ha señalado claramente la ambigüedad que recubre la palabra «koiné» «De una parte, la lengua de los autores del período helenístico y romano, de otra, el habla de la época, de la cual podemos obtener una idea rastreando su influencia en la documentación escrita, abstracción hecha, en la medida de lo posible, de peculiaridades locales e individuales, de otra, en fin, el estado lingüístico que se reconstruye mediante la comparación de los dialectos del griego moderno, puesto que, con muy pocas excepciones, se remontan no a los antiguos, sino precisamente a la koiné »

[56] «Los griegos dicen que tienen cinco dialectos el ático, el jónico, el dórico, el eólico y el quinto, el común», cf *Strom* I 142, 4 Dindorf (= Migne PG 8,800)

todos los niveles linguísticos, comprendida desde su difusión general como interdialecto en el período helenístico a su generalización como la única modalidad del griego escrito y hablado en la época imperial romana, que constituye la base del griego medieval y moderno» [57].

La nueva lengua hablada suplanta a los dialectos, primero en el uso oficial y en los contactos «objetivos» propios de las relaciones entre personas desconocidas, o los meramente oficiales; el dialecto quedaría reducido a los demás usos (por ejemplo, el trato familiar, las relaciones entre personas que se reconocen como miembros del mismo grupo social, etc.) En una segunda etapa, la lengua común suplanta al dialecto incluso en estos usos; pero para ello este estado de lengua ha de adquirir de los dialectos procedimientos expresivos y aquellos términos de vocabulario de los que carecía por su origen De hecho, la única fuente capaz de proporcionar esos términos la constituían los viejos dialectos; así se explicarían los jonismos y dorismos de la koiné [58].

Según J. Frösen [59], «hay que distinguir claramente entre lengua hablada, que incluiría en sí la lengua franca en calidad de lengua informal, y lengua escrita con dos caracteres: una *lengua formal,* empleada en la redacción de textos literarios y, junto a ella, la lengua de los documentos oficiales, y *una lengua informal,* con influjos de la lengua franca, que aparecería reflejada en el NT y en la literatura popular» [59].

Así, pues, la lengua literaria y el sociolecto común eran mutuamente independientes. La prosa continuó la tradición literaria ática, mientras que el sociolecto común era originariamente una especie de «lingua franca». Para Frösen, la koiné es un tipo de *pidgin* (lengua de comunicación ocasional) o de criollo, como hemos dicho anteriormente.

Este último punto es criticado por S T. Teodorsson [60] para quien una situación de dialectos en contacto no tiene por qué producir una lengua ocasional *(pidgin),* por la sencilla razón de que los hablantes de ambos dialectos se entienden a la perfección sin necesidad de cambiar sus modos de expresión. Y si no se produce un *pidgin,* difícilmente se puede dar un pro-

[57] L Gil, «Ojeada a la Koiné», 83

[58] Sobre la eliminación de los dialectos y su proceso de desaparición, I R Alfageme («Decadencia dialectal», 58-59) distingue los momentos siguientes 1) Los dialectos más parecidos sucumben antes que los más diferentes e influyen en mayor grado, puesto que son más asimilables en la estructura de la nueva lengua 2) Los dialectos más diferentes resisten más y mejor, salvo en el vocabulario especializado 3) Los dialectos resisten mejor en los centros más alejados de las ciudades y de las vías de comunicación De este modo, koiné y dialecto han podido coexistir durante mucho tiempo

[59] J Frosen, *Prolegomena to a Study of the Greek Language in the first centuries A D The Problem of Koine and Atticism,* Helsinki 1974, cit por I R Alfageme, «Decadencia dialectal», 40-41

[60] *The Phonology of Ptolemaic Koine* (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia 36), Goterburg 1977, Id , «Phonological Variation in Classical Attic and the Development of Koine», *Glotta* 57 (1979) 61-75

ceso de criollización Teodorsson prefiere entender el origen de la koiné como una extensión de un dialecto, el ático, sobre otros dialectos

Alfageme [61] propone cinco etapas en la historia de la koiné

1) Una época de creación, marcada por la emigración a Atenas de gentes de toda Grecia, pero especialmente de Jonia Estos inmigrados intentarían hablar la lengua de sus anfitriones

2) Una etapa de consolidación y extensión al ámbito jónico del Egeo Con toda probabilidad la koiné jónico-atica se convirtió en esta época en la lengua de la diplomacia (cuando Atenas con la política de Pericles llega a ser la cabeza de un imperio mediante el traslado a esta ciudad del tesoro de Delos en 454-3 a C)

3) La derrota ateniense en la guerra del Peloponeso (404 a C) es posible que produjera cierta retracción en los avances de la koiné a finales del siglo v a C Pero, a pesar de la dominación espartana, los dialectos dorios no significaron una verdadera oposición a la koiné Así, las anfictionías de los siglos v y iv redactaron sus documentos en ático

4) En 378 a C , Atenas se convirtió en sede del consejo de la segunda liga ateniense, lo que consagró definitivamente al ático como lengua de la política internacional Así, cuando Macedonia hizo del ático su lengua oficial, no hacía otra cosa sino aceptar un hecho consumado y afirmar su vocación panhelénica

5) Con Filipo y Alejandro se abre la etapa de mayor expansión de la koiné La situación a finales del siglo iii viene indicada por el hecho de que los romanos se sirvieran exclusivamente de la koiné para redactar sus documentos destinados al oriente griego

3 *Periodización de la koiné*

Partiendo de un tiempo posterior (siglo iii a C) pero, a la vez, considerando también una época más tardía que Alfageme (siglo vi d C), L Gil [62] se preocupa por establecer no tanto la génesis de la koiné cuanto su periodización en tres etapas

a) Koiné helenística siglos iii a C al siglo i d C

b) Koiné imperial siglos i d C al siglo iv d C

c) Baja koiné siglos iv d C al siglo vi d C

En el período helenístico tienen lugar diversos fenómenos debidos a una mayor *evolución intelectual* de la lengua griega que lleva consigo una

[61] Cf I R Alfageme, Decadencia dialectal , 49 50

[62] Ojeada a la Koine 85 M Zerwick (cf nota 94), siguiendo a I Errandonea (cf nota 95) condensa las tendencias evolutivas de la koine en dos leyes que denomina asi *a)* tendencia a una mayor simplificacion y uniformidad *b)* tendencia a una mayor expresividad Aplicaremos este esquema mas tarde cuando hablemos de la morfologia y la sintaxis

mayor abstracción, y a acciones regularizadoras (analogía); igualmente se produce un importante cambio en el sistema fonológico [63], que se comentará más adelante al tratar de la fonética. L. Gil [64] lo expresa así:

«A la tendencia a la *expresión abstracta* se deben:

— La eliminación del dual (lo que, por ejemplo, hacía superflua la oposición entre ἕτερος y ἄλλος, usados después indiscriminadamente).

— La desaparición de las partículas, salvo las de valor conectivo o lógico (δέ οὖν) [65].

— La abundancia de formaciones en -μα, -μος, -σις, της.

— El empleo creciente de completivas con ὅτι, lo que disminuía el número de participios e infinitivos en uso, con importante repercusión en la eliminación posterior de estas formas verbales

— La generalización de las oraciones de ἵνα con subjuntivo (en detrimento de las de ὡς y ὅπως con verbos de cuidado, contacto y empeño) que, al extenderse a los verbos de voluntad, reduciría todavía más el empleo del infinitivo.

A la acción de la *analogía* se ha de atribuir:

— La regularización de paradigmas en la flexión nominal (p. ej., eliminación de la declinación ática, extensión de los adjetivos de tres terminaciones.

— La regularización de paradigmas en la flexión verbal (ἐδώκαμεν, οἴδαμεν), eliminación de las alternancias vocálicas y de la flexión atemática, δεικνύω por δείκνυμι, la expansión del aoristo sigmático a expensas del temático, generalización de –θην en los verbos mediales deponentes, ἀπεκρίθην por ἀπεκρινάμην, etc.) [66].

[63] Cf I R Alfageme, «Notas sobre la evolución del sistema vocálico de la koiné», *CFC* 9 (1975) 330-379

[64] «Ojeada a la Koiné», 85-86

[65] Cf A Hellwig, «Zur Funktion und Bedeutung der griechischen Partikeln», *Glotta* 52 (1974) 170 Dos obras que consideramos fundamentales a este respecto son J Blomquist, *Greek Particles in Hellenistic Prose*, Lund 1969, y M Thrall, *Greek Particles in the New Testament*, Leiden 1962 Obra clásica para el estudio de las partículas en el griego antiguo es la de J D Denniston, *The Greek Particles*, Oxford ²1954

[66] Una constatación pormenorizada —aunque no actualizada— de los rasgos de la koiné en la lengua neotestamentaria puede verse con multitud de ejemplos e indicación de su procedencia de otros dialectos en la introducción a la edición inglesa del diccionario de Bauer, cf W F Arndt-Gingrich (Bauer), *An English Lexicon*, Introd , pp xi ss Esta introducción fue escrita por W Bauer (año 1928), aunque no se editó junto con el diccionario por razones de espacio y economía hasta el año 1957 En ella Bauer analiza y enumera, aduciendo muchos ejemplos, las características de la lengua del Nuevo Testamento, las que tiene en común con la lengua de los autores contemporáneos, con los LXX o aquellas que son exclusivas del NT, así como las palabras del griego clásico utilizadas con sentido nuevo en el NT, los vocablos que han sido influenciados por el hebreo directamente o a través de los LXX (τὰ ἔθνη heb *goyim*, πρόσωπον λαμβάνειν heb *nasa' panim)*, las palabras hebreas o arameas helenizadas (ἀλληλούια, ἀμήν, βάτος, γεέννα, etc) u otras que tienen su origen no en el Antiguo Testamento, sino en el arameo de la tradición evangélica o en el lenguaje religioso de la comunidad primitiva (ἀββᾶ, ἐλωί, ἐφφαθά, κορβᾶν, κορβανᾶς,

4. *Rasgos distintivos de la koiné*

Definido el concepto de koiné, aclarado verosímilmente su origen y establecida su periodización, se describen a continuación sus rasgos distintivos en los campos de la fonética, morfología y sintaxis.

Aunque estas disciplinas gramaticales se tratan por separado, no debe olvidarse, como observa García Teijeiro [67], su interconexión. Fenómenos tan claros como la pérdida del dual o la progresiva desaparición del perfecto tienen a la vez un aspecto morfológico y otro sintáctico. Esto ocurre también con otros cambios que, siendo primariamente fonéticos, tienen trascendencia también tanto en la morfología como en la sintaxis. M. S. Ruipérez, en su artículo sobre la evolución del vocalismo griego [68], señalaba cómo la transformación del sistema vocálico de la koiné tras los fenómenos de itacismo arruinó las antiguas oposiciones morfológicas basadas en el juego de alternancias y coadyuvó, al menos, a la desaparición de la correlación de cantidad vocálica, lo cual tuvo muy importantes repercusiones en morfosintaxis. Así, el optativo y el dativo, por ejemplo, quedaron descaracterizados dentro de los paradigmas verbales y nominales. Otro claro ejemplo de interconexión entre sintaxis y fonética de la koiné es la confusión de la partícula modal ἄν y la condicional ἐάν.

a) *Fonología/fonética y prosodia*

El fenómeno de mayor repercusión en la reorganización de la koiné fue la evolución del sistema fonológico, como bien ha mostrado Alfageme [69] al corregir radicalmente el cuadro que sobre tal evolución se presentaba en las obras de K. Meisterhans [70], E. Schwyzer [71] y W. Lademann [72].

En efecto, en la opinión de estos autores y de sus seguidores hasta Le-

λαμά, etc.). Bauer termina presentando paralelos con textos de la koiné no incluidos en el diccionario.

Para Bauer, la koiné era el resultado de la fusión de los antiguos dialectos jónico, ático, dórico y eólico, con una importante contribución del ático (p. XI). Esta concepción de Bauer se ha quedado atrasada. Como se ha dicho, la koiné es considerada hoy más bien una fase histórica del ático, quedando descartadas las teorías de Krestchmer que daban excesiva importancia en su constitución al fondo jónico, y otras más antiguas que la consideraban como una mezcla de todos los dialectos. Los puntos de vista de Krestchmer están resumidos en su *Introducción a la lingüística griega y latina*, Madrid 1946, 203-11.

[67] «Innovaciones sintácticas», 251.

[68] *Word* 12 (1956) 76.

[69] «Notas sobre la evolución del sistema vocálico de la koiné», *CFC* 9 (1975) 330-379.

[70] *Grammatik der attischen Inschriften*, Berlín ³1900

[71] *Griechische Grammatik auf der Grundlage von Karl Brugmanns Griechische Grammatik*, vol. I: *Allgemeiner Teil, Lautlehre, Wortbildung, Flexion*, Munich 1939, ⁴1968.

[72] *De titulis Atticis quaestiones orthographicae et grammaticae*, Kirchain 1915.

jeune [73], la evolución del vocalismo de la koiné, aunque con indicios de cambio desde el 300 a C, no se habría completado hasta los siglos VIII y IX d C, según el siguiente esquema

1°) /e/, grafema EI se mantiene hasta alrededor del año 100 a C, confundiéndose alrededor de esta fecha con /i/, grafema I, aunque existen indicios aislados de esta confusión desde el 300 a C

2°) Hacia el 100 d C el diptongo /ai/, AI, monoptonga en una vocal larga abierta de timbre /e/, H, procedente de /E/, de época clásica

3°) Hacia el 150 d C esta vocal de timbre /e/ se confunde con /i/ ocupando la vocal /E/, grafema AI, una posición central

4°) Como consecuencia de estos cambios se pierde la correlación de cantidad A partir del siglo II d C se confunden Ω y O y se utiliza el grafema EI para notar /i/

5°) Hacia el 240 d C, el diptongo /oi/, grafema OI monoptonga confundiéndose con el fonema /y/, grafema Y

6°) Por último, entre los siglos VIII y IX d C el fonema /y/, grafemas Y, OI se confunden con /i/, aunque existen indicios en época helenística y romana de este paso con la alternancia —en diversas fuentes— de Y con EI y con I [74]

Como puede deducirse fácilmente, esta interpretación de la evolución del vocalismo en la koiné tiene su importancia a la hora de juzgar la grafía de los manuscritos del NT, si se tiene en cuenta que, por ejemplo, el $\mathfrak{P}^{52}$ procede de comienzos del siglo II y los grandes unciales son de mediados del siglo IV, igualmente cuando el crítico textual haya de decidirse por probabilidades de transcripción entre variantes diversas que se vean afectadas por fenómenos de itacismo, monoptongaciones y diferencias entre largas y breves

Ahora bien, como señala oportunamente Alfageme, este sistema cronológico anteriormente descrito se refiere más bien a la evolución *ortográfica* del griego y no a la evolución fonética, que pudo desarrollarse mucho tiempo antes

Siguiendo las huellas de S T Teodorsson [75], Alfageme estudia la evolución real del sistema vocálico de la koiné por medio de un análisis minucioso de las alternancias grafemáticas de los textos (fundamentalmente inscripciones y papiros) En el siglo I de nuestra era, en contra de lo que se venía creyendo y algunos se empeñan en afirmar [76], se han producido ya los siguiente fenómenos

[73] *Phonetique historique du Mycenien et du Grec ancien* Paris 1972 241 I R Alfageme, Notas sobre la evolucion, 339

[74] I R Alfageme, Notas sobre la evolucion 341

[75] *The Phonemic System of the Attic Dialect 400 430 B C* Lund 1974

[76] Cf F T Gignac (cit por L Gil, Ojeada a la Koine 86 n 12), quien parece negarse a aceptar la evidencia, influido por el argumento de autoridad Gignac ha visto bien que la distincion cuantitativa se perdio en Egipto a principios del periodo romano Senala los intercambios entre αι y ε, οι y υ, pero no el de η, ει y υ, como si sintiera pudor en hacerlo Observa el cambio en la naturaleza del acento, pero insinua que la aparicion del acento inten-

La reducción de los diptongos largos por pérdida de su segundo elemento (ωι>ω, αι>α, ηι>η).

El llamado itacismo (ει>ι, η>ι, υ>ι).

La monoptongación de los diptongos breves en -ι (υι>ι, αι>ε, οι>υ>ι) [77].

No procede aquí por razones de espacio seguir paso a paso el desarrollo del análisis y los esquemas de evolución vocálica que presenta Alfageme [78]. Lo importante es que el citado autor llega a la certera conclusión de que en el siglo I a C. se había llegado ya (al menos en el griego de Grecia y Egipto, que son los que proporcionan los testimonios) a un sistema de cinco vocales, con tres grados de abertura como en griego moderno. Y también importante es que este sistema va a perdurar durante toda la época en que se escriben los manuscritos del NT, así como en el griego medieval y moderno

Así, pues, el sistema vocálico real era ya muy simple *antes de nuestra era*:

1. /i/ /u/
2. /e/ /o/
3. /a/

Este cambio explica la pérdida total de oposiciones de cantidad quizá tres siglos antes de Cristo [79] y también la escasez de partículas de función no lógica de la koiné, como ya hemos indicado. En efecto, al transferir la «función distintiva y culminativa del acento a la intensidad, quedó libre la tonalidad para expresar las modalidades subjetivas de la frase que anteriormente eran indicadas mediante esas partículas».

La incidencia de este hecho, no sólo en la acentuación (que pasa de tonal a intensiva), sino en la flexión nominal, pronominal y verbal es decisiva [80]. En la flexión nominal da razón de la desaparición del dativo, fenómeno que la gramática histórica explicaba por un proceso gradual de sustitución, de los casos «concretos» primero (locativo, instrumental-comitativo, por preposiciones locales con acusativo, por μετά con genitivo), y del com-

sivo fue en Egipto «el resultado de una interferencia bilingue» (cf Id., *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods*, Milán 1975, vol I, *Phonology*, 324 y 326

[77] L Gil, «Ojeada a la Koiné», 87

[78] «Notas sobre la evolución», 372-377

[79] El sistema vocálico del ático era bastante más complejo (cf I R Alfageme, *Nueva Gramática griega*, Madrid 1988, 30-38)

	breves		*largas*
i	y [u]	i	y
e	o	e	o
		ε	ɔ
a		a	

[80] Cf. I R Alfageme, «Notas sobre la evolución», 377ss.

plemento indirecto después (por el genitivo o el acusativo con εἰς) Teniendo en cuenta la tenue articulación de -ω, sonaban casi igual el acusativo y el dativo singular de los temas en -α y de la flexión temática

τῇι χώραι / τὴν χώραν (ti khóra)
τῶι χρόνοι / τὸν χρόνον (to khróno) [81]

En el sistema de los pronombres, el nominativo-acusativo neutro coincide con el dativo masculino y neutro del singular (τοῦτο/τούτῳ, etc), los dativos de plural en αις (pronunciado -es) se confundían con los nominativos en -ες usados como acusativos, los dativos en οις (pronunciado -is), podían confundirse con -ες; los dativos de plural masculino y femenino se confundían en el sistema del adjetivo con el genitivo de singular femenino (τ. λοιποῖς / τῆς λοιπῆς) con lo que las oposiciones de género y número, que desempeñaban un papel primordial en la declinación, peligraron

La evolución del sistema fonológico suprimió también las características modales y temporales [82]

«De modo semejante, continúa Alfageme, la pérdida del optativo (que es ya un fósil en el 200 d C) se explica claramente al quedarse sin marca fonética frente al subjuntivo e indicativo una frase como λέγει ὅτι ἥξει sólo se distingue de ἔλεγεν ὅτι ἥξοι en el tiempo de la oración principal y del mismo modo εἰ θέλοις se distingue de ἐὰν θέλῃς únicamente por la conjunción subordinante De ahí que no sea extraño encontrarse con formas de optativo construidas con ἐὰν en el siglo II d C En el paradigma de los verbos en ω (el único productivo en griego) se han confundido en el siglo II a C la 2ª y 3ª persona del indicativo, subjuntivo y optativo (λύεις / λύῃς / λύοις), así como la 2ª plural del subjuntivo y optativo (λύητε / λύοιτε) El futuro del indicativo sólo se distingue del aoristo de subjuntivo en la 2ª y 3ª persona del plural, etc De ahí que la lengua tendiera a crear nuevas formas para expresar la categoría de modo o de futuro ya que la evolución fonológica había producido demasiadas formas homófonas [83]

La amplitud de las citas de los artículos de Alfageme y L Gil ha servido para poner de relieve la importancia que la evolución de las vocales tiene para la fijación del texto del NT y, en algunos casos, para su comprensión

[81] Cf L Gil, Ojeada a la Koine , 87 nota 15, donde se cita la frecuente constatacion de este fenomeno en la Carta de Claudio a los alejandrinos cf Corp Pap Judaic n 153,1 5 ἠδυνηθην por ἐδυνήθη 1 22 τεταμιευμενηνε (con refuerzo final en ε, como en griego moderno ἠτανε) 1 37 δοκεῖν por δοκεῖ, 1 105 προνοια por προνοιαν Cf , sin embargo, E Crespo, «La carta de Claudio a los Alejandrinos (*Minerva* 2 [1989] 213 231), quien considera las desviaciones de las normas graficas del griego en esta carta producto de la interferencia linguistica del copto, y cree arriesgado basarse en la grafia para documentar cambios fonologicos en la lengua griega

[82] Sobre el sistema verbal cf B G Mandilaras *The verb in the Greek non-literary papyri*, Atenas 1973

[83] I R Alfageme, Notas sobre la evolucion , 378

En el período de los siglos I-IV d. C. (koiné imperial), en lo que respecta al vocalismo se ha de señalar la reducción de los grupos -ιος, -ιον a -ις, -ι(ν) respectivamente [84]. Este fenómeno (que en griego medieval daría los actuales neutros en -ι del griego moderno) desempeñaría un importante papel en la desaparición del infinitivo El número de sus formas usado en la práctica se redujo considerablemente por el empleo de subordinadas con ὅτι y ἵνα, así como con la eliminación de la flexión atemática (-ναι, -εναι). En la voz activa hubo un acercamiento fónico entre el infinitivo de presente -ειν/-ι(ν) y las formas -αι (-ε) del aoristo, lo que provocó acciones reguladoras (extensión de -εν para el presente y de -ειν para el aoristo, -η en lugar de -ηναι en el aoristo pasivo). El infinitivo, como tal categoría verbal, contaba ya sólo con el apoyo, insuficiente a la larga, de la desinencia media -σθαι. El final de la evolución sería la transformación de los infinitivos en puras formas nominales del tipo τὸ φιλί, τὸ φαγί [85].

En resumen puede afirmarse, pues, que en el momento de componerse los antiguos manuscritos neotestamentarios, los grafemas ι, ει, η (ῃ) οι y υ se leen *todos ya* como /i/; αι, ε como /e/ y αι, ωι como /a/ y /o/ respectivamente.

Al mismo tiempo que evolucionaba el vocalismo tenía lugar en la koiné un reajuste del sistema consonántico. Ya desde el primer período, con toda probabilidad, se produjo «la fricatización de las oclusivas aspiradas sordas y de las sonoras. Aunque en este caso concreto se ha de pensar en distintas evoluciones locales, unas más avanzadas y otras más conservadoras. Se efectuó, asimismo, la sonorización de los grupos -μπ- en -μβ (Σεμβρόνις) y ντ en νδ. Estos fenómenos tendrían también su repercusión en el sistema de la lengua» [86].

Otros fenómenos dignos de citarse en el campo de la fonética son:

La koiné evita el grupo -ττ- del ático y utiliza el jónico y panhelenístico -σσ-, salvo en algunos vocablos puramente áticos como ἡττάομαι (así impreso en 2 Pe 2,19.20; Rom 9,12), ἧττημα (Ap 11,12, 1 Cor 6,7); pero ἧσσον (1 Cor 11;17, 2 Cor 12,15, etc.). Ejemplos de este fenómeno. γλῶσσα, θάλασσα, νοσσός, περισσός, τέσσαρες, κηρύσσειν, ἐκπλήσσεσθαι (pero también ἐκπλήττεσθαι Hch 13,12), σήμερον (por el ático τήμερον). Igualmente se prefiere συν a ξυν [87].

En la koiné, el ático -ρρ- pierde terreno en favor del jónico -ρσ- (por ejemplo, ἄρσην por el conocido ἄρρην; θαρσέω por θαρρέω, aunque sub-

[84] L Gil, «Ojeada a la Koiné», 88-89

[85] Cf H Kurzová, «Zum Aussterben des Infinitivs im Griechischen», *Estudios balcánicos checoslovacos* 1 (1966) 39-50, y su réplica a las críticas suscitadas por este trabajo, «Zum Problem des Infinitivschwundes im Griechischen», *LF* 92 (1969) 24-27, cit por L Gil, «Ojeada a la Koiné», 89

[86] Para el dialecto ático a fines del siglo V a C , puede verse el sistema fonológico (oclusivas y sonantes) de modo gráfico en I R Alfageme, *Nueva Gramática*, 31-35 Menos actualizado, R Browning, *Medieval and Modern Greek*, 33-34

[87] Cf Blass-Debrunner-Rehkopf, *Grammatik* (BDR), § 34, 4

siste el puramente ático πόρρω), la koiné usa contracciones como ἱερωσύνη (at ἱερεωσύνη), o prefiere, a la inversa, formas no contractas νεομηνία por νουμηνία, ἐδέετο por ἐδεῖτο y ἐπλέετο por ἐπλεῖτο, con el jónico desaparece alguna vez vocal ante vocal como en νοσσός por νεοσσός, se usa la forma τέσσερα y τεσσεράκοντα por τέσσαρα, y τεσσαράκοντα, ἔσω por el át εἴσω, determinadas formas son comunes al jonico ἐλεύσομαι como futuro de ἔρχομαι (at εἶμι), ἐκέρδησα (át ἐκέρδανα y ἐκέρδηνα; ἐπόθησα (át ἐπόθεσα), τέτευχα (át τετύχηκα) [88]

Puntuación

Los papiros y unciales más antiguos del NT carecen casi por completo de los incipientes signos de puntuación que encontramos en algunos papiros literarios, como, por ejemplo, el de Baquílides del siglo I que presenta el uso del punto al final de las frases C R Gregory escribe «En el Sinaítico (א) y Vaticano (B) la primera mano apenas si señala puntos, y las palabras no se hallan divididas excepto cuando un cambio de tema hace que el Sinaítico comience en una línea nueva o Vaticano deje un espacio en blanco Más tarde aparece un punto de la *secunda manus* en Sinaítico (א) y Vaticano (B) y de la primera en A C I N^b P Q Z, a veces encontramos en A una coma y un doble punto En N R 0115 el punto está situado unas veces arriba y otras en el medio o en la parte inferior de una letra [89]

En los unciales posteriores, E L M^p, se observa un sistema más perfecto, y aunque la puntuación escasea, es, de todos modos más abundante que en א y B El punto aparece por término medio unas tres veces por página, siendo más frecuente en la primera parte de Lc, y menos en Mc En W el doble punto es señal de parada regular y sustituye, a veces, al pequeño espacio en blanco dejado entre las frases El sistema se corresponde bastante bien con el número de esticos (líneas o versículos en que solían dividirse los manuscritos) y, sobre todo, con el de *remata* (frases o unidades de sentido), y coincide con las divisiones de sentido utilizadas al leer La comparación de estas unidades con los esticos que aparecen en D y con la introducción en Δ de cada frase por una mayúscula hace pensar que en la antigua Iglesia había un sistema de fraseado para la lectura pública [90]

La puntuación y estructuración de nuestras modernas ediciones nada tiene que ver con este método En primer lugar, el sistema de acentos y otros signos de puntuación se rige por las normas usuales de las ediciones de los clásicos griegos, salvo algunas excepciones de la koiné bien pro-

[88] Cf O Hoffman *Historia de la lengua griega* 327 8

[89] Cf los *Prolegomena* latinos a la edicion 8ª de Tischendorf, Leipzig 1894, 111 Para las siglas de los manuscritos han de consultarse las paginas correspondientes de la 27ª edicion de Nestle-Aland

[90] Asi lo afirma J H Moulton, *Grammar* , II, 47

badas La puntuación varía según los editores y es, en el fondo, una especie de elemental comentario exegético Metodológicamente es normal que el editor preste atención al sentido en las versiones antiguas y a los comentarios de los Padres, aunque, naturalmente, y en último término, sea la exégesis quien determine

En cuanto a la disposición tipográfica del texto, tampoco hay unanimidad Los puntos y aparte, la edición en verso de citas del AT o de antiguos himnos cristianos primitivos (el ejemplo más conocido es Flp 2,6-11), el espacio en blanco entre dos sentencias o grupos de frases tal como aparecen en la edición 27ª de Nestle-Aland son el *resultado* de las investigaciones exegéticas

Acentuación

Muy importante es el tema de la acentuación, pues en algunos casos puede cambiar el sentido de una frase Es bien sabido que los acentos con los que el griego se escribía desde la época helenística son invenciones de los grandes gramáticos que tendieron a conservar la acentuación de tonalidad de la lengua clásica cuando ésta sufría una fuerte sacudida por efecto de la pérdida de cantidad y la evolución del vocalismo Los papiros y primeros unciales no presentan acentos Hay escasos ejemplos de circunflejo en D, en N y en Δ F G, pero no coinciden con el uso moderno Los unciales más tardíos están acentuados con el sistema tradicional (a partir de los siglos VII-VIII d C) y también los minúsculos, pero no siempre son exactos [91]

Hay algunas cuestiones específicas de acento que afectan al texto del NT Un excelente resumen se halla en la gramática de Moulton-Howard [92] Destacamos sólo lo más sobresaliente

1) Hay algunas palabras que cambiaron de pronunciación, según todos los indicios, en la época helenística

a) Ciertos imperativos de aoristo en 2ª persona = ἴδε, εἶπε, λάβε, εὗρε que en ático eran oxítonos

b) Hubo un abreviamiento general en la penúltima sílaba de bastantes sustantivos en -μα. Así, del mismo modo que encontramos ἀνάθεμα por el clásico ἀνάθημα es preferible imprimir para esta época κλίμα, κρίμα, μίγμα en vez de los clásicos properispomenos κλῖμα, κρῖμα, y μῖγμα-μεῖγμα

c) Se dio un probable abreviamiento de los sustantivos en εία en el acusativo singular, con la consiguiente confusión con los sustantivos en -ία, debido a un claro fenómeno de itacismo Así, mientras nuestras ediciones

[91] Detalles sobre acentuacion en los manuscritos pueden verse en C R Gregory *Prolegomena*, ed 8ª de Tischendorf, Leipzig 1894, § 100ss

[92] Cf *Grammar* II, 57s

manuales imprimen ἀλαζονεία, ἀρεσκεία, ἐριθεία, etc. Wescott-Hort imprimen las formas correspondientes en ία.

2) Hay diversos vocablos en los que el acento es objeto de discusión, por lo que resulta dudoso. ἀγόραιος/ ἀγοραῖος = el primero en Hch 9,38 como adjetivo (así Moulton; en contra, Nestle-Aland, *ad loc.*) y el segundo como un nominativo del sustantivo, que aparece en genitivo ἀγοραίων de Hch 17,5, ἀχρεῖος / ἄχρειος (át.); ἑτοῖμος / ἕτοιμος, etc., sin contar las numerosas dudas entre αἳ / αἵ; ἀρά / ἆρα / ἄρα, etc.

3) La analogía con vocablos griegos terminados en -ανός, conduce a acentuar χριστιανός (también en griego moderno) a pesar del latín *christiânus*. En general, sin embargo, se guarda el acento latino como Πειλᾶτος, λιβερτῖνος, etc.

4) La acentuación de los vocablos semíticos es caprichosa en los manuscritos Moulton opina que se debe seguir la norma de acentuar según la sílaba tónica del semítico original, salvo cuando los testimonios de una helenización del nombre sean apodícticos

5) Una lista de cincuenta y cuatro formas alternantes (al estilo de μενεῖ / μένει; ὅμος / ὁμῶς, etc.) puede verse en el apéndice de Westcott-Horst [93]

Por último, debe señalarse que, por lo general y con las excepciones que se han indicado anteriormente, las reglas de acentuación que siguen las ediciones modernas del NT se corresponden con las que rigen para las ediciones de los textos griegos clásicos.

b) *Morfología*

Los fenómenos morfológicos y sintácticos propios de la koiné responden a una evolución de la lengua que puede sintetizarse en dos impulsos claros tal como los ha expresado condensadamente M. Zerwick [94], quien sigue en ese punto una clara intuición de I. Errandonea [95]: 1) tendencia a una *mayor expresividad*, y 2) tendencia a una *mayor simplicidad y uniformidad*.

[93] B F Wescott - F J A Horst, *The New Testament in the original Greek*, 2 vols , Londres 1890-6. Otras cuestiones de detalle —con citas de fuentes— sobre silabación, crasis, aspiración, consonantes dobles o sencillas, etc , que implican un problema de metodología, pero que son importantes a la hora de editar el texto, pueden verse recogidas profusamente en las gramáticas de Blass-Debrunner-Rehkopf y Moulton-Howard

[94] *Graecitas Biblica*, Roma ^{5}1963, nn 481ss

[95] Véase el epílogo de la *Grammatica graeco-Biblica*, de I Errandonea donde escribe «Pleraque eorum factorum quae Syntaxim Graeco-biblicam separant a classica, si recte ratiocinabimur, reperiemus eo tendere ut *vis verborum et sententiarum clarius aperiatur vel fortius efferatur*, ad quam rem consequendam, tum suum cuiusque verbi munus et significatio particulis aliisve modis sunt *descripta definitius* tum formae directae, analyticae, *simpliciores* prae indirectis et complicationibus sunt adhibitae. Hac in re et influxus hebraicae linguae et ipsa popularis linguae graecae evolutio *communi ac quasi consociata opera conspirant*», cit por M Zerwick, *Graecitas Biblica*, n. 480

Es característica del griego a partir de la época helenística, una progresiva *simplificación* de su compleja morfología frente a una muy considerable *ampliación* del vocabulario, tanto por la creación o admisión de nuevos términos y de nuevos derivados, como por la adopción de nuevos sentidos en los ya existentes. Esto último se pone especialmente de manifiesto en la lengua del NT, lo que ha dado lugar a numerosos estudios monográficos sobre palabras en los que se hace evidente la evolución semántica de los términos antiguos en el nuevo contexto cultural [96].

En morfología, la tendencia a una mayor *simplicidad* lleva a la koiné a igualar diversos sistemas de la lengua intentando reducirlos a una unidad más clara y sin excepciones. Así, ciertos sustantivos anómalos fueron sustituidos por sinónimos, particularmente en el caso de sustantivos monosílabos en los que la distinción entre tema y desinencia no resultaba clara o en las que el itacismo inducía a confusión. Por ejemplo: ναῦς, νηός νεώς sustituidos por πλοῖον; οἶς, οἰός por πρόβατον; ὗς por χοῖρος; οὖς por ὠτίον, etc.

La llamada «declinación ática» (νεώς -ῶ; κρέας -ως) es eliminada y sus formas sustituidas por otras panhelénicas que encajan dentro del sistema de las tres declinaciones. ναός -οῦ, κρέας -τος, etc.

Se reorganiza también el sistema de los adjetivos, especialmente en aquellos cuya declinación se complica por efecto de las contracciones del ático. Así ὑγιής -ῆ sustituye a ὑγιής -ᾶ.

La koiné intenta eliminar las formas anómalas en los comparativos y superlativos, en los que aparecen con regularidad las terminaciones -τερος y -τατος (ejemplo ταχύτερος por θάσσων), hasta crearse formas a su vez anómalas como ἐλαχιστότερος.

[96] Basta echar una ojeada al *Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament* de G Kittel-G Friedrich para constatar la evolución semántica de los términos Existen además numerosas monografías al respecto Puede verse el volumen X/2 del Kittel con la bibliografía sobre los abundantes estudios de léxico realizados hasta 1976 y recogida por Gerhard Friedrich Igualmente, C Spicq, *Notes de lexicographie néotestamentaire*, I-II, Supplément, Friburgo 1978 y 1982, donde el autor estudia muchas palabras desde el punto de vista del significado religioso o moral de la lengua del NT en el contexto de la lengua griega contemporánea, con abundantes referencias a textos griegos del siglo I antes y después de Cristo Esta obra es un buen complemento del diccionario de Kittel Citamos algunos estudios particulares A Cancini, *Syneidesis Il tema semantico della «conscientia» nella Grecia antica*, Roma 1970, R Joly, *Le vocabulaire chrétien de l'amour est-il original?* Φιλεῖν *et* ἀγαπᾶν *dans le grec ancien*, Bruselas 1968, M Guerra Gómez, *Evolución semántica de los términos* ἐπίσκοπος, πρεσβύτερος *desde Homero hasta el siglo segundo después de Cristo*, Burgos 1962 Más recientemente, A Hilhorst, «Termes chrétiens issus du vocabulaire de la Démocratie Athénienne», *FilNT* 1 (1988) 27-34, S E Porter, Καταλλάσσω *in Ancient Greek Literature with Reference to the Pauline Writings*, Córdoba 1994 obra en la que el autor, utilizando el programa de ordenador *Ibycus*, explora el significado de este verbo en toda la literatura griega hasta las Cartas de Pablo Para los estudios de léxico y vocabulario del NT, puede verse especialmente la sección «Vocabulary» del «New Testament Philology Bulletin» de la revista *Filología Neotestamentaria* en la que se reseñan, con un breve resumen de su contenido, los trabajos publicados a partir de 1984

Igualmente, como ya se ha indicado, desaparece el dual morfológico (y el sentido mismo de la dualidad) para dejar paso a un sistema bipolar, singular y plural, más simple

El sistema de los pronombres se simplifica, tendiendo a eliminar las sutiles distinciones de la lengua clásica Así la antigua división entre οὗτος anafórico, y ὅδε catafórico, desaparece, como también la diferencia entre οὗτος y ἐκεῖνος, de tal modo que la «cercanía» o distancia» ya no son conceptos gramaticales, sino psicológicos Entre los relativos, ὅς y ὅστις no se distinguen, lo que pasa a ser casi un axioma en el NT, especialmente en Lucas El uso de estos dos vocablos no depende del sentido, sino de la declinación En efecto, en los casos oblicuos aparece siempre el relativo ὅς, mientras que en el nominativo οἵτινες -αἵτινες -ἅτινα se llevan la palma, simple y probablemente para evitar una posible confusión con el artículo

La *analogía* juega un papel en algunos aspectos de las terminaciones de las declinaciones Así se introduce el vocativo θεε en sustitución del clásico θεος En la primera declinación los sustantivos en -ρα se declinan en casos oblicuos como -ρης -ρῃ, como δόζα δόζης En la tercera declinación aparece alguna vez en los manuscritos (¡pero no se imprime nunca!) γυναῖκαν, βασιλέαν, ἰχθύας en vez de los correctos γυναῖκα, βασιλέα, ἰχθύν que rompen el esquema del acusativo terminado en -ν / -ας Igualmente συγγενεῦσι por -έσι y χαριτα por χάριν o γέρους por γέρως, etc

En el terreno de la *conjugación verbal* se hace patente esta misma *tendencia regularizadora* Así, los verbos en -αίνω y -αίρω retienen la -α incluso en los casos en que debería pasar (conforme al canon ático) a -η: ἐκέρδανα, ἐκάθαρα Los verbos atemáticos tienden a ser reemplazados por los temáticos De esta forma los verbos en (νυ)μι retroceden, dejando el paso a formas en -ω. Por ejemplo δείκνυμι tiende a ser δεικνύω y ἀνοίγνυμι pasa a ἀνοίγω Y aunque ἵημι, ἵστημι, τίθημι, δίδωμι se mantienen, otros, con menor fortuna, son simplemente sustituidos Por ejemplo χορτάζω desplaza a κορέννυμι y διασκορπίζω sustituye a διασκεδάννυμι.

Nacen nuevas formas regulares del *aoristo primero* en lugar de formas, más complicadas, del segundo Ejemplos son ἔζησα en vez de ἐβίων, ἦζα por ἤγαγον, ἥμάρτησα por ἥμαρτον y ἔγάμησα en lugar de ἔγημα Esta tendencia, sin embargo, se ve compensada, misteriosamente, por nuevas formas del aoristo segundo en la voz media-pasiva, como ἠκρύβην por ἐκρύφθην y ἠνοίγην por ἀνεώχθην, siendo éstas excepciones que confirman precisamente la tendencia general Igualmente nuevas formas de futuro nacen derivadas de aoristos segundos, como φάγομαι de ἐφαγον y ἑλῶ de εἷλον

La tendencia que en griego moderno conduce a la igualdad de las desinencias en todos los tiempos secundarios, se hace ya palpable en la koiné del NT en la frecuencia con la que las desinencias del aoristo primero (activo y medio) invaden las del segundo Así, aparecen continuamente formas como εἶπαν, ἤλθαμεν, ἐνέγκαι, ἐζενεγκατε, etc , influen-

ciadas por ἔλυσαν Al mismo tiempo, la terminación -σαν, que fue una innovación del ático en los aoristos atemáticos (por ejemplo ἔθεσαν en vez de ἔθεν) se extiende con rapidez a la tercera persona del plural de todos los tiempos secundarios del indicativo, produciendo formas como ἐφράγοσαν, ἤλθοσαν, ἠξιοῦσαν (por -ον) que algunas veces aparecen en los manuscritos, aunque normalmente no se imprimen De modo semejante, la pugna, ya antigua, entre la doble terminación de los imperativos en su tercera persona plural παιδευόντων / παιδευέτωσαν, παιδευέσθων / έσθωσαν, etc , se resuelve en favor de la segunda forma

Ciertas formas anómalas de las conjugaciones tienden a uniformarse Así, de οἶδα se forma el plural οἴδαμεν, οἴδατε, οἴδασιν en lugar del clásico ἴσμεν, ἴστε, ἴσασιν, ἦν, ἦσθα fue sustituido por ἦμην, etc , probablemente ya en el momento de composición de los autógrafos neotestamentarios, y el plural de ἔδωκα, ἧκα, ἔθηκα tiende a ser ἐδώκαμεν, ἐδώκατε, etc , en vez de ἔδομεν, etc

La paradigmatización de las formas del pluscuamperfecto con la extensión de ει a todas las personas (-ειμεν, -ειτε, -εισαν = -εμεν, -ετε, -εσαν) responde a la misma tendencia regularizadora

Se ha hablado anteriormente de la importancia de la evolución fonética sobre estos cambios en la estructura del sistema verbal Pero además de las consideraciones fonológicas entran en juego *las presiones estructurales* En griego clásico las diferencias de aspecto no coincidían necesariamente con diferencias de tiempo, pero en la koiné éstas tienden a igualarse Y, de modo semejante, las distinciones de aspecto, que eran pluridimensionales en griego clásico tendieron en la koiné a reducirse a oposiciones de dos elementos Análogamente, puede decirse que toda la reorganización del sistema verbal tiende a polarizarse sobre la dualidad Esto se manifiesta en una serie de tendencias que comienzan a apuntar en el griego helenístico y que tendrán su pleno desarrollo en el griego medieval y moderno [97]

1) A nivel morfológico, reducción de las tres voces del griego clásico a dos activa y pasiva Siguen existiendo formas medias en el NT, pero empiezan a borrarse las diferencias entre la media y la pasiva, aunque, a nivel semántico, el contexto permite distinguir el sentido medio del pasivo Como ejemplo, los antiguos futuros medios son sustituidos por sus correspondientes formas activas ἁμαρτήσομαι / ἁμαρτήσω, γελάσομαι / γελάσω, κράξομαι / κράξω, etc , otras veces concurren simultáneamente ambas formas ζήσω/ζήσομαι o ἀκουσομαι / ἀκούσω

2) Fusión del perfecto y del aoristo con tendencia a la desaparición del primero, tendencia incoada en el NT y dudosa, por lo que es negada por algunos investigadores, los perfectos εἴληφα y εἴρηκα, por ejemplo, en el Apocalipsis (5,7, 8,5, 7,14, 19,3) tienen valor de tales No obstante, dado que estas formas son las únicas que aparecen también en los papiros con-

[97] Vease R Browning *Medieval and Modern Greek*, 37ss

temporáneos, es muy posible que fueran vulgarmente consideradas como aoristos al carecer de la reduplicación Es curiosa, sin embargo, la resistencia de la lengua del NT a realizar esta fusión aunque la mentalidad semítica podría haber coadyuvado a ello En las lenguas semíticas, en efecto, no existe más que una forma de perfecto que, como tiempo normal de la narración, es traducido en los *LXX* por aoristo [98] los pocos ejemplos de perfecto incorrecto en el NT o no son tales o el contexto no permite un juicio definitivo Con relación al aspecto de estos dos tiempos, la lengua del NT mantiene aún las estructuras clasicas

3) Desaparición del optativo, cuyas funciones son asumidas por el subjuntivo y las construcciones perifrásticas

c) *Sintaxis*

Como ha expresado García Teijeiro, la sintaxis ha sido siempre un dominio poco trabajado por la linguística diacrónica» [99] Este autor, comentando la monografía de A Thumb [100], afirma que éste reconoce la importancia de la sintaxis en su discusión sobre el influjo jónico en la koine, pero la deja aparte, porque —dice con razón—, 'faltan aquí los trabajos previos que permitan utilizarla"» García Teijeiro cita más adelante, a proposito del problema de la formación y desarrollo de la koiné, la opinión de Wilamowitz en el sentido de que debe darse preeminencia en tal cuestión al estudio del estilo y de la sintaxis, pero mantiene que eso es prácticamente imposible en cuanto a la segunda, porque conocemos mal la de los distintos dialectos griegos, y, por tanto, carecemos de base para asignar a uno o a otro los diversos fenómenos sintácticos del griego postclásico

En el campo de la sintaxis se manifiesta en la *koiné* un gran relajamiento de la normativa clásica, facil de comprender desde luego si se piensa en la variedad de hablantes del griego postclásico pertenecientes a una extensa zona geográfica, y si se considera que la lengua griega era, por tanto, vehículo de comunicación entre pueblos muy distintos La sintaxis pagaría el tributo de perder aquello que en la lengua habia de más irregular, difícil y lleno de sutiles matices

Como norma general se puede decir que, en el campo de la sintaxis, como en el de la morfología, la koine muestra predilección por una *mayor simplicidad y uniformidad*

[98] Cf K L McKay On the Perfect and Other Aspects in New Testament Greek *NT* 23 (1981) 289 329

[99] M Garcia Teijeiro, Innovaciones sintacticas en la koine 249 a quien seguimos de cerca referente necesario para el estudio de la sintaxis del NT es la obra ya citada de M Zerwick *Graecitas Biblica* de donde hemos tomado gran parte de la ejemplificacion aducida del NT

[100] *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus* Estrasburgo 1901 73 *Innovaciones sintacticas* 249

Trataremos este tema en tres apartados sintaxis de los casos, sintaxis verbal y oracional

α) *Sintaxis de los casos*

El principal fenómeno sintáctico que tiene lugar en la koiné es, sin duda, el *retroceso del dativo* hasta su total desaparición en el siglo X El dativo griego había acumulado tres funciones fundamentales la suya propia, la de locativo (y sociativo) y la de instrumental En la koiné, cuando se produjeron las innovaciones fonéticas a las que nos hemos referido con anterioridad, las confusiones morfologicas resultantes en la primera y en la segunda declinación no sólo aceleraron un proceso de poco uso del dativo, que se había manifestado anteriormente en la lengua, sino que también pusieron en peligro la existencia misma del dativo Sus dos funciones, la locativa y la instrumental, desaparecerían antes que las más abstractas de complemento indirecto o dativo de interés

El dativo locativo, ya casi sólo preposicional en tiempos clásicos, fue perdiendo la variedad de preposiciones hasta construirse sólo con ἐν, siendo esta función finalmente sustituida por εἰς con acusativo, porque ya en la koiné precristiana se había borrado en general la distincion entre dónde» y a dónde De hecho, los papiros no literarios y diversos autores del NT usan preferentemente εἰς con acusativo Esta confusión se manifiesta también en la vacilación en el uso de adverbios como εἴσω y ἔνδον Por su parte, la función *sociativa* estaba ya muy ligada en el griego clásico a un acompañamiento de preposiciones con dativo en expresiones como ἐν λογοις πείθειν [101] convencer con palabras» y otras similares

En el griego posclasico sigue igual camino el dativo instrumental de medio e instrumento, ya que (en el ámbito judeocristiano especialmente por influencia de la construcción hebrea con *b-*) entra en juego la preposición ἐν Otro sustituto habitual en la koiné del dativo instrumental es el sintagma formado por διά con genitivo Su significado propio, a través de», por medio de , admitía facilmente el nuevo sentido, sin embargo, al irse especializando cada vez más con el valor de causa y finalidad fue desplazado desde el siglo IV d C por μετά con genitivo y, por último —lo más pronto en el siglo VII—, por μετά con acusativo, como exclusivamente en el griego actual

El dativo propio fue el que duró más, pero ya, antes del siglo I, era un caso incómodo, mal integrado en el sistema En los documentos populares se encuentran, desde el siglo I a C , el acusativo y el genitivo en lugar del dativo cuando se trata de pronombres personales o de nombre propios,

[101] Sofocles *Filoctetes* 1393

tipo γράφομαι σε, δώσω σου, ἔδωκα Μαξίμου [102] Estas innovaciones llevarán a la eliminación del dativo en la lengua hablada hacia el siglo x d C

El *nominativus pendens* es una forma de anacoluto» mucho más frecuente en la koiné que en el griego clásico, debido probablemente a la influencia de la lengua vulgar Esta forma de nominativo consiste en el enunciado del sujeto lógico (no gramatical) al principio de la oración, seguido por otra oración en la que ese sujeto es sustituido por un pronombre en el caso requerido por la sintaxis Así Hch 7,40 ὁ Μωυσῆς οὗτος οὐκ οἴδαμεν τί ἐγένετο αὐτῷ o Ap 2,26 ὁ νικῶν καὶ ὁ τηρῶν τα ἐργα μου δώσω αὐτῶ ἐξουσίαν [103]

La *sustitución del predicado* (nominativo simple o acusativo) por εἰς más acusativo se encuentra en el griego del NT después de γίνεσθαι y εἶναι, especialmente en citas del Antiguo Testamento Es caso muy conocido el de ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν de Mt 19,5 (cf Gn 2,24), donde continúa ὥστε οὐκέτι εἰσὶν δύο ἀλλὰ σάρξ μία, del mismo modo en Mt 21,42 donde «la piedra rechazada por los constructores ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας», pero no se puede explicar por influjo de la construcción hebrea el caso de 1 Jn 5,8 οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν (único caso de predicado de εἶναι, no en futuro), pues no se trata de un cambio de estado, como en los ejemplos anteriores, sino de unanimidad en el testimonio Este versículo se puede traducir por «los tres coinciden

La *sustitución del genitivo partitivo* por el acusativo quizá pertenezca también a este impulso simplificador de la koiné, ya debido a la tendencia a la reducción del número de casos, ya porque la idea de parte sea un tanto sutil y tienda a desaparecer de la lengua popular Ejemplos claros son ἐπιθυμεῖν γυναῖκα de Mt 5,28, o ἐσθίειν τὴν σάρκα / πίνειν τὸ αἷμα de Jn 6,53

Igualmente ha de resaltarse la *sustitución del genitivo adnominal* por giros con περί y, sobre todo, κατα con acusativo, fenómeno ya especialmente frecuente en Polibio

β) *Sintaxis verbal*

También en la sintaxis verbal las innovaciones están relacionadas con novedades morfológicas, las cuales, a su vez, dependen en parte de alteraciones fonéticas, y, en parte, de presiones estructurales de otro tipo, que habían empezado a manifestarse con frecuencia en la etapa anterior a la

[102] O Hoffmann *Historia de la lengua griega* 331 33

[103] Entre este nominativus pendens y el denominado aislativo-enfatico o de relacion, hay a veces muy poca diferencia Tal vez la unica sea que aquel suele aparecer en la lengua vulgar o de tendencia popular sin la finalidad de dar relieve a un sujeto psicologico que luego resulta no coincidir con el sujeto gramatical, cfr Jose S Lasso de la Vega *Sintaxis Griega* I Madrid 1968 *ad locum*

koiné La tendencia dominante es la de basar todo el sistema del verbo en la oposición bitematica presente-aoristo» [104]

Las principales novedades en sintaxis con relación a las formas verbales y a los modos son la confusión entre aoristo y perfecto, el retroceso del futuro, la tendencia a confundir subjuntivo e indicativo y el proceso de eliminacion del optativo

Los tiempos

— *El perfecto*

El perfecto, que se oponía como término marcado al bloque presente-aoristo, va quedando gradualmente fuera del sistema en la koiné, aunque no desaparece formalmente, pierde a lo largo del tiempo su valor característico [105]

Debido a su estructura, la posición del tema de perfecto había sido siempre algo especial dentro del sistema del verbo Por su significación propia —la expresión del contenido verbal después de su término, en expresión de Ruiperez— [106], se acercaba al presente, de ahi la presencia de perfectos-presentes como οἶδα, así como la tendencia a caracterizar los perfectos como si fueran temas de presente en algunos dialectos, pero como denotaba a menudo un estado resultante, connotando la acción pasada que le dio origen, podía utilizarse tambien como una especie de pasado enfático, connotando la acción pasada sobre todo en determinados contextos La evolución decisiva en la historia del perfecto se produciría precisamente en este sentido

Como se ha dicho, no es que desaparezca formalmente, sino que va perdiendo gradualmente en la evolución de la koiné tardía su valor característico, que justificaba su existencia como categoría verbal autonoma El estudio de Mandilaras [107] sobre casi dos mil papiros no literarios ha dado como resultado que en el período de tiempo examinado (siglo III a C al siglo VIII d C) se confirma la extensión del uso del perfecto en época helenística temprana, aumentando progresivamente hasta alcanzar una clara ventaja sobre el aoristo en el siglo I a C A partir de este momento, en

[104] Vease Garcia Tejeiro Innovaciones sintacticas 262ss

[105] Puede verse O Hoffmann *Historia de la lengua griega*, 335 336 y bibliografia citada Igualmente Garcia Tejeiro Innovaciones sintacticas 262 asi como la excelente monografia de P Chantraine *Histoire du parfait grec* Paris 1927 Ademas E Milhevc Gabrovec La disparition du parfait dans le grec de la basse epoque , *Acd eslovena de Cien y Art Cl Hl y Lit* 5 Ljubljana 1959 93 154 K L McKay The Use of the Ancient Greek perfect down to the second century A D *BICS* 12 (1965) 1 21 y B G Mandilaras Confusion of aorist and perfect in the language of the non-literary Greek papyri en *Akten des XIII internationalen Papyrologenkongresses* Munich 1974, 251 61

[106] *Estructura del sistema de aspectos y tiempos del verbo griego antiguo* Salamanca 1954 62 (2ª reimpresion 1991)

[107] *The Verb in the Greek Non-literary Papyri*, Atenas 1973

cambio, el aoristo gana terreno y el perfecto retrocede poco a poco, desplazado por él Se discute, sin embargo, si en el NT comienzan o no a sentirse los efectos de este proceso

Al mismo tiempo que tiene lugar este fenómeno de fusión entre el perfecto y el aoristo, adquieren cierta vigencia en la koiné algunas perífrasis sustitutivas de perfecto como εἰμί + participio perfecto, aoristo o presente

El uso de las construcciones perifrásticas pertenece por derecho propio al campo de la mayor expresividad La construcción «imperfecto + participio presente» (ἦν διδάσκων) ha sido objeto de particular atención por B Bjorck [108], quien rechaza todo influjo semítico en el especial aprecio de los escritores neotestamentarios por esta construcción Bjorck, en el fondo, no pretende otra cosa que reforzar la tesis de Deismann y Moulton, minando por la base uno de los pilares de la tesis «hebraísta» Si este aramaísmo tan «evidente» encuentra su explicación en el tenor propio de la lengua helenística, *a fortiori* deben tenerla también otros «aramaísmos» menos claros Además, si tal construcción en los evangelios se debiera a la traducción de un presunto original arameo, ¿por qué apenas se encuentra en Mt y sí con frecuencia en Lc? Por otra parte, añade, la correspondiente construcción aramea no es portadora de una «función progresiva», durativa, como lo es en la lengua lucana y en el griego tardío en general

En contra de los argumentos de Bjorck, puede afirmarse que estamos precisamente ante un caso de «concurrencia» de fenómenos lingüísticos entre las tendencias de dos lenguas distintas el arameo y el griego helenístico E Coseriu [109] ha considerado plausible que estas perífrasis (tipo ἦν διδάσκων) sean una circunlocución con valor aspectual particular, como un sistema complementario capaz de expresar un aspecto durativo, el de la acción verbal en su desarrollo No se trata, por tanto, de meros sustitutos enfáticos o expresivos de presentes o imperfectos

En el griego del NT se encuentran perífrasis sustitutivas del perfecto del tipo εἰμί + participio de perfecto o de aoristo activo, que, según algunos autores, intentan reemplazar un perfecto ya en decadencia Ej ἐπὶ τοῦ βήματος Καίσαρος ἐστῶς εἰμί Hch 25,10 La construcción era común en griego clásico con subjuntivo y optativo medio-pasivos (del tipo πεπαιδευμένος

[108] Cf ἦν διδάσκων *Die periphrastischen Konstruktionen im Griechischen* Uppsala 1940, 67ss Esta construccion aparece en el NT, especialmente en Lucas 4,31 13,10, 19,47, cf Mt 7,29 y Mc 1,22, en Jn 1,28 con el verbo βαπτιζω H B Rosen, ἦν διδασκων et questions apparentés, *BSL* 62 (1967) XXI-XXVI, L Rydbeck, Bemerkungen zu Periphrasen mit εἶναι + Prasens Partizip bei Herodot und in der Koine, *Glotta* 47 (1969) 186-200 Puede verse también R Browning, *The Verb in the Greek non-literary Papyri*, 38ss, W Aerts, *Periphrastica An investigation into the use of* εἶναι *and* ἔχειν *as auxiliaries or pseudo-auxiliaries in Greek from Homer up to the present day*, Amsterdam 1965, L Busset, Les emplois périphrastiques du verbe grec μελλειν, en *Etudes de linguistique grecque et essai de linguistique générale*, Lyon 1979

[109] El aspecto verbal perifrastico en griego antiguo, *Actas del III CEEC*, Madrid 1968, 93-116

ὦ), pero la koiné lo extiende al indicativo y a la voz activa Los mismos participios combinados con el imperfecto de εἰμί cumplen la función del pluscuamperfecto

Tampoco faltan en la koiné perífrasis formadas por ἔχω con un participio activo de aoristo, tipo ἔχω τελευτήσας, es decir, el llamado *Schema Sophocleum* de la sintaxis ática, que no tuvo nunca gran difusión Con estos giros se expresaba mejor el valor aspectual característico del perfecto [110]

— *El futuro*

El futuro, por su parte, es sustituido poco a poco por perífrasis semejantes Aparte de ἔσομαι con participio de perfecto para expresar el futuro anterior, la combinación de θέλω, ἔχω, μέλλω, ὀφείλω, etc , con infinitivo va perdiendo su valor semántico propio y tiende a convertirse en mero equivalente del futuro En el NT el futuro inminente se indica con el auxiliar μέλλω e infinitivo de futuro o de presente, Hch 11,28 ἐσήμαινεν λιμὸν μεγάλην μέλλειν ἔσεσθαι (indicó que había de venir una gran hambre), 1 Tim 1,16 προλέγομεν ὑμῖν ὅτι μέλλομεν θλίβεσθαι (os anunciamos de antemano que vamos a pasar apretos)

La remodelación del sistema verbal sobre dos únicos temas, el presente y el aoristo, y sobre una sola oposición aspectual, es uno de los motivos que debieron determinar la pérdida posterior del futuro, que, como el perfecto, tenía un *status* especial dentro de la estructura del verbo, y no se dejaba integrar en el nuevo sistema

La otra causa, como ha expresado García Teijeiro [111], «es consecuencia de las innovaciones foneticas que acaecieron en la koiné Los fenómenos de itacismo y la eliminación de la cantidad vocálica como rasgo fonológico pertinente hicieron que el futuro sigmático y el subjuntivo de los aoristos en *-sa* se quedaran en gran parte descaracterizados mutuamente Como a la convergencia morfológica se añadía en ciertos usos una notable paridad sintáctica, que había hecho intervenir al subjuntivo en la constitución misma del futuro, la conciencia linguística en época de la koiné no apreciaba con frecuencia distinción alguna entre uno y otro Por eso, surgen innovaciones como ἔδωσα, ἄφησα, aoristos sigmáticos nuevos que aparecen primero precisamente en subjuntivo, de ahí también su repercusión sintáctica, puesto que, como consecuencia de ellas, se amplían las funciones del sub-

[110] En la monografia *El aspecto verbal en el NT* (Madrid 1975 §§ 58 62) Juan Mateos senala como el aspecto verbal, que se indica a nivel lexematico y morfematico, tambien se puede expresar a nivel sintagmatico mediante auxiliares de aspecto aoristo de ἀρχομαι + infinitivo (aspecto incoativo Mc 4 1), παυομαι + participio presente (aspecto interruptivo Lc 5,4, etc , ἐπιμενω + participio presente o perfecto (persistencia en la accion Jn 8,7, o permanencia en un estado Col 1 23)

[111] Garcia Teijeiro, «Innovaciones sintacticas , 266

juntivo de aoristo, de forma que suele encontrarse en los papiros en lugares donde el griego clásico pediría un futuro y, a la inversa, otras veces aparece el futuro allí donde se esperaría un subjuntivo También en el tema de presente se produjo una nivelación morfológica comparable, impulsada por la misma confusión entre la mayor parte de las desinencias de subjuntivo y de indicativo, de un lado, y alentada, de otro, por la equiparación del futuro y del subjuntivo aoristo, de forma que lo que había sido función específica del modo empieza a recaer ya en época alejandrina en una partícula o en una conjunción, y el proceso se desarrolla considerablemente en los períodos posteriores Así el subjuntivo exhortativo suele reforzarse por medio de partículas que precisan su función, δεῦρο, ἄγε, φέρε y ἄφες representan con frecuencia ese papel en el NT.

Los modos

— *El optativo*

El proceso de eliminación del optativo [112] es otra de las innovaciones de la sintaxis verbal de la koiné, debida tal vez a la disparidad de funciones que este modo había asumido y a la circunstancia de que en ninguna de ellas fuera ni insustituible ni siquiera difícil de sustituir El optativo sirve en ático, por un lado, para expresar el deseo, por otro, significa la posibilidad, acompañado habitualmente de la partícula ἄν, y con variedad de matices, representa, además, el papel de marca formal de subordinación, nunca obligatoria, porque puede sustituir al subjuntivo y al indicativo en la hipotaxis cuando el verbo de la principal está en pasado (optativo oblicuo)

En la koiné, el optativo oblicuo, que era potestativo, dejó de usarse El potencial cedió el sitio poco a poco al subjuntivo eventual, al indicativo, a perífrasis del tipo querer, poder + infinitivo El desiderativo se mantuvo mejor, pero tendió a fosilizarse en unos pocos sintagmas, fuera de los cuales fue sustituido por el imperativo, el subjuntivo o el futuro En el NT solo Lucas lo utiliza con cierta asiduidad, si en los papiros es frecuente, no lo es tanto si descontamos todas las veces que aparece en ciertas fórmulas arraigadas tipo γένοιτο, χαίροι (forma de saludo), χαρίζοιο y εὖ ο καλῶς ἂν ἔχοις como apódosis en un período condicional, etc

Las voces

— *Voz activa y media*

Aunque el fenómeno del retroceso de la voz media en favor de la activa se suele explicar debido a que la diferencia de significado reside frecuentemente en una matización subjetiva que tiene la voz media y que era difícil de percibir por quienes tenían el griego como segunda lengua, sin embargo

[112] Innovaciones sintácticas 268-9

en este proceso se pone de manifiesto ya un cambio importante que pertenece a la lengua misma la oposicion activa / media-pasiva esta pasando a activa / pasiva en la que quedan incluidos los matices de la media [113] El retroceso de la voz media morfematica en la koine se advierte ademas en la preferencia por las formas pasivas del futuro y aoristo en (θ)ήσομαι y (θ)ην frente a las medias en -σομαι y -σαμην [114] Las explicaciones de los gramaticos antiguos demuestran ya que la conciencia linguistica ordinaria no percibia el matiz semantico que justificaba muchas oposiciones activa / media

Las formas nominales del verbo

— *El participio*

Con relacion al participio activo se ha de resaltar la aversion creciente que presenta este a las normas de la concordancia en genero numero y caso, apreciable sobre todo en los documentos cuya lengua es de caracter mas coloquial (papiros no literarios y Apocalipsis de Juan) Esta propension pone de manifiesto la tendencia a convertir el participio activo declinable y con distincion de generos en el gerundio fijo no declinable en ντας del griego medieval y moderno Esto hace que abunden los *participios absolutos*

— *El infinitivo*

Para dar mas realce al infinitivo se le antepone con frecuencia el articulo sustantivandolo Esta tendencia griega se une en el NT con el frecuente uso de infinitivo con preposicion en hebreo-arameo lo que explica la locucion hebraizante ἐν τῷ con infinitivo en *sentido temporal* (sin ese sentido es clasico) bastante abundante en Lucas El infinitivo final (que va solo en griego clasico) puede tener en la koine el anadido de un τοῦ (Mt 2 13 ἀπολεσαι) o de un προς το (Mt 5 28 ἐπιθυμῆσαι)

Otras veces se tiende a sustituir la oracion de infinitivo por una subordinada con verbo principal y conjuncion [115]

[113] Sobre las voces en griego clasico cf C Garcia Gual *El sistema diatetico en el verbo griego* Madrid 1970 M Delaunois Contribution a l etude de la voix moyenne du grec classique *EtClas* 42 (1974) 375 92 A J C M Cock ποιεισθαι ποιειν Sur les criteres determinant le choix entre l actif ποιειν et le moyen ποιεισθαι *Mnemosyne* 34 (1981) 1 61 M S Ruiperez Sur la structure des oppositions de voix dans le verbe grec en *On the Foot steps of Raphael Kobner* Amsterdam 1986 255 64

[114] Cf O Hoffmann *Historia de la lengua griega* 333 y bibliografia B G Mandilaras *The Verb in the Greek non literary Papyri* 146ss

[115] Sobre el infinitivo puede verse B G Mandilaras *The Verb* 388 y bibliografia alli citada Tambien H Kurzova Zum Aussterben des Infinitivs im Griechischen *Estudios balcanicos checoslovacos* 1 (1966) 39 50 M A Gabinskij Nueva etiologia de la perdida del infinitivo en griego (en ruso) *LF* 91 (1968) 241 51 H Kurzova Zum Problem des Infinitivschwundes im Griechischen *LF* 92 (1969) 24 27 citados por Garcia Teijeiro Innovaciones sintacticas» nota 61

El aspecto del verbo

No se debe terminar este recuento un tanto apresurado de las principales innovaciones de la koiné en la sintaxis del verbo sin apuntar, aunque sea brevemente, al tratamiento que dan al aspecto del verbo en el NT las monografías de Juan Mateos, Stanley E Porter y Buist M. Fanning [116] Aunque no es el momento de tratar a fondo la cuestión, sí parece oportuno dar una información sobre las aportaciones de estos autores al estudio del aspecto en el griego del NT, por cuanto su aplicación a los estudios de la koiné e incluso al griego clásico puede resultar novedosa y productiva. Las páginas que siguen se limitan a exponer la concepción del aspecto verbal y los factores que lo fundan según estos tres autores, tomando como punto de partida y de contraste la conocida monografía de M S. Ruipérez [117] sobre el aspecto verbal en el campo del griego clásico. El estado de la cuestión en

[116] Juan Mateos, *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento*, Madrid 1977, este autor presenta en la «Introducción» el escaso tratamiento dado al tema del aspecto en las gramáticas del Nuevo Testamento, pp 15-18, S E Porter, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament with Reference to Tense and Mood*, Nueva York 1989, B M Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek*, Oxford 1990 Las obras de estos dos últimos autores presentan la definición del concepto (B M Fanning) y una historia del debate sobre el tema (S E Porter) en su primer capítulo, ambas contienen al final una abundante bibliografía sobre el aspecto verbal Recientemente se ha publicado un volumen, editado por S E Porter y D A Carson, titulado *Biblical Greek Language and Linguistics Open Questions in Current Research* (JSNT Supplement Series 80), Sheffield Academic Press 1993, cuya primera parte (pp 18-83) está dedicada a la exposición y debate de las teorías de Fanning y Porter sobre el aspecto Contiene las siguientes colaboraciones D A Carson, «An Introduction to the Porter/Fanning Debate» (pp 18-26), S E Porter, «In defence of Verbal Aspect» (pp 26-45), B M Fanning, «Approaches to Verbal Aspect in New Testament Greek Issues in Definition and Method» (pp 46-62), D D Schmidt, «Verbal Aspect in Greek Two Approaches» (pp 63-73), M Silva, «A Response to Fanning and Porter on Verbal Aspect» (pp 74-83)

Debemos a la Dra Carmen Padilla, de la Universidad de Córdoba, las ideas que presentamos en estas páginas, síntesis de un trabajo suyo más amplio —aún inédito— sobre el aspecto verbal en los citados autores

Estudios de carácter particular sobre el aspecto aplicados al griego del NT K L McKay, «On the Perfect and Other Aspects in New Testament Greek», *NT* 23 (1981) 289-329, Id , «Aspect in Imperatival Constructions in New Testament Greek», *NT* 27 (1985) 201-226, P V Pistorius, «Some Remarks on the Aorist Aspect in the Greek New Testament», *AClass* 10 (1967) 33-39, J Thorley, «Aktionsart in New Testament Greek Infinitive and Imperative», *NT* 31 (1989) 290-315, W C Barret, «The Use of Tense in the Imperative Mood in First Corinthians», *Dallas Theological Seminary*, Dallas 1973, J J O'Rourke, «The Historical Present in the Gospel of John», *JBL* 93 (1974) 585-590, J Mateos - M Alepuz, *El imperfecto sucesivo en el Nuevo Testamento*, en A Urbán - J Mateos - M Alepuz, *Cuestiones de gramática y léxico*, Madrid 1977, 65-104

[117] *Estructura del sistema de aspectos y tiempos del verbo griego antiguo Análisis funcional sincrónico*, Salamanca 1954, reimp Madrid 1991 Un breve resumen de la historia de la investigación acerca de la categoría de aspecto, aclarando, al mismo tiempo, la terminología empleada en cada momento, puede verse en C J Ruijgh, «L' emploi "inceptif" du thème du présent du verbe grec Esquisse d'une théorie des valeurs aspectuelles des thèmes temporels», *Mnemosyne* 38 (1985) 1-61

este tema ayudará al estudioso del NT a caer en la cuenta de los caminos que aún quedan por recorrer

— *El aspecto y su definición*

a) M S Ruipérez no define el aspecto verbal y pone de relieve, en su obra, la falta de acuerdo existente entre los autores que intentan una definición

b) Para J Mateos [118], el estudio del aspecto no se restringe a la especie gramatical verbo, sino que se extiende a otras como el sustantivo, adjetivo, etc , considerando que el tema del aspecto se debe abordar no sólo a nivel morfológico, sino —y principalmente— a nivel semántico Gramaticalmente, el aspecto se considera ligado a las formas verbales, distinguiendo entre durativas (presente), puntuales (aoristo) y resultativas (perfecto), con sus respectivas subdivisiones, semánticamente, sin embargo, el aspecto se basa en una oposición jerárquicamente superior a la gramatical, la de estaticidad *vs* dinamicidad Esta oposición se da ante todo a nivel lexemático y ha de tenerse en cuenta al analizar cualquier forma verbal Toda distinción posterior debe partir de esta primera oposición Aspecto gramatical y semántico no se oponen, sino que se complementan y constituyen factores de aspecto para cada forma verbal Mateos considera que la denominación Aktionsart» (clase de acción) es inadecuada para designar el aspecto, porque este determina no sólo la existencia de una acción, sino también, en los verbos que no denotan acción o proceso, la existencia de un estado

c) Por su parte, S E Porter [119], en una obra de asombrosa erudición con cincuenta páginas de bibliografía, no parte del lexema para el estudio del aspecto, como hace Mateos, sino del morfema, definiendo el aspecto como «una categoría semántica basada en la morfología que gramaticaliza el modo como un autor / hablante, subjetiva y razonadamente, elige concebir un proceso» Como limitación de esta definición, se puede objetar a Porter qué significaría el aspecto para los verbos que no indican acción o proceso, sino *estado* como κάθημαι, «estar sentado», ἔχω, «poseer», οἰκέω, «habitar», y otros

d) Para B M Fanning [120] el aspecto es «una categoría gramatical del verbo que refleja el punto de vista del hablante respecto a la acción o condición que denota» Como Mateos, Fanning considera que aspecto y Aktionsart» no se identifican, pues hay verbos que no indican proceso ni acción, sino estado o condición

[118] *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento*, Madrid 1977, §§ 14ss

[119] *Verbal Aspect*, 88 Cf Recensión de J Mateos en *FilNT* 4 (1991) 73-76

[120] *Verbal Aspect in New Testament Greek*, Oxford 1990, 8ss Cf recensión de J Mateos en *FilNT* 4 (1991) 217-22

— *Factores que fundan el aspecto*

a) M S Ruipérez comienza estableciendo la distinción existente entre el semantema (= lexema) y el significado expresado por la categoría morfológica en la que se expresa Este autor distingue, por tanto, el aspecto lexemático del morfemático Así, al tratar los tipos de perfecto, concluye que el valor del perfecto, cualquiera que sea, se realiza con el sentido de estado resultante de una acción y para ello es preciso que el significado del semantema exprese o implique cierta transformación o modificación, bien en el sujeto o en el objeto, de tal modo que el estado consecutivo a la acción verbal sea diferente del estado anterior de esa misma acción De ahí la necesidad de distinguir dos clases de semantemas

— Transformativos, los que expresan la transformación o modificación de un estado (θνῄσκω, χαίρειν, πείθω, γράφω) No todo verbo transitivo es transformativo (p ej ἔχω)

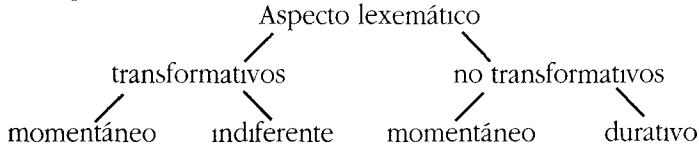
— No transformativos, aquellos cuyo significado excluye toda idea de modificación, en el objeto o en el sujeto (εἶναι, πείθεσθαι, τρέχειν)

Un semantema no-transformativo es o momentáneo (ἀστράψαι, cuando se refiere a una sola ἀστραπή, «relámpago») o durativo (νοσεῖν, «estar enfermo»)

Por el contrario, un semantema transformativo o es momentáneo (βῆναι, «dar un paso») o es indiferente a esta clasificación, de modo que unas veces puede aparecer como momentáneo (cuando la transformación es rápida) y otras como durativo (si la transformación se produce durante un tiempo perceptible)

La determinación del carácter transformativo o no-transformativo de un semantema sólo puede hacerse en el presente de indicativo, término neutro en relación con el aoristo El valor durativo del presente, afirma Ruipérez, no implica modificación alguna en el sentido transformativo o no-transformativo del semantema, no puede, sin embargo, determinarse en el aoristo el valor del semantema, porque los hechos han demostrado que el aoristo de un presente no-transformativo (βασιλεύειν) puede presentar un sentido ingresivo (ἐβασίλευσε, «llegó a ser rey»), con lo que en aoristo puede aparecer como transformativo un semantema que no lo es en realidad

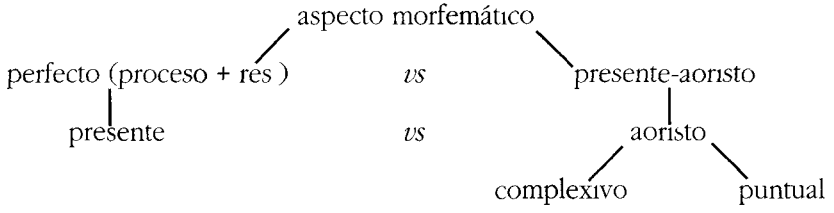
En esquema



En segundo lugar, aprecia Ruipérez el factor morfológico o morfemático, a partir del cual establece dos oposiciones oposición primaria priva-

tiva simple «presente-aoristo *vs* perfecto», en la que el perfecto es el término marcado que expresa el estado resultante de una acción anterior y se opone al bloque presente-aoristo, que, al ser el término no marcado, indica la acción en sí misma, y oposición secundaria privativa simple «presente *vs* aoristo», cuya noción de base es la consideración del contenido verbal en su duración El presente sería el término marcado en cuanto que expresa positivamente la noción de base, mientras el aoristo como término no marcado expresa la puntualidad (valor negativo) o la indiferencia a las nociones de duración y de puntualidad (valor neutro)

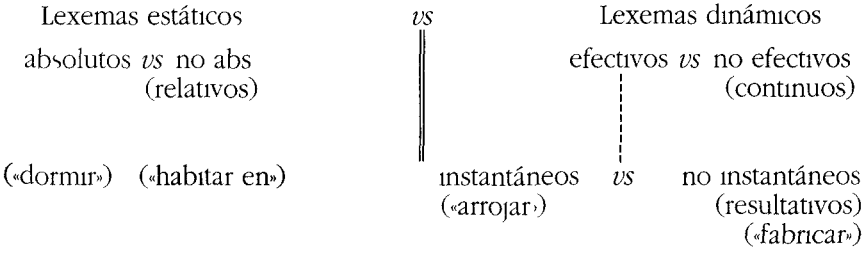
En esquema



Sobre la influencia del contexto en el aspecto verbal, Ruipérez no presenta ninguna sistematización, aunque, en los ejemplos que ilustran las oposiciones mencionadas, comenta alguna vez este factor Más bien insiste en los factores psicológicos y situacionales

b) J Mateos, por su parte, establece desde el principio los tres factores que inciden en el aspecto verbal el lexemático, el morfemático y el sintagmático [121]

Mateos entiende por aspecto lexemático el significado del verbo con independencia del tiempo y modo en que se realice El lexema, según Mateos, denota en primer lugar *la existencia de un estado o de una acción* Equivale a la clasificación de Ruipérez de semantemas no transformativos y transformativos, pero Mateos hace una clasificación más precisa La principal oposición en este nivel es la de estaticidad *vs* dinamicidad, y ambas se especifican y dividen de la siguiente forma



[121] Vease una síntesis de estos en *El aspecto verbal*, §§ 19-28

Los estáticos (absolutos y relativos) y los dinámicos no-efectivos (continuos) corresponden a los no-transformativos de Ruipérez Creemos que esta subdivisión presenta una mayor matización que la de Ruipérez porque, aunque Mateos reconoce que existe una gran afinidad desde el punto de vista del aspecto entre los lexemas estáticos y dinámicos continuos, éste distingue unos de otros indicando un sema aspectual de permanencia en los estáticos y un sema de continuidad en los continuos

En segundo lugar trata Mateos el *aspecto morfemático* o morfológico, que se define como «el aspecto propio de la forma verbal en que se presenta el lexema Un lexema, que ya posee su marca aspectual, adquiere por medio de morfemas precisiones de aspecto que determinan el aspecto lexemático fundamental sin cambiarlo, por lo que el mismo morfema puede denotar distintos aspectos según el sustrato lexemático en el que se inserte Mateos ejemplifica esta teoría aduciendo que βάλλω, que es un lexema dinámico instantáneo, no será nunca durativo continuo, en todo caso, instantáneo o durativo discontinuo (iterativo o habitual), según lo determine el sintagma, y del mismo modo, un lexema dinámico continuo (λαλέω) no podrá tener un presente de aspecto instantáneo, será siempre durativo continuo (duración singular o repetida)

En el plano morfológico o morfemático, no sistematiza Mateos oposición alguna, limitándose a señalar los valores más generales del presente, aoristo y perfecto (duratividad, puntualidad y maximalidad, respectivamente) La sistematización y subdivisión de estos valores viene dada por la combinación de los tres factores los dos mencionados (lexemático y morfemático) y el sintagmático, del que nos ocupamos a continuación

En tercer lugar y como factor importante en la consideración del aspecto, señala Mateos el nivel o *aspecto sintagmático*, es decir, las relaciones sintácticas que establece la forma verbal con otros elementos del sintagma y que pueden influir sobre el aspecto Entre esos elementos destaca los siguientes los verbos auxiliares de aspecto, el número en sujeto y complementos, la sucesión narrativa, el tiempo absoluto y relativo, los adverbios, locuciones adverbiales, determinaciones de lugar y tiempo, etc

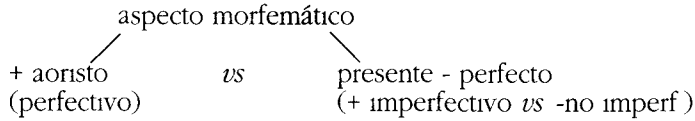
c) S E Porter, por su parte, no toma en consideración el factor lexemático, aduciendo que su estudio no pertenece al aspecto En el plano morfemático destaca una única oposición

aoristo *vs* presente-perfecto

El aoristo, término marcado, al que llama perfectivo, indica el fin de una acción o que ésta se completa, y se opone al bloque presente-perfecto, no perfectivo, término no marcado, en el que se establece, a su vez, una oposición secundaria el presente o imperfectivo, término marcado, se opondría al perfecto o no imperfectivo como término no marcado, al que llama también estativo Porter no tiene en cuenta los lexemas estáticos, en los que no se puede apreciar fin de acción ni acción completada porque

ésta no existe En este sentido puede decirse que su sistematización es incompleta, pues tiene como punto de partida la afirmación implícita de que todo verbo indica un proceso

En esquema



d) B M Fanning, por último, tiene en cuenta los aspectos lexemático y sintagmático, además del morfemático, aunque reserva la denominación de aspecto para el morfemático, mientras a los otros dos factores los llama funciones de aspecto»

En el plano lexemático, se acerca a la clasificación de Mateos (estáticos *vs* dinámicos), y añade una puntualización respecto a los dinámicos instantáneos algunos de estos lexemas suponen una actividad anterior no denotada por el verbo, y serían *culminativos* (por ejemplo, «encontrar» supone una actividad anterior de búsqueda), los que no denotan esta actividad anterior serían *instantáneos puntuales*

Desde el punto de vista morfemático considera una única oposición presente *vs* aorisło

El presente, término marcado, indica proceso o punto de vista desde dentro de la acción sin referencia a principio ni fin, el aorisło, término no marcado, no indica proceso, sino el punto de vista desde fuera de la acción, enfocando la acción entera sin referencia a su estructura interna

El perfecto, según Fanning, indica algo más que aspecto, puesto que reúne tres elementos acción anterior (temporalidad), estado (aspecto) y permanencia (clase de acción o Aktionsart»)

Para Fanning es evidente que el perfecto es algo distinto y no puede compararse con el presente/aorisło que indican aspecto puro

Fanning no sistematiza el aspecto sintagmático, aunque alude a él en las sucesivas ejemplificaciones del aspecto morfemático

En resumen, el aspecto verbal resulta, como se ha indicado, de la combinación de tres factores lexemático, morfemático y sintagmático, de los que el morfemático va unido a la forma verbal, el sintagmático responde al influjo del contexto, debiendo verificarse en cada texto Sin embargo, los tratados clásicos sobre el aspecto no profundizan suficientemente en el nivel aspectual lexemático no considerándolo relevante o no desarrollándolo debidamente

Tras los estudios publicados sobre el aspecto verbal en el NT no se puede afirmar ya lo que constataba en su artículo de 1983 García Teijeiro con relación al valor aspectual del perfecto «No parece haber estudios de-

tallados sobre las oposiciones aspectuales dentro del sistema verbal de la koiné, comparables a los que se han realizado para el griego antiguo y para el griego moderno »[122]

Las tres monografías citadas, cuyo campo de ensayo y aplicación es específicamente el griego del NT, no sólo cubren esta laguna, sino que invitan a experimentar —en el campo de la koiné e incluso en el del griego clásico— las respectivas teorías aspectuales propuestas

γ) *Sintaxis oracional*

Con relación a la lengua del NT, en el campo de la sintaxis oracional, enumeramos, a continuación, seguidos de un breve comentario, los siguientes fenómenos

— *Tendencia a la coordinación o parataxis en vez de a la subordinación* En esto se unen la lengua popular griega y la posible influencia de la mentalidad semítica Los ejemplos son numerosísimos Especialmente, el evangelio de Mc está construido sobre una estructura paratáctica

— El discurso directo reemplaza súbitamente y sin solución de continuidad al indirecto cuando éste se ha extendido ya un tanto Ejemplos en Hch 1,4, 25,4-5, 17,3, etc

— Pérdida de matices entre finalidad y consecución Así, las construcciones que en la lengua clásica se reservaban para la finalidad, se utilizan ahora para la mera consecución Por ejemplo en Rom 7,3 el infinitivo con τοῦ (cf también Lc 24,16 y Heb 11,5) Incluso la distinción entre las conjunciones ἵνα y ὥστε empieza a desaparecer en el NT ὥστε adquiere sentido final y, al revés, ἵνα el consecutivo Ejemplos del primer caso Lc 4,29, 9,52, etc , del segundo, Jn 9,2 En la lengua helenística sólo el contexto puede indicar si se trata de finalidad o consecución

— Se produce una gran simplificación en las antiguas construcciones de infinitivo, en cuyo lugar aparece frecuentemente ἵνα con variados sentidos Probablemente la construcción con ἵνα sustituye en una primera etapa al infinitivo final y, a partir de ahí, se extiende a cualquier infinitivo Esta evolución se completará en griego moderno, donde el infinitivo ha desaparecido y se expresa por medio de la paráfrasis de νά (= ἵνα) más subjuntivo En el NT aparece ἵνα, por tanto, en lugar del infinitivo consecutivo, en vez del infinitivo epexegético (Jn 17,3 o 15,12), dependiendo de un sustantivo (Jn 12,23 ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ) en lugar de un infinitivo en función de genitivo, y quizá —ya que esto es discutido—, introduciendo una oración causal (Ap 22,14 y 14,13)

[122] En este artículo de 1983 (Innovaciones sintácticas) García Teijeiro desconocía la monografía sobre el aspecto de J Mateos publicada en 1975

δ) *Preposiciones y partículas*

También el sistema de las preposiciones sufre en la koiné una profunda reorganización y simplificación, de la que ya el NT es prueba evidente Las preposiciones refuerzan y precisan la significación de los casos En griego, como en las otras lenguas indoeuropeas, los primitivos adverbios capaces de concretar el sentido de las formas verbales o nominales pasaron a ser acompañantes fijos de unas y otras en forma de preverbios y de preposiciones La koiné continúa este largo proceso

Aparte del paso de algunos antiguos adverbios al ámbito de las preposiciones, de lo que hablaremos más adelante, y del aumento del uso de las locuciones preposicionales (más claras) en sustitución de los simples casos (tendencia analítica que afirma expresamente lo que implícitamente se contiene en los casos), el número de las preposiciones propiamente tales decrece de las dieciocho en uso pleno en griego clásico sobreviven en griego moderno sólo siete El NT se encuentra al comienzo de esta tendencia reductora no se utiliza ya ἀμφί y quedan muy reducidas en su ámbito ἀνά y ἀντί

La variedad de uso de las preposiciones decrece también, pero paralelamente aumenta considerablemente el índice de frecuencia de las que siguen utilizándose En griego clásico la mayor parte de las preposiciones se empleaba con tres casos, en griego moderno todas se usan con uno solo, el acusativo En el NT, en concreto, sólo ἐπί, παρά y πρός se utilizan con tres casos Puede afirmarse, por tanto, que la ley de la simplicidad opera con gran vigor, además, las preposiciones afines en significado empiezan a confundirse en la lengua popular Y cuando han perdido su marca, el vocablo más fuerte fonéticamente expulsa del sistema al más débil Así, εἰς tiende a suplantar a ἐν (en el NT, sin embargo, todavía no, pues ἐν es con mucho la preposición más usada) y ἀπό elimina a ἐξ, ὑπό, παρά

Los indicios de esta evolución aparecen claramente en el NT

— ἀπό y ἐκ se utilizan indistintamente (cf 1 Tes 2,6, y compárese Mt 3,16 con Mc 1,9s)

— ἀπό = ὑπό y παρά (cf Hch 15,4, 2 Cor 7,13)

— ὑπέρ = ἀντί, es decir «en favor de alguien» tiende a significar también «en sustitución de» (cf Flm 13, 2 Cor 5,14, etc)

— ὑπέρ = περί (cf Jn 1,30 y al revés, περί por ὑπέρ (Mt 26,28, Rom 8,3)

— εἰς = πρός cambio correlativo al anteriormente citado de ἀπό y ἐκ, en cuanto que εἰς no tiene ya el preciso sentido de un *terminus ad quem* en el interior de una cosa, sino también en su *cercanía* (cf Mc 5,35, Mt 21,1)

— εἰς = ἐκ La razón de este cambio estriba, como se ha dicho con anterioridad, en la falta de distinción helenística entre «movimiento» y «quietud» La tendencia se había originado ya en el período clásico, que utilizaba εἰς con verbos estáticos si incluían la idea de un movimiento prece-

dente (εἰς pregnante) En el NT hay ejemplos numerosos incluso en los autores de mejor griego (cf Lc 9,11 y Hch 7,53, etc), aunque los comentaristas suelen adscribir cierta inmunidad de esta confusión a Mateo y a Pablo

En el ámbito de las preposiciones, la frecuencia de éstas en lugar del caso simple en el NT, entra de lleno en el deseo de mayor expresividad Así, se utiliza ἐν en vez del dativo simple (1 Cor 14,11) y en vez de dativo instrumental (Ap 6,8, Hch 7,29 o Mt 6,7) aunque aquí puede hablarse de la frecuencia del uso de *b*ᵉ = ἐν en la lengua hebrea como soporte subsconciente de su abundante uso en el NT Es probable una conjunción de la tendencia existente en ambas lenguas También es común el uso de μετά + gen en lugar de un simple dativo (cf Mt 26,72 μετὰ ὅρκου por ὅρκῳ, etc)

En el mismo terreno hay que mencionar *el aumento del número de preposiciones impropias* en lugar de las propias, mono- o bisilábicas Así, en vez de πρό aparecen ἔμπροσθεν, ἐνώπιον o κατενώπιον, a ἐπί puede sustituir ἐπάνω + genitivo y a ἐκ, ἔξω

Por lo que se refiere a las *partículas* propiamente dichas, llama la atención el contraste entre la riqueza del griego antiguo y la pobreza del griego moderno, como ha hecho notar E Schwyzer [123] Este investigador ha señalado dos causas de eliminación

En primer lugar, un proceso mediante el cual las partículas que tenían significados afines perdieron los matices que las caracterizaban, se confundieron, y, al ser ya sinónimas sin utilidad, fueron desapareciendo gradualmente en favor de las más expresivas Así καί eliminó a τε, ἀλλά a ἀτάρ, αὐταρ, δέ, etc En el NT, este proceso de eliminación de partículas está bastante avanzado ἀτάρ y αὐτάρ han desaparecido, τε, sin embargo, aparece 201 veces, pero de ellas 140 en los Hechos de los Apóstoles, 19 en la Carta a los Hebreos y las 42 veces restantes se reparten en el resto de los libros del NT, γε aparece sólo 28 veces

En segundo lugar cabe suponer que, cuando el griego se constituyó en lengua universal de cultura a partir de la época alejandrina, las personas que tenían una lengua materna diferente y lo aprendían por necesidad o por prestigio no eran capaces de captar el delicado y difícil empleo de las partículas clásicas, lo que debía necesariamente conducir a una pronta simplificación en su uso

García Teijeiro [124] añade una tercera explicación, que no excluye las anteriores, basada en la teoría de que las partículas cumplían en griego una función semejante a la que realizan en las lenguas modernas los recursos prosódicos, concretamente las variaciones acentuales, la entonación y el ritmo «En una lengua como el griego antiguo, cuyo acento era predominantemente musical, la línea melódica de la frase estaba automáticamente determinada por la estructura de la propia sentencia, por la elección y por

[123] *Griechische Grammatik*, II, 556
[124] «Innovaciones sintacticas , 256 57

el orden de palabras, mientras que el ritmo venía también impuesto por la sucesión de sílabas largas y breves, que habían de mantenerse como tales, porque la correlación de cantidad tenía función distintiva En estas condiciones es difícil imaginar cómo a esta línea melódica y a este ritmo podrían superponerse una entonación y un ritmo distintos capaces de encerrar una información suplementaria suprasegmental, que contribuyera, como entre nosotros, a la función expresiva del lenguaje (indicación de pena, desilusión, enfado, etc) por parte del sujeto Ahora bien, si los recursos suprasegmentales ordinarios de las lenguas modernas tuvieron muy poca importancia en griego antiguo, éste, sin duda, debió poseer otros, y estos otros serían justamente sus partículas Así se explicaría bien el gran número que existe en griego clásico y sus muy diversos matices En parte, cumplen, como en otras lenguas, una función conectiva y ayudan a estructurar las frases, pero, en parte, sirven también para expresar el estado de ánimo del sujeto hablante en relación con lo que dice para influir en uno u otro sentido sobre el oyente Según esto, el griego antiguo utilizaba morfolexemas para expresar lo que nuestras lenguas expresan con recursos prosódicos Era, pues, predecible que, cuando el acento predominantemente musical pasó a ser principalmente intensivo, comenzara la explotación emotiva de esos recursos suprasegmentales, y las partículas perdieran rápidamente importancia»[125]

M Thrall[126] ha mostrado que son precisamente las partículas enfáticas las que se encuentran en franco retroceso, pero que no ocurre lo mismo con las conectivas, dato que avala la teoría de la influencia del cambio de acento

La koiné expresa también con frecuencia las *negaciones de modo enfático* En griego el uso de οὐ μή con subjuntivo aoristo o futuro de indicativo no era infrecuente cuando se pretendía un énfasis especial En el NT crece el uso de esta fórmula sin que se perciba necesariamente un tono particular, así, al parecer, en Mc 13,2 o Ap 15,4 Ocurre, sin embargo, que aparte del *Apocalipsis* (16 veces) esta negación enfática se limita prácticamente en el NT a las citas de los LXX o a los *logia* de Jesús Ahora bien, como οὐ μή no tiene equivalente en hebreo ni aparece con frecuencia en los papiros (salvo casos de evidente énfasis) se ha llegado a pensar que los escritores del NT lo utilizan para dar un tono más recio y contundente a determinados dichos[127]

Ciertamente existen otros fenómenos propios de la lengua del NT, compartidos con el resto de la koiné, que pueden no encajar dentro de estas dos

[125] Esta teoría procede de J J Fraenkel, A question in connection with Greek particles *Mnemosyne* 3 (1947) 183 201 Fue desarrollada posteriormente por A Hellwig, Zur Funktion und Bedeutung der griechischen Partikeln , *Glotta* 52 (1974) 145 171, cit por García Teijeiro Innovaciones sintácticas 257

[126] *Greek Particles in the New Testament*, Leiden 1962

[127] Cf J H Moulton, *Prolegomena*, 187 192

grandes leyes generales de la evolución de la lengua griega en el período helenístico que hemos mencionado: la tendencia a una mayor expresividad y el impulso hacia la simplicación y sencillez. Las gramáticas del NT y los comentarios dan cumplida cuenta de ellos. Nuestra intención ha sido ofrecer un esquema metodológico que explique la razón más profunda de gran parte de las peculiaridades de la koiné, dentro de la que se inserta la lengua del NT.

c) OTROS INFLUJOS LINGUISTICOS

Bajo este epígrafe se presenta el estado de la cuestión de los semitismos, septuagintismos y latinismos en el NT con la finalidad de precisar mejor la naturaleza del griego del NT.

1. *El griego del NT y los semitismos*

El aspecto semitizante de la lengua neotestamentaria ha sido desde antiguo objeto de especial atención.

Consideramos *semitismo*, con M Wilcox, «la palabra o frase cuyo uso o construcción se aparta del empleo idiomático normal griego conformándose al uso idiomático normal semítico» [128].

Al hablar de semitismos, es conveniente, no obstante, distinguir entre aramaísmos y hebraísmos, pues la palabra «semitismo» ha sido un paraguas que lo cubría todo indiscriminadamente [129] Con M Silva [130] denominamos «hebraísmos» aquellos préstamos semíticos del NT que están mediatizados por los LXX, y «aramaísmos» los restantes ejemplos de préstamos semíticos que se encuentran en el NT La necesidad de precisar la diferencia entre influjos arameos y hebreos, y a su vez, de distinguir el hebreo del Antiguo Testamento del mísnico ha sido puesta de manifiesto por S. Thompson [131].

[128] M Wilcox, *The Semitisms of Acts*, Oxford 1965, 17

[129] G Mussies, «The use of Hebrew and Aramaic in the Greek NT», *NTS* (1984) 416-32 Esta ha sido la debilidad de A Hilhorst en su estudio sobre *Sémitismes et latinismes dans le Pasteur d'Hermas* (Nimega 1976), al igual que la de Fitzmyer en su crítica al libro de Black, «Review of Black's *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*», *CBQ* 30 (1968) 417-28 Para Mussies es necesario prestar atención a las diferentes clases de elementos vernáculos (semitismos) en el NT según su función en el texto griego En el artículo citado discute sesenta construcciones vernáculas en el NT y responde a la cuestión de por qué tales expresiones vernáculas permanecen en unos textos (Mc, por ejemplo) y no en otros (Lc, por ejemplo) La vaguedad con la que frecuentemente se utiliza el término «semitismo» se ilustra en la introducción a la gramática de Turner (vol IV, Style), donde «semitismo-semítico» se utiliza unas veces como equivalente de «judeo-griego» y otras no Cf J A Fitzmyer, *A Wandering Aramean*, Collected Aramaic Essays (SBL Monograph 25), Missoula 1979, 5-6

[130] «Semantic Borrowing in the NT», *NTS* 22 (1976) 104-110, esp 105

[131] *The Apocalypse and Semitic Syntax*, Cambridge 1986, 2-7

El estudio científico de los semitismos comenzó a expandirse con las obras de J Wellhausen [132], al postular éste en su «Introducción a los tres primeros evangelios» una *redacción griega* de los sinópticos, aunque sobre una base aramea, por dos razones la primera, histórica, pues Jesús predicó ciertamente en arameo y la primitiva comunidad era palestinense, la segunda, eminentemente filológica, dado que quedan grandes restos de semitismos» en los evangelios a pesar de la tendencia a mejorar el griego que se da de un evangelio sinóptico a otro y de unos códices a otros (por ejemplo D y manuscritos bizantinos) [133] Defendía Wellhausen contra Dalman [134], un acercamiento metodológico al arameo popular (cristiano palestinense e incluso siríaco) y un alejamiento del arameo rabínico para investigar el sustrato de los semitismos evangélicos A Wellhausen se debe el comienzo de brillantes conjeturas sobre el transfondo arameo de los evangelios, según este autor, por ejemplo, Mt 10,12 lee ἀσπάσασθε αὐτήν mientras que en el lugar paralelo de Lc 10,5 aparece extrañamente λέγετε εἰρήνη, ambas lecturas, para Wellhausen, apuntan a dos de los significados del arameo *shlm,* que fue traducido de modo distinto en cada uno de estos dos casos La forma verbal καθάρισον de Mt 23,26 y su paralelo de Lc 11,41 δότε ἐλεημοσύνην se explican por una confusión entre *dakku* «limpiad» y *zakku* «dad limosna» Para el evangelio de Juan, sin embargo, no postula Wellhausen un origen arameo, sino griego, y un autor judío de baja cultura literaria

Por su parte, C C Torrey [135] reclamaba un original arameo para los cuatro evangelios, basándose en que las dificultades del texto griego sólo se aclaran convincentemente reconstruyendo este original supuestamente perdido Son excepciones los capítulos 1-2 de Lucas, redactados originariamente en hebreo y Jn 21, en griego Su argumento más fuerte consistía principalmente en encontrar traducciones erróneas de esa pretendida base aramea A partir de aquí postulaba Torrey una nueva traducción moderna del verdadero evangelio, el reconstruido

Similar teoría defendía C F Burney [136] al mantener que un documento en arameo subyace a los evangelios griegos El libro de este autor ofrece nuevas lecturas de doscientos textos evangélicos que prueban ser versiones del arameo Tras los ejemplos de «traducciones erróneas», el autor argu-

[132] Principalmente *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlín ²1911, y *Das Evangelium Johannis*, Berlín 1911

[133] Una lista de semitismos en el NT puede verse en R Knopf, *Einführung in das Neue Testament*, Giessen ³1934, 10s aunque de algunos de estos se ha demostrado con la aparición de los mismos en los papiros griegos profanos contemporaneos que no son propiamente tales

[134] *Die Worte Jesu*, Leipzig 1898

[135] The Aramaic Origin of the Gospel of John *HarvTR* 16 (1923) 305ss , *The Four Gospels A new Translation* Nueva York 1933 *Composition and Date of Acts* Cambridge (Mass) 1916, *Our Translated Gospels* Nueva York, 1932

[136] *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford 1922 reimp Nueva York 1979

menta a partir de conjuntos doctrinales importantes de los evangelios y de los *logia* no canónicos de Jesús y afirma que también el Apocalipsis de Juan proviene de una versión griega a partir de una base aramea.

C. F. Burney [137] critica, sin embargo, la mayoría de las reconstrucciones de Torrey y procede a hacer su propio estudio y reconstrucción aramea del *prólogo* de Jn 1,1-18. Estudia luego todos los fenómenos de vocabulario y sintaxis (asíndeton, parataxis, *casus pendens*, conjunciones, pronombres, uso de verbos, etc.) y el obligado capítulo de las «traducciones erróneas». Burney trae a colación también el arameo bíblico y rabínico y no duda en utilizar el siríaco («cristiano palestino»). Este autor, al igual que Dalman, concede gran importancia metodológica a la distinción entre aramaísmos y hebraísmos, para distinguir entre «griego genuino», y «de traducción», y avanza la hipótesis de que, si se prueba un gran número de hebraísmos, el autor neotestamentario *no* traduce del arameo, sino que sólo imita el bárbaro pero sagrado estilo de los LXX, influido por el hebreo original. Pero no es éste el caso del cuarto Evangelio. Siguiendo la opinión tradicional, Burney afirma que el autor del mismo sería el «discípulo amado», personaje innominado que no se identifica con el «hijo del Zebedeo». Se trataría de un testigo presencial, que emigró a Antioquía. Allí escribió el Evangelio. Más tarde fue a Éfeso donde aparece como «Juan el Presbítero». Al final de su vida escribe allí mismo las Cartas y el Apocalipsis. El autor de esta última obra intentó dominar el griego y fracasó, produciendo el híbrido lenguaje del Apocalipsis. Las Cartas, de mejor griego, fueron dictadas a un amanuense, que mejoró el estilo.

De 1927 a 1930, varios artículos importantes de P. Joüon [138] restringen el número de aramaísmos con este sano criterio metodológico: sólo después de haber comprobado concienzudamente que tal peculiaridad del griego bíblico no es explicable por el griego mismo es lícito recurrir al arameo o al hebreo [139].

En 1928 W. F. Howard, con un método irreprochable y con una exhaustiva recogida de todo el material a su alcance, estudia el tema de los semitismos, abordando en primer lugar el estilo y la estructura de la frase en general (posición del verbo, paralelismo, tautología, parataxis, etc.); pasa a considerar, después, las diversas partes del discurso (pronombres, numerales; adjetivos y grados de comparación; sustantivos, etc.), para terminar haciendo un análisis crítico de las «traducciones erróneas». Howard procura

[137] Además de la obra de este autor citada en nota anterior, puede verse también su obra *Biblical Books translated from the Aramaic*, 1975.

[138] «Quelques aramaismes sous-jacents au grec des Évangiles», *RechSR* 17 (1927) 210ss. y «Notes philologiques sur les Évangiles», *ib.* 18 (1928), artículos recogidos en *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Traduction et commentaire du texte original grec, compte tenu du substrat sémitique*, París 1930.

[139] El mismo principio es aplicado por E. C Colwell, *The Greek of the Fourth Gospel*, Chicago 1961, donde critica radicalmente a Burney y Torrey.

en todo momento señalar las construcciones paralelas en papiros y en griego moderno, y no tiene inconveniente, tras semejante criba, en admitir diversos semitismos. El trabajo es un modelo metodológico digno de tenerse en cuenta [140].

En 1946 aparece la ya citada obra de M. Black (*An Aramaic Approach*), de la que nos interesa resaltar el capítulo titulado «The Formal Element of Semitic Poetry in the Gospels» (pp. 143-85) que marca un avance metodológico en este campo [141], aunque es justo señalar a C. F. Burney [142] como su predecesor en el estudio profundo de las sentencias de Jesús con su paralelismo de líneas y frases junto con la aliteración, asonancia y paronomasia Las reconstrucciones propuestas por Black son bastante convincentes, ya que muestran los puntos de apoyo mnemotécnicos que debía usar Jesús para que su predicación quedara bien fijada en la memoria de sus oyentes [143] En el lado negativo hemos de señalar que las citas de M. Black del arameo de Qumrán son prácticamente nulas, a pesar del propósito manifestado en la introducción Este pequeño avance metodológico fue mérito de M. Wilcox [144]

Un intento objetivo de cuantificar metodológicamente los criterios para detectar el «griego de traducción» (es decir, el reflejo de un original arameo traducido servilmente, como, por ejemplo, el Pentateuco en los LXX respecto al hebreo) es el de R. M Martin [145] para quien la diferencia entre este tipo de lengua y el griego genuino se percibe mejor en la frecuencia relativa o no de una expresión idiomática que en la mera ocurrencia o no de tal o cual palabra Esto es verdaderamente significativo en el caso de las preposiciones El griego de traducción tiende a usarlas con mayor profusión que el genuino. La frecuencia relativa en el uso de las preposiciones es un dato muy interesante, pues su empleo varía notablemente Martin toma como base el empleo de ἐν, la preposición más común en el griego de traducción. Luego efectúa un estudio detallado del empleo de *otras* preposiciones, tabula los resultados en tantos por ciento (proporcionalmente al uso de ἐν) en diversos libros de los que consta con certeza que son «griego de traducción» (*Génesis*, *Exodo*, etc.: LXX) y

[140] Se trata del excelente apéndice «Semitisms in the New Testament», unido al vol II de la *Grammar of New Testament Greek*, Edimburgo, Reimp 1968, 411-485 Puede verse también A T Robertson, *A Grammar of the Greek NT*, Nashville 1934, 88-106

[141] Así lo ha hecho notar J Jeremias en «Die aramaische Vorgeschichte unserer Evangelien», *ThLZ* 9 (1949) cols 522-532

[142] *Poetry of Our Lord*, Oxford 1925

[143] Una complementación, con nuevo material, de las ideas de Black se puede hallar en el artículo recensión de R Le Déaut, «Le substrat araméen des évangiles scolies en marge de l'*Aramaic Approach* de M Black», *Bib* 49 (1968) 388-399

[144] *The Semitisms of Acts*, Oxford 1965 Véase, sin embargo, una dura crítica de esta obra en E Richard, «The Old Testament in Acts Wilcox's Semitisms in Retrospect», *CBQ* 42 (1980) 330-341

[145] «Some Syntactical Criteria of Translation Greek», *VT* 10 (1960) 295ss.

lo compara con escritores como Jenofonte, Tucídides y otros. El resultado se transfiere a la siguiente tabla (ἐν empleado 100 veces = 1):

διά + gen = 0,11
διά + acus = 0,19
εἰς + acus = 0,79
κατά + acus = 0,24
περί + todos los casos = 0,28
πρός + dativo = 0,025
ὑπό + gen = 0,13

Siempre que la proporción relativa de uso de esas preposiciones sea igual o menor a la tabla existe un indicio objetivo de «griego de traducción».

En 1968 apareció en Gotinga la 2.ª edición de la monumental obra de K. Beyer *Semitische Syntax im Neuen Testament*, quien confiesa que es sólo una quinta parte de la obra proyectada, en la que examina de nuevo el manido tema de los «semitismos», precisamente porque el conflicto entre «helenistas» y «aramaístas» sigue sin resolverse. Su investigación parte de dos supuestos, que considera conquistas definitivas: *a)* la lengua vernácula de Palestina es el arameo, no el hebreo, y *b)* el NT *no* es «griego de traducción». Beyer se ocupa sólo de unos cuantos aspectos de toda la problemática: frases introducidas por καὶ ἐγένετο con determinaciones temporales; καί al comienzo de una oración subordinada; problemas generales de hipotaxis y oraciones condicionales. Su rigurosa metodología consiste en una amplísima comparación del griego del NT con el clásico, con el de los papiros y con el arameo. En muchos casos, la base comparativa se ensancha a las lenguas semíticas en general, cuando se deduce, con toda verosimilitud, que tal o cual construcción debió de existir en arameo palestinense, aunque de hecho no esté expresamente atestiguada. Beyer utiliza categorías modernas de lingüística lógica, prestando atención a la psicología del lenguaje y a la evolución histórica. El resultado de sus análisis se condensa en cuadros estadísticos y en un índice de pasajes del NT etiquetados con una sigla que indica el grado de pureza griega o influjo semítico del pasaje en cuestión. Siguiendo a autores que lo habían precedido, Beyer distingue entre semitismos en general, hebraísmos, aramaísmos y construcciones perfectamente griegas. Entre todas ellas establece una gradación que va desde «construcción más frecuente en semítico que en griego», hasta «no testimoniada en griego y semitismo seguro» pasando por «más frecuente en griego que en semítico» y «totalmente griego». A todo ello hay que añadir tres grados de septuagintismos: «verosímil, dudoso y cierto» [146].

[146] Con posterioridad a la *Semitische Syntax*, Band I, Satzlehre. Teil I, Gotinga ²1968, K. Beyer ha publicado dos obras sobre el arameo en general y el de Qumrán en particular: *Die aramäische Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten*, Gotinga 1984, y *The Aramaic Language: Its Distribution and Subdivisions*, Gotinga 1986.

Las conclusiones de Beyer pueden resumirse así: semitismos claros sólo se encuentran en los Sinópticos, en la Carta de Santiago y en el Apocalipsis [147]. En Lc, muchos de ellos son septuagintismos En el evangelio y las cartas de Juan encontramos hebraísmos, no aramaísmos Sólo este hecho convierte en imposible la hipótesis de que el cuarto evangelio sea una traducción del arameo o se base en fuentes redactadas exclusivamente en esa lengua. Si al tenor o calidad teórica del griego neotestamentario, en general, se le atribuye un coeficiente «100», la proporción, respecto de ese número, de semitismos es la siguiente: Mt 329; Lc 308; Mc 185; Sant 170; Ap 165; 1.ª-3.ª Jn 125; Ev Jn 110; Cartas (salvo Sant y 1.ª y 3.ª Jn) 41 El resultado, sin embargo, de este admirable trabajo de Beyer debe aceptarse con reservas Al haber aparecido solamente una quinta parte de su obra, ¿confirmará el resto las proporciones reflejadas en los cuadros estadísticos? ¿Pueden ofrecer sus gráficas una falsa perspectiva, precisamente por hacer hincapié en unos fenómenos o construcciones muy determinados, en particular por el énfasis depositado en el καὶ ἐγένετο?

Es inútil seguir presentando más obras sobre esta cuestión, pues las opiniones se repiten como variaciones sobre un mismo tema.

Como colofón se señalan seguidamente los semitismos sintácticos que —sin entrar en detalles de ulteriores calificaciones— son *generalmente aceptados* como tales por la mayoría de los comentaristas [148]:

— *nominativus pendens;*
— εἷς en el predicado en vez de nominativo o simple acusativo;
— nominativo por vocativo;
— genitivo «hebraico» o de cualidad en sustitución de un adjetivo;
— la fórmula υἱός + genitivo para expresar una relación;
— adjetivo en grado positivo por comparativo y superlativo;
— repetición del pronombre tras el relativo;
— uso proléptico del pronombre;

[147] Un estudio del Apocalipsis a la luz de la sintaxis semítica es el de S Thompson, *The Apocalypse and Semitic Syntax*, Cambridge 1986 Más general, M Wilcox, «Semitisms in the New Testament», *ANRW* II, 25, 2 (1984) 978-1029, en este artículo el autor analiza semitismos no adscribibles a la influencia de los LXX El trasfondo del NT es más arameo que hebreo Véase la obra, *Aramaic-English Interlinear New Testament* Vol I *Matthew-John*, New Knoxville (American Christian Press) 1988, intento de retroversión del NT al arameo

[148] A este respecto pueden verse, entre otros, los siguientes trabajos W L Grant, «Hebrew, Aramaic and the Greek of the Gospels», *G&R* 39/40 (1950/51) 115ss , M Zerwick, *Graecitas Biblica Novi Testamenti exemplis illustrata*, Roma 1970, § 494 Sobre los aramaísmos de vocabulario cf una lista breve en J J Koopmanns, *Aramaische Chrestomatie*, Leiden 1962, 209-212, A T Robertson, *A Grammar of the Greek NT*, Nashville 1934, 102-106, Blass-Debrunner-Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Gotinga ^{4}1963 (semitismos), § 4 Cf también A Ceresa-Gastaldo, «Lingua greca e categorie semitiche del testo evangelico», en Varios, *Storia e preistoria dei Vangeli*, Génova 1988, 121-141, aunque el griego de los evangelios pertenece a la koiné, retiene numerosos rasgos del pensamiento semítico El autor estudia algunos ejemplos relevantes de estos semitismos en los cuatro evangelios que pueden ser nuevos en la koiné de tiempos del NT

— ψυχή en vez de un pronombre reflexivo;
— participios expletivos o «gráficos»;
— uso *temporal* del infinitivo precedido de ἐν τῷ;
— verbo en primera posición de la frase, generalmente precedido por καί;
— excesiva frecuencia de la parataxis, y
— uso de la conjunción εἰ en los juramentos.

La existencia de estos u otros semitismos en el Nuevo Testamento no es soporte suficiente para mantener la teoría de la existencia del judeo-griego o griego bíblico como dialecto distinto dentro de la koiné. Hay que dejar bien claro, como ha mostrado M. Silva [149], que no todo lo que se ha considerado «semitismo» sirve para probar la existencia del «judeo-griego», como dialecto peculiar de un grupo étnico.

En cuanto al nivel léxico, ni los términos técnicos derivados del judaísmo y empleados en griego, ni la presencia de nombres judíos en griego, ni la acuñación de nuevos términos en el NT, ni siquiera la constatación de *hapax* griegos en el NT apoyan la existencia del judeo-griego Especialmente, la defensa de esta hipótesis debe ser en extremo cautelosa, pues cada día están apareciendo palabras en los papiros profanos antes no atestiguadas sea en cuanto a la forma sea en cuanto al significado. Por otra parte, el hecho de que un vocablo evolucione semánticamente dentro de un grupo ideológicamente marcado es un fenómeno linguístico normal, como ha mostrado R. Merkelbach [150]. No se debe concluir nada especial del hecho de que estos fenómenos, propios de todo lenguaje, tengan lugar también en la lengua del NT

2 *El griego del Nuevo Testamento y los septuagintismos*

Ya hemos visto cómo diversos autores han señalado a los LXX, la Biblia de los cristianos [151], y al deseo de imitarla en su tono sacral, como causa de

[149] «New Lexical Semitisms», *ZNW* 69 (1978) 253-57

[150] «Der griechische Wortschatz und die Christen», *ZPapEp* 18 (1975) 101-54

[151] Para el estudio de los LXX en general, véase la excelente introducción de M Harl-G Dorival-O Munnich, *La Bible Grecque des Septante Du judaisme hellénistique au Christianisme Ancien,* París 1988, primer manual en lengua francesa enteramente dedicado a los LXX, en el que se abordan los problemas de esta versión griega de la Biblia hebrea, nacida en el judaísmo helenístico y adoptada en seguida como AT por los primeros cristianos, incluidos los de lengua latina La obra presenta los resultados de la investigación en este campo y el estado de la cuestión, al tiempo que traza perspectivas para futuras investigaciones Los autores tratan las diversas cuestiones debatidas de orden histórico, textual, linguístico, literario y exegético, la obra tiene abundante bibliografía y diversos índices que hacen de ella un instrumento de trabajo indispensable El trabajo se presenta como una introducción de conjunto a la colección «La Bible d'Alexandrie», traducción anotada de los LXX, cuya publicación está en curso Los capítulos sexto («La langue de la Septante», de M Harl) y séptimo («La Septante aux abords de l'ère chrétienne Sa place dans le Nouveau Testament») son especialmente recomendables para nuestro propósito

muchos de los pretendidos «semitismos» que colorean la lengua de nuestro *corpus*. Es ésta una conquista definitiva. La sistematización de esta vía, la recogida y ordenamiento del material se debe fundamentalmente a H. F D. Sparks y D. Tabachovitz Sparks [152] se asombra, por una parte, del colorido semítico de muchos pasajes de Lc, precisamente un autor que escribe el prólogo al tercer evangelio, uno de los fragmentos de griego más puro del NT. Observa, además, cómo Lucas elimina conscientemente los aramaísmos que aparecen en una de sus fuentes (Mc). Así, por ejemplo, ταλιθα de Mc 5,41 no se encuentra en el pasaje paralelo lucano; ἀββα de Mc 14,36 es también eliminado y ὁ καναναῖος de Mc 3,18 se halla en Lc 6,15 traducido como ζηλωτής.

La explicación de este proceder contradictorio reside, según Sparks, en la imitación consciente de los LXX por parte de Lucas en los siguientes campos: citas del AT transmitidas según la venerable versión; formas de nombres propios idénticas a las que aparecen en los LXX; vocabulario característico que se explica por el mismo uso de los LXX y frases típicas que hallan su paralelo exacto en los LXX.

Respecto a Hechos 1,1b - 15,35, Sparks procede del mismo modo, eliminando la hipótesis de C. C. Torrey de un presunto original arameo Tras un minucioso análisis, concluye Sparks que esta tendencia septuagintística encaja perfectamente dentro del plan de la doble obra lucana, concebida dramáticamente como una «historia de la salvación» [153] escrita en un lenguaje deliberadamente bíblico. Este mismo plan explica las variaciones en las ocurrencias de semitismos. en Lc 1-2 se da el «septuagintismo» al máximo, ya que la historia es paralela a Samuel-Reyes; en el resto de Evangelio-He-

En el capítulo sexto se tratan los diversos problemas lingüísticos que conlleva la traducción de un texto hebreo lenguas habladas por los judíos en la época helenística y en Alejandría arameo, hebreo, griego, sobre el posible estatuto del griego como lengua sagrada de los judíos, la competencia de los traductores y su método de trabajo, la naturaleza del griego de los LXX, la sintaxis y los hebraísmos sintácticos, el léxico, problemas de semántica (¿cómo establecer el «significado» de las palabras en los LXX?), la helenización de la lengua hebrea y diversos problemas estilísticos

En el capítulo séptimo se abordan los siguientes puntos la versión de los LXX y otros escritos judíos en el momento del nacimiento del cristianismo, Filón de Alejandría y el método alegórico, los LXX y el NT (las citas y la interpretación de los LXX en el NT interpretaciones mesiánicas)

Una reseña de Julio Trebolle de esta obra puede verse en *FilNT* 2 (1989) 105-09 Para el estado de la cuestión de los estudios sobre los LXX hasta 1976, cf N Fernández Marcos, «Los estudios de "Septuaginta" Visión retrospectiva y problemática más reciente», *CFC* (1976) 413-68 y su *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, Madrid 1979

[152] «The Semitisms of St Luke's Gospel», *JTS* 44 (1943) 129-138, Id , «The Semitisms of the Acts» *JTS* (NS) 1 (1950) 16-28 La obra Lucas-Hechos es un ejemplo interesante de estilo que imita el estilo de los LXX, su griego es una mezcla de «buen griego» de la koiné y de «septuagintismos», según X Léon-Dufour, *Introduction à la Bible, NT*, III, 2, pp 112-113 y los artículos de T L Brodie, *Biblica* 64 (1983) 457-85, y 67 (1986) 41-67

[153] En este punto Sparks se muestra precursor de la *Redaktionsgeschichte* o «historia de la redacción»

chos —y como desarrollo más amplio del cumplimiento de las profecías— hay también marcados septuagintismos, pero más diluidos, en la segunda parte de Hechos hay mucho menos ambiente semítico y consecuentemente, menos imitación deliberada de los LXX

Esta línea metodológica llevada hasta sus últimas consecuencias se halla en D Tabachovitz [154], excelente helenista, que desarrolla con amplitud las tesis de N Wifstrand [155] y la de Sparks, ya citada, aunque sin nombrarlo, ampliando al conjunto total del NT la tesis «mimética» descubierta para Lc Tabachovitz, ya en el capítulo primero de su obra *Angebliche Aramaismen* (supuestos aramaísmos) intenta eliminar los tres aramaísmos ἀφείς (καταλιπών), ἤρξατο y εὐθύς (παραχρῆμα), que la misma autocrítica de G Dalman había considerado como «intocables» En sucesivos capítulos aborda los problemas de las construcciones de participio (conjugación perifrástica y participios pleonásticos), las negaciones, el uso de las preposiciones y diversos puntos de léxico Todo queda explicado por la imitación deliberada de los LXX como se deduce de la aportación y discusión de paralelos

A pesar de los indudables aciertos de esta tesis, su unilateralidad la hace inaceptable en su conjunto No parece recomendable, en el año 1956, tomar como punto de partida las tesis de Dalman y es del todo punto criticable la ignorancia de la bibliografía especializada que demuestra Tabachovitz El apego exclusivo a un solo principio hace que no se enriquezca la propia visión con los hallazgos contrastados de otros especialistas Los argumentos de Tabachovitz convencen en Lc, pero, al poner a éste en pie de igualdad con Mt o Mc, va más allá de lo conveniente Por otra parte, y esto constituye también una seria objeción, existe en su trabajo un evidente desequilibrio entre la atención prestada a Sinópticos-Hechos y al resto del NT Respecto a los primeros, Tabachovitz estudia ochenta y cuatro pasajes, en todo el resto, sólo cinco del Evangelio de Juan, dos de las Cartas de Juan, dos del Apocalipsis y dos de Pablo

A pesar de las objeciones, la vía metodológica está ya abierta, y la explicación de muchos semitismos ha de hacerse necesariamente por este camino

Sin embargo, aunque es cierto que el impacto literario de los LXX en el NT es grande, su influencia en el vocabulario es pequeña, si se deja aparte el tema obvio de los términos teológicos o técnicos En particular se ha de notar que las palabras comunes a LXX y NT varían considerablemente en cuanto a sus usos [156] Valga un ejemplo para ilustrar este aserto la frase de los LXX πρόσωπον λαμβάνειν se considera habitualmente un hebraísmo,

[154] *Die Septuaginta und das Neue Testament* Lund 1956

[155] Lukas och Septuaginta *SvTKv*, 16 (1940) 243 262 Para este autor Lucas imita deliberadamente a los LXX

[156] Vease a este respecto J A L Lee, *A Lexical Study of the Septuagint Version of the Pentateuch* (SCS 14) Chico 1983, p 9

pero no aparece en el NT, aunque sí el verbo προσωπολημπτέω (una vez en Sant 2,9) y dos sustantivos emparentados -λήμπτης (Hch 10 34) y -λημψία (Rm 2 11, Ef 6,9, Col 3,25, Sant 2,1), así como el adverbio ἀπροσωπολήμπτως (1 Pe 1,17) La relación entre esta frase de los LXX y las palabras del Nuevo Testamento ha sido estudiada en detalle por P Ghiron-Bistagne [157], quien ha mostrado cómo la conexión entre los dos *corpora* es más compleja de lo que se había pensado

Aunque cierta, la indudable influencia de los LXX en el Nuevo Testamento no debe exagerarse, como ya mostró H A A Kennedy [158] en 1895, unos años antes, en 1891, T K Abbott [159], tras una breve crítica a Hatch, llegaba a la misma conclusión sobre la influencia de los LXX en la lengua del NT

3 *El griego del Nuevo Testamento, los latinismos y otros préstamos lingüísticos*

El estado de la cuestión sobre el tema de los influjos latinos en el griego del Nuevo Testamento ha sido abordado minuciosamente en un artículo de C Marucci publicado en la revista *Filología Neotestamentaria* [160] En este artículo, verdadera puesta al día del tema en cuestión, se ofrece la lista de los veintisiete latinismos propiamente dichos encontrados en el Nuevo Testamento, provenientes del campo de lo militar (πραιτώριον, λεγιών, κεντυρίων, etc), de términos propios de la administración romana (κῆνσος, κολωνία, λιβερτῖνος, etc), de nombres de medidas y monedas romanas al uso (μόδιος, λίτρα, ξέστης, ἀσσάριον, δηνάριον, etc), o de tejidos o prendas (λέντιον, σουδάριον, etc) A continuación se enumeran

— expresiones griegas del tipo de συμβούλιον λαμβάνειν (consilium capere, inire), ἐσχάτως ἔχειν (in extremis esse), etc , que, según la mayoría de los autores, reflejan un original latino,

[157] L emploi du terme grec prosopon dans l AT et le NT en C Froidefond (ed), *Melanges E Delebecque*, Aix en Provence 1983 157-74

[158] Cf su obra *Sources of the NT Greek, The Influence of the LXX on the Vocabulary of the NT* Edimburgo 1895, escrita como replica a la de E Hatch, *Essays in Biblical Greek*, Oxford 1889 y que todavia merece atencion maxime si se tiene en cuenta que su investigacion fue realizada antes de que los papiros vinieran a confirmar lo que afirmaba

[159] *Essays Chiefly on the Original Texts of the Old and New Testament*, Londres 1891, 65 109, especialmente 66-71 sobre el vocabulario, y 72 86

[160] Influssi latini sul greco del Nuovo Testamento , *FilNT* 6 (1993) 3 30 Un elenco de latinismos propiamente dichos puede verse tambien en las gramaticas de Schwyzer, I 124ss BDR § 5 1-5, y A T Robertson, 108-10 131 137 144, entre otras Sobre los latinismos en la koine vease la obra de E Domingo *Los latinismos en la koine (en los documentos epigraficos desde el 212 a C hasta el 14 d C)*, Burgos 1979 Para los prestamos griegos y latinos en la literatura rabinica, cf S Krauss, *Griechische und lateinische Lehnworter in Talmud Midrasch und Targum*, Berlin 1898-1899, reimp Hildesheim 1964, asi como D Sperber, *A Dictionary of Greek and Latin Legal Terms*, Jerusalen 1984

— construcciones como ἐκ μέσου αἴρειν (de medio tollere), y terminaciones latinizantes —tipo -ανος, cf. χριστιανός y otras semejantes, posibles en griego clásico, pero más frecuentes en latín;

— expresiones o vocablos cuya procedencia latina se discute —como ουαί (vae?) construida como en latín con dativo o acusativo, o el verbo περπερύομαι (¿de *perperam?);*

— términos técnicos de la administración romana, que siendo griegos, aluden a realidades romanas (oficios como ἀνθύπατος, términos burocráticos como ἀπογραφή (census) y medidas de tiempo como διετία (biennium) y, por último,

— nombres propios romanos, en griego, que aparecen en el NT, tipo Ἀγρίππας, Τιβέριος.

Con relación a los latinismos propiamente dichos, el autor observa que veintitrés se encuentran en los Evangelios y en Hechos, y de modo similar, adaptados a la fonética semítica, en la literatura contemporánea hebrea o aramea; los cinco restantes se distribuyen entre Pablo (tres) y Apocalipsis (dos). De los evangelistas, es Marcos quien tiene el mayor número.

En este artículo se muestra también cómo el Codex Bezae en veinte casos no tiene el latinismo que transmiten los otros manuscritos, lo que —según Marucci— parece confimar el origen oriental de dicho códice.

Ninguno de los latinismos del NT se encuentra en los LXX.

El autor finaliza su trabajo estudiando los latinismos en autores o escritos griegos contemporáneos al NT como Polibio, Filón, Flavio Josefo, Plutarco y los papiros egipcios para concluir que el número y uso de latinismos en éstos es semejante al del NT, si bien el *corpus* cristiano se distingue por un (relativamente) elevado número de préstamos latinos y por algunos latinismos que ninguna de las fuentes citadas reproduce y que son muy raros en la literatura griega antigua. El autor considera que este dato habla en contra de los que opinan que los libros del Nuevo Testamento fueron escritos por y para gente del pueblo sencillo, pues se trata de escritos más cuidados y pensados desde el punto de vista de léxico y estilo de lo que se pudo creer hace tiempo.

Los préstamos de vocabulario de otras lenguas son escasos en el NT[161]. Podemos citar algunos: del egipcio τὰ βαΐα (Jn); del persa, ἀγγαρεύειν (Mt, Mc); γάζα (en γαζοφυλάκιον Mc, Lc y Jn) y παράδεισος (Lc, 2 Cor, Ap).

4. *La naturaleza del griego del Nuevo Testamento*

Aunque ya se ha hablado en un capítulo anterior de la naturaleza del griego neotestamentario, hagamos ahora un breve balance que sirva también de perspectiva más detallada sobre la historia de la investigación en

[161] Una lista puede verse en BDR, § 6; también A. T Robertson, *Grammar,* 108-12.

este tema. Las teorías al respecto han ido desde la aceptación de éste como *pura koiné*, derivada del griego ático, a la admisión de un «griego de traducción» fuertemente semitizante. Entre ambos extremos se han situado teorías más matizadas. La historia del debate sobre este punto ha sido expuesta brillantemente por diversos autores. Un recuento de las diversas posiciones al respecto en los últimos cien años muestra que estamos todavía lejos del consenso [162].

A. Deissmann [163] fue el primero en reconocer la importancia de los por entonces recién descubiertos papiros egipcios e inscripciones helenísticas [164]. En contra de la corriente de pensamiento que aislaba demasiado frecuentemente el griego bíblico del denominado «profano», Deissmann precisaba que los términos de la oposición no eran «profano/bíblico», sino más bien «clásico/helenístico (bíblico)», y se negaba a reconocer la existencia de un griego bíblico aparte (junto con los LXX), «inspirado por el Espíritu Santo».

Deissmann mantenía que el griego del NT era semejante al griego egipcio o alejandrino, esto es, la lengua griega popular de la época helenística [165]. Reconociendo ciertamente en el griego de los LXX una lengua de

[162] Pueden consultarse a este respecto J. W. Voelz, «The Language of the NT», en *ANRW* II 25.2, Berlín 1984, 894-930, J. Vergote, «Grec Biblique», cols. 1321-1324, A. Piñero, «Griego Bíblico. Neotestamentario. Panorámica actual», *CFC* 11 (1976) 123-197, E. C. Maloney, *Semitic Interference in Marcan Syntax*, 7-34, N. Turner, «Second Thoughts-VII. Papyrus Finds», *ExpTim* 76 (1964-65) 44-48, E. V. McKnight, «Is the NT Written in "Holy Ghost" Greek?», *BTrans* 16 (1965) 87-93, C. B. Amphoux, «Qu'est-ce que le grec biblique?», *Cratyle* (1985) 37-51, S. Wong, «The Nature of the Greek of the New Testament -Its Past and Present», *Scriptura* 32 (1990) 1-27.

[163] *Bibelstudien*, Marburg 1895, *Neue Bibelstudien*, Marburg 1897 y *Licht vom Osten*, Tubinga 1908.

[164] Sobre estos descubrimientos, véase C. E. Turner, *Greek Papyri. An Introduction*, Oxford 1968, 17-41, W. Barclay, «The NT and the Papyri», en H. Anderson-W. Barclay (eds.), *The NT in Historical and Contemporary Perspective. Essays in Memory of G. H. C. Macgregor*, Oxford 1965, 57-81ss.

[165] El debate en torno a este «griego egipcio» ha sido amplio, cf. S. E. Porter, *The Language of the New Testament*, 13, quien ha dividido en grupos a los autores según sus respectivas posiciones: uno de ellos ha mantenido que el griego de Alejandría surgió bajo influencia semítica (primariamente hebrea) a causa de la amplia población judía en la región. Los papiros, por tanto, son de «casta» semítica, de ahí su cercanía al griego del NT. Así, G. Dalman, *The Words of Jesus*, 17, R. R. Ottley, *A Handbook to the Septuagint*, Londres 1920, 165, y J. Courtenay James, *The Language of Palestine and Adjacent Regions*, Edimburgo 1920, 57-75. Otro grupo ha argumentado que el griego alejandrino de los papiros fue influenciado por el copto egipcio, que es, según este punto de vista, semejante sintácticamente hablando a las lenguas semíticas. Así L.-Th. Lefort, «Pour une grammaire des LXX», *Mus* 41 (1928) 152-160, J. Vergote, «Grec Biblique», cols. 1353-1360, F. T. Gignac, *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods*, 2 vols., Milán 1981, 46-48, Id., «The Language of the Non-Literary Greek Papyri», en D. H. Samuel (ed.), *Proceedings of the Twelfth International Congress of Papyrology*, Toronto 1970, 139-152, «The Papyri and the Greek Language», *YCIS* 28 (1985) 157-158. S. T. Teodorsson (*The Phonology of Ptolemaic Koine*, Gotheburg 1977, 25-35) argumenta contra estas posiciones, reivindicando que en Egipto no se ha encontrado ninguna otra clase de griego, que no hay pruebas de un griego «puro» previo, ni evidencia de un proceso de «criollización», ni testimonios de que este griego se aparte de las normas del griego helenístico

traducción, negaba, sin embargo, el carácter de «griego semítico escrito» a tal lengua por no haber sido nunca una lengua hablada o literaria. Admitía que determinadas partes de los evangelios eran traducciones del arameo al griego, aunque cuestionaba la posibilidad de reconstruir su base (*Vorlage*). Según Deissmann, muchos judíos helenísticos conocían el griego como primera lengua, de modo que la investigación de los documentos del NT debía partir de su examen como parte no de la lengua literaria de la época, sino del vasto tronco del griego helenístico, y sólo después estudiar su influjo semítico.

J. H. Moulton aplicó bien pronto las teorías de Deissmann sobre el vocabulario aplicándolas al más amplio terreno de la gramática en general [166]. Tras examinar muchos papiros, encontró en ellos numerosos paralelos de construcciones gramaticales del NT, consideradas hasta entonces ajenas al griego.

A. Thumb en 1901 publicó una obra sobre la Koiné [167] en la que abundaba en esta línea aportando especialmente apuntes de sintaxis. Para este tiempo, los autores citados aceptaban que el griego del NT, excepto en los casos en los que puede ser con claridad «griego de traducción», era simplemente el griego de Palestina, sin mayores diferencias con otros estados de lengua de la koiné de la época. Así lo expresa textualmente Thumb: «Ni una forma específica de lenguaje ni un judeo-griego bárbaro, sino una fase natural del desarrollo de la lengua helenística» [168]. Este autor añade en otro artículo: «El más prominente monumento literario del medio greco-semita, el NT, no muestra en modo alguno el carácter de judeo-griego o de griego hebraizante u otros términos similares con los que ha sido caracterizado» [169]. El resultado inmediato de estas propuestas fue desterrar la concepción del griego bíblico como «lengua del Espíritu Santo», vigente en el siglo XIX, y situarlo irrefutablemente dentro de la koiné. Autores como Thackeray, Radermacher, Robertson, Milligan, Meecham, Goodspeed, Trom, Colwell, Costas y más recientemente Rydbeck, Köster y Browning,

[166] He aquí algunos de sus trabajos, publicados en *ClasR* (1901) y en *The Expository Times* (1904) y en sus *Prolegomena* a *A Grammar of NT Greek* (1906): «Grammatical Notes from the Papyri», *ClasR* 15 (1901) 31-39, 434-442; 18 (1904) 106-112, 151-155; «Characteristics of NT Greek», *ExpTim*, Sixth Series, 9 (1904) 67-75, 215-225, 310-320, 359-368, 461-472; 10 (1904) 24-34, 168-174, 276-283, 353-364, 440-450; «Notes from the Papyri», *ExpTim*, Sixth Series, 3 (1901) 271-282; 7 (1903) 104-121; 8 (1903) 423-439; J. H. Moulton y G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources*, Londres 1914-1929; *An Introduction to the Study of NT Greek*, Londres ^{2}1903; «Language of the NT», en *Dictionary of the Bible*, Edimburgo 1909, 528-530; *Prolegomena*, vol. 1 de *A Grammar of NT Greek*, Edimburgo ^{3}1908; *Accidence and Word-Formation*, vol. 2 de *A Grammar of NT Greek* (con W. F. Howard), Edimburgo 1929; *From Egyptian Rubbish Heaps*, Londres 1916.

[167] «*Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus. Beiträge zur Geschichte und Beurteilung der Koine*, Estrasburgo 1901.

[168] Cf. «Die Sprachgeschichtliche Stellung des biblischen Griechisch», *TRu* (1902) 93.

[169] «On the Value of Modern Greek for the Study of Ancient Greek», *ClasQ* 8 (1914) 203.

además de Silva y Horsley han seguido a grandes rasgos la línea de Moulton [170]

A la obra de J H Moulton han hecho sugerentes modificaciones W H Howard, A J Malherbe y G H R Horsley, entre otros [171], que mantienen, cada uno con sus propios matices, que el griego helenístico es el producto de un desarrollo linguístico de la lengua clásica y que el griego del NT, aunque influenciado por contactos semíticos (especialmente a través de los LXX), no es un griego aparte, lo que puede demostrarse por los numerosos casos donde se habían supuesto influencias semíticas y de los que se han encontrado paralelos en el griego profano contemporáneo

Este estudio sobre la naturaleza del griego del NT no puede concluirse sin tratar una cuestión que ya ha sido apuntada varias veces y que ha levantado una gran controversia en los últimos tiempos Nos referimos a las obras de H S Gehman, con relación al griego de los LXX, y N Turner respecto al del NT [172], quienes defienden para los LXX y para el NT la existencia de un griego especial, denominado griego bíblico, cris-

[170] Citamos aquí una selección de nombres y obras representativas H St J Thackeray, *A Grammar of the OT in Greek According to the Septuagint*, I, Cambridge 1909, L Radermacher, *Neutestamentliche Grammatik Das Griechisch des NT im Zusammenhang mit der Volkssprache*, Tubinga 1911, A T Robertson, *A Grammar of the Greek NT in the Light of Historical Research*, Nueva York 1914, G Milligan The Grammar of the Greek NT, *ExpTim* 31 (1919-1920) 420-424, Id, *Here and There among the Papyri*, Londres 1922, H G Meecham, *Light from Ancient Letters Private Correspondence in the Non-Literary Papyri of Oxyrhynchus of the First Four Centuries, and its Bearing on NT Language and Thought*, Londres 1923, E J Goodspeed, The Original Language of the NT, en *New Chapters in NT Study*, Nueva York 1937 127-168, E C Colwell, *The Greek of the Fourth Gospel A Study of its Aramaisms in the Light of Hellenistic Greek*, Chicago 1931, y The Greek Language, en *IDB*, II, Nashville 1962, 479-487 P W Costas, *An Outline of the History of the Greek Language, with Particular Emphasis on the Koine and the Subsequent Periods* Chicago 1936, H Koster, *Einfuhrung in das NT*, Berlin 1980, trad espanola, Salamanca 1988, 146-60 R Browning, *Medieval and Modern Greek*, cap 1, G H R Horsley, The Fiction of Jewish Greek', 5-40

[171] W H Howard completó el volumen 2° (Accidence and Word Formation) de la gramática de Moulton, incluyendo un apéndice sobre semitismos (pp 411-485) A J Malherbe (*Social Aspects of Early Christianity*, Londres 1977, pp 31-59) ha puesto de relieve el tono mas bien literario de los documentos del NT G H R Horsley (*Koine* or Atticism - A False Dichotomy?, en *New Documents Illustrating Early Christianity*, vol V [1989], 51-58), considera el griego del NT como un fenomeno de griego helenistico

[172] De H S Gehman son los siguientes trabajos The Hebraic Character of Septuagint Greek, *VT* 1 (1951) 81-90 Hebraisms of the Old Greek Version of Genesis, *VT* 3 (1953) 141-148, ἅγιος in the Septuagint, and its Relation to Hebrew Original, *VT* 4 (1954) 337-48

De N Turner The Literary Character of NT Greek, *NTS* 20 (1974) 107-14, cf Id, *Syntax*, vol 3, pp 1-9, *Style*, vol 4, pp 1-10 de la *Grammar of NT Greek*, ed por J H Moulton Edimburgo 1963, *Grammatical Insights into the NT*, Edimburgo 1965, 174-78, The Language of the NT, en *Peake's Commentary on the Bible*, 659-62, The Quality of the Greek of Luke-Acts, en *Studies in NT Language and Text*, ed por J K Elliott Supplements to Novum Testamentum 44, Leiden 1976, 387-400, Second Thoughts-VII Papyrus Finds, *ExpTim* 76 (1964-65) 44-48, Biblical Greek-The Peculiar Language of a Peculiar People, en *Studia Evangelica*, vol VII, editado por E A Livingstone, Berlin 1982, 505-12

tiano o judeo-griego, una especie de dialecto hablado y entendido solamente por los judíos

Esta teoría nace a finales del siglo XIX cuando algunos, representados por Rothe y Cremer, afirmaron expresamente que el NT estaba escrito en la peculiar lengua griega «del Espíritu Santo» Gehman y Turner modificaron esta posición al arguir que el griego del NT era especial, pero no algo divino, peculiar de unos escritos sagrados, sino un dialecto judeo-griego al uso en la Palestina del siglo I Turner afirmaba que el influjo semítico no explicaba todos los fenómenos lingüísticos del griego del NT, pues había una gran semejanza entre éste y el griego de los LXX en determinados usos y construcciones (uso de ἐκεῖνος, la posición de ἕνεκα, la construcción con πᾶς, etc) Por otra parte, este griego no era, según Turner, pura koiné, sino un tipo especial de judeo-griego que este autor prefería describir como el griego bíblico hablado por Jesús , una lengua peculiar, la lengua peculiar de un pueblo»[173] No es inconcebible, según afirma Turner, que el lenguaje de Jesús estuviese influenciado por todas las lenguas habladas en Galilea Para Turner, los semitismos no son indicio de griego de traducción, sino de un *medio bilingue* y del influjo de los LXX

Gehman, que consideraba el griego de los LXX una lengua de transición, observaba que se trata de un griego con muchos rasgos del vocabulario y gramática hebreos, una lengua difícil de entender por un greco-parlante no habituado a la psicología del hebreo y a sus construcciones y expresiones Para Gehman, el hebreo y el arameo habrían influenciado fuertemente la lengua de los judíos que hablaban un griego de marcado tinte semítico, usado y comprendido en círculos religiosos

Turner, por su parte, cree que no ha sido la lengua de los papiros la que ha influido en el NT, como defendía Moulton, sino más bien que los papiros egipcios han sido influidos por las lenguas semíticas Más que aceptar la existencia de documentos semíticos a la base de los evangelios, Turner considera la lengua del NT como una forma de representación simbólica, una iconografía que testimonia las expresiones religiosas de sus escritores tal como les sonaban de los documentos griegos del AT[174]

Según Turner, «un intenso estudio del vocabulario y de la sintaxis del griego del NT lleva a concluir que ha de aceptarse la existencia de un dialecto judeogriego hablado y escrito La lengua bíblica era algo más que el producto escrito de aquellos cuya lengua madre era semítica y que flaqueaban en griego porque lo conocían tan poco que tenían que copiar modismos semíticos cuando lo escribían Yo no soy el primero en sugerir que el griego del AT era una lengua distinta de la principal corriente de la koiné, aunque bien entendida por los judíos El griego bíblico es tan poderoso y fluido, que es difícil creer que aquellos que lo usaron no tuvieran en sus

[173] *Grammatical Insights*, 182 183
[174] Cf N Turner, «Biblical Greek The Peculiar Language 505 12

manos una lengua apta para el uso Ésta fue la lengua habitual de Jesús, al menos en Galilea —más bien un dialecto griego separado que una forma de la koiné—, y distinguible como algo paralelo al clásico, helenístico, koiné y griego imperial» [175]

Turner, Gehman y sus seguidores parecen afirmar con relación al griego bíblico, en primer lugar, que una combinación de la lengua griega y semítica es un buen punto de partida para cualquier discusión sobre la lengua del NT, y, en segundo lugar, que esta combinación se dio en Palestina, fuertemente semítica, y en Alejandría, para estos autores hay claros ejemplos de tal combinación, detectable en los documentos Tal tipo de lengua no puede ser explicada adecuadamente sino con esta teoría

La posición de Turner ha sido duramente criticada, entre otros, por G H R Horsley, quien en un artículo publicado en la revista *Biblica* [176], estudia con detención el pensamiento de Turner junto con el de J A Lee sobre la versión del Pentateuco llevada a cabo por los LXX Por su modo de tratar el problema es importante traer a colación un resumen de este artículo, pues pone de manifiesto los dos polos opuestos en el estudio del griego «bíblico»

El autor parte del supuesto de la sima profunda que ha existido entre los estudiosos del griego bíblico», y los del griego clásico Mientras que para unos, consagrados a la literatura clásica griega y a la filología, todo lo que sobrepasase el siglo IV a C no merecía especial atención, para otros, los estudiosos del NT, el griego «bíblico» fue considerado durante mucho tiempo un griego un tanto «especial»

Deissmann, continúa Horsley, estudió a fondo esta cuestión de la naturaleza del griego «bíblico» y en sus obras consiguió dos objetivos de importancia permanente, en primer lugar, puso de manifiesto que el lenguaje del griego bíblico (LXX y NT) no era un «corpus» discontinuo de vocabulario y sintaxis sagrados, sino que reflejaba con toda naturalidad la *koiné* contemporánea, demostrándolo muy acertadamente con el recurso a los datos filológicos de inscripciones y papiros En segundo lugar, hizo que esta tesis se divulgara y consiguiera general aceptación Aunque Deissmann no fue el primero en establecer esta conexión, sin embargo, fue quien la fundamentó de modo sistemático y la propagó [177]

[175] Cf *Grammatical Insights*, 183 Una opinion similar en Id , *A Grammar of NT Greek*, IV, *Style*, Edimburgo 1976, 1-2

[176] Divergent Views on the Nature of the Greek of the Bible , *Bib* 65 (1984) 393-403

[177] Hoy se cuestionan o se han abandonado numerosas tesis de Deissmann, por ejemplo las relativas al valor literario del NT, y al nivel social de los primeros seguidores de Jesus Para Deissmann, los primeros cristianos pertenecian a las clases medias y bajas, lo que no es exacto pues esta demostrado que una considerable proporcion de escritores de cartas privadas en papiro eran individuos cuyo *status* social y rango no podia identificarse con las clases inferiores, en su mayoria no letradas, por otra parte el valor atribuido por Deissmann a ciertas formas ortograficas en disconformidad con el atico y las normas aticistas no es prueba por si misma de un bajo nivel literario

Como representantes de dos polos opuestos al afrontar la naturaleza del griego de la Biblia, Horsley estudia en su artículo los libros citados de Turner y Lee que permiten evaluar hasta qué punto ha sido duradero el impacto de la tesis de Deissmann sobre la naturaleza del griego bíblico. El primero de ellos, de Turner, centra su atención en el vocabulario del NT, el segundo, de Lee, en la lexicografía de los LXX (y en concreto, del Pentateuco).[178]

Turner, en su obra *Christian Words*, hace una distinción explícita entre el griego bíblico y el griego secular y afirma que las palabras cristianas son términos griegos que los primeros creyentes inventaron para sí mismos, o palabras ya en uso que adquirieron un sentido mas profundo y una nueva consagración en el vocabulario cristiano.

Segun Horsley, el defecto basico de Turner es la suposición global de que las palabras que aparecen en el NT y no en otros documentos contemporáneos fueron inventadas por los cristianos. Por otra parte, el mismo Turner acentuó la deuda de los escritores del NT para con los traductores de los LXX en cuanto al vocabulario y el uso de las palabras, hasta el punto de que parece suponer que si un vocablo aparece en los LXX y en el griego profano, es más probable que su uso en el NT tenga como fuente el griego de los LXX.

Turner ha tratado de reavivar la que —antes de Deissmann— había sido la opinión comun sobre la naturaleza del griego del NT, por la que la noción del canon se transfiere a la lengua (del NT) y, de este modo, se fabrica un griego sagrado del cristianismo primitivo. Horsley ilustra su juicio sobre Turner aduciendo ejemplos de léxico de los papiros comentados en los volúmenes de *New Documents* en los que muestra que el punto de vista de Turner es extremadamente erróneo.[179]

A continuación pasa Horsley a estudiar la aportación de la citada obra de J. A. L. Lee en la que afirma que el griego de los LXX —y en particular el del Pentateuco, objeto de su estudio— refleja la *koiné* vernácula de Egipto en el siglo III a. C. Un elemento especialmente persuasivo de la argumentación de Lee contra el judeo-griego defendido por N. Turner es su demostra-

[178] N. Turner, *Christian Words*, Edimburgo 1980, y J. A. Lee, *A Lexical Study of the Septuagint Version of the Pentateuch*, Chico 1983.

[179] Ademas de Turner, algunos autores modernos han hablado tambien del judeo griego. J. de Zwaan (en F. J. Foakes-J. Lake [eds.], *The Beginnings of Christianity*, I, 2, Londres 1922, 63-64) afirmaba que los Hechos de los Apostoles contenian algo parecido a una especie de griego cristiano. La opinion de dos estudiosos del griego clasico no debe malinterpretarse a este respecto. H. I. Marrou (*Histoire de l'education dans l'antiquite*, Paris 1948, ⁶1965, 383) dice que existe un griego cristiano, una lengua tecnica de la teologia que evoluciona y se diferencia de dia en dia, pero es claro que su afirmacion se refiere al desarrollo de un vocabulario tecnico teologico dentro del cristianismo, no a una lengua o dialecto distinto, mas recientemente L. R. Palmer (*The Greek Language*, Londres 1980, 194-96) titula una pequena seccion de su obra «Griego cristiano», pero queda claro, por su contenido, que esta lejos de afirmar que se trata de un dialecto aparte.

ción de que los traductores de los LXX evitaron deliberadamente una traducción literal de la fraseología hebrea y emplearon un griego idiomático que no alteró el sentido de los pasajes

El estudio de Lee, según Horsley, pone de manifiesto que hay gran cantidad de material válido para los que siguen el camino que Deissmann abrió

Hasta aquí el resumen de las ideas de G H R Horsley en el artículo citado Muy interesante desde el punto de vista de la naturaleza del griego de la Biblia es el volumen 5, ya repetidas veces citado, de *New Documents Illustrating Early Christianity,* donde su editor y autor, el mismo G H R Horsley, afirma en la introducción que pretende provocar el replanteamiento de las cuestiones surgidas por parte de los que están inmersos en el griego del NT [180] Este volumen esta escrito desde la óptica de quien está convencido de que las fuentes griegas no literarias pueden enriquecer e ilustrar nuestro aprecio del contexto del cristianismo primitivo y del fenomeno de los libros del NT Por otra parte, Horsley es consciente de que la linea de investigación iniciada por Deissmann, Moulton-Milligan y otros contemporáneos suyos, hace mas de cincuenta años, no debía haberse interrumpido, cosa que sucedio por haber un consenso tácito entre los estudiosos de que el beneficio que se obtenia de estas investigaciones estaba ya agotado, y que lo mas que se podía esperar de los nuevos materiales era abundar en lo mismo A juicio de Horsley, el no haberse continuado esta línea de investigación ha supuesto para el estudio del NT una gran perdida desde el punto de vista linguístico e histórico

Con relación a la naturaleza de este griego, Horsley concluye El edificio del judeo-griego carece de fundamento real, no tiene ninguna estructura linguística convincente Por consiguiente, está construido sobre débiles argumentos y afirmaciones Aunque no se niega que ciertos rasgos semiticos se entreveran en el griego escrito por judíos y cristianos en la antiguedad, donde esto ocurre se ha de entender como un fenómeno habitual de interferencia que se manifiesta en diversos grados en la lengua y escritura de los bilingues Habría que dejar la puerta abierta, en todo caso, a la posibilidad (y aún a la probabilidad) de que el griego fuese hablado con un claro (marcado) acento por los judíos en Palestina cuya lengua materna era el arameo (o tal vez el hebreo mísnico) Pero las solas diferencias fonoló-

[180] Este volumen quinto de *New Documents Illustrating Early Christianism* (Macquarrie University 1989) ha roto en cierto modo con la linea de los volumenes anteriores En el se ofrecen no ya tanto materiales de nuevos papiros sino ensayos sobre diversos aspectos del griego de la Biblia The Fiction of Jewish Greek Koine or Atticism a Misleading Dichotomy The Syntax Volume of Moulton s Grammar The Greek Documentary Evidence and NT Lexical Study Some Soundings A Fishing Cartel in First Century Ephesos Contiene ademas dos apendices G P Shipp s Discussions of NT Usage in the Light of Modern Greek Linguistics and Ancient Greek seguidos de una bibliografia selecta Addenda y Corrigenda a los *New Documents* 1976 79 y un indice de los cinco primeros volumenes Esta obra es muy util para comprender el estado de la cuestion sobre la naturaleza de la lengua griega de la Biblia y especialmente, del griego neotestamentario

gicas son insuficientes para establecer la existencia de un dialecto separado Más aún, otros arameo-parlantes que adquiriesen facilidad hablando griego deberían de haber tenido una semejante pronunciación marcada Todo lo que podría haber distinguido a un judío de un no judío en este punto, pues, habría sido el uso de ciertos términos técnicos distintivos de la cultura y religión judías Era en sus costumbres sociales en las que los judíos se distinguían, no en su uso del griego, como K Treu puso de relieve [181] Posiblemente cierta predisposición teológica ha animado la continuada aceptación del judeo-griego en ciertos ambientes Pero así como hay fantasmas que se atribuyen al lenguaje, igualmente puede alegarse que el judeo-griego es un lenguaje fantasma Y como todo fantasma necesita ser eliminado» [182]

Creemos, por tanto, con Horsley, que no se debe designar el griego del NT ni como judeo-griego, ni griego semítico (por los semitismos que contiene) ni griego bíblico, al igual que no es oportuno hablar de un griego cristiano ni de «palabras cristianas» en términos de Turner Sería más exacto hablar, en cada caso, de griego de la época, utilizado y adaptado, por tal o cual grupo de hablantes, sin tener que aceptar una lengua o un dialecto propio del grupo La refutación de la noción de «judeo-griego está ya bien argumentada en el capítulo II de la obra de J A L Lee, referida al griego de los LXX «Si hubiera existido un dialecto judeo-griego en uso 1) Habría tantos semitismos en los escritos judíos compuestos en griego como en los que han sido traducidos del hebreo 2) La versión griega se hubiera podido hacer con más facilidad 3) No habría comportado traducciones mecánicas, pues se habría utilizado una lengua realmente viva 4) No presentaría giros idiomáticos griegos allí donde un judeo-griego habría podido calcar el hebreo» [183]

Para Horsley, la aceptación del judeo-griego depende de la aceptación de una terminología extremadamente vaga y de la falta de contacto con la investigación lingüística actual, particularmente en el área del bilinguismo

Con todo, podría creerse que la cuestión de la existencia del judeo-griego, a estas alturas, podría darse por zanjada Sin embargo, no es así Todavía se alzan voces en defensa del griego del NT, como un dialecto especial de la koiné La monografía de S Thompson sobre el Apocalipsis [184] ha definido la lengua de esta obra, siguiendo la terminología de Turner, como

[181] Die Bedeutung des Griechischen fur die Juden im romischen Reich *Kairos* 15 (1973) 123-44 espec 125

[182] The Fiction of Jewish-Greek 40

[183] Cf *Lexical Studies* y The Nature of LXX Greek , veanse tambien M Harl-G Dorival O Munnich, *La Bible Grecque des Septante*, 234-235, Cf G H R Horsley, Divergent Views on the Nature of the Greek of the Bible , *Bib* 65 (1984) 393 403, R A Martin, Some Syntac tical Criteria of Translation Greek , *VT* 10 (1960) 295-310

[184] *The Apocalypse and Semitic Syntax*, 103 en el mismo trabajo tras aprobar el juicio de Turner (*NTS* 1 [1954/55] 219-223) segun el cual el *Testamento de Abraham* es un claro ejemplo de judeo-griego, Thompson anade El Apocalipsis puede ser exactamente descrito en iden ticos terminos y sin duda entra en la categoria de judeo-griego , en el mas pleno sentido del termino (p 108), a pesar de la opinion contraria de Rydbeck en *NTS* 21 (1975) 424-27

judeo-griego, tras constatar la peculiar influencia semítica en importantes campos de la sintaxis verbal y oracional de este escrito cristiano, y considerando que los resultados son extensibles a cualquier otro documento judeo-griego

Tampoco la teoría, anteriormente expuesta, de que los Evangelios, al menos la primera parte de los Hechos y posiblemente el Apocalipsis eran traducción directa del arameo, lleva a concluir que el griego del NT haya de ser considerado una lengua aparte Tras los primeros defensores de esta teoría (Torrey, Wellhausen, Burney, Montgomery, Burrows y de Zwaan) que llegaron incluso a hacer retroversiones al arameo para probar sus presupuestos, los ya citados estudios de Black, Wilcox y Fitzmyer terminaron reduciéndola a un postulado más equilibrado un griego genuino, sí, pero con ciertas influencias de la lengua materna —aramea— de escritores bilingues [185]

Especial atención merece la propuesta de L T Lefort sobre la influencia del copto en la lengua de los papiros En una reseña publicada en 1928 [186] a la gramática de griego bíblico de F M Abel, entonces recién aparecida, Lefort acusaba a Deissmann-Thumb de negar sistemáticamente cualquier influencia semítica en el griego del NT, si la construcción en cuestión se hallaba en los papiros, afirmando que se trataba de una «desviación» del lenguaje popular Ahora bien, Lefort se pregunta si los casos gramaticalmente anómalos de la lengua de los papiros no pueden haberse debido a la influencia de la lengua materna de los redactores el copto Lefort aporta la constatación de una gran afinidad entre el egipcio y las lenguas semíticas tanto en la sintaxis como en la manera de concebir la realidad De ello se sigue que la presencia de una misma construcción griega no clásica en los papiros y en el NT puede deberse en éste a la influencia del arameo, y en aquéllos a la del copto A fin de poner de relieve el interés de semejante hipótesis, Lefort demuestra que para todos los casos típicos en los que, hasta su momento, se había negado a la Biblia un determinado semitismo por existir la misma construcción en los papiros, esa particularidad del griego de Egipto puede explicarse muy bien por un paralelo copto

Tal vez la probable causa del escaso aprecio de esta sugerente hipótesis

[185] Vease la exposicion condensada del pensamiento de los distintos autores que defienden esta posicion con la correspondiente bibliografia en S E Porter, *Verbal Aspect*, 115-116 mas desarrolladas las mismas ideas en Id , *The Language of the New Testament*, 19ss En esta obra se reproduce una seleccion de importantes articulos de los autores a los que venimos haciendo referencia A Deissmann, Hellenistic Greek with Special Consideration of the Greek Bible , 39-60 J H Moulton New Testament Greek in the Light of Modern Discovery , 60 98, C C Torrey The Aramaic of the Gospels , 98 112, M Black Aramaic Studies and the Language of Jesus , 99-126, J A Fitzmyer The Languages of Palestine in the First Century AD , 126 163 N Turner, The Hebraic Character of Septuagint Greek 163-174, L Rydbeck, On the Question of Linguistic Levels and the Place of the New Testament in the Contemporary Language Milieu», 191-205, y M Silva, Bilingualism», 205-226

[186] Pour une grammaire des LXX *Mus* 41 (1928) 152-60

sea la falta de conocimientos de copto en quienes estudian el griego clásico o las lenguas semíticas, amén de que hoy existe un menor inconveniente en aceptar ciertos semitismos Recientemente E Crespo [187] ha estudiado las desviaciones de las normas gráficas del griego que aparecen en la *Carta de Claudio a los Alejandrinos*, comprobando que muchos errores proceden de la interferencia lingüística del copto Por ello —piensa— es arriesgado utilizar sus grafías para documentar cambios fonológicos en la lengua griega

De todo lo dicho sobre la naturaleza del griego «bíblico», en general, y del neotestamentario, en particular, se pueden sacar algunas conclusiones [188]

La primera constatación es sencilla y quizá sorprendente apenas existen resultados globales concretos comúnmente aceptados, ni posturas definitivamente adquiridas La reacción, empero, contra la línea unilateral de Deissmann está bastante asentada también existe cierto consenso en valorar más el sustrato semítico a la hora de encuadrar la lengua del NT Pero en este mismo consenso se diversifican las opiniones Sigue en pie, en el fondo, la antigua controversia entre «puristas» y «hebraístas» Los primeros se han encarnado hoy en los partidarios de un *deissmanismo* suavizado, de una caracterización de la lengua como *koiné* verdadera, aunque no ya vulgar» o «coloquial», sino «intermedia», es decir, con ciertos atributos literarios o de prosa científica» (Rydbeck) Los segundos representarían a los fautores, también a ultranza, de la tesis aramaísta», o de la insistencia en el «carácter único del griego neotestamentario y su parentesco con una posible jerga greco-judía hablada aún en el siglo I de nuestra era Existe también una «tercera vía» entre los «helenistas» y «aramaístas» la de los que defienden un griego bíblico totalmente griego, pero con abundancia de semitismos «secundarios», si bien, estos pretendidos semitismos no son estrictamente tales, sino imitaciones conscientes del lenguaje sacral de los LXX [189]

La diferencia entre la controversia de los siglos XVII y XVIII y la de hoy radica en que en la actualidad las posturas no son, generalmente, tajantes Las fronteras permanecen borrosas, sólo que cada escuela o investigador aislado, insiste algo más que los otros en un aspecto, innegable, sin duda, de ese complejo que es el griego del NT Pero ha llegado ya el momento de abandonar las estériles discusiones de encuadre» Reconozcámoslo las tres posturas, llevadas al extremo, son irreconciliables Pero las tres tienen su parte de razón La lengua del NT, especialmente en Evangelios y Hechos, es un producto mixto resultante de la helenización de una tradición originalmente aramea, llevada a cabo por unos escritores de cultura superior a la popular Varios de ellos eran bilingues, y todos, sin excepción, tenían en la memoria la versión de los LXX Así se explicaría *a)* el griego correcto de

[187] Cf La carta de Claudio a los alejandrinos *Minerva* 2 (1989) 213 231

[188] Cf A Piñero, Griego Bíblico Neotestamentario Panoramica actual, *CFC* 11 (1976) 123-197

[189] Cf D Tabachovitz, *Die Septuaginta und das NT Stilstudien*, Lund 1956

muchos pasajes, *b)* el indudable «griego de traducción» en los lugares donde se quiso respetar al máximo un *logion* arameo de Jesús, *c)* los semitismos inconscientes debidos a su forzamiento involuntario de la sintaxis griega, por efecto residual de la lengua materna, *d)* los usos extraordinariamente frecuentes de tal o cual construcción griega, rara en el período clásico, pero que se parecía de hecho a otra análoga de la lengua semítica materna, y *e)* los pasajes de un color netamente septuagintístico

Aceptada esta posición peculiar y compleja sobre el griego neotestamentario, se puede pasar a exponer ahora cuál es la vía metodológica, es decir, los instrumentos de lectura necesarios para acercarse a tal tipo de lengua en su faceta helenica En otras palabras, qué material ha de tener en cuenta el estudioso del NT para comprender bien la lengua de este *corpus* desde el punto de vista griego, puesto que, al fin y al cabo, en este idioma fue redactado

En primer lugar entran en consideración los prosistas helenísticos anteriores a la corriente aticista Así ofrecen un buen número de observaciones útiles, para comprender la koiné del NT, Polibio, muchos de los fragmentos de los antiguos estoicos y, entre los judíos, Filón, Josefo y la Carta de Aristeas, más todos los pseudoepígrafos conservados en griego, como, por ejemplo, José y Asenet, Testamento de Job, Testamento de los XII Patriarcas, Salmos de Salomón, Henoc griego, 3 ° y 4 ° Macabeos, etc Ejemplos de diálogos de la vida diaria deben verse fundamentalmente en Epicteto y en muchos pasajes del aticista Luciano

En segundo lugar, pero en igualdad de importancia, han de leerse los papiros no literarios, editados hoy en cómodas ediciones (Schubart, Grenfell-Hunt, los dos volúmenes de la Loeb Classical Library, etc , y las ayudas de la gramática de Mayser y la de F T Gignac), los números de la serie *New Documents* de G H R Horsley y los restos de la lengua cancilleresca, como la *Royal Correspondence* editada por E C Wells

En tercer lugar, la traducción griega de los LXX, sin la cual, como hemos visto ya, es imposible entender el lenguaje sacral del NT

Por último, y siguiendo a Rydbeck, no pueden dejar de considerarse hoy los escritores científicos («Fachprosa») de la época imperial Dioscórides (farmacólogo), Dídimo (filólogo) y Herón (técnico) [190], y, por último, el recurso al griego moderno

[190] L Rydbeck, *Fachprosa vermeintliche Volkssprache und NT Zur Beurteilung der sprachlichen Niveauunterschiede im nachklassischen Griechisch* (Acta Universitatis Uppsaliensis, 5) Uppsala 1967 Esta monografía esta dedicada al análisis de la prosa técnica en griego postclásico En ella se concluye que entre el habla de la epoca y la lengua propiamente literaria habia un estrato intermedio, que corresponderia a quienes escribian sin pretensiones artisticas, pero tambien sin caer en claros vulgarismos Este estrato intermedio lo hallariamos en la lengua de los escritores de obras científicas en prosa, en la del NT y en los documentos de los papiros J W Voelz (The Language of the New Testament , *ANRW* II 25 2 [1984] 893 977) considera la lengua escrita de los autores del NT griego vulgar helenistico y aduce ejemplos de rasgos helenisticos semiticos, cristianos y latinismos

5. *El estudio de la lengua del Nuevo Testamento desde las aportaciones de la lingüística actual*

Para determinar la naturaleza del griego del NT desde el punto de vista de la lingüística actual, es necesario incorporar al debate sobre el griego algunos conceptos adquiridos de la lingüística como son los de bilingüismo, interferencia, *status* alto o bajo de una lengua, diglosia, relación dialecto-geografía, dialecto-acento, registro y préstamo [191].

Aunque en estas páginas no se desciende a la aplicación de estos conceptos al terreno práctico de la lengua del NT, es conveniente tener nociones claras de ellos para poder dar al griego del NT un tratamiento adecuado y actual.

En el campo del *bilingüismo* la influencia de la obra de U. Weinreich, *Languages in Contact* [192] ha sido amplia. Este libro es el punto de partida para los que investigan determinados aspectos del bilingüismo. El interés de Weinreich se centra en los «*fenómenos de interferencia*», aquellos casos de desviación de las normas de un idioma que tienen lugar en el uso de los bilingües como resultado de su familiaridad con más de una lengua [193], aunque este fenómeno es difícil de cuantificar o medir [194]. La interferencia se da en la fonología, en el orden de las palabras y en el vocabulario, principales campos en los que los préstamos lingüísticos tienen lugar [195].

La monografía de E. C. Maloney, *Semitic Interference in Markan Syntax* (Chico 1981), es una de las más notables contribuciones al NT en este campo. La obra trata el orden de las palabras, parataxis, proposiciones condicionales, el artículo definido, pronombres, sustantivos y numerales. De su análisis con-

[191] Seguimos muy de cerca la exposición del tema en G. H. R. Horsley, «The Fiction of "Jewish-Greek"», 7ss.

[192] Publicada en 1953; reimp. La Haya 1974. Precursor de Weinreich fue J. Vergote con su artículo «Het probleem van de koine in het licht van der moderne linguistiek», *PhilSt* 5 (1933/4) 81-105. Cf. también H. B. Baetens Beardsmore, *Bilingualism: Basic Principles*, Clevedon 1982, 40; esta obra es muy importante para el estudio del bilingüismo. Los estudios sobre este fenómeno en el período grecorromano no son abundantes. Para una lista de los trabajos más recientes, véase G. H. R. Horsley, «The Fiction of "Jewish Greek"» 11; sobre el bilingüismo en Egipto, cf. *ibid.*, 12.

Entre las obras que estudian el bilingüismo en la antigua Palestina deben mencionarse la de S. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine*, Nueva York 1965, que trata del período del siglo II al IV d. C.; J. N. Sevenster, *Do you know Greek? How much Greek could the First Jewish Christians have known?*, Leiden 1968; G. Mussies, *The Morphology of Koine Greek as Used in the Apocalypse of St. John. A Study in Bilingualism*, Leiden 1971.

[193] Una crítica del término «interferencia» puede leerse en J. A. Fishman, «Sociolinguistic perspective on the study of Bilingualism», *Linguistics* 39 (1968) 21-49; p. 29.

[194] Cf. L. G. Kelly (ed.), *Description and Measurement of Bilingualism. An International Seminar*, Universidad de Monckton, 1967 (Toronto, 1969); especialmente la colaboración de N. Hasselmo y otros, «How can we measure the effects which one language may have on the other in the speech of bilinguals?», pp. 121-189; más reciente H. B. Beardsmore, *Bilingualism: Basic Principles*, Clevedon 1982, 69-98.

[195] Cf. Weinreich, *Languages in Contact*, 47-67.

cluye el autor que ciertos rasgos sintácticos considerados como prueba evidente de influjo semítico pueden darse en la koiné y, por otro lado, que determinadas construcciones consideradas griegas se podrían considerar en el contexto del cristianismo primitivo como interferencia semítica debido a su alto grado de frecuencia Para Maloney, la interferencia tiene lugar en el bilinguismo normalmente en una sola dirección de una lengua con un *status* relativamente alto a otra con uno bajo En este caso sería el griego el que interferiría, siempre, en la otra lengua Esta afirmación, sin embargo, no es del todo exacta y ha sido considerada por W Downes algo exagerada [196] No se puede afirmar con H St J Thackeray que «la lengua griega era siempre dadora mas que receptora [197] En muchos casos el griego ha sido también lengua receptora de interferencias, como ha mostrado E Masson [198], quien discute 100 palabras griegas con derivación cierta, posible o dudosa de las lenguas semíticas

No obstante, incluso el concepto de *status alto o bajo* de una determinada lengua es relativo, pues puede variar de un contexto a otro, como lo ha mostrado J Kaimio [199] En Roma, por ejemplo, el griego era una lengua de bajo prestigio, porque era utilizada por un gran número de inmigrantes esclavos, y al mismo tiempo de alto prestigio por ser utilizada por la *inteligentsia* Las interferencias no son, por tanto, en un solo sentido, sino en ambos

El bilinguismo se refiere a individuos, no a grupos ¿Qué decir de las sociedades bilingues»? Al aplicarse a la sociedad en su totalidad, el término para designar el fenómeno del bilinguismo es *diglosia*, referido a una comunidad que habla dos o más lenguas [200] R T Bell [201] prefiere hablar de poliglosia o sociedades políglotas En estos casos, una lengua tendrá más prestigio que la otra o las otras

El problema está en averiguar cuándo la interferencia lleva a un cambio de lengua Es decir, cuánta interferencia de otra lengua es necesaria para que los hablantes pasen completamente a ella en medio de su conversación Sin embargo, este tema del code-switching (cambio de código) parece tener poca aplicación práctica para el estudio de lenguas muertas, puesto que, en realidad, sólo puede ser probado y observado en la comunicación oral [202] El cambio de código es difícil de determinar en el lenguaje

[196] *Language and Society*, Londres 1984, 67

[197] *A Grammar of the OT in Greek according to the Septuagint*, I Cambridge 1909 21

[198] *Recherches sur les plus anciens emprunts semitiques*, Paris 1967 Sobre posibles influjos semiticos en el griego antiguo cf A Thumb *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus Beitrage zur Geschichte und Beurteilung der Koine*, Estrasburgo 1901 107 109 sobre prestamos egipcios al griego ver *Glotta* 46 (1968) 238 47

[199] *The Romans and the Greek Language* (Commentationes Humanarum Litterarum 64) Helsinki 1979

[200] Un articulo muy util sobre diglosia es el de C A Ferguson Diglossia , *Word* 15 (1959) 325 40 en el que enumera nueve rasgos distintivos de una situacion de diglosia

[201] *Sociolinguistics Goals Approaches and Problems* Londres 1976, 165

[202] Una exposicion especialmente esclarecedora del cambio de codigo entre dos dialectos de la misma lengua se encuentra en el estudio de J J Gumperz J P Blom en la co

escrito y se aplica mejor a las lenguas en proceso de desaparición. Sin embargo, hay dos factores que podemos tener en cuenta en las lenguas muertas, por constar de un corpus de escritos ya cerrado. 1) el dialecto social (el modo de hablar en cuanto determinado por la clase social a la que se pertenece), y 2) el dialecto geográfico (el modo de hablar en cuanto determinado por el lugar de donde se es originario). Unidos los dos factores en un individuo podemos hablar de idiolecto, o modo peculiar como un individuo usa la lengua de la comunidad [203]

También se ha de distinguir *dialecto* de *acento*, algo que parece obvio, pero no siempre se tiene en cuenta. El acento se refiere solamente a la pronunciación y es un elemento en el lenguaje junto con la gramática y el léxico. Esta distinción es de particular importancia para el NT, pues como se deduce del material léxico de los *New Documents* el gran valor de las inscripciones para el estudio de la koiné es que muestra haber existido poca diferencia dialectal entre el griego de Egipto y Asia Menor, Italia y Siria. Podemos admitir ciertamente, sin embargo, que los judíos que hablaban griego como segunda lengua tenían una pronunciación «marcada», con diferencias de acento debidas, sin duda, a consideraciones geográficas, no étnicas: la pronunciación del griego de los judíos de Roma podría ser diferente de la de los judíos de Alejandría o Jerusalén

Otro concepto interesante para precisar la lengua del Nuevo Testamento es el de *registro* mientras que idiolecto es «lo que una persona determinada habla según quién es, el registro es lo que una persona habla, determinada por lo que está haciendo» [204] La situación particular en la que

lección de ensayos, *Language in Social Groups*, Standford 1971, 274-310 Es importante la afirmación de que la elección de un hablante bilingue entre el dialecto regional o el común está condicionada por factores sociales (281, cf 294, 307) Algunos escritores antiguos ofrecen, sin lugar a dudas, la prueba del fenómeno de la interferencia en su obra, pero el cambio general de código no se da nunca en el medio escrito

El uso del griego por Cicerón en sus cartas ilustra el caso Era, sin duda, un bilingue «productivo», cuya traducción latina de los *Phainomena* de Arato se conserva Aunque Cicerón emplea con frecuencia el griego en las cartas, nunca se da un cambio general del latín al griego en pasajes extensos Lo normal es una frase o sentencia en griego Sobre el uso de la lengua griega por Cicerón, véanse las útiles observaciones de P Boyancé, «La connaissance du Grec à Rome», *RÉLat* 34 (1956) 122-124 De especial interés es el texto de *Ad Att* I, 19, 10, en el que dice a Atico que le envía un *commentarium consulatus mei graece compositum* (en *Ad Att* II, 1, 2 esta obra es llamada «hypomnêma») Que no se trata de una mera traducción de un original latino queda claro poco después cuando Cicerón indica que está pensando escribir una versión latina Cicerón ruega a Atico que preste atención a cualquier rasgo «no-griego» (*minus graecum*), porque no quiere incluir barbarismos sólo para dejar constancia de que la obra procede de la pluma de un romano Por *Ad Att* II, 1, 2 está claro que Cicerón tiene un alto aprecio de su manejo del griego

[203] La conexión entre dialecto y geografía ha sido fuertemente defendida por J K Chambers, P Trudfill, *Dialectology*, Cambridge 1980, cf también W N Francis, *Dialectology An Introduction*, Londres 1983, más reciente, *Dialects in Contact* (Language in Society 10), Oxford 1986

[204] M A K Halliday, *Language as Social Semiotic*, Londres 1978, 31-35, 110-111

un hablante se encuentra tendrá su efecto en los usos léxicos y sintácticos y, a veces, fonológicos que haga de la lengua. Poco se ha hecho en este campo en el estudio de las lenguas antiguas [205].

Interesante es distinguir también entre *interferencia* y *préstamo*, pues éste puede ser un fenómeno cultural, no lingüístico: elementos extraños en una lengua (semitismos léxicos, términos técnicos del culto judío, por ejemplo) pueden ser el resultado de un esfuerzo para expresar nuevos fenómenos o experiencias en una lengua que no cuenta con términos para ellos. Este fenómeno es de singular importancia para detectar una situación de bilingüismo. Como dato interesante se ha de decir que, a causa del prestigio de su cultura y lengua, los griegos tendían a ser monolingües, esperando que los nativos de otras lenguas hablasen griego [206]. Son en todo caso abundantes los papiros citados por Horsley en los que se califica a una persona de «iletrada» por el mero hecho de no escribir griego, prescindiendo de su facilidad o no para las otras lenguas al uso [207].

Al estudiar la lengua del NT es necesario tener en cuenta todos estos factores, pues, como hemos visto, en Palestina se daba de lleno en los tiempos del Nuevo Testamento el fenómeno del polilingüismo.

Muchos de los conceptos anteriormente expresados con relación al bilingüismo, como factor determinante para el estudio de la lengua del NT, han sido tomados por Horsley de algunos trabajos de M. Silva [208], quien ha tratado de ofrecer una perspectiva equilibrada haciendo ver que en muchos casos la discusión se basa en la utilización de una terminología imprecisa desde el punto de vista lingüístico. En su artículo «Bilinguism and the Character of Palestinian Greek», Silva incorpora categorías de la lingüística mo-

[205] Cf. A. L. Connolly, *Atticism in Non-Literary Papyri of the First Seven Centuries AD*, tesis inédita, Universidad de Sidney, 1983, 3-6.

[206] Cf. A. Momigliano, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge 1975; véase en especial lo que dice sobre los griegos y los judíos en la pág. 81.

[207] Cf. «The Fiction of "Jewish Greek"», 13.

[208] Sobre el tema en general pueden verse los trabajos de M. Silva: «Semantic Borrowing in the NT», *NTS* 22 (1975-76) 104-10; «New Lexical Semitisms», *ZNW* 69 (1978) 253-57; «The Pauline Style as Lexical Choice: γινώσκειν and related Verbs», en FS F. F. Bruce, *Pauline Studies*, Grand Rapids 1980, 184-207; *Biblical Words and their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics*, Grand Rapids, 1983. En especial el artículo «Bilingualism and the Character of Palestinian Greek», *Bib* (1980) 198-219. S. E. Porter en su obra *The Language of the New Testament*, pp. 35-37, ha hecho un balance del estado de la cuestión del griego del NT, ofreciendo una prospectiva de futuro ceñida a tres puntos, a saber: 1. En adelante deberá haber una mayor conciencia de los términos del debate precisando terminología e incorporando conceptos de lingüística moderna. En especial la distinción, aportada por Silva, entre la estructura de la lengua en sí y el uso que un escritor determinado hace de ella (estilo), y la diferenciación de Rydbeck de las clases de escritos en prosa. 2. Se debe desarrollar un método más matizado con el que evaluar los datos. Esto exigirá probablemente hacer menos hincapié en el tratamiento de ejemplos aislados de traducción o mala traducción de palabras concretas y más interés por los datos acumulados del efecto de un rasgo semítico sobre categorías gramaticales completas. 3. Hay que considerar la capacidad de leer y escribir en el mundo antiguo, un campo que sólo recientemente está recibiendo la atención que merece.

derna para aplicarlas al griego del NT, sometiendo la argumentación de varios autores a un análisis penetrante: el término «dialecto», el tema del «bilingüismo», factores como primera y segunda adquisición de una lengua, lenguas de prestigio, la importante distinción de F. de Saussure entre *langue (lengua)* y *parole (habla)* así como el concepto de estilo. Para Silva, mientras Deissmann y sus seguidores hablaban de *lengua* al sostener que la estructura del griego no había sido influenciada por las lenguas semíticas, los defensores de la influencia semítica en el griego del NT hablaban de *habla*, citando rasgos de hablantes individuales que manifiestan semitismos. Es importante la observación de Silva cuando afirma que la discusión sobre el griego bíblico debe ocuparse del estilo, es decir, de los rasgos del uso individual que hacen de él diversos autores. Silva pretende resolver la discusión entre los que sostienen la influencia semítica y los que la niegan buscando un compromiso. Afirma que hay un estilo griego semitizado, del mismo modo que hay un estilo inglés cristiano, pero que no hubo una influencia permanente de las lenguas semíticas sobre el griego mismo, y en este sentido Deissmann y Moulton tenían razón en sus conclusiones, mostrándose de este modo defensor moderado de estos pioneros.

De todo lo expuesto sobre la naturaleza del griego del NT se puede concluir que se trata de un tema abierto en el que aún no se ha dicho la última palabra. Sin embargo, algo va quedando claro en la mayoría de los autores: los semitismos, aramaísmos, septuagintismos, latinismos y otros barbarismos en el griego del NT no justifican la aceptación de éste como un griego aparte de la koiné de su época.

EL CONTEXTO HISTORICO-LITERARIO
Estudio del sustrato del Nuevo Testamento

Los primeros capítulos de esta obra se han dedicado al Nuevo Testamento en sí la historia de su interpretación (cap 1), el canon de los libros sagrados, la crítica textual (cap 2) y la lengua (cap 3)

En este capítulo pretendemos situar el texto del Nuevo Testamento en el contexto histórico-literario en el que surgió y del que recibió múltiples influjos hasta el punto de configurar al movimiento cristiano —desgajado en sus comienzos del tronco común del judaísmo— como un movimiento autónomo e independiente Conocer el contexto histórico-literario en el que nacieron los libros del Nuevo Testamento es necesario, como clave de interpretación y acceso a ellos

El marco histórico-cultural, los influjos más lejanos de la religión irania, la herencia de la Biblia Hebrea, la literatura qumránica, los escritos apocalípticos, la literatura rabínica con sus métodos de interpretación de la Biblia, el movimiento gnóstico y la cultura helenística serán los temas a tratar en este capítulo al que los estudiosos prestan cada día más atención A la luz de este contexto se iluminan los textos del Nuevo Testamento, haciendose notar unas veces las coincidencias con otros movimientos religiosos de la época y otras, marcando las diferencias y poniendo de relieve la originalidad de sus nuevos planteamientos

1 EL MUNDO DEL NUEVO TESTAMENTO

Resulta difícil sintetizar en pocas páginas el complejo mundo mediterráneo en el que surgió el Nuevo Testamento, posiblemente, además, es innecesario hacerlo, pues el lector tiene en castellano algunas obras de fácil acceso que cumplen satisfactoriamente esta misión Por ello, este apartado se limita a presentar diversas obras que tratan del contexto histórico-cultural del NT, algunas de las cuales han sido vertidas también al castellano Entre ellas, merece especial mención la obra conjunta de J Leipoldt-W Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento*[1] Una simple ojeada al índice de

[1] *Die Umwelt des Neuen Testaments* 3 vols Berlin ³1971, trad castellana de Luis Gil Madrid 1973 Otra obra interesante en especial por su claridad al exponer los sistemas filosoficos del helenismo, cuyo ideario influye de algun modo en el cristianismo sobre todo en la etica es la de B Ferguson *Background of Early Christianity*, Grand Rapids 1989

esta obra da idea del alcance de la misma En ella se presenta en clara perspectiva la situación política y social del Imperio romano entre los siglos I antes y después de Cristo, la religiosidad helenística popular, los misterios y el culto al soberano, el judaísmo de Palestina y el helenístico desde el levantamiento macabeo hasta finales del siglo I d C , la filosofía de la epoca y la gnosis A esto añaden los autores, en el segundo volumen, un elenco generoso de cuatrocientos sesenta y tres textos, bien seleccionados que ilustran los capitulos del primero, y, por último, en el tercero, un notable número de ilustraciones que presentan de modo grafico la atmósfera del entorno en el que nació el cristianismo

Interesante y complementaria, por lo que respecta a las ilustraciones, es la obra más reciente de W H Stephens, *The New Testament World in Pictures* (Nashville, Tennessee 1987), que contiene abundante información fotográfica acompañada de texto denso, aunque breve, sobre el mundo del siglo I en el que se desarrollo el cristianismo, especialmente sobre la cultura grecorromana, centrándose principalmente en el ambito de Pablo Estructurada en ocho capítulos, esta obra ofrece informacion gráfica sobre los emperadores, el ejército, el pueblo, las ciudades, los negocios, las profesiones, la industria, la religión, las actividades y lugares de ocio, la casa, el vestido y el mobiliario del hogar Las fotos van acompañadas de textos explicativos con referencia a los pasajes del NT que pueden ser ilustrados con ellas

Más especifico sobre el entorno palestinense es el libro, ya clásico, de J Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesus* [2], excelente por su riqueza de datos La obra está dividida en cuatro partes I *Situación economica* Las profesiones El comercio El movimiento de extranjeros II *Situacion social* Los ricos La clase media Los pobres Factores determinantes de la situacion económica de Jerusalen en la época de Jesus III *Clases sociales* El clero La nobleza laica Los escribas Los fariseos IV *La pureza del pueblo* Diversas situaciones legales Los israelitas de origen puro Oficios despreciados Esclavos judíos Israelitas ilegítimos Esclavos paganos Los samaritanos Situación social de la mujer

La abundancia de datos que esta obra ofrece ha servido durante años hasta hoy de fuente de informacion para numerosas Introducciones al NT , comentarios y obras de divulgación que presentan al gran público la situación social y económica de la época de Jesús [3]

[2] *Estudio economico y social del Nuevo Testamento* Madrid 1977 trad castellana de J Luis Ballines de la obra *Jerusalem zur Zeit Jesu Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte* Gotinga [3]1969 Vease el articulo de M Hengel Joachim Jeremias en *ZDPV* 94 (1978) 89 92 donde el autor pondera la necesidad —para el exegeta del NT— de conocer a fondo Palestina y su historia

[3] Un ejemplo de utilizacion de los contenidos de esta obra en orden a la divulgacion lo tenemos en Ch Saulnier B Rolland, *Palestina en tiempos de Jesus* (Cuadernos Biblicos 27) Estella (Navarra) 1979

La *Introducción al Nuevo Testamento* de H Koster[4] rompe con la concepción tradicional de las clásicas «introducciones al Nuevo Testamento», incorporando a esta disciplina el estudio del entorno histórico-cultural en el que se originó el cristianismo primitivo En esto se diferencia de otras obras anteriores de semejante índole como las de W G Kummel y de A Wikenhauser-J Schmid El grueso volumen de Koster está estructurado en dos partes En la primera, titulada «Historia, cultura y religión de la época helenística», describe la historia política de la época, la sociedad y economía, la educación, lengua, ciencia y literatura, la filosofía y religión, el judaísmo en la época helenística y del Imperio romano como heredero del helenismo De esta obra llama la atención el espacio que dedica al estudio del entorno en el que nació el cristianismo (490 páginas de un total de 881) En la segunda parte, Koster aborda directamente la historia y literatura del cristianismo primitivo

La misma conciencia de la necesidad indispensable de situar el cristianismo en el ambiente socio-político y religioso de la época se refleja en el trabajo conjunto de H Conzelmann-H Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*[5], en el que la historia de la época del NT ocupa la segunda parte con los siguientes epígrafes las fuentes helenísticas y judías, la situación política y social del período helenístico, la estructura política del Imperio romano, Palestina bajo la dominación romana, personajes históricos del período neotestamentario, el judaísmo, las religiones no judías, la filosofía en el período helenístico y la gnosis

Hace unos años se tradujo al castellano la obra de G Segalla, *Panorama storico, letterario e teologico del Nuovo Testamento*[6], que, en su primera parte, estudia el referente histórico del texto del NT la historia y el mundo en el que éste surgió y se desarrolló Según este autor, el interés por el panorama histórico del NT no debe centrarse directamente en la cultura helenística, ni en la historia política de Roma, ni mucho menos en la religión judía del siglo I, sino en la relación de estos tres mundos con el NT El autor se siente deudor de la obra de divulgación de S Freyne, *The World of*

[4] *Einfuhrung in das NT*, Berlin 1980, traducida al castellano por Javier Lacarra y Antonio Pinero con el titulo *Introduccion al NT Historia cultura y religion de la epoca helenistica e historia y literatura del cristianismo primitivo* Salamanca 1988

[5] Tubinga ⁷1983, trad italiana, *Guida allo studio del Nuovo Testamento*, Casale Monferrato 1986 La obra esta estructurada en cinco partes que muestran la estrecha conexion entre la exegesis del texto biblico y su interpretacion historica 1 Diversos metodos para el estudio del NT 2 El ambiente historico del cristianismo primitivo 3 Cada uno de los escritos del NT con sus problemas historicos y teologicos 4 La actividad y la doctrina de Jesus de Nazaret 5 La reconstruccion de la historia cristiana de los origenes Esta obra va dirigida a la iniciacion de cuantos desean adquirir una formacion exegetica en seminarios y centros de estudio En cada apartado se exponen de modo sucinto y claro las nociones esenciales se indica una bibliografia fundamental y se presentan los resultados de la investigacion de la materia en cuestion

[6] *Panoramas del Nuevo Testamento*, Estella 1989

the New Testament (Wilmington 1980), por cuanto en ésta el erudito irlandés habla del mundo de la época neotestamentaria sin apartarse nunca del NT y utilizando un lenguaje atractivo Y esto es lo que pretende hacer Segalla al seguir la exposición histórica en tres pasos el ambiente helenista de la cultura (ambiente socioeconómico, cultural y religioso), el ambiente romano de la política (Roma en el siglo I d C , Roma y Palestina en el siglo I, y Roma y la diáspora judía) y el ambiente judío de la religión (destierro y retorno, la reforma helenista y sus consecuencias, los grupos religiosos en la Palestina del siglo I, categorías sociales y étnico-religiosas, el judaísmo en la diáspora, y la aparición del judaísmo rabínico después del 70 d C)

Aunque no dirigida a investigadores o especialistas en NT, hemos de mencionar la obra de W Davies, *Aproximación al Nuevo Testamento*[7], dirigida al gran público, en la que su autor teniendo muy presente todo el aparato científico propio de un investigador, lo vierte en un género literario de divulgación seria Este autor, consciente, al igual que Koster y Conzelmann, de la importancia que tiene situar el NT en el contexto de su época, dedica los capítulos II y III de su obra a la presentación del mundo grecorromano y del judaísmo como trasfondo

Los orígenes del cristianismo son abordados en toda su complejidad en la obra colectiva, editada por A Piñero, *Orígenes del cristianismo Antecedentes y primeros pasos* (Córdoba 1991) La primera parte de esta obra está dedicada al estudio de los antecedentes del cristianismo, como respuesta concreta en un momento histórico dado a las aspiraciones y exigencias religiosas de unas capas de población que vivían en el entorno de la zona oriental del Mediterráneo, y como fenómeno religioso, en buena medida sincrético, que amalgamó ideas nacidas en muy diversos ámbitos culturales, a saber 1) La ideología religiosa del Antiguo Testamento, enriquecida, modificada y precisada por la evolución de la teología y pensamiento religioso-judío en los dos o tres siglos inmediatamente anteriores al nacimiento de Jesús (literatura judía helenística, apócrifos y pseudoepígrafos del AT, *targumim, midrasim,* etc), 2) La herencia del mundo helénico (influjos de la filosofía platónica y estoica, religiones de misterios, orfismo, concepciones en torno a los «hombres divinos» y culto a seres humanos divinizados (héroes y emperadores), y 3) La gnosis como atmósfera religiosa, cosmovisión e interpretación del hombre, que en el siglo II d C se configuraría como sistema filosófico y teológico, pero que ya se estaba formando y extendiendo por todo el Mediterráneo antes del nacimiento de cristianismo

En esta primera parte se recoge toda esta problemática Una primera aportación sintetiza cuál era la situación de Palestina en tiempos de Jesús, esto es, las circunstancias políticas, sociales y económicas que conformaron

[7] Madrid 1979, traduccion del original *Invitation to the New Testament A Guide to its Main Witnesses*

el entorno de Jesús y de sus primeros discípulos A continuación se trata el influjo del pensamiento helenístico, religiones de «misterios», filosofía, gnosis, etc , en la conformación del cristianismo, y algunas notas sobre el posible legado de la religiosidad irania en el NT a través del judaísmo helenístico Un tercer trabajo presenta una panorámica general del marco religioso del cristianismo primitivo y formula preguntas metodológicas que conducen a una interesante conclusión la mediación de la sinagoga helenística en la aportación de elementos ideológicos al cristianismo naciente En cuarto lugar, se aborda el tema de la herencia de la Biblia hebrea por parte del cristianismo en sus diversas facetas, a saber qué ideas principales ejercieron mayor influjo, qué representaba el AT para los primeros cristianos y cómo lo valoraban y utilizaban El entorno judío queda ulteriormente precisado con dos aportaciones más una sobre las sectas judías en el siglo I de nuestra era, que puede ayudar, sin duda, a enmarcar el sentido de la propuesta religiosa de Jesús dentro de los diversos grupos en los que se fragmentaba el judaísmo del siglo I, otra que dedica especial atención a los esenios y a la problemática suscitada por los descubrimientos del Mar Muerto Como último tema de la primera parte de la obra se aborda hasta qué punto la apocalíptica se puede considerar como la «matriz» de la teología cristiana, tema complementado por la exposición de los elementos apocalípticos que aparecen en el NT

La segunda parte de la obra presenta directamente la figura de Jesús desde el punto de vista de la historia, el nacimiento y características de las comunidades cristianas, Pablo de Tarso, Gnosis y el evangelio de Juan, la evolución ideológica dentro del cristianismo primitivo y la formación del canon neotestamentario

Esta obra, fruto de la colaboración entre judíos, cristianos de diversas confesiones e investigadores independientes, se puede considerar, sin lugar a dudas, un manual de aproximación al complejo fenómeno del cristianismo primitivo abordado desde una perspectiva plural y enriquecedora, aunque preferentemente literaria

Historias propiamente tales del cristianismo primitivo y de su época hay suficientes El estudioso debe tener en cuenta las siguientes

— F F Bruce, *New Testament History* (Nueva York 1972) que se concentra en el período de la sucesión de Herodes hasta Adriano, describiendo la situación del judaísmo palestinense, el surgimiento de Juan el Bautista, Jesús y la primitiva comunidad

— El punto de vista general de la crítica moderna alemana, protestante, es el que aparece en la *Geschichte des Urchristentums* de H Conzelmann (Gotinga 1969)

— Una historia que incorpora los datos aportados por Qumrán hasta el momento de su publicación es la de W Forster, *Neutestamentliche Zeitgeschichte* (Hamburgo 1956)

— Sin duda alguna, la obra más completa e importante sobre el ju-

daísmo en la época de Jesús y, por tanto, indirectamente, de gran parte del transfondo del cristianismo primitivo, es la de E Schurer, *Geschichte des judischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (175 a C -135 d C) que ha sido puesta al día por G Vermes, F Millar y M Black, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (Edimburgo 1973-79) [8], de la que se han traducido al castellano los dos primeros volúmenes Esta obra presenta en su primer volumen el marco histórico en que se desarrolló la vida del pueblo judío desde las postrimerías del dominio seléucida (175 a C) hasta la rebelión contra Adriano y la derrota de Bar Kokhba (135 d C) El segundo penetra en las entrañas del pensamiento y de la vida del pueblo judío, contemplando su cultura, instituciones políticas y religiosas y los grupos que constituyen su entramado social la sinagoga, el sanedrín, el sacerdocio y el culto, fariseos y saduceos, los esenios, los terapeutas, sicarios y zelotas La revisión de G Vermes, F Millar y M Black hace que algunos capítulos resulten casi nuevos, como los relacionados con el helenismo y las ciudades helenísticas y que otros, como el de los fariseos y saduceos, aparezcan limpios de no pocos prejuicios dogmáticos de la teología del siglo XIX compartidos por E Schurer como teólogo de su tiempo, igualmente, de nuevo cuño es el capítulo dedicado a los esenios, terapeutas y zelotas, que tiene en cuenta importantes descubrimientos arqueológicos y textuales de los últimos decenios, desconocidos, por lo mismo, para Schurer, fallecido en 1910

— Con precaución, sin embargo, han de leerse los dos primeros volúmenes de S Safrai y M Stern (eds), *The Jewish People in the First Christian Century* (Filadelfia 1974-76) [9] Esta historia forma parte de una serie de diez volúmenes, escrita por judíos y cristianos, con la intención de presentar las relaciones históricas del judaísmo y cristianismo en los primeros siglos de nuestra era Pero aunque pueda estar en nuestras bibliotecas por el conjunto de su información, muchos de los judíos que han escrito las colaboraciones de estos dos primeros tomos han utilizado materiales demasiado tardíos y su mentalidad no es crítica [10]

2 INFLUJOS LEJANOS LA RELIGION INDOIRANIA

A través del judaísmo helenístico —que recibió por la vía indirecta de múltiples contactos comerciales muy diversas influencias religiosas— llegaron al NT ciertas concepciones teológicas básicas que proceden muy probablemente en último término del complejo mundo de las religiones indo-

[8] Version de A Pinero y J Valiente con el titulo de *Historia del pueblo judio en tiempos de Jesus* Madrid 1985 Se espera un tercer volumen

[9] Publicados en la coleccion *Compendia rerum judaicarum ad Novum Testamentum*

[10] Veanse, por ejemplo las resenas en *JBL* 93 (1974) 608 10, y *RB* 81 (1974) 296 97

iranias [11] Sobre todo, deben mencionarse a este propósito el ideario fundamental de la *gnosis* más primitiva [12], con su *dualismo esencial* que interpreta la existencia humana en sus aspectos positivos y negativos como el producto de una lucha entre dos potencias espirituales contrarias (Dios-Satán), una *angelologia desarrollada y compleja* y un *concepto específico de la salvacion* con la idea central de un hombre divino preexistente, depositario del mensaje y de la fuerza de la divinidad, que desciende del cielo para salvar a los hombres Estos son temas, sin dudas, cruciales en el Nuevo Testamento que no parecen provenir de ningún modo de la teología del Antiguo, y cuya procedencia del mundo oriental se ha señalado repetidas veces

Por su trascendencia para la comprensión de buena parte del NT es necesario insistir aquí de modo especial en la *gnosis* Este vocablo designa técnicamente un conocimiento religioso revelado, una sabiduria suprahumana otorgada por la divinidad a una élite de escogidos Parece, pues, bastante claro que los fundamentos de la *gnosis* como sistema o atmósfera religiosa que se extendio por todo el Mediterraneo durante el siglo I de nuestra era provienen de la religiosidad indoirania

En los documentos religiosos de la antigua Persia tanto antiguos (*Avesta, Upanishades* en la India, los himnos *gâtthâs*, en el mundo persa) como mas recientes (tratados persas *pahlevis* como el *Bundashin* y *Denkart*, reelaborados en los siglos IX y X d C , pero que conservan restos de muy antiguas creencias), ofrecen los temas gnósticos principales que luego afloran tales cuales o son desarrollados en diversas direcciones en el gnosticismo posterior A partir de la especulacion sobre la unidad de Dios y del mundo, con una base evidentemente panteísta, una rama de la religiosidad indoirania llego pronto —por un desarrollo espontáneo al considerar los defectos, males y problemas del mundo circundante, sobre todo la muerte— a un profundo dualismo cosmico y religioso, en el sentido de que el universo, el mundo material todo, incluida la parte carnal del hombre, se

[11] Sobre las religiones indo iranias y su influjo en el NT puede verse la sintesis de A Pinero El marco religioso del cristianismo primitivo (I) Sobre la influencia de las concepciones iranias en la teologia judia helenistica e indirectamente su aceptacion por el cristianismo en Id *Origenes del cristianismo Antecedentes y primeros pasos* Cordoba 1992, 37 46 con bibliografia en notas La exposicion que sigue es resumen de este trabajo en el que el autor se siente especialmente deudor de J Duchesne Guillemin *La Religion de l Iran an cien*, Paris 1962 D Winston The Iranian Component in the Bible Apocrypha and Qumran A Review of the Evidence *HistRel* 5 (1966) 183 216 E Meyer *Ursprung und Anfange des Christentums* II *Die Entwicklung des Judentums und Jesus von Nazaret* Tubinga 1923 caps II III 41-120 M J Lagrange *Le Judaisme avant Jesus Christ*, Paris 1931, 388-413 W Bousset H Gressmann *Die Religion des Judentums in spathellenistischen Zeitalter* Tubinga 1926 y especialmente A Hultgard Das Judentum in der hellenistisch-romischen Zeit und die iranische Religion ein religionsgeschichtliches Problem en *ANRW* vol XIX Berlin 1979 513 90

[12] La bibliografia sobre la gnosis es abundantisima Vease mas adelante el apartado dedicado a este tema (pp 298 311)

había generado por una desviación pecaminosa del Uno o Dios único Entre ambas realidades, la superior, divina o espiritual, y la inferior, material, se daba, naturalmente un antagonismo y una oposición radical El zoroastrismo expresará esta oposición del bien-mal, divinidad-mundo por el doble binomio «vida-no vida», luz-tinieblas»

Aunque es verdad también que se desconoce el modo exacto como tales ideas religiosas indoiranias llegaron a la cuenca del Mediterraneo —probablemente por el medio indirecto de los contactos comerciales, como se ha dicho—, parece prudente postular una relación entre lo que hoy contemplamos como doctrinas religiosas afines, siendo las fuentes, naturalmente, las más primitivas, generadas entre la India y el Irán

Los temas del misticismo indoiranio, que se expande por el Mediterráneo oriental, la revelación salvífica divina para el hombre y la *gnosis* en términos griegos, serán tratados más adelante con cierto detenimiento en el apartado 8 de este capítulo

3 LA HERENCIA DE LA BIBLIA HEBREA

Es acuerdo unánime entre los estudiosos que no es posible hoy caminar por el Nuevo Testamento sin tener presente el Antiguo De modo gráfico se puede decir que el Nuevo Testamento, en general, y los evangelios muy en particular, contienen numerosas citas y alusiones más o menos explícitas al Antiguo y que, como literatura, están en cierta continuidad con él Para comprender el género literario en que se escriben los diversos libros del Nuevo Testamento y, en primer lugar, los evangelios, hay que sondear, como han dicho J Mateos-F Camacho [13], «el universo conceptual y simbólico en que se mueven Habrá que examinar las figuras y símbolos heredados del Antiguo Testamento o de la cultura judía y las modificaciones y adaptaciones que de ellos hacen los evangelistas y otros escritores del Nuevo Testamento, hay que notar también las nuevas figuras y símbolos que proponen siguiendo la línea tradicional, y fijarse en los nuevos sentidos que dan a antiguos términos para hacerlos capaces de expresar las nuevas realidades, así como en los modos de indicar la existencia de un sentido teológico en pasajes que, a primera vista, se presentan como meros relatos históricos En esto los evangelistas, en concreto, no inventan un estilo nuevo, sino que estan influidos por el modo como en las escuelas rabínicas se trataba la Escritura del Antiguo Testamento En ellas se comentaban los

[13] *Evangelio figuras y simbolos* Cordoba 1989 11 15 En esta obra se ofrecen las claves de interpretacion del universo conceptual y simbolico en el que nacieron los evangelios descubriendo el sentido teologico de numerosos pasajes que se presentan a simple vista como meros relatos historicos El libro estudia las figuras simbolos personajes representativos, terminos de la cultura semitica y terminos con nuevo sentido que aparecen en los evangelios En el ultimo capitulo trata de los indicios del sentido figurado de los textos

antiguos libros adaptándolos a las circunstancias y según las nuevas exigencias de los tiempos En la exposicion oral o escrita, el comentario podía tomar la forma de *midrás,* que consistía en ir glosando una antigua narración, ampliando su contenido con nuevas aportaciones o adaptándola paso por paso al nuevo mensaje que se quería transmitir También hay que considerar, en forma más limitada, el uso de símbolos ya existentes y asimilados en la cultura, empleándolos aislados o uniéndolos, según conviniera Se podia también tomar el tema de un pasaje o versículo y desarrollarlo en forma de narración Teniendo a su disposición este material, unas veces los evangelistas aluden a pasajes determinados del AT y otras utilizan el acervo de prototipos y símbolos que se habían ido formando en la cultura judía» Será, por tanto, el AT el primer y necesario referente del NT San Agustín había reconocido la importancia del conocimiento del Antiguo Testamento para los cristianos al afirmar que «El Nuevo Testamento está oculto en el Antiguo y este se revela en el Nuevo» [14] Sin conocer el Antiguo Testamento y su universo conceptual, figurativo y simbólico no se puede interpretar correctamente el Nuevo

Entre ambos Testamentos hay continuidad y discontinuidad unas líneas teologicas del Antiguo han sido asumidas por los escritores del Nuevo, encontrando en éste su expansión, otras, sin embargo, han sido o ignoradas o canceladas En todo caso, los autores del Nuevo Testamento las han interpretado y desarrollado con gran libertad [15], considerando, a veces, el Antiguo Testamento no tanto norma cuanto recurso literario

Como grupo religioso nacido en el seno del judaísmo, el cristianismo y su libro basico, el Nuevo Testamento, son los herederos formales de toda la riqueza teológica de la Biblia Hebrea Los puntos cruciales de este legado fueron puestos de relieve por R Bultmann [16], más recientemente, de modo muy sintético, por A Piñero [17] en un artículo, que ha dado el título a este apartado, en el que se hace un recuento de las ideas generales que, según este autor, ha heredado el Nuevo Testamento del Antiguo, a saber

— La creencia en un Dios único personal, que trasciende el mundo, pero que tiene con él un contacto continuo

— En este mundo se manifiesta la soberanía de Dios, cuyos efectos salvíficos aparecen en la historia humana

— La relación de Dios con el hombre se mide por la obediencia a la Tora o Ley, manifestada en las Escrituras, concibiéndose en términos de

[14] *Quaestionum in Heptateuchum libri Septem* 2 73

[15] Vease la coleccion de ensayos editada por J S Feinberg *Continuity and Discontinuity Perspectives on the Relationship between the Old and New Testaments* Westchester, Illinois 1988 Vease tambien Vigencia del AT en el cristianismo en J Mateos, *La utopia de Jesus* Cordoba 1990, 137 74

[16] *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* Zurich 1949 con reediciones posteriores y traducciones al frances y al ingles

[17] *Orígenes del cristianismo,* 83 87

alianza, una alianza por la que el pueblo se había comprometido a adorar a Yahvé como único Dios y éste a protegerlo, guiarlo y salvarlo La pertenencia a esta Alianza se confirmaba cumpliendo estrictamente la Ley El cristianismo será heredero de una religión que hace constante referencia a una exigencia moral perfectamente articulada en claros preceptos, si bien Jesús en el evangelio minimiza la pluralidad de éstos y establece una clara jerarquía en cuya cúspide hay sólo dos El primero es Escucha, Israel "El Señor nuestro Dios es el único Señor, amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas" (Dt 6,6s) El segundo es "Amaras a tu prójimo como a ti mismo" (Lv 19,18) No hay ningún mandamiento mayor que éstos» (Mc 12,30-31)

Anejo al concepto de ley, el judaísmo neotestamentario hereda también del Antiguo Testamento el sentido de culpa, pecado y expiación

Este Dios es el único y verdadero rey de Israel El cumplimiento de las promesas de Dios a Abrahán, el Reino de Dios y su realización, en el más acá o en el más allá, será la obsesión de la mayoría de los judíos piadosos de la época de Jesús La realización de este reinado sería llevada a la práctica por el Mesías, figura heredada del Antiguo Testamento, y desarrollada fuertemente en el judaísmo (Daniel, Salmos de Salomón, 1 Henoc, IV Esdras, Baruc sir)

Pero si el Antiguo Testamento, como se ha dicho, es el necesario referente del Nuevo, esto no quiere decir que aquél se perpetúe en éste, como si de un heredero y transmisor fiel se tratase En el Nuevo Testamento se cancelan grandes ideas del Antiguo, otras se reforman y otras se confirman J Mateos [18] ha hecho balance de este proceso, que, en síntesis, es el siguiente «El Antiguo Testamento abrió para la humanidad un nuevo horizonte religioso En medio de un politeísmo multiforme estableció la idea de un Dios único, creador de todo lo existente, que lo hace todo bueno y encarga al hombre una tarea en el mundo (Gn 1,28 31) Es la idea del Dios dador de vida y comprometido en la historia humana, que continuará en toda la historia de Israel como el Dios liberador de Egipto, dador de libertad, autor de la alianza, promotor de igualdad, fundador del pueblo, defensor del pobre y del desvalido, salvador de los hombres Pero esta imagen de Dios encuentra una superación en el Nuevo Testamento Dios no es solamente creador, sino Padre, no sólo da vida, sino que comunica su propia vida

Con esta noción, la imagen del Dios violento ha llegado a su fin El Dios del Nuevo Testamento es puro amor y si envía a Jesús al mundo no es para juzgarlo ni condenarlo, sino para que el mundo se salve por El (Jn 3,16-17)

Si la idea del Dios único perdura en el Nuevo Testamento, aunque su

[18] J Mateos Vigencia del Antiguo Testamento en el cristianismo en Id , *La utopia de Jesus*, 137 174 de quien entresacamos algunos parrafos

imagen cambia, hay otras ideas del AT que no se continúan en el Nuevo una es la noción de lo puro y lo impuro La concepción del Dios «santo» que rechaza al «impuro» y se distancia de él queda eliminada para siempre, como se refleja en múltiples episodios evangélicos

Otra de las grandes ideas del Antiguo Testamento toca a su fin en el Nuevo el privilegio de Israel y su futuro triunfo político Esta concepción, reflejada en un sinfín de textos del Antiguo Testamento, y basada en gran parte en la convicción y expectación de un mesías exclusivista y en el desprecio de los paganos, no es válida ya en el Nuevo, donde se predice la destrucción del templo y de la ciudad (Mc 13,2 *par*) y donde el universalismo del mensaje excluye toda hegemonía de un pueblo sobre otros

Puede concluirse que los escritores del Nuevo Testamento encuentran en el Antiguo diferentes caminos abiertos Según lo que han visto e interpretado en Jesús, continúan unos y cierran definitivamente otros Pero si se quiere determinar cuál es en último término el hecho diferenciador de uno y otro Testamento, hay que decir que éste es la nueva relación del hombre con Dios y del hombre con los otros hombres Esta dimensión vertical-horizontal se funde en una actitud básica el amor sin fronteras a todos los hombres incluidos los enemigos Como resultado, el NT proclama un nuevo pueblo de hermanos, manifestación visible del reinado de Dios en la tierra

El uso neotestamentario del Antiguo Testamento
Los «Testimonia»

Si para comprender en profundidad el Nuevo Testamento, es necesario conocer el Antiguo, es obligado preguntarse cómo y en qué medida utiliza el Nuevo Testamento al Antiguo y qué problemática suscita su utilización

En primer lugar se ha de decir que las prescripciones del Antiguo Testamento fueron motivo frecuente de conflicto entre Jesús y las autoridades religiosas judías, como queda testificado en los evangelios respecto al descanso sabático, las leyes de pureza ritual, etc Igualmente fue objeto de debate la interpretación del Antiguo Testamento y su validez de aplicación por parte de la comunidad primitiva (cf la asamblea de Jerusalén, Hch 15 tema de la circuncisión y los gentiles) De Pablo se puede afirmar otro tanto éste advierte en 1 Co 7,19 que un rito tan importante para un judío como la circuncisión es irrelevante, pues lo que importa es cumplir lo que Dios manda, algo similar puede afirmarse sobre la validez de la Ley para los cristianos en la epístola a los Gálatas o a los Romanos

A lo largo de la historia, la utilización e interpretación del Antiguo Testamento por los cristianos ha sido objeto de debate, variando los métodos de interpretación del mismo así como su nivel de aceptación Ya en el

siglo II, Marción adoptó una postura de rechazo radical del Antiguo Testamento, como procedente del Demiurgo y no del Dios supremo, aunque encontró que algunas partes de éste perduraban en el Nuevo y no habían sido anuladas Marción rechazó la idea de que el Dios supremo, absolutamente trascendente, fuese la divinidad que dibuja el Antiguo Testamento e intentó separar al cristianismo de todo elemento judío Este heresiarca fabricó un canon de libros sagrados, aceptando como libros canónicos sólo las epístolas de Pablo, a excepcion de las Pastorales, y el Evangelio de Lucas, y expurgando las secciones de estos libros que consideraba demasiado influenciadas por el Antiguo Testamento [19]

Sin embargo, la mayor parte de los cristianos no siguió a Marción y utilizó, aunque de diversas formas, el Antiguo Testamento como clave hermenéutica para comprender el Nuevo

Como se ha indicado con anterioridad en el capítulo primero de esta obra, en siglos posteriores, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento, se interpretaron de dos modos diversos el de la escuela de Antioquía, representada por Juan Crisóstomo y Teodoro de Mopsuestia, no alegorizante, y el de la de Alejandría, abanderada por Orígenes y Agustín, alegorizante A partir de Agustín, la Iglesia se atuvo a la teoría del cuádruple sentido de la Escritura literal, alegórico, tropológico o moral y anagógico

Con la Reforma se erigió en principio la interpretación de la Biblia por sí misma Lutero rompió con la tradición interpretativa de los cuatro sentidos, Calvino desarrolló el método exegético histórico-gramatical y Erasmo de Rotterdam preconizó la vuelta a las fuentes del texto griego neotestamentario, redescubriendo la prioridad del sentido literal, sin negar por ello el espiritual que, según él, siguiendo a Orígenes, todo texto tiene [20]

La cuestión en torno a cómo debe contemplarse el Antiguo Testamento con relación al Nuevo ha generado también en nuestro siglo posiciones con frecuencia encontradas que han ido desde quienes dan prioridad al Antiguo Testamento, a otras más negativas como la de Bultmann [21] que consideró el Antiguo como una necesaria presuposición del Nuevo, siendo aquél solamente «la historia del fracaso de Israel» Otras posturas, intermedias, varían en su apreciación del Antiguo Testamento según acepten un grado de mayor o menor continuidad entre ambos testamentos

[19] Cf Ireneo *Adv Haer* I, 27, 2, Tertuliano, *Contra Marcion* 4, 5-7, E C Blackman, *Marcion and his Influence* Londres 1948, 23ss, 42ss y 113 24 sobre Marcion, vease el capitulo II, apartado dedicado al canon del Nuevo Testamento

[20] Sobre la interpretacion del texto biblico a lo largo de la historia, veanse los siguientes epigrafes del capitulo I de esta obra La interpretacion en el periodo postapostolico las escuelas de Alejandria y Antioquia frente a frente El siglo v La Edad Media La Reforma Tras la reforma escolasticismo, pietismo y racionalismo

[21] Cf R Bultmann, The Significance of the Old Testament for the Christian Faith , en B W Anderson (ed), *The Old Testament and Christian Faith*, New York 1969 8-35, especialmente 14-15 y «Prophecy and Fulfillment , en C Westermann (ed) *Essays on Old Testament Hermeneutics* Richmond 1963, 50 75, espec 75

El principal problema para los lectores modernos es la tendencia existente entre los hermeneutas cristianos a ver en los textos del Antiguo Testamento un sentido diferente del originario, tendencia que se vio respaldada, entre los católicos, por la postulación de un *sensus plenior* de la Escritura [22], pretendido por Dios más allá de la intencionalidad del autor Los escritores del Nuevo Testamento, inspirados por el Espíritu, habían estado capacitados para descubrir este sentido pleno Pero lo que para unos —los católicos— aparecio como la solucion, para otros no representa sino el resultado de una ofuscación [23]

En todo caso, sea cual sea el nivel de aceptación del Antiguo Testamento en su totalidad o de cada uno de sus libros en particular por parte de los cristianos, cualquier lector del NT puede constatar a simple vista cómo el Antiguo aparece continuamente citado en el Nuevo Todas las ediciones del NT dan cuenta de las abundantes citas o alusiones del AT en el Nuevo De entre ellas, las citas de Isaías, Salmos o Pentateuco, por este orden, se llevan la palma Las citas, con frecuencia, se introducen, al igual que se hace en la Misná, con la mención de la Escritura o de un determinado grupo de escritos (la Ley, los Profetas, la Escritura profética, etc) El libro de los Hechos (13,33) cita incluso un salmo por su número el segundo (según otros manuscritos el primero), siguiendo la practica rabínica de unir los dos primeros salmos) Pero tal vez lo mas característico de estas citas sea que van precedidas con frecuencia del verbo cumplir Para los cristianos, la venida de Cristo es el final o cumplimiento del tiempo de la espera mesiánica

Es evidente que no todas las citas tienen el mismo cariz Unas son explícitas, otras, implícitas, a veces se imita intencionadamente el estilo del Antiguo Testamento, y el de ciertos apócrifos veterotestamentarios que eran prácticamente la única lectura religiosa de los cristianos primitivos El uso de citas del Antiguo Testamento plantea unas veces problemas de crítica textual, pues resulta difícil con frecuencia fijar el texto tanto de la cita como de su fuente, y otras, problemas de carácter teológico respecto a la armonia de los dos Testamentos

[22] Sobre el *sensus plenior* puede verse R E Brown *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*, Baltimore 1955 The History and Development of the Theory of a Sensus Plenior *CBQ* 15 (1953) 141 62 The Sensus Plenior in the Last Ten Years, *CBQ* 25 (1963) 262 85 W S LaSor The Sensus Plenior and Biblical Interpretation, en W W Gasque y W S LaSor (eds) *Scripture Tradition and Interpretation* Grand Rapids 1978 D Moo, The Problem of Sensus Plenior en D A Carson y J D Woodbrige (eds), *Hermeneutics Authority and Canon* Grand Rapids 1986 179 211

[23] Cf K K Snodgrass The Use of the Old Testament in the New, en D A Black D S Dockery, *New Testament Criticism and Interpretation* Grand Rapids Michigan 1991 409-34 espec 411 15 a quien hemos seguido en este breve recorrido historico Vease tambien R N Longenecker Three Ways of Understanding Relations Between the Testaments Historically and Today en G F Hawthorne Otto Betz (eds) *Tradition and Interpretation in the New Testament* Grand Rapids 1987, 22 23

L Hartmann [24] señala tres razones por las que el autor neotestamentario cita el AT, a saber para apoyarse en el argumento de autoridad (Mt 4,14), para evocar asociaciones de ideas religiosas (Mc 12,1s) y para conseguir un efecto literario o estilístico (Tit 1,12)

Recientemente H Marshall [25] ha enumerado diversos tipos de utilización del texto del AT por el NT o de influjos de aquél sobre éste

— El lenguaje del Antiguo Testamento influye en las expresiones de los autores del Nuevo, que escriben un griego caracterizado por semitismos secundarios (semitismos transmitidos a través de los LXX)

— El estilo del Antiguo Testamento se trasluce especialmente en la obra lucana, cuya semejanza de estilo con los LXX puede llevar a preguntarse si Lucas no pensó de sí mismo que escribía una obra que continuaba, en realidad, el relato de la historia de la salvación del AT

— Otras veces los autores del Nuevo Testamento hacen citas literales

[24] *L Evangile selon Matthieu*, Gembloux 1972, 131-154

[25] An Assessment of Recent Developments , en D A Carson y H G M Williamson (eds) *It is written Scripture Citing Scripture Essays in Honour of Barnabas Lindars*, Cambridge 1988 9-10 Esta obra es una coleccion de ensayos dividida en tres grupos el Antiguo Testamento citado por el Antiguo Testamento Intertestamento, El Antiguo Testamento en el Nuevo (193-337) Para nuestro proposito es especialmente interesante esta tercera parte de la obra en la que se estudian la forma del texto (M Wilcox) y las citas del Antiguo en los evangelios y diversos bloques de escritos del Nuevo Mateo (G Stanton), Marcos (M D Hooker) Lucas/Hechos (C K Barret), Juan y las Epistolas de Juan (D A Carson), la literatura paulina (D Moody Smith), Hebreos (A T Hanson) Santiago, 1 y 2 Pedro y Judas (R Bauckham) y Apocalipsis (G K Beale) Cada uno de los ensayos lleva aneja una bibliografia selecta

La bibliografia sobre el tema es muy abundante Recogemos solamente algunos titulos mas recientes por orden alfabetico Bock, D L , Evangelicals and the Use of the Old Testament in the New , *BSac* 142 (1985) 209-223, y 143 (1985) 306-319, Id , *Proclamation From Prophecy and Pattern*, Sheffield 1987, Chilton, B , *A Galilean Rabbi and his Bible Jesus own Interpretation of Isaiah*, Londres 1984, Davidson, R M , *Typology in Scripture A Study of Hermeneutical Typos Structures*, Berrien Springs 1981, Ellis, E E , Biblical Interpretation in the New Testament Church , en M J Mulder y H Sysling (eds), *Mikra Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum*, seccion 2ª, parte 1ª, Filadelfia 1988, Evans, C A *To See and not Perceive Isaiah 6 9-10 in Early Jewish and Christian Interpretation*, Sheffield 1989, Feinberg, J S (ed), *Continuity and Discontinuity Perspectives on the Relationship Between the Old and New Testaments*, Westchester, Ill 1988, Froehlich, K , *Biblical Interpretation in the Early Church*, Filadelfia 1984, Goppelt, L , *Typos The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, Grand Rapids 1982, Grant, R M , y Tracy, D , *A Short History of the Interpretation of the Bible*, Filadelfia 1984, Hanson, A T *The New Testament Interpretation of Scripture*, Londres 1980, Id , *The Living Utterances of God The New Testament Exegesis of the Old*, Londres 1983, Juel, D *Messianic Exegesis Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity*, Filadelfia 1988, Kaiser, Jr W C , *The Uses of the Old Testament in the New*, Chicago 1985, Kugel, J L , y Greer, R A , *Early Biblical Interpretation*, Filadelfia 1986, Longenecker, R N , Three Ways of Understanding Relations Between the Testaments Historically and Today , en G F Hawthorne y O Betz (eds), *Tradition and Interpretation in the New Testament*, Grand Rapids 1987, Snodgrass, K , The Use of the Old Testament in New , en D A Black-D S Dockery (eds), *New Testament Criticism and Interpretation*, 409-436, Id , Matthew and the Law , en D J Lull (ed), *Society of Biblical Literature 1988 Seminar Papers*, Atlanta 1988, 536-554

del Antiguo para referirse a sucesos descritos en él o a mandamientos divinos que se consideran todavía válidos en el Nuevo, o que se citan para ponerlos al día o abrogarlos

— A veces se cita literalmente el Antiguo Testamento para referirse a pasajes que se entendían como profecías y que han encontrado su significado literal en los acontecimientos del Nuevo Testamento (Hch 8,34 '¿De quién dice esto el profeta? Entonces Felipe a partir de aquel pasaje le explicó *la buena noticia*»)

— Finalmente, se da en el Nuevo Testamento un uso alegórico del Antiguo poniendo en paralelo determinados relatos de éste con situaciones contemporáneas o bloques de enseñanza de aquél (un determinado suceso o persona del Antiguo Testamento es tipo de otro del Nuevo)

Como se ve, los modos de uso del Antiguo Testamento por el Nuevo son muy variados Discernir en cada momento de cuál se trata y hasta qué punto el nuevo contexto de la cita cambia el sentido originario, es tarea principal del intérprete del NT [26]

Como puede suponerse *a priori*, las citas del AT en el Nuevo proceden normalmente de los LXX según las diferentes revisiones de esta versión Pero no siempre, a veces, parecen reflejar otras versiones, interpretaciones de los *targumin* o incluso una traducción independiente (¿personal?) del texto hebreo, pues debe tenerse en cuenta que en tiempos del NT los libros de la Biblia circulaban en diversas formas textuales, como ha quedado manifiesto por los manuscritos bíblicos de Qumrán A este conjunto deben añadirse ciertos presumibles lapsos de memoria si la cita se hacía sin previa consulta Según E E Ellis, es éste un caso poco frecuente, pues un análisis riguroso prueba que las variaciones sobre el texto base son *deliberadas*, para servir a la intención teológica del autor de la cita Estos cambios son precisamente la clave para descubrir no sólo la interpretación del hagiógrafo sobre el pasaje en cuestión, sino su perspectiva del AT en conjunto *Suele darse el caso incluso de que una misma cita se haya transmitido bajo* diferentes formas [27]

[26] La interpretacion del Antiguo Testamento por parte del Nuevo se puede describir como tipologica y cristocentrica , para el tema en general, vease I H Marshall, *New Testament Interpretation Essays on Principles and Methods*, Grand Rapids 1977, especialmente F F Bruce, The History of New Testament Study en *Ibidem* 21ss , cf tambien K Snodgrass, *The use of the Old Testament in New*, en D A Black D S Dockery, *New Testament Criticism and Interpretation* 409-436

[27] Vease E E Ellis, How the New Testament uses the Old , en I H Marshall *New Testament Interpretation* 199 219 B M Metzger, *Historical and Literary Studies*, Leiden 1968 (cap V, pp 52 63 The Formulas Introducing Quotations of Scripture in the New Testament and Mishnah), A Sperber, NT and Septuagint *JBL* (1940) 193 293 J de Waard *A Comparative Study of the Old Testament Text in the Dead Sea Scrolls and in the New Testament* Leiden 1965

Los «Testimonia» como fuente de inspiración del NT

Las teorías actuales sobre el uso del Antiguo Testamento en el Nuevo comenzaron con el libro de R. Harris, *Testimonies* [28], donde se sostiene que los primeros cristianos poseían *colecciones* escritas de textos del AT, considerados mesiánicos, denominadas *testimonia* (μαρτύριον, μαρτυρία προφητική), como se les llama desde el siglo II, a partir de Justino. Tales agrupaciones de citas existían también en el judaísmo para anunciar al mesías y se encuentran en la Epístola de Clemente de Roma a los Corintios, en la de Bernabé y en Melitón de Sardes. Según Harris, aunque la mayoría de las citas neotestamentarias coinciden con los LXX, hay algunas que parecen provenir del texto masorético (TM); otras, sin embargo, divergen considerablemente de ambos textos. Mientras que la Carta a los Hebreos sigue literalmente a los LXX, cierto número de citas de Mateo son típicas por su alejamiento de aquella versión. La solución de apelar a la «cita de memoria» [29] es demasiado fácil, y, podría decirse, simplista.

Por otro lado, hay cuatro clases de citas del Antiguo Testamento en el Nuevo que pueden explicarse postulando como hipótesis la existencia de tales colecciones de textos o *testimonia*, a saber:

a) *Las citas combinadas (¿erróneas?) del AT*

Un ejemplo típico lo tenemos en Mc 1,2-3 y Mt 27,9-10. En el primero leemos: «Como está escrito en el profeta Isaías...», pero lo que sigue está tomado en primer lugar de Ex 23,30 con elementos de Mal 3,1 y el segundo versículo, de Is 40,3. En el segundo texto, Mateo (27,9-10) afirma que fue Jeremías quien profetizó sobre las treinta monedas de plata de Judas, pero en realidad su texto es, en parte, cita y, en parte, paráfrasis de Zac 11,13 con una posible alusión a Jr 18,1 (LXX) y Ex 9,12.

b) *Las citas de «cumplimiento»* [30] *en Mateo*

Las citas de «cumplimiento» en Mateo son diez y constituyen un bloque bien definido en su evangelio [31]. Forman dos grupos:

[28] Cambridge, vol. I, 1916; II, 1920.

[29] Ya así S. Jerónimo: *Comm. in Micb.* 2,5.

[30] En el ámbito inglés se denominan «formula quotations» y en el alemán, normalmente «Reflexionszitate» y, en ocasiones, «Erfüllungszitate».

[31] Cf. J. A. Fitzmyer, «4Q Testimonia and the New Testament», *TS* 18 (1957) 513-37, luego recogido en *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, Missoula Mont. ²1974, 59ss.

A		B	
1,22-23	(Is 7,14)	4,15-16	(Is 8,23, 9,1)
2,15	(Os 11,1)	8,17	(Is 53,4)
2,17-18	(Jer 31,15)	12,17-21	(Is 42,1-4)
2,23	(Is 11,1)	13,35	(Sal 78,2)
27,9	(Zac 11,12s)		

Las citas del grupo A se encuentran en pasajes que son peculiares de Mateo, las del B, en textos con paralelos en los otros sinópticos, pero que Mateo ha modificado Todas ellas tienen una fórmula especial de introducción (ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθέν. . / τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ.), que sólo se encuentra en Mateo Se trata siempre de una cita de cumplimiento» de algún pasaje del AT y su lenguaje está más cerca del TM que de los LXX

c) *Las citas divergentes del texto base (LXX / TM / otros)*

Hay citas que divergen del texto de los LXX, por ejemplo El trabajo de los investigadores se ha centrado en Pablo fundamentalmente [32] Las diferencias que existen entre las diez citas (de un total de ochenta y cuatro) que divergen seriamente de los LXX llevó ya a Vollmer [33] a postular una «Citatenkomposition» Pero hay que notar, con Fitzmyer, que la simple desviación del texto de los LXX no es argumento suficiente para postular la existencia de los *testimonia*, aunque sí podría confirmar otros argumentos que se propongan

d) *Las citas compuestas*

Las citas compuestas son el argumento principal para la teoría de las colecciones o *testimonia* Estas citas deben distinguirse de diversos casos de una *conflatio* pretendida como Mt 22,24, que cita a Gn 38,8 y Dt 25,5 Este tipo de cita compuesta es raro en los evangelios En Pablo se da con mayor frecuencia [34]

R Harris [35] sugería que esas colecciones de citas o *testimonia* habían existido en torno a diversos temas litúrgicos, apologéticos, piadosos, etc ,

[32] Cf E E Ellis *Paul s Use of the Old Testament*, Edimburgo 1957, 14ss

[33] *Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus textkritisch und bibltschtheologisch gewurdigt* Leipzig-Freiburg 1895, 22

[34] Citamos, como ejemplos, dos casos de la Carta a los Romanos
Rom 15,9-12 = Sal 17,50, Dt 3,43, Sal 116,1, Is 11,1 10
Rom 3,10-18 = Sal 13,1 3 Sal 5,10 Sal 139,4, Sal 9B,7, Is 59 7-8 Sal 35,2

[35] *Testimonies I* 109, 116 17

y que habrían sido muy útiles para los misioneros itinerantes, ya que les evitaba tener que transportar el AT completo El Pablo de las cartas pastorales podría haber aludido a una de tales colecciones (?) cuando pedía que se le enviaran los pergaminos que había dejado en Tróade (2 Tim 4,13)

Por su parte, Harris llevó al extremo su teoría de los *testimonia* postulando que las citas compuestas podían pertenecer a los «Oráculos del Señor», colección redactada por Mateo y comentada por Papías Naturalmente, el extremismo de este autor provocó una cadena de reacciones de protesta [36], pero puede afirmarse que, salvo la oposición radical de O Michel [37] («jamás se descubrirá un fragmento que sea un *testimonium*, porque nunca ha existido»), en general los autores aceptan la hipótesis de los *testimonia*, aunque matizan cómo han de entenderse

Entre los continuadores de Harris merece citarse la obra de C H Dodd, *According to the Scriptures* [38], que, a pesar de su brevedad, sirvió de punto de partida a una fecunda discusión científica Dodd estaba interesado en estudiar la evolución de la teología en la iglesia primitiva Si es correcto afirmar que «al principio existía el kerigma , se pregunta cómo se desarrolló la teología en los inicios de la iglesia Para Dodd, el kerigma se entendía a la luz del Antiguo Testamento, pero esta afirmación llevaba consigo la pregunta de cómo utilizaban los primeros cristianos el AT para iluminar el kerigma Dodd llegó a la conclusión de que el Antiguo Testamento constituía la infraestructura ideológica del Nuevo, entrando de este modo en conflicto con E Kasemann [39], para quien la matriz de la teología cristiana era la apocalíptica, y muy en especial, la espera de la parusía La unilateralidad del punto de vista de Kasemann es, a nuestro parecer, inaceptable, pues ante todo es la predicación de la muerte y resurrección de Jesús la que figura en las confesiones de fe más tempranas de la iglesia primitiva [40]

Para Dodd, por tanto, era el Antiguo Testamento la principal base de inspiración de la teología del Nuevo [41]

[36] Vease una lista en K Stendahl *The School of St Matthew in its Use of the Old Testament*, Lund ²1967

[37] *Paulus und seine Bibel*, Gutersloh 1929, espec 52

[38] Con el subtitulo *The Sub structure of New Testament Theology*, Londres 1952 Para la discusion de autores que sigue, cf H Marshall, An assessment of recent developments , en D A Carson y H G M Williamson (eds) *It is written*, 1 18

[39] Die Anfange christlicher Theologie , *ZTK* 57 (1960) 162 185, cf F Garcia Martinez ¿La apocaliptica judia como matriz de la teologia cristiana? , en A Pinero (ed) *Orígenes del Cristianismo* 177 199

[40] Cf E Lohse Apokalyptik und Christologie , *ZNW* 62 (1971) 58

[41] La teoria de W L Knox (*Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity* Londres 1944) sobre la influencia del helenismo en el cristianismo primitivo resulta demasiado debil Con anterioridad, Bousset (*Kyrios Christos* Gotinga 1921) habia tratado de mostrar que el titulo de Jesus como *Kyrios* provenia del helenismo La influencia del gnosticismo como fuente de inspiracion de elementos esenciales de la primitiva doctrina cristiana es un tema interesante a discutir, cf al respecto R Bultmann *Theologie des Neuen Testaments* Tubinga

Dodd opinaba que esos *testimonia* podrían ser la infraestructura teológica del NT Ciertamente habría cadenas de textos que utilizaba la iglesia primitiva para sus objetivos argumentales, pero probablemente *no estaban escritos* Dodd afirmaba que para que un texto fuese considerado como perteneciente a un *testimonium* no bastaba verlo citado una vez en un hagiógrafo, sino, por lo menos, tres veces en tres tradiciones diversas (por ejemplo Sinópticos / Pablo / Evangelio de Juan) Los textos se citaban muchas veces según el uso hebreo, es decir, por el primer versículo, y ya con ello se daba a entender todo el párrafo o perícopa, especialmente si tenía un sentido único y claro y constaba así en los leccionarios Esta sencilla constatación puede explicar por qué, a veces, el texto veterotestamentario aducido por el escritor del NT no prueba o no parece tan apropiado es a todo el párrafo, o contexto amplio al que se refiere el autor citando tan sólo unas palabras

La segunda parte de la tesis de Dodd se refería a cómo los cristianos utilizaron esos *testimonia* Esta sección de la obra de Dodd ha sido fuertemente criticada por A C Sundberg [42] quien negó que los cristianos se limitasen a unos determinados textos, argumentando que incluso estos pasajes del AT que identificó Dodd no se usan con particular frecuencia en el Nuevo Sin embargo, el cómputo de citas que hace Sundberg viene más bien a confirmar que a negar la teoría de Dodd

Sundberg, por su parte, atacó ulteriormente la opinión de Dodd según la cual en la Iglesia existía un método de interpretación de los pasajes del Antiguo Testamento que controlaba su significado, dicho de otro modo, que un mismo pasaje fuese siempre interpretado de la misma manera al ser citado en el Nuevo Testamento En este punto podría tener razón Sundberg, pues no consta que hubiera ninguna instancia hermenéutica controladora en el cristianismo primitivo Sundberg afirmó finalmente que, de haber existido tales colecciones, se habrían conservado en el canon del NT Pero, a nuestro juicio, este argumento no tiene peso, pues se supone que dichas colecciones de textos se transmitían oralmente y eran tan breves que se recordaban fácilmente La sustancia de la tesis de Dodd, por tanto, se mantiene en pie todavía

Pero ¿cómo utilizó la Iglesia estos materiales del Antiguo Testamento?, ¿tuvo en cuenta al citarlos el contexto de donde los extrajo?

Dodd había admitido que, al ser utilizados los pasajes del AT por el Nuevo, se habían introducido en su interpretación ciertos cambios, casi siempre por expansión, en relación con el sentido originario del pasaje citado [43] Argumentaba además que esto era lícito, pues el significado pretendido por el autor no agota el sentido del texto en la obra literaria

[9]1953, W Schmithals *Gnosticism in Corinth An Investigation of the Letters to the Corinthians*, Nasville 1971 L Schottroff *Der Glaubende und die feindliche Welt* Neukirchen Vluyn 1970 A Pinero Cristianismo y gnosticismo Fijando fronteras *Biblia y Fe* 54 (1992) 111 132

[42] On Testimonies *NT* 3 (1959) 278

[43] *According to the Scriptures* 130

El estudio de Dodd fue continuado por B Lindars [44] quien constato, por su parte, la existencia de estos cambios, añadiendo que estaban motivados por la actividad apologética de la iglesia primitiva Para Lindars, los primeros seguidores del Nazareno estaban especialmente interesados en responder a las objeciones judías contra el mesianismo de Jesús, donde aparece este interes, se encuentra el estudioso con los usos mas antiguos de los textos Para Lindars, los textos más antiguos se refieren a la resurreccion, seguidos por los que sirven para una apologética de la pasión, para pasar despues a la aplicación de la Escritura a determinados sucesos de la vida de Jesus antes de la pasión y a la cuestión de los orígenes Por ultimo, Lindars investigó la existencia de estos cambios en los escritos de Pablo

Fundándose en Dodd, estudió Lindars, además los documentos de Qumran y el metodo del *pesher* (interpretación-comentario de un pasaje escriturario) Segun Lindars, los textos usados en la Comunidad de Qumrán eran fundamentalmente aquellos que tenían una doble cualidad la posibilidad de desplazar el valor dogmático al terreno moral y su facilidad de modificación

Probablemente también los autores del NT siguieron esta tendencia y, en algunos casos, se comportaron respecto al Antiguo Testamento con la misma libertad que los traductores de los *targumim* en la reelaboracion de sus textos base

Con Lindars, ademas, se puede afirmar el uso apologetico de muchos textos del AT por el Nuevo Pero seria exagerado sostener que el uso del AT fuese exclusivamente apologético en la iglesia primitiva, hay otros empleos, explicativos, o confirmativos de doctrinas que aparecen en el AT y que conservan para la iglesia primitiva su antiguo valor También sería exagerado afirmar que los textos más antiguos utilizados tuviesen que estar única y necesariamente relacionados con la apologetica de la resurrección

Importante ha sido también la contribución de K Stendahl [45] al considerar que el evangelista Mateo proviene de una escuela de rabinos cristianos, que se había dedicado expresamente a estudiar y a enseñar de modo sistematico la interpretación cristiana del AT Segun el, la existencia de tales escuelas debe entenderse literalmente, de modo que cuando Lc 1,2 habla

[44] *New Testament Apologetic The Doctrinal Significance of the Old Testament Annotations* Londres 1961

[45] *The School of St Matthew in its Use of the Old Testament* Lund ²1967 Vease tambien M Perez Fernandez La herencia de la Biblia Hebrea (II) El caso paradigmatico del evangelio de Marcos en A Pinero *Origenes del cristianismo* 99 120 En este articulo el autor se pregunta en que medida valoran la Escritura o Biblia judia los autores cristianos en especial el evangelista Marcos y distingue dos estadios en la valoracion de esta el de Jesus y el de los escribas cristianos para concluir que la obsesion por el cumplimiento de las Escrituras en especial en el evangelio de Marcos es mas de los escribas cristianos que hubieron de racionalizar el fenomeno Jesus y justificarlo en el dialogo con el judaismo, que de Jesus mismo Vease tambien A Suhl, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen in Markusevangelium*, Gutersloh 1965

de ministros de la palabra no se refiere, como se interpreta comúnmente, a los «testigos oculares», sino a esos rabinos cristianos» Jesús pudo haber actuado como el jefe de una escuela rabínica, por lo que las explicaciones que aparecen en Pablo, luego en Mateo y en Juan pudieron ser las mismas que las que presentaba el Nazareno

En el último capítulo de su libro, Stendahl se cuestiona si Mateo usó o no los *testimonia* Tras responder afirmativamente por las mismas razones que exponíamos anteriormente —tales colecciones sirven para explicar los casos expuestos en *a)* y *d)*—, admite que el uso de tales colecciones encaja bien con la imagen que podemos formarnos de la predicación primitiva, así como con la exegesis midrásica a la que hemos aludido, que acostumbraba a ofrecer también colecciones de citas, una tras otra, unidas por simple asociación

¿Existe, aparte de las hipótesis propuestas por estos autores, alguna lista de *testimonia*? Fitzmyer piensa que, además de *4Q Testimonia* [46] puede serlo también el P *Ryl Gk* 460, publicado y estudiado por C H Roberts [47] que constituye una unidad con un papiro de Oslo [48] de los LXX Juntos forman una cadena de pasajes bíblicos (3 de Is, 1 de Gn, 1 de 2 Cr y 1 Dt, más otro desconocido)

4Q Testimonia fue publicado por J M Allegro [49] Se trata de un fragmento completo en sí mismo que contiene los tres aspectos de la espera mesiánica entre los judíos (Dt 5,28-29, 18,18-19 un profeta, Nm 24,15-17 la estrella de Jacob, Dt 33,8-11 un mesías sacerdotal) y un pasaje no escriturario que ha aparecido otra vez en otros documentos de la Cueva 4 (que se ha denominado *4Q Salmo de Josué*) Este texto se parece al Pap Rylands en que ambos son pasajes escriturarios conectados entre sí sin más, sin comentarios y con fórmula introductoria

J A Fitzmyer [50] acepta este texto provisionalmente como una lista de *testimonia* (con lo que el radical escepticismo de O Michel [51] queda seriamente afectado) y se pregunta qué puede ofrecer este descubrimiento para el estudio del NT En primer lugar, responde, puede valer de ejemplo para ilustrar la concatenación de citas de Pablo En segundo, sirve para fundamentar la sospecha de que los cristianos primitivos operaron del mismo modo que los esenios de Qumrán En tercer lugar, y puesto que los textos de esa lista aparecen citados en el NT (aunque no como cita compuesta), parece que debían existir compilaciones —tanto en Qumrán como en el

[46] 4Q Testimonia and the New Testament *TS* 18 (1957) 513 37

[47] *Two Biblical Papyri in the John Rylands Library* Manchester 1936

[48] G Rydberg Septuaginta Fragmente unter den Papyri Osloenses, *Proceedings of the Scientific Society of Kristiania* 1923/3 = S Eitrem *Papyri Osloenses* 2 1931 10ss

[49] *Qumran Cave IV (4Q 158 4Q 186)* en *Discoveries of the Judaean Desert* V (Oxford 1965) 57 60

[50] 4Q Testimonia and the New Testament 513 17

[51] *Paulus und seine Bibel* Gutersloh 1929

cristianismo— de textos favoritos del AT En cuarto, como el texto qumránico difiere del TM, se confirma la existencia de diversos tipos de texto que explican la diversidad de lecturas en el NT (distintas de LXX / TM)

Las fórmulas introductorias utilizadas por los hagiógrafos neotestamentarios al utilizar el AT, que generalmente emplean verbos de «decir» o «escribir» («está escrito» [el Espíritu Santo] dice», etc) corresponden a las que se encuentran en otros escritos judíos, como Qumrán, Filón y literatura rabínica Estas introducciones que revelan la existencia de unas fórmulas técnicas muestran con claridad el puesto que como *escritura santa y canónica* gozaba gran parte del AT ante ciertos grupos cristianos

Constatada la utilización que hace el Nuevo Testamento del Antiguo, algunos autores, entre ellos E E Ellis [52], se preguntan si hay algunos presupuestos básicos a partir de los cuales se haga esta relectura del Antiguo Testamento De entre los aducidos, destacamos tres

a) Jesús y sus discípulos conciben la historia como un tiempo presente que enlaza con el mundo futuro En el presente, el reino de Dios ha comenzado a realizarse o, al menos, sus preludios, pero la plenitud sólo pertenece al futuro Por esta razón, la misión de Jesús puede describirse en el NT como el inicio de la *historia de la salvación* El marco histórico es único en realidad, el momento de Jesús, pero ha sido anunciado por los profetas en el pasado, con lo que este momento de ahora (NT) puede unirse con el anterior (AT) formando una unidad

b) Todos los eventos del pasado de Israel han ocurrido a modo de ejemplo (τυπικῶς) para los cristianos Se trata de una lectura tipológica» del AT A ellos les sucedían estas cosas para que aprendieran, y se escribieron para que escarmentemos nosotros, a quienes llegan los resultados de la historia», escribe Pablo en 1 Cor 10,11 Esta lectura tipológica es fundamentalmente cristológica [53] A veces, sin embargo, se trata de una tipología antitética que presenta el contraste del Antiguo con el NT en orden a la salvación

c) «La Escritura tiene 70 caras», según el conocido dicho rabínico [54] Cualquier argumento que el cristianismo considere cierto puede ser apoyado en un texto del AT, pues éste es susceptible de múltiples interpretaciones

[52] Cf How the New Testament uses the Old en I H Marshall (ed), *New Testament Interpretation*, 209ss Cf tambien nuestro apartado Targum Derash y NT (n 7 de este capi tulo) y las observaciones metodologicas de A del Agua Perez Principios procedimientos y reglas de la exegesis derasica en su obra *El metodo derasico y la exegesis del NT* Valencia 1985, 49 54, mas su aplicacion al NT (83 96)

[53] Un tratamiento completo de este tema puede verse en M Black The Christological Use of the Old Testament in the New Testament *NTS* 18 (1971) 1 14 Tambien G von Rad, Typological Interpretation of the Old Testament en C Westermann (ed) *Essays on Old Testament Hermeneutics*, Richmond 1963 L Goppelt, *Typos The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, Grand Rapids 1982, E E Ellis, Biblical Interpretation in the New Testament Church , en la obra citada de M J Mulder y H Sysling (ed) *Mikra*, 716-20

[54] Cf Num R 13 15

Desde el punto de vista metodológico el estudio de la utilización del AT por parte del Nuevo puede hacerse hoy tanto sincrónica como diacrónicamente [55]

Un estudio *diacrónico* debe seguir los siguientes pasos: determinación crítica de la cita o pasaje del NT, de su contexto y significado; análisis de dicha cita o pasaje en el AT en su versión original, estudiando posibles antecedentes, contexto vital («Sitz im Leben»), variaciones textuales respecto al NT, posibilidad de uso de otros textos consonánticos o versiones así como evolución del texto dentro del AT. Posteriormente el pasaje veterotestamentario en cuestión debe estudiarse en los escritores judeo-helenísticos y en los targumin y, si es posible, en la literatura rabínica. Por último, puede volverse al NT y ver si la interpretación que propone del texto coincide o no con el sentido original, para culminar con la proyección del pasaje (si la tuvo) en el cristianismo más primitivo (Apócrifos, Padres Apostólicos, etc.).

El estudio *sincrónico* se restringiría, en el NT, a un solo autor, o a un *estrato de tradición* (si éste es demostrable) En este caso, salvo que el texto en cuestión se repita, lo que se suele hacer es estudiar en conjunto la utilización de la Escritura en un autor determinado, por ejemplo Pablo El complemento del estudio sincrónico es la comparación con otros autores del NT [56].

4 EL NUEVO TESTAMENTO Y LA LITERATURA QUMRANICA

Los manuscritos de Qumrán son el testimonio de la vida, costumbres e ideología de un grupo reducido de esenios, que se separó del cuerpo general de esta secta por diversos motivos de ortodoxia, principalmente por la interpretación de la Ley, del calendario de las fiestas sagradas, de la función del templo, de ideas sobre la elección de los justos y de las expectativas escatológicas.

Estas obras que nos han dejado arrojan una nueva luz y afectan a todos los niveles de estudio del NT: linguístico, literario, legal, histórico y teoló-

[55] Véase P Grech-G Segalla, *Metodologia per uno studio della Teologia,* Turín 1978 Especialmente el capítulo titulado «La reinterpretazione dell Antico Testamento nel Nuovo», 56-61

[56] Para este estudio pueden ayudar los autores siguientes S Amsler, *L'AT dans l'Église,* Neuchatel 1960, F F Bruce, *NT Development of OT Themes,* Grand Rapids, Michigan 1968 Para Mateo, aparte de K Stendahl, R H Gundry, *The Use of the OT in St Matthew's Gospel,* Leiden 1967, W Rothfuchs, *Die Erfullungszitate des Matthausevangelums,* Stuttgart 1969 Para Marcos, A Suhl, *Die Funktion der altestamentlichen Zitate und Anspiegelungen im Markusevangelium,* Gutersloh 1965 Sobre Lucas, M Rese, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas,* Gutersloh 1969 Para Juan, E F Freed, *OT Quotations in the Gospel of St John,* Leiden 1965, y G Reim, *Studien zur alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangelums,* Cambridge 1974 Para Pablo, ya hemos citado repetidas veces la investigación de Ellis, y para *Hebreos,* finalmente, F C Synge, *Hebrews and the Scriptures,* Londres 1959

gico. «Gracias a los manuscritos de Qumrán —escribe F. García Martínez [57], podemos descubrir ahora el significado concreto de frases y expresiones enigmáticas del NT, incomprensibles previamente en un contexto griego y documentadas ahora en un contexto judío contemporáneo. Gracias a los mismos manuscritos podemos rastrear ahora el origen de determinadas inserciones que encontramos incorporadas en diversos escritos neotestamentarios. Gracias a ellos disponemos ahora de paralelos literarios exactos de perícopas tan importantes como las bienaventuranzas *(4Q525)* Estos manuscritos nos descubren por primera vez las prescripciones legales vigentes en grupos judíos marginales, y también gracias a ellos podemos comprender ciertas prescripciones del NT como la reprensión fraterna [58] o las polémicas sobre la observancia sabática. Los mismos manuscritos qumránicos hacen, según el mismo autor, que el pensamiento teológico de los destinatarios de ciertos escritos neotestamentarios como la Carta a los Hebreos resulte menos desconcertante Ellos nos prueban igualmente que determinadas ideas teológicas .. no son invenciones de la primitiva comunidad cristiana, sino desarrollos de diferentes ideas del AT vigentes en determi-

[57] El *Ciervo*, enero, 1992, 14 Véase igualmente A Piñero, «Qumrán I y II ¿Una revolución en la historia del cristianismo primitivo?», *Espacio y Tiempo*, octubre y noviembre (1992) 65-73, 57-65 Sobre la relación de Qumrán y el NT, pueden verse, entre otros, los siguientes trabajos H Braun, *Qumran und das Neue Testament*, I-II, Tubinga 1966 El volumen I de esta obra contiene una amplísima bibliografía comentada y discutida versículo por versículo del NT, O Betz, «Was John the Baptist an Essene?», *Bible Revue* 6 (1990) 18-25, J H Charlesworth (ed), *John and the Dead Sea Scrolls*, New York 1991, W S LaSor, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, Grand Rapids 1972, J Murphy O'Connor (ed), *Paul and Qumran Studies in New Testament Exegesis*, Londres 1968, H Stegemann, *Die Entstehung der Qumrangemeinde*, Bonn 1971 (edición para uso privado), K Stendahl (ed), *The Scrolls and the New Testament, with a new Introduction by James H Charlesworth*, New York 1992, A Jaubert, «Exégèse du NT et documents Externes», *QuatreF* 7 (1977) 38-42, K H Muller, «Supuestos metodológicos para el uso adecuado de los escritos de Qumrán por el especialista del NT», en J Schreiner, *Introducción a los métodos de la Exégesis Bíblica* (Barcelona 1974, 335-381) Más reciente y actualizado, Yaakov Shavit, «"Ex Qumran lux?" Notas históricas y literarias sobre los manuscritos del Mar Muerto y los orígenes del cristianismo», en A Piñero (ed), *Orígenes del cristianismo*, 137-164, este artículo tienen dos apéndices escritos por el editor del libro, el primero, dedicado a la discusión de la tesis de Golb sobre el origen de la biblioteca qumránica (165-69), el segundo trata las similitudes y diferencias entre Qumrán y el cristianismo (169-74), síntesis que seguimos de cerca Véase también F García Martínez, «Los manuscritos de Qumrán, Jesucristo y los orígenes del cristianismo», y J Trebolle Barrera, «Los textos de Qumrán y el NT», en F García Martínez-J Trebolle Barrera, *Los hombres de Qumrân Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Madrid 1993 Este libro reúne diversas conferencias y artículos de los autores, algunos inéditos, en torno a tres ejes 1 Los hombres de la comunidad de Qumrán, 2 Biblia, pureza, esperanza mesiánica, y 3 Qumrán y los orígenes del cristianismo, cf también el cap VI del libro editado por A Piñero-D Fernández-Galiano, *Los Manuscritos del Mar Muerto Balance de hallazgos y de cuarenta años de estudios*, Córdoba 1994, 153-189

[58] Sobre este tema, véase F García Martínez, «La reprensión fraterna en Qumrán y Mt 18,15-17», *FilNT* 2 (1989) 23-40, con bibliografía abundante en nota 6 sobre las relaciones entre Qumrán y el NT, en especial en Mateo.

nados círculos judíos. Incluso la conciencia de vivir en los últimos tiempos, el agudo sentimiento de que las profecías habían comenzado ya a cumplirse dentro de la comunidad, se halla ampliamente atestiguado en los manuscritos de Qumrán»

Identificación de la secta qumránica

La comunidad de Qumrán se puede considerar un grupo sectario suficientemente diferenciado; queda, sin embargo, como cuestión aún abierta para algunos, si los sectarios de Qumrán eran en verdad esenios —así la mayoría de los investigadores— u otra secta parecida [59].

Atrás queda la tesis *caraíta* defendida desde 1949 por S. Zeitlin [60], según la cual los manuscritos de Qumrán datarían de la época medieval y serían de origen caraíta, dato desmentido por las excavaciones que han probado la antigüedad del emplazamiento de los manuscritos; igualmente la tesis *judeocristiana* defendida por G Margoliuth [61], según la cual el Maestro de Justicia es Jesús mismo, y el Sacerdote impío no es otro que Pablo, el apóstol de los gentiles y el odiado adversario de los judeocristianos. Los documentos de Qumrán habrían sido redactados después del año 70 de nuestra era, cuando la comunidad judeocristiana, o más exactamente los ebionitas, se reorganizaron fuera de Judea Ahora bien, hoy es fácil probar que el maestro de Justicia es fundamentalmente distinto de Jesús y es imposible asimilar a Pablo con el Sacerdote impío.

La tesis *zelota* ha sido defendida por C Roth y G. R. Driver, quienes identifican a «los hombres de la Alianza» de Qumrán con el partido de los

[59] Para este punto véase M Delcor-F García, *Introducción a la literatura esenia de Qumrán*, 29-32, a quien seguimos También Y Shavit, «Ex Qumran lux?», en A Piñero, *Orígenes del cristianismo*, 152-54 y bibliografía citada en notas 25-28 de este texto Más reciente, F García Martínez- J Trebolle Barrera, *Los hombres de Qumrán*, 13-109, primera parte de la obra con los siguientes títulos «Los manuscritos del Mar Muerto Los hombres del Mar Muerto Los esenios de Qumrán, entre el dominio de la ley y la huida apocalíptica Orígenes del movimiento esenio y de la secta qumránica»

[60] *The Zadokite Fragments*, Filadelfia 1952, 5-23, Id , *The Dead Sea Scrolls and Modern Scholarship*, Filadelfia 1956

[61] «The Two Zadokite Messiahs», *JTS* 12 (1911) 446-50 B E Thiering (*Redating the Teacher of Righteousness*, Sidney 1979) ha presentado una variante, compleja y complicada de esta tesis, que supone en la comunidad de Qumrán una serie de mutaciones sucesivas que le habría hecho pasar por una fase esenia, seguida de otra zelota, judeocristiana y de nuevo zelota Para Thiering, el Maestro de Justicia no sería otro que Juan Bautista, y el Sacerdote impío, el mismo Jesús de Nazaret Esta hipótesis ha sido descartada, pues para probarla, Thiering tiene que modificar por completo los resultados del análisis paleográfico de los textos y situar su composición a mediados del siglo I d C Igualmente el libro de R Leigh y M Baigent (*The Deception of the Dead Sea Scrolls*, Londres 1991) que recoge y propaga la tesis de R Eisenman (Jesús es el Maestro de Justicia, Pablo, el Sacerdote impío) es una mera fabulación, con tintes de «escándalo» comercial y periodístico, véase también A Piñero-Dimas Fernández-Galiano, *Los manuscritos del Mar Muerto*, 153-189

zelotas y los sicarios, producto del cisma sadoquita que siguió a la muerte de Onías III (170 a C) Según estos autores, algunos de ellos aceptaron la nueva situación y se convirtieron en los saduceos del Nuevo Testamento, otros huyeron a Egipto bajo Onías IV, volviendo mas tarde a Jerusalén, fundando Judas el Galileo junto con Sadoc el partido zelota Después de la ejecución de Judas por los romanos en el año 6 d C, los zelotas se instalaron en Qumrán (período II) y se transformaron en los miembros de la alianza Pero, según mostró R de Vaux [62], las conclusiones históricas de Driver son incompatibles con los datos arqueológicos

La *tesis farisea* tambien ha tenido sus partidarios, entre ellos a C Rabin [63], que se propuso, sobre todo, probar que la *halaká* o normativa legal qumránica correspondía a la rabínica, o sea, farisea Para este autor, la comunidad de Qumrán sería una continuación de la *haburah* (fratría) farisea del siglo I a C

La *tesis saducea*, defendida por R North [64], sostiene la identificación de Qumrán con los saduceos debido a su acentuado carácter sacerdotal, su insistencia en el cumplimiento exacto de la ley escrita, sin admitir las mitigaciones aceptadas por sus oponentes sobre la base de la tradición oral Pero las diferencias de Qumran con los saduceos son mayores que las semejanzas Entre otras, podemos citar la negativa actitud de los saduceos hacia ideas tales como la resurrección y el más allá, defendidas por los qumranitas

De todas las hipótesis, la *tesis esenia* es la que ha prevalecido, como más ajustada al conjunto de los hechos Esta tesis mantiene que la comunidad de Qumrán estaba relacionada con el movimiento esenio, como se deduce de la comparación de los textos de Qumrán con las fuentes antiguas que hablan de ese grupo (Filón, Flavio Josefo, Plinio el Viejo) Numerosos elementos de la ideología, organización y estilo de vida de los esenios se reflejan en los documentos de Qumrán, postulando un estrecho contacto entre el esenismo y Qumrán En general los puntos de acuerdo entre ambos son mayores que los desacuerdos y éstos pueden explicarse por una evolución en el seno de la secta Tal es la conocida hipótesis de Groningen, para la que las raíces ideológicas de Qumrán estan en continuidad con la tradición apocalíptica palestina y sus orígenes en una ruptura ocurrida dentro del movimiento esenio durante el reinado de Juan Hircano (134-104 a C), en el que un grupo de sacerdotes esenios, reunidos en torno al Maestro de Justicia se separaron del movimiento esenio para retirarse al desierto, estableciendo allí una comunidad sectaria Esta ruptura se originó por problemas de calendario y organización del ciclo festivo, por una manera especial de comprender las prescripciones bíblicas respecto al templo,

[62] Cf R de Vaux *Esseniens ou Zelotes? A propos d un livre recent* RB 73 (1966) 212 235
[63] *Qumran Studies* Londres 1957
[64] The Qumran Sadducees, *CBQ* 17 (1955) 164-88

al culto y a la pureza de las personas y cosas, así como por el convencimiento de la inminencia del final de los tiempos

Relación entre Qumrán y el NT

Las páginas que siguen están dedicadas a la exposición de los principales puntos de contacto entre Qumrán y el NT sobre los que la investigación actual está básicamente de acuerdo De esta comparación y contraste entre Qumrán y el NT se deduce indirectamente, pero con claridad, la necesidad para el estudioso del NT de tener en cuenta el *corpus* qumránico a la hora de situarlo en su contexto histórico-literario Aunque Qumrán no ofrece ningún testimonio directo sobre el NT, su importancia para el estudio de éste es decisiva, pues brinda una información muy valiosa sobre el judaísmo de la época, de cuyo tronco se desgajó el cristianismo

a) *Juan Bautista*

Respecto a la relación de Juan Bautista con Qumrán se pueden considerar dos puntos las coincidencias ideológicas y su pertenencia a la secta

Las coincidencias ideológicas entre Juan Bautista y la comunidad de Qumrán son innegables, como aparece al comparar el mensaje de Juan el Bautista y la Regla de la comunidad Tal afinidad parece lógica, ya que ambos estuvieron cercanos en el tiempo y en el espacio (el desierto de Judea según Mt 3,1, en Betania, al otro lado del Jordán según Jn 1,28) Pero incluso en aquello en que coinciden se perciben notables diferencias

La austeridad del Bautista se parece sólo de lejos a la de los qumranianos, quienes bebían *tirosh* (¿mosto o vino?) y comían carne durante algunos banquetes sagrados, a juzgar por los huesos de animales descubiertos en el sitio [65] Juan, por el contrario, se alimentaba de «saltamontes y miel silvestre» (Mc 1,6) y había renunciado a todo tipo de bebidas alcohólicas (Lc 1,15) La insistencia del Bautista en el arrepentimiento y enmienda como preparación al Reino de Dios es también común a ambos, aunque la vida del Bautista no coincide con la de los miembros de la secta, que trabajaban en los campos, se retiraban luego a orar sin contacto con las gentes y se alimentaban del fruto de su trabajo

Los sinópticos recogen el tema de la predicación de Juan basada en la profecía de Is 40,3, sus invitaciones urgentes a la enmienda antes de la llegada del día del juicio y su actividad como bautista a las orillas del Jordán,

[65] J T Milik, *Diez años de descubrimientos en el Desierto de Juda* Madrid 1961, 75 Para los contactos entre Juan Bautista y Qumran, cf A Gonzalez Lamadrid, *Los descubrimientos del Mar Muerto Balance de 25 años de hallazgos y estudio* Madrid 1973, 254-263 Más reciente F Garcia Martinez J Trebolle Barrera, *Los hombres de Qumran* 237-57

puntos en los que hay fuertes semejanzas con la secta de Qumrán, cuyos ritos de purificación son conocidos así como su espera del día de la visita de Dios para juzgar a los hombres. En la Regla de la comunidad aparece incluso dos veces la cita de Is 40,3 (una voz grita desde el desierto, cf. Marcos 1,3 y *par.*), pero curiosamente este texto sirve en Qumrán para justificar la huida al desierto, mientras que en el evangelio se utiliza para definir la misión de Juan y llamar al cambio de vida.

¿Podemos deducir de estos datos que Juan vivió en Qumran antes de iniciar su predicación? Muchos son los argumentos en contra de esta hipótesis, pues si hay múltiples contactos, las diferencias no son menos. He aquí en síntesis las que enumera J. Pouilly [66]:

Juan Bautista	*Qumran*
— Bautismo [67] en el agua corriente	— Purificación en pilas de agua, recogida en la estación de las lluvias
— Bautismo no reiterable y administrado por otro	— Lavatorios diarios practicados por los mismos miembros
— Bautismo, signo de la enmienda ofrecida a todos	— Lavatorios reservados a un grupo cerrado que prohíbe a los que pecan tomar parte en ellos
— Enseñanza ligada a la simple observancia de las exigencias éticas	— Conversión ligada a una revelación particular y religión centrada, a pesar de todo, en el culto del Templo y sus reglas de pureza
— Juan Bautista, predicador público, dirige a todos su mensaje y se solidariza con los pecadores	— Grupo muy cerrado, con doctrinas especiales. Segregación qumraniana
— Juan Bautista no impone su estilo de vida ni crea una comunidad	— Ruptura decisiva con el estado de vida anterior y vida comunitaria estricta

b) *Jesús*

La historia no ofrece ningún testimonio que conecte directamente a

[66] *Qumran*, Estella (Navarra) 1991, 104-105.

[67] Sobre el tema del bautismo en Juan Bautista y Qumran cf. L. F. Badia, *The Qumran Baptism and John the Baptist's Baptism*, Lanham 1980, más reciente H. Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch*, Herder 1993.

Jesús con Qumrán El NT ni siquiera alude a la existencia de los esenios o de la comunidad de Qumrán Tampoco, a la inversa, los escritos de Qumrán mencionan a Jesús ni a la comunidad judeocristiana de Jerusalén, tan cercana a su emplazamiento Todo esto hace suponer que Jesús y Qumrán no tuvieron contacto alguno Para explicar las semejanzas que puedan darse entre los evangelios y los escritos de Qumrán no es necesario arguir en pro de contactos directos entre ellos En efecto, la terminología y muchas ideas deben haber sido parte integrante del espíritu de la época (*Zeitgeist*), del mercado común» de las formulaciones teológicas del tiempo, provenientes de una religiosidad común

En efecto, los paralelos literarios o temáticos y las oposiciones entre los evangelios y Qumrán son muchos Citamos un ejemplo en Mt 5,43 se dice «Os han enseñado que se mandó Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo», la primera parte está tomada de Lv 19,18, la segunda, el odio a los enemigos, está sólo atestiguado en Qumrán, sobre todo en la Regla de la comunidad, el instructor tiene que tener un «odio eterno a los hombres de la fosa», o sea, a los que se niegan a convertirse y viven en la impiedad y la mentira (*1QS* IX, 21-22), véase también la declaración del prólogo general de la Regla Que amen a todos los hijos de luz y odien a todos los hijos de tinieblas» (*1QS* I, 9-11) Pueden aducirse otros ejemplos del evangelio de Juan, del que hablaremos más adelante

De la figura de Jesús suele decirse que comparte con Qumrán el sentido mesiánico-escatológico del desierto (cf Mt 4,1ss) y la escatología en parte realizada, aunque se diferencia radicalmente en la apertura de su predicación, incluso a los pecadores y hacia todos los estratos del pueblo de Israel, lo que sería el germen del universalismo del mensaje cristiano, al menos tal como lo interpretaron sus más inmediatos seguidores Aunque J Becker ha puesto de relieve las semejanzas entre Juan Bautista y el Maestro de Justicia en Qumrán [68], han sido siempre los contactos entre el *Moré Sédeq* (Maestro de Justicia) y Jesús los que más han llamado la atención [69] La conciencia profética de ambos y su actuación como maestros, la oposición que ambos sufrieron por parte del judaísmo «oficial», el sentido de la inminencia del fin que se desprende, según algunos, de sus doctrinas y el común llamamiento al cambio de vida en pro de una respuesta más plena a las exigencias de Dios son temas comunes a ambas figuras De igual modo los dos personajes fundan una comunidad de discípulos en la que el número «doce» desempeña un papel primordial (cf *1QS* 8,1-4)

G Jeremias [70], por su parte, ha señalado las diferencias entre Jesús y el

[68] *Johannes der Taufer und Jesus von Nazareth*, Neukirchen 1972, 59ss, cf la obra de Stegeman, citada en nota anterior

[69] Vease G Jeremias *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, Gotinga 1963, G W Buchanan, The Priestly Teacher of Righteousness , *RQum* 6 (1969) 553ss , y M Black *The Dead Sea Scrolls and Christian Doctrine*, Londres 1966

[70] *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, 319-353

Moré Sedeq la comunidad de Qumrán es predominantemente sacerdotal, Jesús tuvo una conciencia absolutamente mesiánica, al menos al final de su vida, de la que careció en realidad el Maestro de Justicia Este vive en una tensa espera de la inminencia escatológica, Jesus, en cambio, afirma que con él ya ha comenzado tal era (Lc 10,23 y 11,20), el Reino de Dios, en Jesús ofrecía los presupuestos para un carácter universalista que no aparece en el Maestro de Justicia , el momento presente, es para los discípulos de Jesús tiempo de alegría, de buena nueva, de desposorios y festejos (Mc 2,19), para los seguidores del Maestro de Justicia , su momento estaba bajo la égida de Belial, era tiempo de impiedad y pecado por el que había que practicar una continua penitencia

Muy importante también es la diferencia que existe entre la concepción del mesías único en la persona de Jesús y el *doble mesianismo* de la comunidad de Qumrán, hoy generalmente aceptado por los investigadores [71], así como la dependencia del mesías laico y guerrero del mesías sacerdotal [72]

La secta de Qumrán creía en un mesías judío postexílico Su misión mesiánica era crear un nuevo orden que habría de ser la realización del reino divino sobre la tierra, con Israel como centro de ese orden nuevo Ahora bien, la profunda transformación sufrida por la idea mesiánica en el NT queda de manifiesto en la naturaleza y función del nuevo mesías No es imposible que escritores del NT hayan sido influidos por las concepciones mesiánicas de Qumrán o incluso hayan adaptado y usado algunas de ellas, pero como afirma Y Shavit [73], sólo después de un cambio profundo y fundamental Un judío, incluso un judío herético, no podría admitir la identificación de Jesús con el mesías, o aceptar su mensaje, al menos como era presentado por sus seguidores Según los evangelistas, su misión mesiánica se hallaba radicalmente separada del concepto e idea mesiánica del pueblo judío y se había transformado en una misión universal

Lo dicho no obsta para que se puedan identificar determinados paralelos o puntos de contacto entre Qumrán y diversos aspectos de la enseñanza y praxis de Jesús [74] La actitud de éste hacia la riqueza es comparable a la de los esenios de Qumrán Compárese así lo que dice F Josefo *(Guerra* 2,8,4 [142-146]) sobre la práctica habitual de los esenios y Mt 10,9 sobre la

[71] Cf E L Ehrlich Ein Beitrag zur Messiaslehre der Qumransekte , *ZAW* 68 (1956) 234 43 cf tambien F Garcia Martinez Esperanzas mesianicas en los escritos de Qumran en Id *Los hombres de Qumran* 187 224 e Id Los manuscritos del Mar Muerto y el mesianismo cris tiano , en A Pinero y D Fernandez Galiano (eds) *Los manuscritos del Mar Muerto* 189 206

[72] Cf J Liver, The Doctrine of the Two Messiahs in Sectarian Literature in the Time of the Second Commonwealth , *TRu* 52 (1959) 149 185, J Gnilka Die Erwartung des messia nischen Hohenpriesters in den Schriften vom Qumran und im Neuen Testament *RelQ* 2 (1959 60) 395 426

[73] Ex Qumran lux? 158

[74] Cf J Trebolle, Los textos de Qumran y el NT , en F Garcia Martinez J Trebolle Ba rrera *Los hombres de Qumran* 237-251 de quienes hemos tomado gran parte de la ejempli ficacion propuesta

recomendación a los discípulos de no llevar dinero y de confiar en la hospitalidad de las comunidades a las que se dirigen *1Q Génesis apócrifo* (20,22 29) establece una relación entre la curación y la imposición de manos o exorcismos, como solía hacer Jesús según la tradición evangélica, dato que no transmiten los textos judíos de la época La prohibición del divorcio por parte de Jesús tiene su paralelo en el *Rollo del Templo* «No tomará otra mujer además de ella, porque sólo ella estará con él todos los días de su vida Si muriere, tomará para sí otra de la casa de su padre, de su familia» (*1QRollo del Templo* 57,17-19, cf *Documento de Damasco* 4,20-21) Aunque la concepción de Dios expresada en Qumrán es distinta de la del Nuevo Testamento, sin embargo en los textos qumranitas se encuentran dos ejemplos en los que se nombra a Dios como Padre (cf *abba* en el NT) «Mi Padre, mi Dios, no me abandones a los gentiles» (*4QSalmo de Josué* [*Q372*] 1,16), «Mi padre y mi señor» (*4Q460* 5,6) Los antecedentes de los títulos de Jesús como Hijo de Dios, Señor, Hijo del hombre y Siervo de Yahvé se encuentra en el Antiguo Testamento y en Qumrán Así un texto de la secta en el que se habla de una figura mesiánica de procedencia celeste es designado con la sigla *4QHijo de Dios* (*4Q246*) y dice así Será denominado *hijo de Dios, y le llamarán hijo del Altísimo» (II 1-4) Estos dos títulos* forman parte del texto de la anunciación en Lucas (1,32 35) El título de *Kyrios,* en sentido absoluto, sin más determinaciones antes de los descubrimientos de Qumrán, se consideraba que tenía su origen en el mismo título aplicado a los dioses paganos en el mundo helenístico Dos textos de Qumrán confirman el uso de estos títulos en el judaísmo de la época, sin necesidad de tener que recurrir al mundo helenístico para su explicación, aunque no cabe duda de que la utilización de estos títulos en relación con los dioses paganos ejerció un enorme influjo en el desarrollo de los títulos cristianos *11QtgJob* 24,6-7 (que utiliza el término «Señor» en paralelo con el de «Dios») y *4En*^{b} (*4Q202*) 4-5 [donde se lee (Y a Gabriel le dijo) el Señor Ve (a los bastardos) Igualmente la expresión «hijo del hombre» aparece en los textos de Qumrán Así *1QapGn* 21,13 («Multiplicaré tus descendientes como el polvo de la tierra que hijo de hombre no puede contar»)], *11QTgJob* 26,2-3 [(«A un hombre como tú) (le afecta) tu pecado, a un hijo del hombre tu justicia»] Esta expresión se conocía en el mundo judío de la época, por tanto, en el sentido de «alguien» o de «hombre», aunque no se encuentra ningún ejemplo articulado, como en el NT, ni como sustituto del pronombre de primera persona singular yo», como en los *targumim* Un manuscrito recientemente publicado (*4Q525*) prueba el paralelismo en lo que a género literario se refiere entre las bienaventuranzas en Mt 5,3-11 y las bienaventuranzas qumránicas Las dudas de José ante el nacimiento del hijo de María tienen cierto eco en las dubitaciones del patriarca Lamec en el *Génesis apócrifo* Las recomendaciones sobre el perdón de las ofensas de Mt 18,15-17 encuentran, como hemos indicado ya, ciertos puntos de contacto en las normas de convivencia de la comunidad de Qumrán (*1QS* 5,24-6,1

Regla de la comunidad), especialmente en lo que se refiere al proceso de reprensión en tres etapas

Pero no se pueden urgir en demasía los paralelismos, aunque fueran rigurosos, que no siempre lo son Con palabras de Y Shavit [75], se debe afirmar que «somos incapaces de reconstruir los contactos sociales que pudieron haber existido entre individuos que pertenecían a grupos diferentes, todo lo que tenemos en realidad son paralelos y semejanzas entre tipos de textos totalmente diferentes, espejos de diferentes visiones del mundo, conjuntos de creencias y modos de vida socio-religiosos»

c) *La estructura de la comunidad*

La afinidad entre una y otra comunidad, la cristiana primitiva y la de Qumrán [76], empieza a sentirse en los nombres que se autoaplican sus miembros Unos y otros son santos, hijos de la luz, expresiones como Nueva Alianza, hijo del beneplácito divino, los muchos y otras son comunes a ambas comunidades Esta proximidad se experimenta también en la mística comunitaria, como puede comprobarse por una mera comparación de Hch 1-4 con *1 QS* cols 1-2 y 6 y *DD* 14,13 [77] La disciplina de la comunidad cristiana de Jerusalén respecto a la puesta en común de los bienes, reflejada en el episodio de Ananías y Safira (Hch 5,1-11) puede ponerse en relación con la Regla de la comunidad donde el delito de fraude es objeto de severas sanciones (cf *1QS* VI, 24-25) Es la primera transgresión mencionada en el código penitencial, pero el castigo es mucho menor que el recaído sobre Ananías y Safira En este relato la antítesis Satanas-Espíritu Santo recuerda el dualismo de Qumrán (cf *1QS* IV, 23-26) Pero tengase en cuenta que este modelo de comunidad no existe en otros centros cristianos (cf Hch 11,29), es una praxis local y pasajera, sin apoyo en la enseñanza de Jesus Otras semejanzas, como la Cena Pascual de Jesús [78] con el banquete sagrado de Qumrán, han sido señaladas por diversos investigadores, aunque bajo semejanzas externas se esconden profundas diferencias [79] En efecto, para los

[75] Y Shavit Ex Qumran lux? 152

[76] Cf J Danielou La Communaute de Qumrân et l organisation de l Eglise ancienne *RHPhR* (1955) 104 116 H H Rowley Die Geschichte der Qumransekte, en K E Grozinger N Ilg H Lichtenberger (y otros eds) *Qumran* Darmstadt 1981 23 57 A Pinero Monaquismo precristiano qumranitas y terapeutas *Codex Aquilarensis* (4 ° Seminario sobre el Monacato), agosto 1991 (Universidad de Cantabria Centro de Estudios del Romanico) Aguilar de Campoo 11 30

[77] Vease tambien C H Hunzinger Beobachtungen zur Entwicklung der Disziplinar ordnung der Gemeinde von Qumran en *Qumran* 1981 249 262

[78] Cf K G Kuhn The Lord s Supper and the Communal Meal at Qumran en *The Scrolls and the New Testament* Londres 1956 65 93 A Jaubert *La date de la Cene* Paris 1957

[79] Cf A Gonzalez Lamadrid *Los descubrimientos del Mar Muerto* 285ss

seguidores de Jesús es esencial que la cena eucarística sea memorial y actualización comunitaria de una muerte salvífica, mientras que en la secta qumranita esta concepción no se da Lo mismo puede decirse de los ritos de purificación de Qumrán [80] que se repetían continuamente, mientras que el bautismo cristiano es un acto único En cambio, se han señalado notables puntos de contacto (amor al prójimo, estima del celibato, indisolubilidad del matrimonio, etc) en la *ética* de la comunidad qumranita y la de ciertos escritores del Nuevo Testamento, y especialmente en el uso e interpretación de ciertos textos del AT [81]

d) *El «corpus» paulino*

Los puntos de contacto entre el *corpus* paulino y Qumrán han sido señalados por diversos investigadores [82] Podemos citar, por ejemplo, 1 Cor 3,16 a propósito del templo espiritual («¿Habéis olvidado que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?»), cf *4QShir*^{b} frag 35 o la famosa perícopa de 2 Cor 6,14-7,1 [83] que dice así «No os unzáis al mismo yugo con los infieles, ¿qué tiene que ver la rectitud con la maldad?, ¿puede unirse la luz con las tinieblas?, ¿pueden estar de acuerdo Cristo y Belial?, ¿irán a medias el fiel y el impío?, ¿son compatibles el templo de Dios y los ídolos? Porque nosotros somos templo de Dios vivo, así lo dijo él "Habitaré y caminaré con ellos, seré su Dios y ellos serán mi pueblo Por eso, salid de en medio de esa gente, apartaos, dice el Señor, no toquéis lo impuro y yo os acogeré Seré un padre para vosotros y vosotros para mí hijos e hijas, dice el Señor soberano de todo" Estas promesas tenemos, amigos, por eso, limpiémonos de toda suciedad de cuerpo o de espíritu, y sigamos completando nuestra consagración con el respeto que a Dios se debe Esta perícopa tiene paralelos en diversos pasajes de los *Hodayot* (Himnos) de la comunidad de Qumrán donde se opone rectitud y maldad, luz y tinieblas, cuerpo (carne) y espíritu, y se hace referencia a los impíos y a Belial o diablo El texto citado, sin embargo, se considera hoy por la mayoría de los autores una interpolación no paulina, pues el nombre de Belial —conocido en Qumran para designar al príncipe de las tinieblas—, aparece

[80] Puede verse A Dupont Sommer, Schuld und Reinigungsriten in der judischen Sekte von Qumran , en *Qumran*, 263ss

[81] Cf H Braun *Qumran und das NT* II Tubinga 1966 310-323 J M Fitzmyer The Use of explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament en Id (ed), *Essays on the Semitic Background of the NT*, 3 58

[82] Cf J M O Connor (ed) *Paul and Qumran* Londres 1968 (coleccion de articulos)

[83] Veanse M Carrez, Une interpolation essenienne? , en *Qumrân trente ans apres* (Le monde de la Bible, 4, 64), J A Fitzmyer, Qumran und der eingefugte Abschnitt 2 Kor 6,14 7,1 , en *Qumran* (1981) 385ss e Id , *Essays*, 1974, 205ss , J Gnilka, 2 Cor 6 14 7,1 in the Light of the Qumrân texts and the Testament of the Twelve Patriarchs en *Paul and Qumran*, 48 68

solamente aquí en toda la literatura paulina; además, la separación radical de los impíos, tema bien representado en los manuscritos del Mar Muerto, sobre todo en la Regla de la comunidad, está ausente de Pablo. M. Burrows [84] destacó hace ya tiempo la sorprendente semejanza entre temas específicamente paulinos como la justificación por la fe, la nueva creación y la comunidad como templo de Dios con la doctrina de los himnos qumranitas y la *Regla de la comunidad* [85].

Hoy se acepta comúnmente que los pasajes de Pablo que antes se explicaban por influencias gnósticas pueden aclararse por la atmósfera común que representan ciertos paralelos qumránicos, aunque también es muy posible que ambos hayan sufrido el influjo de un cierto ambiente gnóstico previo

La Carta a los Efesios [86] es la que muestra paralelos más cercanos [87], a distancia del resto de las epístolas paulinas (tanto que es éste, entre otros, uno de los argumentos para impugnar la autenticidad de la misma) [88]. Los principales son. paralelos en lengua y estilo; semejanza de doctrina sobre el misterio del destino de los cristianos como comunidad escatológica; denominación de los creyentes como «conciudadanos de los santos» (= ángeles), y parenesis en torno a la lucha entre el bien y el mal.

e) *El ideario joánico*

Los contactos entre el ideario joánico y los textos de Qumrán han

[84] *More Light on the Dead Sea Scrolls*, Nueva York 1958, 119ss

[85] Compárense *1QS* 11,2-15, *1QH* 4,30ss , *1QH* 3,19-23, *1QH* 11,9-14, *1QS* 8,4-10 y *4QpIs*^{d} frag 1 con Rm 4-7, Gál 6,14-15, 2 Cor 5,14-17, Ef 2,10 15, Ef 4,24, 1 Cor 3,16-17 y Ef 2, 19-22

[86] Al parecer solamente la anticuada hipótesis de P Benoit, compartida por J Murphy O'Connor, según la cual Pablo habría confiado durante su cautiverio en Roma la redacción de esta carta a uno de sus secretarios que conocía bien la literatura de Qumrán, o al menos las doctrinas esenias, podría explicar este parecido Por otra parte, Benoit —resaltando el estrecho parentesco de las cartas a los Colosenses y a los Efesios y observando que «el plagio consciente, logrado pero laborioso, que ha dado a Efesios su forma a imitación de Colosenses» no puede atribuirse a Pablo—, concluye que Pablo se valió de un secretario al que dejó cierta libertad en la redacción de esta carta Sin duda, este secretario era un esenio convertido (aunque no forzosamente un «qumraniano» convertido), cf J Pouilly, *Qumrân*, Estella (Navarra) 1991, 111

[87] Para comprobar los puntos de contacto pueden verse en paralelo con textos qumranitas los siguientes pasajes del capítulo 5 de Efesios 5,5/*1QH* III,21-22, 5,6-7/*1QS* V,10-11, 5,8/*1QS* III,20, 5,9/*1QS* V,3-4, 5,10/*1QS* I, 1-2, 5,11/*1QS* II,7-*1QM* XV,9, 5,12/*1QS* IV,23-24 Para la comparación de Efesios con Qumrán, véanse K G Kuhn, «Der Epheserbrief im Lichte der Qumrântexte», *NTS* 7 (1961) 334ss, y F Mussner, «Beitrage aus Qumrân zum Verstandnis des Epheserbriefes», *Festschrift f J Schmid*, Regensburg 1963, 185-198 Un resumen de estos trabajos puede verse en A González Lamadrid, *Los descubrimientos del Mar Muerto*, 314-318

[88] Cf A Wikenhauser-J. Schmid, *Einleitung*, 486ss

sido estudiados por K G Kuhn [89], R E Brown [90], H M Teeple [91], y F M Braun [92], entre otros

Las semejanzas entre ciertos puntos del pensamiento de la secta y expresiones del cuarto evangelio son muy conocidas Podemos señalar algunas la creación Jn 1,1-4/*1QS* XI,11-*1QS* XI,17-18-*1QH* X,9, caminar en la luz Jn 12,35-36/*1QS* III,19-25, el dualismo manifestado en antítesis como luz-tinieblas (*1QS* 3,25), el ángel de la luz es llamado en Qumrán espíritu de la luz», «espíritu de verdad», «príncipe de la luz», espíritu santo» (*1QS*, 3,25, *1QS* 4,21 23, *1QS* 4,21, *1QS* 3,20, *1QS* 4,21, etc) El ángel de las tinieblas es denominado «espíritu de iniquidad» (*1QS* 3,18-19) No es necesario aducir ejemplos en los que estos títulos o semejantes se aplican a Jesús o al Espíritu En otros textos se contrapone «espíritu de verdad», «espíritu de injusticia», «espíritu de santidad y espíritu impuro» (*1QS* 4,20-23), etc

Para Kuhn, el descubrimiento de los Rollos del Mar Muerto supone el fin de la «era gnóstica» en la investigación del círculo joánico de ideas Juan no habría tomado estas concepciones, de un modo desmitologizado, de los gnósticos, sino, en fin de cuentas, del zoroastrismo a través de la influencia de éste sobre el pensamiento religioso judío de la época y del judaísmo babilónico (según J Duchesne-Guillemin) [93] Por otro lado, O Bocher [94] opina que el dualismo joánico está mucho más cerca del pensamiento apocalíptico y sectario que de cualquier tipo de ideología helenística o gnóstica Brown, por su parte, no cree en una dependencia directa de Juan a partir de los escritos de la secta, sino de la ideología corriente en Palestina en esa época, que se ve excelentemente representada en los Rollos del Mar Muerto [95], aunque con notables diferencias, como la base cristológica de la oposición luz-tinieblas en la comunidad cristiana (Cristo mismo es la luz), y la ausencia en Juan del conocido tema de «las dos vías» (que luego aparecerá en la *Didakhê*)

[89] John und Qumrantexte en *Neotestamentica et Patristica* Fetschrift O Cullmann, Leiden 1962, 111 22

[90] The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles en *The Scrolls and the NT*, Londres 1956 183 207

[91] Qumran and the Origin of the Fourth Gospel *NT* 4 (1960) 6-25

[92] L arriere-fond judaique du quatrieme Evangile et la Communaute de l Alliance , *RB* 62 (1955) 5 44

[93] Este autor ofrece un excelente resumen e introduccion a la complicada historia evolutiva de la religion irania en el articulo Dualismo *RAC* IV, Col 342 5 Sobre este tema, cf tambien A Dupont Sommer, Das Problem der Fremdeinflusse auf die judische Qumransekte , articulo de 1955 reproducido en *Qumran* (1981) 201-225 Vease tambien la introduccion a este volumen por K E Grozinger y otros 10-12, donde se resume el articulo de C Colpe, Lichtsymbolik im alten Iran und antiken Judentum *Studium Generale* 18 (1965) 116-133 que no admite el influjo iranio sino una evolucion interna del judaismo y unas tendencias reformadoras que producen al igual que en Iran esas doctrinas dualistas

[94] *Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums* Gutersloh 1965

[95] Puede verse tambien su obra *The Gospel according to John*, I Londres 1966, p LXIII

SEMINARIO TEOL JOAN

Estas observaciones son, sin duda, acertadas Pero la clave de la discusión sobre el dilema judaísmo/gnosis olvida que, muy probablemente, la gnosis, que luego afecta al cristianismo, es un producto surgido en el seno de un judaísmo marginal precristiano, muy influenciado, casi conformado, tanto por las ideas de la mística indoirania como por la filosofía espiritualista griega platónica, sobre todo popularizada

f) *La Carta a los Hebreos*

Los contactos entre Qumrán y la Carta a los Hebreos han sido estudiados en el excelente comentario de C Spicq [96] Este autor destaca los siguientes analogías de carácter literario (de los 740 textos del NT que presentan contactos con Qumrán, 91 pertenecen a Hebreos), similaridad en los métodos exegéticos, afinidades en la disciplina penitencial y en la parenesis ética y semejante concepción del culto en la comunidad

g) *¿Fragmentos del Nuevo Testamento en Qumrán?*

En una serie de articulos, el papirologo español J O'Callaghan ha planteado modestamente la posible identificación de algunos fragmentos de la cueva 7 de Qumrán con textos del NT, hipótesis que, de confirmarse, removería por entero los cimientos de la cronologia tradicional de los primeros escritos cristianos

De todos ellos la identificacion con más base y probabilidad es el texto de *7Q5* con Mc 6,52-53 un fragmento de papiro, escrito en griego, que contiene 20 letras —tres de ellas ilegibles—, fechado en la *editio princeps* por razón de criterios paleográficos entre el 50 a C y el 50 d C y cuya datación más probable seria la de mediados del siglo I d C [97]

[96] *L Epître aux Hebreux* I II Paris 1952 3

[97] Veanse M Baillet Les manuscrits de la Grotte 7 de Qumran et le Nouveau Testament *Bib* 53 (1972) 508 516 (514s), S Bartina, La cueva septima de Qumran y sus papiros neotestamentarios *EstE* 48 (1973) 87 91 (p 90) J O Callaghan *Bib* 53 (1972) 91 100 (91 92) Id Los papiros griegos , 44s C P Thiede *¿El manuscrito mas antiguo de los Evangelios?* Valencia 1989 51ss

En todo caso la fecha mas tardia posible parece ser la del 68 d C puesto que en ese ano fueron abandonadas y selladas todas las cuevas de Qumran incluida la 7ª cf R de Vaux en su informe sobre las excavaciones de la cueva 7 (*Discoveries in the Judaean Desert* III 30 32), C P Thiede 7Q Eine Ruckkehr zu den neutestamentlichen Papyrusfragmenten in der siebten Hohle von Qumran *Bib* 65 (1984) 538 559 (p 541 y n 14) G Vermes, *The Dead Sea Scrolls Qumran in Perspective*, Londres 1977 34s Cabe sin embargo la posibilidad de que las grutas fueran de nuevo utilizadas en la revuelta judia de los anos 132 135 d C cf *Discoveries of the Judaean Desert V* III p 16 y p 32 n 1 C M Martini Note sui papiri della grotta 7 di Qumrân», *Bib* 53 (1972) 101 104 (p 102s n 3) C Focant Un fragment du second evangile a Qumrân *7Q5* = Mc 6,52 53?, *RTLv* 16 (1985) 447 454 (p 453)

La propuesta de O'Callaghan [98] suscitó toda clase de adhesiones y re-

[98] La nota bibliográfica que sigue está tomada en líneas generales de las notas del artículo de F Camacho, «La datación del evangelio de Marcos Replanteamiento de la cuestión», *Isidorianum* 1 (1992) 59-84

Aceptaron, con mayor o menor reserva, la propuesta de O'Callaghan, entre otros S Bartina, «Identificación de papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrán», *CB* 29 (1972) 195-206, Id , *EstE* 48/184 (1973) 87-91, D M Estrada, «On the Latest Identifications of New Testament Documents», *WesTJ 34 (1972) 109-117*, J A Fitzmyer, «A Qumran Fragment of Mark?», *America* 126 (24-6-1972) 647-650, P Sacchi, «Scoperta di frammenti neotestamentari in una grotta di Qumrân», *RivStoLR* 8 (1972) 15-20 C M Martini, en su artículo «Note sui papiri della grotta 7 di Qumrân», *Bib* 53 (1972) 101-104, aunque no se pronuncia ni a favor ni en contra, señala que no es imposible la hipótesis sostenida por O'Callaghan al defender su identificación de un «textus brevior» para Mc 6,53 que omitiera *epi tên gên*, (103s), en su artículo «Testi neotestamentari tra manoscritti del deserto di Giuda?», *CC* 123 (1972) 156-158, reconoce que «es difícil por el momento encontrar una prueba decisiva *contra* las identificaciones propuestas por O Callaghan (p 158) Por su parte, L Alonso Schokel, en la entrevista publicada en *DocC* 54 (1972) 488 489, califica el descubrimiento de O'Callaghan como el «más importante del siglo en este tema concreto» y señala que tal descubrimiento «va a obligar a revisar numerosas interpretaciones y teorías» (p 489) Pueden verse también las opiniones favorables de F F Bruce y B M Metzger en una encuesta publicada en junio de 1972 por la revista *Eternity* Más recientemente, D M Estrada-W White, *The First New Testament*, Nashville 1978, 93-102, W N Pickering, *The Identity of the New Testament Text*, Nashville / Nueva York 1980, 155-158 233s, H Staudinger, «Schlaglicht Ein wichtiges Argument fur die Datierung der Evangelien», *IBW-Journal* 23/4 (1985) 21s, C P Thiede, *art cit*, *Bib* 65 (1984) 538-559, Id , «Neutestamentliche Papyrologie Die ersten Handschriften, ihre Datierung und Bewertung», *IBW-Journal* 23 (1985) 12-19, Id , *¿El manuscrito más antiguo de los Evangelios?*, Valencia 1989, J M González Ruiz, *Evangelio según Marcos*, Estella (Navarra) 1988, p 53

Se opusieron, entre otros M Baillet, «Les manuscrits de la grotte 7 de Qumrân et le Nouveau Testament», *Bib* 53 (1972) 508-516 y *Bib* 54 (1973) 340-350, P Benoit, «Note sur les fragments grecs de la grotte 7 de Qumrân», *RB* 79 (1972) 321-324, Id , «Nouvelle note sur les fragments grecs de la grotte 7 de Qumrân», *RB* 80 (1973) 5-12, C J Hemer, «New Testament Fragments at Qumran?», *TyndB* 23 (1972) 125-128, Id , «7Q5 A Correction», *StPap* 16 (1977) 39-40, P Parker, «Enthalt das Papyrus fragment 5 aus der Siebten Hohle von Qumran einen Markus Text?», *ErbAuf* 48 (1972) 467-469, C H Roberts, «On Some Presumed Papyrus Fragments of the New Testament from Qumran», *JTS* 23 (1972) 446-447, J Vardaman, «The Earliest Fragments of the New Testament?», *ExpT* 83 (1972) 374-376 A estos se sumaron enseguida, entre otros K Aland, «Neue neutestamentliche Papyri», *BiKi* (1973) 19-20, Id , «Neue neutestamentliche Papyri III», *NTS* 20 (1973/74) 357-381, Id , «Uber die Moglichkeiten der Identifikation kleiner Fragmente neutestamentlicher Handschriften mit Hilfe des Computers», *Studies in New Testament Language and Text*, Festschrift G D Kilpatrick, editado por J K Elliott, Leiden 1976, 14-38, G D Fee, «Some Dissenting Notes on *7Q5* = Mark 6,52-53», *JBL* 92 (1973) 109-112, P Garnet, «O'Callaghan's Fragments Our Earliest New Testament Texts»?, *EvQ* 44 (1973) 8-9, A Urbán, «Observaciones sobre ciertos papiros de la cueva 7 de Qumrán», *RQum* 8/30 (1973) 233-251 (aunque no trata de *7Q5)* Más recientemente, C Focant, «Un fragment du second évangile à Qumrân *7Q5* = Mc 6,52-53?», *RTLv* 16 (1985) 447-454, después de analizar los argumentos de O'Callaghan, reforzados por el estudio de C P Thiede, aunque reconoce que la hipótesis de O'Callaghan no es imposible, se muestra escéptico ante ella, Z Balázs, «The oldest fragment of the New Testament at Qumran?», *TSzem* 30 (1987) 283-286, y H U Rosenbaum, «Cave *7Q5*' Gegen die erneute Inanspruchnahme des Qumran-Fragments *7Q5* als Bruchstuck der altesten Evangelien-Handschrift», *BZ* 31 (1987) 189-205, quien se enfrenta de modo particular a la revisión confirmativa hecha

chazos. La toma de posiciones contrarias a la propuesta de O'Callaghan por parte de estudiosos de tanto renombre como P. Benoit, M. Baillet o K. Aland, determinó el arrumbe provisional de dicha hipótesis, al menos entre los investigadores europeos. F. García Martínez [99], editor de la traducción española de los textos de Qumrán, se pronuncia al respecto en estos términos: «El problema con la hipótesis de la identificación propuesta por O'Callaghan, y la razón por la que los "expertos" en su inmensa mayoría no la han aceptado... es de un orden puramente técnico. En primer lugar, se trata de problemas de transcripción: las lecturas de determinadas letras que O'Callaghan encuentra en los distintos fragmentos son muy discutibles; vista la escasísima extensión de los fragmentos, toda la fuerza de la identificación reside en la exacta correspondencia de los restos conservados con los textos supuestos. De las 20 letras conservadas en *7Q5*, sólo 14 son de lectura segura. Para identificar el fragmento con el evangelio de Marcos, O'Callaghan se ve obligado a leer las otras seis de manera distinta a los editores; por lo que, en definitiva, los "expertos" concluyen que O'Callaghan acomoda la evidencia a su propia identificación. Además, siempre en el caso de *7Q5*, incluso leyendo el fragmento como quiere O'Callaghan, sólo se le puede hacer corresponder con Marcos 6,52-53, suponiendo una variante textual (la omisión de tres palabras) que no se halla atestiguada en ningún manuscrito. Pero el argumento más fuerte de quienes se oponen a la identificación es que otras identificaciones alternativas (y más plausibles, como diversos textos del Antiguo Testamento o de la literatura apócrifa) son igual-

por C. P. Thiede de la propuesta de O'Callaghan; recientemente, María Victoria Spottorno ha propuesto otra lectura (Zac 7,4-5) para *7Q5*: «Una nueva posible identificación de *7Q5*», *Sefarad* 52 (1992) 541-543, aunque como dice la autora al final de su artículo «el texto de Zacarías aquí expuesto no coincide con el de ninguna edición crítica, pero todas sus lecturas están atestiguadas en una u otra tradición manuscrita».

Entre los artículos escritos por O'Callaghan podemos citar los siguientes: «Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrán», *Bib* 53 (1972) 91-100; «1 Tim 3,6; 4,1.3 en 7Q4», *Bib* 53 (1972) 362-367; «Notas sobre 7Q tomadas en el "Rockefeller Museum" de Jerusalén», *Bib* 53 (1972) 517-533; «Tres probables papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrán», *StPap* 11 (1972) 83-89; «Les papyrus de la grotte 7 de Qumrân», *NRT* 105 (1973) 188-195. Un resumen de los diferentes trabajos realizados por O'Callaghan sobre los papiros de la cueva 7 de Qumrán se encuentra en su obra *Los papiros griegos en la cueva 7 de Qumrán*, Madrid 1974. Otras publicaciones posteriores de O'Callaghan sobre el mismo tema: «Sobre la identificación de 7Q4», *StPap* 13 (1974) 45-55; «Notas sobre 7Q4 y 7Q5», *StPap* 13 (1974) 61-63; «The Identifications of 7Q», *Aegyptus* 56 (1976) 287-294; «7Q5: Nuevas consideraciones», *StPap* 16 (1977) 41-47. Recientemente este autor ha hecho balance de los años transcurridos desde que planteó por primera vez su hipótesis, cf. «Sobre el papiro de Marcos en Qumrán», *FilNT* 5 (1992) 191-97 en el que se confirma en la hipótesis defendida.

O'Callaghan propuso también la posible identificación de 7Q6 con Mc 4,28 (cf. *Bib* 53 [1972] 91-100; «Los papiros griegos», 61-65), de 7Q7 con Mc 12,17 y de 7Q15 con Mc 6,48 (cf. *StPap* 11 [1972] 83-89; «Los papiros griegos», 66-69.75s), pero en los tres casos se trata de fragmentos con muy pocas letras en los que, como reconoce el propio O'Callaghan, es difícil llegar a una identificación segura.

[99] F. García-Martínez -J. Trebolle Barrera, *Los hombres de Qumrán*, 25-26.

mente posibles e incluso más probables, ya que no implican ninguno de los cambios de letras requeridos por O'Callaghan Y si varias identificaciones son posibles, ninguna de ellas puede considerarse como definitivamente establecida Y mucho menos puede constituir la base a partir de la cual se pretende cambiar el curso de la exégesis Es decir, aunque la hipótesis de identificación sea en cuanto tal interesante, tiene una base tan mínima e implica un tal grado de elementos problemáticos, que sobre ella no puede construirse nada sólido »

Por el contrario, recientemente, C P Thiede ha revisado en su obra *The Earliest Gospel Manuscript? The Qumran Papyrus 7Q5 and its Significance for New Testament Studies* (Londres 1992) los argumentos de O'Callaghan, sobre todo su identificación de *7Q5* con Mc 6,52-53, y ha llegado a la conclusión de que están sólidamente fundados, lo que, de ser cierto, llevaría —por muchos interrogantes que plantee el que en la biblioteca esenia de Qumrán se encuentren escritos de la primitiva comunidad cristiana y por muchos cambios que ocasione respecto a la cronología tradicional del NT— a tener que admitir para el evangelio de Marcos una datación anterior al año 50 d C

Thiede había escrito con anterioridad una obra sobre el mismo tema que había tenido dos ediciones en Alemania, y había sido traducida al holandés, italiano y español Esta nueva obra, que es una reelaboración completa de la primera, se decanta, como aquélla, a favor de la identificación del fragmento de Qumrán con Mc 6,52-53, teniendo en cuenta los argumentos en pro y en contra y la bibliografía reciente sobre la materia De la obra anterior se reproducen, revisados, el capítulo 2 sobre el papiro 52, el cuarto sobre los fragmentos de Menandro y la primera parte de la sección sobre *7Q4* del capítulo 5 La nueva obra (de sólo 80 páginas) tiene cuatro capítulos el primero trata del hasta ahora más famoso papiro del NT, el $\mathfrak{P}^{52}$, considerando su aspecto paleográfico, crítico textual y su aportación a la historicidad de los evangelios, el segundo propone la problemática suscitada por O'Callaghan sobre la posibilidad de que *7Q5* sea un fragmento neotestamentario (Mc 6,52-53) El tercero aduce dos ejemplos de identificaciones de papiros pertenecientes a autores de la literatura clásica uno de Menandro (*Samia* 385-390) y otro de Virgilio (*Eneida* IV 9), estos fragmentos proporcionan un material comparativo de particular importancia si se quiere hacer justicia a los papiros griegos de Qumrán Thiede afirma que los filólogos clásicos, en su tarea de crítica textual, actúan libres de prejuicios doctrinales, cosa que no sucede por lo común entre los estudiosos del NT, pues muchos de ellos actúan con la convicción de que «es imposible encontrar un fragmento tan primitivo de Marcos en Qumrán» El capítulo cuarto estudia la cueva 7 de Qumrán sus textos y los que los usaron Termina el libro con una bibliografía de ciento quince títulos, aunque no todos están relacionados con la propuesta de O'Callaghan

Recientemente, O'Callaghan, recordando la propuesta científica lanzada

por él hace veinte años y la reacción internacional que provocó, ha publicado un artículo [100] en el que resume los pasos que lo llevaron a la identificación de *7Q5* como Mc 6,52-53 y añade las últimas pruebas que confirman tal identificación, a saber

— Línea 2 la identificación de la letra ν a cuya lectura se oponían resueltamente diversos impugnadores Para poder indagar de qué letra se trataba, si de una ν (propuesta de O'Callaghan) o de una ι (propuesta alternativa) el 12 de abril de 1992 fue inspeccionado este papiro, con los últimos adelantos de la ciencia (estereomicroscopio, etc) en la División de Identificación y Ciencia Forense de la policía nacional de Israel, siendo el resultado de dicha indagación la exclusión de la lectura de una ι, pues se ve, conectado con la parte superior del primer palo de la letra, el inicio del trazo oblicuo descendente de una ν mayúscula›

— Línea 3

• Se advierte claramente una separación de letras, que no se observa en las restantes líneas El inicio de la nueva sección comienza con καί («y»), muy poco habitual en el comienzo de párrafos literarios y, en cambio, muy corriente en Marcos

• El texto griego, según la transcripción de O'Callaghan, presenta una particularidad fonética el cambio de dos consonantes dentales, δ por τ, fenómeno que C H Roberts no acepta para los papiros literarios En respuesta a este autor, O'Callaghan propuso en la revista *Biblica* (54 [1974] 415-16) veinte casos de esta particularidad fonética en papiros bíblicos, aduciendo una inscripción sobre piedra, hallada el siglo pasado, que, en la grandiosa reconstrucción, Herodes había hecho poner en el segundo recinto del templo, prohibiendo, bajo pena de muerte, el paso a todos los extranjeros, es decir, a los no judíos En la citada inscripción se lee τρύφακτος en vez del correcto δρύφακτος («separación, paso cerrado»), quedando demostrado que este cambio era familiar a los habitantes de Jerusalén por las épocas de nuestro papiro En cuanto a la omisión en el papiro de la expresión ἐπὶ τὴν γῆν (a tierra) detrás del verbo διαπεράσαντες muestra O'Callaghan que este verbo puede emplearse sin especial complemento local (cf Mt 9,1) y que el papiro más antiguo hasta el presente del evangelio de Marcos, el $\mathfrak{P}^{45}$ (P Chester Beatty) omite εἰς τὸ πέραν (a la otra orilla), que es la indicación direccional que afecta a διαπεράω»

Tras estos argumentos concluye O'Callaghan su artículo con estas palabras ‹Como conclusión, parece conveniente aducir las palabras de Thiede en su benemérita obra› (según su edición española, págs 69-70) «De acuerdo a las normas de trabajo paleográfico y crítico textual, resulta que 7Q5 es Mc 6,52-53, el fragmento más antiguo que tenemos de un texto neotestamentario, escrito alrededor del año cincuenta, con toda seguridad antes del sesenta y ocho »

[100] Sobre el papiro de Marcos en Qumran , *FilNT* 10 (1982) 191-97

Instrumentos de trabajo para el estudio de la literatura qumránica

El instrumento fundamental de trabajo (aparte de las secciones correspondientes del *Elenchus Bibliographicus Biblicus*) es la bibliografía de J A Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls Major Publications and Tools for Study*, Atlanta ^{3}1990 Esta bibliografía, publicada por primera vez en 1975 con un *addendum* en 1977, es un intento de puesta al día de la literatura en torno a la publicacion de los textos y fragmentos de la cuevas de Qumrán (1-11), Murabba'at, Khabra, Seiyal, Mahras, Masada, Khirbet Mird y (en parte) la Genizah del Cairo Esta obra recoge información sobre las *editiones principes* y los fragmentos publicados, por regla general en revistas difíciles de conseguir, y, además, sobre traducciones, estudios, instrumentos de trabajo para la investigacion sobre los rollos, presentando también una lista de otras bibliografias (pp 95-98) [101]

Un elenco también reciente de las compilaciones bibliográficas existentes puede verse en M Delcor-F García Martínez, *Introducción a la literatura esenia de Qumran*, Madrid 1982, pp 57-58, además de una bibliografía general sobre las ediciones de los textos mas importantes y las principales traducciones a las distintas lenguas (español, alemán, inglés, frances e italiano) En esta obra se puede encontrar bibliografia específica al final de la presentación de cada uno de los documentos estudiados

Referente primario para el estudio de los textos de Qumran es la obra *Discoveries in the Judean Desert of Jordan* [102] *(DJD)* comenzada a publicar bajo la dirección de G L Harding, jefe del Departamento de Antiguedades en Jordania, seguida por R de Vaux y P Benoit, y luego por J Strugnell de la Universidad de Harvard Esta obra presenta la *editio princeps* de los textos de Qumran de las cuevas 1-11 y de Murabba'at, con transcripciones, traducciones, breves notas y excelentes fotografías

En castellano existe la traducción de los principales manuscritos por

[101] Cf reseñas en *JBL* 95 (1976) 681 82 *JSS* 21 (1976) 185-86, *JSJ* 7 (1976) 61 *RB* 83 (1976) 295 96, *Museon* 89 (1976) 477, *CBQ* 38 (1976) 379 80, *ZAW* 91 (1979) 474 *RelStRev* 5 (1979) 61 Puede consultarse tambien J H Hospers *A Basic Bibliography for the Study of Semitic Languages*, 2 vols , Leiden 1973 1974 1 214 265 Una bibliografia para el decenio 1974 1984 fue publicada por C Koester A Qumran Bibliography 1974 1984 *BibTB* 15 (1985) 110 120 puede verse tambien la bibliografia que publica periodicamente la *Revue de Qumran* Ademas E Y Kutscher *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1QIsa)* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 6a), Leiden 1979, M Stone *Jewish Writings of the Second Temple Period Apocrypha Pseudepigrapha Qumran Sectarian Writings Philo Josephus* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 2 2) Assen y Filadelfia 1984 Para otros materiales como lexicos concordancias, etc , vease al final de este libro el epigrafe sobre Qumran en el apartado dedicado a las Fuentes para el estudio del NT

[102] Oxford a partir de 1955 Han aparecido ocho volumenes (algunos en dos partes) A efectos practicos es muy buena la edicion de E Lohse *Die Texte aus Qumran hebraisch und deutsch* (Munich ^{2}1971) que presenta un texto puntuado a la manera masoretica reproducida en la Biblia stuttgartensia con los documentos principales de las cuevas 1 y 4

M Jimenez-F Bonhomme, *Los Documentos de Qumrán*, Madrid 1976, y la de F García Martínez, *Textos de Qumran*, Madrid 1992, que merece especial comentario, por contener la edición de los manuscritos mas importantes hebreos y arameos no bíblicos de Qumrán (unos doscientos aproximadamente) Esta es la edición más completa hasta el momento, si se tiene en cuenta que la tercera edición de la traducción inglesa, realizada por Geza Vermes y publicada en 1987, contiene únicamente las partes mejor conservadas de 62 manuscritos Se incluyen en la obra de García Martínez no sólo todos los textos ya publicados previamente, sino también los más importantes de los manuscritos aún inéditos Se trata de la primera traduccion al español de esos textos, hecha, según palabras del traductor, del modo mas literal, neutro y cercano posible al texto hebreo y arameo, aun a costa de la elegancia y de la fluidez del resultado, con la finalidad de permitir al lector interesado, que no conoce las lenguas originales, tener un acceso seguro a esta literatura qumránica

El total de los manuscritos de Qumrán recuperados se cifra en torno a 850, de éstos unos 225 son copias de distintos libros bíblicos De otros 275 ó 300 manuscritos, el material conservado es tan escaso que su traducción carece de sentido, pues son mínimos restos de manuscritos no identificados, fragmentos que en el mejor de los casos contienen restos de algunas palabras completas, fragmentos con restos de varias líneas de texto, pero en tal estado que no permiten ni su comprensión ni la identificación de la obra que contenían, e incluso fragmentos de los que puede determinarse con relativa seguridad el contenido o incluso la obra de procedencia, pero con tan poco material que su traduccion no aporta nada al lector De los otros 300 a 350 manuscritos, aproximadamente, los 200 más amplios e importantes se hallan incluidos en esta traducción Aunque el número de manuscritos restantes, entre 100 y 150, puede parecer aún muy grande, la cantidad de texto que de ellos puede recuperarse es relativamente modesta, ya que todos ellos consisten en fragmentos de extensión reducida Un cálculo aproximado indica que el contenido de todos ellos no supone ni siquiera el cinco por ciento del texto de los manuscritos que se incluyen en la obra En esta edición se agrupan los textos temáticamente, conforme a los distintos géneros literarios a los que pertenecen reglas, textos haláquicos, escatológicos, exegéticos, parabíblicos, poeticos, litúrgicos, astronómicos, calendarios y horóscopos y el Rollo de Cobre Una amplia introducción sitúa los textos en su contexto arqueológico y literario preciso, y traza la historia de su descubrimiento y publicación El capítulo final recoge una lista completa de todos los manuscritos encontrados en cada una de las Cuevas de Qumrán, acompañada de una breve descripción y de las referencias bibliográficas fundamentales Se espera un segundo volumen de introducción y comentario a los textos, que justifique la edición de este primer volumen sólo de textos

Como obras de conjunto que ayudan a establecer el *status quaestionis* citaremos siete (cinco libros y dos artículos)

— K Stendahl (ed), *The Scrolls and the New Testament* (Londres 1956) En esta obra K Stendhal presenta un primer esbozo de perspectivas en el estudio de ambos *corpora* de escritos y O Cullmann muestra la importancia del estudio de Qumrán para esclarecer los orígenes del Cristianismo

— H Braun, *Qumran und das Neue Testament*, 2 vols (Tubinga 1966) Esta obra en dos volúmenes apareció diez años más tarde En el primero se reúne una serie de artículos publicados en *TRund* de 1962 al 64, excelente resumen de las relaciones entre Qumrán y el NT tal como fueron investigados de 1950 al 59, por orden de libros y versículos del NT, en el segundo se ofrece una visión sintética de las relaciones entre Qumrán y NT

— A González Lamadrid, *Los descubrimientos del Mar Muerto Balance de veinticinco años de hallazgos y estudio* (Madrid 1973) En la primera parte de esta obra expone el autor la historia de los descubrimientos en sus puntos más destacados La segunda está dedicada a la descripción de la comunidad qumranita, historia, organización, costumbres, ritos, doctrinas y creencias Esta parte es bastante completa en lo que respecta a las costumbres y ritos (vida en común, ideal de la comunidad, pobreza, obediencia y castidad, vida diaria, cultos y calendario) y en las doctrinas y creencias (escatología, mesianismo, doctrina sobre «el Resto», la Alianza Nueva», el «Nuevo Templo», concepción dualista de la existencia, enseñanzas sobre la predestinación y libertad, y la figura del «Maestro de Justicia») La tercera parte aborda directamente el significado de los descubrimientos respecto al AT y su relación con el NT [103]

— M Delcor-F García Martínez, *Introducción a la literatura esenia de Qumrán* (Madrid 1982) Se trata en realidad de un manual abreviado de introducción al mundo qumránico en el que se ofrece una precisa y detallada idea sobre el momento histórico en el que vivió la secta, así como sobre los manuscritos encontrados en las cuevas origen, contenido, género literario y bibliografía para ampliar el estudio La obra está dividida en cinco capítulos el primero contiene una introducción general en la que se trata de la historia de los descubrimientos y su publicación, la identificación de la comunidad de Qumrán y su contexto histórico, la literatura esenia y bibliografía general, los capítulos 2-4 estudian, uno a uno, los documentos literarios de la secta (cap 2) siguiendo un esquema más o menos fijo manuscritos, plan y comentario, algunos problemas específicos de cada documento y bibliografía, así como los textos esenios no literarios (cap 3) y Apócrifos del Antiguo Testamento (cap 4), el capítulo 5 trata de las doctrinas esenciales de

[103] La publicacion de J Poully *Los manuscritos del Mar Muerto y la Comunidad de Qumran* (Estella [Navarra] 1980), aunque mas al dia en algunos puntos que la de A Gonzalez Lamadrid, es practicamente un cuaderno de caracter divulgativo

Qumrán instrucción sobre los dos espíritus, angelología, demonología, el Espíritu Santo, mesianismo y escatología Esta introducción constituye una excelente guía para el estudio de los documentos de Qumrán

— A Piñero-Dimas Fernández-Galiano (eds), *Los manuscritos del Mar Muerto Balance de hallazgos y de cuarenta años de estudios*, Córdoba 1994 Este libro, publicado cuando el presente trabajo se hallaba en imprenta, presenta, como reza el subtítulo, un balance sosegado de lo que ha supuesto ese sensacional descubrimiento La obra, escrita en colaboración, va dirigida al lector medio, no necesariamente especializado y tiene siete capítulos En el primero, que da título a la misma, Florentino García Martínez hace un balance de diez años de hallazgos y de cuarenta de investigación y estudio en torno a los manuscritos En el segundo, Dimas Fernández-Galiano, arqueólogo, trata de los esenios según las fuentes clásicas, y en el tercero, del mismo autor, se ofrece una interesante síntesis arqueológica, en algunos puntos novedosa y atractiva, del porqué de la disposición, medidas y funciones de los edificios que servían de sustento material a la comunidad de Qumrán Natalio Fernández Marcos aborda minuciosamente en el capítulo cuarto el tema de los grupos, escuelas o sectas en las que se dividía el panorama teológico del mundo judío en torno a los últimos años del grupo de esenios retirados en Qumrán En el capítulo siguiente, Julio Trebolle toca con precisión el tema de las aportaciones de los manuscritos de Qumrán al estudio de la Biblia, principalmente al Antiguo Testamento En el capítulo sexto, Antonio Piñero ofrece una sucinta respuesta a las cuestiones más candentes que afectan al impacto de los manuscritos sobre el Nuevo Testamento y los orígenes del cristianismo y una aclaración sobre las posibles relaciones de Juan Bautista, Jesús y sus discípulos con la secta de los esenios Por último, Florentino García Martínez ejemplifica en el capítulo séptimo la espinosa cuestión de cómo se comprendía el mesianismo en aquella época, y en qué y cómo pueden ayudar las concepciones de los manuscritos para esclarecer el peculiar concepto mesiánico de los primeros cristianos

— P Benoit, «Qumrân et le Nouveau Testament», *NTS* (1961) 276-96 Desde el punto de vista metodológico es muy importante este artículo en el que su autor reflexiona particularmente sobre la metodología que se debe emplear en el análisis y exposición de las semejanzas entre Qumrán y el NT Sus advertencias principales son

1 Hay que guardarse de considerar con facilidad contactos inmediatos procedentes de influencias directas todo aquello que puede ser una manifestación independiente de tendencias comunes a una misma época

2 En la medida en la que un influjo directo de Qumrán sobre el NT aparezca como probado, de ello no se sigue necesariamente que tal influjo se haya ejercido en los orígenes, de suerte que el cristianismo derive genéticamente de Qumrán Podría ser un influjo posterior, que haya ayudado a la comunidad cristiana a formularse y organizarse, pero no a surgir como nueva creación

3 Reconociendo que las ideas esenias han marcado su impronta en la teología cristiana y que, además de Jesús, los moldeadores del cristianismo son Juan y Pablo, hay que investigar

a) si los motivos e ideología recibidos son centrales o secundarios, y si constituyen o no la esencia del mensaje cristiano, y

b) qué transformación han sufrido en el uso, precisamente por haberse puesto al servicio de algo nuevo Benoit determina con demasiada seguridad la originalidad de algunos temas cristianos en los que se debe adoptar una postura más precavida Tiene razón, sin embargo, en avisar contra un error de método histórico que es frecuente en diversas disciplinas el de interpretar una etapa primitiva a la luz de otra más evolucionada e iluminar así la primera con una falsa luz Sería aventurado, por ejemplo, leer a Juan o Pablo a la luz de una gnosis sistematizada un siglo más tarde y denunciar como gnósticos» en esos autores cristianos temas que son pregnósticos» o que han sido tomados por la gnosis precisamente de los autores del NT y luego sistematizados Del mismo modo hay que investigar los documentos de Qumrán con un ojo no cristiano, para no leer en ellos doctrinas aún no explicitadas

— Yaakov Shavit, ‹"Ex Qumran lux?" Notas históricas y literarias sobre los manuscritos del Mar Muerto y los orígenes del cristianismo›, en A Piñero (ed), *Orígenes del cristianismo*, 137-164, junto con el apéndice II del editor ‹Similitudes y diferencias entre Qumrán y el cristianismo» (pp 169-74) Este artículo, más el apéndice citado, pretenden ser una puesta al día sobre la cuestión de Qumrán y los orígenes del cristianismo Trata los siguientes puntos problemática general, el marco judío del cristianismo, fragilidad de nuestros conocimientos sobre Qumrán y su biblioteca, los presuntos contactos entre Qumrán y los cristianos, la identificación de la secta qumránica, el núcleo del problema comparativo entre Qumrán y cristianismo (semejanzas y diferencias), el caso del mesianismo y el proceso de personificación de las ideas

Concluimos esta exposición sobre Qumrán y el Nuevo Testamento presentando, aunque sea brevemente, el proyecto que lleva adelante el profesor Heinz-Wolfgang Kuhn de la Universidad de Munich quien, desde 1977, viene recogiendo material para hacer una comparación entre los textos de Qumrán y el Nuevo Testamento El objetivo de su proyecto, que ya está en marcha en la citada Universidad, es publicar una especie de «Billerbeck» sobre Qumrán, cuyo primer volumen se ocupará de las cartas paulinas

Por razones prácticas, todos los textos descubiertos en las once cuevas de Qumrán (dejando aparte los libros de la Biblia hebrea) y el Documento de Damasco (CD) forman la base del proyecto Esto es posible porque dichos textos pertenecen, según la mayoría de los expertos, a los miembros de un grupo que vivió en Khirbet Qumrán hasta el final de los años sesenta del siglo I d C En cuanto al método y presentación de la obra, el profesor Kuhn formula estos seis principios

1 Se distinguirá entre formulaciones de los textos de Qumrán que son típicas del Antiguo Testamento o de escritos del judaísmo primitivo y las que son específicas de Qumrán

2 Se seleccionarán aquellos pasajes del Nuevo Testamento que tengan semejanzas con textos de Qumrán solamente cuando haya un amplio acuerdo en que la comparación es útil o cuando existan argumentos convincentes para ello, aunque en esto queda espacio para la subjetividad

3 Respecto a Qumrán, se tratará de distinguir, en la medida en que sea necesario o posible, entre escritos qumranianos (que tuvieron su origen en la comunidad) y la biblioteca de Qumrán en general

4 Cuando sea necesario o útil, se explicará brevemente el contexto del que está tomado un pasaje de Qumrán y se abordarán cuestiones relativas al carácter compuesto de algunos escritos y a su integridad

5 Se podrán discutir también problemas exegéticos relativos a los textos importantes del Nuevo Testamento y de los pasajes de Qumrán

6 Respecto a la elección de la bibliografía citada, solamente se tendrán en cuenta aquellos estudios que representen contribuciones científicas significativas

Cuando este proyecto sea llevado a término, los estudiosos del Nuevo Testamento tendrán una excelente ayuda para la mejor comprensión de numerosos pasajes del Nuevo Testamento a la luz de Qumrán

La conclusión de este apartado puede sintetizarse en la afirmación sin titubeos de que la lectura atenta de los manuscritos del Mar Muerto aporta una serie de semejanzas tan notables con el NT que hacen de ella, con preferencia al resto de la literatura judeo-helenística, una obligada referencia para esclarecer el medio ideológico en el que surgió el cristianismo [104]

5 LA LITERATURA JUDIA HELENISTICA

Afortunadamente resulta superfluo afirmar hoy la importancia que el estudio de este bloque de escritos tiene para la comprensión de los orí-

[104] Cf A Dupont-Sommer, Trente annees de recherches sur les manuscrites de la Mer Morte , *Compt Rendus de l Academie des Inscriptions et Belles Letres*, Paris 1977, 659-677, y el prefacio de M Delcor en la coleccion de articulos *Qumrân Sa piete sa theologie et son milieu*, Paris-Gembloux 1978

Cuando este original se encontraba en imprenta llego a nuestro conocimiento la obra editada por Julio Trebolle Barrera y Luis Vegas Montaner *The Madrid Qumran Congress Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid 18 21 March 1991* Leiden Madrid E J Brill Ed Complutense, 1992, I-II, 684 pp El material presentado en estos dos volumenes esta dividido en dos secciones La primera trata de textos biblicos y textos que se pueden clasificar entre biblicos y no biblicos, articulos sobre la historia de la comunidad de Qumran y relativos al estudio del Nuevo Testamento a la luz de Qumran La segunda seccion gira en torno a textos no biblicos En ambas secciones aparecen textos no publicados hasta ahora El articulo de Frank M Cross sintetiza el volumen, enumerando los avances y esbozando las perspectivas de futuro en el campo de los estudios qumranicos

genes del cristianismo A este respecto Geza Vermes [105] ha escrito: «Ya es obvio para muchos —al menos en teoría— que el ser experto en el transfondo judío del Nuevo Testamento no es un extra optativo, sino que por el contrario, sin tal condición es inconcebible una adecuada comprensión de las fuentes cristianas». Sin embargo, desgraciadamente, la atención prestada a los escritos apócrifos (o pseudoepígrafos del AT), si incluimos algunos fragmentos, es relativamente reciente [106]. La pauta metodológica abierta por A. Hilgenfeld [107], en 1857, no tuvo demasiado éxito, sepultada por el aluvión de paralelos helenísticos y orientales aportados por Bousset, Reitzenstein, Cumont, Leisegang al estudio del cristianismo primitivo. Fue después de la Segunda Guerra Mundial cuando surgió la necesidad científica —experimentada por igual e independientemente en múltiples círculos teológicos geográficamente separados— de volver los ojos a estos textos.

Si se echa una ojeada al apartado *Apocrypha* del *Elenchus Bibliographicus*, que se viene publicando desde 1968, anejo de la revista *Biblica*, se puede constatar lo escasas que son las páginas que ocupan en los primeros volúmenes. Hay que esperar hasta 1970 aproximadamente para que el monto total de artículos y libros comience a ser algo considerable A partir de este momento se produce una verdadera eclosión en el estudio del transfondo judío-helenístico del Nuevo Testamento

Es interesante constatar cómo en 1971 publica ya Charlesworth un artículo con el título «The Renaissance of Pseudepigrapha Studies. The JBL Pseudepigrapha Project» [*JSJ* 2 (1971) 107-114], posteriormente en 1975, este mismo autor reunió la bibliografía más importante y la presentó al comienzo del estudio de cada escrito intertestamentario, añadiendo una breve introducción y un *status quaestionis* Este trabajo se completó con el de G. Delling [108], que catalogó 2.650 libros y artículos divididos en cuarenta y cinco epígrafes; más reciente es el «Bulletin de Litterature intertestamen-

[105] G Vermes, «Jewish Studies and the New Testament Interpretation», *JSJ* 31 (1980) 13, cf también S Sandmel, *Judaism and Christian Beginnings*, New York-Oxford 1978, J J Scott, «On the Value of Intertestamental Jewish Literature for New Testament Theology», *JEvTS* 23 (1980) 315-323

[106] Para la lista completa de todos los apócrifos con su datación, véase A Díez Macho (*Apócrifos del AT* I *Introducción general*, Madrid 1984, 34-36), quien cita el proyecto inicial de edición de los apócrifos judíos del AT de J H Charlesworth, al que no se ajusta del todo su proyecto La datación de estos escritos, en muchos casos, excede los límites fijados corrientemente para la literatura apócrifa 200 a C a 100 (o 200) d C Charlesworth excusa este paso de frontera temporal debido al interés por dar a conocer obras apócrifas judías posteriores, ya que en ellas se pueden recoger tradiciones judías muy antiguas La lista citada fue tomada por Díez Macho de Charlesworth, «The New in Light of the Old Measuring Advancements since APOT», en *Hom Christoph Burchard*, Heidelberg 1981, 8-20

[107] *Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Christentums*, Jena 1857

[108] *Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur 1900-1970 (Texte und Untersuchungen*, 106), Berlín ^{2}1975

taire. Du Judaïsme ancien au Christianisme primitif», *RechSR* 68 (1980) 463-480; 519-552 (reseña de libros sobre el tema) de A. Paul [109].

Los escritos pseudoepigráficos del AT

¿Cuáles son estos escritos que la moderna crítica sitúa en la base misma de los orígenes cristianos? [110] Una lista casi completa puede verse en el índice de la obra de Charlesworth anteriormente citada y reproducida en el volumen introductorio de A. Díez Macho [111] quien también los divide en grupos Citamos a continuación una selección de ellos clasificándolos según una temática aproximada·

a) Literatura sapiencial Salmos y Odas de Salomón, Oración de Manasés, Historia de Ahikar, Novela de José y Asenet, 4.° Macabeos.

b) Complementos o reelaboración de libros y temas del AT: Pequeño Génesis o «Jubileos», Antiguedades Bíblicas (Ps. Filón), Vida de Adán y Eva, Paralipómenos y Apócrifo (copto) de Jeremías, 3.° Esdras, 3.° Macabeos, Vida de los Profetas, Fragmentos de Jannés y Mambrés, Eldad y Modad.

c) Ciclo de Henoc (y Noé): 1.° Henoc etiópico y griego, Henoc eslavo (o libro de los Secretos de Henoc), Henoc hebreo.

[109] Esta revista sigue publicando boletines bibliográficos actualizados Aún no contamos con una edición crítica y accesible de *todos* estos escritos, aunque sí existen algunas de indudable mérito, como la de M A Knibb y E Ullendorf, *The Ethiopic Book of Enoch A new Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments* 2 vols , Oxford 1978, el primer volumen de esta edición presenta el texto con el aparato crítico, y el segundo, la introducción, traducción y comentario a pie de página, o la serie *Pseudoepigrapha veteris Testamenti graece* editada por A Denis-M de Jonge, Leiden 1964, cuyo volumen más valioso es el *Testamenta XII Patriarcharum* de M de Jonge, con un aparato crítico amplio y clarísimo Afortunadamente, hay numerosos proyectos en marcha tanto de edición, como de introducción, versiones y comentarios que responden a la necesidad de atender decididamente este campo y ofrecer los medios para su conveniente estudio, los comentaremos al final de este epígrafe

[110] Para todo lo relativo a cuestiones introductorias hemos de citar en primer lugar la excelente introducción de A Díez Macho y su equipo de colaboradores a los *Apócrifos del Antiguo Testamento,* I Esta introducción está estructurada en tres partes Naturaleza y Origen de los Apócrifos (I), Apócrifos del Antiguo Testamento (II) y Teología de los Apócrifos (III) Puede verse también A M Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs de l'Ancien Testament,* Leiden 1970, L Rost, *Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen einschliesslich der grossen Qumranschriften,* Heidelberg 1971, y la de G W E Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishna A Historical and Literary Introduction,* Londres 1981 Una breve exposición sobre los apócrifos en castellano es la de J Alonso Díaz, en «Cursos bíblicos a distancia», Salamanca 1977, o la de A Piñero, *Los Apócrifos del Antiguo Testamento,* Madrid (Fundación Sta María) 1990, con una breve antología de textos, también el libro de M Delcor, *Mito y tradición en la literatura apocalíptica,* Madrid 1977, puede considerarse, en algunos aspectos, una introducción En francés puede consultarse el artículo de J Frey, «Apocalyptique», en el *Dictionnaire de la Bible* de Vigoroux, Suplem de Pirot I 326-54 (1928)

[111] Véase nota 106

d) Apocalipsis de Baruc (gr y siríaco), Esdras, Elías, Ezequiel, Sofonías, Sedrac, Abrahán, Adán, 4.º de Esdras

e) Literatura de Testamentos de Job, Isaac, Jacob, Salomón, Adán, Abrahán, de los XII Patriarcas, etc

f) Miscelánea Escala de Jacob, Fragmentos de Salmos (siríacos) de David, Plegaria de Jacob, Plegaria de José, Carta de Aristeas, Oráculos Sibilinos judíos

g) Fragmentos de obras judeo-helenísticas perdidas Filón épico Ps Focílides, Aristeas el Exegeta, Teódoto, Ps Hecateo, Demetrio, etc [112]

Una literatura pseudonímica

La literatura judía helenística es fundamentalmente pseudonímica Se han intentado diversas hipótesis para aclarar este curioso fenómeno tan propio de la antigua literatura judía (aunque bastante extendido también en la antigüedad clásica) Dos son las que más adeptos han conseguido la de R H Charles [113] quien defiende que, al haber sido canonizada la Torá y estimado los fariseos que la profecía había concluido oficialmente en Israel, los autores religiosos posteriores —que se consideraban a sí mismos profetas y que predicaban unas doctrinas que complementaban de algún modo o precisaban antiguas tradiciones— se veían forzados por el ambiente a amparar sus escritos bajo nombres de personajes del pasado, si querían que sus opiniones teológicas fueran escuchadas Para S D Russell [114], sin embargo, la razón es otra los autores de estas obras que continuaban el AT, se sentían emparentados con las figuras del pasado de Israel y poseedores del mismo espíritu de sus grandes héroes en virtud de la «personalidad corporativa», por ello no experimentaban pudor alguno en atribuirles sus obras

Fecha de composición

La fecha de composición de estos escritos es tema de discusión propio de las introducciones a cada escrito El Prof A Díez Macho cita dos crono-

[112] Un tratamiento practicamente exhaustivo de los autores de este apartado *g)* puede verse en E Schurer *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (175 B C - A D 135) *A New English Version Revised and Edited*, editada por G Vermes, F Millar y otros Edimburgo 1973 1979, trad española, Madrid 1985 I II

[113] *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* II, Oxford 1913, VIIIss

[114] *The Method and Message of the Jewish Apocalyptic*, Londres 1964, 132 138 Para otras opiniones vease N Brox (ed) *Pseudepigraphie in der heidnischen und judischchristlichen Antike*, Darmstadt 1977, 484, tambien W Speyer, Religiose Pseudepigraphie und literarische Falschung im Altertum *JAC* 819 (1935, Munster ²1967) 88-125

logías no coincidentes, una de L Rost [115] y otra de J Alonso Díaz [116] Los comentaristas aceptan para las versiones que han llegado hasta nosotros un marco temporal amplio, que abarca desde el 250 a C hasta el año 150 d C [117] Para mayor precisión deberá consultarse la introducción particular a cada libro Como afirma Díez Macho [118], una datación exacta de cada escrito o de sus eventuales partes, como en el caso de 1 Henoc, no se puede ofrecer en el estado actual de la investigación

Importancia de la literatura intertestamentaria

Ya H Gunkel, experto en AT, avisaba en 1895 [119] que no se debía sobrevalorar el influjo directo del AT sobre el judaísmo helenístico y el NT Incluso en los casos en los que el AT es citado expresamente por el Nuevo, éste se ve sometido a la exégesis judía contemporánea, como se verá más adelante al tratar de *Derash* y *NT* Hoy se admite en general que las alusiones al AT en el Nuevo no son puras referencias literarias, sino un reflejo de la historia de la interpretación de ese texto entre las tradiciones judías helenísticas En ellas ciertos temas del AT han sido tan repetidos y desarrollados que la cita veterotestamentaria propiamente tal, aunque se halle en el origen, desempeña con frecuencia el papel de transfondo De este modo, comenta K Berger [120], si se confronta Mt 28,16-20 directamente con Dn 7 se percibe que hay en realidad pocos puntos de contacto directo Y esto no es de extrañar, dado el desarrollo que la teología de ese capítulo de Dn tuvo en el judaísmo posterior Es éste, en realidad, quien ofrece el verdadero punto de contacto y la explicación suficiente para los conceptos teológicos neotestamentarios

Esta perspectiva implica concebir el judaísmo intertestamentario como un elemento de continuidad que rompe la antigua contraposición entre ambos Testamentos

En época reciente han sido sobre todo los ingleses quienes han orientado la atención de los teólogos hacia el estudio de la literatura intertestamentaria como instrumento para la exégesis del NT Así lo hace H Rowley en su libro *The Relevance of Apocalyptic* (Oxford 1944, ^{3}1963), siguiendo las huellas de C H Charles Tras Rowley, D S Russell escribió *Between the Testaments* (Londres 1960), libro en el que se investigan y exponen los métodos y el proceder literario de la apocalíptica judía, sus características y su

[115] *Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen einschliesslich der grossen Qumran Handschriften,* Heidelberg 1971
[116] *Literatura apocalíptica,* Salamanca 1977, 125
[117] A Díez Macho, *Apócrifos,* I, 49-51
[118] *Ibidem,* 51
[119] *Schopfung und Chaos* 208
[120] *Exegese des NT* 170-71

mensaje, fijando la atención del lector sobre temas teológicos capitales que, según este autor, se reflejan en el NT el sentido de la historia humana, Dios, ángeles y demonios, el fin del eón presente, el mesías y su reino, y la vida después de la muerte

También en Alemania, tan reacia en otro tiempo a prestar atención a estos temas, fueron surgiendo voces que ponderaron el valor de la apocalíptica para la exégesis neotestamentaria y para la teología E Kasemann intentó corregir el individualismo de su maestro R Bultmann (la justificación por la fe incide únicamente en el individuo) proclamando que la salvación en el NT implica al individuo y al cosmos, y que tal ideología se expresa en el *corpus cristiano* como una aceptación expresa de tesis apocalípticas Kasemann no duda en proclamar la literatura intertestamentaria, y en especial la apocalíptica, como la madre de la teología cristiana» [121]

Para W Pannenberg [122], exponente de una nueva generación de teólogos, el lugar teológico de la revelación no es sólo la iluminación directa por la palabra escrita (el *corpus* canónico), sino también la indirecta, plasmada en el devenir de la historia Esta corriente teológica revaloriza en gran medida cuanto de apocalíptico hay en el NT y su transfondo, precisamente porque ambos subrayan la revelación de Dios en los sucesos históricos, que sólo será completa cuando éstos lleguen a su final La manifestación divina en los acontecimientos del devenir humano es precisamente una de las aportaciones de los apocalípticos judíos, quienes, con su exégesis tipológica de la historia, han subrayado que lo ocurrido o por venir es una señal de lo que acaecerá al final, que ellos anuncian y describen en sus rasgos más sobresalientes [123]

J Barr ha puesto de relieve las nuevas perspectivas de esta línea teológica y las dificultades de los exégetas que han centrado su atención exclusivamente en la revelación directa o escrita (el *corpus* canónico) Se encuentran tales intépretes con que ciertas ideas teológicas, apenas desarrolladas en los escritos canónicos, podrían provenir en realidad de la apocalíptica Barr, sin embargo, previene contra un desmedido entusiasmo por estos escritos, y postula un estudio profundo y analítico de los textos, observando la variedad de doctrinas y su evolución, y contrastándolas con otras corrientes del judaísmo [124]

[121] E Kasemann, Die Anfange christlicher Theologie», *ZTK* 57 (1960) 162 85 Una revi sion critica de la teoria de Kasemann puede verse en F Garcia Martinez, ¿La apocaliptica judia como matriz de la teologia cristiana?, en A Piñero (ed) *Orígenes del cristianismo*, 177-199

[122] *Exegetische Versuche und Besinnungen*, trad inglesa *New Testament Questions today*, Londres 1969 especialmente The Beginnings of Christian Theology , 82-107

[123] W Pannenberg y otros, *La revelacion como historia*, Salamanca 1977

[124] Jewish Apocalyptic in Recent Scholarly Study *BJRyL* 51 (1975) 24 35

Principales teologuemas de la literatura apócrifa

Los teologuemas principales que desarrolla la literatura apócrifa intertestamentaria y que tienen un gran interés y alcance para determinar el contexto teológico del NT son, sumariamente, los siguientes [125]:

a) *Dios trascendente*

Los Apócrifos expresan y desarrollan claramente la tendencia postexílica de trascendentalizar a Dios. Esta directriz se había manifestado ya en el intento de distanciar a Dios personificando su Sabiduría (un ente intermedio), en *Proverbios* y en el libro de la *Sabiduría*, en la utilización de conceptos como «espíritu», «palabra» de Dios y en el especial respeto por el nombre de Yahvé. Esta trascendentalización es un desarrollo del atributo de la santidad de Dios. Como el primer Isaías, los apocalípticos describen a Dios como el «totalmente otro», celoso de su unidad. Al hacerlo trascendente, los apócrifos alejan a Dios del mundo: la divinidad habita en un trono inaccesible, en el séptimo cielo, rodeado de fuego (4Esd 8,21; AsMo 4,2), etc.

A pesar de su trascendencia, el Dios de los apócrifos está comprometido en una tarea salvífica, ya de todo Israel ya de un «resto» fiel. Aunque lejano, Dios está presente en Israel, mora en el *debir* (Santo de los Santos) y su presencia es el preanuncio del juicio y condenación de los impíos.

La providencia de Dios se ejerce sobre el cosmos por medio de los ángeles y otros intermediarios (la naturaleza). En esta época no hay ya profecía directa, pero Dios sigue comunicándose por su *bat qol* (= palabra; lit. «hija de la voz»), por sueños y visiones a sus nuevos siervos o por medio de los apocalípticos que desvelan el sentido de las profecías antiguas. Por otro lado, Dios se revela en la marcha de la historia a la que conduce hacia un destino salvífico para los elegidos. Dos corrientes luchan aquí dentro de la apocalíptica: *a)* la que considera a los gentiles *massa damnata* (Tos. Sot. 8,6) por no haber aceptado la Torá y restringe la salvación a sólo Israel, y *b)* la que extiende la salvación a los gentiles honestos (Or. Sib. III 753 ss.).

La acción del Dios trascendente no se ejerce sólo sobre el conjunto de Israel, sino que alcanza hasta los mismos individuos. El hombre aislado tiene así también su importancia en la acción de Dios, sobre todo en los escritos más tardíos. Cada hombre será juzgado independientemente (Hen. esl. 55,6), y cada uno recibirá la retribución según sus méritos (*Ib.* 55,5).

b) *Dios amante y misericordioso*

El Dios de esta literatura continúa siendo el clemente (Ahikar 4,18), el misericordioso (VidAd 17,1) y el bondadoso (4 Esd 7,136) del AT, ya que no

[125] Seguimos aquí el desarrollo de estos temas presentado por A. Díez Macho en la *Introducción* citada de la edición de los *Apócrifos del Antiguo Testamento*, I, 309-89

«castiga según nuestros pecados y su gran poder, sino con indulgencia» (Ep. Arist. 192).

En 4 Esd 7,132-140 se desarrolla ampliamente en un comentario midrásico la gran tesis clásica de la bondad y misericordia divinas de Ex 34,6-7.

Dios es Padre de Israel y lo ama (Jub 1,24.25), Padre de todos los hombres (Or. Sib. 3,604), amante y tierno con sus hijos (J y A 12,1.8). El glorioso y esplendente trono que espera a los fieles, como Job, está a la derecha del Padre (Test. Job 33,3); el justo Job es conducido allí en el «carro del Padre» (Test. Job 33,9). Según la leyenda griega del *Martirio de Isaías* (2,4.9), el profeta «glorificaba incensantemente a Dios filántropo». Igual expresión se encuentra en Ep. Arist. 188

c) *Dios justo*

En esta formulación —cuyo significado exacto es objeto de interminables discusiones dentro del ámbito del AT— coinciden todos los Apócrifos, aunque cada uno resalta algún aspecto de esta concepción pregnante. El libro de los *Jubileos* destaca en primer plano el carácter ético y legal de la justicia divina. De una *ṣedaqá* que en el AT es fundamentalmente salvífica, se pasa aquí a una justicia distributiva. Por parte del hombre consiste en atenerse escrupulosamente a lo que manda la Ley (7,20; 36,16); a ello corresponde, por parte de Dios, un riguroso reparto de premios y castigos [126]. Sin embargo, no está ausente de este importante apócrifo el concepto de justicia de Dios como «fidelidad a la Alianza» [127]. Igualmente en *1 Henoc* es central la noción de justicia de Dios que se concentra en la idea de una salvación escatológica [128]. Iguales nociones aparecen en Test XII Patr (TDan 6,10; TZab 9,8; TJud 22,2, etc.) y en los *Salmos de Salomón,* donde se muestra la novedad de que Dios envía los castigos a Israel para introducirlo en una esfera de salvación (2,15; 4,24), aunque el autor insiste pedagógicamente más en el aspecto punitivo y distributivo de la justicia divina (salmos mesiánicos 17 y 18). Un concepto más bien griego de «justicia forense» es el que aparece en 2 Bar: Dios es un juez justo (67,4; 78,5) que juzga imparcialmente. Pero en el conjunto de los apócrifos puede afirmarse que la «justicia divina» es un término que describe la conducta de Dios, consistente básicamente en una fidelidad a la Alianza y en su derecho a castigo —o misericordia y perdón— respecto al hombre. Por parte de éste, la justicia es y se resume en la obediencia a la Ley.

[126] Así J Becker, *Das Heil Gottes Heils- und Sundenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament,* Gotinga 1964

[127] Jub 1,6 = P Stuhlmacher, *Gerechtigkeit bei Paulus,* Gotinga 1966

[128] M J Fiedler, «Dikaiosyne in der Diaspora-judischen und intertestamentarischen Literatur», *JSJ* 7 (1970) 120ss

d) *Angelología*

La literatura intertestamentaria otorga extraordinaria importancia a los ángeles y demonios [129]. Es ésta una de las manifestaciones más típicas del dualismo de este tipo de escritos, aunque la creencia en seres superiores al hombre existía en Israel desde antiguo (Gn 6,2-4; Dt 32,8, etc.). En la literatura que ahora consideramos reciben estos seres además del nombre de «ángeles», otros nombres como «hijos de Dios o del cielo» (Hen[et] 6,2) «santos» (Jub 31,14), los «vigilantes» (Hen[et] 18,13-16), asimilados, quizá, a estrellas que no duermen, dispuestos en todo momento a cumplir la misión que Dios les encomiende.

En principio, los ángeles son espíritu, pero presentan ciertas connotaciones materiales, como si poseyeran un cuerpo etéreo. Al igual que en otros sistemas religiosos [130] aparecen vestidos de blanco, rodeados de luz (TestLev 8,2) y son capaces de aparecer en figura humana como en Dn 8,15. Sin embargo, en TestLev 4,1 se habla de «espíritus invisibles».

Estos seres intermedios entre el hombre y la divinidad son numerosísimos (Hen[et] 39,12). Están encargados de la regulación de los fenómenos atmosféricos (Hen[esl] 3,4 etc.) y de la custodia de los hombres (Jub 35,17) y de los pueblos (tradición veterotestamentaria que arranca de Dt 32,8-9 LXX y se continúa ininterrumpidamente; cf., por ejemplo, Jub 15,31s). Entre ellos hay una estricta jerarquía, cuyo puesto principal ocupan «los ángeles de la faz», o los que ven continuamente a Dios (TestLev 3,5; cf. Mt 18,10). Es muy importante su función de intérpretes y mediadores entre Dios y el hombre (en las visiones o revelaciones en general) que tienen los ángeles, en especial los de categoría superior (Dn 8,16; Hen[et] 15,2).

Los «satanes» y demonios, distinguidos en épocas anteriores como seres distintos («Satán» es en principio un ángel neutro, una especie de fiscal rememorador de los pecados de los hombres ante Dios), comienzan a confundirse en esta época, pues aquéllos poseían connotaciones negativas. En los apócrifos en general, los *demonios* son ángeles malos, también jerarquizados, enfrentados a los ángeles buenos y a los hombres. El origen de su desdicha radica en un pecado de desobediencia (VidAd 12,16) o de lujuria (Hen[esl] 7,1-3, etc.). Su función, representada por el nombre de su jefe en Jub (*Mastema* = del heb. *satam*: «acechar», «perseguir»), es extraviar a los hombres. El origen del mal en la tierra se debe a la incitación del primer hombre por el demonio (cf. Gn 2, tradición recogida por Jub y Test XII Pat.). Los diablos son seres personales y no meras fuerzas cosmológicas

[129] Cf. H. B. Kuhn, «The Angelology of the Non-Canonical Jewish Apocalypses», *JBL* 67 (1948) 217ss; A. Piñero, «Angels and Demons in the Greek life of Adam and Eve», *JSJ* (1992) 191-214, con abundantes paralelos en toda la literatura judía helenística; M. Mach, *Entwicklungstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabinischen Zeit*, Tubinga 1992, con excelente bibliografía, indexada sobre las fuentes y modernos autores.

[130] Véase el artículo de Pfister, «Epiphaneia», en *RE*.

personalizadas (Jub 5,1-9, Hen[et] 1,5 etc) Mantendrán su reino de terror hasta el fin de los tiempos, donde les aguarda el abismo de la condenación y el horno de fuego (Hen[et] 54,5-6)

e) *Dualismo, pesimismo*

Este tipo de literatura se caracteriza por un sistema de oposiciones binarias «lo de arriba-celestial y lo de abajo-terreno», Dios y Belial-Mastema (Satán), hombres buenos y malos, divididos por la duplicidad de tendencias interiores, salvación y condenación, luz y tinieblas, mundo presente y mundo futuro, etc Hoy se acepta generalmente que en el fondo de este dualismo late una concepción básica de la religión irania, que, extendida por el Mediterráneo, ayudó a los apocalípticos a sustituir la idea veterotestamentaria de un futuro feliz intramundano, por el pensamiento de un triunfo de los justos en el más allá

Parejamente, como la otra cara de la moneda, el apocalíptico es pesimista respecto al mundo de aquí abajo, dominado por las fuerzas del mal y escenario de toda clase de vejaciones Los apócrifos son pesimistas respecto a la historia pasada y presente aún no se ha producido la liberación de Israel y las promesas salvíficas de Dios no se han cumplido La contrapartida es el optimismo radical y esperanzado en un futuro espléndido cielo nuevo y tierra nueva Normalmente este futuro es patrimonio sólo del Israel fiel a la Ley Los elegidos de Dios apuran cada día una copa de sufrimientos increíbles, pero su fidelidad a la Torá los incorpora —en algunos escritos— ya desde ahora al feliz '*olam ha-ba*' (eón futuro) La caracterización más radical de este pesimismo se halla en *4 Esdras* (por ejemplo, 8,1 3 33) y *Jubileos* [131] aunque hay que precisar que no implica, ni mucho menos, un distanciamiento del cielo y la tierra, sino una distinción de planos Todo lo que ocurre abajo, si es bueno, queda registrado para el momento de la justicia distributiva

f) *Reino de Dios, escatología y mesianismo*

La expresión *reino de Dios* es poco frecuente en la literatura religiosa hebrea [132] No figura en el AT y aparece escasamente en los apócrifos, pero su contenido y significado es corriente en la época en la que se generan los apócrifos Es, sin embargo, una noción muy compleja En cuanto al tiempo

[131] Cf J G Gammis, «Spatial and ethical dualism in Jewish Wisdom and Apocalyptic Literature», *JBL* 93 (1974) 279ss

[132] Veanse J Jeremias, *New Testament Theology* I, Londres 1971, 32, y G Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig 1898, 79-83

de su realización, «está ya», pero «todavía no del todo»; es inminente y cercano en todos los escritos. Será un reinado casi instantáneo, pues se impondrá rapidísimamente. Sobre el lugar de la realización varían las concepciones. Según los apócrifos más antiguos (Hen Jub) se realizará en este mundo, mientras que para la mayoría, parte puede ser en este mundo (SalSal), y parte —la más fundamental— en un mundo venidero (*'olam haba'*), aunque no necesariamente celeste. Solamente el TestMos parece situar exclusivamente el reino de Dios en un ámbito puramente celestial.

La *escatología* no ofrece tampoco un panorama homogéneo en estos escritos. Ya desde los primeros estratos del libro de *Henoc* parece que se piensa en una resurrección universal. La de los justos, para participar en el reino (aquí terrenal) de Dios (22,8-13); la de los impíos, para recibir un juicio negativo junto con los ángeles malvados (22,10; 16,1). El anuncio del «gran día» del Señor o «día del castigo» está presente en todos estos escritos (cf., por ejemplo, 2 Bar 70,7; 61,1; 71,9; 4 Esd 5,1, etc.).

El mesianismo es muy diferente según los escritos [133]. Jub no menciona en absoluto al mesías (ni siquiera en 31,18), así como tampoco aparece esta figura en los *Viajes* o *Parábolas de Henoc* (una parte del *Henoc* etiópico: caps. 17-36). Por otro lado, los *Testamentos de los XII Patriarcas* reconocen *dos* mesías: uno, *político*, rey del pueblo, retoño de Jacob, que tendrá «el cetro de justicia» sobre las naciones, para juzgar y salvar a todos los que invoquen al Señor (Test Judá), y otro *sacerdotal*, superior al primero, que proclamará la palabra de Dios y hará que la escuchen y obedezcan los hombres. Bajo su sacerdocio cesará el pecado y los hombres sin ley dejarán de hacer el mal.

En los *Salmos de Salomón* la preocupación por el futuro escatológico es viva y ardorosa, pero no sigue tanto una línea apocalíptica cuanto una más tradicional, al estilo de los profetas del AT. El salmo 17 es claramente mesiánico. El salmista proclama la futura realeza de Yahvé y de su ungido sobre todos los pecadores. No se dice expresamente si por medio de las armas o por la fuerza de la palabra. Lo cierto es que gobernará con justicia al pueblo santo reunido y santificado por Dios, repartido por tribus en Palestina. No habrá sitio para los extranjeros y la salvación perfecta concierne sólo al pueblo elegido. El «Hijo de David» juzgará a los pueblos gentiles con sabiduría y justicia y éstos le estarán sometidos. Las naciones vendrán a contemplar la gloria del Rey trayendo como ofrenda a los israelitas dispersos.

La teología del *Hijo del Hombre* aparece ya en Dn 7,13 y es recogida con amplitud por la segunda sección del *Henoc* etíope, el *Libro de las Parábolas* [134]. El hijo del hombre aparece mencionado 16 veces en las dos últimas

[133] Cf. P. G. R. de Villiers, «The Messiah and messiahs in Jewish Apocalyptic», *Neotestamentica* 12 (1978) 75-110.

[134] Una discusión —con bibliografía— puede verse en los artículos de M. Black, «Jesus and the Son of Man», *JSNT* 1 (1978) 4-18, y J. A. Fitzmyer, «Another views of the Son of Man», *JSNT* 2 (1979) 58-68; más reciente, J. Mateos, *Marcos 13. El grupo cristiano en la historia*, Ma-

parábolas (caps. 46-71). La trascendencia que tienen estos pasajes para la cristología del NT es evidente. Los problemas en torno a esta denominación, su alcance y transfondo, son muy numerosos. Un breve apunte lleva a percibir la complejidad del asunto: el Hijo del Hombre, que es idéntico al mesías, ¿se identifica con Henoc cuando éste llega al cielo? ¿Qué relación exacta se da entre el Hijo del Hombre personal y el de Dn 7,13 que, según muchos intérpretes, es una personalidad colectiva? ¿Hay en el *Libro de Henoc* un *derash* de actualización, gracias al cual la figura colectiva ha sido individualizada, con lo que sirve mejor de apoyo a la teología mesiánica? [135]. ¿En qué sentido ha escogido Jesús esta denominación para designarse a sí mismo?, o ¿por qué la Iglesia postpascual puso en boca de Jesús esta autodenominación? Y por último, si se admite que el *Libro de las Parábolas* es posterior al cristianismo ¿no podrá darse un influjo de éste sobre aquél? [136].

Esta exposición de los teologuemas sobresalientes se detiene aquí, pues no tenía otra finalidad que poner de relieve el gran interés de estos escritos para la exégesis del NT. En todo caso, se debe ser cauto en la utilización de estos textos, como ha indicado K. Berger [137], pues la comparación de una cadena de tradición tiene sus límites cuando no pueden establecerse con claridad los eslabones de paso entre dos concepciones. Así, por ejemplo, podrá ser válido poner en contacto Jub 22 (últimas palabras de Abrahán a Jacob y bendición de éste) con 1 Cor 11,23-25 (institución de la Eucaristía); entre ellos hay puntos de contacto, aunque faltan elementos como para servir de antecedente. Es necesario añadir otros textos como Jub 31,22; 35,20ss y 36,3 junto con la exhortación al amor fraterno de Jub 20,2. En este conjunto de textos *sí* se da un esquema («discurso de despedida, unidad fraternal, comida, bebida, alianza») que puede compararse con el de la última Cena de Jesús. Pero no basta con ésto; es necesario, además, señalar el contexto histórico y literario peculiar de cada uno de los textos que se comparan de modo que no sólo reluzcan las semejanzas, sino también las peculiaridades.

Los elementos apocalípticos del Nuevo Testamento

Sobre todo este transfondo —y de entre la vasta problemática que plantea la relación de esta literatura intertestamentaria con el NT— nuestra

drid 1987, 478-512, A Piñero, «El "Evangelio" paulino y los restantes evangelios del NT», en Id (ed), *Fuentes del cristianismo Tradiciones primitivas sobre Jesús*, cap IX, Córdoba 1993, con bibliografía, cf también D R A Hare, *The Son of Man Tradition*, Minneapolis 1990 (reseña de S E Porter en *FilNT* 5 ([1992] 212-213)

[135] Cf R H Fuller, *Fundamentos de la cristología neotestamentaria*, Madrid 1979, 43-46

[136] Véase G W E Nickelsburg, *Resurrection, Inmortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Harvard 1972, 222ss

[137] *Exegese des Neuen Testament*, 183-185

atención se va a centrar únicamente como ejemplo, en uno de sus puntos candentes: la importancia del elemento apocalíptico dentro del conjunto del Nuevo Testamento, siguiendo la síntesis que ofrecen sobre esta cuestión P. Grech y G. Segalla [138]. Aquí se insertan los estudios sobre la definición o no de Jesús como «apocalíptico» y si había elementos apocalípticos en su mensaje; especial atención merece el estudio de la autenticidad, composición y redacción de Mc 13 y *par.* [139], con toda una serie de cuestiones abiertas: si se trata de un discurso de Jesús, de una composición de la comunidad cristiana, o de algo intermedio (un *logion* interpretado por la comunidad cristiana). También se discute si un breve apocalipsis judío preexistente habría sido aprovechado por Jesús y reinterpretado por la comunidad; los comentaristas se preguntan también qué influjo han tenido los desastrosos sucesos del 70 en el discurso, y qué grado de «desescatologización» han operado Lucas y Mateo sobre la base de Marcos [140]. Para estos dos últimos evangelistas la destrucción de Jerusalén era ya un evento pasado. Lucas lo interpreta como un signo del juicio futuro, que históricamente abre la puerta a la evangelización de los paganos. Mateo no lo considera signo del futuro, aunque supone, también él, que tras esa destrucción habrá un tiempo indeterminado para la entrada de todos los gentiles en la iglesia.

La interpretación dada por Lucas de la escatología primitiva en términos de una «historia de la salvación» ha suscitado un buen número de trabajos [141].

Muy interesante y sugerente es el tratamiento que hace J. Mateos de este discurso de Marcos en su obra *Marcos 13. El grupo cristiano en la historia* (Madrid 1987) [142], donde se pronuncia abiertamente por el carácter es-

[138] *Metodologia per uno studio della Teologia del Nuovo Testamento*, Turín 1978, 168ss.

[139] Cf. L. Hartman, *Prophecy Interpreted. The Formation of some Jewish Apocalyptic Texts and the Eschatological Discourse Mk 13 par.*, Upsala 1966; J. Lambrecht, *Die Redaktion der Markusapokalypse*, Düsseldorf 1968; R. Pesch, *Naherwartungen: Tradition und Redaktion in Mk 13*, Düsseldorf 1968; A. Piñero, «Elementos apocalípticos en el Nuevo Testamento», en Id. (ed.), *Orígenes del cristianismo*, 201-218, con bibliografía; A. Gerhards, *Die grössere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen um Wandel* (Quaest. Disput. 127), Friburgo C.B. 1990; J. Mateos, *Marcos 13. El grupo cristiano en la historia*, Madrid 1987.

[140] Cf. J. Zmijewski, *Die Eschatologiereden des Lukas-evangeliums*, Bonn 1972, y R. Geiger, *Die lukanischen Endzeitreden*, Frankfurt 1973. Cf. en general M. E. Boismard-E. Lamouille, *Les Actes des deux Apôtres*. I. *Introduction*, París 1990.

[141] Un resumen de trabajos en E. Rasco, *La teología de Lucas: Origen, desarrollo, orientaciones*, Roma 1976. Para la escatología de Lc., cf. C. A. Talbert, «Luke-Acts», en E. J. Epp.-G. W. MacRae, *The New Testament and its Modern Interpreters* (SBL. CP), Filadelfia 1989, 297-320, con bibliografía. Sobre el estado de la investigación, cf. J. M. Rese, *Das Lukas-Evangelium. Ein Forschunsbericht, ANRW* 25.3 (1985) 2258-2328.

[142] En páginas 42-49 se presenta un resumen de los estudios principales sobre Mc 13 La obra tiene amplia bibliografía en pp. 531-46 y aplica el método de análisis semiótico a este capítulo difícil de Marcos en la línea seguida por A. J. Greimas en *Maupassant. La sémiotique du texte. Exercices pratiques*, París 1976.

catológico y no apocalíptico del mismo, cuando afirma en la página 459, en contra de la opinión más extendida, que este discurso «puede llamarse escatológico en cuanto se refiere a la última época de la historia, pero de ningún modo apocalíptico, pues no trata de una transformación (catastrófica) que acabe con el eón presente y abra el futuro. Puede precisarse aún la clase de escatología que propone Marcos. Es una *escatología de presente* en cuanto la época final de la historia comienza con la ruina de Jerusalén y del templo, y en ella se va realizando el reinado de Dios. Por otra parte, esta realización no es repentina ni inmediatamente universal, sino progresiva, por la proclamación de la buena noticia a todas las naciones; es, pues, una escatología *en expansión*. Finalmente, la expansión se hace con la mirada puesta en "el fin" o "plenitud" personal y social, es decir, en la constitución de la humanidad definitiva; es, por tanto, una escatología *en tensión*».

La «desescatologización» del mensaje de Jesús, por parte de sus seguidores, abre una serie de problemas de no fácil solución si se estudia cómo se presenta a grandes rasgos la problemática del ideario apocalíptico en los cuatro grandes núcleos del NT a los que suelen atribuirse rasgos apocalípticos muy determinados: Mc 13, 2 Tes, 2 Pe y Apoc. Acaba de tratarse el problema interpretativo del primero de esos textos. Respecto a *2 Tes* la pregunta clave es si esta carta se sitúa cronológicamente al comienzo de la predicación paulina, en cuyo caso representaría una cierta «desescatologización»; pero si se considera deuteropaulina, por el contrario, podría significar una «apocaliptización» del pensamiento del Apóstol. ¿Representa el *Apocalipsis* de Juan una especie de escatología casi realizada ya (la visión histórico-salvífica del fin)? ¿Por qué utiliza 2 Pe el género apocalíptico para justificar el retraso de la parusía?

Del conjunto de estas preguntas emerge la sospecha de que la expectativa de una intervención inminente de Dios no coincide exactamente con el género apocalíptico cristiano —ya un poco evolucionado, de la segunda generación—, y, por tanto, éste no es incompatible con la interpretación histórico-salvífica de una escatología realizada.

En Pablo —tal como se presenta el *corpus* paulino hoy, con las dudas razonables sobre la autenticidad de ciertos escritos— se encuentra una escatología con problemas insolubles, al menos para quien no tenga su mente dispuesta a aceptar la tensión presente-futuro, «ya, pero aún no» del modelo judío [143]. Por una parte, en 1 Tes y 1 Cor, Pablo espera una parusía próxima; por otra, en 2 Tes (si es paulina) y 2 Cor pone en guardia contra tal interpretación. La ética de 1 Cor 6 y 7 está regida por la idea de «el tiempo es corto». En Romanos, en cambio, la ética es social e histórico-salvífica, lo cual encaja mejor con la actividad del Pablo que vive en la historia sin conciencia de una barrera temporal limitada. Algunas veces encontramos

[143] Cf. M. C. Boer, «Paul and Jewish Apocalyptic Eschatology», en J. Marcus-M. L. Soards (eds.), *Apocalyptic and the New Testament* (JSNT 24), Sheffield 1989, 169-190.

rasgos apocalípticos en sus cartas, como en 2 Tes 2 y 4 (si no es deuteropaulina) y 1 Cor 15, que luego ceden la primera línea a consideraciones sobre la supervivencia individual tras la muerte. Pablo habla de la resurrección corporal y la describe largamente en 1 Cor 15, pero luego afirma que la vida verdadera ha comenzado por el bautismo que asimila a la resurrección en Cristo (Rom 6).

¿Cómo se aclara todo esto? Es difícil. Quizá una posible explicación se halle en el desplazamiento e interpretación paulina de las categorías temporales del lenguaje judío como afirmaciones del obrar divino. La era de la gracia es la última etapa de la historia de la salvación, cuya duración es desconocida. La verdadera tesis de Pablo es la justificación por la fe en Cristo. La expresión «reino de Dios» no tiene en él el mismo significado que en los evangelios. Pero, justamente en el sentido que le da Pablo, se halla quizá más cerca del pensamiento de Jesús en cuanto que la «justificación» o manifestación de la justicia de Dios es como el «reinado/reino» que Jesús predica: se inicia en el bautismo con el acto de fe, pero sólo alcanza su plenitud en el eón futuro. Podría ser que en sus expresiones sobre la inminencia de la parusía, Pablo supiera que estaba usando un lenguaje propio de los profetas y que, al utilizarlo, traducía la urgencia de la llamada divina en clave de inminencia histórica. Mas esta explicación soslaya, en realidad, el problema capital de la temporalidad de la parusía. Es más probable que en un principio Pablo estuviera convencido de la llegada inminente del fin, mas luego, al constatar el retraso, tuviera que cambiar de parecer, y comenzase a exhortar a instalarse con más paciencia en este mundo. El mismo Pablo debió ser el autor del cambio, ya que no hay absolutamente ninguna razón para sospechar que 2 Cor (donde ya se exhorta a la paciencia) sea un escrito espurio.

En la escuela joánica se da la misma contradicción aparente. En el *Evangelio de Juan* (4,23) se halla la escatología ya realizada en el momento de la vida de Jesús («viene la hora y *ya está aquí*...»), pero en las *Epístolas* y en el *Apocalipsis* la salvación se proyecta en un futuro [144]. La solución a la antinomia debe ser la misma que en Pablo. El juicio y la salvación han comenzado ya con la venida de Cristo y nuestra respuesta al mensaje. Mas la plenitud de vida sólo se realizará en el futuro. No hay rastro de apocalíptica en el evangelio de Juan y poco quizá en el *Apocalipsis*, donde la atención se fija más en la interpretación de la historia contemporánea de la Iglesia en estado de persecución. Similarmente, en 2 Pe, aun aceptando la tesis general de una parusía, se insiste en la duración del momento presente, realización de la paciencia divina que aguarda con longanimidad para que nadie perezca (3,9).

En conclusión: un mero rastreo de los elementos principales de esta

[144] Cf. A. Stimpfle, *Blinde sehen. Die Eschatologie im traditionsgeschichtlichen Prozess des Johannesevangeliums* [BZNW 51], Berlín 1990.

problemática pone de relieve el amplio campo de estudio e indica que hay en los textos una dialéctica, no resuelta satisfactoriamente, entre la actuación de Dios en el presente y la realización del eón futuro, formulada de ordinario con la expresión «ya, pero no todavía del todo».

La publicación de los apócrifos veterotestamentarios en España: un proyecto en curso

Entre los proyectos en curso sobre los apócrifos en diversos países es ya una realidad —que está llegando a término y que honra la investigación española en este campo—, la edición castellana de los apócrifos veterotestamentarios de la que se han publicado cinco volúmenes, llevada a cabo por los departamentos de Filología Griega y de Hebreo-Arameo de la Universidad Complutense de Madrid [145]. Esta versión se ha realizado siempre a partir de los textos originales o versiones primitivas en las que se han conservado los distintos escritos apócrifos, a saber: hebreo, arameo, latín, griego, copto, siríaco, eslavo antiguo y etiópico clásico. La edición de los apócrifos del AT, proyectada y dirigida por el fallecido prof. A. Díez Macho, presenta la traducción, acompañada de introducción y notas de todos los textos de los apócrifos veterotestamentarios comprendidos entre el 200 a. C. y el 200 d. C. No se trata de una edición bilingüe —como hubiera sido de desear—, sino de una traducción anotada. Su finalidad es hacer accesibles, al menos al público culto de habla hispana, textos que son moneda corriente en los países civilizados desde hace más de noventa años (la edición de Kautzch apareció en Alemania en 1900). De este modo, la investigación española se incardina en un movimiento general, al nivel de una serie de equipos que publican o han publicado estos apócrifos en una edición actualizada: Charlesworth, en el mundo de habla inglesa;

[145] La lista de todos los miembros del equipo encargado de la edición castellana de los apócrifos, puede verse en el volumen introductorio (pp 37-38)

Los textos que abarcará la edición completa se citan en dicho volumen (38-39) Queda expresamente excluido de esta edición el tratamiento de los textos de Qumrán, a excepción de los fragmentos sadoquitas, aunque dentro de esta obra se incluyen, por supuesto, los fragmentos de Qumrán que corresponden a obras apócrifas conocidas con independencia y anterioridad a los descubrimientos del Mar Muerto cuatro de los cinco libros de *1 Henoc*, de los que se encontraron restos importantes en Qumrán, así como de fragmentos de los *Testamentos* de Leví y Neftalí y fragmentos hebreos de *Jubileos* En cambio, los documentos de género apocalíptico, completos o fragmentarios, únicamente hallados en Qumrán, quedan excluidos de esta publicación Sin embargo, se presentan en apéndice la *Megillat Ta'anit* o Rollo de los Ayunos, *Pirké Abot* y *Megillat Antiocos*, lo mismo que la oración por antonomasia del judaísmo llamada *Tefillah* (Oración) o *Shemoneh 'Esreh* (Dieciocho Bendiciones) y la breve oración aramea denominada *Qaddish*, por su interés intrínseco Esta edición, por oposición a la de Charlesworth, procura no salirse del marco temporal fijado por los investigadores para la literatura judía del Antiguo Testamento, a saber 250 a C -200 d C

M. Philonenko, en el francés; P. Sacchi, en Italia; S. Agourides, en Grecia, y W. G. Kümmel, en Alemania [146].

6. FILON DE ALEJANDRIA Y FLAVIO JOSEFO

Antes de tratar lo que al estudioso del NT puede interesar de la literatura rabínica, es conveniente hacer un somero apunte sobre dos escritores judíos de los albores de la era cristiana, de cuyo conocimiento no puede prescindir quien desee estudiar a fondo el NT. El primero, Filón, filósofo alejandrino que murió unos veinte años después de Jesús, es el escritor más sabio y prolífico del judaísmo helenístico; el segundo, Flavio Josefo, ocupa un lugar destacado entre los muchos escritores no griegos que, en la época helenística y romana en el siglo I de nuestra era, publicaron en griego material etnográfico e histórico de sus propias culturas.

Filón

Filón nació hacia el 15 a. C. en Alejandría, dentro de una familia judía helenizada. Fue educado a la usanza griega y, como sus padres eran acomodados, tuvo los mejores maestros. Conocía muy bien el griego, la historia y la filosofía griega y citaba sin esfuerzo a poetas y trágicos. De su formación judía poco sabemos: de la lengua hebrea conocía sólo algunas palabras y expresiones. Gracias a la sinagoga, estaba familiarizado con el culto judío, la exégesis y apologética judeo-helenísticas. De la densa niebla que se cierne sobre su existencia destacan los años 37-41: la comunidad judía de Alejandría, expuesta de pronto al recelo del gobernador Avilio Flaco, vivió semanas de pánico. Flaco, prefecto romano de Egipto, entregó a los judíos de Alejandría a la cólera popular, por negarse a adorar las imágenes cultuales del emperador divinizado, acontecimientos descritos por Filón en sus obras *Ad Flaccum* y *Legatio ad Gaium*. Filón, personaje importante de esa comunidad, fue enviado como delegado a Roma, se encontró con Calígula —sin éxito para sus propósitos—, y luego con su sucesor Claudio —con más fortuna—. La época de su madurez bien avanzada coincidió con los acontecimientos que relatan los Hechos de los Apóstoles.

Los escritos de Filón son importantes para la historia de la filosofía antigua, pues representan, después de Aristóteles, el primer *corpus* filosófico amplio conservado, tanto en manuscritos medievales —que se remontan a la biblioteca de Cesarea— como en algunos papiros y en numerosas citas de los Padres de la Iglesia.

[146] Sobre los Apócrifos en publicaciones modernas puede verse A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, I, 40-42

Los judíos, por su parte, prefirieron ignorarlo muy pronto, porque los cristianos hicieron de él en algún sentido su primer teólogo. Su obra tuvo gran importancia en la formación de la exégesis cristiana; los Padres admiraban a este comentador judío del Pentateuco por el elevado tono y exigencias morales, preservaron del olvido sus obras y adoptaron muchas de sus interpretaciones exegéticas. Su interpretación alegórica del Pentateuco, la parte de la Biblia sobre la que versa el comentario filoniano, se basa en el texto griego, utilizando con frecuencia imágenes y asociaciones del campo lingüístico helenístico, sin dejar por ello de ser un creyente judío. El texto griego que comenta es idéntico al que conocemos de los LXX, la Biblia cristiana, aunque de vez en cuando tiene lecturas propias que pueden deberse a aproximaciones o deformaciones voluntarias introducidas por necesidades del comentario. Aunque practica la exégesis alegórica, lo hace dentro del marco de una espiritualidad auténticamente judía.

La obra de Filón es muy extensa: tiene escritos de carácter histórico, filosófico, exposiciones exegéticas, tratados y comentarios [147].

Dentro del inmenso depósito de datos que contiene su obra y cuyo conocimiento ayuda para penetrar mejor en el pensamiento religioso judío del siglo I, deben destacarse los siguientes temas que interesan especialmente a la exégesis del NT: cuestiones de *halakhá* (o norma legal) alejandrina, concepciones sobre Dios y las fuerzas que de Él proceden; los conceptos de *Logos, Sophia* y *Dynamis* o poder divino; esencia y naturaleza del hombre; doctrina sobre las virtudes y recepción de la ética estoico-cínica por el judaísmo helenístico; doctrina de la gracia como fundamento de las virtudes; perdón de los pecados y purificación del alma; misión ecuménica del pueblo judío; importancia universal de la Torá; afinidades y diferencias del judaísmo con las religiones mistéricas; cuestiones de culto y su interpretación espiritualista, etc. [148].

[147] Una exposición sencilla y clara de su obra, siguiendo este esquema, con citas y breve comentario, puede verse en J Cazeaux, *Filón de Alejandría De la gramática a la mística* (Documentos en torno a la Biblia, 9), Estella (Navarra) 1984, 18-20 La edición más reciente de las obras de Filón con texto crítico, introducciones y notas, más traducción francesa, es la de R Arnaldez, C Mondésert, J Pouilloux (y otros autores de diversos volúmenes), *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* (París 1961-84) de las que hasta 1984 habían aparecido 35 volúmenes

[148] Cf H Hegermann, «Filón de Alejandría», en J Leipoldt-W Grundmann (eds), *El Mundo del NT*, I, Madrid 1973, 339-38, S Sandmel, *Philo of Alexandria An Introduction*, Nueva York 1979, Y Amir, *Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien*, Berlín 1983

La edición completa de su obra al francés se encuentra en la colección Belles Letres, de la Asociación Guillaume Bude de París En castellano ha aparecido una edición relativamente reciente de las obras de Filón J Triviño, *Obras Completas de Filón de Alejandría* (5 vols con introducciones y notas), Buenos Aires 1976, cf J P Martín, «"La obra completa de Filón de Alejandría" editada recientemente en Buenos Aires, su significación cultural», *Stromata* 7 (1981) 89-97, que alaba calurosamente el tono generalmente bueno de la edición Algunos textos de Filón, escasos, están traducidos en la obra citada de J Leipoldt-W Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento*

Flavio Josefo

Entre todos los testigos de la Palestina del siglo I de nuestra era ocupa un lugar privilegiado el historiador judío Flavio Josefo. Nacido en Jerusalén hacia el año 37-38 d. C., era de familia sacerdotal. Seguidor durante algún tiempo de los fariseos, participó en la guerra de liberación judía. Cogido prisionero el año 67 d. C., recibió la libertad al cumplirse la profecía formulada por él mismo de que Vespasiano sería hecho emperador. Acabada la guerra, y convertido en ciudadano romano, toma el nombre de Flavio, de la familia de sus protectores, poniéndose definitivamente de parte de los romanos; adquirió fama como historiador en la corte de Domiciano. Murió probablemente hacia el año 110 d. C. [149].

A los ojos de quienes lo acusaban de traición a su pueblo, Josefo quiso justificar haberse pasado al campo romano dando su explicación de la guerra judía. Los judíos, según él, se destruyeron a sí mismos con sus divisiones sectarias. Dios los castigó y dio a los romanos una fuerza irresistible. Este es el tema central de la *Guerra de los judíos*, cuya edición aramea se ha perdido. La versión griega, más desarrollada, apareció entre el 76 y el 79; en ella narra Josefo los sucesos de que fue testigo y los ilustra remontándose en el tiempo hasta la revuelta de los Macabeos, en el siglo II a. C.

La opción política de Josefo no significó en modo alguno abandono de sus convicciones religiosas judías. Dolido por la ignorancia y el desprecio con que el mundo grecorromano trataba a los judíos y a sus libros sagrados, la Biblia, emprendió la tarea de dar a conocer a los griegos unas tradiciones tan venerables y más antiguas que las suyas, escribiendo para ello *Antigüedades judías*, hacia el 93 ó 94.

Sobre el comentario de Filón a la Escritura, véase A. Jaubert, *La Notion de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, Leiden 1977, con abundantísima bibliografía. Para las citas bíblicas de Filón, véase *Bibla Patristica Supplément*, París 1982. Sobre la traducción de los LXX y el comentario de Filón, cf. R. Arnaldez, «L'influence de la traduction des Septante sur le Commentaire de Philon», *Études ACFEB* 1984, 251-66.

Para la interpretación de la Biblia según Josefo, cf. H. W. Attridge, *The interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus*, Missoula 1976. Las ideas de Filón sobre la inspiración bíblica se resumen en A. Piñero, «Las concepciones de la inspiración en Filón de Alejandría», en *Salvación en la palabra* (Hom. a Díez Macho), Madrid 1986, 223-24.

Para ulterior literatura sobre Filón, véase R. Radice, *Filone di Alessandria. Bibliografia generale 1937-1982*, Nápoles 1983; Id., *Philo of Alexandria. An Annotated Bibliography, 1937-86*, 1988.

[149] J. Peláez, *Jesús y la historia*, en A. Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo*, 226, donde se comentan críticamente las dos noticias que aparecen en *Antigüedades judías* sobre Jesús y Santiago, hermano de Jesús. Para la historia de la investigación sobre la obra de Josefo, véase A. Schalit (ed.), *Zur Josephus-Forschung*, Darmstadt 1973. Sobre las fuentes para el estudio de la obra de Flavio Josefo, véase el apartado de «Fuentes» al final de este libro. La traducción castellana de *Antigüedades* y la *Guerra judía* de Juan Martín Cordero, hecha en 1557, ha sido recientemnte editada en dos volúmenes (Barcelona 1972); la editorial Aguilar ha publicado *Contra Apión*, Madrid 1974

Para justificar su papel personal en la guerra, compuso su *Vida* (Autobiografía) que añadió como apéndice a una nueva edición de las *Antigüedades*, a finales del siglo I.

Contra un tal Apión, griego de Alejandría que había criticado las afirmaciones de Josefo en las *Antigüedades*, escribió su *Contra Apión*, obra en la que muestra la antigüedad de la tradición bíblica y defiende los valores del judaísmo. Parece ser que Josefo no compuso ninguna obra más, por lo que han llegado hasta nosotros todas las que salieron de su pluma.

Aunque por motivos distintos de los de Filón, los judíos no se ocuparon de su obra hasta el siglo X; sin embargo, sus escritos interesaron vivamente a los cristianos, que pronto empezaron a citarlos y utilizarlos; entre ellos, Orígenes, Eusebio de Cesarea, Jerónimo y otros muchos a partir de éstos. La razón de este interés es clara: en su obra se encuentran noticias sobre Herodes y su dinastía, los procuradores de Judea, incluido Poncio Pilato, los esenios y Juan Bautista, Jesús y Santiago, así como sobre las peripecias del pueblo judío durante los dos últimos siglos de su existencia como nación y del ambiente histórico en el que nació el cristianismo. Su obra constituía en realidad un complemento del Nuevo Testamento. Al mismo tiempo, el interés de Josefo por probar la antigüedad de las tradiciones judías coincidía con la preocupación de la apologética cristiana: Moisés, al que apelaban judíos y cristianos, era anterior a los filósofos griegos. En él descansaba la veracidad de la revelación bíblica y del cristianismo. Por otra parte, la destrucción de Jerusalén narrada por Flavio Josefo y predicha por Jesús, servía de argumento a los cristianos para demostrar el fin de la religión judía y el nacimiento de un nuevo Israel que había sustituido al antiguo: el pueblo cristiano [150].

7. EL NUEVO TESTAMENTO Y LA LITERATURA RABINICA

La literatura rabínica es la fuente más amplia para el estudio del NT y es probablemente la más difícil de utilizar [151]. El vasto *corpus* de textos rabínicos fue usado en el pasado polémicamente: textos sacados de su contexto originario se esgrimían como prueba de la superioridad de las enseñanzas de Jesús o, por el contrario, para mostrar cómo la doctrina de éste carecía de originalidad, pues se contenía ya en el Talmud. Hasta hace poco, los especialistas cristianos prestaron poca atención al estudio de este corpus de

[150] Cf Equipo «Facultad de Teología de Lyon», *Flavio Josefo Un testigo judío de la Palestina del tiempo de los apóstoles*, Estella (Navarra) 1991, 5-6 Este cuaderno, selección de textos de la obra de Josefo, tiene por finalidad poner de relieve los pasajes de la obra de Josefo que iluminan el siglo I de Palestina y los orígenes del cristianismo

[151] Transcribimos a lo largo de estas páginas «derás», «midrás», «péser», utilizamos el plural de targum a la manera hebraizante *targumim*, en lugar de la castellanizada «targumes», menos utilizada, igualmente el plural de midrás por midrasim, transcribimos *halaká* en lugar de *halakah*

textos en sí mismo, tal vez porque se consideraba una literatura difícil de entender e interpretar [152]. Un especialista ha comparado el Talmud a una selva primitiva y densa en la que uno se pierde sin remedio si no tiene un diestro guía [153]. Por otra parte, la dificultad de utilización de este corpus se acrecienta si se tiene en cuenta que la datación de estos textos va del 220 al 550 de nuestra era e incluso después.

Midrás, Targum, Misná y Talmud

La literatura rabínica está integrada por el Midrás, el Targum, la Misná y el Talmud.

La literatura midrásica consiste en el comentario verso a verso de las Escrituras hebreas. Los *targumim* son traducciones al arameo un tanto perifrásticas del texto hebreo del AT. La Misná es el compendio de la ley oral que complementa la escrita y que se publicó hacia el año 200. El Talmud de Babilonia (del siglo VI) es un comentario (*Gemará*) a la Misná que trata de aplicar la Misná palestina a los judíos de Babilonia. Tanto el Talmud como la Misná contienen tradiciones de diversa procedencia en tiempo y en contexto. Las tradiciones contenidas en el Talmud con frecuencia proceden de una época posterior a la que dicen referirse, con el consiguiente peligro para el exegeta de caer en anacronismos en su intento de facilitar la comprensión o ilustrar un determinado texto del siglo I.

Por otra parte, los investigadores dan por adquirido que no se puede hablar del judaísmo rabínico como representante del así denominado judaísmo «normativo» de los siglos I o II. Con toda probabilidad, el conjunto de autores de la Misná pertenecía a una elite intelectual. Con la caída de Jerusalén (70 d. C.) y la última revuelta judía (135 d. C.) las circunstancias socio-políticas cambiaron, y no puede pensarse que lo que los rabinos escribieron se remonte sin más a los tiempos de Jesús. Al crecer la influencia de los rabinos en la sociedad, se puede creer, no sin razón, que la doctrina tradicional hubo de ser adaptada a los nuevos tiempos, lo que llevaría a dejar de lado algunas tradiciones y reinterpretar otras e, incluso, a idealizar el pasado. En consecuencia, estos textos no pueden representar en todo momento la corriente principal del judaísmo pre-rabínico. Esto no quiere decir que no se hayan preservado en ellos viejas tradiciones, sino que es necesario en cualquier caso demostrar más bien que asumir la antigüedad de una determinada tradición antes de aceptarla [154].

[152] Una excepción la constituye el libro de G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, 2 vols., Cambridge 1927.

[153] Cf. P. S. Alexander, «Rabbinic Judaism and the New Testament», *ZNW* 74 (1983) 244, n. 8, cit. por D. E. Garland, «Background Studies and New Testament Interpretation», en D. A. Black-S. D. Dockery, *New Testament Criticism and Interpretation*, 360ss.

[154] W. Horbury, «Keeping Up With Recent Studies. V. Rabbinics», *ExpTim* 91 (1980) 238.

Historia de la utilización de este «corpus» para la comprensión del NT

A pesar de lo dicho y de la dificultad que entraña la utilización de este *corpus*, la aportación sistemática de textos de las fuentes rabínicas antiguas como paralelos para el mejor entendimiento del NT es hoy una conquista segura de la investigación [155] Esta línea de estudio comenzó, en realidad, con el *Comentario a la Epístola a los Gálatas* de J. B. Lightfoot en 1865, con resultados muy notables y esclarecedores. El siguiente paso fue la obra de G. Dalman, *Die Worte Jesu* (Leipzig 1898) en la que, a partir sobre todo de concepciones paralelas en los *midrasim* rabínicos, se reconstruye el tenor arameo y el sentido más exacto de los dichos principales de Jesús. Una obra verdaderamente clave apareció pocos años después, el *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, de H. L. Strack y P. Billerbeck [156] La obra no es en realidad un comentario propiamente tal, sino una colección de paralelos que pueden ilustrar al NT versículo por versículo. Como la mayoría de las tradiciones citadas son tardías, el lector tiene que tener a mano otros estudios para sopesar en cada caso el grado de antigüedad que hay detrás de cada tradición La obra tiene como defecto fundamental no haber prestado atención a los *targumin*, que con-

[155] *Ibidem*, 240 Para una introducción a esta literatura, cf H L Strack-G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, Munich [7]1982, esperada revisión de la antigua edición de Strack, recientemente traducida al castellano por M Pérez Fernández, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, Valencia 1988, con abundante bibliografía actualizada que incorpora los trabajos de profesores españoles y la revisión final de G Stemberger Muy interesante es el artículo de este mismo autor, «La investigación actual en torno al judaísmo rabínico *Status Quaestionis*», *MEAH* 41 (1992) 63-84, donde se reseñan y valoran los desarrollos más notables de la investigación en el campo de la literatura rabínica (Filología de la literatura rabínica, Misná, Tosefta, los dos Talmudes y Midrás) durante los últimos veinte años, concluyendo con algunas observaciones críticas en torno al tema central de la «tradición» (oral o literaria) en el mundo rabínico J Neusner ha escrito un buen número de textos introductorios útiles *Invitation to the Talmud*, ed rev San Francisco 1984, *The Oral Torah The Sacred Books of Judaism*, San Francisco 1986, C G Montefiore-H Loewe, *A Rabbinic Anthology*, reimp , Nueva York 1974, cf también el artículo de W Horbury, citado en nota anterior Los principales instrumentos de trabajo en este vasto campo de la literatura rabínica pueden verse en el apéndice II de este libro dedicado a las Fuentes de la Filología Neotestamentaria, bajo el epígrafe «Literatura rabínica»

[156] En seis vols , Munich 1922-1961, los volúmenes 5-6 han sido preparados por J Jeremias y K Adolph y contienen un índice rabínico, una lista de los sabios citados y un índice geográfico, aunque se cita esta obra como Strack-Billerbeck (S-B), en realidad, este último es el autor de los cuatro primeros volúmenes Strack sólo ejerció cierta supervisión Esta obra ha sido la primera introducción al conjunto de la literatura rabínica a disposición de quienes no leen hebreo, como alternativa a la primera parte, puede verse la obra S Safrai (ed), *The Literature of the Sages First Part Oral Tora, Halakha, Mishna, Tosefta, Talmud, External Tractates (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum)*, Assen-Filadelfia 1987 La colección que dirige J Neusner, *The Study of Ancient Judaism*, I *Mishnah, Midrash, Siddur*; II *The Palestinian and Babylonian Talmuds*, 1981 (reimp Atlanta 1992), publica algunos trabajos importantes sobre los dos talmudes, pero no trata sobre los *midrasim* concretos y no constituye una introducción a esta literatura en el sentido propio de la palabra

tienen, de hecho, un material comparativo mucho más cercano, cronológicamente, al NT.

Más tarde, y en un afán de presentar los textos pertinentes con más brevedad y claridad que Strack-Billerbeck, apareció la obra de J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du Nouveau Testament* [157] que presenta una colección de pasajes tomados de *Pirqe Abot, midrasim tanaíticos, Misná, Talmudes* y *Tosefta*, seleccionados no conforme a los versículos del NT, como Strack-Billerbeck, sino según los temas rabínicos y sus tratados. El defecto de fondo de esta obra es también la falta de uso de los *targumim*, además de la inadecuación del título en su presupuesto cronológico, ya que la mayoría de los textos que aporta Bonsirven no son de los dos primeros siglos, aunque contengan tradiciones que puedan remontarse a esas fechas.

Una aplicación del método comparativo fue realizada por el mismo J. Bonsirven en su *Exégèse Rabbinique et exégèse paulinienne* (París 1939). La tesis principal de esta obra mantiene que un análisis de la estructura y métodos de la exégesis paulina presenta tantos parecidos con la exégesis rabínica que hay que situar los escritos de Pablo dentro del género exegético utilizado por los rabinos. La argumentación escriturística de Pablo y sus ilustraciones dogmáticas a partir de citas bíblicas ponen en juego todos los procedimientos clásicos rabínicos según las reglas de Hillel, R. Ismael y Eliezer ben Josef ha-Gelilí: aplicaciones morales, desarrollos homiléticos, analogías jurídicas, explotación de la «letra» y acomodaciones, etc., sin tener en cuenta el contexto. Un mismo intento, con resultados bastante similares, se muestra en la obra de W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology* [158].

Es notable el esfuerzo de J. Neusner por presentar a los estudiosos las tradiciones más antiguas contenidas en los escritos rabínicos tardíos, en especial en su obra en tres volúmenes, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70 A. D.* [159] (Leiden 1971). El primer volumen presenta los pasajes atribuidos expresamente a rabinos anteriores al 70 d. C. con traducción y comentario; el segundo, ofrece el material relacionado con las escuelas de Hillel y Shammai, contemporáneas de Jesús, y el tercero, las conclusiones que pueden deducirse de esos materiales desde el punto de vista de la literatura y la historia. Neusner intenta aplicar a las fuentes rabínicas los criterios de la *historia de las formas* y *la crítica de fuentes*. El resultado,

[157] Roma. Reimp. 1955.

[158] Londres ^{2}1955; reimp. 1962; la cuarta edic. (Filadelfia 1980) contiene un prefacio de dieciocho páginas, sobre la situación actual de la investigación paulina. Véase también H. J. Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, Filadelfia 1979: traducción de la ed. alemana de 1959.

[159] Leiden 1971; del mismo autor «The Use of the Mishna for the History of Judaism prior to the Time of the Mishna. A Methodological Note», *JStJud* 11 (1980) 177-185; también «Die Verwendung des spateren rabbinischen Materials für die Erforschung des Pharisäismus im 1. Jahrhundert n. Chr.», *ZThK* 76 (1979) 292-309.

a pesar de las presumibles discrepancias de otros autores, es que, por fin, tenemos una serie de textos que reflejan ciertamente tradiciones coetáneas a la formación del NT.

La aplicación del conocimiento del rabinismo al esclarecimiento de pasajes concretos o grupos de tradición en el NT ha sido la línea directriz de toda la obra de J. Jeremias. El *leitmotiv* de casi toda su producción ha sido reconstruir las *auténticas palabras de Jesús.* Jeremias lo intenta situando a Jesús en un contexto netamente farisaico. Sus obras son muy ricas en aportación de paralelos y han de ser tenidas necesariamente en cuenta [160].

En un aspecto más parcial y restringido dentro de la doctrina de Jesús tenemos que reseñar algunas obras clave. La primera y de gran influencia fue el trabajo de P. Fiebig sobre las parábolas, *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse neutestamentlichen Zeitalters* (Tubinga 1912), y el de W. D. Davies, *El Sermón de la Montaña* (Madrid 1975), con presentación y epílogo de A. Díez Macho, en el que este autor precisa las ideas de Davies, expresando en muchos casos opiniones divergentes.

Una obra clave y de conjunto es la de D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Londres 1956). En la primera parte estudia Daube los reflejos que en diversos estratos del NT tienen los tipos mesiánicos generalmente reconocidos como tales en el rabinismo de la época: José, Moisés, Samuel, Elías, Rut, etc.; en la segunda, las formas narrativas y temas en torno a la legislación judía. Así, la fórmula de Jesús «habéis oído... pero yo os digo», o los curiosos participios en vez de imperativos que aparecen en Pablo (por ejemplo, Rom 12,9s) o en 1 Pedro (2,18). La manera de interrogar de Jesús, los esquemas por los que se rigen las disputas entre Jesús y los fariseos, las bienaventuranzas, etc., son explicados o iluminados por Daube gracias a convincentes paralelos con los procedimientos rabínicos. En la tercera parte aborda el autor la explicación de algunos conceptos puramente judíos en la predicación de Jesús y en Pablo como «ojo por ojo»; «redención»; «la violencia del reino», los términos para el «divorcio», etc. Daube concluye que el cristianismo más primitivo era un judaísmo en conflicto con la sinagoga por una cuestión fundamental: la aceptación o rechazo del mesianismo o divinidad de Jesús, mientras que otras discusiones menores (como la «regla de oro») apenas si tenían importancia, ya que en realidad eran disputas de escuela dentro del mismo judaísmo. El judaísmo

[160] En 1975, F J Fernández Vallina presentó en la Universidad Complutense una «Memoria de licenciatura» sobre *Los Semitismos del NT en la obra de J Jeremias* Sería muy interesante un trabajo similar en el que se ordenaran y resumieran, por capítulos y versículos, las aportaciones de J Jeremias al NT a partir de la comparación con material rabínico

Las obras más representativas de J Jeremias en esta materia han sido traducidas en su mayoría al castellano y son *La Ultima Cena Palabras de Jesús,* Madrid 1975, *Las parábolas de Jesús,* Estella (Navarra) 1974, *La promesa de Jesús para los paganos,* Madrid 1974, *Abba Studien zur Theologie und Umwelt des Neuen Testaments,* Gotinga 1966, *Teología del NT,* Salamanca 1974, y *El Mensaje Central del Nuevo Testamento,* Salamanca 1972

palestino del siglo I era mucho más variado y flexible de lo que hace poco se podía imaginar; incluso una teoría —tan incompatible con puntos de vista judíos ortodoxos posteriores— como la concepción virginal podía tener perfecta cabida en la época. Por otro lado, Daube opina que no puede efectuarse una neta distinción entre judaísmo rabínico y helenístico en la época del NT, ya que hoy aparece claro que muchas concepciones helenísticas habían penetrado, conscientemente o no, en el ámbito mental de los rabinos en un proceso que continuaría todavía en acto incluso en tiempos posteriores. En conclusión, por tanto, ciertos contactos del NT con el rabinismo no excluyen simultáneamente un paralelo con concepciones helenísticas.

En nuestro país ha sido notable la aportación de A. Díez Macho dirigida a iluminar el NT a partir de las fuentes rabínicas, sin descuidar los targumim. En sus obras [161], este autor aporta siempre un cúmulo de paralelos de la literatura rabínica, con una discusión muy ceñida a los textos de los términos y expresiones judías pertinentes a cada tema.

Las obras de K. Stendahl, *The School of St. Matthew* (Lund ^{2}1967) y B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism in Early Christianity* (Uppsala 1961) con su conocida tesis central sobre la transmisión —fidedigna y rigurosa en lo memorístico— de la doctrina de Jesús por parte de los «rabinos» cristianos, sitúan al NT en una tesitura puramente judía, iluminada desde la perspectiva de la literatura rabínica [162].

Esta línea comparativista, llevada hasta el extremo, pero digna siempre de ser tenida en cuenta como aproximación metodológica, es la defendida por algunos escritores judíos que explican la figura de Jesús (y la de los primeros apóstoles) casi exclusivamente a partir del judaísmo más ortodoxo. Dos obras representativas de esta postura son las de J. Klausner, *Von Jesus zu Paulus* (Jerusalén 1950) y D. Flusser, *Jésus* (París 1970) [163]. Para Klausner, Jesús no representa ningún avance respecto al acervo común de las doctrinas judías, y Pablo, en su exégesis, es un discípulo perfecto de los *tannaítas*. Es verdad que Pablo pudo hacer hincapié en algunos conceptos helenísticos (por ejemplo, la antítesis cuerpo-espíritu que probablemente se deriva del influjo de la filosofía griega) ya que no en vano vivió más de treinta años entre griegos, pero su mentalidad era enteramente judía. Según

[161] Las más importantes que conocemos son: *El Mesías anunciado y esperado. Perfil humano de Jesús*, Madrid 1976; *Indisolubilidad del matrimonio y divorcio en la Biblia*, Madrid 1978; *La Resurrección de Jesucristo y del hombre en la Biblia*, Madrid 1977; *La historicidad de los Evangelios de la infancia. El entorno de Jesús*, Madrid 1977. Igualmente hay mucho material comparativo con el NT en las introducciones a su edición del targum Neófiti I y en su artículo «Derash y exégesis del NT», *Sefarad* 35 (1975) 37-89.

[162] Una ulterior aclaración y fundamentación de esta tesis puede verse en la obra del mismo autor *The Origins of the Gospel Traditions*, Filadelfia 1979.

[163] Existe traducción castellana: *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Madrid 1975.

D Flusser, todos los *logia*, parábolas y relatos sobre Jesús se introducen sin ningún esfuerzo en la tradición viviente del judaísmo y hay que interpretarlos sobre ese trasfondo, aunque lleven la impronta peculiar de la impresionante personalidad de Jesús La «tradición oral» sobre Jesús es parecidísima a la tradición rabínica posterior

Pautas para el estudio del NT a la luz de la literatura rabínica

Las ayudas metodológicas de síntesis sobre las «teologías judías del momento» y las obras históricas que sitúan en su verdadera luz la época de Jesús y la del nacimiento de las primeras comunidades cristianas son necesarias para el estudio del NT a la luz de la literatura judía

Respecto a las síntesis de teología son importantes dos obras la de W Bousset-H Gressmann, *Die Religion des Judentums in Spathellenistischen Zeitalter* (Tubinga 1926) —breve, densa y excelente como introducción, aunque se ha quedado algo anticuada debido sobre todo al descubrimiento de los manuscritos de Qumrán— y la de J Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme* (París 1957), que, aunque no se refiere estrictamente al rabinismo del primer siglo de nuestra era, es una buena introducción al cristianismo que echa sus raíces en la mentalidad «rabínica»

Respecto a las obras históricas, son recomendables, principalmente, dos la primera, de G F Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era The Age of the Tannaim* (Cambridge, Mass 1927-1930), en dos volúmenes, a pesar de ser anterior a los descubrimientos de Qumrán, esta obra sigue siendo «clásica», como limitación, se puede señalar la confianza extrema mostrada por el autor en la datación temprana de las tradiciones de los rabinos que, según él, constituyen «todo el judaísmo palestino», dato este ciertamente exagerado La segunda, de E Schurer, *The history of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, versión revisada y editada por G Vermes, F Millar y M Black, repetidas veces citada [164]

Desde el punto de vista estrictamente metodológico es muy interesante el artículo de G W Buchanan, «The Use of Rabbinic Literature for New Testament Research» [165], en el que se hace eco, en primer lugar, del creciente interés que los investigadores del NT han mostrado por la literatura rabínica desde el descubrimiento de los Rollos del Mar Muerto, y luego pasa revista a las objeciones de S Sandmel en su artículo «Parallelomania» [166] contra el uso abusivo de los paralelos rabínicos en el estudio del NT, en el que Sandmel critica las falacias resultantes del abuso paralelístico prescindiendo del contexto de ambos grupos de textos (neotestamentarios y rabínicos), la

[164] Trad española, Madrid 1985
[165] *BibTB* 7 (1977) 110 122
[166] *JBL* 81 (1962) 1-13

presunción anacrónica de que todas las influencias son unidireccionales y de cierta tendencia apologética consistente en utilizar los paralelos para mostrar que la enseñanza de Jesús es mejor y más sublime que la de los rabinos (o al revés, desde el punto de vista judío, que no se diferenciaría fundamentalmente en nada) [167].

El problema del anacronismo lo ilustra Buchanan a propósito de la obra de D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, anteriormente comentada. Aunque Daube es sumamente cauteloso presentando sus conclusiones como hipótesis, Buchanan opina que, con frecuencia, toma las sugerencias como certezas.

La tendencia apologética se presenta con gran claridad en los investigadores judíos contemporáneos. I. Abrahams [168], L. Finkelstein [169], L. Gingsburg [170], R. T. Herford [171] y otros han mantenido sin razón evidente que toda la literatura rabínica es puramente farisea. Estos investigadores han seleccionado luego en esa literatura los pasajes modernos, aperturistas, amigos de Roma, etc., omitiendo los textos partidistas y estrechos, con lo que han llegado a la conclusión de que la pintura de los fariseos efectuada por Jesús, Pablo y Josefo era errónea. Igualmente, aunque Billerbeck no era tan reaccionario como éstos —opina Buchanan— sí tuvo que hacer una selección de textos conforme a su propio criterio. Los estudiosos posteriores que se limitan a esa selección, sin una investigación ulterior, no llegan a captar la complejidad rabínica. Que los escritores cristianos se han dejado llevar también del afán polémico se deduce con claridad del artículo de E. J. Fisher, «From Polemic to Objectivity? A Short History of the Use and Abuse of Hebrew Sources by Recent Christian New Testament Scholarship» [172].

Para evitar tales abusos Buchanan recomienda las siguientes pautas metodológicas:

1. Operar sólo con materiales escritos, sin intentar recuperar una hipotética tradición oral.

[167] Sobre literatura rabínica y NT, véase también P. S. Alexander, «Rabbinic Judaism and the New Testament», *ZNW* 74 (1983) 244; cf. «Talmudic Form Criticism», *JJS* 31 (1980) 46; también J. Neusner, «The Use of the Later Rabbinic Evidence for the Study of First Century Judaism», en *Approaches to Ancient Judaism: Theory and Practice*, Missoula 1978, quien opina que el NT y la literatura rabínica difieren tanto entre sí en su perspectiva global sobre la piedad que difícilmente pueden iluminarse uno a otra en sus detalles. Pero no se debe ser tan pesimista, como afirma G. Vermes en el artículo, «Jewish Literature and New Testament Exegesis: Reflections and Methodology», publicado en la obra *Jesus and the World of Judaism*, Filadelfia 1983, 87; del mismo autor puede verse: *Post-biblical Jewish Studies*, Leiden 1975.

[168] *Studies in Phariseism and the Gospels*, Nueva York 1964.

[169] *The Pharisees*, Filadelfia 1962.

[170] *The Legends of the Jews*, Filadelfia 1901.

[171] *The Pharisees*, Nueva York 1924. Puede verse también, J. Neusner, *Rabbinic Traditions about the Pharisees Before 70*, Leiden 1971.

[172] *HebSt* 20-21 (1979-80) 199-207.

2 Tener presentes todos los paralelos existentes. Esto requiere el uso de concordancias y una base de lecturas muy amplia.

3. Utilizar el contexto para no forzar las conclusiones.

4. Evitar la utilización de textos ambiguos para contradecir una literatura que esté perfectamente fechada y ofrezca datos concretos.

5. Utilizar a los rabinos en conjunción con Filón, Josefo, Qumrán y la literatura samaritana para obtener una visión más completa.

6. Eliminar todo lo que otros autores, con sólidos argumentos, hayan considerado anacrónico.

A estas sugerencias pueden añadirse algunas cautelas ulteriores: si un dicho es atribuido a dos rabinos de cronología diferente, no ha de aceptarse *a priori* la datación más cercana al NT, ya que puede ser errónea.

La manera de datar una tradición ha de ser, en primer lugar, agrupar todos los paralelos posibles acerca de la misma. Así, por ejemplo, G. Vermes [173] ha reunido diversos estratos de tradición que reelaboran un pasaje escriturario. Comparando los targumim, Ps. Filón y Filón, Josefo, Tosefta, Mekilta y otras fuentes, ha podido mostrar el desarrollo de diversas tendencias en la interpretación de la Escritura. Otro ejemplo: J. Neusner [174] ha puesto en orden todos los paralelos en la literatura rabínica que se refieren a R. Johanan ben Zakkai y R. Eliezar b. Hircano. En segundo lugar, para datar una tradición ha de buscarse hasta encontrar que alguno de esos paralelos sea datable como coetáneo del NT y que haya servido de base para el desarrollo de una línea de tradición. Buchanan pone como ejemplos a seguir en este campo los estudios de R. Bloch [175], citados con anterioridad. En efecto, el descubrimiento de un esquema literario sobre el anuncio al faraón del nacimiento de Moisés en las *Antiquitates Judaicae* de Josefo (y luego en los *targumim;* Sefer ha-Yaher, Talmud Babli, etc.) permite sospechar que podía ser conocido por Mateo y utilizado en su composición sobre el nacimiento de Jesús (Bloch), o el hallazgo de un texto del AT, diferente del TM y de los LXX, pero presente en un targum antiguo (Tg Palestino), puede servir de base para deducir que ese targum conserva el texto que sirvió de *base* al hagiógrafo neotestamentario (McNamara).

Otro sistema de datación de la literatura rabínica se basa en la prueba fehaciente de que que tal o cual dicho contiene una alusión histórica datable por otras fuentes. Por ejemplo: la datación del Targum Ps Jon. Dt 33,11 por una clara alusión a Juan Hircano [176].

Posteriormente Buchanan presenta, como ejemplo, una serie de conceptos presentes en la literatura rabínica, pero que pueden ser considerados antiguos por su aparición en el NT y la literatura intertestamentaria. Así, por

[173] *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden 1961

[174] *Development of a Legend*, Leiden 1970, y *Eliezer ben Hyrcanus*, 2 vols , Leiden 1973

[175] «Note méthodologique pour l'étude de la littérature rabbinique», *RechSR* 43 (1955) 194-297, y M McNamara, *Targum and Testament*, Shannon 1972

[176] Descubierta por Geiber, recogida en P Kahle, *The Cairo Geniza*, Oxford 1959, 202-3

ejemplo, la legislación en torno al «día de la expiación», las reglas sobre la hospitalidad, la escatología en torno al sábado, el «tesoro de méritos», etc.

Otra vía metodológica que sugiere nuestro autor es la investigación lexicográfica, para establecer históricamente la cronología de los conceptos. El significado exacto de una palabra viene dado por su contexto. Primero hay que comprobar todos los significados de un vocablo neotestamentario en una concordancia del NT; luego, en una de los LXX, para examinar posteriormente el vocablo en el AT hebreo. Una vez realizado esto puede ya buscarse en los índices y concordancias de la Misná, Tosefta, *midrasim* tannaíticos y Talmudes [177].

Respecto a los préstamos griegos incorporados a la literatura rabínica es muy posible que un cuidadoso estudio de la aparición de algún término en los dos *corpora* (NT y rabinismo) arroje luz sobre las concepciones de ambos (por ejemplo παράκλυτος = *prqlyt'*) [178].

Igualmente, la habilidad del investigador en descubrir una *composición midrásica* en el NT, por comparación con paralelos rabínicos, delimita una perícopa y con eso excluye la posibilidad de una composición o refección secundaria. Así, cuando B. Gertner [179] descubrió que existía una relación midrásica entre la bendición sacerdotal (Nm 6,24-26) y el *Benedictus* (Lc 1, 67-75) pudo argumentar convincentemente en pro de la unidad del texto lucano, o cuando P. Borgen [180] mostró que Jn 6,31-58 era un midrás único, propuso un sistema seguro para corregir los puntos de vista de la *historia de las formas* que presuponía la dislocación de algunos versículos en esa perícopa.

La conclusión de Buchanan, que asumimos como nuestra, es que la utilización de la literatura rabínica aparece como un excelente medio de comprensión del NT, siempre y cuando se ejercite con la conveniente metodología y cautela.

Targum, Derás y Nuevo Testamento

A lo largo de este trabajo se ha insistido en la necesidad de estudiar el NT desde todas las perspectivas posibles, haciendo hincapié en la incardinación del mismo dentro de la atmósfera espiritual representada por los es-

[177] Este es el camino seguido por K. H. Rengstorf en su artículo ἀποστέλλω en el *ThWNT*, demostrando que ἀπόστολος equivale a hebreo *shlyh*, y que una tradición muy antigua (M. Berakot 5,5) equipara al «enviado» legalmente con el mitente al igual que en el AT. Esto significa que esta idea regía también en época de Jesucristo y arroja luz sobre la misión del apóstol en el NT como si fuera Cristo mismo.

[178] Puede verse a este respecto Sh. Sznol, «Compounds with ἀντι- in Hellenistic Jewish Sources», *FilNT* 6 (1990) 109-114; Id., «Nota lexicográfica sobre una lista de compuestos griegos en la literatura rabínica (siglo I d. C.- XII d. C.)», *Emerita* 59 (1991) 327-342.

[179] «Midrashim in the NT», *JSS* 7 (1962) 273-282.

[180] *Bread from Heaven*, Leiden 1965.

critos judeo-helenísticos (apócrifos del AT) de los siglos III a. C. a II d. C. Del mismo modo que el NT procede, tiene su origen y nacimiento en ese ambiente (prescindiendo de su posterior helenización), participa también de la teología de la época, de los métodos hermenéuticos y tradiciones exegéticas del ambiente judío en el que cobró vida. G. W. Buchanan comienza su comentario a la Epístola a los Hebreos con estas palabras: «El documento titulado "A los Hebreos" es un midrás homilético basado en el Salmo 110». Esta afirmación es simplemente un botón de muestra que corrobora la línea de investigación que intenta iluminar el NT a partir también de la comparación con textos de los *targumim* e interpretarlo con los métodos exegéticos judíos *(derás)*. Es de suponer que «cuando van surgiendo los escritos del NT», como opina A. del Agua citando palabras de A. Díez Macho, «no existía más posibilidad de hacer exégesis que la de interpretar el Nuevo Testamento en función de la única Biblia existente que era la Biblia judía. Esto explica que los autores del Nuevo Testamento, para configurar el *kerygma* cristiano lo mismo que para desarrollar y aplicar su mensaje a situaciones nuevas, acudan necesariamente al Antiguo interpretándolo según los procedimientos exegéticos usados en el judaísmo» [181].

Es una gran verdad, como señala M. Pérez Fernández [182], «que los estudios targúmicos se justifican por sí y en sí mismos, pues el targum encierra una riquísima literatura de traducción y derásica perfectamente diferenciada dentro de la producción literaria judía. Pero lo que interesa al estudioso del NT es precisamente qué luz arroja para la comprensión del *corpus* cristiano la comparación con los *targumim* y sus métodos, sin correr el peligro de un arriesgado desenfoque al estudiar el targum en función del *corpus* cristiano». Es necesario, pues, en primer lugar un análisis lento, minucioso y amoroso de los textos arameos, en un principio sin más preocupación que entenderlos. Pero luego, el investigador debe aplicar ese conocimiento de teología, exégesis, mecanismos y recursos de traducción judíos al mejor conocimiento del NT.

Como hemos apuntado ya, se ha objetado repetidas veces que la utilización de la literatura rabínica y la de Qumrán para iluminar al NT peca de anacronismo (la literatura rabínica procede en su mayor parte de época *posterior* al siglo III d. C.) o de sectarismo (ya que estaba poco extendida en el pueblo) con un sesgo ideológico muy peculiar. A. Díez Macho [183], sin embargo, opina que «el uso de la literatura targúmica, en especial de los *targumin* antiguos, no es anacrónico, ni sectario, ni reajustado o unidireccional, a pesar de ser literatura oficial de la sinagoga. Tampoco es literatura

[181] Cf A del Agua, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, Valencia 1985, 17.

[182] *Tradiciones mesiánicas en el Targum Palestinense Estudios exegéticos*, Jerusalén-Valencia 1981, 287

[183] *El Targum*, Barcelona 1972, 104, cf también Id , «Targum y Nuevo Testamento», *Mélanges E Tisserant*, vol I, Ciudad del Vaticano 1964, 153-185

escolástica, sino litúrgica y para el pueblo. Revela lo que se enseñaba en la sinagoga y lo que creía el pueblo: los *targumim* eran la Biblia del pueblo judío».

En efecto, al no ser traducciones literales, abundan en algunos *targumim* (Pseudo-Jonatán o Neófiti, por ejemplo) las paráfrasis y comentarios al texto bíblico; de estos cambios sobre el texto-base hebreo podemos colegir con facilidad cuáles eran los teologuemas imperantes en el pueblo judío (en la sinagoga) en momentos cercanos al nacimiento del cristianismo. Son, pues, un buen complemento al estudio de los apócrifos veterotestamentarios.

El uso de los targumim

Una cuestión previa es qué *targumim* deben usarse y qué precedencia existe en un posible orden cronológico. La discusión es aquí encarnizada y está íntimamente ligada con la problemática del sustrato arameo de los evangelios y la utilización de las diversas clases de arameo para reconstruir la lengua de Jesús, tema del que ya hemos hablado al tratar la naturaleza del griego del Nuevo Testamento. Las posturas son antagónicas y pueden reducirse a dos: la primera, representada por M. Black [184], entre otros, no niega en absoluto la utilidad de los *targumim* Onkelos, Fragmentario y Ps. Jonatán para la comprensión del NT, pero postula un puesto de honor para Neófiti 1, porque su lengua es el arameo galilaico hablado, del siglo I de nuestra era, y su *halaká* es muy antigua, ciertamente premisnaica; la segunda, representada por J. Jeremias [185] y otros, mejora los puntos de vista de G. Dalman sobre la procedencia medieval tardía del Tg. Pseudo-Jonatán y Tg. Fragmentario, admitiendo que en la práctica valen como representantes del arameo galilaico. A éstos hay que añadir las partes arameas del Talmud jerosolimitano, de los *midrasim* haggádicos, de los contratos de Pa-

[184] *An Aramaic Approach*, Oxford 1967; R. Le Déaut, *La Nuit Pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII,42*, Roma 1963; *Introduction à la Littérature Targumique*, Roma 1966; «Targumic Studies and New Testament Interpretation», *BibTB* 4 (1974) 243-289; M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Roma 1966, y *Targum and Testament*, Shannon 1972, y A Díez Macho, *El Targum*, Barcelona 1972, 54ss (argumentación ampliada en *RechSR* 47 [1973] 181ss, e Introducción al vol IV de la *Editio princeps* de *Neófiti 1*, Madrid 1978, 79, p. xss). Una antología de textos escogidos del Targum, en clave de iniciación y divulgación, ha sido publicada recientemente por P. Grelot, *Les targoums* (trad. española: *Los targumes. Textos escogidos*, Estella [Navarra] 1987).

[185] Cf. J. Jeremias, «Die aramaische Vorgeschichte unserer Evangelien», *ThLZ* 30 (1949), 529ss (crítica a Black; entonces aún no había aparecido Neófiti); la reseña de J. A. Fitzmyer a M. Black en *CBQ* 30 (1968) 417-28, «The Aramaic Language and the Study of the NT», *JBL* 99 (1980) 5-21, y E Y. Kutscher «Aramaic», en *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalén III, 1971, col. 270.

lestina, de las inscripciones, el arameo de Qumrán, los documentos arameos del período gaónico encontrados en la Geniza del Cairo, etc. Respecto a los fragmentos del Targum Palestinense publicados por Kahle (y Neófiti 1, aunque Kutscher no lo nombra expresamente) opinan que representan un arameo un tanto diferente.

De cualquier modo, para el propósito hermenéutico y exegético del investigador del NT poco importa que Neófiti I, según J. Jeremias y otros, represente un arameo algo diferente ya que la *halaká* de este targum palestino es considerablemente antigua.

Por consiguiente, pueden utilizarse para iluminar el texto del NT el Targum fragmentario (Ms 110 Biblioteca Nacional de París; Ms heb 440 Bib. Vaticana); Neófiti 1; Ps Jonatán y Onkelos y *cum mica salis* pueden aportarse también paralelos *confirmatorios* del Talmud y *midrasim* posteriores.

La exégesis derásica

Antes de pasar a una breve reseña histórica de los logros más importantes de esta línea de investigación conviene detenerse en la base metodológica de este estudio comparado entre derás y NT. El punto de partida es el supuesto de que el NT y su teología se expresan primariamente mediante una reflexión sobre el AT, lo que supone por parte de los autores del NT la utilización de métodos exegéticos análogos a los de sus contemporáneos judíos. Cuanto mejor conozca el investigador moderno esos métodos de exégesis y mejor se mueva entre los vericuetos de la teología judía vigente en la época, tanto mejor podrá comprender el NT. Ahora bien, ¿cuál era el sistema de exégesis que imperaba en el judaísmo cuando nacía el NT? ¿Cuáles eran sus características?

El NT se define como tal en relación al AT, del que afirma ser la culminación y cumplimiento. Es, por tanto, imprescindible examinar con detención ese *corpus* que fue común a la sinagoga y a los primeros cristianos, pues éstos no heredaron simplemente la Escritura, sino una tradición interpretativa doble, la del culto sinagogal y la de la escuela midrásica *(Beth-ha-midraš).*

Para recalcar la importancia de esta consideración, R. Gordis ha afirmado que, desde el punto de vista de la *historia de las formas*, el NT no es más que un «midrás del Antiguo» [186].

El «derás» era una exégesis o técnica de investigación del sentido de la Escritura. No era una exégesis alegórica en cuanto contrapuesta a la literal, sino una *deducción (derás)* —a partir del sentido literal— del rico contenido de los libros sagrados. Bajo esta perspectiva, en opinión de A. Díez Macho [187], *derás* no se oponía a *pesat*. En la antigüedad, derás era la *deduc-*

[186] *CBQ* 33 (1971) 99.
[187] *El Targum*, 14.

ción del rico sentido de la Biblia, sentido que si era admitido por todos, hasta por los saduceos, se llamaba *pesat* («extendido», «comúnmente admitido»). Por consiguiente: todo *pesat* es *derás*, pero no a la inversa.

Objetivos de la exégesis derásica

He aquí los objetivos de la exégesis derásica, tal como se practicaba comúnmente en el siglo I d. C., según A. del Agua [188]:

a) Interpretar el sentido de la Escritura:

1) Explicando los *hapax legomena*. Por ejemplo, Neófiti I explica la palabra *Abrek*, grito de los egipcios al paso de la carroza de José, cuyo significado aún hoy día no se sabe con certeza, por el procedimiento del *notarikon*, es decir, como escritura abreviada de dos palabras: *'ab* (padre) y *rakkik* (tierno).

2) Dando la etimología de los nombres propios. Así, el suegro de Moisés, se llamaba Ḥobab, porque amaba (*ḥibbab*) la Torá = Sifr Num 10,29.

3) Otorgando nuevo significado a nombres comunes. Por ejemplo, *ger* no denota ya al «extranjero», sino al nuevo «prosélito».

4) Considerando un nuevo significado de una palabra, al vocalizar sus consonantes de diversa manera. Por ejemplo, *'ed* (testigo) es interpretado a veces como *'ad* (para siempre).

5) Traduciendo las palabras hebreas como si fueran arameas. Así Is 14,21 dice en hebreo: «... y llenen de *ciudades ('arim)* la faz del universo», que interpretan LXX, Pesitta y el Tg. Jonatán a los Profetas por «Y llenen de *enemigos* (*'arim* en arameo = *ṣarim* en hebreo) la faz del universo».

b) Rellenar las lagunas de texto

En Ex 20,10, por ejemplo, se dice: «En el séptimo día, sábado, no harás ningún trabajo». La ley no da una lista larga de trabajo (se prohíbe arar, encender fuego, trasladarse a lugares lejanos...: Ex 34,31; 35,3; 16,29), y no concreta las distintas especies de trabajo. La exégesis midrásica deduce o justifica la prohibición de treinta y nueve especies de trabajo: todos los que se ejecutaron al construir el tabernáculo en el desierto (TB *Shabbat* 96b).

c) Armonizar pasajes contradictorios

Así, en Nm 12,1, se llama «cusita» a la mujer de Moisés, la cual, según Ex 2,15, era «madianita». Sifré (*ad. loc.*) explica: «Séfora ("hermosa") se llama

[188] Véase *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, Valencia 1985, 36-58, a quien seguimos, resumiendo

"cusita" porque era tan hermosa de tez que se distinguía por su piel, como se distinguen por su piel los cusitas (etíopes)».

d) Eliminar pasajes opuestos a la sensibilidad moral o religiosa contemporánea

Por ejemplo, Neof. 1 (Ex 34,7) resuelve la dificultad de que Yahvé castigue los pecados de los padres en los hijos hasta la cuarta generación especificando que los así castigados son «hijos rebeldes», y que merecen, por tanto, tal corrección. Del mismo modo repugnaba a la mentalidad posterior el que personajes del Antiguo Testamento quedasen malparados por su conducta poco ejemplar; de ahí la tendencia a disculparlos. Así en Gn 38, Neofiti 1 explica con tanto ingenio el incesto de Judá con Tamar y la confesión pública de su pecado, que ambos personajes quedan rehabilitados.

e) Justificar la ***halaká*** (leyes de tradición oral)

La Escritura se emplea a veces para justificar con textos de la misma las leyes de tradición oral o ***halaká***. Por ejemplo, la costumbre de saludarse con el nombre de Yahvé, que parece datar del siglo II a. C., se apoya en Rut 2,4: Booz venía de Belén y saludó a los segadores con estas palabras: «Que Yahvé esté con vosotros» *(M. Berakot* 9,5).

f) Dar razón de la ***haggadá*** (costumbres, normas consuetudinarias basadas en hechos o leyendas)

Para justificar la recomendación de acompañar a un huésped en el camino se aduce la teoría de que «el que no lo hace es como si derramara sangre» (TB *Sota* 46 b). Y la razón es: si los de Jericó hubieren acompañado a Eliseo le habrían impedido lanzar los osos contra los chiquillos que se burlaban de su calva y habrían evitado así el derramamiento de sangre.

g) Actualizar el sentido de la Escritura

La actualización del sentido de la Biblia deriva de que ésta contiene toda la revelación divina y para todos los tiempos y circunstancias. La actualización bíblica, en la ***haggadá*** de la sinagoga, era más bien exégesis deductiva, pues trataba de acomodar la Biblia a las necesidades de la comunidad; de este modo, por ejemplo, los «filisteos» de Is 9,11 pasan a ser en los LXX «griegos». En cambio, la acomodación de tipo legal *(halaká)* estaba más desligada de la Biblia: la necesidad de nuevas leyes, de modificaciones de las antiguas, etc., obligaba al exegeta a deducir de las leyes escritas en la Biblia la nueva jurisprudencia y, a veces, a justificarla con textos bíblicos acomodados a la nueva realidad. En este sentido, por ejemplo, Caín es el tipo de saduceo que niega la inmortalidad y la distinta retribución *post mortem* de buenos y malos; Abel defiende la tesis farisea contraria.

b) Justificar una nueva doctrina

Una nueva doctrina, que no aparece, al menos claramente, en la Escritura, se acepta como si estuviera en el texto original. Por ejemplo, Neófiti 1 a Gn 19,26 y Ps. Jon a Gn 25,29 introducen el concepto de la resurrección de los muertos que no está en el texto que comentan.

Principios de la exégesis derásica

La exégesis derásica se fundamenta en los principios de totalidad de contenido, de unidad y de pluralidad de sentido del texto sagrado:

a) Totalidad de contenido de la Escritura

El *Pirké Abot* (5,25) dice: «Dale vueltas a la Torá una y otra vez porque todo está en ella.» Un axioma rabínico llega a afirmar: «Lo que no está en la Torá, no existe en el mundo.»

b) Unidad de la Escritura

Todo pasaje puede explicarse por cualquier otro, ya sea que las analogías entre ambos sean entitativas o meramente verbales. En Mekilta a Ex 15,8 se dice: «En la Biblia no hay antes ni después.» Este axioma explica que se utilice un texto fuera de su entorno histórico, que se anticipe la historia posterior o que se creen lazos entre episodios sin conexión alguna.

c) Pluralidad de sentido de la Escritura

Ya se ha aludido a este punto al hablar de los presupuestos de la interpretación neotestamentaria del AT. Para la exégesis judía antigua, convencida de que la palabra de Dios contenida en la Biblia es válida para todos los tiempos y circunstancias, la Escritura tiene pluralidad de sentidos. Este principio básico se expresa en diversas fórmulas como esta de Pirké Abot (5,22): «Vuelve y revuelve (la Torá), porque todo está en ella y tú mismo también estás en ella todo entero»; o esta otra de Mekilta Ex 19,2 y 20,20: «Nada ha quedado en el cielo.» Las consonantes de una palabra, las palabras de una frase, la frase de un contexto, un capítulo, sección o libro de la Biblia, tenían sentido independientemente del contexto, dentro del contexto y trasladados a un contexto lejano y distinto.

Procedimientos de la exégesis derásica

Los procedimientos de la exégesis derásica han sido claramente expuestos por I. Heinemann [189]. Según este autor, se dividen en dos amplios apartados: los propios de la «historiografía» y los de la «filología» creadoras.

[189] *Darkey-ha-aggadah* («los caminos —"procedimientos"— de la *Haggadá*»), Jerusalén ³1970; véase resumen en A. Díez Macho, *El Targum*, 18-20.

La «historiografía creadora» complementa los hechos del pasado de forma imaginativa. Su finalidad es clarificar el sentido del texto bíblico y hacerlo relevante para la vida de los oyentes o lectores Propende a lo sensible, concreto y personal, y huye de lo abstracto, sistemático e impersonal.

La «filología creadora» abarca una serie de técnicas mediante las cuales se extraían deducciones del texto de la Escritura y se descubría su sentido más recóndito Dos son los principios generales que basan las reglas de esta exégesis:

a) Deben interpretarse todos los pequeños detalles de la Escritura;

b) todas las partes de la Biblia, letras (consonantes), vocablos aislados, frases, capítulos y secciones pueden interpretarse como unidades autónomas, que como tales pueden ser combinadas entre sí originando nuevos sentidos.

Con estos principios, el *meturgeman* (o traductor al arameo de la Escritura), escribe M. Pérez [190], «traduciendo, actualiza y ofrece la plenitud del sentido bíblico Su tarea, sin embargo, viene como controlada por el texto mismo que traduce y ésta es la diferencia fundamental entre *targumim* y *midrasim*: mientras que los primeros deben permanecer siempre en el ámbito de la traducción, los segundos son comentarios. Es bien conocida la ley general sobre los traductores sinagogales atribuida a R. Judá ben Ilai (siglo II), discípulo de R. Aquiba: "Quien traduce con absoluta literalidad es un falseador; el que añade alguna cosa es un blasfemo" (*Tosefta Megillah* IV 41, *Quiddushim* 49 a)».

Por suerte para la historia de la filología y teología bíblicas, los traductores al arameo eran más bien «blasfemos» y parafraseaban tranquilamente en contra del criterio de R. Judá.

Los procedimientos que sigue el *meturgeman* son variados [191] He aquí las técnicas principales de las que luego se encuentran ejemplos en los hagiógrafos neotestamentarios [192].

1) Tarté mišma' («doble sentido»)

Uso opcional de los diversos significados de una misma palabra. Por ejemplo: en el Tg Pal a Gn 3,15 el vocablo *'qb* es traducido literalmente «talón del pie», y metafóricamente como «talón del tiempo» («el final de los días») [192].

2) *'Al tiqré* («no leas» así... sino...)

Cambio de vocalización que lleva a leer una palabra de otra forma y

[190] *Tradiciones mesiánicas en el Targum Palestinense*, Valencia-Jerusalén 1981, 26

[191] Cf S Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestina*, Nueva York 1950, 50ss

[192] Seguimos, resumiendo, la obra de M Pérez, *Tradiciones mesiánicas*, 27, cf A del Agua, *El método midrásico*, 54-57

con otro significado. En Nm 24,7, por ejemplo, las consonantes *zr'* se entienden como *zera'*: «descendencia» y como *zaroa'* «brazo».

3) *Notarikon*

División de las consonantes para formar nueva(s) palabra(s). Así, corrientemente se lee *bly'l* (Belial) como *bly'ol* («sin yugo de la Ley»: ἄνομος).

4) *Gězerá šawá* («ley igual / principio equivalente»)

Aplicación de la ley de la analogía o «comparación de iguales», a acontecimientos o vocablos (historiografía creadora) y, en ocasiones, a la identidad de las palabras (filología creadora). En virtud de esta ley se enlazan mutuamente textos que nada tienen que ver entre sí, por el simple hecho de tener algún vocablo en común.

5) *Gematría*

Extracción de conclusiones aprovechando el valor numérico de las consonantes de un vocablo.

6) *Asonancia*

Es un caso variante de *'Al tiqré*. Se trata de la lectura de un vocablo por otro aprovechando la proximidad fonética u ortográfica. Por ejemplo: en Tg Is 26,19 *'wrwt* («luces») es interpretado como *'wryt* («ley»).

7) *Interpretación etimológica* de *nombres propios*

8) *Rémez*

Alusión a otro texto o acontecimiento o personaje del pasado basada en la paronomasia: o semejanza de palabras con raíces similares u homófonas pero con distinta acentuación.

9) *Šibbuṣ*

Se denomina estilo de mosaico o recamado; también estilo antológico. Consiste en narrar algo utilizando vocablos bíblicos de diversa procedencia que reciben dentro de la nueva composición (mosaico) un nuevo sentido.

Gracias a este conjunto de técnicas de traducción, arbitrarias para nosotros hoy, se obtenían a veces interpretaciones que se nos antojan peregrinas, pero que en realidad no eran las personales del *meturgeman*, sino el sentido *pesat* («comúnmente admitido», incluso por los saduceos: TB Sanh 33b) [193],

[193] Cf. J. Faur, «The Targumim and Halakha», *JQR* 66 (1975) 21.

que no es el «literal» (como significaría luego la palabra en la Edad Media) [194], sino el «tradicional», el aceptado por el judaísmo oficial de la época; de ahí la importancia para situar y estimar la interpretación cristiana de textos del AT.

Estas técnicas se regularizan (con diferente terminología y pequeñas variaciones) en las siete *middot* o normas de exégesis, atribuidas a R. Hillel (*ca.* 70 a. C.-10 d. C.), quien las habría recibido en sustancia de los rabinos Shemaya y Abtalión [195]. Asimismo fueron especificadas aún más y convertidas en trece por R. Yismael [196] y en treinta y dos por R. Eliezer ben Yosé-ha-Gelilí [197].

Formas literarias

Los procedimientos citados se plasman en diversas formas literarias que se caracterizan por el recurso predominante a un tipo de exégesis derásica. A. del Agua [198] ha enumerado los tipos principales (que luego servirán para enmarcar el *derás* en el NT). Son los siguientes:

1) *Derás alegórico-tipológico*

Este tipo de *derás* o exégesis se basa en la creencia de la continuidad y coherencia del plan y obra de Dios y en una especie de confianza en una «repetición» o «visión cíclico-repetitiva de la historia» [199]: a las personas, instituciones, sucesos y cosas del pasado corresponden en el presente otras nuevas. Las primeras son «tipo»; las segundas, «antitipo».

2) *Derás de testimonia o haruzim*

Es un tipo de exégesis que emplea el procedimiento denominado del «collar de perlas» consistente en ensartar una serie de textos en torno a un tema determinado. Entre dichos textos hay siempre alguna palabra o tema en común (*haruz* = rima).

3) *Derás de la elección (y relación) de las lecturas en el culto sinagogal*

La parte del Pentateuco leída en la sinagoga —*seder* o *paraša*— era seguida por la lectura de una parte de los profetas o *haftará*. Ambas estaban

[194] A. Díez Macho, «Derash y Exégesis del Nuevo Testamento», *Sefarad* 35 (1975) 38s.
[195] Véase H. L. Strack-G. Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, Valencia 1988, 49ss.
[196] *Ibidem*, 55ss.
[197] *Ibidem*, 57ss.
[198] *El método midrásico*, 74ss.
[199] Puede verse R. Bultmann, «Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutische Methode», *ThLZ* 75 (1950) 205-212 = *Exegetica*, Tubinga 1967, 369-380.

conectadas normalmente por una o varias palabras comunes, por pura analogía verbal (*gĕzerâ šawâ*) y, a veces, sólo por el contenido. Esta relación, con frecuencia puramente externa, determina la exégesis de los textos por influencia recíproca.

4) *Derás targúmico-homilético*

Este género de *derás* o exégesis consiste en la traducción del Pentateuco o Profetas, parafraseados brevemente.

5) *Derás escolar (Bet-ha-Midraš)*

Como contrapuesto al sinagogal, es el *derás* o exégesis de jurisprudencia, realizado en la tranquilidad de la escuela, cuyo cometido era investigar el sentido de la Ley escrita.

6) *Derás y péser (o comentario)*

Era practicado principalmente por el judaísmo sectario de Qumrán. Su particularidad reside en ser más que un comentario simple a un texto bíblico, una aplicación inspirada de un texto de la Escritura al presente de la comunidad [200].

7) *Derás o exégesis por medio de acumulación de textos apocalíptico-escatológicos*

Se trata de una variante del derás de *testimonia*. Consiste en la formación de una nueva tradición apocalíptica elaborando material escatológico del AT [201].

Características de la exégesis derásica en el NT [202]

El cristianismo naciente echa sus raíces de un modo expreso en la tradición veterotestamentaria: la llegada del «Reino de Dios» es el cumplimiento de una larga etapa de promesa. En consecuencia, tanto el mismo Jesús como la reflexión cristiana primitiva hubieron de recurrir a la tradición para presentar el nuevo acontecimiento, que convertía, por lo mismo, lo precedente en antiguo [203].

[200] F. García Martínez, «El Pesher, interpretación profética de la Escritura», *Salm* 26 (1979) 125-139.

[201] L. Hartmann, *Prophecy interpreted. The Formation of some Jewish Apocalyptic Texts and the Eschatological Discourse Mark 13 par.*, Lund 1966.

[202] Para este apartado, cf. A. Díez Macho, «Derash y Exégesis del Nuevo Testamento», *Sefarad* 35 (1975) 37-89; A. del Agua, *El método midrásico*, 83ss, a quien seguimos, resumiéndolo; S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestina*, Nueva York 1958, 48.

[203] Cf. P. Grech, «The "Testimonia" and Modern Hermeneutics», *NTS* 19 (1973) 320ss.

«La diferencia sustancial», escribe A. del Agua [204] «entre el *derás* rabínico y el cristiano es que, así como para los *daršanim* judíos lo primero es el texto escriturístico, para los cristianos lo primero es un hecho: el *derás* del NT es de "cumplimiento"... A partir de la *cristología*, el texto (del AT) recibe con frecuencia un sentido muy distinto del histórico... (el nuevo significado) postulado por la fe pascual (de la comunidad cristiana). Con ello se obtiene, para la subsiguiente predicación primitiva, el principio que establece el sentido y la función del AT. Este es el principio que en forma explícita descubre el Resucitado a los discípulos en el camino de Emaús la mañana misma de Pascua» [205]. La interpretación del NT difiere, pues, primariamente del judaísmo contemporáneo por su *orientación cristológica*.

La articulación genética entre el AT y la proclamación cristiana primitiva no es unívoca. El principio «según las Escrituras» presenta en los textos del NT diversos significados y variados intentos de aproximación [206].

Como se ha dicho, uno de los rasgos diferenciales y constitutivos del *derás* o exégesis neotestamentaria del AT es el *cumplimiento*. Toda relectura de la tradición veterotestamentaria está subordinada a la novedad del «*acontecimiento de Cristo*» y a mostrar que en él se han cumplido las profecías o pasajes mesiánicos.

El segundo es la *superación*: el AT queda subordinado conscientemente a explicar el «acontecimiento de Cristo».

Según F. Vouga [207], este esquema se desdobla en cuatro modelos:

— Identidad

El hagiógrafo, al citar o aludir al AT, subraya la continuidad entre el Antiguo y Nuevo Testamento.

— Promesa-realización

El AT para los autores neotestamentarios es una prefiguración de lo acontecido en Cristo.

— Tronco e injerto

La enseñanza y el destino de Jesús son en el NT comprendidos y narrados a partir del Antiguo.

[204] *El método midrásico*, 83ss

[205] También S E Balentine, «The Interpretation of the Old Testament in the New Testament», *SWestTJ* 23 (1981) 41-57

[206] A Suhl, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium*, Gutersloh 1965, 42-44.

[207] «Jésus et l'Ancien Testament», *LumièreV* 28 (1979) 57ss

— Olvido-ruptura

Los acontecimientos narrados en el NT han cumplido de tal modo lo prometido en el Antiguo que éste puede convertirse en antítesis.

Según A. del Agua [208], puede esquematizarse el procedimiento cristiano de entender el AT del modo siguiente:

— Promesa / cumplimiento; prefiguración / realización

Este esquema es el modelo de recurso derásico al AT que más frecuentemente se encuentra utilizado en el conjunto del NT. Consiste en considerar el AT como un anuncio, promesa o prefiguración del acontecimiento de Cristo. Los hagiógrafos del NT insisten en buscar siempre el texto o la tradición veterotestamentaria que sirva de anuncio o prefiguración (τύπος) del acontecimiento escatológico cumplido en Jesús de Nazaret.

— Inserción- sustitución

El entronque del NT en la tradición veterotestamentaria hace que ciertos componentes que constituyen la Antigua Alianza sean utilizados derásicamente por los autores neotestamentarios para definir la Nueva. Consiguientemente, por medio de su trasposición derásica, se muestra tanto la continuidad de la historia de salvación como la culminación (cumplimiento) y sustitución de la Antigua Alianza por la Nueva.

— Oposición / contraposición de dos realidades:
Antiguo y Nuevo Testamento

La radicalización de las exigencias evangélicas en su interpretación de la Ley y la excelencia de las realidades de la Nueva Alianza conduce a los hagiógrafos neotestamentarios a oponer/contraponer las exigencias y realidades cristianas a las del Antiguo Testamento.

Principales estudios sobre técnicas «derásicas» y NT

Una vez expuestas someramente las líneas metodológicas por las que discurre el estudio y la comprensión del NT desde el punto de vista de las técnicas exegéticas de su momento histórico tal como eran empleadas por los autores neotestamentarios, reseñaremos brevemente los principales trabajos de esta línea de investigación.

El comienzo del estudio científico de los *targumim* empieza en 1892 con la obra clásica de L. Zunz [209] sobre el *derás* o técnicas exegéticas de

[208] *El método midrásico*, 89-96.

[209] *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt*, Frankfurt; reimp. Hildesheim 1966.

la sinagoga y se continúa, indirectamente, con la obra monumental de H. L. Strack-P. Billerbeck [210], y los trabajos de G F. Moore [211], W. D. Davies [212], C. H. Dodd [213] y R. Bloch [214], algunos de ellos mencionados anteriormente.

Pero fue el descubrimiento del *Targum Palestinense* (Neófiti 1) por A Díez Macho en 1956 en la Biblioteca Vaticana lo que desencadenó en Francia, España y países de lengua inglesa un positivo interés por los estudios comparados entre Targum y NT [215].

Hasta 1964, A Díez Macho ofreció un excelente resumen de temas neotestamentarios iluminados por comparación con los *targumim,* y de los trabajos aparecidos hasta el momento en su artículo «Targum y Nuevo Testamento» [216], donde expone los resultados de los trabajos de diversos autores [217] y sus propias aportaciones [218]

[210] *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* vols I-IV, Munich 1922-1928

[211] *Judaism in the First Centuries of the Christian Era,* Cambridge 1927 Reimp Nueva York 1971

[212] *Christian Origins and Judaism,* Londres 1962

[213] *The OT in the New,* Londres 1952

[214] «Écriture et tradition dans le Judaisme Aperçus sur l'origine du Midrash», *Cahiers Sioniens* 8 (1954) 9-34, y «Note méthodologique pour l'étude de la littérature rabbinique», *RechSR* 43 (1955) 212-227 Estos dos artículos son muy importantes para el estudio metodológico del *conjunto de las fuentes rabínicas* respecto al NT

[215] Una bibliografía completa de los trabajos puede verse en las siguientes publicaciones A Wikgren, «The Targums and the NT», *JR* 24 (1944) 89-95, P Nickels, *Targum and New Testament A Bibliography together with a New Testament Index,* Roma 1967, completada luego por J J Forestell, *Targumic Traditions and the New Testament An Annotated Bibliography with a New Testament Index,* SBL Aramaic Studies 4, Chicago 1979, y la *Bibliography of Targum Literature II* de B Grossfeld (N York 1977) L Díez Merino en «Notas a una bibliografía targúmica», *Sefarad* 36 (1976) 353-379, complementa el trabajo de Grossfeld, lamentándose de importantes omisiones Discute también, metodológicamente, las divisiones y subdivisiones utilizadas por Grossfeld y añade una lista de dieciocho páginas de trabajos que deben incluirse Muy completa es la bibliografía de la obra de A del Agua Pérez, *El método derásico,* 294-307, en la introducción de este trabajo, el autor ofrece una selección comentada de los estudios recientes —la obra de A del Agua se publica en 1985— que aplican el método derásico al NT, entre los que se destacan R Le Déaut, *La Nuit Pascale,* J Potin, *La fête juive de la Pentecôte I-II,* París 1971, J Luzárraga, *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el judaísmo primitivo,* Roma 1973, L C Crockett, *The Old Testament in the Gospel of Luke, with Emphasis on the Interpretation of Isaiah 61,1-2,* Brown University 1966, D Muñoz León, *Dios-Palabra Memrá en los Targumim del Pentateuco,* Madrid 1974, e Id , *Gloria de la Shekiná en los Targumim del Pentateuco,* Madrid 1977, M Pérez Fernández, *Tradiciones mesiánicas en el Targum palestinense Estudios exegéticos,* Valencia-Jerusalén 1981, A Rodríguez Carmona, *Targum y resurrección Estudio de los textos del targum palestinense sobre la resurrección,* Granada 1978, G Maneschg, *Die Erzahlung von der ehernen Schlange (Nm 21,4-9) in der Auslegung der fruhen judischen Literatur Eine traditionsgeschichtliche Studie,* Frankfurt 1981, R Le-Déaut, *The Message of the New Testament and the Aramaic Bible (Targum),* Roma 1982

[216] Publicado en *Mélanges E Tisserant* (Studi e Testi 231), Ciudad del Vaticano 1964, 153-85

[217] Véanse S Lyonnet, «S Paul et l'exégèse juive de son temps», en *Mélanges A Robert,* París, s f , 502ss, G Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism,* Leiden 1967, R Le Déaut, cf diversos artículos, recogidos luego en sustancia en *La Nuit Pascale* Puede verse también R Le Déaut, *Introduction à la Littérature targumique,* I, Apuntes de clase, Roma 1966

[218] Véase también «El Logos», *Atlántida* 1 (1963) 381-396

Hasta 1966 recoge y completa toda la tradición de estos estudios la obra de M. McNamara: *Targum and Testament. Aramaic Paraphrasis of the Hebrew Bible. A light on the New Testament* [219], que es una especie de edición divulgativa de su tesis doctoral [220]. En la segunda parte de ésta, ofrece McNamara una excelente perspectiva de algunos puntos principales en los que se ilumina el NT a partir de una lectura del Targum, a saber:

— Modo reverencial de hablar sobre Dios.
— Dios y la Creación y el problema del prólogo del Evangelio de Juan.
— El Espíritu Santo.
— La denominación de Dios como Padre.
— El pecado y la virtud.
— La Escatología.
— Peculiaridades de la literatura joánica en particular.

Este autor concluye ponderando serenamente este método de investigación con estas palabras: «Sería un error explicarlo todo en el NT a través de los *targumim*. El *pantargumismo* no es ninguna solución, así como tampoco el panbabilonismo, el panhelenismo o cualquier otro *pan-* que haya sido propuesto como explicación del NT. La experiencia, sin embargo, indica que el Targum palestino al Pentateuco es una paráfrasis muy antigua que aún no ha revelado todos sus secretos» [221]. Igualmente, el mismo McNamara ofrece una perspectiva de lo que han sido y supuesto estos estudios en su artículo «Half a Century of Targum Study (The Situation in 1930; a New Approach 1930-50; Contemporary Studies: 1950-79)» [222].

En 1974, en las páginas introductorias a la edición del tomo IV (*Números*) del Neófiti 1 (pp. 51ss), Díez Macho presenta otro *status quaestionis*, en el que, aparte de sus propios hallazgos (algunos ya reseñados en *El Targum*, Barcelona 1972) expone y resume las aportaciones de diversos autores [223].

En 1978 apareció el importante libro (colección de artículos) de J. D. M. Derret, *Studies in the New Testament. Vol. Two: Midrash in Action and as a Literary Device* (Leiden), donde el autor plasma en diecisiete estudios la posibilidad de explicar múltiples pasajes del NT entendidos como midrás.

En 1981, en el prólogo de la obra citada de M. Pérez, *Tradiciones mesiánicas* se encuentra un excelente elenco de lo realizado últimamente,

[219] Publicada en Shannon 1972.
[220] *Targum and NT*, Roma 1966.
[221] *Ibidem*, 169.
[222] *IrBSt* 1 (1979) 157-168.
[223] A saber: M. Gertner, «Midrashim in the New Testament» *JSS* 7 (1962) 267-291; B. Gerhardsson, *Judeo Christianisme*, París 1972; S. Muñoz Iglesias, *EstE* 47 (1972) 331ss.; *EstBib.* 16 (1957) 329ss.; 17 (1958) 243ss.; P. Borgen, *Bread from Heaven*, Leiden 1965; J. Potin, *La Fête juive de la Pentecôte* I y II, París 1971.

sobre todo en el terreno básico preparatorio de estudio de los *targumim* en sí. Es de destacar la participación española en estos estudios, sin duda por la labor impulsora y directora de A. Díez Macho [224].

Un ejemplo de metodología targúmica aplicada al NT

Como ilustración para el lector se presenta a continuación un ejemplo de metodología targúmica aplicada en último término al estudio del NT, sacado del capítulo primero de *Tradiciones Mesiánicas en el Targum Palestinense* de M. Pérez Fernández (pp. 33-81). El estudio está dividido en tres apartados:

En el primero se justifica la interpretación del texto de Gn 3,14-15 con un estudio filológico de los términos más sobresalientes y difíciles empleados en el pasaje y se sitúa éste en su contexto (trasfondo cananeo; tradición yahvista y tradición profética). Gn 3,14-15 dice así: «El Señor Dios dijo a la serpiente: Por haber hecho eso, maldita tú entre todos los animales domésticos, y todas las fieras salvajes; te arrastrarás sobre el vientre y comerás polvo toda tu vida; pongo hostilidad entre ti y la mujer, entre tu linaje y el suyo; él herirá tu cabeza cuando tú hieras su talón.»

En un segundo momento realiza el autor un estudio conjunto de las diversas versiones targúmicas del pasaje (Neof.; Ms 440; PsJon; Onq.), analizando las diferentes tradiciones exegéticas: la serpiente y sus múltiples designaciones; la Ley; la medicina curativa y el Mesías (ante la curación y la Ley). Estas tradiciones se estudian en todos los estratos de tradición que se conoce: evolución ulterior dentro del AT hebreo, literatura intertestamentaria incluido Qumrán, e incluso en la primera patrística cristiana. Queda así enmarcada y explicada perfectamente la interpretación targúmica.

En una tercera etapa, el autor investiga el uso que hace el NT de Gn 3,14-15 con la intención de averiguar si la interpretación neotestamentaria depende, está en consonancia o rompe con la tradición targúmico-sinagogal.

En este último apartado, el autor estudia primero Ap 12, la estructura del capítulo y el simbolismo de las figuras (dragón; mujer; su descendencia), detectando las posibles conexiones literarias del texto cristiano con el del Génesis. El autor del Apocalipsis efectúa una doble interpretación de la descendencia de la mujer. En sentido individual, es Jesús; en sentido co-

[224] De un estrecho colaborador de Díez Macho, D Muñoz, son los libros citados en nota 207 *Dios-Palabra* y *Gloria de la Shekina* Importante también es su artículo «El sustrato targúmico del discurso del Pan de Vida», *EstBib* 36 (1977) 217-226, y la obra de síntesis, *Derash* , Madrid 1985, igualmente colaborador el tantas veces citado A del Agua

Dentro de la colección Biblioteca midrásica de la Asociación Bíblica Española (Institución San Jerónimo, Valencia) se han publicado hasta el momento doce volúmenes, todos ellos dignos de ser tenidos en cuenta

lectivo, los cristianos. Este último sentido (colectivo) es el que aparece representado en la tradición targúmica a Gn 3,15 que el vidente parece conocer. La doble exégesis arranca también de la experiencia doble de la comunidad cristiana: por un lado, Juan sabe que la serpiente ha sido ya vencida por Jesús (comparar Ap 12,9 con Lc 10,17 y Ap 12,5-10); por otro, es consciente de que la lucha con la Iglesia sigue su curso. Ap 13 sería, pues, una relectura cristiana de Gn 3,15.

Aborda luego M. Pérez el estudio de la predicación y actividad taumatúrgica de Jesús como una lucha contra Satanás. La tradición anterior (mesías curador) experimenta en Jesús un salto cualitativo, pues éste tiene autoridad para curar y transmite ese poder sanador a los discípulos. En último término, estudia el autor los textos pertinentes del *corpus* paulino (Rom 16,20 y 1 Tim 2,13-15), llegando a concluir que en el NT hay referencias absolutamente claras a Gn 3,15 y que este texto ayuda precisamente para entender las claves de redacción de los pasajes del NT estudiados. M. Pérez critica, además, la metodología de J. Michel [225], quien llega a la conclusión, totalmente opuesta, de que en el NT no hay referencia alguna a Gn 3,15. Según M. Pérez se ha podido llegar a tal conclusión errónea porque falla el método de investigación, pues Michel estudia los textos aisladamente y omite el estudio de la historia de la tradición, descuida el nexo del AT con el Nuevo y despacha en pocas líneas todo el tema de los *targumim*.

Ejemplos de utilización del método derásico por los hagiógrafos del NT

Sobre la utilización del método derásico por los hagiógrafos del NT hay dos trabajos que ofrecen el *status quaestionis*, que no ha variado mucho a pesar del tiempo transcurrido. El primero es el artículo citado de A. Díez Macho, «Derash y Exégesis del Nuevo Testamento» [226], y el segundo la obra que hemos seguido para esta exposición de A. del Agua, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*.

En el primer trabajo Díez Macho pasa revista a los trabajos de R. Gordis [227], C. H. Dodd [228] y M. Black [229], entre otros, para hacer luego un resumen de los principales textos del NT donde el autor cree descubrir el procedimiento del *derás* utilizado por los hagiógrafos. Como ejemplo de subproducto típico e interesante, que se desprende del talante metodológico al considerar los textos neotestamentarios bajo esta perspectiva exegé-

[225] «Der Weibessame (Gn 3,15) in spätjüdischer und frühchristlicher Auffassung», *Bib* 33 (1952) 371-401.
[226] *Sefarad* 35 (1975) 37-89.
[227] «NT and Midrash», *CBQ* 33 (1971) 99ss.
[228] *According to the Scriptures*, Londres 1952.
[229] «Christological Use of OT Quotations in the New Testament», *NTS* 18 (1971) 1-14.

tica judía, es la aclaración que Díez Macho hace de Mt 5,17 con la antítesis (en boca de Jesús) entre καταλῦσαι/πληρῶσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας. Jesús jugaba aquí probablemente con el doble significado de *klh* («llegar a su término», «cumplir» / «destruir») para lograr un soporte mnemotécnico a sus palabras ante los auditores. Díez Macho termina construyendo el *logion* en hebreo: *'al tashebu ki ba'ti l'kallot 'et ha-Torah w' et ha-nebi'im / lo' bati l'kallot ki im l' kallem*, reconstrucción que parece bastante convincente.

El trabajo de A. del Agua estudia el tema por apartados. Así, la comprensión y proclamación por parte de los evangelistas de la enseñanza y destino de Jesús a partir de la tradición veterotestamentaria gracias al modelo promesa/cumplimiento, o el recurso al AT según el modelo inserción/sustitución y oposición/contraposición, para terminar con algunos ejemplos de *derás* sobre tradiciones y fuentes escritas acerca de Jesús.

Como ejemplo metodológico se puede citar el «Derás de la Nueva Alianza» en el relato de la Ultima Cena (Lc 22,20 y 1 Cor 11,25b) [230]. A. del Agua analiza, en primer lugar, el vocablo «alianza» y su entorno para concluir que el estrato palestinense (Mt-Mc) se conecta con la tradición de la Alianza en el Sinaí, mientras que el antioqueno (Lc-1 Cor) hace referencia a la nueva alianza de Jr 31,31, que sustituye o actualiza la alianza sinaítica. El autor estudia, a continuación, la actuación de Jesús en la última cena, en la que se presenta como «antitipo» del cordero pascual, sustituyendo la *haggadá* pascual del padre de familia por unas frases interpretativas en las que contrapone su propio cuerpo y sangre (a través de pan-vino) a una realidad de la tradición veterotestamentaria (cordero-pascua) La indicación de los beneficiarios de la alianza nueva supone un recurso a Is 53,12 por medio de las expresiones ὑπὲρ πολλῶν / διδόμενον (cf. texto LXX). Estudia luego el empleo de la fórmula εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Esta frase, por su sola utilización, pone el mandato de repetición en la línea de Sab 45,9 11 y Ex 28,29 y añade un sentido escatológico y de expectación mesiánica a la celebración de la comida. El autor concluye que ambos textos (Lc y Pablo) no pueden entenderse sin ese constante recurso al transfondo del AT actuali-

[230] A del Agua, *El método midrásico*, 213-16 Este mismo autor ha aplicado en diferentes artículos el mismo método a distintos textos del NT Citamos algunos «El cumplimiento del Reino de Dios en la misión de Jesús programa del evangelio de Lucas (Lc 4,14-44)», *EstBíb* 38 (1979-80) 269-93, «Derás lucano de Mc 13 a la luz de su "Teología del Reino" Lc 21,5-36», *EstBíb* 39 (1981) 285-313, «Derás cristológico en el relato lucano de la entrada de Jesús en Jerusalén Lc 19,28-40», en A Vargas-Machuca y G Ruiz (eds), *Palabra y Vida* Homenaje a J Alonso Díaz en su setenta cumpleaños, Madrid 1984, 177-188, «Derás cristológico del Salmo 110 en el Nuevo Testamento», en N Fernández Marcos-J Trebolle-J Fernández Vallina (eds), *Simposio Bíblico Español (Salamanca 1982)*, Madrid 1984, 177-88, «Procedimientos derásicos del Sal 2,7b en el Nuevo Testamento "Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy"», *EstBíb* 42 (1984) 203-16, «Derás narrativo del sobrenombre de "Pedro" en el conjunto de Mt 16,17-19 Un caso particular de la escuela exegética de Mateo», *Salmanticensis* 39 (1992) 11-33, con bibliografía de los últimos estudios

zado. La eucaristía, interpretada por Jesús como la Nueva Alianza, es, en definitiva, la síntesis fundamental de la trasposición derásica del AT al NT.

8. GNOSIS, GNOSTICISMO Y NUEVO TESTAMENTO

La interpretación de gran parte del NT como una asimilación o rechazo de un ideario gnóstico precristiano que flotaba en el ambiente religioso de donde surgió el cristianismo ha sido hasta época relativamente reciente uno de los pilares de la investigación germánica sobre el NT. Fue, fundamentalmente, la Escuela de la Historia de las Religiones y sus máximos exponentes, como R. Reitzenstein, W. Bousset, H. Gunkel, quienes se propusieron aclarar diversos aspectos religiosos del helenismo, y con ello del cristianismo primitivo, gracias a la exposición del influjo oriental en estos ámbitos. Luego, una cadena ininterrumpida de investigadores hasta nuestros días, en especial W. Bauer y R. Bultmann, ha intentado explicar diversos teologuemas del NT, como se verá más adelante, recurriendo a la existencia de un gnosticismo precristiano que modeló (por asimilación, rechazo y desmitologización) el contenido ideológico del cristianismo [231].

[231] La bibliografía sobre la gnosis es muy abundante. Pueden verse, a modo de selección, los siguientes trabajos: K. Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Gotinga ²1980 (existe trad. al inglés; esta obra es el mejor estudio de conjunto que conocemos); A. Piñero, «La gnosis», en Id. (ed.), *Orígenes del cristianismo*, 60-63; Id., «Cristianismo y gnosticismo. Fijando fronteras», *BibFe* 58 (1992) 111-132; Id., *El otro Jesús. Vida de Jesús según los evangelios apócrifos*, Córdoba 1993, cap. X: «Las enseñanzas secretas de Jesús», 161-177; Id., «El infinito asequible. El gnosticismo cristiano de los siglos II y III d. C.», en *La gnosis o el conocimiento de lo oculto*, El Escorial: Curso de Verano de la Universidad Complutense, Madrid 1989, 53-67; U. Bianchi, *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 Aprile 1966*, Leiden 1970, XX-XXI; J. Montserrat Torrents, «Los fundamentos filosóficos de las gnosis occidentales», en *La gnosis o el conocimiento de lo oculto*, 39-52; véase también G. Widengren, *Fenomenología de la Religión*, XVII «La actitud gnóstica», Madrid 1976, 443-476. Sobre la relación NT-Gnosis, cf. R. McL. Wilson, *Gnose et Nouveau Testament*, Tournai 1969; A. H. B. Logan-A. J. M. Wedderburn, *The New Testament and Gnosis*, T. T. Clark, 1983 (homenaje a R. McL. Wilson); W. Schmithals, *Neues Testament und Gnosis* (Erträge der Forschung 208), Darmstadt 1984 (probablemente la más completa). Para todo el gnosticismo cristiano son muy recomendables el capítulo sobre la gnosis de la obra de R. Bultmann, *Das Urchristentum in Rahmen der antiken Religionen*, Zurich-Stuttgart 1963, 176ss, y el libro de J. Montserrat Torrents, *Los gnósticos*, vols. I y II, Madrid 1983. Muy interesante es la reunión de artículos de B. A. Pearson en la obra *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, Minneapolis 1990. Esta obra es una importante contribución al estudio del gnosticismo egipcio. Pearson lo sitúa en su contexto histórico y describe sus múltiples relaciones con el judaísmo, el cristianismo primitivo y el antiguo platonismo, prestando especial atención al impacto que produjo el gnosticismo desde el cristianismo primitivo egipcio hasta el siglo VII o conquista musulmana. Especialmente interesante para nuestro propósito es el capítulo titulado «Philo, Gnosis, and the New Testament» (165-182). Sobre la gnosis cristiana y los manuscritos de Nag Hammadi, cf. M. Alcalá, *El evangelio copto de Tomás*, Salamanca 1989; Id., *El evangelio copto de Felipe*, Córdoba 1992, 33-46 y, en general, el comentario de esta obra al texto de estos «evangelios» gnósticos.

La terminología

En un tema tan discutido como éste conviene, en primer lugar, precisar la terminología. Desde el Coloquio de Messina sobre el gnosticismo, el mundo científico acostumbra a distinguir cuidadosamente entre «gnosis» y «gnosticismo». El primer vocablo designa en general el movimiento espiritual que pretende «el conocimiento de los misterios divinos reservados a una elite»; el segundo, por el contrario, se reserva para denominar a los sistemas o sectas filosófico-religiosas del siglo II d. C., que tienen la gnosis como base y que se llaman comúnmente «gnósticas» [232].

R. McL. Wilson [233] precisa un poco más al considerar que el término «gnosticismo» debe restringirse a la herejía específica —del siglo II d. C.— conocida a través de Ireneo, Hipólito y Nag Hammadi, fundamentalmente. Pero este sistema teológico es sólo una manifestación peculiar de un movimiento más amplio, en términos generales contemporáneo con el nacimiento del cristianismo y que se desarrolla paralelo a él, que podemos llamar «gnosis». Hoy es claro en general —añade Wilson— que la gnosis es más amplia y más antigua que el gnosticismo cristiano, pero sus orígenes y desarrollo son misteriosos. El adjetivo «gnóstico» ha de emplearse con cuidado ya que se emplea para ambos sustantivos, aunque quizá debería llamarse «gnosticizante» el material que no es «gnóstico» (es decir, que pertenece al «gnosticismo») en su sentido más estricto.

Rasgos generales de la gnosis

Antes de entrar en el estudio de las relaciones entre gnosis y NT, es conveniente identificar y describir los rasgos comúnmente aceptados de este movimiento espiritual [234]. Una de las síntesis más densas sobre la gnosis es, sin duda, el libro de H. Jonas en dos volúmenes, *Gnosis und Spätantiker Geist* [235], verdadera introducción al estudio del gnosticismo interpretado en clave existencialista; otra, excelente, es la de K. Rudolf, *Die Gnosis* (citada en n 231). Consideremos los rasgos más importantes de este movimiento religioso:

La gnosis es un conocimiento, pero no sólo intelectual en el sentido de una «teoría del conocimiento», sino también un contemplar y «ser uno» con

[232] U Bianchi, *Le origini del gnosticismo Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966*, Leiden 1970, XX-XXI

[233] «Slippery Words II Gnosis Gnostic, Gnosticism», *ExpTim* 89 (1978) 296-301

[234] Cf J Montserrat Torrents, «Los fundamentos filosóficos de las gnosis occidentales», en *La gnosis o el conocimiento de lo oculto*, Cursos de Verano, El Escorial, 1989, 39-52, donde el autor se propone examinar los grandes temas de la filosofía griega que se hallan a la base de las especulaciones de las diversas corrientes de la gnosis occidental

[235] Gotinga 1934, reimp 1966, puede verse también C Colpe, «Gnosis», en *RGG*^{3} col , 1648ss, a quien seguimos parcialmente

el objeto de ese conocimiento. El objeto es Dios, o algo que nace de El o que, en último término, se identifica con El (las leyes del mundo y la vida humana, la Verdad). «Conocer» significa ser y actuar en el ámbito del objeto, y en fin de cuentas, la salvación. La gnosis así entendida pertenece al esfuerzo común y básico de muchos movimientos espirituales idealistas. En general, la gnosis nace del deseo del ser humano de alcanzar la unidad del creer y del ser, por la fusión del hombre, Dios, tierra y cosmos. En este sentido la gnosis es un comportamiento religioso elemental que traduce esa sensación profunda y dolorosa de la separación de esos polos que se desearía estuvieran unidos.

El gnosticismo en sentido estricto —como señalábamos antes— es un movimiento religioso de la antigüedad tardía que unos investigadores entienden como una mera continuación de las concepciones religiosas originadas en Mesopotamia e Irán, y otros, como un impulso religioso que, aún continuando conceptos de esas religiones orientales, expresa algo nuevo.

En efecto, gran cantidad de antiguas tradiciones religiosas desde Alejandro Magno desembocan en la gnosis (¿precristiana?), sintetizada ciertamente como movimiento en el siglo siguiente al nacimiento del cristianismo. Aunque una parte de su historia y la unión de motivos aislados puede rastrearse con métodos filológicos, sin embargo el nacimiento de la gnosis como sistema y su delimitación histórica es un problema aún no resuelto. De cualquier modo, hoy casi nadie duda de que como «atmósfera espiritual» existía antes del nacimiento del cristianismo [236].

Al gnosticismo en sentido estricto pertenece una imagen del hombre, Dios y mundo remitificada que se refleja en los siguientes conceptos:

El gnóstico considera una cosa y sus propiedades, una sustancia y sus accidentes, un acontecimiento y sus aspectos, una persona y sus acciones, no en su relación de funcionalidad, sino como *realidades* («hipóstasis»), y se imagina que las últimas nacen de las primeras —más elevadas— por emanación. Las distinciones entre conceptos, que son fruto del análisis mental, pueden imaginarse como anteriores a él. La especulación teológica de la «gnosis» consiste esencialmente en identificar las cosas y sus relaciones con sus conceptos y en retrotraer éstos hasta una fuente primitiva. Por esta razón en las hipóstasis se mezclan realidades naturales o históricas o meras relaciones y accidentes, y se las considera como existentes en un estado intermedio entre la espiritualidad y la materialidad (cosmos, estrellas, elementos, animales, espíritus, etc.). Por esta razón el gnosticismo aparece fenomenológicamente como una cosmología, astrología o pneumatología.

Con esta fenomenología exterior se corresponde el hecho de que el gnóstico se crea restaurador de una religión primitiva, ya que en realidad el gnosticismo helenístico es la revivificación de estructuras mentales arcaicas. Además, se pretende justificarlas apelando a la «sabiduría antigua», y

[236] Cf F García Bazán, *Gnosis La esencia del dualismo gnóstico*, Buenos Aires ²1978

de ahí nacen los escritos esotéricos, recibidos por tradición o revelación y publicados pseudonímicamente, el simbolismo de letras y números, la alegoría, etc. A esta fenomenología del gnosticismo pertenece también el que los misterios sean revelados por sucesivas iniciaciones, el reforzamiento de éstas por medio de «sacramentos» e incluso la organización de la comunidad según el grado de conocimiento adquirido («psíquicos» y «pneumáticos»).

Para el gnóstico, el ser humano es compendio de todo el universo. Su parte superior procede de Dios; su parte inferior viene de la materia y se halla sujeta a sus leyes. La parte superior —o espíritu— es consustancial con la divinidad, debe intentar retornar al Uno para fundirse con él y escapar de la perversión de la dualidad presente. Esta liberación se produce por medio del recto conocimiento (en griego, *gnosis*), proporcionado por la divinidad misma, interesada en que lo que de ella procede vuelva a su lugar de origen. La ignorancia de esa unidad sustancial con lo divino hace que el ser humano quede preso de lo inferior. El espíritu, iluminado por el conocimiento, se pregunta: ¿Quién soy yo? ¿De dónde procedo? ¿A quién pertenezco? ¿A dónde y cómo he de volver allí? La salvación consiste, pues, en una ascensión del espíritu al mundo superior, liberándose del inferior, malo y perverso. Para ayudar, o mejor, para realizar este proceso, el mundo superior envía un Redentor. Este, que es como la contrapartida celeste de todos los espíritus de los hombres que se hallan presos en la materia, como el yo colectivo de todos ellos, desciende desde los cielos para traer la redención a los espíritus, chispas divinas encerradas en los cuerpos. Con su revelación les recuerda de dónde proceden, logra sacarlas del adormecimiento y letargo que les ha producido la materia y les indica los medios —ascetismo, desprendimiento, etc.— para retornar allí, de donde tienen su origen [237].

Sinteticemos este conjunto de ideas religiosas gnósticas en su expresión más estilizada. Se reduce a cuatro principios fundamentales que podemos reformular así:

1. La parte mejor y más auténtica del ser humano es el espíritu. Es como una centella divina, consustancial con la divinidad, de la que procede.

2. Por un complicado, necesario y desgraciado proceso, esa chispa divina está aherrojada en la materia, es decir, en el cuerpo del hombre y en este mundo material. Pero el yo verdadero, la centella divina, tiene su patria en el cielo.

3. La chispa divina debe retornar allí de donde procede. Esta vuelta constituye la salvación.

4. Un ser divino desciende del ámbito superior. Con su revelación re-

[237] Véase A. H B. Logan-A. J. M. Wedderburn, *The New Testament and Gnosis*, Edimburgo 1983

cuerda al hombre que posee esa centella; lo ilumina y lo instruye sobre el modo de hacerla retornar a su ámbito de procedencia.

La teología gnóstica

Según Colpe, del conjunto de teorías e ideas teológicas y de la variada terminología al servicio de una exuberante fantasía especulativa pueden entresacarse los siguientes rasgos generales:

1) *El impulso soteriológico*

El impulso soteriológico, la salvación divina, se dirige a la esencia espiritual que constituye lo propio del hombre y que puede delimitarse como la parte superior del alma o «espíritu». Ese impulso soteriológico puede dirigirse también a la esencia que desempeña en el Cosmos el papel semejante de parte superior, hacia «parte» de la divinidad misma o su voluntad redentora. En el hombre en concreto, la parte superior, que se ve afectada propiamente por la salvación, se vierte en nuestras lenguas clásicas y semíticas por *anima, sensus, spiritus*; εἰκών, λόγος, νοῦς, πνεῦμα, σοφία y raramente por ψυχή. En hebreo: *ruaḥ* y *ḥokhma*. En la investigación moderna más que «alma» habría que llamarla el «núcleo de la personalidad» o el «propio yo».

Este «núcleo o propio yo», ese «espíritu» o «chispa divina» es en realidad parte del «Hombre primordial» (*Urmensch*), quien primariamente no designa a una primera criatura o prototipo espiritualizado, sino al ἄνθρωπος superior o interior (un «eón» o entidad divina, emanado del Uno divino), de quien se derivan por abstracción las concepciones del macro- y microcosmos, es decir, la organización del hombre aquí en la tierra, con su parte material y su parte anímica y espiritual.

2) *El rechazo de este mundo, el Redentor y las clases de hombres*

El teologuema central es que la materia es el último escalón degradado del ser. Aunque procedente de un modo misterioso de Dios en último término, la materia no pertenece al ámbito espiritual. Por ello, para la gnosis es pertinente el rechazo de este mundo de aquí, material, que revela su propia materialidad en la tierra y en el cuerpo mismo del hombre y que aprisiona su yo más íntimo. También es concepción central de la gnosis la identidad de ese yo sustancial del hombre superior o «espíritu» con su contrapartida del más allá (identidad que desde la Estoa se considera algo natural e irrefutable), bien sea éste el Hombre primigenio, «Urmensch», de quien todo espíritu humano es como una chispa, parte o emanación, bien sea otro espíritu celeste —derivado también del «Urmensch»— que reside en el ámbito de lo divino y que es como el gemelo del espíritu del ser humano en la tierra.

Ese núcleo de la persona, bueno y ligero, se encuentra aprisionado en un mundo malo y tenebroso, pero tiene su patria en el cielo («luz y tinieblas»; dualismo). Gracias a ese núcleo, a su yo más íntimo, a su «espíritu» consustancial con la divinidad, el ser humano pide la salvación al Dios Supremo a través de su gemelo, el yo íntimo y superior que está más allá, es decir, el eón divino Hombre, su contrapartida celeste, o bien este yo superior ilumina lo que ya existe en el ser humano aquí abajo y le concede así la gnosis y con ella la salvación. Sobre la base de esa identidad de sustancia, ese «yo» es un salvador que, a la vez, debe ser salvado: «salvator salvandus», según expresó polémicamente S. Agustín [238], y aparece con claridad en algunos documentos gnósticos (cf. *Hechos de Juan*, 95).

La idea del redentor va unida al concepto que aclara, además, cómo numerosas partículas de ese «yo superior» han caído en el mundo material y carnal y cómo son rescatadas luego por él. En este punto de vista el redentor propiamente tal (junto, a veces, con otras hipóstasis divinas) es una persona ajena y autónoma respecto a las hipóstasis humanas o partes de ese «yo nuclear» caído, unidas a él sólo por la consustancialidad.

El Redentor, que puede considerarse como el yo superior del ser humano, desciende y alcanza el yo nuclear del hombre, su «espíritu» (yo nuclear) que falta en los réprobos y en los «materiales» o «hílicos» (derivado de ὕλη, materia) por medio de una «llamada» que lo despierta. Esta llamada lleva al hombre a un conocimiento adecuado de sí mismo y de la divinidad, es decir, de la consustancialidad del espíritu humano con Dios, y este conocimiento («gnosis») lo sitúa en la vía de la salvación.

Para la gnosis hay, por lo general, tres clases de seres humanos: la clase puramente material, *los hílicos*, que no son capaces de ninguna salvación; la segunda clase, la de *los psíquicos*, quienes, si prestan atención a los preceptos del Redentor y llevan una vida recta, tendrán una salvación intermedia: a su muerte se despojarán de la materia y sus almas ascenderán a un cielo intermedio; la tercera clase, la de los hombres que tienen la centella divina, *los llamados espirituales o pneumáticos*, recibirán la salvación completa con tal que —gracias al Redentor— caigan en la cuenta de que poseen la centella divina (es decir, el espíritu consustancial con Dios) y reciban así la gnosis conociéndose a sí mismos. Tras la muerte, su cuerpo carnal perecerá con la materia; su alma ascenderá, junto con el resto de las almas de los hombres psíquicos, y será allí también feliz; su parte superior, su espíritu, arribará al ámbito celeste y descansará allí haciéndose uno con la divinidad a la que entonará himnos de alabanza y de gloria por siempre jamás [239].

[238] *C Fausto* II, 5

[239] A Piñero, «El infinito asequible El gnosticismo cristiano de los siglos II y III», en *La gnosis o el conocimiento de lo oculto*, 53-67, espec 59-60 En este artículo, el autor concluye que el gnosticismo cristiano de los siglos II y III no es sino una forma peculiar —que no tuvo éxito a la larga— de entender el cristianismo, pero mucho más parecida al cristianismo paulino y joánico que lo que podrían parecerse éstos al mensaje originario de Jesús

El camino a la salvación se opera sucesivamente en el gnóstico aquí abajo por medio de vías éticas que sirven de medio para renunciar a lo material. Los sistemas gnósticos son como plasmaciones de esa «llamada» divina a la salvación y se presentan unas veces como doctrinas reveladas que traen consigo el conocimiento de la salvación como liberación del destino terrestre; otras veces, como una divinización ya aquí en la tierra o, finalmente, como un vuelo del alma al cielo tras la muerte.

La *gnosis cristiana*, en concreto, tiene como punto central a Jesucristo redentor y revelador del Dios supremo, hasta ese momento parcialmente desconocido. Jesús aporta al hombre el conocimiento del origen y meta del ser humano y del cosmos. Esta *gnosis* significa, a la vez, la salvación o liberación, tanto de la prisión del mundo material y del propio cuerpo, como del conjunto de potencias que dominan sobre ambas.

La relación de este tipo de concepciones —que los comentaristas extraen, como rasgos comunes, de los sistemas gnósticos ya bien consolidados en el siglo II d. C.— con un presunto «gnosticismo en general» (es decir, con una «atmósfera gnosticizante») es algo que se da por supuesto, y puede parecer claro al leer lo que antecede. La cuestión candente es saber si el gnosticismo «clásico» (siglo. II d. C.) ha sido precedido de un «protognosticismo» o simplemente por un «pregnosticismo» (esa cierta «atmósfera espiritual gnosticizante», antes mencionada). Si se trata de lo segundo, se puede investigar la preexistencia de diferentes temas y motivos que constituyen ese «pre-» que aún no es gnosticismo. Mas si se trata de un «protognosticismo», deben encontrarse no sólo los motivos, sino la estructuración esencial del sistema antes del siglo II d. C.

La polémica en torno al origen de la gnosis surge por la escasez de fuentes. Disponemos de muy pocos documentos gnósticos originales (fundamentalmente Nag Hammadi [240] y textos mandeos) y éstos son tardíos. Además la visión que de los gnósticos del siglo II d. C. ofrecen los Padres puede estar desenfocada por el ardor polémico y apologético.

A esta situación objetiva de las fuentes se añade el talante mental de cada investigador. Si éste considera el gnosticismo como una postura existencial («Daseinshaltung», de H. Jonas), entonces todos los motivos gnosticizantes cronológicamente anteriores, que tuvieran alguna relación ideológica con el sistema gnóstico del siglo II, deberían ser considerados como «gnós-

[240] Sobre los documentos de Nag Hammadi, véase lo dicho en la introducción; sobre los evangelios gnósticos, cf. J. Montserrat Torrents, «Los Evangelios gnósticos», en A. Piñero (ed.), *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús*, Córdoba 1993, cap. XI, 436-456. En la primera parte de este artículo, su autor define el concepto de «evangelio gnóstico» en orden a precisar ciertas nociones que en la literatura reciente, sobre todo la no especializada, son tratadas con ambigüedad; a continuación, se hace un examen descriptivo de los principales evangelios gnósticos del corpus copto; la segunda explora una doctrina fundamental del mensaje evangélico gnóstico: la revelación por Jesús resucitado de la esencia trinitaria de la divinidad, partiendo del análisis del *Apócrifo de Juan*.

ticos». Pero si, por el contrario, considera a tales motivos sólo parte de un sistema perfectamente estructurado, le ocurre una de dos: o habla de «gnosticismo» tan sólo cuando se refiere expresamente a lo que conocemos por las fuentes directas (siglo II d. C.), o se enfrenta con el siguiente problema metodológico: ¿en qué grado le está permitido considerar los motivos gnosticizantes que aparecen más tarde clarísimamente en contextos gnósticos estructurados —y que se hallan en textos cristianos o anteriores al cristianismo— como retazos de un sistema gnóstico anterior al cristianismo?

Origen de la religiosidad gnóstica

Por esta dificultad metodológica, las hipótesis que intentan esclarecer el origen de la religiosidad gnóstica a partir de la determinación de su esencia y de un estudio de las tradiciones del sincretismo helenístico han ofrecido a lo largo de la historia de la investigación un gran abanico de posibilidades [241].

La gnosis («gnosticismo») es una reelaboración del cristianismo primitivo con esquemas mentales helénicos [242].

La gnosis es una orientalización del cristianismo [243].

La gnosis es una helenización de las religiones orientales antiguas [244].

La gnosis es una desvirtuación o degradación de la filosofía griega [245].

La gnosis es una forma de religiosidad irania, centrada en el misterio de la «redención», que se expandió en el helenismo por todo el Mediterráneo [246].

La gnosis es una variedad de un judaísmo sincrético mitológico-dualístico [247].

Impulsos y motivos para la constitución de la gnosis como sistema

Lo que sí parece claro después del *Coloquio de Messina* es que la gnosis

[241] Véase el artículo citado de C Colpe, col 1651, y U Bianchi, «Le Problème des Origines du Gnosticisme», en *Le Origini*, 1-27

[242] Así los Padres, A von Harnack, *Dogmengeschichte* I, 243ss , F Burkitt, *Church and Gnosis*, Cambridge 1932

[243] J L Mosheim, *De rebus Christianorum ante Constantinum Commentarii*, 1753

[244] H H Schaeder, «Der Orient und das griechische Erbe», *Die Antike* 4 (1928) 226-265

[245] H Leisegang, *Die Gnosis*, Leipzig ^{4}1955

[246] R Reitzenstein, *Poimandres*, Darmstadt 1904, reimp 1966, W Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Gotinga 1907, acentúa los motivos babilónicos, R Bultmann, los mandeos, cf G Widengren, «Les origines du Gnosticisme et l'Histoire des Religions», en *Le Origini*, 28-60, también, A Piñero, «Cristianismo y gnosticismo Fijando fronteras», *BibFe* 58 (1992) 111-132

[247] G Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Zurich 1951, A D Nock, Recensión de H Jonas, *Gnosis· Gnomon* 12 (1936) 605-12, reproducido en *Essays on Religion* , I, 444-451, y «Gnosticism», II, 940-959, H J Schoeps, «Judenchristentum und Gnosis», en *Le Origini*, 528-537, quien defiende una radical separación entre judaísmo normativo y gnosis, pero esta posición parece hoy insostenible

(no el «gnosticismo») es un movimiento o «atmósfera religiosa» precristiana que recoge una gran amplitud de impulsos y motivos religiosos antiguos, que, sistematizados, dieron origen luego al gnosticismo tal como se conoce desde el siglo II d. C. Los impulsos, motivos o temas que coadyuvaron a la constitución de la gnosis como sistema que luego desemboca en el gnosticismo cristiano pudieron ser los siguientes:

La escatología de la Apocalíptica.

Los mitos de salvación de los cultos mistéricos.

La concepción de la Sabiduría personificada (AT tardío) y las concepciones existentes en Qumrán sobre el conocimiento de la divinidad.

Las doctrinas órfico-pitagóricas sobre la metempsícosis y el simbolismo de los números.

La metafísica platónica popularizada.

La difusión de la exégesis alegórica.

La popularización de las doctrinas aristotélicas sobre las entelequias.

La especulación irania sobre las fuerzas espirituales que actúan en las esferas de lo divino y humano.

El dualismo iranio y el de la Apocalíptica-Qumrán.

La concepción cristiana del Redentor.

Gnosis y NT

Con todo este trasfondo podemos considerar ahora brevemente cuáles son los temas del NT en los que se han visto motivaciones gnósticas [248], y que deben ser objeto de estudio:

En *Pablo* [249] suena a tema gnóstico la concepción del cristianismo y el misterio de la salvación como una sabiduría oculta, sólo accesible a los elegidos (1 Cor 2) y, en general, el desprecio por todo lo terrenal, mundano, material; el fracaso de la creación y caída de Adán (Rom 8,19-22; Rom 5,12-17); la contraposición entre «psíquicos» y «pneumáticos» (1 Cor 2,14), entre «luz» y «tinieblas» (Rom 13,11; 1 Tes 5,4), el dominio de los demonios sobre el eón presente (1 Cor 2,6-8) y la enumeración de ciertos peligros del matrimonio (1 Cor 7,32-34) con el poco aprecio de lo que pertenece a este mundo. Un reflejo de la doctrina del eón divino Hombre («Urmensch») y la unión con él de la comunidad se ha querido ver en las expresiones «cuerpo de Cristo» y «en Cristo» (1 Cor 12,12; Rom 12,4, *passim*) y en la concepción de la comunidad celeste liberada de la Ley (Gal 3,28) con participación en la δόζα divina (2 Cor 3,18).

[248] Cf. R. McL. Wilson, «Gnosis, Gnosticism and New Testament», en *Le Origini* , 511-527; Id., *Gnose et Nouveau Testament*, París 1969, espec. el cap. «Le "gnosticisme" dans le Nouveau Testament», 67-112; E. Haenchen, «Gnosis und NT», RGG³ II, 1652ss.; K. W. Trogger (ed.), *Gnosis und Neues Testament*, Berlín 1973; W. Schmithals, *Neues Testament und Gnosis* (Ertrage der Forschung 208), Darmstadt 1984.

[249] Cf. «S. Pablo y el problema de la gnosis», *RevBib* 41 (1979) 109-128.

En los *Sinópticos* se ha querido ver un discurso del Salvador gnóstico en Mt 11,27 y *par.* de Lc 10,22 («Mi Padre me lo ha entregado todo; al Hijo lo conoce sólo el Padre y al Padre lo conoce sólo el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar»).

En las *deuteropaulinas* se ha visto el reflejo de una gnosis judeo-cristiana que el autor quiere combatir. En *Colosenses*, los antagonistas del autor afirman que Cristo es el Redentor, pero que con él hay que honrar a las fuerzas que componen el Pleroma, observar días determinados y abstenerse de ciertos alimentos (2,8-23). El autor opone a estas concepciones un Salvador que es «imagen del Dios invisible», mediador en la creación y que está sobre todos los elementos. El bautismo es participación en la muerte de Cristo. El cuerpo del Salvador, clavado en cruz, es reflejo del hombre viejo, sometido a los poderes del cosmos. Una vez que Cristo muere, esas potencias pierden su poder. En *Efesios*, el autor utiliza la concepción del «muro separador» («Límite»), que no permite la subida de las almas al Pleroma, como símbolo de la separación (μεσότοιχον) entre judíos y cristianos, eliminado por Cristo (2,14ss). Reflejos del «Urmensch» podrían verse en 2,15 y 4,13, así como en la doctrina de Cristo como «cabeza del cuerpo» (4,3). Igualmente de origen gnóstico podrían ser las expresiones sobre la Iglesia como edificio celeste (2,20) y su relación con la Sabiduría celestial (3,8).

En la *Carta a los Hebreos* suena a gnóstica la contraposición entre νήπιος y τέλειος (niño/imperfecto-adulto/perfecto) de 5,13-14 y el «velo que es la carne de Cristo» (διὰ τοῦ καταπετάσματος, τοῦτ' ἔστιν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ) (10,20).

En las *Pastorales* presenta el autor una oposición entre las enseñanzas gnósticas y la «sana» doctrina cristiana (cf. especialmente 1 Tim 1,10; Tit 1,9, etc.). Los «gnósticos» sostienen que la resurrección ha tenido ya lugar (2 Tim 2,18) y que hay que abandonar la práctica del matrimonio y abstenerse de ciertas comidas (1 Tim 4,3). Las «genealogías y mitos» de 1 Tim 1,4, 2 Tim 4,4, etc , pueden referirse a las derivaciones del Pleroma, como lo explica Ireneo en *Adv. Haer.* I 30,5

En la *Carta de Judas* aparece también la contraposición entre «psíquicos» y «pneumáticos» (v. 19). En el *Apocalipsis* polemiza el autor contra una gnosis cristiana (2,2.6. 14-16, etc.) que pretende conocer «las profundidades de Satán»; en Tiatira aparece dirigida por una profetisa (2,20) y practica el libertinaje (2,20-23).

Pero es en el *Evangelio* y en las *Cartas de Juan* donde se ha creído percibir la mayor influencia gnóstica [250]. Son los Comentarios de R. Bult-

[250] Véase J M Lieu, «Gnosticism and the Gospel of John», *ExpTim* 90, 1979, 233-37 Cf D A Black, «El grupo de Juan Helenismo y gnosis», en A Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo*, 303-23, especialmente III Teorías sobre la influencia gnóstica en los escritos joánicos, 307-17, A Piñero, «Inspiración, canonicidad, cuarto Evangelio Reflexiones en torno al encuadre ideológico del evangelio de Juan», en J Carreira das Neves, V Collado, V Vilar (eds), *III Simposio Bíblico español*, Valencia-Lisboa 1991, 279-297, espec 288-297

mann [251] la máxima expresión de esta tendencia. Según este autor, la fuente que subyace a los discursos revelatorios de Jesús es gnóstica y el autor del Evangelio es un ex-gnóstico [252]. Puesto que el evangelista ha desmitologizado y cristianizado su fuente, Bultmann recorre el camino a la inversa para reconstruir tal fuente [253] y clasifica esta gnosis como oriental temprana en oposición a la más complicada y helenizada posterior. En esta gnosis primitiva hay, por ejemplo, un dualismo de luz y tinieblas, pero ninguna especulación sobre el origen de éstas (el mal). En la esfera de la luz hay seres sobrenaturales, además de Dios (los ángeles), pero no se habla todavía de emanación. Además, como este tipo de gnosis ha sido influenciado por el judaísmo, ese dualismo ha sido modificado con ideas del AT: la supremacía divina es tal que la creación, por ejemplo, no necesita de una batalla entre la luz y la tiniebla como en el zoroastrismo.

El punto más importante de la reconstrucción gnóstica bultmaniana es el «mito del Redentor». Este mito presupone la existencia de un eón Hombre («Urmensch»), una figura llena de luz y bondad que fue desgarrada y dividida en pequeñas partículas, chispas o centellas, las almas humanas que han sido sembradas en un mundo de tinieblas, en el cual es misión de los demonios hacerles olvidar su origen divino. Dios, entonces, envía a su Hijo en forma corpórea, para despertar en esas almas el sentimiento de su origen divino, liberarlas de la oscuridad (cuerpo) y conducirlas a su morada celeste. Lo realiza proclamando la verdad y concediéndoles el verdadero conocimiento (gnosis). Esta figura se ha superpuesto a la del Jesús histórico. En opinión de Bultmann, en la fuente gnóstica primitiva tal Redentor era preexistente (1,1); se hizo carne (1,4) y era la luz que venía al mundo (1,9).

Respecto a las *Cartas* joánicas mantiene Bultmann fundamentalmente la misma tesis, aunque sus discípulos Braun, Käsemann y Nauck la han reformado en diversas direcciones. Todos los autores señalan como especialmente significativo el pasaje de 1 Jn 3,9 («su simiente permanece en él») y Käsemann [254] opina que Diotrefes (3 Jn 9ss) excomulgó al autor de las tres epístolas y a su escuela precisamente por sus resabios gnósticos, a pesar de que el autor luchara contra la gnosis constituida.

Bultmann basa sus hipótesis en la existencia de un gnosticismo precristiano fuera del Evangelio de Juan (para evitar el argumento de *petitio principii* del que luego hablaremos). Opina que los principales testimonios son las *Odas de Salomón* y los escritos de los mandeos [255]. La tesis de Bultmann

[251] Cf. *Das Johannesevangelium* en la serie *Meyer's Exegetischer Kommentar.*

[252] Véase R. Bultmann, *Primitive Christianity*, N. York 1957, 162-71, donde expone qué entiende por gnosticismo.

[253] Un resumen en R. E. Brown, *The Gospel according to John*, I, Nueva York 1966, p. LIV, a quien seguimos.

[254] «Ketzer und Zeuge», *ZThK* 48 (1951) 291ss.

[255] Sobre éstos, en resumen, cf. C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Londres 1953, 115-130; trad. esp., Madrid 1978, 125-139

recibe una confirmación en el trabajo de síntesis de K. Rudolph, *Die Mandäer* [256], en el que concluye que los mandeos y su doctrina tuvieron su origen en la Palestina de los primeros siglos cristianos y que mantienen hasta hoy, en rigurosa continuidad, sus creencias, siendo por tanto sus ideas gnósticas muy antiguas.

Toda esta concepción de un protognosticismo, cuyos rasgos principales podrían deducirse a través del NT, y en concreto la tesis «irania» que va desde Reitzenstein hasta Bultmann y sus discípulos, ha sufrido fuertes ataques, aunque templados por cierta aceptación, sobre todo entre los teólogos de lengua alemana En 1961, C. Colpe publicó en Gotinga el primer volumen de su *Religionsgeschichtliche Schule*, en el que critica duramente la hipótesis de Reitzenstein. Según Colpe, el mito del *salvator salvandus* que sería la base de todos los sistemas gnósticos no ha existido nunca. H. M Schenke propone como conclusión de su obra, *Der Gott «Mensch» in der Gnosis* [257], que se deben albergar serias dudas de que elementos heterogéneos que luego formaron ese mito estuvieran ya reunidos en el momento del nacimiento del cristianismo. Opina, además, que la identificación Redentor gnóstico-Hijo del Hombre es un desarrollo postcristiano. La escuela de Bousset-Reitzenstein-Bultmann —opina Schenke—, «no ha distinguido bien entre los diversos tipos de hombre» que se daban en el gnosticismo. Fueron los gnósticos quienes, utilizando las concepciones apocalípticas sobre el Hijo del Hombre (probablemente sin saber muy bien de dónde procedían), las unieron al Hijo, eón «Hombre» del Dios Altísimo, creando, ya en esos primeros siglos, una confusión de conceptos [258].

Una crítica a fondo de la metodología empleada en este intento de dilucidar la existencia de un gnosticismo precristiano fue el libro de E. M. Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences* [259]. Este autor critica, apoyándose en diversos investigadores, especialmente del ámbito inglés [260], las teorías de Reitzenstein-Bultmann, preferentemente. Les achaca, en primer lugar, el uso constante de fuentes tardías, y la *petitio principii* que consiste en suponer que existe un gnosticismo estructurado en el transfondo del cuarto evangelio y luego usar este mismo texto como fuente principal para reconstruir tal gnosticismo. Otra *petitio principii* —opina Yamauchi— aparece en la mutua confirmación que se otorgan los investigadores alemanes del gnosticismo en el NT y los que estudian a los mandeos. Mientras que Bultmann, Schmithals, Schlier, Bornkmann, etc., apelan a los textos mandeos, los «mandeistas» apelan a los estudios de la escuela bult-

[256] Gotinga 1960

[257] Berlín 1962

[258] Las mismas opiniones en S Neill, *The Interpretation of the New Testament 1861-1961*, Londres 1964, p 341, y para el conjunto H J Genthe, *Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft*, Gotinga 1977, 330

[259] Londres 1973

[260] R P Cassey, A D Nock, R McL Wilson, S Neill, W Corwin, V Taylor, etc

maniana como fuente de convicción de que tales textos representan un gnosticismo temprano. El gnosticismo, en sus primeros momentos, no era un fenómeno unificado, por lo que al detectar un «motivo» gnóstico en algún escritor no debe suponerse que todo el sistema gnóstico estuviera presente ya en la mente del mismo autor. Los paralelos simples no son una prueba, argumenta Yamauchi, para postular una dependencia cronológica. El descubrimiento, por otro lado, de textos gnósticos no cristianos en Nag Hammadi (*Paráfrasis de Sem* o *Apocalipsis de Adán*) no supone que sean automáticamente precristianos. Lo único que prueban convincentemente es que la gnosis es esencialmente no cristiana.

Tras su análisis, Yamauchi opina que la mejor postura es seguir a Wilson [261] y aceptar con él la presencia de un gnosticismo incipiente un poquito posterior al nacimiento del cristianismo. Aunque se admita que Juan y Pablo se sienten influidos y combaten a un rudimentario gnosticismo no es tal hecho una prueba de que ideas esenciales del cristianismo deriven del gnosticismo o de que éste, a su vez, provenga del primero. Wilson concluye: «Para algunos investigadores, como Jonas, la prioridad del cristianismo o del gnosticismo no es importante. Pero para el estudioso del NT sí lo es, pues es fundamental para determinar posibles influencias o dependencias. Nadie puede excluir *a priori* la posibilidad de la adaptación de un gnosticismo pagano o judío por los primeros cristianos. Es claro que algunos salmos del AT han utilizado motivos literarios ugaríticos desmitologizados que no se relacionan en absoluto con la esencia de la revelación de Yahvé. No hay tampoco razones para negar que el Nuevo Testamento pudiera haber hecho otro tanto con materiales no cristianos. Pero en el caso del AT tenemos los textos ugaríticos que son, sin duda alguna, más antiguos. En cambio, en el caso del NT no poseemos textos gnósticos que sean anteriores, y las pruebas alegadas sobre la prioridad del gnosticismo respecto al cristianismo no tienen peso suficiente».

La investigación alemana, sin embargo [262], sigue sosteniendo que la gnosis nació independientemente y a la vez que el cristianismo y que en los primeros decenios de su existencia ya intentó éste iluminar con categorías gnósticas el acontecimiento de Cristo. Como vehículo de infiltración considera, cada vez más, el judaísmo helenístico y otros grupos alejados del centro «normativo» palestino, por ejemplo, Qumrán.

Como afirma D. A. Black [263], las diferencias entre Juan y el gnosticismo deben ser tenidas en cuenta, pero no deben exagerarse. Existe cierta afinidad de pensamiento entre Juan y el gnosticismo, y este parentesco per-

[261] *Gnose et Nouveau Testament*, París 1969, 186.

[262] Cf. H. J. Genthe, *Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft*, Gotinga 1977, 331ss.

[263] «El grupo de Juan. Helenismo y gnosis», en A. Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo*, 311-12.

mite una plausible «lectura» gnóstica de los escritos joánicos. En realidad existen paralelos, sin que al decir esto se tenga que afimar necesariamente que éstos supongan una deuda de Juan respecto al pensamiento gnóstico. Claramente, el dualismo ético y escatológico que atraviesa todo el evangelio de Juan, con su contraste entre luz y tinieblas, verdad y mentira, tiene su trasfondo más cercano en el dualismo qumránico; incluso se admite hoy generalmente que los Rollos del Mar Muerto ofrecen mejores y más consistentes paralelos con Juan que cualquiera de los elementos no cristianos de los escritos mandeos utilizados por Bultmann. Tampoco estamos seguros, además, de que ni aun los rasgos gnósticos más característicos del NT hayan llegado al cristianismo procedentes de círculos directamente gnósticos. Por ello, las relaciones entre el gnosticismo y Juan son indirectas y deben ser tratadas siempre con cautela. «Si pudiéramos», continúa este autor, «retrotraernos a las soleadas riberas del mar Egeo durante el siglo I d. C. apenas encontraríamos motivos para dudar que Juan el evangelista escribió mirando de reojo a «aquellos que realmente conocían» (gnósticos). Dejando aparte a los reputados eruditos que toman partido en favor de la interferencia gnóstica en el evangelio de Juan, nos parece que no hay necesidad de establecer aquí una disyuntiva. El evangelio tiene puntos de contacto obvios con el pensamiento gnóstico, y sería estúpido en extremo negar que existen tales similitudes, pero debemos recalcar también que hay diferentes grados de aproximación a ese sistema. Lo más probable, si nos atrevemos a sugerirlo, debió de ser que el evangelista escribiese su obra con la intención de ayudar a «aquellos que realmente conocían» a que reconocieran en Cristo a aquél que estaban buscando en otra parte. Al mismo tiempo, Juan escribía indudablemente para combatir los errores, dentro de ese movimiento gnóstico, de aquellos que llevaban sus doctrinas hasta el extremo, ya en el ámbito ético o en el teológico. Quizá no se halle muy distante de la verdad afirmar que el cuarto evangelista experimentaba tanto atracción como repulsión respecto al movimiento que hoy llamamos gnosticismo» [264].

Las espadas siguen, pues, en alto, aunque el «pangnosticismo» ha perdido terreno. Tenemos, por tanto, que esperar ulteriores investigaciones que decidan más claramente, si es que ello es posible, en este difícil y complejo tema.

9. EL NUEVO TESTAMENTO Y LA CULTURA HELENISTICA

El cristianismo surgió del judaísmo, pero creció como un movimiento urbano dentro de un mundo dominado por la cultura helenística. Tal vez sea ésta la razón principal por la que es necesario considerar y estudiar la inserción del NT en el contexto de esta cultura. Fuera de este marco cul-

[264] *Ibidem*, 316.

tural, muchos textos del NT, expresiones o palabras carecen de sentido o no lo tienen pleno. Un ejemplo puede ilustrar lo afirmado: ¿Cómo entender la metáfora de la ley como παιδαγωγός, en Gál 3,24-25, sin conocer la función del «pedagogo» en la familia helenística-romana? El pedagogo cumplía funciones de custodia y protección durante un período de la vida del niño y del joven y se caracterizaba con frecuencia por su severidad. Los vasos griegos lo pintan muchas veces con una vara en la mano y en los juegos era caricaturizado de tosco y estúpido. Pablo en 1 Cor 4,15 opone el pedagogo al padre: «Porque como cristianos tendréis mil tutores (παιδαγωγοί), pero padres no tenéis muchos.» Y en 4,21 continúa: «¿Qué queréis?, ¿voy con la vara o con cariño y suavidad?»

Aplicada la imagen del pedagogo, en su contexto social, a la función de la Ley respecto a los judíos, ha de entenderse que ésta tenía respecto a aquéllos la función temporalmente limitada del instructor, consistente en guardarlos de los peligros que acechaban a la religión de Israel: los paganos y la idolatría. Con la venida de Cristo, los cristianos no tienen ya necesidad de estar bajo la custodia de la Ley; son libres, han superado la etapa de la infancia y pubertad espiritual. Ya no necesitan ser separados de los paganos que se han convertido en sus coherederos [265].

El cristianismo, nacido en ambiente judío, muy pronto se sumerge en el helenismo. De ahí que un aspecto radicalmente importante por nuestra pertenencia cultural a Occidente sea estudiar el fenómeno de la *helenización del cristianismo*, que hizo posible que éste no se quedase reducido a un gueto.

El proceso de helenización del cristianismo desde el punto de vista de la «historia de las religiones», debe entenderse como la incorporación del mensaje del evangelio a un proceso histórico de la antigüedad tardía en el que se produce una entrada en masa en el Imperio romano de religiones orientales. Estas se van poco a poco desnacionalizando, se convierten en «religiones de misión», y se acomodan al cosmopolitismo, tal como aparece claramente en los cultos mistéricos.

El cristianismo participa también en ese movimiento misionero del Este hacia el Oeste. El «Hijo del Hombre» se convierte en *Kyrios* en un sentido aún más radical que en la religiones orientales, y el título de Cristo (Mesías) se transforma poco a poco en nombre propio. Pero la creencia en el «Salvador único revelado» impide al cristianismo convertirse sin más en una religión sincrética. Su separación respecto a otros cultos —tanto antiguos como nuevos— se pone rápidamente de manifiesto tanto para los observadores paganos como para los judíos. El cristianismo joven recibe de su herencia judía una serie de ingredientes que lo constituyen formalmente como el nuevo pueblo de Dios ya establecido (con una notable organización de

[265] Cf. D. E. Garland, «Background Studies and New Testament Interpretation», en D. A. Black-D. S. Dockery, *New Testament Criticism and Interpretation*, 367-70.

las comunidades, de las celebraciones de la eucaristía y con un canon de escritos sagrados). Nace así el denominado *protocatolicismo* (cuyos primeros vestigios aparecen ya en el NT), pero cuya constitución se fortalece y conforma definitivamente en su confrontación con la gnosis. En tal confrontación habrán de desempeñar un papel decisivo ciertas directrices tomadas del entorno helenístico. El mensaje escatológico se transformará poco a poco en «sabiduría», a la vez que la nueva religión se viste con ciertos ropajes (sobre todo, éticos) de la filosofía tardía; el comienzo del cambio no se manifiesta todavía ya en el *corpus mismo* del NT, sino en los apologetas del siglo II que mostrarán el cristianismo como la filosofía más pura y digna de crédito frente al sistema judío, anticuado, y los mitos y cultos bárbaros de los paganos. El factor principal de este cambio radica quizá en la aplicación a Cristo de la especulación sobre el *Logos* (filosofía helenística → círculos esotéricos judíos → Filón → cf. *Evangelio de Juan)* como prueba de la absoluta verdad revelada y la racionalidad de la nueva religión; al mismo tiempo la proclamación de Cristo como divinidad hace que el cristianismo disuene del monoteísmo imperante entre los círculos cultos de los ambientes helenístico-romanos. Simultáneamente la «nueva ley» se recubre con elementos de la cosmología estoica y sobre todo de su filosofía moral. Pero, a la vez, se frena la sacramentalización y «misterización» del cristianismo y se defiende enérgicamente contra una equiparación con los cultos mistéricos paganos. En contra del pensamiento griego se mantiene la creencia en la resurrección y (contra el panteísmo estoico) se valora el mundo como creación de la divinidad única. En este proceso —y a pesar de reivindicar para sí como Escritura el AT judío (especialmente la versión griega de los LXX)— se va realizando la separación del catolicismo incipiente respecto del judaísmo e incluso del judeocristianismo más primitivo [266].

En un principio esta separación del judaísmo suponía perder ciertos privilegios políticos de *religio licita*, pero esto no tenía demasiada importancia en una comunidad que vivía ya en cierta tensión jurídica con el Imperio por no aceptar el culto al emperador, lo que suponía eliminar el vínculo religioso común a todos los súbditos. La conciencia universalista y el sentido escatológico del cristianismo producían una posición ambivalente respecto al Estado: por una parte, de distinción, enfrentamiento y superioridad *(Apocalipsis),* y por otra, de lealtad a un poderío político real y al menos tolerado por Dios, pero que en el fondo no interesa (Rom 13). La comunidad se siente desgarrada por una duplicidad de concepciones. Por una parte, el Estado como detentador de un poder divino que está reteniendo todavía el catastrófico final, y, a la vez, como perseguidor de la joven comunidad, más la idea filosófica de la providencial sincronía de la aparición de Cristo con la *pax augusta.* Mas, por otro lado, el *Kyrios* es el señor del

[266] Véase A Edwards, «Fe cristiana y cultura helénica», *TVida* 19 (1978) 53-71

mundo y el mundo no puede nada contra él. Hay que recalcar, pues, en este estadio del desarrollo del cristianismo dentro del mundo helenorromano una tendencia de disimilación creciente de diversas doctrinas, manifestaciones cultuales y formas de vida (por ejemplo del ascetismo estoico) sin ser todavía una unidad de doctrina o práctica religiosa. Formulando este principio de otra manera, podemos decir que el protocatolicismo que se va estructurando en el siglo I no es sin más una religión sincrética, no es una mera *coniunctio oppositorum*, ya que las realizaciones ideológicas de ese sincretismo desempeñan en el protocatolicismo un papel secundario y tampoco existe todavía una unidad ni de doctrina ni de práctica religiosa.

Sólo la confrontación en profundidad con la gnosis del siglo II logrará afianzar lo que se estimaba tradicionalmente apostólico a la vez que se crea la *regula fidei*, se consolida la estructura jerárquica y se produce la canonización del *corpus* del NT; al mismo tiempo que se limita la libertad y la indisciplina «pneumática».

Sobre este trasfondo, pasemos ahora una sucinta revista a los *puntos ideológicos más discutidos* en los que el naciente cristianismo pudo verse influenciado o moldeado por el entorno helénico [267], y que afectan a la comprensión del NT:

La tendencia universalista

Pablo potencia el impulso universalista que muestra ya Marcos en los episodios de la «sirofenicia», una pagana que se acerca a Jesús para suplicarle que expulsase el demonio de su hija (Mc 7,24-30). Esta tendencia está implícitamente desarrollada a lo largo de todo el evangelio de Marcos al

[267] La bibliografía básica es la siguiente: E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* III, Tubinga 1923; R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Gotinga ^{2}1954; *Die Theologie des NT*, Tubinga ^{7}1977 (existe trad. española, Salamanca 1991); C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments*, Londres 1936; M. Goguel, *La naissance du christianisme*, París 1946, y *L'Église primitive*, París 1947; J. Klausner, *From Jesus to Paul*, Jerusalén 1943; J. Leipoldt, *Das Christentum als Weltreligion*, Gotinga 1948; J. H. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tubinga 1949; C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des NT*, Giessen 1924; Reimp. Berlín 1973; A. D. Nock, «Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background», en Z. Stewart (ed.), *Essays on Religion and the Ancient World* I, Oxford 1972, 49-133. H. Braun, Art. «Christentum I. Entstehung», en RGG^{3} cols. 1687-1699. Recientemente, A. Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo*, Córdoba 1991, 47-83, donde trata los siguientes puntos: *El ambiente filosófico-religioso en el mundo helenístico precristiano*: *a)* La idea de Dios y la posibilidad de su conocimiento. *b)* La estructura del universo. *c)* La estructura del ser humano (antropología). *d)* La ética. *e)* Los hombres divinos. *f)* El culto al emperador como ser humano divinizado y salvador. *g)* Concepciones de ultratumba. *h)* La gnosis. Las religiones de misterios. En la misma obra (401-406), A. Piñero, al ponderar el trasfondo judío y helenístico del Nuevo Testamento, afirma que la herencia que el helenismo legó al cristianismo fue recibida por éste prácticamente toda filtrada por el judaísmo helenístico.

mencionar el evangelista dos grupos de seguidores. uno, de talante particularista, procedente del judaísmo institucional, que muestra su incomprensión del mensaje universalista de Jesús y abriga la esperanza judía de un triunfo político del mesías, y otro, más universalista, cuyos integrantes, fuesen o no judíos, no procedían del Israel institucional. Estos dos grupos corresponderían a la denominación posterior de *Ecclesia ex circumcisione* y *Ecclesia ex gentibus* [268].

Utilización de esquemas propios del helenismo

Pablo y otros escritores del NT utilizan con frecuencia términos y esquemas mentales propios del helenismo. Ya hemos puesto al comienzo el ejemplo del παιδαγωγός. Citemos otros: ἐπόπτης (testigo presencial) de 2 Pe 1,16 acentúa deliberadamente un contraste entre las visiones cristianas y paganas, empleando un término de éstas. En Col 2,18 se utiliza ἃ ἑόρακεν ἐμβατεύων (haciendo alarde de lo que ha visto) que es un término técnico de los misterios en Claros (como solemne entrada en el santuario), y que se utiliza también con toda probabilidad en las cercanías de Colosas con una connotación semejante. Encontramos aplicadas al cristianismo metáforas empleadas comúnmente para los ritos paganos, como la παράδοσις, para la transmisión tradicional de la verdad (señalado ya por E. Norden); la descripción de la vida religiosa como un combate en Ef 6,10 (Reitzenstein); referencias a la victoria del cristianismo, como en 1 Jn 5,4, que recuerdan de todo punto las aclamaciones paganas a los dioses y las proferidas en los juegos. T. Y Mullins [269] ha puesto de relieve cómo el *topos* es una forma literaria muy popular entre los filósofos cínicos y estoicos y que aparece frecuentemente en el NT. El *topos* posee tres elementos opcionales: requerimiento/precepto-razón/discusión (más dos elementos opcionales: situación análoga y refutación) y puede verse, por ejemplo, en Rom 13,1-5.8-10.11-14; 1 Tes 4,9-12; 5,1-11; 1 Jn 4,1-6; Mt 5,43-47. Todo esto es superficial si se quiere, pero denota una acomodación quizá inconsciente del lenguaje de los misioneros cristianos al de su tiempo.

Jesús como Kyrios (κύριος)

El término κύριος [270], documentado desde Píndaro, es la forma adjetiva

[268] Cf J Mateos, *Los «Doce» y otros seguidores de Jesús en el Evangelio de Marcos*, Madrid 1982, 247ss, cit por J Peláez, «Jesús y el reino de Dios Las comunidades primitivas El judeocristianismo», en A Piñero, *Orígenes del cristianismo*, 268-70

[269] «*Topos* as a New Testament Form», *JBL* 99 (1980) 541-7

[270] Cf H Bietenhard en el artículo «Señor», en L Coenen, E Beyreuther y H Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Salamanca 1987, vol IV, 201ss, y bibliografía citada (211-12), a quien seguimos, resumiéndolo Cf Foerster, *TWZNT* III, 1047

de τὸ κύρος (potestad, poder) y significa «poderoso, fuerte»; sustantivado significa «señor, soberano, aquél que puede disponer de algo (sobre hombres, cosas, sobre sí mismo)». *Kyrios* implica siempre el aspecto de lo legal y de la autoridad. Aparece con frecuencia junto a δεσπότης, «dueño» (con el carácter secundario de arbitrariedad). Posteriormente se llama *kyrios* al dirigente en general, a quien se dio el tratamiendo en vocativo de κύριε (el femenino es κυρία). Como extranjerismo se introdujo en el hebreo del Talmud y de los escritos midrásicos, así como en el arameo (cf. por ejemplo en TgJob 5,2 y TgSal 53,1, como designación de Dios). En la literatura griega de la época antigua no se emplea este término para designar a los dioses, al no existir la fe en un Dios personal, creador y dueño del destino. Los dioses están sometidos al destino lo mismo que los hombres. En Oriente, la concepción era distinta: los dioses eran señores de la realidad y mantenían firmemente el destino de los hombres en la mano, crearon al ser humano, el cual tiene a su vez respecto a ellos una responsabilidad personal. Se pensaba que los dioses podrían intervenir en la vida de los hombres, salvando, castigando, juzgando; ellos establecían el derecho y la ley, dándolos a conocer a los seres humanos, por ejemplo a través del rey. Por eso se les llamaba «señores».

En el siglo I a. C. se encuentran ejemplos en los que, en la época helenística, se aplica el título de *Kyrios* a dioses u hombres: al César (Dios y señor), a Herodes el Grande, Agripa I y Agripa II. Además de los soberanos podían llevar este título también los altos dignatarios. *Kyrios*, en griego, se aplicó igualmente a los dioses allí donde ya se les llamaba «señores» y el término se incorpora a la lengua helénica del país. En tal caso *Kyrios* traduce los equivalentes semíticos correspondientes (*'adon, mara*; femenino: *rabbat*). Los emperadores romanos Augusto y Tiberio rechazaron, al menos formalmente, la configuración oriental de la monarquía y rehusaron igualmente la majestad aneja al título de *Kyrios*. Pero a Calígula le agradó este título. Desde Nerón, a quien en una inscripción se le llama ὁ τοῦ παντὸς κόσμου κύριος, el señor de todo el mundo, el tratamiento aparece de nuevo con frecuencia. Domiciano se denominó: *dominus ac deus noster*.

En los LXX se emplea *Kyrios* más de 9.000 veces. Traduce, en primer lugar, el término *'adon(ay)* y se refiere a hombres en ciento noventa casos; sólo quince veces es traducción de *ba'al*. Pero en la inmensa mayoría de los casos, *Kyrios* traduce el nombre de Dios YHWH. Sin embargo, nuevos descubrimientos textuales ponen en duda el que los autores de los LXX vertieran efectivamente con *Kyrios* el nombre de YHWH (tetragrama divino). Se ha defendido más bien la tesis de que el empleo constante de *Kyrios* en lugar del tetragrama divino es obra, ante todo, de copistas cristianos [271].

[271] Véase P. Kahle, *The Cairo Geniza*, 222, cit por H. Bietenhard, «Señor», en *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, vol IV, 201ss.

Pero cuando el texto bíblico griego se leía en reuniones, incluso los judíos leían el tetragrama de YHWH como *Kyrios*

En el Nuevo Testamento, de las 718 veces en que se usa *Kyrios*, la mayoría aparece en los escritos de Lucas (210) y en las cartas paulinas (275), aplicado a Jesús o a Dios, debido al uso habitual en ambiente helenístico en que se mueven los destinatarios de los escritos de ambos autores Marcos, por el contrario, enraizado en la tradición judeocristiana, lo emplea sólo 18 veces y casi siempre tratándose de citas del AT, donde sustituye al nombre de Yahvé

En conclusión, esta designación de Jesús como *Kyrios* es conjunción del uso oriental-helenístico utilizado para describir las relaciones entre las deidades «señores» y adoradores «esclavos», o bien como epíteto «natural» de gobernantes honrados como deidades (Demetrio Poliorcetes, algunos de los Ptolomeos y los emperadores) y del uso judío, donde los LXX aplican corrientemente a Dios el calificativo de *Kyrios* [272]

Jesús como Salvador (σωτήρ)

El término σωτήρ se aplica casi siempre a dioses o a hombres (con algunas raras excepciones, por ejemplo, el río salvífico, al que se le atribuyen rasgos personales [273] Los dioses son «salvadores» (en un peligro de muerte) En la época helenístico-romana aparece, sobre todo, la figura de Asclepio/Esculapio como salvador de los enfermos Junto a los dioses algunos hombres se muestran como auxiliadores, salvadores y bienhechores, y los filósofos (desde Epicteto) son también salvadores, ya que se esfuerzan por la curación de las enfermedades del alma Los gobernantes, estadistas y generales que han llevado a cabo acciones notables son también honrados como salvadores y protectores El título era muy familiar en griego como epíteto de los dioses Zeus, Asclepio, los Dióscuros y, más tarde, Isis y Serapis El σωτήρ trae la salvación, que puede ser de múltiples clases En el culto helenístico al soberano, el vocablo se convierte en calificativo oficial de los reyes, se les rendían honores divinos Entre los ptolomeos y seléucidas el título de θεὸς σωτήρ acompañaba siempre al nombre del rey, pero era sólo un título junto a otros La evolución que aquí se inicia encontró su expresión más notable en el culto romano al emperador La denominación de σωτήρ iba ligada al concepto de la edad de oro de la humanidad iniciada con el principado de Augusto y el emperador era el «salvador del mundo» (σωτὴρ τοῦ κόσμου)

[272] F Burkitt y E Meyer se opusieron radicalmente a la derivacion del titulo del ambiente helenistico griego, pero probablemente tiene razon Nock en ver en el uso griego una excelente *praeparatio evangelica* Este investigador, basandose en el termino, ya fijo, de κυριακον δεῖπνον para designar el banquete eucaristico (1 Cor 11,20), opina que el término griego pudo provenir incluso de la comunidad primitiva jerosolimitana

[273] Herodoto VIII 138, 1

En el griego veterotestamentario el vocablo σωτήρ se refiere a veces también a hombres (por ejemplo, los jueces: Jue 3,9), pero sobre todo a Yahvé (Dt 32,15; Is 12,2; Sal 62,3.7, etc.). Esta denominación no se aplica al mesías, aunque en Zac 9,9 es llamado rey «que salva» (σῴζων, cf. Is 49,6 donde se dice del siervo de Yahvé que ha sido puesto εἰς σωτηρίαν «para salvación» del mundo entero). En los libros propios de los LXX (Sab 16,7; 1 Mac 4,30 y otros) la denominación de σωτήρ se aplica exclusivamente a Dios [274].

En el NT el vocablo se utiliza sobre todo para Jesús-Cristo (16 veces de un total de 24 pasajes). Dios mismo sólo es llamado así en ocho ocasiones; a los hombres nunca se los denomina con este epíteto.

En Flp 3,20 y Ef 5,23 aparece dos veces el término σωτήρ; con él se declara lo que significa Cristo como salvador para la comunidad de los creyentes: en Flp 3,20 tiene sentido escatológico: el salvador esperado; en Ef 5,23 se trata del Cristo glorificado, cabeza de la comunidad, salvador de su cuerpo, que es la Iglesia. Aparece dos veces en el Evangelio de Lucas, una en el de Juan (en boca de samaritanos) y dos en Hechos. Las restantes ocurrencias de este título se encuentran en escritos neotestamentarios (relativamente tardíos) que se dirigen a las comunidadades del mundo helenístico (Cartas pastorales y 2 Pedro).

¿Qué ideología de fondo permitió aplicar este título a Jesús? Soltau y Wendland opinan que los cristianos pudieron tomar el título a partir del uso en relación con los emperadores divinizados. Estos son εὐεργεταί «benefactores» y traen un mensaje de paz y salvación: εὐαγγέλιον «buena noticia». Sería, pues, posible que los cristianos aceptaran esta combinación y la aplicaran a Cristo por analogía, o, quizá más verosímilmente, por *oposición* al culto imperial: Jesús es el verdadero salvador, no el emperador. Y por oposición también con otras deidades salvadoras del entorno, sobre todo las veneradas en los cultos mistéricos, Jesús será igualmente el auténtico salvador, no Isis, Serapis o Mitra, por ejemplo.

Es, sin embargo, también posible que esta terminología haya encontrado apoyo en documentos bíblicos, más cercanos al judeocristianismo. En efecto, cuando bajo la égida de Nerón esta unión de «emperador —σωτήρ— salvación» se hace más visible y apta para ejercer su influencia, ya debía de estar formado el uso cristiano. Σωτήρ, por otro lado, era un término frecuente en los LXX como predicado de Dios y éste pudo ser el vehículo natural de paso hacia la aplicación, dentro del cristianismo, a Jesús. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que Dibelius ha postulado para muchos pasajes bíblicos tardíos —donde aparece σωτήρ— un trasfondo helenístico. La mezcla perfecta de ambas tendencias puede verse en Filón de Alejandría que utiliza con gran libertad para Dios el término σωτήρ [275] en contextos de

[274] J. Schneider en el artículo «Redención» (σῴζω) en *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, vol. IV, 64ss, de quien hemos tomado, abreviada, la línea de argumentación

[275] Cf. *De sobr.*, II, 1, 401; *De Migr Abr*, 5, 1, 440.

liberación como la del Éxodo. En círculos cristianos que se consideraban «el nuevo Israel», bien pudieron aceptar para su «salvador», Jesús, este título, como ha afirmado Nock.

Jesús como Hijo de Dios (υἱὸς θεοῦ) [276]

En el griego clásico υἱὸς es desde el principio el *hijo* (junto con παῖς), que presupone la generación física por parte del padre e incluye el sentido de sucesor y heredero; παῖς como *niño* es un concepto más amplio y toma con frecuencia el significado de *esclavo* o siervo. Con genitivo se habla (ya desde Homero [277]) de los «hijos de Zeus» y de otros dioses; el término *hijo* designa también pertenencia a un pueblo (los aqueos o los troyanos) siguiendo entonces el nombre de un dios en genitivo. En la mitología griega antigua aparece el mundo de los dioses como una gran familia. Zeus es el «padre de los hombres y de los dioses» [278]. Se da por supuesto que los dioses tienen relaciones con mujeres y engendran hijos. Desempeña un papel fundamental el destino de Hércules, ya que tuvo que tomar sobre sí trabajos o apretos de su condición humana antes de ser aceptado en el número de los dioses. Mucho después, Epicteto [279] reflexionó sobre esta especial relación de paternidad-filiación entre Zeus y Hércules. El héroe no sólo tenía a Zeus como padre, sino que sabía que la suprema divinidad era, además, el padre de los hombres. Epicteto formula la relación entre Dios y los hombres con esta expresión conocida: «Todos nosotros procedemos de Dios, y Dios es el padre de los hombres y de los dioses» [280].

El culto egipcio de los héroes tuvo gran importancia en el helenismo. Alejandro fue saludado en el desierto libio como «hijo de Amón» («de Zeus» en terminología griega) [281]. De este modo, el año 331 a. C. fue importante para la especial configuración de la conciencia personal y del poder de Alejandro, que adquiría el nimbo de lo divino. En la conciencia de sus sucesores se conservó el recuerdo del «divinizado» Alejandro. El año 42 a. C., después de asesinado, César fue declarado divino («divus») y consiguientemente Octavio, que había sido adoptado como hijo el año 45 a. C., pasó a ser el *divi filius* (hijo del divino), título que permaneció inalterado entre los emperadores siguientes; así, por ejemplo, en el año 195 d. C. *divi filius* aparece seis veces como nombre oficial de Septimio Severo. Esta fórmula se expresa en griego con la expresión Θεοῦ υἱός. La fórmula helenística de la fi-

[276] Para el concepto de «hijo de Dios» en la literatura griega hemos seguido la línea de O Michel, «Hijo (υἱὸς τοῦ Θεοῦ)», en *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, vol II, 292-93

[277] *Il* V, 683, *Od* XI, 568

[278] *Il* I,162

[279] *Diss* II, 16, 44, III, 24, 14-16

[280] *Diss* I, 3, 1

[281] Calístenes, Frg 14a, en *FGH* IIb, 645

liación mítica divina no influye, con todo, en la atribución del carácter divino a los emperadores romanos —ya que ésta procede del pensamiento romano—, pero la hace inteligible y aceptable en el oriente griego. La implantación de esta legitimación romana en el Próximo Oriente es clara en la época neotestamentaria.

Determinados grupos profesionales se preciaban de especial pertenencia a «su dios» y, conforme a ello, podían llamarse «hijos» (υἱοί o παῖδες) del Dios; por ejemplo, los médicos, hijos del dios Esculapio. En la Estoa el pensamiento de la filiación divina se consideraba cercano al parentesco de los hombres y de los dioses, porque se trataba de la unidad entre Dios y la humanidad o de la unidad de la especie humana. Dios es protector del hombre.

Por otra parte, era común en el helenismo la aplicación específica del adjetivo «divino» (θεῖος) o del sustantivo «dios» (θεός) a hombres cuya conducta o calidad humana sobrepasaba lo ordinario, denominándolos «hombres divinos», como sucedió con Apolonio de Tiana [282].

Para la tradición veterotestamentaria del concepto es fundamental el hecho de que *Israel es elegido* por la divinidad y, por tanto, está en estado de «filiación» respecto a ella, con lo que se expresa, por una parte, la dependencia del hijo y la protección legal de Dios como padre (Mal 1,6) y, por otra, la solicitud y el amor de que goza Israel como «hijo primogénito» (Ex 4,22; Jer 31,9). Más tarde Dios extiende el pacto que había hecho con el pueblo a la casa real, pasando a ser el rey, según el salmista, el primogénito, el mayor de los primogénitos (Sal 89,4ss; vv. 28ss). De este modo el monarca se considera hijo de Dios. Con el rey vendrá la salvación de Dios para todo el mundo. Del rey —hijo de Dios, y el mesías— hijo de David, hay un paso fácil a la filiación divina de Jesús, Mesías-Hijo de Dios.

Es bien conocido el sentido ontológico que con el tiempo adquiere el título *Hijo de Dios* en la comunidad cristiana. Que Jesús se creyera a sí mismo Hijo de Dios ha sido puesto en duda por muchos investigadores, aunque la especial filiación divina de Jesús, no necesariamente en sentido ontológico, se expresa en diversas ocasiones en el Nuevo Testamento y se manifiesta especialmente cuando se pone en su boca el término arameo *abbâ* (padre), que procede del lenguaje familiar (Mc 14,53). Esta filiación se hace extensiva en Rom 8,15 y Gál 4,6 a los cristianos que, por la recepción del Espíritu de Jesús, «gritan» *¡Abba! ¡Padre!* (Ἀββὰ ὁ πατήρ). Con la expre-

[282] Sobre los hombres divinos puede verse la monografía clásica de L. Bieler, Θεῖος Ἀνήρ. *Das Bild des göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum*, Viena 1935-6. Reimp. Darmstad 1967 y la puesta al día de B. Blackburn, *Theios Anêr and the Markan Miracle Traditions*, Tubinga 1991; especialmente el capitulo II: «The Miracle-Working Θεῖοι Ἄνδρες of Hellenism» donde el autor habla de los taumaturgos divinos precristianos y de los postcristianos entre los que cita a Simón Mago y Menandro, Apolonio de Tiana, Iarcas y los sabios indios, Vespasiano, Adriano, Alejandro de Abonutico, Peregrino, Luciano y Arignoto (13-92).

sión «hijo de Dios» que no aparece en boca de Jesús como dicha de sí mismo, se nos da la auténtica fórmula de profesión de fe del cristianismo primitivo. Esta expresión tiene su lugar propio en el bautismo, en la predicación y en el credo (Hch 8,37 l.v.; 9,20; 13,33; Rm 1,3s) y remite a la fundación de la comunidad y al acontecimiento pascual.

W. L. Nock no cree en absoluto que el término *divi filius* aplicado a los emperadores pudiera haber suscitado *a contrario* la denominación de los cristianos (contra Deissmann). Los dos partidarios más notables de la derivación de este título de Jesús del ambiente helenístico son G. P. Wetter [283], y L. Bieler [284], que se apoyan fundamentalmente en la comparación con figuras del tipo de Apolonio de Tiana. Pero A. von Gall [285], ya levantó su voz contra este tipo de interpretación, argumentando que, según los textos evangélicos, es claro que Jesús se consideraba a sí mismo como hombre y como Dios. Naturalmente, todos los investigadores católicos ven en la mentalidad propia de Jesús el origen de la creencia en Jesús «Hijo de Dios». Del Nazareno mismo pasó a la comunidad (que lo invocó en seguida como *maran*) y de ahí a Pablo, que lo proclama clarísimamente en Flp 2,5ss (W. L. Knock).

Jesús como Logos realizado (λόγος)

La palabra λόγος, de la raíz λέγ «juntar, recolectar, narrar, decir», significa «palabra, discurso, lengua, narración», y en Homero, que la utiliza en plural sólo en *Il* XV, 393 y *Od.* I,56, no se diferencia, por lo que a su sentido atañe, de otras palabras como μῦθος y ἔπος. El uso lingüístico posterior a Homero establece diferencias en los significados de estas palabras. Reserva ἔπος para la literatura épica compuesta obligatoriamente en versos de métrica homérica, y hace que μῦθος, además de servir para denominar el género literario de historias fingidas, designe una literatura de relatos sobre los dioses, que debajo de una configuración poética pretendían poseer un contenido real. El espacio que, por así decir, queda libre para designar lo que es «discurso, palabra» lo llena ῥῆμα, una nueva forma posthomérica construida sobre una raíz homérica (cf. εἰ-ρη-κα), mientras que λόγος, término escasamente atestiguado, queda limitado al significado de «discurso» [286].

Con Heráclito se da un cambio semántico decisivo en el uso de esta palabra. Para este filósofo (hacia el 500 a. C.) *logos* es también ciertamente dis-

[283] *Der Sohn Gottes*, Leipzig-Gotinga 1916

[284] Θεῖος Ἀνήρ. *Das Bild des gottlichen Menschen in Spatantike und Fruhchristentum*, Viena 1935-6 Reimp Darmstad 1967

[285] *Basileia tou Theou*, Heidelberg 1926

[286] G Fries en el artículo «Palabra (λόγος)» en *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, vol III, 251-81, a quien seguimos, resumiéndolo

curso, discurso específicamente doctrinal = doctrina (Frg. 1) y palabra (Frg. 87), además, fama (Frg. 39), pero al mismo tiempo significa «relación, proporción (Frg. 31), sentido (Frg. 50), ley común universal (Frg. 1), verdad (Frg. 1)».

Parménides unió a la palabra *logos* el concepto del pensamiento puro y no perturbado por los sentidos (Frg. 7,45). Gorgias llama al *logos* gran soberano que puede realizar en los cuerpos más pequeños las obras más divinas; Isócrates le otorga una fuerza pedagógica: es la razón que reprocha a los malos y alaba a los buenos; este pensador llega a atribuirle una fuerza creadora de cultura, puesto que casi todo lo que ha creado el hombre ha sido originado por el *logos*. Sin embargo, es significativo que, según afirma el mismo Gorgias, en la oratoria sofística no se opere con conceptos, sino únicamente con palabras (διὰ λόγων), quedando abierta toda la problemática del contenido. En la concepción sofística, la actividad de la discusión (diálogo «a través de la palabra»), no hace otra cosa que sacar a la luz la tesis y la antítesis, es decir, una posición teórica y su contraria. El valor que interesa radica en el mero ejercicio de la discusión. Sócrates se opone a esta división sofística de palabra y contenido. El diálogo tiene sentido no en el hablar por hablar (Platón, *Critias*, 46d) sino en la reflexión que ha tenido lugar durante el diálogo; esta reflexión se esfuerza por esclarecer alguna cosa o concepto, y mediante los principios encontrados, afirma el ser de las cosas: este ser es precisamente su *logos*.

Ni Platón ni Aristóteles añadieron algo sustancialmente nuevo al concepto de *logos*. Para la Estoa el *logos* es la expresión de la ordenación y determinación teleológica del mundo y se equipara a Dios, o bien, unido a Dios, es el principio constitutivo del cosmos, principio que penetra toda la materia. El mundo es contemplado como una unidad y se ve en él un desarrollo del *logos*. El pensamiento griego y sus teorías dieron frutos tardíos en el neoplatonismo que concibe al *logos* como fuerza configuradora que da a las cosas forma y vida, llegando incluso a identificarlo con la vida (Plotino, *Enn.* VI, 11).

El equivalente hebreo de *logos* es *dabar*, «palabra», pero no es raro encontrar como vocablos hebreos subyacentes *'emet*, *'imrah* y *millah*. *Dabar* significa «palabra, informe, mandato», pero también «cosa, asunto» y (unido a adjetivos) «algo». De esta doble estructura de *dabar* se sigue que en las palabras siempre se contiene algo de la cosa, y que la cosa es accesible siempre sólo por la palabra, con lo cual ésta no puede ser separada de su contenido, ni el contenido de ella [287].

Este breve recorrido por el significado y evolución semántica del vocablo *logos* en el mundo griego y hebreo puede servir para vislumbrar hasta qué punto su significado influyó en la concepción del *logos* en los escritos joánicos aplicado a Jesús.

[287] Para el concepto de *palabra* en el Antiguo Oriente, puede verse el mismo artículo de G. Fries, «Palabra (λόγος)», 255-56 y el lema «Logos» del *ThWNT*.

Por una parte, para All [288] es tan indiscutible el transfondo helénico, que apenas deja lugar a la discusión. Según B. Jendorff [289], sería en concreto Heráclito la fuente principal de esta concepción en el cuarto evangelio (1,1-18) especialmente por sus características de preexistencia ilimitada, papel en la creación, rechazo y aceptación por los seres humanos, y divinidad. El puente entre la filosofía griega y la especulación cristiana podría ser, probablemente, la exégesis judía de la diáspora, en concreto, la alejandrina, plasmada en Filón de Alejandría [290]

Por otro lado, sin embargo, ya desde C. F. Burney [291], se ha argumentado con sólidas razones (se han hecho incluso retroversiones al arameo bastante convincentes) que *Logos* en Jn no es más que la traducción al griego del conocido sustituto del nombre de Yahvé *Memrá* o *Palabra* (Juan juega en el prólogo del evangelio [1,14] con *shekiná* = ἐσκήνωσεν; λόγος = *memrá* y δόξα = *yᵉkira*) [292]

J Mateos-J. Barreto [293] recalcan el sentido semítico del concepto de «logos» en Juan: «Siguiendo la línea de los Proverbios, Jn coloca la existencia del Logos antes de la creación efectiva. El significado del término griego se desdobla así en dos. "proyecto" (hokhma, hekhma, σοφία) [294] en cuanto representa el designio de Dios en la creación (θέλημα en el resto del evangelio, cf. 4,34; 5,30; 6,39s, etc) y palabra (*dabar, memrâ*) en cuanto formulación del proyecto y su ejecutora. Es la palabra creadora del Génesis, literariamente personificada en la literatura targúmica, la que realiza el proyecto divino [295]» Los mismos autores resumen el sentido complejo que tiene logos en el prólogo del evangelio de Juan en cinco acepciones: 1) Palabra-proyecto formulado, 2) Palabra eficaz, creadora, 3) Palabra expresiva, 4) Palabra comunicativa y 5) Palabra normativa [296] En realidad, podría darse una

[288] *Der Logos Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und in der christlichen Literatur*, 2 vols , Frankfurt, Reimp 1968

[289] *Der Logosbegriff Seine philosophische Grundlegung bei Heraklit von Ephesos und seine theologische Indienstnahme durch Johannes den Evangelisten*, Frankfurt/M-Berna 1976

[290] R E Brown, sin embargo, se muestra cauto al respecto, cf «Proposed Influences on the Religious Thought of the Fourth Gospel John and Philo», pp LVII-LVIII de su comentario *The Gospel According to John* I, Nueva York 1966, trad española, Madrid 1979

[291] *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford 1922, reimp New York 1979

[292] La aliteración —*skn*— es evidente en el primer caso Puede verse A Díez Macho, «El Logos y el Espíritu Santo», *Atlántida* 1 (1963) 381-396, D Muñoz León, *Dios-Palabra Memrá en los Targumim del Pentateuco*, Granada 1974

[293] *El Evangelio de Juan Análisis lingüístico y comentario exegético*, Madrid 1979, 53

[294] Ya en el libro de la Sabiduría, original griego, se unen en la creación los aspectos de palabra eficaz y sabiduría, cf 9,1 «Todo lo creaste con tu palabra (λόγος) y formaste al hombre con tu sabiduría (σοφία)»

[295] D Muñoz León (*Dios-Palabra*, p 139, cit por J Mateos-J Barreto, *Evangelio de Juan*, 53) se expresa así «Si quisiéramos dar una definición un tanto aproximativa y que pueda presidir el resto de nuestro estudio diríamos que Memrá es una denominación divina especializada para designar al Dios que crea, se revela y actúa en la historia de la salvación mediante su Palabra»

[296] *El Evangelio de Juan*, 52-54

solución de compromiso entre ambas posturas (procedencia griega o semítica) en la aceptación de la idea de que la especulación palestina en torno a la «Palabra», la Sabiduría (personificada), aunque con presupuestos y resultados diferentes, sólo se produce una vez que Israel se ve sometido a una fuerte influencia de la mentalidad griega desde finales del siglo IV y principios del III a. C.

Espíritu (πνεῦμα) *y concepción de la profecía*

La raíz griega de la que se deriva el concepto neotestamentario de espíritu expresa un movimiento de aire cargado de energía. Entre sus derivados, πνέω significa «soplar, insuflar» (referido al viento y al aire, en general, y también a los instrumentos musicales); «respirar» (también en el sentido de «estar vivo»); «exhalar» un aroma o algo semejante (también se dice del fuego, «echar chispas»); «irradiar» ira, valentía, pero también bondad (todo lo cual se concebía probablemente como llevado por el elemento aire). Πνοή es «soplo, aliento» (espec. «resuello»); «inspiración» de una divinidad: «exhalación, vaho». Ἐκπνέω se traduce por «exhalar, expirar, cesar de respirar» (tanto en el sentido de «morir» como de «perder el aliento»), «dejar de soplar»; ἐμπνέω por «aspirar; respirar, estar vivo; soplar en algo o sobre algo, insuflar» (también en el sentido de «inspirar algo»). Πνεῦμα, término tan importante en el NT para designar el espíritu, se deriva de la raíz anterior añadiéndole el sufijo -μα, que indica lo que resulta de esta acción: el aire como una sustancia especial que, por el movimiento, adquiere un poder efectivo. El significado primario de πνεῦμα, es pues, «viento, soplo, aliento» [297].

Este vocablo, que aparece a partir de los presocráticos, asume funciones de otros conceptos afines y se convierte en época helenística en un término de especial importancia.

El aliento es considerado portador de la vida (cesar de respirar = morir, cf. Esquilo, *Pers.* 507). Los médicos griegos desarrollaron a partir del siglo V una fisiología montada sobre estos supuestos, y distinguieron inmediatamente entre el *pneuma* interior, innato, y el aire que respiramos. Adquiere un sentido próximo a ψυχή, «alma» y desempeña en la filosofía estoica, en cuanto «*pneuma* anímico», una función relacionada con la actividad de los sentidos, con el lenguaje y con el pensamiento (en algunos estoicos puede identificarse incluso con νοῦς, «mente»). En la Estoa, el pneuma en cuanto sustancia etérea ordena el mundo y hace posible su existencia; como fuego espiritual es el alma del hombre; en cuanto *pneuma* físico forma las plantas y, como *pneuma* en su acepción habitual da cohesión a los objetos.

Plutarco le da el sentido de «inspiración» y la entiende como un medio

[297] E. Kamlah, «Espíritu (πνεῦμα)», en L. Coenen, E. Beyreuther y H. Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, vol. II, 136ss, a quien seguimos.

material, una fuerza de la divinidad, que llena a las personas que profetizan. Este *pneuma* profético recibe a continuación los calificativos de «entusiástico, clarividente, demónico, sagrado e incluso divino». En la liturgia de Mitra, el *pneuma*, en cuanto santo e inmortal es, entre los cuatro elementos, la fuerza que permite al hombre elevarse sobre la naturaleza mortal (por analogía con el éxtasis profético, cf. A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie erläutert*, Leipzig 1093).

Finalmente, el término se encuentra en inscripciones y papiros helenísticos (también en autores tardíos, por ejemplo, Yámblico, *Myst.* II,3,10) con el sentido de «entidad espiritual», *daimon*, sin duda bajo influencias del Próximo Oriente, posiblemente judías.

Θεόπνευστος, inspirado por Dios, es utilizado raramente y sólo en la época helenística, en conexión con la mántica; aparece una vez de un modo genérico con respecto a la sabiduría.

En los LXX, el equivalente hebreo de *pneuma* es casi exclusivamente *ruah*, salvo tres veces que se corresponde con *nᵉshamah* («aliento, soplo vital»). En la versión de los LXX predomina πνεῦμα juntamente con ἄνεμος (viento): de las 377 ocasiones en que aparece *ruaḥ* en el texto masorético, 264 veces es traducido por el primero y 49 por el segundo. *Ruaḥ* designa, en primer lugar, el hecho sorprendente de que se mueva lo inaprehensible, el aire; por otra parte, lo que llama la atención no es tanto el movimiento mismo cuanto el dinamismo que en él se manifiesta. El significado fundamental podríamos decir que es *soplo* [298].

Por influencia del entorno helenístico, el espíritu insuflado por Dios al hombre como fuerza vital fue contrapuesto en el judaísmo al cuerpo, y se consideró como una parte autónoma del hombre (terminológicamente no se distingue del «alma»); el cuerpo es terrenal, el espíritu procede del cielo [Sab 15,11]. Por otra parte en el judaísmo palestinense, siguiendo la concepción hebrea tradicional, el «cuerpo» no es nunca la prisión del alma ni el que la induce al pecado. Pero ya Filón, siguiendo una concepción netamente platónica, llama a la carne el «lastre» que pesa sobre el espíritu y lo aprisiona en lo terrenal; por eso hay que huir de ella por amor al espíritu. A diferencia del judaísmo de la Diáspora, en el palestinense no se concibe al espíritu humano como una porción de la sustancia divina, sino que, en cuanto criatura, siempre se distingue claramente de Dios. Sin embargo, en ciertos escritos se atribuye a este espíritu la inmortalidad (Sab 12,1; Jub 23,26-31; 1 Hen 39,4ss) e incluso la preexistencia.

La tesis más radical sobre el origen puramente helénico de la concepción neotestamentaria del «espíritu» se halla en las obras de H. Leisegang [299] para quien la relación de pneuma con profecía extática, el vocabulario de los evangelistas y la conjunción sombra-espíritu-fecundación (concepción

[298] Para la utilización de *ruah* en la Biblia hebrea, cf E Kamlah, *art cit*, 137ss
[299] *Der Heilige Geist* y *Pneuma Hagion*, Leipzig 1919 y 1922

de Jesús) es netamente griega. Pero tal tesis ha recibido numerosas críticas: no puede establecerse una comparación sin matices entre el πνεῦμα ἐνθουσιαστικόν y el πνεῦμα ἅγιον (espíritu de profecía/entusiástico y espíritu santo); las fórmulas empleadas en los evangelios (πλησθῆναι πνεύματος ἁγίου «llenarse de espíritu» y otras similares) tienen su contrapartida literal en los LXX; tampoco prueba Leisegang convincentemente, a partir de Filón, que ἐπισκιάζει («cubrir con su sombra»: cf. Lc 1,35) pertenezca al lenguaje formular místico del helenismo.

Intimamente unida al concepto de *pneuma* fecundante se halla la ideología en torno al Espíritu como motor de la profecía [300], y posiblemente relacionado con los conceptos helénicos de la inspiración poética y mántica.

A. Piñero, en su obra *Theopneustia. Estudio sobre las concepciones de la inspiración en los dos primeros siglos del cristianismo* [301], concluye lo siguiente con relación a nuestro tema en el Nuevo Testamento:

«En el *corpus* cristiano lo profético y lo pneumático aparecen indisolublemente ligados, con mucha mayor fuerza y continuidad que en el AT, incluso en lugares y situaciones donde no se esperaría su unión, como es el mundo de las visiones y angelofanías (Hch y Ap).

Con Pablo aporta el NT una novedad radical en este campo. El Apóstol admite y exige que lo pneumático, lo extático o semiextático (la glosolalia y la profecía) vayan ordenados, controlados, dirigidos y combinados con elementos intelectuales. El Espíritu profético está subordinado a los profetas. Pablo postula una *sinergia* entre la fuerza del Espíritu y la voluntad y razón humanas.

En el NT no encontramos los vocablos usuales de la mántica griega: μάντις, ἐνθουσιάζειν, θεσπίζειν, χρησμῳδεῖν, πνεῦμα ἐνθουσιαστικόν, ἔνθεος, ἀπίπνους, κάτοχος, ἔκφρων, θεομανής. En su lugar hallamos χρηματίζειν y también μαίνεσθαι / μανία, pero para expresar que la mente humana no se comporta normalmente, es decir, en sentido médico, nunca para describir un trance profético. En el NT no se utiliza tampoco el concepto de *divinatio naturalis* (de Posidonio, etc.) por liberación de las fuerzas del alma. Existe, por tanto, debido a la ausencia de estos vocablos, una atmósfera claramente diversa de como se trata el tema de la inspiración poética y mántica en Grecia y Roma. Pero esto no significa, de ningún

[300] La bibliografía es muy abundante. Destacamos E. Fascher, *Prophetes. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung*, Giessen 1927, y H. Bacht, «Die prophetische Inspiration der kirchlichen Reflexion in der vormontanistischen Zeit», *ThQ* 125 (1944) 1-18; «Wahres und falsches Prophetentum. Ein kritischer Beitrag zur religionsgeschichtlichen Behandlung des frühen Christentums», *Bib* 32 (1951) 231-262. G. Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie. Ihre Erforschung, ihre Voraussetzung im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief*, Stuttgart 1975; G. Nebe, *Prophetische Züge im Bilde Jesu bei Lukas* (BWANT 127) Stuttgart 1989.

[301] Salamanca 1974 (resumen de la tesis doctoral).

modo, que no se encuentren puntos de contacto e influencias entre las concepciones griegas de la inspiración y las neotestamentarias A este respecto debe señalarse la notable y palpable evolución desde un profetismo meramente instrumental, consciente, como se da en la generalidad del AT, hacia una tendencia más mecanicista de lo profético que se observa por doquier en el NT Tal proceso evolutivo no se debe al desarrollo de un germen «autónomo interior, dentro de la ideología judaica», sino a la influencia del mundo circundante griego »

En resumen, concluye el autor, puede decirse que «las concepciones sobre la inspiración del NT están formadas por un núcleo sustancial de formulaciones veterotestamentarias, reformadas en mayor o menor grado por ideas griegas»

A semejantes conclusiones llega el mismo autor en el artículo «Sobre el sentido de Θεόπνευστος» [302], en el que critica fuertemente la obra de G Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie* [303], por no tener en cuenta la cultura helenística y en particular la doctrina sobre la mántica y la profecía, que ha condicionado considerablemente la mentalidad de ciertos autores neotestamentarios

Vida mística

El tema de la vida mística ha sido tratado convenientemente por A D Nock [304] Los puntos de contacto más notables del NT con la mística del Helenismo son Gál 3,27 (ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε «quienes habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de él»), Jn 6,40 «el que ve al Hijo y cree en él tiene vida eterna» (Bousset comparación con la deificación mistérica en Apuleyo), 2 Cor 3,18 «nosotros, que llevamos todos la cara descubierta y reflejamos la gloria del Señor, nos vamos transformando en su imagen con resplandor creciente » (Reitzenstein igual que la fraseología hermética que procede de la mística helénica), Nock admite estos paralelos y señala que esta corriente mística es helénica desde Platón y que probablemente ha venido al cristianismo por medio del judaísmo helenizante

Bautismo

El cristianismo hereda el rito bautismal del mundo judío (cf Juan Bautista) En el ámbito helénico existen prácticas semejantes en Eleusis, por

[302] *FilNT* 1 (1988) 143-153, con bibliografía

[303] Stuttgart 1975

[304] «Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background», en Z Stewart (ed), *Essays on Religion and the Ancient World* I, Oxford 1972, 91-94

ejemplo; y un testimonio de su extensión en las capas populares puede verse en el gran papiro mágico de París (*PGM* IV, 43). Pero el problema fundamental radica en el significado y contenido especial atribuido por el cristianismo a esta práctica universal como «muerte al pasado». Sin embargo, en este apartado coinciden en gran parte la ideología cristiana (entrada en la comunidad; perdón de los pecados; relación íntima con la divinidad; nuevo nacimiento, etc.) con la helenística, de donde puede sospecharse con certeza una acción de la atmósfera espiritual del helenismo sobre los primeros teóricos cristianos (Pablo-1 Pe). Por otro lado, además, la aplicación al bautismo cristiano de términos estrictamente apropiados a la iniciación pagana como φωτισμός, σφραγίς, μυστήριον («iluminación, sello, misterio») y otros, pertenece sin duda a una época en la que el cristianismo se movía con facilidad dentro del mundo helenístico.

Eucaristía

La bibliografía es abundantísima. Para la parte judía, tenemos un tratamiento muy amplio de las fuentes en Strack-Billerbeck [305], y para la no judía en Clemen [306], entre otros. El contacto del cristianismo con nociones de las religiones de los misterios es evidente (dios sufriente, inmolación y participación de los fieles con la ingestión simbólica del dios) y con las comidas rituales del paganismo. Pero no menos clara es la relación con la Pascua judía y hechos similares reflejados en la literatura intertestamentaria y con las comidas comunes de las fratrías jerosolimitanas (*ḥaburoth*) y del judeocristianismo en Jerusalén [307], donde se actuaba el sentido de alianza, se esperaba la parusía y se recitaban plegarias de tenor absolutamente judío (reflejadas en la *Didakhé*). La discusión, pues, no llega a ningún punto que sea realmente excluyente. Pero sí importa señalar que la tremenda disputa en torno a las influencias presupone ya la aceptación implícita de una helenización posible e incipiente de la comida cultual cristiana.

Orden eclesial

Sobre la jerarquía interior de la Iglesia en los primeros días sabemos muy poco, quizás porque apenas existiera. En Hch 6,6 vemos una imposición de manos para nombrar responsables en el grupo helenístico y el mismo acto en 2 Tm 1,6 para la designación de ἐπίσκοπος (inspector) o de

[305] *Kommentar...* especialmente en el tomo IV de Apéndices.
[306] *Religionsgeschichtliche Erklärung*, 170ss.
[307] Cf. A. Piñero, «José y Asenet y el Nuevo Testamento», *I Simposio Bíblico Español (Salamanca 1982)*, Madrid 1984, 623-631; A. Openheimer, «Sectas judías en tiempos de Jesús», en A. Piñero (ed.), *Orígenes del cristianismo*, 123-134, espec. 128ss.

los πρεσβύτεροι (ancianos) La creencia en la transmisión de la fuerza divina por el contacto físico era bien común en la época como lo demuestran los múltiples milagros de curación por contacto en el helenismo [308] pero, a la vez, la imposición de manos (*s̄mikhā*) era común en el judaísmo Lo mismo puede decirse de la utilización de las votaciones para la elección de ministros o apóstoles (Matías en Hechos) que es tanto judía como pagana La práctica de la confesión mutua de los pecados (Sant 5,16) es posible que se deba tanto a una evolución interna de la propia disciplina interior (1 Cor) como a la práctica helénica semejante (costumbre frigia de la confesión, inscripciones de Epidauro sobre confesión en público [309], y confesiones públicas de los iniciados en los misterios de Samotracia y cultos de Isis)

Filosofía popular helenística y ética cristiana

Se ha mencionado anteriormente la influencia de la diatriba estoica en Pablo La cantidad de paralelos entre la *moral* de Epicteto [310] y el NT es innegable, aunque en el NT faltan, naturalmente, rasgos esenciales de fondo (panteísmo materialista y determinismo fatalista) unidos indisolublemente a la ética estoica y procedentes de sus concepciones cosmológicas La opinión común entre los investigadores es que el cristianismo, en general, no es original en su ética Gran parte provendría de la apocalíptica judía (espec *Testamento de los XII Patriarcas*), a su vez ya influida por el helenismo, otra, sería acomodación directa del ideal estoico (Clemen y Deissmann)

[308] Vease L Gil, *Therapeia La medicina popular en el mundo clasico*, Madrid 1969, 157ss

[309] *SEG* II 58

[310] A Bonhoeffer, *Epiktet und das Neue Testament* Giessen 1911

METODOS Y APROXIMACIONES AL ESTUDIO DEL NUEVO TESTAMENTO. DIACRONIA Y SINCRONIA

La aproximación científica al texto del Nuevo Testamento se puede realizar desde dos ópticas diferentes, pero complementarias.

Una, *diacrónica*, parte de un pasaje o libro en su estado definitivo, es decir, el que ha llegado hasta nosotros, y se vuelve hacia su génesis para descubrir su proceso de gestación o producción. Según esta óptica, los textos del Nuevo Testamento son resultado de un proceso más o menos largo de transmisión y reelaboración. Los diversos métodos de análisis diacrónico corresponden a las etapas de la formación de los textos:

1. Transmisión oral (antes y después de Pascua).
   Dichos (*logia*).
   Narraciones sobre Jesús.
   Fórmulas de fe y fórmulas de confesión de fe.
2. Composición por escrito (en etapas).

El método diacrónico se denomina comúnmente histórico-crítico y establece las siguientes etapas de consideración y estudio del texto: crítica textual, crítica literaria y de fuentes (si ha lugar), crítica e historia de las formas y de las tradiciones, crítica e historia de la redacción. Es preocupación central de este método indagar cómo ha llegado el texto a ser tal (crítica textual, codicología, papirología), de qué fuentes escritas (crítica literaria y de las formas) u orales (crítica e historia de las tradiciones) se sirvió su autor para componer la obra, cómo ordenó los materiales para redactar una obra literaria coherente (crítica e historia de la redacción), en qué ambiente se generó el texto y cuáles fueron sus destinatarios originarios (contexto vital o *Sitz im Leben*).

En todo este proceso de reconstrucción histórica se irán detectando los diferentes influjos ideológicos y literarios que configuraron la estructuración del texto y qué corrientes de pensamiento influyeron en su plasmación definitiva. De estos influjos se ha tratado en el capítulo anterior. El marco histórico-cultural en el que se escribió el Nuevo Tetamento, la herencia recibida de la Biblia Hebrea, sus posibles puntos de contacto con la literatura qumránica, el influjo recibido de la apocalíptica judía, la adopción de métodos exegéticos procedentes de la literatura rabínica (targúmico-midrásica), la influencia de la

gnosis y, en general, de la cultura helenística son, como hemos visto, factores que hay que tener en cuenta para explicar el texto definitivo del Nuevo Testamento y su génesis. El análisis de las relaciones entre un determinado pasaje y el ambiente en el que se generó ayuda sobremanera al filólogo, al teólogo y al historiador a comprender los escritos del Nuevo Testamento.

Es evidente que no todo es diacrónico en el método histórico-crítico. Éste tiene también una buena dosis de sincronía en cuanto que hace distinción a menudo entre crítica e historia de los géneros, entre crítica de la redacción y composición e historia de la redacción. Pero estos aspectos sincrónicos tienen ante todo por finalidad establecer el proceso evolutivo del texto desde sus orígenes hasta su fijación definitiva por escrito; estudian, por tanto, la prehistoria del texto.

Otras ciencias, más recientemente llegadas a las orillas del estudio científico del Nuevo Testamento, ayudan a completar el entendimiento del texto bajo perspectiva diacrónica. En la búsqueda de trabazón entre texto y contexto extra-textual es la sociología —aplicada de la mano de la arqueología y la epigrafía— la que une restos monumentales, inscripciones y textos para rescatar y dar vida plena al entorno y, en su tanto, al contenido de los libros del Nuevo Testamento.

Otra óptica con la que es posible acercarse al estudio del NT es la *sincrónica*, que estudia el texto en sí, tal como se presenta ya fijado a nuestros ojos, su estructura, la interrelación de unas partes con otras, su contorno y significado. El mismo texto servirá de puente, cuando sea necesario, para conectar con otros factores extra o pretextuales a los que el texto alude y sin los cuales su comprensión queda incompleta. El estudio sincrónico del texto, al tratarse de escritos antiguos, redactados en griego, cuya tradición textual ha sido compleja, supone una etapa previa de establecimiento del texto mediante la crítica textual. La perspectiva sincrónica abre el camino para llegar al sentido de un determinado pasaje o libro mostrando las estructuras existentes en el mismo.

Las lecturas *diacrónica* y *sincrónica* de los textos no son excluyentes ni antagónicas, sino complementarias. Con ellas puede hacerse el recorrido que va del pre texto, en muchos casos las tradiciones orales, primeros estratos en la configuración del Nuevo Testamento, hasta el texto definitivo en su contexto textual y sociocultural. En este largo camino metodológico, un pasaje o un escrito se irá mostrando como plural y susceptible de varias lecturas complementarias según la óptica desde la que se aborde e incluso según el contexto del destinatario de ayer y del lector actual (lectura hermenéutica).

Nuestro camino, en este libro que pretende abrir ante el lector el amplio abanico de los diversos métodos y aproximaciones al estudio del NT, será diacrónico primero; sincrónico, después. El orden lógico de la exposición debería ser quizá el inverso: comenzar por la lectura sincrónica para seguir con la diacrónica, pero se ha trastocado por ser la lectura diacrónica la que ha primado históricamente, siendo la sincrónica, tal y como la pre-

sentaremos, resultado reciente de los nuevos planteamientos metodológicos en el estudio de los textos, o de lo que podríamos considerar como «un movimiento de vuelta al texto en sí», bajo el influjo de los estudios actuales de la linguística y del estructuralismo.

I. *ESTUDIO DIACRONICO DEL NUEVO TESTAMENTO*

1 EL NUEVO TESTAMENTO EN EL MARCO DE LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES («RELIGIONSGESCHICHTLICHE FORSCHUNG»)

La idea de la incardinación del pensamiento neotestamentario dentro del ideario y tradiciones del sincretismo tardío es hoy una conquista de la ciencia que afecta a cuestiones teológicas fundamentales [1]. Bajo esta perspectiva es, indispensable y enormemente discutido a la vez, el estudio comparativo del NT dentro del marco general de la historia de las religiones. Es, pues, necesario avanzar unas ideas sobre la finalidad, campo de trabajo e implicaciones de semejante línea de estudio, no ya sólo como objetivo en sí mismo, sino también dentro del contexto de la investigación de teologuemas, géneros literarios e historia de las formas y de la redacción [2], que interesan de modo fundamental al examen diacrónico del corpus cristiano

El objetivo de la historia de las religiones respecto al cristianismo es aclarar la singularidad o no de los textos cristianos, con la ayuda de un material no apologético, por medio del estudio de procesos probados de recepción y transmisión y con la ayuda de otras categorías metodológicas

[1] P Stuhlmacher, *Zur Methoden- und Sachproblematik einer interkonfessionellen Auslegung des NT*, 35ss

A lo largo de este capítulo se citarán de modo abreviado las siguientes obras K Berger, *Exegese des Neuen Testaments*, Heidelberg 1977, D A Black-D S Dockery, *New Testament Criticism and Interpretation*, Grand Rapids, Michigan 1991, J Caba, *De los Evangelios al Jesús histórico*, Madrid 1971, H Conzelmann-A Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, Tubinga ^{6}1982 (trad italiana de la editorial Marietti 1986), W Egger, *Lecturas del Nuevo Testamento*, Estella (Navarra) 1990, H Koster, *Einfuhrung in das Neuen Testament*, Berlín 1980 (trad española de J Lacarra, A Piñero, *Introducción al Nuevo Testamento*, Salamanca 1988), W G Kummel, *Einleitung in das Neuen Testament*, Heidelberg 1965 (trad inglesa, *Introduction to the New Testament*, Londres ^{2}1970), I H Marshall, *New Testament Interpretation*, Exeter 1977, A Piñero (ed), *Fuentes del cristianismo Tradiciones primitivas sobre Jesús*, Córdoba 1993, J Roloff, *Neues Testament Arbeitsbuch*, Neukirchen ^{2}1979, W Stenger, *Los métodos de la exégesis bíblica*, Barcelona 1990, Ph Vielhauer, *Geschichte der Urchristlichen Literatur*, Berlín 1981 (trad española de M Olasagasti, A Piñero y Senén Vidal, *Historia de la literatura cristiana primitiva Introducción al Nuevo Testamento, los apócrifos y los padres apostólicos*, Salamanca 1991), A Wikenhauser, *Einleitung in das Neue Testament*, Friburgo ^{6}1973 (trad española, *Introducción al Nuevo Testamento*, Barcelona 1974), y H Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos*, Madrid 1969, existe 6 ª edic alemana de 1978, con algunos añadidos

[2] H Paulsen, «Traditionsgeschichtliche Methode und religionsgeschichtliche Schule», *ZThK* 75 (1978) 20-55

Aparte del concienzudo análisis de las fuentes pertinentes, la investigación ha de procurar en este ámbito poner de relieve las analogías entre el Nuevo Testamento y otras religiones e intentar determinar unas líneas claras de evolución y de relaciones de dependencia. La investigación histórica de las religiones no tiene por objetivo «la nivelación de éstas, sino poner precisamente de relieve las líneas propias de cada una, de modo que aparezca la esencia propia que las distingue» [3].

Sobre la metodología de este tipo de investigación se ha expresado con claridad C. Clemen, en su obra, hoy clásica, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments* [4]. Este investigador propone las siguientes pautas:

— En primer lugar, sólo pueden compararse puntos de vista y costumbres cristianas primitivas con sus análogas fuera del ámbito cristiano-judío, si el sentido de tales ideas y usos es absolutamente claro. Es evidente que haber determinado, para un tiempo y época, el significado de un uso cualquiera (pongamos, por ejemplo, veterotestamentario) no significa que tal costumbre no haya modificado su significado con el paso del tiempo. Por esta razón hay que investigar, precisar y aclarar una posible evolución del sentido (siguiendo con el mismo ejemplo, desde el AT al NT) antes de realizar ningún ensayo comparativo con elementos del exterior.

— Una vez cumplimentado el requisito anterior, el investigador debe preguntarse, en segundo lugar, si tal idea o uso ha de retrotraerse a otra no cristiana o no judía, o si, por el contrario, no podría aclararse más sencilla y naturalmente por una *evolución propia* dentro del cristianismo o en su suelo materno: la religión vetero y neotestamentaria. En este sentido, ya A. Dieterich en 1903 se quejaba de que muchas veces «lo que está naturalmente más cerca permanece ignorado, mientras que nos lanzamos a la búsqueda de lo lejano e intentamos encontrar analogías que una mirada sin prejuicios no vería, forzando para ello los métodos» [5].

— Aun cuando una idea o estructura no pueda derivarse directamente del mismo cristianismo o judaísmo anterior, el investigador de la historia de las religiones debe preguntarse metodológicamente, en tercer lugar, si no se trata de una formación inmanente de uno o del otro. Es decir, quizá no haya que buscar un proceso genealógico, sino uno de analogía, efecto de la convergencia de los tipos religiosos. Sigue este presupuesto en la línea de las más elementales reglas de la etnología, que habla de nociones comunes a las concepciones religiosas de los diversos pueblos.

— Cuando —teniendo en cuenta los tres presupuestos anteriores— se aporta un paralelo exterior, éste ha de coincidir en un amplio segmento con

[3] G. Kittel, *Die Religionsgeschichte und das Urchristentum*, Darmstadt 1932; reimp.: 1959, 9.

[4] Giessen ²1924; reimp.: Berlín 1973; espec. la introducción, 18ss.

[5] *Eine Mithrasliturgie*, 193.

la idea o costumbre con la que se compara, si se quieren deducir ideas de parentesco o procedencia.

— Una estructura religiosa no cristiana ni judía sólo puede servir de base explicativa para una análoga cristiana o judía cuando aquélla es demostradamente anterior en el tiempo a la que se pretende explicar. Es ésta una regla evidente, pero no ha sido tenida en cuenta de modo suficiente cuando, por ejemplo, a partir de las liturgias mandeas (siglo VI d. C.) se han intentado aclarar presupuestos gnósticos del NT, como lo hicieron Reitzenstein y Bultmann. Evidentemente se ha supuesto que tales fuentes tardías reflejaban posiciones precristianas, pero la comparación se establecía entre los propios textos neotestamentarios y otros posteriores gnósticos, con lo que la argumentación presentaba un punto flaco clarísimo, el de crear un círculo vicioso.

— Hay que probar con rotundidad que el paralelo no cristiano o judío que se aporta pudo probablemente influir en la correspondiente concepción judía. Naturalmente es posible el caso de dos concepciones tan parecidas que pueda considerarse *a priori* una relación de parentesco entre ellas, aunque sea imposible probarlo con razones sociológicas. Pero en este caso, debe siempre dejarse abierta la posibilidad de una convergencia natural de concepciones [6].

— Entre las diversas religiones que pueden considerarse como elementos de comparación para el NT deben estudiarse en primer lugar aquellas que *a priori* pudieron ejercer un influjo más inmediato en el judaísmo o cristianismo. Esto implica con claridad, sobre todo tras los trabajos de S. Liebermann y M. Hengel sobre la invasión del helenismo en Palestina, que el sincretismo pangriego y sus elementos orientales deben ocupar el primer lugar de la comparación, una vez descartada toda posibilidad inmanente o genealógica judía.

K. Berger, en su importante obra *Exegese des Neuen Testaments* [7] añade a este mismo propósito algunas reglas o advertencias que conviene también tener en cuenta. En primer lugar, quiere prevenir al investigador de hoy sobre un peligro no totalmente superado, a saber, la disección artificial que los primeros estudiosos, como W. Bousset [8], efectuaron entre el ropaje exterior de la fe cristiana —posible objeto de influjo de religiones externas—, y la fe misma como entidad autóctona y trascendente. Esta concepción (pietística) lleva a una perniciosa separación de forma y contenido, insostenible hoy día. En el fondo hay en ella una tendencia apologética, por la que la confesión de fe es una constante mientras las concepciones forman una variable supeditada a aquélla.

[6] Véase apartado *c)*

[7] Heidelberg 1977, véase cap «Zur Methodik des religionsgeschichtlichen Vergleichs», 186-201

[8] Cf L W Hurtado, «New Testament Christology A Critique of Bousset's Influence», *TS* 40 (1979) 306-317

Berger está fundamentalmente de acuerdo con las reglas de Clemen y sólo introduce algunas precisiones:

— La posibilidad de recepción de fórmulas mágicas en el NT no puede descartarse basándose en nuestras concepciones de hoy sobre la magia, ya que lo que hoy podemos considerar simple magia eran, en el mundo antiguo, prácticas comunes de la religiosidad popular. Aquí se ofrece la posibilidad de ver una *interpretatio christiana* de prácticas concretas de la religiosidad cotidiana antigua. Así, por ejemplo, la fórmula *maranatha* del final del Apocalipsis ha sido relacionada por K. Wengst con diversas fórmulas que piden una aparición salvadora y súbita de la divinidad, como en 3 Mac 6,9. Que la formulación se haga en arameo no tiene que ver sólo con el idioma materno de la primitiva comunidad palestina, sino con la persistencia de las mismas fórmulas —mágicas en otros ambientes religiosos—, que se utilizaron en arameo hasta épocas muy tardías.

— Los textos neotestamentarios pueden contener mitos paganos desmitificados, como puede indicarlo la terminología. Un claro ejemplo es Mt 2 con la narración de la visita de los magos. Sobre un posible trasfondo histórico, el evangelista pudo enriquecer la noticia con elementos de la leyenda de Abrahán (*midrashim*), así como con aportaciones populares del nacimiento de las divinidades [9].

— La comparación dentro de la historia de las religiones adquiere cierto grado de evidencia cuando los campos semánticos, las formas literarias y el contenido ideológico coinciden. W. Von Bissing [10] aduce textos de la religión popular de Egipto que presentan extraordinarios paralelos con dichos de Jesús en el evangelio de Mateo.

— La recepción de «instituciones» (fiestas, ritos, oraciones) es más fácil que la de elementos nítidamente unidos a la historia del grupo religioso en cuestión (personas históricas o motivaciones a causa de determinados acontecimientos). Las «normas éticas» se encuentran en una situación intermedia entre ambos extremos.

— La competencia especialmente entre «formas de comunidad no totalmente establecidas» [11] pudo generar la aceptación de ciertas formas «atractivas» exteriores.

— Dada la escasez de nuestros conocimientos, apelar al influjo de la «gnosis» debe ser sólo un último recurso. Por eso, cuando un texto del NT presenta motivos gnósticos puede ser un testimonio del «nacimiento» del motivo, más que del «influjo».

— Incluso en el caso de que el judaísmo helenístico, antes del NT,

[9] Cf., en general, S. Muñoz Iglesias, *Los evangelios de la infancia*, I-IV, Madrid (BAC) 1984ss.

[10] *Altägyptische Lebensweisheit*, Zürich 1955, cit por K. Berger, *Exegese des Neuen Testaments*, 197.

[11] Cf. R. L. Gordon, «Mithraism and Roman Society Social Factors in the Explanation of Religions Change in the Roman Empire», *Religion* 2 (1972) 92-121.

haya aceptado del entorno helénico géneros y esquemas formales (contribuyendo así también al surgimiento de los mismos fenómenos en el cristianismo), no puede excluirse metodológicamente una aproximación directa de los autores neotestamentarios, en ese entorno y sobre esa base, a los esquemas helenísticos previos.

— Puede postularse cierto parentesco histórico y de tradición entre diversos textos cuando aparecen solamente concomitancias en el ámbito de la praxis, siendo el contexto ideológico o teológico diferente.

— La precisión y afianzamiento de la ideología propia del judaísmo o cristianismo primitivo puede deberse a una concreta y clara oposición a una mentalidad helenística determinada; se trataría de un influjo *a contrario* (cf Mt 5,47; 6,7.37: distinción entre el obrar cristiano y pagano).

Sobre los hitos más importantes y descubrimientos más señeros de la Escuela de la historia de las religiones ya hemos hablado en el capítulo introductorio de esta obra [12].

No corresponde detenerse aquí en la exposición concreta de los elementos e influjos probables de las diferentes religiones *no judías* y sistemas filosóficos contemporáneos en el cristianismo primitivo, realizado en otra parte y perfectamente accesible [13]. Nuestro objetivo ha sido en este caso determinar solamente las pautas metodológicas para la investigación de la singularidad o no de los textos cristianos en el concierto de las religiones de su tiempo.

2. LOS METODOS HISTORICO-CRITICOS

Los métodos histórico-críticos por antonomasia son la historia de las formas *(Formgeschichte),* la historia de la redacción *(Redaktionsgeschichte)* y la crítica literaria *(Literarkritik).* La historia de las tradiciones *(Traditionsgeschichte)* es un método utilizado tanto por la historia de las formas como por la de la redacción [14]. Cada uno de estos métodos presupone el anterior y se elabora a partir del que le precede. Cada uno de ellos ha surgido para corregir la debilidad del precedente o para llevar a término el proceso in-

[12] Puede verse en especial el capítulo «Die Religionsgeschichtliche Betrachtung des Neuen Testaments» de la obra de W G Kummel, *Das NT Geschichte der Erforschung seiner Probleme,* 259-413 Importante es, también, C Colpe, *Die Religionsgeschichtliche Schule,* Gotinga 1961 Más recientemente, cf M Levering, *Rethinking Scripture Essays from a Comparative Perspective,* Albany (NY) 1989 Véase apartado dedicado a «los predecesores de la Escuela de la historia de las religiones» en el capítulo primero de esta obra, pp 47-49

[13] Un resumen claro puede verse en C Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklarung,* 406-419 Véase también A Piñero, «El marco religioso del cristianismo primitivo (I)», en Id (ed), *Orígenes del cristianismo Antecedentes y primeros pasos,* Córdoba 1991, 37-64

[14] Obra básica para el estudio de estos métodos, con abundante ejemplificación es la ya citada de Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos*

terpretativo del texto como tal en su contexto textual (literario) o extratextual (histórico).

Tanto la historia de las formas como la de las tradiciones pasaba por alto con demasiada facilidad al redactor de la obra en su forma definitiva descomponiendo el texto para indagar en el pre-texto. La crítica de la redacción surgió precisamente para insistir en el redactor-autor final de las obras neotestamentarias, especialmente de los evangelios y Hechos de los apóstoles; la crítica literaria se ocupa, a su vez, del análisis de los valores literarios típicos o individuales del texto.

La historia de las formas, su base (la crítica literaria) y su complemento (historia de la redacción) se enfrentan directamente con la propia situación temporal y espacial de los documentos contenidos en el NT, sus fuentes, y la realidad histórica de los eventos expuestos o implicados en tales documentos. Estos métodos se han encuadrado dentro de lo que se denomina *crítica histórica* [15], cuya finalidad es presentar los hechos en una perspectiva cronológica, al menos relativa. Sin ella no puede hablarse de relaciones causales entre ideas o eventos, ya que la secuencia cronológica (o la determinación de lo que es primario y secundario o entre lo que es hecho y su interpretación) es el esqueleto de la historia. Entendida en sentido pleno, la crítica histórica utiliza además de los textos otros materiales de la época, provenientes de hallazgos o yacimientos arqueológicos [16].

Dado que estos métodos tienen por finalidad la reconstrucción de sucesos y procesos históricos valiéndose del estudio de los textos bíblicos, se han calificado de «histórico-críticos». Como tales se estudiarán en este capítulo, que contempla los textos bajo el aspecto diacrónico. Estos métodos, sin embargo, tienen también, como se ha dicho antes, una buena dosis de sincronía. Debido a ello, hoy se prefiere denominarlos simplemente, incluso en la exégesis alemana [17], «crítica» de las formas, tradiciones, redacción o literaria a secas, dejando atrás el calificativo de «histórico», que no por ser excluido, desaparece de estos métodos. El primero de ellos, la historia de las formas, se ha colocado incluso por algunos estudiosos dentro de los mé-

[15] G. Flor Serrano y L. Alonso Schokel (*Diccionario terminológico de la ciencia bíblica,* Madrid 1979) definen sintéticamente estos métodos así:

Historia de las Formas (*Formgeschichte*): Análisis histórico de géneros.

Historia de las tradiciones (*Traditionsgeschichte*): Análisis de tradiciones.

Historia de la redacción (*Redaktionsgeschichte*): Análisis de composición.

Crítica literaria (*Literarkritik*): Análisis de los valores literarios típicos o individuales de un texto.

[16] Cf. R. R. Grant, *A Historical Introduction to the New Testament,* Londres 1963, 74-78; G. E. Ladd, *The New Testament and Criticism,* Grand Rapids 1967; Cf. «Crítica histórica», en G. Flor Serrano y L. Alonso Schokel, *Diccionario terminológico de la ciencia bíblica,* Madrid 1979.

[17] Cf. las dos últimas metodologías que han llegado a nuestras manos, la de W. Stenger (*Los métodos de la exégesis bíblica,* Barcelona 1990) y W. Egger (*Lecturas del Nuevo Testamento,* Estella [Navarra] 1990).

todos de análisis sincrónico, convertido simplemente en «crítica de las formas», debido al empleo que de ella hacen numerosos investigadores contemporáneos.

Disposición del investigador ante la crítica histórica

La crítica histórica actual ha superado ya la postura decimonónica de considerarse solamente tal si, a partir de ciertos presupuestos filosóficos, enjuicia el contenido ideológico del NT —y de la Biblia en general— como equivocado, y si considera el conjunto de la Escritura como un documento que, bien analizado, presenta un primer bloque de escritos, el AT, como un mero producto del espíritu semítico y un segundo grupo, el NT, como mera creación del sincretismo helenístico, en el que la figura de Jesús surge creada por la fe de la comunidad cristiana primitiva [18].

Hoy, el vocablo «crítico» no acarrea *necesariamente* consigo los presupuestos ideológicos que el filósofo, teólogo e historiador alemán E. Troeltsch exigía refiriéndose al método «puramente histórico» y que resumía en tres: de crítica o probabilidad, de analogía y de correlación. Detengámonos unos instantes en ellos:

— *Principio de crítica*

Este principio postula que todo conocimiento histórico está envuelto en la probabilidad y sometido siempre a revisión y a crítica. Es éste un presupuesto inobjetable.

— *Principio de analogía*

Por este principio solamente puede ser aceptado como histórico aquello que es análogo, esto es, comparable con realidades de las que tenemos experiencia; si, por ejemplo, no tenemos experiencia de la resurrección de un muerto hoy, no puede aceptarse como histórica ninguna de las resurrecciones de muertos del pasado. Este principio es inadmisible para muchos investigadores puesto que excluye los acontecimientos únicos del ámbito de lo históricamente perceptible.

[18] Cf J Schmid, «Bibelkritik», en *LThK* II, ²1958, col 364s, D. A Hagner, «The New Testament, History, and the Historical-Critical Method», en D A Black-D S Dockery, *New Testament Criticism and Interpretation*, 71-96, esp 83ss

— *Principio de correlación*

Toda la realidad está interconectada a través de una red inviolable de causa y efecto. Según este principio, no es objeto de historia lo sobrenatural, ya que no puede demostrarse que Dios actúe en la historia [19]. Evidentemente, este principio es admitido o no según el grado de aceptación de lo «sobrenatural» de cada investigador.

Sustentado sobre estos presupuestos, el método histórico-crítico era una forma de positivismo o historicismo difícilmente sostenible hoy para muchos, y puesto en duda por amplios sectores de especialistas en filosofía de la historia [20]. Tal vez como reacción al método puramente histórico, llevado a ciertos extremos, y sus aspectos más débiles y atacables, muchos investigadores del Nuevo Testamento se han vuelto en los últimos tiempos a lo que podemos llamar la «nueva crítica literaria» que trata del texto de la Biblia ante todo como obra literaria [21], en un sentido muy distinto a lo que se entendía antes por «crítica literaria» o de fuentes. Estos nuevos «métodos» son esencialmente ahistóricos y están enfocados, por una parte, a la comprensión de la Biblia como objeto en sí mismo, esto es, como pura literatura que ha de entenderse en un sentido no referencial históricamente y, por otra, decididamente orientados a la interpretación del lector, hasta el punto de que éste forme parte del sentido del texto [22].

Debe admitirse, sin embargo, que esta reciente metodología inmanente y ahistórica es sólo en parte satisfactoria y debe ser completada necesariamente con una aproximación desde el punto de vista de la historia, pues el cristianismo de los documentos del Nuevo Testamento está profundamente enraizado en ella.

Hoy día el vocablo «crítico» aplicado al NT no puede seguir cargado con todas las connotaciones del pasado y debe entenderse como una metodología histórica comenzada a finales del siglo XIX y desarrollada a principios del XX, que, por medio del análisis y la comparación, intenta explicar las expresiones humanas, en concreto las consignadas en ese corpus de escritos

[19] Cf. E. Troeltsch, «Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie», en *Gesammelte Schriften*, vol. 2, 729-53, cit. por D. A. Hagner, «The New Testament, History, and the Historical-Critical Method», en D. A. Black-D. S. Dockery, *New Testament Criticism and Interpretation*, 71-96, espec. 83ss; véase también V. S. Poythress, *Science and Hermeneutics*, Grand Rapids, Michigan 1988.

[20] Cf. D. P. Fuller, «The Fundamental Presupposition of the Historical Method», *TZ* 24 (1968) 93-101; C. Brown, *History and Faith*, Grand Rapids, Michigan 1987; R. N. Nash, *Christian Faith and Historical Understanding*, Grand Rapids 1984; T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago ²1970; A. Richardson, *The Bible in the Age of Science*, Londres 1961.

[21] Representante de esta corriente para el Antiguo Testamento es, en general, la obra de L. Alonso Schökel. Para el Nuevo Testamento cf., entre otros, Tremper Longmann III, *Literary Approaches to Biblical Interpretations*, Grand Rapids, Michigan 1987; L. Ryken, *Words of Life, A Literary Introduction to the New Testament*, Grand Rapids, Michigan 1987.

[22] Cf. E. V. McKnight, *Post-Modern Use of the Bible. The Emergence of Reader-Oriented Criticism*, Nashville 1988.

que llamamos NT, condicionadas por la historia Esta metodología histórica procura presentar al lector actual el sentido exacto que pretendía hacer llegar a sus oyentes o lectores el escritor de esos documentos del pasado, o, si ese sentido es plurivalente, qué posibilidades de comprensión de tal plurivalencia (polisemia) tenía para el oyente a quien iba dirigido. Además de la *elucidación del sentido* ha de comprobar la *exactitud histórica* de lo que afirma, una vez determinado aquél [23]

Naturalmente este método supone *a priori* la *disposición* del investigador a estar libre de todo prejuicio y presupuesto [24] o, al menos, a reconocer ese peligro e intentar evitarlo procurando que el texto mismo pueda corregir los prejuicios [25] El estudioso debe aceptar *a priori* que un acontecimiento del pasado pueda ser interpretado de modo plural, que existe el peligro de una simplificación de los acontecimientos, y que la misma distancia entre el investigador y los textos que se analizan puede conducirlo a una cierta distorsión

De lo anterior se deduce la necesidad de buscar la verdad histórica libremente, considerando al cristianismo en su entorno como una religión histórica entre otras, sin que eso signifique necesariamente un prejuicio contra su origen divino y su peculiaridad espiritual [26], ni prejuzgue en absoluto la respuesta que el hombre de hoy haya de dar a los hechos que se deduzcan como irrefutablemente probados por la crítica histórica [27].

Los escritos del NT son, por una parte, las fuentes más antiguas sobre los acontecimientos que fundaron y constituyeron el cristianismo y, por otra, testigos de una fe religiosa. Los métodos histórico-críticos han de dar cuenta de ambas realidades, sin que eso signifique postular la existencia de un «método de exégesis teológica» que sea distinto del «histórico» [28].

A pesar de las críticas de R. Pesch, J. Blank y K. Lehmann [29], consideramos con U. Wilckens que los métodos histórico-críticos conducen a limitar la exégesis a una exposición de la Escritura *históricamente consecuente.* Como apuntábamos anteriormente, gracias a la aplicación metódica y consecuente de la razón histórica según el estado actual de la técnica, «se ha de intentar describir, acercarse y comprender qué sentido tiene cada texto en el contexto de la historia de la tradición del cristianismo primitivo.

[23] Cf P Neuenzeit, *Kleine Bibelkunde zum Neuen Testament,* Munich 1966, 37ss, I H Marshall, *New Testament Interpretation,* 126

[24] Decimos *disposición,* ya que una liberación total parece imposible, cf R Bultmann, «Is Exegesis without Presuppositions Possible?», *Existence and Faith,* Londres 1964, 343s

[25] Cf G N Stanton, «Presuppositions in New Testament Criticism», en I H Marshall, *New Testament Interpretation,* 68

[26] Cf M Jones, *The New Testament in the Twentieth Century,* Londres ^{3}1934, 9

[27] E Hoskyns-N Davey, *Das Ratsel des NT* (trad alemana de la inglesa de 1931) 191

[28] Cf M Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtschreibung,* Stuttgart 1979, espec III «Historische Methoden und theologische Auslegung des NT», 112

[29] Recogidas por P Stuhlmacher, «Das System der historischen Kritik», en *Zur Methodik und Sachproblematik einer interkonfessionellen Auslegung des NT,* 45ss

El objetivo de la investigación histórica de los textos bíblicos es el conocimiento de la historia del cristianismo primitivo como historia generativa de la cristiandad a la que culturalmente pertenecemos» [30].

Aunque aceptemos que la crítica histórica corre el peligro de resaltar en los acontecimientos sólo aquellos componentes que mejor encajan con una concepción previa de la historia, y aunque el carácter complejo del fenómeno histórico parezca escaparse a veces de los principios anteriormente expuestos de «crítica, probabilidad, analogía y correlación» que han dominado la técnica de la historia, no puede ésta considerarse incompetente para presentar la plenitud de sentido de los textos religiosos, y dejar a la teología o «hermenéutica sacra» la última palabra sobre los textos que investiga. Las afirmaciones teológicas son pura historia y como tal no se escapan de las leyes de una investigación estrictamente histórica. Contra H. Leroy [31], sostenemos que los métodos histórico-críticos pueden dar razón suficiente y total incluso de los símbolos e imágenes (que forman una gran parte, por ejemplo, de la narrativa evangélica). Lo hacen al cuestionarse y aclarar el origen y significado de tales símbolos —desde el punto de vista de la historia de las religiones— y la mutación del símbolo o imagen en sí hasta la utilización en el autor que se estudia y su incorporación a la exégesis del texto. Y contra la opinión sustentanda por W. Wink [32], puede afirmarse que —a pesar de que los textos neotestamentarios están escritos «desde la fe y para la fe» («aus Glauben auf Glauben hin»)— los métodos histórico-críticos hacen plena justicia a tales escritos. Debe darse ya como perteneciente al pasado el miedo a considerar tales métodos como un simple intento de emancipación de los «aherrojamientos» de la fe. El objetivismo histórico no significa necesariamente que en la investigación y presentación de los documentos del pasado se prescinda de los sentimientos, voluntad, intereses, prejuicios e incluso del irracionalismo que presentan tales textos, ni se trata de una observación distanciada, idealista o puramente académica, sino de la presentación de los textos o eventos, en la medida de lo posible, tal cual se produjeron, en su secuencia cronológica, en sus relaciones causales y en su único o múltiples sentidos pretendidos por el autor en su momento histórico, o por emplear una expresión, ya consagrada, de H. Gadamer [33], dentro «de sus horizontes de comprensión».

Aunque la aproximación histórico-crítica a los documentos del cristianismo primitivo sea heredera de una determinada filosofía racionalista, una vez despegada de ella mantiene la vigencia de sus métodos [34] y parece dis-

[30] Cf. U. Wilckens, citado por P. Stuhlmacher, «Das System», 46.

[31] «Reflexionen zur historischkritischen Methode», en H. Harsh-G. Voos, *Versuche mehrdimensionaler Schriftauslegung*, Stuttgart 1972, 20.

[32] *Bibelauslegung als Interaktion. Ueber die Grenzen historischkritischer Methode*, Stuttgart 1973, 8.

[33] *Wahrheit und Methode* II, Tubinga 1965, 287-290; cf. también H. Riesenfeld, *Unité et diversité dans le Nouveau Testament*, 44-46.

[34] Cf. C. Hartlich, «Is Historical Criticism out of Date?», *Concilium* 138 (1980) 3-8.

paratado opinar que, como el contexto histórico ha cambiado —es decir, no existe ya ese afán descarnado de polémica contra o de apologética en favor del cristianismo que dominó la época de nacimiento de tales métodos— han envejecido automáticamente sus técnicas y su práctica [35]. Contra ello debe afirmarse la urgencia, hoy como ayer, de aproximarse racionalmente a los textos para desentrañar el sentido que tuvieron en su época, su cronología y su verdad histórica [36]. De modo gráfico lo ha dicho V. P. Furnish [37]: «Ahora la Biblia misma está en camino de ser examinada como *datum* de la historia mundial, ante todo como un objeto, no de fe, sino de observación y de investigación racional.»

Debido, quizá, a una posible disociación entre piedad-fe interior y realidad científico-histórica, no se produce hoy, ni siquiera entre los católicos, la penosa angustia que dominaba la investigación ortodoxa en los primeros decenios de nuestro siglo, cuando el católico que cultivaba los métodos histórico-críticos se veía relegado a la clandestinidad científica o a hacer partícipe de sus resultados a un cenáculo de escogidos [38]. Tal como apunta N Lohfink [39], la constitución apostólica *Dei Verbum* (18 de noviembre de 1965), que continuaba la línea abierta por la *Divino Afflante Spiritu* (1943), daba desde aquel momento el espaldarazo definitivo a la utilización, en ámbito católico, de los métodos histórico-críticos. Era esto consecuencia obligada de la contradicción que significaba a principios de siglo el mantenimiento de una postura oficial contraria a estos métodos, mientras, a la vez, se creaba el *Pontificio Istituto Biblico* de Roma, dándosele como programa el trabajar según los métodos más rigurosamente científicos.

Tras lo dicho, nos parece que debe seguir vindicándose la utilidad y vigencia del método histórico-crítico. D. A. Hagner [40], no obstante, ha propuesto algunas modificaciones que deben introducirse en el «antiguo método histórico-crítico» y que hacen que pueda seguir cumpliendo los objetivos de los que hablaremos más adelante. Apostillamos algunas de estas modificaciones:

[35] Cf W Wink, «Reflexionen zur historischkritischen Methode», 14-17, véase, en general, G Maier, *Das Ende der historischkritischen Methoden*, Gotinga 1974, y la crítica en contra de P Stuhlmacher, *Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie*, trad inglesa, *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture Toward a Hermeneutic of Consent*, Filadelfia 1977

[36] Cf P Grelot, «La pratique de la méthode historique en exégèse biblique», *QuatreF* 7 (1977) 15-37

[37] «Historical Criticism of the New Testament A Survey of Origins», *BJRyL* 56 (1974) 368

[38] Sobre el tema historia-fe, puede verse C Brown, *History and Faith*, Grand Rapids 1987, F Hahn, *Historical Investigation and New Testament Faith*, Filadelfia 1983, V A Harvey, *The Historian and the Believer*, Filadelfia 1981, I H Marshall, *I Believe in the Historical Jesus*, Grand Rapids 1977, C L Mitton, *Jesus The Fact Behind the Faith*, Grand Rapids 1974, R H Nash, *Christian Faith and Historical Understandig*, Grand Rapids 1988

[39] *Sciences Bibliques en marche*, Tournai 1969, 49ss

[40] «The New Testament, History, and the Historical-Critical Method», en D A Black-D S Dockery, *New Testament Criticism and Interpretation*, 89-91

— El método histórico-crítico debe ser cauteloso para no incidir en las limitaciones de un modelo exclusivamente positivista.

— El método historico-crítico debe ser neutro ante la posibilidad de una causalidad divina, que no es negada por exigencia del método mismo.

— El método histórico-crítico debe dar testimonio de la fiabilidad del testigo histórico utilizando los mismos criterios y teniendo la misma confianza resultante tanto si lo que trata implica lo natural como lo sobrenatural.

— El método histórico-crítico debe considerar el papel de la comunidad en la transmisión de la tradición, no siempre como potencialmente negativo.

— Estas modificaciones pueden hacer de este método una herramienta neutra y útil para el estudio de la Biblia.

Objetivo de los métodos histórico-críticos

Además de precisar el entorno de los textos neotestamentarios, es objetivo principal de los métodos histórico-críticos dar respuesta a las siguientes preguntas y a otras similares que se podrían formular: ¿Cuál es exactamente la naturaleza de la proclamación de Jesús? Su «evangelio del reino» ¿se refería exclusivamente al futuro, al presente o a ambos momentos? ¿Hay alguna diferencia entre la predicación galilea y la jerosolimitana? ¿Se produjo alguna situación crítica en la iglesia de Jerusalén cuando se enfrentó con la predicación a los gentiles? Y, si se produjo, ¿cómo se resolvió? ¿Difería la predicación de Pablo a los gentiles de su predicación a los judíos? ¿Existía realmente una diferencia entre las doctrinas de Pedro y Pablo? ¿Cómo coexistían esas diferencias? ¿Cómo se produjeron las malinterpretaciones primitivas del *kerygma* evangélico en diversas comunidades tal como reflejan las cartas de Pablo? ¿Cuál es la prehistoria de los diversos bloques de *logia* y narraciones que luego se funden en los evangelios? Cuando la Iglesia consignó por escrito los testimonios sobre Jesús, ¿qué cambios o interpretaciones introdujo? ¿Cómo pueden explicarse históricamente las notables diferencias entre los sinópticos, entre los cuatro evangelios entre sí y entre los sinópticos como grupo respecto al Evangelio de Juan? ¿Es posible y, en qué grado, aproximarse al Jesús histórico? ¿Cómo pueden reconstruirse las *ipsissima verba Jesu*? ¿Cómo se explican las diferencias ideológicas entre diversos estratos del Nuevo Testamento? ¿En qué sentido puede hablarse de un protocatolicismo dentro ya del mismo NT? ¿Cómo fue la evolución ideológica entre el NT y los primeros escritos de los Padres Apostólicos, Apologetas y Apócrifos? ¿Cómo se explica la pseudonimia de algunos escritos neotestamentarios, relacionada con cuestiones de determinación de destinatarios y ambiente exacto de su composición? ¿Qué factores y motivaciones determinaron a la Iglesia a considerar «sacros»

o «canónicos» los escritos que hoy componen el NT con exclusión de otros? [41]

Tras estas preguntas de carácter general, que no pretenden la exhaustividad al presentar las cuestiones a las que se enfrentan los métodos histórico-críticos, pasamos a exponer la problemática de cada uno de los métodos citados, comenzando por la crítica literaria, para continuar por la historia o crítica de la redacción y de las formas, y concluir con los métodos sociológicos aplicados al NT

LA CRITICA LITERARIA / CRITICA DE FUENTES

En el prólogo al Evangelio de Lucas (1,1-4) leemos «Dado que muchos han intentado hacer una exposición ordenada de los hechos que se han verificado entre nosotros, según lo que nos transmitieron los que desde un principio fueron testigos oculares y llegaron a ser garantes del mensaje, he resuelto yo también, después de investigarlo todo de nuevo con rigor, ponértelo por escrito de forma conexa, excelentísimo Teófilo, para que compruebes la solidez de las enseñanzas con que has sido instruido» Parece razonable inferir de este texto que Lucas conocía algunas de estas exposiciones ordenadas de los hechos y que de alguna manera pudo ser influenciado por ellas Lucas, al escribir su obra, tiene en cuenta y utiliza probablemente, por tanto, fuentes, orales o escritas, («según lo que nos transmitieron») Aunque nada parecido hay en los otros evangelios, podemos suponer que, si se compusieron años después de la muerte de Jesús, pudieron seguir un método parecido al de Lucas

Concepto de crítica literaria

En sus orígenes, la crítica literaria tenía por finalidad estudiar los textos del Nuevo Testamento para aclarar si, en su composición, se utilizaron efectivamente fuentes escritas, y reconstruir tales posibles fuentes dilucidando las diversas tonalidades o acentos de las mismas y su contexto vital o *Sitz im Leben* [42] Esta definición entendía el concepto de crítica literaria en sentido amplio, identificándolo con la crítica de las fuentes, en la línea de G Strecker y U Schnelle [43] La crítica literaria es evidentemente un método diacrónico,

[41] Cf R M Grant *A Historical Introduction to the New Testament*, 89ss , tambien, en general, K Haacker *Neutestamentliche Wissenschaft Eine Einfuhrung in Fragestellungen und Methoden*, Wuppertal 1981, tambien J Montserrat, *La Sinagoga cristiana*, Barcelona 1989, especialmente el cap I «Sobre metodos y procedimientos», 11-24

[42] Cf D Wenham, «Source Criticism», en I E Marshall, *New Testament Interpretation* 139

[43] *Einfuhrung in die neutestamentliche Exegese*, 1983 44-67

aunque supone la descripción sincrónica de las estructuras del texto para ver su grado de congruencia o su falta de ella [44]

Los argumentos casi *a priori* sobre la presumible utilización de fuentes por los escritores del NT, que se deducen del texto aducido de Lucas, se ven confirmados por los documentos mismos que nos legaron En efecto, los duplicados, los cambios de lugar, las coincidencias, divergencias y paralelos —sobre todo en los evangelios— sugieren que el proceso de elaboración de estos libros debió de ser mucho más complicado que el mero sentarse a narrar una historia. Sería ingenuo pensar que los evangelistas, por ejemplo, contaron sencillamente sus impresiones o los recuerdos personales de Pedro o de cualquiera de los otros testigos de la vida de Jesús o de la comunidad primitiva Tales recuerdos fueron primero consignados por escrito repetidas veces antes de alcanzar la plasmación fija de los documentos que han llegado hasta nosotros Luego, los documentos empezaron a influenciarse unos a otros Hay casos, como en los sinópticos o en 2 Pedro-Judas, en los que la concordancia es tan sorprendente que sólo puede explicarse por la utilización de una fuente común [45]

El concepto de crítica literaria es, sin embargo, complejo y, así definido, podría considerarse denominación común de la crítica de fuentes y de la historia de las formas y de la redacción, ya que los tres métodos trabajan basándose en argumentos literarios. H. Zimmermann ha escrito «La crítica literaria se aplica a examinar un texto fijado buscando encontrar en él las peculiaridades e intenciones literarias, esclarecer las peripecias de la composición de cada libro y desvelar el problema de la paternidad del autor Vista en su conjunto, la crítica literaria pertenece al área de la llamada "problemática introductoria", aunque se la debe situar ante todo en la crítica de las fuentes [46]» Esta crítica ofrece una dimensión nueva en la

[44] Cf W Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*, Gotinga 1971, 49-72, también G Fohrer, *Exegese des Alten Testaments Einfuhrung in die Methodik*, Heidelberg ²1976, 44ss

[45] Cf A Piñero, «Evangelio y primeras tradiciones evangélicas La tradición oral y el paso a las formas escritas», en Id (ed), *Fuentes del cristianismo* 36-52, espec 40-47, M E Boismard-E Lamouille, *Aus der Werkstatt der Evangelisten Einfuhrung in die Literarkritik*, Munich 1980, 21ss , versión francesa *La Vie des Évangiles Initiation à la critique des textes*, París 1980 Esta obra es una iniciación a los métodos de la crítica literaria ampliamente ejemplificada Para la crítica literaria en los evangelios sinópticos, cf R Pesch -R Kratz, *So liest man synoptisch Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien*, 3 vols , Frankfurt 1976 Puede verse también para el NT en general, W A Beardslee, *A Literary Criticism of the New Testament*, Filadelfia 1970, Id , «Recent Literary Criticism», en E J Epp-G W MacRae (eds), *The New Testament and its Modern Interpreters*, Filadelfia 1989, 175-98, T Longman III, *Literary Approaches to Biblical Interpretation*, Grand Rapids 1987, L Ryken, *Words of Life A Literary Introduction to the New Testament*, Grand Rapids 1987, S D Moore, *Literary Criticism and the Gospels The Theoretical Challenge*, New Haven 1989 Ulterior bibliografía en M C Parsons, «How Narratives Begin A Bibliography», *Semeia* 52 (1990) 33-41

[46] H Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos*, 81 Para la definición de crítica literaria puede verse A Besançon Spencer («Literary Criticism», en D A Black-D S Dockery,

lectura de un escrito, presentando un «perfil» que antes no tenía o no se percibía en él. La vida de la comunidad primitiva era un hervidero de ideas y un centro donde se encontraban diversas concepciones, que se plasmaron en los textos transmitidos. La crítica literaria ayuda a reconstruir las fuentes más primitivas, con la finalidad de dar una visión más perfecta de los estratos primigenios de la comunidad, de sus creencias, luchas y tensiones.

A diferencia de la crítica de las tradiciones, que estudia unidades menores de texto, la crítica literaria se dirige más bien a obras completas o a textos un tanto largos, redactados coherentemente, en los que se pueden determinar con mayor facilidad las características de la fijación por escrito.

W. Stenger propone una comparación para explicar el campo de la crítica de las tradiciones como diferenciado del de la crítica literaria: «Una vez que la crítica literaria ha emitido el dictamen de que el texto en cuestión está compuesto por diversos estratos, interviene la crítica de las tradiciones o la crítica de las fuentes. Podemos explicarlo valiéndonos del símil de un periódico. También éste lo componen uno o varios redactores. Este personaje *redacta* (del latín *redigere* = poner en un estado determinado, dar cabida a una cosa en algo) los artículos de periodistas, o las informaciones de las agencias de noticias; es decir, los reelabora, suprime aquí una cosa, añade allá otra, y determina el lugar en que deben aparecer los artículos así reelaborados en la edición ya compuesta del periódico. De manera análoga, al ser puestas por escrito, las tradiciones orales fueron refundidas, abreviadas o ampliadas, y se les asignó un lugar determinado en el correspondiente conjunto de un escrito bíblico. A los reelaboradores de la tradición oral, la exégesis los llama redactores. En último término es su obra lo que hoy día tenemos ante nosotros como texto bíblico» [47].

En la crítica literaria propiamente tal no hay apenas discusión sobre el método a emplear (estadísticas de palabras, análisis de estilo, *crítica de la composición*, etc.) [48], sino solamente sobre cómo han de valorarse las repeticiones, los cortes en la composición y otros signos de elaboración literaria como instrumentos de la crítica de fuentes [49]. Ante aventuradas disecciones de fuentes en el relato de la pasión en Marcos o en el cuarto evangelio, se pregunta P. Stuhlmacher [50] si una sólida crítica de fuentes no ha de unir sus

New Testament Criticism and Interpretation, 235) donde analiza quince definiciones diferentes de crítica literaria

[47] *Los métodos de la exégesis bíblica*, p 86

[48] Cf, en general, W Richter *Exegese als Literaturwissenschaft*, Gotinga 1971, espec del AT, J Loza, «Los métodos histórico-críticos según W Richter», *InstSupEstEcl Lib Ann* 6 (1976-7) 11-39, M A Chevalier, «L'analyse littéraire des textes du Nouveau Testament (Conseils aux étudiants)», *RHPhR* 57 (1977) 367-78

[49] Cf, en general, N R Petersen, *Literary Criticism for New Testament Critics*, Filadelfia 1978

[50] «Zur Literarkritik», en *Zur Methoden und Sachproblematik*, 30

argumentos literarios con la contraprueba de hallar si el resultado de sus análisis está de acuerdo con la verosimilitud histórica dentro del proceso de la tradición en el cristianismo primitivo.

La tarea de la crítica literaria será muy diversa según los libros del Nuevo Testamento que investigue: en los evangelios sinópticos tratará ante todo de estudiar la mutuas relaciones de dependencia y de determinar las fuentes de cada uno de ellos [51]; para el evangelio de Juan, aunque deberán considerarse los puntos de contacto de éste con los sinópticos, la tarea se centrará principalmente en los niveles de la tradición y los modelos, para ver el proceso de formación de la obra; por lo común suele suponerse que hubo varios estadios de desarrollo literario del texto y algunas fuentes (como la de los *semeia* y la del relato de la pasión) [52]; tratamiento distinto merecerán las cartas que se han transmitido con el nombre de Pablo, en las que habrá que indagar la cuestión de si algunas, más que cartas, son compilaciones de ellas originariamente separadas (2 Cor [53]; 1 Tes; Flp) y la dependencia posible entre unas cartas más tardías con relación a las anteriores (Ef con Col; 2 Tes con 1 Tes).

Desarrollo de la crítica literaria en el campo bíblico

La disciplina de la crítica de fuentes nació en el siglo XIX como resultado de unos presupuestos histórico-teológicos del momento [54]. Se partía de la

[51] Más adelante se tratará la cuestión sinóptica. Para el estudio de la fuente Q puede verse A. Vargas Machuca, «La llamada fuente Q de los evangelios sinópticos», en A. Piñero (ed.), *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús*, 53-84, donde se exponen las diversas teorías sobre la fuente Q.

[52] Para una visión de conjunto de la investigación sobre el evangelio de Juan, cf. J. Becker, «Aus der Literatur zum Johannes Evangelium (1978-80)», *TRund* 47 (1982) 294-301; J. Bentler, «Methodes et problèmes de la recherche johannique aujourd'hui», en J. D. Kaestli-J. D. Poffet-J. M. Zumstein (eds.), *La communauté johannique et son histoire*, Ginebra 1990, 15-32 y bibliografía del mismo J. Bentler en pp. 32-38. M. E. Boismard ha utilizado el *método diacrónico* de estudio de este evangelio en su obra *L'Évangile de Jean*, París 1977, llegando a proponer la existencia de Juan I, Juan II, Juan IIA, Juan IIB y Juan III, representando éste último el texto actual. El comentarista J. Becker (*Das Evangelium nach Johannes*, 2 vols., Gütersloh 1979-1981), mostrándose digno sucesor de Bultmann (*Das Johannes Evangelium*, Gotinga 1941), ha adoptado una posición firme sobre lo que hay que atribuir al «redactor eclesiástico», que habría transformado (si no deformado) el pensamiento de Juan; por el contrario, J. Mateos (*El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Madrid 1979) y más recientemente X. Léon-Dufour (*Lectura del evangelio de Juan*. Vols. I [cc. 1-4] y II [cc. 5-12], Salamanca 1989-1992), han adoptado el punto de vista sincrónico para el estudio de Juan, utilizando procedimientos de crítica literaria y estilística y una base de los principios del análisis estructural, al considerar el texto como un todo unitario y coherente que debe explicarse por sí mismo.

[53] Para los problemas relativos a 1-2 Corintios, cf. G. Bornkamm, *Paulus*, Stuttgart 1969, 246-49; D. Trobisch, *Die Entstehung der Paulusbriefsammlung. Studien zu den Anfängen christlicher Publizistik* (NTOA 10), Friburgo-Gotinga 1989.

[54] Cf. J. Roloff, *Neues Testament. Arbeitsbuch*: «Forschungsgeschichtlicher Hintergrund der Literarkritik», Neukirchen ^{2}1979, 4ss.

creencia de que los libros bíblicos en su forma actual merecían poca confianza como fuente histórica. Por una parte, son poco o nada claros respecto a la cuestión de la autoría y, por otra, se hallan cargados de tensiones y contradicciones, con lo que dificultan la reconstrucción de los acontecimientos subyacentes a sus relatos. La crítica se preguntaba si bajo los documentos transmitidos podían encontrarse otras fuentes de más valor histórico.

Los trabajos pioneros fueron los de J. Wellhausen para el AT y H. J. Holtzmann para el Nuevo. El fin de estos estudios no era propiamente la comprensión del texto, sino la reconstrucción de las fuentes subyacentes, de las que se esperaba conseguir información más valiosa. Armados de paciencia se dedicaron a diseccionar cuidadosamente los textos, utilizando como guías cualquier tipo de contradicción lógica, anacoluto o diferencia de lenguaje.

Este sistema produjo resultados perdurables en la crítica bíblica, como la determinación de fuentes diversas en el Pentateuco o la «teoría de las dos fuentes» en el campo sinóptico. Pero la mayoría de las sutiles distinciones —que dominaron los comentarios de principios de siglo y aun posteriores— han sido abandonadas.

El retroceso de la preponderancia exegética de la crítica de fuentes tuvo lugar tras la Primera Guerra Mundial con la aparición del método de la historia de las formas (*Formgeschichte*). En lo que respecta al NT, los resultados de las nuevas investigaciones dejaron en claro que las rupturas y tensiones dentro del texto podían provenir no necesariamente de fuentes escritas, sino de una tradición oral en evolución [55]. Gracias a este supuesto, la crítica de fuentes perdió la función capital que había tenido en la exégesis, para pasar a un segundo y más lógico plano como base y principio del resto de los métodos histórico-críticos. Pero, a la vez, se vio descargada

[55] En esta línea, pero combinando influjos orales y escritos, se ha pronunciado recientemente J. K. Elliott, «El problema de los tres evangelios sinópticos ¿Quién copió de quién?», en A. Piñero (ed.), *Fuentes del cristianismo*, 95-115, quien concluye de este modo: «Algunas de las semejanzas entre los relatos paralelos se deben a la influencia de Marcos o Q sobre Mateo y Lucas, pero la copia directa parece una causa menos verosímil para los acuerdos entre ellos. Los evangelistas más tardíos recibieron una destilación del lenguaje de Q y Marcos a través de la escucha y lectura repetida de estas obras, junto con la narración oral de los episodios y dichos tomados de estos relatos. Esto explicaría a veces la cerrada e incluso idéntica formulación verbal en dos o más relatos, pero también aclararía las adiciones, omisiones, correcciones y adaptaciones que se dan en los evangelios más tardíos, sean o no estos cambios el resultado de la evolución de la tradición oral o de los intereses, y creatividad teológica y editorial de los evangelistas. En cada momento habrá que hacerse todas estas preguntas y determinar qué ha sucedido en la medida en que esto sea posible». Con estas afirmaciones, J. K. Elliott señala, por una parte, un elemento olvidado, la «oralidad» misma de ciertas fuentes escritas y, por otra, traspone al campo de los sinópticos la misma postura de eclecticismo radical que utiliza en la *crítica textual*. Habrá que cotejar texto por texto y determinar lo que ha podido suceder en cada caso. Cf. también G. Selling, «"Gattung" und "Sitz im Leben" auf dem Hintergrund der Problematik von Mundlichkeit und Schriftlichkeit synoptischer Erzahlungen», *EvTh* 50 (1990) 311-331.

de la perentoria necesidad de ofrecer una explicación a todas las tensiones y dificultades de los textos [56].

En nuestros días, el concepto de crítica literaria ha cambiado de sentido; se dirige más al texto en sí mismo y no tanto a lo que subyace tras él. Así concebida es un presupuesto indispensable para la «historia de las formas» y la «historia de la redacción», que utilizan sintéticamente los materiales que analíticamente ha elaborado la crítica literaria [57].

De ahí que A. Besançon Spencer [58] entienda por crítica literaria «la investigación del significado del texto mediante el estudio de su estilo y cómo ese significado es comunicado por un(os) autor(es) a un(os) lector(es) u oyente(s). T. Longman [59], por su parte, dejando a un lado el concepto de crítica literaria como «crítica de fuentes» y aproximándolo al concepto de estilística y análisis de géneros literarios, la define como «la interpretación del significado de una obra de literatura, centrada en el estudio del autor, del texto y/o del lector».

Entre los investigadores americanos son muchos los estudios de crítica literaria del NT que han aparecido, entendida como acabamos de exponer. Estos trabajos analizan el estilo de una obra entera, como el de D. E. Aune [60], intentando clasificar los evangelios y las cartas en sus respectivos géneros; H. D. Betz [61] ha trabajado no ya sobre un libro concreto, sino sobre fragmentos de Cartas (2 Cor 8 como epístola administrativa, o 2 Cor 9 como carta de asesoramiento); A. B. Spencer [62] ha estudiado el estilo de Pablo comparando 2 Cor 11,16-12,13; Rm 8,9-39, y Flp 3,2-4,13. Ch H. Talbert [63] se ha fijado en la construcción narrativa de Lucas analizando grandes unidades literarias (por ejemplo, Lc 15,1-32: conjunto de tres parábolas) y su relación con el pensamiento del evangelista como un todo; R. Alan Culpepper [64] ha utilizado para el cuarto evangelio categorías sacadas de la poética y de la retórica aristotélica; Mary A. Tolbert [65] ha aplicado a las parábolas la crítica retórica y la semiótica. Son sólo algunas muestras de la numerosa producción científica en el campo de la crítica literaria actual.

[56] Cf. J. Roloff, *Neues Testament. Arbeitsbuch*, 5.

[57] K. Koch, *Was ist Formgeschichte*, «Literarkritik und Formgeschichte», Neukirchen 1967, 84-96; J. Rohde, «Das Verhältnis von Literar- und Quellenkritik zur Formgeschichte», en *Die Redaktionsgeschichtliche Methode*, Hamburgo 1966, 7-9.

[58] «Literary Criticism», en D. A Black-D. S. Dockery, *New Testament Criticism and Interpretation*, 238.

[59] *Literary Approaches to Biblical Interpretation*, Grand Rapids 1987.

[60] *The New Testament in its Literary Environment*, Filadelfia 1987.

[61] *2 Corinthians 8 and 9: A Commentary on Two Administrative Letters of the Apostle Paul*, Filadelfia 1985; cf. también Id., *Galatians*, Filadelfia 1987.

[62] Cf. A. B. Spencer, *Paul's Literary Style: A Stylistic and Historical Comparison of II Corinthians 11:16-12:13, Romans 8:9-39 and Philippians 3.2-4:13*, Winona Lake 1984.

[63] *Reading Luke: A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*, Nueva York 1982.

[64] *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*, Filadelfia 1983.

[65] *Perspectives on the Parables. An Approach to a Multiple Interpretations*, Filadelfia 1979.

Los géneros literarios en el NT

Para ejercer la crítica literaria del NT, el primer paso será la determinación de los géneros literarios que existen en él. La primera investigación completa en este terreno fue la de P. Wendland, *Die Urchristlichen Literaturformen* (Tubinga 1912), distinguiendo en el NT cuatro géneros: evangelios, cartas y epístolas, monografía histórica y apocalipsis. Luego ha aparecido un catálogo exhaustivo de géneros y subgéneros helenísticos utilizados en el NT a cargo de K. Berger [66].

— *El género «evangelio»*

El género «evangelio» está claramente delimitado como tal desde Justino, pues los escritos sobre Jesús se denominan ya εὐαγγέλια. Con frecuencia suele afirmarse de este género que no tiene analogías en el resto de la literatura de la antigüedad y que carece de precedente en la historia de la literatura, si bien se acepta con M. Dibelius que el material evangélico encuentra paralelos en la tradición religiosa de diversas épocas y lugares, en los que se han agrupado y conservado palabras y acciones de hombres santos dentro del círculo de sus seguidores [67].

Esta postura merece algunas aclaraciones. Por una parte, debe afirmarse que las diferencias con las «biografías» en la antigüedad clásica (por ejemplo, Plutarco o Suetonio) resaltan claramente en una comparación con el evangelio de Marcos: la persona del autor es, en realidad, desconocida y la vida del héroe no se describe biográficamente [68]. Los acontecimientos se narran desde el punto de vista de la fe, y lo que interesa es la obra, doctrina y pasión de Jesús como enviado de Dios. Sólo en Lucas se percibe cierto des-arrollo biográfico, pues éste antepone la narración de la infancia y un prólogo literario. Los «géneros» más cercanos al «evangelio» son las tradiciones sobre los dichos y experiencias de los rabinos (por ejemplo, *Abot* en la Misná) [69] y

[66] «Hellenistische Gattungen im NT», en *ANRW* 25 2 (1984) 1031-1432, con un «índice» en pp 1831-1885 del mismo volumen, que facilita su uso

[67] Cf Ph Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, 372, igualmente G Segalla, *Panoramas del Nuevo Testamento*, Estella (Navarra) 1989, 180, quien afirma que evangelio es un género literario singular, cfr R Guelich, «The Gospel Genre», en P Stuhlmacher, *Das Evangelium*, 216, D. Dormeyer, *Evangelium als literarische und theologische Gattung*, Darmstadt 1989

[68] Cf L Cantwell, «The Gospels as Biographies», *ScotJT* 34 (1981) 193-200

[69] Un comentario a las sentencias de los sabios contenidas en este tratado de la Misná es *Abot de Rabbí Natán*, cf la versión crítica, con introducción y notas de M ª Angeles Navarro Peiró, Valencia 1987 En *Abot de Rabbí Natán* se encuentran abundantes datos que ilustran acerca de la vida del sabio su aprendizaje de la sabiduría, su relación con los discípulos, su pobreza en muchos casos, su necesidad de la caridad de los demás, su vida errante e incluso, a veces, su martirio bajo el poder romano

las narraciones populares griegas (πράξεις) sobre hechos y dichos de hombres famosos.

Por otra parte, se ha afirmado que este género evangélico es único porque se ha redactado desde la perspectiva de la predicación [70], aspecto claramente peculiar del evangelio. Pero tal vez haya que ser más cautos al afirmar el carácter singular de este género [71].

Ninguna de las teorías propuestas para explicar el porqué de la creación de la forma «evangelio» es satisfactoria: ni la teoría del puro desarrollo inmanente de la tradición sinóptica (por sí misma, necesariamente, habría de acabar transformándose en una biografía), ni la hipótesis de la existencia de un marco previo —cronológico, biográfico, etc.—, ni el influjo de las biografías de los «hombres divinos», ni simplemente la voluntad de un autor determinado (en nuestro caso, Marcos) de redactar un evangelio.

En primer lugar, debe admitirse que no hay obras en la literatura antigua con posibilidad de ser comparadas rigurosa y estrictamente con el primer evangelio. A. Dihle [72] ha comparado detenidamente los relatos evangélicos con las obras de Plutarco, Luciano, Filóstrato y Suetonio, para llegar a la conclusión de que los evangelios son escritos *sui generis*, aunque sin duda tienen también, en la mente de sus autores, un interés biográfico. La literatura griega antigua ofrece prácticamente un único ejemplo de «vida y dichos» de un hombre histórico semidivinizado, aparte de los evangelios: la *Vida de Apolonio de Tiana* de Flavio Filóstrato, escrita en el siglo III; pero la obra presenta claras influencias de los evangelios cristianos. Para encontrar un paralelo exacto a los evangelios hay que remitir a las *Vidas de Buda* de la antigua tradición pali, que ofrecen una sucesión de hechos, milagros y dichos de estructura muy parecida a la de los sinópticos.

En segundo lugar, es posible que un mayor hincapié conceptual en el hecho de que los evangelios están basados en bloques previos o colecciones anteriores de dichos, milagros, narraciones de hechos de un héroe, Jesús, y que cada bloque fue compuesto conforme a los géneros y normas de la época, nos haga matizar —reduciéndola a un tono menor—, la afirmación de que los evangelios son un género literario *singular*.

En tercer lugar, ha de afirmarse que el evangelio de Marcos, por ejemplo, no es la pura plasmación del *kerigma* primitivo, lo que le daría su carácter único, sino que, según opina Ch. H. Talbert [73], es, en la intención de su autor, una especie de biografía de Jesús, aunque con características particulares; sin embargo, hay que reconocer con Bultmann que el encuadre biográfico de los evangelios no es el de una biografía real, puesto

[70] M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tubinga 1919-[6]1971.

[71] Cf. A. Piñero, «Evangelio y primeras tradiciones evangélicas», en Id. (ed.), *Fuentes del cristianismo*, 45-57, de donde tomamos lo relativo al género literario «evangelio».

[72] «Die Evangelien und die griechische Biographie», en P. Stuhlmacher, *Das Evangelium*, 383-411.

[73] Cf. *What is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels*, Londres 1977.

que les falta «el interés por lo propiamente biográfico, por la procedencia de Jesús, su formación y desarrollo interno, por su retrato literario y, en definitiva, por su personalidad», defecto que, según Ph. Vielhauer [74], no sólo radica en las lagunas de la tradición disponible, sino que se basa en el carácter mismo de proclamación del evangelio.

Siguiendo la tendencia de considerar el «evangelio» en la línea del género de las biografías, algunos autores como H. Köster [75] han buscado paralelos al género en las «Vidas de los profetas», subgénero biográfico en el que, en contraposición con la biografía helenística típica, la función y el oficio o encomienda priman sobre los datos puramente vitales, y J. Montserrat [76] ha llamado la atención sobre el notable influjo de los ciclos proféticos veterotestamentarios sobre los evangelios, especialmente sobre el de Lucas.

Pero, al mismo tiempo, junto con el modelo de las «vidas de los profetas», debe tenerse en cuenta el parentesco del evangelio con diversas narraciones de la historiografía helenística más inmediata del pasado de Israel, como 1 y 2 Macabeos y algunas secciones del *Liber Antiquitatum Biblicarum* del Pseudo-Filón. Los aspectos singulares de Marcos son debidos a la intención del autor de componer un relato sobre Jesús y a la vez proponer un mensaje de salvación que pide la fe y la aquiescencia del lector. Mateo y Lucas tuvieron más claro el deseo de escribir una «biografía» de Jesús, al dar una genealogía y un breve relato del nacimiento de su héroe.

Por todos estos motivos, y salvadas las evidentes diferencias que siempre se dan entre el género o patrón en abstracto y un determinado escrito en concreto, no sería atrevido situar el «evangelio» dentro del género de la biografía helenística, y como subgénero, quizá para el primer representante, Marcos, en el de la «biografía» de los profetas.

En conclusión, parece más razonable —a pesar de los avisos en contra de la Historia de las Formas— no insistir demasiado en la «singularidad» del género literario «evangelio», como se ha venido haciendo por lo común hasta ahora.

— *Cartas / Epístolas*

La diferencia entre epístola (tratado literario vestido con el ropaje de

[74] *Historia de la literatura cristiana primitiva*, 372 No cabe duda de que los evangelistas han pretendido ofrecer al lector un relato ordenado cronológicamente de la vida terrena de Jesús, cada uno en diversa medida y según su propia perspectiva, como lo prueba el hecho de que ya el primer evangelio, y en mayor grado los siguientes, sean en realidad reelaboraciones con la intención de ofrecer una «historia» seguida a partir de escritos o colecciones más antiguas y deslavazadas

[75] *Ancient Christian Gospels Their History and Development*, Londres 1990, 26ss, quien sigue a K Baltzer, *Die Biographie der Propheten*, Neuchirchen 1975

[76] *La sinagoga cristiana*, Barcelona 1989, 181

«carta») y *carta* verdadera (ya privada o a una comunidad) fue puesta de relieve respecto al NT por A. Deissmann [77] y es generalmente aceptada, por lo que aquí nos limitamos a afirmar, siguiendo el consenso de los autores, que cartas verdaderas son únicamente las que llevan el nombre de Pablo, aunque no sean privadas (sólo Flm). Del resto, Hebreos se acerca al tratado teológico, 1 y 2 Pe, 1 Jn son homilías edificantes y Sant una parenesis ética [78].

— *Monografías históricas*

El género de las πράξεις sólo puede encontrarse en el NT, y en sentido amplio, en los Hechos de los Apóstoles. Tanto el contenido como la forma, sin embargo, están condicionados por una tendencia teológica determinada, lo que desde F. C. Baur provocó un torrente de discusiones sobre su encuadramiento literario y sobre su valor como fuente histórica. El libro de los Hechos es comparable con la antigua historiografía en la inclusión de discursos, dominados también por la intención teológica del autor. Pero la incorporación a su obra de numerosos relatos de milagro y de material legendario llevaría a pensar, si se toman en sentido literal, que el autor compartía con otros historiadores contemporáneos una postura carente de crítica: a primera vista, esta obra se parece en muchas partes más a una novela de tema apostólico que a una obra histórica o, en todo caso, a las historias apócrifas de los apóstoles, las más antiguas de las cuales (Hechos de Juan, de Pedro y de Pablo) comenzaron a formarse no mucho después de la publicación de la obra lucana.

Desde el punto de vista literario, los Hechos de los Apóstoles plantean diversos problemas:

Dado que su autor, llamado Lucas por la tradición, que escribió también el tercer evangelio, no pudo ser un colaborador y compañero de viaje de Pablo (son demasiadas las diferencias históricas y conceptuales para que pueda afirmase esto), sino que perteneció a una generación posterior, los esfuerzos de los investigadores han ido dirigidos a indagar las fuentes sobre las que se inspiró para redactar su obra. La historia de la investigación es partidaria de una doble hipótesis: una fuente antioquena para el material de gran valor histórico de Hch 6-12 y 15, y otra llamada fuente «nosotros» para

[77] *Licht vom Osten*, Tubinga ^{4}1923, 117-9; 193-213.

[78] El tema será tratado más ampliamente en el apartado dedicado a la estilística, al exponer el estilo epistolar del Nuevo Testamento y su diferencia de las cartas helenísticas. Puede verse también J. A. Eschlimann, «La rédaction des épîtres pauliniennes d'après une comparaison avec les lettres profanes de son temps», *RB* 53 (1946) 185-196; P. Schubert, «Form and Function of the Pauline Letters», *JR* 19 (1939) 366-77; L. Ryken, *Words of Life*, 89-98 y los artículos correspondientes en *Dict. de la Bible* Suppl. Pirot VII 329-40 (G. J. Bahr) y el de J. Schneider en RAC II 564-84, con abundante bibliografía. Un resumen en pocas páginas, en H. Conzelmann-A. Lindemann, *Arbeitsbuch*, 33-36.

una parte de las noticias de los viajes de Hch 16-28 Sin embargo, ambas hipótesis tienen escollos difíciles de soslayar.

Otro problema viene del hecho de que este libro se ha transmitido en dos versiones que se apartan considerablemente una de la otra: la primera, basada en manuscritos unciales egipcios del siglo IV (Sinaiticus, B, etc.), y la segunda representada por los testigos en los representantes del llamado texto «occidental» (D, Vetus latina, Vetus Syra). Los autores coinciden en su mayoría en considerar la versión occidental el resultado de una elaboración del texto primitivo con características de nueva edición, más que de degeneración del original. Sin embargo, hoy día se asiste a una revaloración del texto occidental, que aporta en el libro de los Hechos lecturas muy antiguas que estuvieron en uso tanto en Occidente como en Oriente, en Egipto, Palestina, Siria, y en el vasto mundo griego y latino hacia el siglo II. Dichas variantes, según afirma J Rius-Camps [79], deben ser sopesadas una a una.

— *Apocalipsis*

Un solo libro del NT pertenece a este género Se trata, naturalmente, de un género literario originalmente judío cuyo primer representante claro es el libro de Daniel No es necesario ahora extenderse en consideraciones sobre este género. Nos remitimos a lo tratado en el capítulo anterior sobre la apocalíptica y a la bibliografía allí citada [80]

Los campos de la crítica literaria neotestamentaria

La crítica literaria en el NT tiene dos campos netamente definidos, uno dentro de los evangelios y, otro, fuera de ellos.

A) *La crítica literaria dentro de los evangelios*

Dentro de los evangelios se dan *dos supuestos a)* el caso de dos o más tradiciones sobre un mismo evento o *logion,* y *b)* el caso de tradición única Veámoslos detenidamente [81]

[79] Cf *De Jerusalén a Antioquía Génesis de la iglesia cristiana Comentario lingüístico y exegético a Hch 1-12,* Córdoba 1989, 349 Este mismo autor ha publicado posteriormente los dos primeros volúmenes (de cuatro proyectados) del comentario a los Hechos de los Apóstoles (*Comentari als Fets dels Apòstols,* Barcelona 1991/93), donde parte siempre de la recensión usual, pero teniendo en cuenta en todo momento las variantes contenidas en la occidental

[80] Cf A Feuillet, *L'Apocalypse État de la question* (Studia Neotestam Subsidia 3) París-Brujas 1963, F D Mazzaferri, *The Genre of the Book of Revelation from a Source Critical Perspective* (ZNW 54), Berlín 1989, W Schussler-Fiorenza, «Revelation», en E J Epp-G W MacRae, *The New Testament and Its Modern Interpreters,* 407-427

[81] Cf R M Frye, «Literary Criticism and Gospel Criticism», *TTod* 36 (1979) 207-19

a) *Dos o más tradiciones sobre un mismo evento o logion*

Este supuesto se centra fundamentalmente en los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas, denominados «sinópticos» desde el siglo XVIII por la conexión que guardan entre sí y porque deben considerarse en conjunto, es decir, «sinópticamente». En el caso de los sinópticos, la crítica literaria se ocupa ante todo de estudiar la relación literaria existente entre ellos teniendo en cuenta un hecho doble y, aparentemente contradictorio, a saber: al lado de sorprendentes similitudes entre los tres escritos se dan notables divergencias tanto en vocabulario y estilo, como en la consignación de tradiciones.

Pueden darse tres posibilidades para explicar este doble hecho:

— Un autor puede haber copiado de otro. En ese caso hay que preguntarse cuál es la fuente.

— Los tres evangelistas pueden haber utilizado una fuente común, hoy desaparecida.

— Cada uno de los tres ha bebido directamente de la tradición oral.

La crítica literaria ha de proceder metodológicamente de la siguiente manera [82]:

1) *Testimonios internos*

La crítica literaria habrá de investigar los testimonios internos que muestran los documentos, es decir, las áreas donde se juntan las tradiciones y los puntos de diferencia o sutura.

Los *testimonios internos* se reducen básicamente al estudio combinatorio de las coincidencias y disimilitudes en los tres evangelistas [83]:

— *Semejanza de vocabulario*

El acuerdo entre los tres evangelistas ha de apuntar a la investigación de las evidentes relaciones literarias que de él se deducen. Se ha observado que existen pasajes de *triple tradición*: Mt y Lc están de acuerdo fundamentalmente cuando existe un pasaje equivalente en Mc, y más raras veces cuando no hay tal paralelo marcano (*doble tradición*); en el caso de triple tradición deben barajarse las siguientes hipótesis: Mt y Lc han usado a Mc

[82] D. Wenham, «Source Criticism», en I. H. Marshall, *New Testament Interpretation*, 140ss.

[83] Cf. H. Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos*, 85ss; véase también W. Egger, *Lecturas del Nuevo Testamento*, 198-202, que trata los siguientes puntos: observaciones sobre la interrupción de la conexión, duplicaciones y repeticiones, tensiones y contradicciones; este autor presenta indicaciones prácticas para trabajar en el análisis de la crítica literaria

como puente, pero no se han conocido mutuamente; Mc, que es un tercio más breve que los otros dos, ha utilizado y simplificado a Mt y Lc; Mc ha usado a Mt, y Lc, a Mc.

El hecho, además, de las semejanzas entre Mt y Lc donde no hay pasaje paralelo de Mc (*doble tradición*) puede explicarse bien por el acceso de ambos evangelistas a una fuente oral común (tradición oral al estilo de Gerdhardsson) o a una fuente especial, quizá escrita (lo que se ha llamado *Logionquelle*, o «Q»).

— *Semejanzas en la disposición del material*

Se ha observado que en el ordenamiento del material Mt y Lc coinciden siempre que tienen un orden igual al de Mc. Sin embargo, respecto a los paralelos entre Mt y Lc (posible fuente «Q») se ha constatado que en Mt tal material está distribuido por todo el evangelio, mientras que en Lc se halla en dos bloques (6,20-7,35; 9,57-13,34). Esto excluye que Lc hubiera conocido a Mt, pues no parece lógico que lo extractase y agrupase artificialmente. Parece más bien verosímil que una fuente común —«Q»— haya sido empleada diversamente por los dos evangelistas

— *Omisiones*

La comparación de estos hechos en los tres evangelios ha llevado a la mayoría de los investigadores a postular la prioridad de Mc sobre Mt y Lc, ya que parece imposible que si Mt fuese la fuente de Mc, éste hubiera dejado sin utilizar material de gran valor como, por ejemplo, el Sermón de la Montaña. Otros estudiosos, sin embargo, no ven tan inverosímil la hipótesis de la prioridad de Mt, afirmando que Mc pudo eliminar de Mateo lo que consideraba «demasiado judío» para sus lectores gentiles. Además, el problema de las omisiones, por ejemplo, se plantea de una forma u otra en todas las hipótesis o direcciones. Así, si Lc usó a Mc, ¿por qué omite la gran sección de Mc 6,45-8,26?

El argumento de las omisiones adquiere fuerza cuando el análisis lleva a sospechar que una omisión se corresponde con algún tipo de ruptura o falta de continuidad en la secuencia de la narración. Diversos investigadores han señalado qué criterios metodológicos pueden utilizarse para sustentar la hipótesis de que un evangelista utilizara a otro [84]. Se puede sospechar ra-

[84] Cf E de Wittburton, *Some Principles of Literary Criticism and their Application to the Synoptic Problem*, Chicago 1940, H Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos*, 85s, H Conzelmann-A Lindemann, *Arbeitsbuch*, 56, Boismard-Lamouille, *Aus der Werkstatt der Evangelisten*, 22ss, J Roloff, *Neues Testament Arbeitsbuch*, 6ss, y P Grech-G Segalla, *Metodologia per uno studio della Teologia del Nuovo Testamento*, Turín 1978, 75s, que, en este punto, parece el más completo

zonablemente que el escritor B se basa sobre A si se perciben correcciones estilísticas [85], explicaciones, omisiones, transposiciones de imágenes o de elementos tradicionales, dobletes, abreviaciones o ampliaciones de un texto y enlace de materiales de modo distinto al de su base.

— *Argumentos estilísticos*

Se ha argumentado, además, que Mc debe ser *a priori* el evangelio más antiguo por ser el más sencillo, primitivo e incluso pintoresco, o porque su lengua contiene abundantes semitismos [86]. Pero esos argumentos no parecen convincentes, ya que el estilo depende de cada autor, su plan teológico, su cultura o imaginación, etc., independientemente de que esté usando o no una fuente. La abundancia de detalles podía ser en Mc precisamente un argumento contrario a su primariedad, pues *normalmente* la expansión en los detalles es típica de las tradiciones secundarias (al igual que en *crítica textual*). Tampoco es convincente el argumento de los semitismos, ya que K. Beyer ha demostrado que en el Evangelio de Mateo hay más semitismos que en el de Mc y muchos de los considerados semitismos en este evangelio se demuestra que no lo son [87].

Más convincentes son los argumentos derivados de un cambio de estilo en alguno de los evangelistas cuando existe un paralelo marcano. Así, R. H. Gundry [88] ha señalado que el modo mateano de usar el AT varía cuando su narración va paralela con la de Mc, ya que en esos casos utiliza a los LXX con mayor profusión (en las llamadas «citas marcanas») que en momentos en los que su narración va en solitario.

— *Evolución de la teología*

Otra línea argumental para probar o ilustrar la dependencia de los sinópticos ha sido el intento de ordenación cronológica según la expresión de ciertas ideas. Así, Mc parece ofrecer la narración más primitiva de la visita de Jesús a Nazaret, ya que habla de que «no podía hacer allí ningún milagro» (salvo algunas pocas curaciones: 6,5); Mt, luego, dice solamente que «no hizo muchos» (13,58) corrigiendo la idea ofensiva de «imposibilidad».

[85] T. Schramm (*Der Markus-Stoff bei Lukas*, Cambridge 1971) corrige el punto de vista de H. Conzelmann (*Die Mitte der Zeit*, Tubinga 1954; trad. castellana: *El centro del tiempo*, Madrid 1974) sosteniendo que la mayoría de las correcciones de Lc sobre Mc son puramente estilísticas y no obedecen a una motivación teológica.

[86] E. P. Sanders, *The Tendencies of the Synoptic Tradition*, Cambridge 1969, 254.

[87] *Semitische Syntax im Neuen Testament. Band I, Satzlehre*, I, Gotinga ²1968, 298. Sobre la sintaxis y estilo del evangelio de Marcos puede verse también M. Reiser, *Syntax und Stil des Markusevangeliums im Licht der hellenistischen Volksliteratur*, Tubinga 1984.

[88] *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel*, Leiden 1962, 150ss.

Mc habla en 9,32 de que los discípulos no entendían al Maestro cuando les predecía su muerte y resurrección. Mt, en cambio, habla sólo de «tristeza profunda» (17,23), dando a entender que entendían algo.

Pero estos argumentos tampoco son del todo válidos ya que ordinariamente se datan las epístolas paulinas, con una cristología más avanzada que la de los sinópticos, anteriormente a estos evangelios, y podría argüirse también que siendo Mt el evangelio más judío de todos podría representar un estadio más primitivo. Por otro lado, en esos momentos tan próximos a los comienzos de la evolución del ideario cristiano es difícil argumentar apodícticamente en pro de la anterioridad o posterioridad cronológica de una tendencia teológica.

2) *Testimonios externos*

La crítica literaria debe tener en cuenta también los testimonios externos, es decir, todas las noticias antiguas sobre la composición de los evangelios.

Los testimonios externos sobre el origen de los evangelios son escasos y poco claros [89]. La crítica, convencida por los argumentos literarios internos, ha hecho bien poco caso de la supuesta prioridad de Mateo, señalada por la tradición desde Papías de Hierápolis (Eusebio, HE 39,16) [90]. En todo caso, Papías es el comienzo de una tradición eclesiástica según la cual el evangelio de Mateo se escribió primero en hebreo (o arameo) y, más adelante, fue traducido al griego [91].

Investigados los testimonios internos y los testimonios externos, la crítica literaria propondrá teorías explicativas y comprobará otras hipótesis buscando una doble meta: por una parte, la explicación del conjunto de datos, por otra, la sencillez de la explicación.

b) *Tradiciones únicas*

Cuando no existe una tradición múltiple, la labor de la crítica literaria es más difícil Sin embargo, existe una serie de señales que, según el común sentir de los críticos, indican la presencia de fuentes subyacentes o que el texto ha sufrido alteración en su última redacción. Estas son:

[89] Una recogida de testimonios en A Wikenhauser-J Schmid, «Die Anfange der Kanonbildung», en *Einleitung*, 29ss

[90] Cf D Wenhan, «Source Criticism», 144

[91] Cf J Peláez, «El Evangelio de Mateo Origen, forma y función», en A Piñero, *Fuentes del cristianismo*, 117-154

— *Rupturas o dislocaciones en la secuencia del discurso*

Las rupturas o dislocaciones pueden explicarse con la hipótesis de que el autor intentaba, sin demasiado éxito, combinar diversas fuentes. Así, en Jn 14,31 dice Jesús: «Levantaos, vámonos», como si ya hubiera terminado sus palabras y hubieran de partir hacia Getsemaní. Pero el discurso sigue durante tres capítulos más. Según algunos autores, sin embargo, esta aparente incongruencia está justificada por su correspondencia con el contenido del discurso. Otro ejemplo: en Jn 6,41 leemos: «Murmuraban entonces los judíos contra él porque había dicho: "Yo soy el pan que ha bajado del cielo".» Es inútil buscar tal frase en los versículos precedentes (sólo algo parecido en v. 35). Pero lo curioso es que la frase como tal sí se halla en el v. 51. No es imposible, por tanto, que este pasaje no conserve el orden original: el v. 51 pudo pertenecer a un momento anterior al v. 41. Esto, no obstante, si se arguye desde el punto de vista semántico, la mención del maná como «pan del cielo» (6,31) y la afirmación posterior de Jesús en vv. 32-34, anticipa la expresión de los judíos sin necesidad de suponer un cambio de orden.

— *Inconsistencias estilísticas*

Si se consideran, por ejemplo, la enorme diferencia de estilo entre los dos primeros capítulos de Lc, tan hebraizantes, y el resto del evangelio, se puede sospechar la existencia de fuentes distintas para esos capítulos [92]. Sin embargo, S. Muñoz Iglesias [93] ha argumentado convincentemente sobre la costumbre de los autores del AT de añadir cantos en verso a sus propias composiciones y, situando a Lc en esta misma tendencia, llega a deducir verosímilmente que es Lucas mismo el responsable de ese cambio de estilo y no el seguimiento de alguna fuente especial subyacente a la composición de esos dos capítulos sobre la infancia de Jesús, tan distintos del resto de su evangelio.

— *Inconsistencias teológicas*

Si se prueba convincentemente que afirmaciones teológicas claramente formuladas son contradichas levemente en otros pasajes, puede sospecharse con verosimilitud la incorporación en ellos de otras fuentes. Así, por ejemplo, en Mc 4 se han percibido puntos de vista distintos sobre el significado e intención de las parábolas: el primitivo en 4,33 y los propios de Mc en 4,11.12.34 [94]. El problema, sin embargo, puede radicar en la mentalidad demasiado aguda del moderno crítico, capaz de detectar inconsistencias donde no las hay.

[92] Así, E. E. Ellis, entre muchos otros, *The Gospel of Luke*, Londres 1966, 28.

[93] «Insertos poéticos en la narrativa bíblica del Antiguo Testamento», en N. Fernández Marcos, J. Trebolle Barrera, J. Fernández Vallina (eds.), *Simposio Bíblico Español. Salamanca 1982*, Madrid 1984, 413-434.

[94] D. Wenham, «Source Criticism», en I. E. Marshall, *New Testament Interpretation*, 145.

— *Inconsistencias históricas*

Se dan inconsistencias históricas cuando, por cualquier motivo, se narra dos veces lo que se considera un mismo evento. Así, por ejemplo, desde tiempos de A. von Harnack, se han supuesto dos fuentes en Hch 4-5, ya que en esos capítulos primero Pedro y Juan (4,5-22) y más tarde todos los apóstoles (5,17-42) son detenidos, encarcelados y llevados ante las autoridades judías dos veces. En este caso, sin embargo, el argumento no es muy convincente [95]

Teoría de las dos fuentes

El resultado, casi comúnmente aceptado, de la crítica de fuentes en los sinópticos es la «Teoría de las dos fuentes» [96]

A partir de los trabajos de Lachmann, Wilke y Weisse comienza a gestarse esta teoría: mostrar que Marcos es el evangelio más antiguo y que Mateo y Lucas son reelaboraciones posteriores. Weiszäcker y Holtzmann indicaron que Mateo y Lucas habían utilizado una segunda fuente común (Q) que habría aportado fundamentalmente material de dichos y discursos de Jesús. Con ello se tenían ya los elementos suficientes para la teoría de las dos fuentes [97]. A grandes rasgos, esta hipótesis se ha formulado así: A los

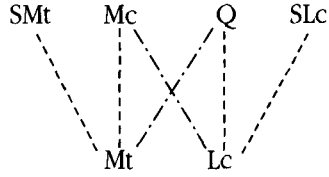
[95] Cf J Dupont, *The Sources of Acts*, Londres 1964, 35ss

[96] Anterior a esta hipótesis es la teoría de J J Griesbach, que rompió con el consenso hasta entonces generalizado en torno al orden de composición de los evangelios (hipótesis agustiniana por haber sido universal a partir de la formulación de S Agustín) Mateo es el primero, al que siguen Marcos y Lucas, el orden canónico es el orden cronológico Para Griesbach, Mateo fue escrito el primero, después Lucas, que utilizó a Mateo, y finalmente Marcos, que sigue a ambos (cf J J Griesbach, *Inquiritur in fontes, unde Evangelistae suas de resurrectione Domini narrationes hauserint*, Jena 1783, *Commentarium, quo Marci Evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur*, Jena 1789 y 1794) Esta hipótesis ha sido replanteada a mediados de este siglo por B C Butler, *The Originality of St Matthew A Critique of the Two Document Hypothesis*, Cambridge 1951, y W R Farmer, *The Synoptic Problem*, Londres 1964 y 1976

Sobre la historia de la teoría de Griesbach puede verse G Delling, «Johann Jakob Griesbach His Life, Work and Times», y B Reicke, «Griesbach's Answer to the Synoptic Question», en B Orchard, T R W Longstaff (eds), *J J Griesbach Synoptic and Text-Critical Studies 1776-1976*, Cambridge 1978, 5-21, 50-67, C M Tuckett, «The Griesbach Hypothesis in the 19th Century», *JSNT* 3 (1979) 29-60, Id , *The Revival of the Griesbach Hypothesis An Analysis and Appraisal*, Cambridge 1983 Una exposición clara de las ventajas e inconvenientes de la teoría de Griesbach puede verse en S McKnight, «Source Criticism», en D A Black-D S Dockery, *New Testament Criticism and Interpretation*, 148

[97] Cf J Roloff, *Neues Testament Arbeitsbuch*, 11 La obra clásica sobre la teoría de las dos fuentes es la de H J Holtzmann, *Die synoptischen Evangelien Ihr Ursprung und ihr geschichtlicher Charakter*, Leipzig 1893, puede verse también A J Bellinzoni, *The Two-Source Hypothesis A Critical Appraisal*, Macon 1985, W R Farmer, *The Synoptic Problem*, Dillsboro, Western North Carolina 1976

evangelios de Mt y Lc subyacen como fuentes: *a)* el Evangelio de Mc; *b)* una fuente de logia de Jesús (denominada Q, del alemán «Quelle», fuente), y *c)* tradiciones propias recogidas por Mt y Lc (S, del alemán «Sondergut», material propio). La teoría se representa gráficamente así:



La teoría de las dos fuentes se ha propuesto a lo largo de la historia de diversos modos:

— En su forma primitiva, los sinópticos se explican por el influjo de dos fuentes: una colección de sentencias del Señor, llamada Q, recogidas en los logia de Mateo (proto-Mateo), y un compendio de los hechos del Señor (proto-Marcos, *Urmarkus)* proveniente de la predicación de Pedro; a partir de aquí se han formado los tres evangelios sinópticos. Fue defendida por Schleiermacher [98].

— Su forma más clásica es la propuesta por C. H. Weisse [99]: Marcos y el proto-Mateo (Q) son el origen de Mt y Lucas.

— En su forma mitigada es defendida, entre otros, por A. Wikenhauser quien presenta la teoría de las dos fuentes en sus *tres* elementos: dependencia de Mateo y Lucas respecto de Marcos y Q; independencia mutua de Mateo y Lucas, e independencia absoluta de Marcos, que no se inspira en documento escrito alguno, sino sólo en la predicación de Pedro.

Esta teoría, sin embargo, aun siendo comúnmente admitida, tiene algunos puntos débiles [100]: *a)* Existen en Mc unas pocas perícopas que no han

La teoría de las dos fuentes fue expuesta por primera vez, de modo simultáneo e independiente, el año 1838 por el discípulo de Strauss, Ch. H. Weisse (*Die evangelische Geschichte kritish und philosophish bearbeitet*, Leipzig) y por Ch. G. Wilke (*Der Urevangelist, oder exegetisch-kritische Untersuchung über das Verwandschaftsverhältnis der drei ersten Evangelien*, Dresden-Leipzig 1838).

[98] «Ueber die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien», *Theol. St. u. Kr.* (1832) 735-68.

[99] *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet*, Leipzig 1838.

[100] Cf. H. Conzelmann-A. Lindemann, *Arbeitsbuch*, 60; W. R. Farmer, «The Synoptic Problem: The Inadequacies of the Generally Accepted Solution», *Perkjourn* 33 (1980) 20-27; M. É. Boismard, «The Two Sources Theory at an Impasse», *NTS* 26 (1979) 1-17. Sobre el problema sinóptico hoy, en general, cf. R. H. Fuller, «Die neue Diskussion über das synoptische Problem», *TLZ* 34 (1978) 129-148 y los «Literaturberichte» de la revista *Theologische Rundschau*. E. P. Sanders-M. Davies, *Studying the Synoptic Gospels*, Londres 1989. Una exposición detallada de tres soluciones, que compiten entre sí, propuestas para el problema sinóptico, junto con los argumentos de los adversarios y estudios sobre temas relacionados, puede

sido utilizadas por Mt y Lc, unánimemente, por ejemplo, Mc 4,26-29; 8,22-26. ¿Emplearon Lc y Mt un evangelio de Mc —un «UrMarkus» (Marcos primitivo)— distinto del que hoy tenemos?, *b)* Si Mt y Lc son independientes literariamente, ¿cómo se explica que en muchos pasajes concuerden entre sí, contra el texto de Mc, al que siguen? (por ejemplo, ambos eliminan Mc 1,41). ¿Existió, pues, un *UrMarkus?* ¿Quizá no fueron independientes, como se ha postulado, Mt y Lc? [101].

A pesar de sus dificultades, la teoría de las dos fuentes, a nuestro juicio, sigue siendo una buena hipótesis Su ventaja respecto a las demás es doble: a pesar de sus puntos débiles, es la explicación más sencilla y, además, resulta operativa para comparar unos textos sinópticos con otros [102].

Para resolver el problema sinóptico se han propuesto muchas otras teorías. Podemos citar algunas para completar este breve panorama: en primer lugar, la que, siguiendo una tradición antigua que se remonta a Papías, defendía *la prioridad de Mateo,* según la cual habría que ver en Marcos un resumen del evangelio de Mateo y en Lucas una composición realizada sobre la base de Marcos y de Mateo; en segundo lugar, *la hipótesis de los fragmentos,* según la cual existieron en primer lugar compilaciones individuales de material evangélico más antiguo, «fragmentos», que fueron reunidos por cada evangelista de diferente manera al confeccionar sus obras; en tercer lugar, *la hipótesis del evangelio primitivo,* para la que la semejanza y disparidad de los tres primeros evangelios, e incluso del cuarto, se debe a que sus autores seleccionaron para sus escritos materiales, diferentes en cada caso, tomados de un evangelio primitivo, hoy perdido.

Con posterioridad han surgido otras hipótesis como intento de superar la teoría de las dos fuentes. Una de las últimas es la propuesta por Benoit-Boismard [103], la más compleja, por cuanto ha tratado de reunir o integrar más o menos todas las hipótesis existentes, pero, a nuestro juicio, muy poco práctica. Esta teoría ha sido simplificada en 1984 por B. Rolland [104]. La novedad de esta hipótesis estriba en la utilización metodológica no sólo de las partes comunes a los tres evangelistas, sino también la de aquellas que son comunes solamente a Mt-Mc o solamente a Mc-Lc, explicándolas como dos fuentes diversas, muy cercanas entre sí; se trataría de una especie de dos preevangelios que Rolland llama respectivamente helenista (las partes comunes a Mc-Mt) y paulino (las partes comunes a Mc-Lc). Junto con la fuente

verse en D L Dungan (ed), *The Interrelations of the Gospels,* Lovaina 1990, H Koster, *Introducción al Nuevo Testamento,* Salamanca 1988, 545-551, S McKnight, *Interpreting the Synoptic Gospels,* Grand Rapids 1988, R H Stein, *The Synoptic Problem An Introduction,* Grand Rapids 1987 Una bibliografía sobre este tema es la de T R W Longstaff y P A Thomas (eds), *The Synoptic Problem A Bibliography 1716-1988,* Macon Ga 1988

[101] Cf J Caba, *De los Evangelios al Jesús histórico,* 325ss

[102] Cf J Peláez, «El evangelio de Mateo Origen, forma y función», en A Piñero (ed), *Fuentes del cristianismo,* 120-122

[103] *Synopse des quatre évangiles en français,* París ²1972, especialmente II, 15-59

[104] *Les premiers évangiles,* París 1984, 251-255

Q constituirían las tres fuentes principales de los tres evangelios en sus partes comunes [105].

La fuente Q

La bibliografía sobre la fuente Q es abundantísima. Sobre la naturaleza de esta presunta compilación los autores no se ponen de acuerdo en si Q circuló en una o dos versiones distintas (QMt y QLc), o en si fue meramente oral o consignada por escrito. En todo caso, Q no fue un «evangelio», sino una colección de dichos de Jesús, al estilo de las agrupaciones de dichos que hallamos en el *Pirké Abot* o en la literatura griega. Más precisamente hay que decir que Q no es una mera colección de dichos aislados, pues en algunos casos se trata de discursos unidos entre sí [106].

B) *La crítica literaria fuera de los evangelios*

En este apartado se contemplan las relaciones literarias entre escritos diversos y dentro de un mismo escrito:

a) *Relaciones literarias entre escritos diversos*

Para estudiar las relaciones literarias entre diversos escritos del NT, la crítica literaria sigue el método ya expuesto en los apartados A *a)* 1).

[105] Una exposición sucinta, pero suficiente, de ésta y otras teorías (dos fuentes, teoría de J J. Griesbach) puede verse en G. Segalla, *Panoramas del NT*, 230. Igualmente puede consultarse J. Caba, *De los evangelios al Jesús histórico*, 323-353, quien presenta de modo claro y conciso los diversos intentos de superación de la teoría de las dos fuentes hasta el año 1970, fecha de edición de esta obra.

[106] Cf. H. Biggs, «The Q Debate since 1955», *Themelios* 6 (1981) 18-28; una bibliografía de los últimos años en D. M. Scholer, «Q Bibliography: 1981-1988», ed por D. J. Lull, Atlanta 1988, 483-95. El texto más completo sobre Q es el de J. S Kloppenborg, *Q Parallels: Synopsis, Critical Notes and Concordance*, Sonoma, California 1988; una sinopsis de Q ha sido recientemente publicada por F. Neyrinck, *Q-Synopsis. The Double Tradition Passages in Greek*, Lovaina 1988. Puede verse el magnífico estudio de S. Schulz, *Die Spruchquelle der Evangelisten*, Berlín 1972, aunque muy discutido; cf. también Ph. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, 277-81 y 331-48. Un estudio completo y panorámico de la fuente Q, su descripción, origen, composición, redacción, función en el cristianismo primitivo y del género literario con discusión de autores y bibliografía —especialmente la teoría de Ph. Vielhauer— puede verse en A. Vargas Machuca, «La llamada fuente Q de los Evangelios sinópticos», en A. Piñero (ed.), *Fuentes del cristianismo*, 63-94; A. Vargas Machuca considera que la perspectiva de Vielhauer ofrece una visión «sobria y equilibrada sobre la fuente Q, sus contenidos teológicos y su función en el cristianismo, que puede constituir un común denominador para un amplio consenso en la investigación actual, en el que caben lógicamente diversos matices y acentos».

Dentro de la literatura epistolar, los principales problemas se hallan en 2 Pedro-Judas y Efesios-Colosenses.

Los supuestos de trabajo son los mismos que en los evangelios:

- los autores son testigos, aunque independientes, de los mismos hechos literarios;
- uno de ellos utiliza al otro,
- o ambos, independientemente, usan una misma fuente.

— *2 Pedro-Judas*

La crítica literaria suele aceptar en lo que concierne a 2 Pedro-Judas una relación de dependencia de 2 Pedro con relación a Judas, que es claramente anterior [107]. 2 Pedro reproduce en su segundo capítulo, aunque con muchas variantes, casi la totalidad de la carta de Judas, escrito compuesto hacia el final del siglo I d. C., fuertemente influido por la mentalidad apocalíptica. La segunda de Pedro pudo ser escrita medio siglo más tarde, cuando las circunstancias habían cambiado fundamentalmente. Todos los pasajes de la carta de Judas en los que se cita material apócrifo judío han sido eliminados o modificados en 2 Pedro.

— *Efesios-Colosenses*

Con relación a Efesios-Colosenses, las opiniones están divididas. Mientras que la exégesis católica tradicional acepta la autoría paulina de ambas cartas y admite que ambas fueron redactadas casi simultáneamente (de ahí sus coincidencias), o que el mismo Pablo utilizó la Epístola a los Colosenses como ayuda para redactar Efesios, la crítica católica moderna, al igual que la generalidad de los autores protestantes, no duda en considerar a Efesios como pseudoepigráfica y dependiente de Colosenses [108]. Las posibilidades metodológicas que se barajan son: *a)* Colosenses procede de Pablo y Efesios es una imitación hecha por un discípulo; *b)* ambas cartas tienen su origen en el mismo discípulo de Pablo; *c)* cada una procede de un autor

[107] Cf la discusión, que no vamos a resumir aquí, pues no aporta novedades metodológicas, en A Wikenhauser-J Schmid, *Einleitung* , 605-613, W G Kummel, *Einleitung*, 379-383, y G H Boobyer, «The Indebteness of 2 Pet to 1 Pet», en *NT Essays in Memory of T W Manson*, Manchester, 1959, 34-53, W Grundmann, *Der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus*, Berlín 1971, 102-107 Véase el reciente comentario (con bibliografía) de R Strachan, *The Second Epistle General of Peter*, en W R Nicoll (ed.), *The Expositor's Greek Testament*, vol V, Grand Rapids 1990, 81-148

[108] Cf N Perrin, *The New Testament*, 130, y W Marxsen, *Einleitung in das Neue Testament*, Guttersloh ^{3}1964, 161s Véase el reciente comentario de R Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser* (EKK 10), Zurich 1991, y M Bouttier, *L'Épitre de Saint Paul aux Ephésiens* (NNT), Ginebra 1991

distinto, pero tienen en común una teología y lenguaje muy parecidos; *d)* cada una ha nacido de distintos autores, pero uno ha utilizado la otra como base.

b) *Relaciones literarias dentro de un mismo escrito*

La crítica literaria tiene aquí su ámbito de estudio más interesante especialmente en *Hechos*. Las desigualdades e incluso contradicciones de la narración, etc. (los síntomas o criterios para la percepción de diversas fuentes y tradiciones son también los anteriormente expuestos) son suficientes en este escrito para postular diversas fuentes. Por ejemplo: en Hch 15,22ss se cuenta que Pablo y Bernabé marchan hacia Antioquía acompañados de Judas y Silas. En el v. 33 se dice que estos dos personajes habían abandonado Antioquía dirigiéndose a Jerusalén. Pero en el v. 40 vuelve a decirse que Pablo, al partir para su nuevo viaje misionero, había llevado consigo a Silas. ¿Se debe postular aquí un simple descuido del autor, que olvidó decir que Silas sí había permanecido en Antioquía? (de hecho algunos manuscritos así lo hacen constar expresamente en el v. 34). Suelen aducirse otros casos: 15,23ss; cap. 2 y la narración de Pentecostés; narraciones paralelas de Hch 4 y 5; 5 y 12.

También 2 Cor ha sido objeto de estudio. Hay un notable corte entre 2,13 y 2,14. Podría pensarse en una pausa en el dictado de la carta, solución plausible si 2,13 no tuviera su continuación en 7,5. La hipótesis literaria es la composición de 2 Cor a base de fragmentos de diversas cartas de Pablo [109].

La crítica literaria como historia de la literatura [110]

Entendida en este sentido, la crítica literaria pertenece a las llamadas «disciplinas introductorias» al NT. Su intención y finalidad es aclarar el entorno del proceso de nacimiento de los escritos de este corpus: cómo se produjo la actividad literaria de los primeros cristianos, de qué modo sus libros reflejan la peculiaridad de sus autores y los condicionamientos circunstanciales de su composición. Al exponer así la formación del cristianismo desde el aspecto literario, el investigador construye la historia de la literatura del cristianismo primitivo.

La metodología es la misma que la de cualquier estudio de historia de la literatura en época de la antigüedad clásica. La tarea tiene algunos as-

[109] Cf. G. Bornkamm, «Die Vorgeschichte des sogenannten zweiten Korintherbriefes», en *Geschichte und Glaube, BeiEvT* 53 (1971) 162ss. Comentarios recientes: J. Kremer, *2. Korintherbrief* (SKK. NT), Stuttgart 1990; F. W Danker, *II Corinthians* (ACNT), Minneapolis 1989.

[110] Cf. Ph. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Salamanca 1991.

pectos específicos, como la investigación pormenorizada de las formas preliterarias (fórmulas de fe, homologías, cantos e himnos, etc.), que se descubren gracias al análisis interno de las obras recibidas en el *corpus* del NT. Otros puntos son comunes a cualquier historia de la literatura: transmisión de los escritos; investigación de la cronología absoluta y relativa de las diversas obras; estudio de los géneros literarios y sus variaciones; problemas de autenticidad y autoría (pseudonimia); vocabulario, estilística, estructura, contenido y unidad de cada escrito; los destinatarios y su situación peculiar; la fecha de composición, etc. [111].

LA HISTORIA DE LAS FORMAS / LA CRITICA DE LAS FORMAS

Concepto

Historia de las formas es el término usado para designar una metodología compleja que, a partir de la conexión postulada entre unas formas o unidades literarias menores y su contexto sociocultural, intenta deducir consecuencias sobre la historia de su evolución y del contenido expresado en las mismas [112].

[111] Cf H Conzelmann-A Lindemann, *Arbeitsbuch* , 107, Cf N Brox (ed), *Pseudepigraphie in der heidnischen und judischchristlichen Antike*, Darmstadt 1977, con los artículos más importantes y bibliografía, R M Grant, *A historical Introduction to the NT*, Londres 1963, «Questions of Authorship», 69ss, H Riesenfeld, *Unité et diversité* , 56ss, G Ferngren, Internal Criticism as a Criterion for Authorship in the New Testament», *BS* 134 (1977) 329-342

[112] La bibliografía sobre la historia de las formas es también muy abundante Citamos a continuación una selección de obras que tratan del método, sin incluir los estudios particulares de crítica de las formas K L Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlín 1919, reimp 1969, R Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Gotinga 1921, reimp [8]1970, M Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Heidelberg 1919, E Guttgemanns, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums*, Munich [2]1971, K W Kempfer, *Gattungstheorie Information und Syntese*, Munich 1973, E Guhlich-W Raible, *Textsorten Differenzierungskriterien aus linguistischer Sicht*, Wiesbaden [2]1972, K Berger, *Exegese*, 33ss, Id , *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984, H Conzelmann-A Lindemann, *Arbeitsbuch*, 69ss, 108ss, H Zimmermann, *Los métodos*, 132-189, J Rohde, *Die Redaktionsgeschichtliche Methode*, 10ss, P Grech-G Segalla, *Metodología* , 73ss, H Zimmermann, «Formas y géneros literarios en el NT», en J Schreiner, *Introducción a los métodos* , 299-334, K Koch, *Was ist Formgeschichte Literarkritik und Formgeschichte*, Neukirchen 1967, 3ss, G R Beasley-Murray, *Preaching the Gospel Form of the Gospels*, Londres 1965, W G Doty, «The Discipline and Literature of New Testament Form Criticism», *AngTR* 51 (1969) 257-321, E E Ellis, «New Directions in Form Criticism», en G Strecker (ed), *Jesus Christus in Historie und Theologie*, Tubinga 1975, 299-315, E V McNight, *What is Form Criticism?*, Filadelfia 1969, J Roloff, *Neues Testament Arbeitsbuch*, 14ss, S H Travis, «Form Criticism», en I H Marshall, *New Testament Interpretation*, Exeter 1977, 153-164, R Schnackenburg, «Zur formgeschichtlichen Methode in der Evangelienforschung», *ZkT* 85 (1962), 16-32, A H McNeile, *An Introduction to the New Testament*, «Form-Criticism», Oxford 1965, 50ss , P Stuhlmacher, *Zur Methoden* («Zur Formgeschichte»), 30ss , P Benoit, *Exégèse et Tradition*, París

Así entendido, el metodo de la historia de las formas es *literario e histórico* a la vez; literario, por estudiar y tratar de aislar y describir las formas o unidades menores del texto; histórico y sociológico, por no ser meramente descriptivo, sino tender a la identificación del contexto vital (*Sitz im Leben*) [113] en el que se originaron las divesas formas y a la explicación de cómo surgieron a partir de la transmisión oral. Más aún, este método es también *teológico*, en cuanto estudia la historia de la evolución de las formas o pequeñas unidades y su desarrollo teológico.

El método de la historia de las formas tiene así mucho de sincrónico, en cuanto crítica de las formas, y de diacrónico, en cuanto establece su evolución. W. Stenger prefiere que no se lo denomine ni siquiera historia de las formas y lo trata entre los métodos sincrónicos, denominándolo «crítica de las formas», cuando escribe: «El método de la crítica de las formas puede considerarse como método sincrónico. Por el contrario, la crítica literaria está determinada diacrónicamente y, basadas en ella, la crítica de las tradiciones y la de las fuentes, por un lado, y la crítica de la redacción y de la composición, por el otro. En este sentido se puede hablar también de historia de las tradiciones, de la redacción, etc., pero debiera evitarse el concepto, tan corriente antes, de "historia de las formas" (*Formgeschichte*), porque apenas distingue entre género y forma, y entre sincronía y diacronía» [114]. En este capítulo se utilizará la doble designación «crítica» o «historia» de las formas según se acentúen en cada momento los aspectos literarios o la intencionalidad histórica.

Igualmente, W. Egger ha preferido tratar este método dentro de los métodos de análisis sincrónicos en el último apartado de su obra titulado «análisis de las clases (tipos) de textos», título que resume el concepto que tiene del método de la crítica de las formas. Este autor se expresa de este modo:

1966 = reelaboración de «Reflexions sur la FG Méthode», *RB* 53 (1946), 481ss.; M. Herrán Marco, *Los Evangelios y la Crítica histórica*, Madrid 1978, 14-49; J. Caba, *De los Evangelios al Jesús histórico*, espec. 18ss. y 372ss.; G. Theissen-Ph. Vielhauer, *Ergänzungsheft* a la *Geschichte der synoptischen Tradition* de R. Bultmann (Gotinga [4]1971) 9ss.; E. Gühlich-W. Raible, *Textsortenprobleme: Linguistische Probleme der Textanalyse* (Sprache der Gegenwart, 35) 1975; W. Raible, «Gattungen als Textsorten», *Poetica* 12 (1980); H. D. Preuss, *Bibelkunde des Alten und Neuen Testaments, II*, Heidelberg 1980, 475-502; D. L. Bock, «Form Criticism», en D. A. Black-D. S. Dockery, *New Testament Criticism and Interpretation*, 175-196; G. Lohfink, *Jetzt verstehe ich die Bibel. Ein Sachbuch zur Formkritik*, Stuttgart [3]1986; G. Lentzen-Deiss, «Methodische Ueberlegungen zur Bestimmung literarischer Gattungen im Neuen Testament», *Bib* 62 (1981) 1-20; H. Isenberg, «Grundfragen der Textypologie» (escrito en danés), en Viehweger (ed.), *Ebenen der Textstruktur*, Berlín 1983, 303-342; Id., «Texttypen als Interaktionstypen», *Zeitschrift für Germanistik* (Leipzig) 5 (1984) 261-70; G. Schelbert, «Wo steht die Formgeschichte: Methoden der Evangelien Exegese»: *ThBerichte* 13 (1985) 11-39; E. V. McKnight, «Form and Redaction Criticism», en E. J. Epp-G. W. MacRae, *The New Testament and Its Modern Interpreters*, 149-174.

[113] Entendemos por *Sitz im Leben* las circunstancias sociorreligiosas en las que se emplea una determinada forma o género literario: «situación vital» y «contexto vital».

[114] W. Stenger, *Los métodos de la exégesis bíblica*, 55, n. 4.

«En la lingüística, a los grupos de textos con notas características comunes se los denomina "clases de texto". En la literatura, los problemas correspondientes se estudian bajo el concepto de "géneros", y en la exégesis histórico-crítica, bajo el de "formas y géneros", historia de las formas e historia de las tradiciones... El análisis de las clases de texto o géneros se propone clasificar los textos que aparecen en el Nuevo Testamento, y reunirlos en grupos estructurados análogamente, determinando su índole propia y tratando de comprender el entorno social y los ámbitos de interacción en que se hallan integradas las clases de textos...» [115].

F. F. Bruce [116] la ha definido así: «La crítica de las formas representa un intento de determinar la prehistoria oral de los documentos escritos o fuentes y de clasificar los materiales según las diversas formas.»

El principal presupuesto del método usual de la historia de las formas es considerar que los relatos sobre Jesús existían aislados oralmente antes de fijarse por escrito; eran literatura popular; los evangelistas fueron, en expresión de Dibelius, más compiladores que autores. Puestos por escrito, estos relatos sirvieron para la edificación e instrucción de la primitiva comunidad cristiana; eran, por tanto, el producto de una tarea creadora de la comunidad, más que de un individuo, en cuanto que éste, como redactor de hecho, no sólo refleja su propio pensamiento, sino también el del grupo en cuyo seno se halla. Su inserción en el evangelio supone el último paso en la evolución de este proceso.

En su obra capital sobre este tema expresa Bultmann la finalidad de la crítica de las formas con estas palabras: «La siguiente investigación trata de dar razón de la historia de las unidades particulares de la tradición y cómo ésta pasó de un estado fluido a la forma fija que se encuentra en los sinópticos e incluso en algunos ejemplos fuera de ellos. Estoy de acuerdo con M Dibelius cuando afirma que la crítica de las formas no es meramente un ejercicio de estética ni tampoco simplemente un proceso de descripción o clasificación... Este método trata más bien de redescubrir el origen y la historia de las unidades particulares y consiguientemente arrojar luz sobre la historia de la tradición de éstas antes de que se plasmaran por escrito. La recta comprensión de la historia de las formas se basa en la afirmación de que la literatura en la que la vida de una determinada comunidad, incluso la comunidad cristiana primitiva, se ha plasmado, brota de determinadas condiciones y necesidades de la existencia de las que surge un determinado estilo y unas específicas formas y categorías. Así, cada categoría literaria tiene su *Sitz im Leben*, ya sea éste el culto, el trabajo, la cacería o la guerra. El *Sitz im Leben* no es un suceso histórico individual, sino una situación típica u ocupación en la vida de la comunidad. Del mismo modo, la "cate-

[115] W Egger, *Lecturas del Nuevo Testamento*, Estella (Navarra) 1990, 177-78

[116] «Criticism», *ISBE* 1, 822, cit por D L Bock, «Form Criticism», en D A Black-D S Dockery, *New Testament Criticism and Interpretation*, 175-196

goría" o "forma literaria" bajo la que es clasificado un determinado texto es un concepto sociológico, no simplemente estético, aunque sea posible en subsiguientes desarrollos que estas formas sean utilizadas como medios estéticos en un determinado producto literario. Pero en la literatura del cristianismo primitivo, que es esencialmente de género popular (cf. Dibelius) este desarrollo no ha tenido lugar, y solamente es posible entender estas formas y categorías en relación con su *Sitz im Leben*, es decir, con los motivos que actuaban en la vida de la comunidad» [117].

La importancia de este método, dentro del estudio del NT, radica en la posibilidad de ofrecer un acceso metodológico preciso a las tradiciones preliterarias, aunque en principio no se reduzca sólo a este estadio.

Género, forma y fórmula

Antes de continuar, parece conveniente precisar los conceptos de «género, forma y fórmula» que, a veces, no aparecen suficientemente definidos. Zimmermann [118] entiende por *género* la «forma» más extensa; por *forma*, una unidad literaria más pequeña —fijada oralmente o por escrito—, y por *fórmula*, el giro breve y expresivo. Según esta descripción clasifica entre los *géneros* lo que se denomina evangelio, hechos, cartas, apocalipsis; entre las *formas* se encuentran los materiales de la tradición incorporados a los diversos libros del Nuevo Testamento, ya sean de la tradición doctrinal (dichos proféticos, sapienciales, comparaciones) o de la tradición histórica (paradigmas, historias de milagros, etc.); entre las fórmulas se hallan las homologías, confesiones de fe y doxologías.

No obstante, W. Egger constata que en la historia tradicional de las formas no se distingue a menudo con precisión entre «forma» y «género», ya que, descrita como lo hace Zimmerman, «género» es en último término lo mismo que «forma» o «fórmula»: simplemente aquél es más extenso que éstas; por eso prefiere denominar «forma» a la configuración individual de un texto particular, y por «clase de texto/género» lo que varios textos poseen en común.

En realidad, sin embargo, cuando Zimmerman habla de las diferentes formas, se refiere a las características comunes que tienen los textos que pertenecen a la misma clase o género, con lo que las posturas de ambos investigadores no se hallan tan separadas [119].

[117] R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Gotinga [8]1970, 4-5.

[118] *Los métodos histórico-críticos*, 140.

[119] A pesar de estas salvedades, en este capítulo se entiende el concepto de género y forma en el sentido tradicional, porque el uso de una nueva terminología podría aumentar la confusión.

Presupuestos de la historia de las formas

Los principales presupuestos de la historia de las formas en cuanto método son los siguientes, referidos especialmente al campo de los sinópticos [120]

— Los evangelios sinópticos no son obras unitarias, sino colecciónes de pequeñas unidades Son literatura popular perteneciente a una comunidad que agrupa tales unidades

— En el estadio preliterario estuvo activa la tradición oral A excepción de un relato largo, el de la pasión, que, por razones apologéticas, se convirtió muy pronto en un conjunto unitario, este material circuló al menos veinte años de modo oral y en pequeñas unidades (historias aisladas, grupos de *logia* de pequeñas dimensiones, *logia* aislados) Se supone que la espera inmediata de la parusía por los primeros grupos cristianos no permitió psicológicamente la puesta por escrito de la tradición En la fijación de las pequeñas unidades se postula una notable correspondencia entre las formas orales y las escritas La plasmación por escrito del material no fue individual ni literaria, sino sociológica respondió a las necesidades del grupo o comunidad

— Cada una de las formas era utilizada según requería la ocasión, lo que ayudó a su fijación oral Ocasionalmente, aunque pocas veces, se agruparon determinadas unidades por su semejanza formal o temática Como estos materiales tomaron su forma debido a la función que tenían en la comunidad, la forma puede ayudar a descubrir el contexto vital o *Sitz im Leben* correspondiente Las pequeñas unidades, una vez sacadas de su marco, se caracterizan por diversas marcas (*Gattungsmerkmale*) Las pequeñas unidades de la tradición se alimentan de una doble fuente 1) Los recuerdos de dichos y hechos de Jesús procedentes del círculo de los primeros discípulos, y 2) la recapitulación, reconstrucción, resumen, reactualización de este material por profetas, maestros, catequistas y misioneros Las leyes de conformación y crecimiento de este material son las propias de la tradición oral

— Los evangelistas reunieron esas pequeñas unidades y, con una ligazón laxa, las transmitieron por escrito en una forma literaria original, el «evangelio» Marcos es el creador de este género, y Mateo y Lucas lo utilizaron como base (además de «Q» y fuentes especiales para Mateo [M] y Lucas [L]) El marco geográfico e histórico en el que se insertan los relatos originarios se formó después en la forma definitiva «evangelio», todo es redaccional

— Para discernir los elementos secundarios de los primarios se utilizan tres criterios el de desemejanza, de múltiple atestación y el de coherencia

[120] Cf J Rohde, *Die Redaktionsgeschichtliche Methode*, 10, D L Bock, «Form Criticism», en D A Black-D S Dockery, *New Testament Criticism and Interpretation*, 178 79

— Los evangelios sinópticos no son biografías, sino «testimonios de la fe» de la comunidad cristiana primitiva.

— La fe pascual de la comunidad ejerció un gran influjo en los relatos sobre la vida de Jesús. Estos se produjeron o elaboraron dentro de los esquemas teológicos de la comunidad. El itinerario de las formas hasta desembocar en los sinópticos supuso un largo proceso de tradición y redacción, más una *historización* posterior. Las palabras que los profetas cristianos primitivos (Ap 3,20; 1 Cor 15) pronunciaban en nombre de Jesús se introdujeron en la tradición del Jesús histórico *sin ninguna marca especial.*

La historia de las formas se ha aplicado también al resto del NT, *fuera de los sinópticos.* Muy pronto, en 1923, trabajó Dibelius en dos escritos que *a priori* podían presentar reelaboraciones de materiales tradicionales: los *Hechos de los Apóstoles* y la carta de *Santiago* [121].

Las cartas de Pablo han recibido nueva luz a partir del estudio de posibles formas primitivas en ellas contenidas. Aparecía así un Pablo metido de lleno dentro de la tradición de la comunidad: mucho de lo que antes se consideraba como expresión del Apóstol se estima ahora reflejo de la tradición comunitaria [122]. Así aparecen en Pablo, *himnos,* cuyo *Sitz im Leben* fue el culto comunitario (Flp 2,6-11; Col 1,15-20); *confesiones de fe* que resumen el contenido cristológico del *kerygma* o proclamación primitiva (Rom 1,3b-4; 1 Cor 15,3b-5); *aclamaciones* y *plegarias* (Rom 8,15b; 1 Cor 12,3b), a la vez que se descubre que la tradición parenética que utiliza el Apóstol fue una fijación de la tradición oral [123]. Así, por ejemplo, las llamadas «recomendaciones familiares» *(Haustafeln)* de Col 3,18ss. y los «catálogos de virtudes y vicios» (Rom 1,29-31; 1Cor 5,11; Gál 5,16-23 y Col 3,5-14).

El *Evangelio de Juan* ha escapado victorioso del intento de someterlo a la historia de las formas [124], de modo que pudiera aducirse un *Sitz im Leben* comunitario para los discursos del Cristo joánico. En este escrito domina todavía la discusión sobre la crítica de fuentes [125].

Procedimiento metodológico de la historia de las formas

El procedimiento metodológico propiamente tal de la historia de las formas se desarrolla así:

[121] *Aufsätze zur Apostelgeschichte,* Tubinga ^{5}1958, recopilac. de artículos; especialmente: «Stilkritisches zur Apostelgeschichte», y en su comentario a Santiago en la serie *Meyer's Kritisch-exegetischer Kommentar über d. NT* (1922).

[122] Cf. Conzelmann-Lindemann, *Arbeitsbuch,* 108ss, con bibliografía.

[123] Cf. E. Lohse, *Die Entstehung des Neuen Testaments,* Stuttgart 1972; trad. esp.: *Introducción al NT,* Madrid 1975, 31ss.

[124] Roloff, *Neues Testament. Arbeitsbuch,* 20.

[125] Cf. R. E. Brown, *The Gospel according to John,* Introd., y E. Lohse, *Introducción al NT,* 178ss.

a) *Determinación de los géneros literarios*

Junto con la crítica literaria, la historia de las formas investiga los géneros literarios del NT (en la terminología de W Egger, «las clases o tipos de texto») Esta investigación ordena por grupos las unidades lingüísticas según su estructura formal y las peculiaridades características de cada una de ellas [126] En la determinación de los géneros literarios no sólo ha de fijarse el investigador en los rasgos típicos, sino también en aquellos que no encajan bien dentro del esquema, lo no típico y especial, ya que puede proporcionar excelentes pistas para la historia de la tradición de una unidad determinada, o ser la señal de un cambio de «forma» Así, por ejemplo, Mc 3,1-6 muestra rasgos que no se acomodan al género «diálogo polémico» [127] falta la pregunta inicial de los adversarios y la respuesta de Jesús no es una enseñanza doctrinal, sino una nueva pregunta al adversario (v 4), a lo que sigue un relato de curación (v 5)

Para determinar el género de un escrito o sección de él, e identificar formas y fórmulas, es necesario estudiar cada uno de los textos confrontándolo con los otros que, en principio, pueden pertenecer a la misma clase de textos o grupo Para que un pasaje determinado pertenezca a la misma clase o grupo que otros, debe tener determinadas características comunes a los de esa clase o grupo W Egger [128] enumera las siguientes

— una estructura lingüística y sintáctica parecida,
— una estructura semántica y narrativa similar,
— una intención parecida en cuanto a producir un mismo efecto,
— una situación vital análoga, es decir, que hayan nacido en un entorno social similar, de una parecida situación de comunicación, acción y vida, y así lo reflejen, mediante la intención de producir un efecto, las formas contribuyen a su vez a la consolidación/modificación del entorno en que nacen

Para esta tarea, por tratarse de textos antiguos y dado que los géneros literarios se desarrollan a partir de determinadas situaciones socioculturales y se utilizan para el dominio de las mismas, hace falta un amplio saber histórico-cultural para ser capaz de poder agrupar los textos de la antigüedad según clases textuales o géneros

b) *Análisis de géneros*

Una vez determinado el género literario de la perícopa o forma en

[126] Cf K Berger, *Exegese* , «Die Bestimmung der literarischen Form» (33 86) y «Gattungsbestimmung», F Lentzen Deiss, «Methodische Ueberlegungen zur Bestimmung literarischer Gattungen im Neuen Testament», *Bib* 62 (1981) 1-20

[127] Cf H Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos*, 164

[128] W Egger, *Lecturas del Nuevo Testamento*, 180

cuestión, hay que proceder a su análisis y clasificación. El *análisis* se ha desarrollado tanto que, en la práctica, los investigadores sitúan las perícopas objeto de estudio dentro del esquema clasificatorio (ampliado y perfeccionado) de R. Bultmann. Así las principales casillas son las siguientes [129]:

En epístolas y *Hechos*:

Material litúrgico:
- Etiologías cultuales: 1 Cor 10,16; 11,23ss.
- Himnos: sobre Dios: Rom 11,33-36; 1 Pe 1,3ss; sobre Cristo: Flp 2, 6-11; 1 Tim 3,16.
- Plegarias/jaculatorias: *Maranatha:* 1 Cor 16,23; Ap 22,20. *Abba:* Rom 8,15.
- Confesiones de fe: 1 Cor 8,6; 1 Jn 4,2, etc.
- Doxologías: Rom 1,25; 2 Cor 1,3.

Material homilético y catequético:
- Fórmulas de fe cristológicas: Rom 1,3s; 5,8; 1 Cor 15,3-5.
- Fórmulas kerigmáticas en general: 1 Tes 1,9s.

Material parenético:
- «Recomendaciones familiares» *(Haustafeln):* Col 3,18-4,1; Ef 5,22-6,9; 1 Pe 2,13-3,12.
- Catálogos de deberes: 1 Tim 3,1-7; Tit 1,7-9.
- Catálogos de virtudes y vicios: Rom 1,29-31; 1 Cor 5,11ss; Gál 5,16-23.

En los evangelios sinópticos:

— Tradición de los *logia*:
- Dichos jurídicos o legislativos: Mc 10,11; Lc 14,5.
- Dichos sapienciales: Mt 22,14; Mc 6,4; Mc 2,22.
- Dichos proféticos y apocalípticos: macarismos y ayes: Lc 6,20-26; Mt 11,5; Mc 14,58.
- Dichos de autoafirmación («Ich-Worte»): Mt 5,17; 10,34; Mc 2,17b.
- Dichos de seguimiento: Mc 8,34; Mt 8,22.
- Parábolas y comparaciones subdivididas en imágenes, metáforas, ejemplos, proverbios y verdaderas parábolas.

[129] H Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos*, 150-184.

— Apotegmas:
- Diálogos polémico-doctrinales: Mc 3,1-6; 12,13-17.
- Apotegmas biográficos: Mc 1,16-20.

— Tradición narrativa:
- Historias de milagros (historias de Jesús): Mc 5,21-43; 6,35-44.
- Historias cristológicas. Su centro radica en el desarrollo de motivos cristológicos: Mc 1,9-13: bautismo de Jesús; 9,2-10: transfiguración, etc.
- Historias de la Pasión que circulaban antes de la composición de Marcos.
- Historias pascuales, en tanto que no son «historias cristológicas»: Mc 16,1-8; Mt 28,16-20.

Otros autores prefieren otras clasificaciones por subgéneros dentro del género «evangelio» Así, W. Schneemelcher [130] distingue dentro del género «evangelio» los siguientes subgéneros: relatos de nacimiento, de vocación, de reconocimiento, de testigos, de encuentro, de controversia, de pronunciamiento, de milagro y de pasión.

Especial atención merece la clasificación propuesta por Theissen para los sinópticos [131]. Este autor organiza los géneros dentro de los sinópticos en torno a dos polaridades designadas por dos binomios de conceptos: «típico» frente a «singular» y «enseñanza» frente a «narración».

Según el primer binomio, los cuatro géneros fundamentales de la tradición sinóptica son: «enseñanza pura, enseñanza narrativa, narración con filo doctrinal y narración pura»; en terminología más tradicional: «*logia*, parábolas, apotegmas y narraciones». El segundo binomio (enseñanza-narración) conduce a una ulterior diferenciación de los cuatro géneros fundamentales, que se dividen cada uno en dos variantes opuestas polarmente.

En efecto, tanto la enseñanza como la narración pueden ocuparse más de lo típico o de lo singular: dentro de los *logia* se puede distinguir entre *logia* normativos (palabras o dichos sapienciales, palabras o dichos legales y reglas para la vida de la comunidad) y *logia* kerigmáticos (dichos en primera persona, dichos del Hijo del Hombre, y dichos proféticos y apocalípticos).

De manera parecida hay que hacer una distinción entre los símiles, que describen acontecimientos típicos y apelan a la experiencia universal, y las parábolas en sentido esctricto, que describen un caso particular interesante.

Dentro de los apotegmas se debe distinguir entre los que se proponen presentar las enseñanzas de Jesús y los biográficos, que intentan describir un acontecimiento singular en la vida de Jesús.

[130] «Evangelium», en E Hennecke-W Schneelmelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* I, [4]1971, 29-60, espec 41-50, la misma subdivisión es seguida por L Ryken, *Words of Life*, 1987, 35-40

[131] G Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten Ein Beitrag zur formgeschichtliche Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gutersloh 1974, 126-128, cit por W Stenger, *Los métodos de la exégesis bíblica*, 101-102

Los géneros puramente narrativos se encuentran en dos formas: historias de milagros y relatos legendarios; estos últimos se ocupan del nacimiento y crecimiento de Jesús, de las tentaciones que padeció, de su ida a Jerusalén y de la pasión.

c) *Historia de cada género*

La historia de las formas investiga el proceso de nacimiento y desarrollo de una «forma literaria» e intenta aclarar en qué momento del proceso literario puede localizarse una concreción o ejemplo concreto de esa «forma».

d) *Determinación del «Sitz im Leben» o situación vital*

La historia de las formas busca determinar el contexto y los condicionamientos socioculturales gracias a los cuales ha nacido tal o cual «forma» y qué función tiene ésta dentro de ese contexto.

Se trata de precisar: ¿Quién es el que habla? ¿A quiénes se dirige? ¿Qué situación especial ha motivado esa perícopa, trozo de parenesis, carta, relato de milagro, etc.? ¿Qué entorno sociológico supone? ¿Qué intención guía al autor y qué fin se propone alcanzar? En esta determinación lo que interesa en primer lugar no es la situación concreta e irrepetible, sino el ambiente general, duradero e institucionalizado, que produjo esa forma. Metodológicamente, por tanto, hay que determinar primero el *Sitz im Leben* del género que se estudia, y luego el de la forma concreta. En los sinópticos este *Sitz im Leben* primigenio puede estar oculto por otros estratos de tradición. Se trata de llegar lo más lejos posible en la busca de la situación original.

e) *Reconstrucción de la historia de la tradición*

Como último paso metodológico, el investigador ha de reconstruir la historia de la tradición de la perícopa en cuestión desde su nacimiento hasta su constitución definitiva. Este estudio no es indispensable en todos los casos. Así, es imposible hacerlo en las fórmulas de saludo de las cartas paulinas, pero puede hacerse en unidades más complejas como, por ejemplo, en las formulaciones cristológicas. La historia de la tradición será tanto más necesaria cuanto más compleja sea la unidad analizada.

Dentro de este estudio [132] puede ocurrir que una unidad de tradición haya cambiado —durante el proceso— su *Sitz im Leben* y, a la vez, su gé-

[132] Cf. J. Roloff, *Neues Testament. Arbeitsbuch*, 24.

nero Aquí entra de lleno la posibilidad de encontrarse con tradiciones no cristianas recibidas por la comunidad primitiva y acomodadas a su propia vida Se ha señalado, por ejemplo, el enorme parecido entre la resurrección del hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11-17) y las historias taumatúrgicas de los profetas en 1 Re 17,17-24 y 2 Re 4,18-37, de donde se ha deducido la posibilidad de que el narrador haya traspasado a Jesús una «leyenda profética» [133]

También se debe tener en cuenta la posibilidad de que una unidad cambie de *Sitz im Leben* aun manteniendo su género Esto suele ocurrir con las perícopas litúrgicas que suelen absorber múltiples unidades pequeñas

Historia de la investigación

El concepto y formulación de historia de las formas (*Formgeschichte*) fue introducido por M Dibelius en su obra *Die Formgeschichte des Evangeliums* [134] Este término ha superado todas las objeciones y ha sido utilizado por diversos autores en libros que presentan una introducción o síntesis de investigación como los de Koch, Zimmermann, Caba, Roloff y otros Pero en el transcurso de las investigaciones las fronteras terminológicas no han estado con frecuencia bien delimitadas Se ha tendido a identificar la historia de las formas con «Determinación o historia de los géneros» (*Gattungsbestimmung* o *Gattungsgeschichte*), a la vez que se ha separado de la historia de la tradición» (*Ueberlieferungsgeschichte*)

En ámbito germánico se suele distinguir entre *Traditionsgeschichte* (historia de la tradición) y *Ueberlieferungsgeschichte* (historia de la transmisión) La segunda se ocupa de la historia de las tradiciones perfectamente conformadas en lo literario, mientras que la primera investiga campos semánticos y complejos de concepciones, lo que H Koch [135] llamó *Motivgeschichte* (historia de los temas o motivos) A pesar de los intentos de delimitación, en el proceso metodológico y en la exposición de sus resultados, la historia de las formas no puede prescindir de ser, a la vez, fundamento y primera síntesis de la *Gattungsbestimmung* (investigación para la determinación del género), así como de la *Gattungsgeschichte* (historia del género), *Traditionsgeschichte* (historia de la tradición) e *Ueberlieferungsgeschichte* (historia de la transmisión)

La historia de las formas es en principio un producto tardío del romanticismo [136], en cuanto se interesa por las tradiciones populares, sagas y le-

[133] Cf en este sentido A Piñero, «El Job apocrifo y la reinterpretacion de la figura del Jesus historico», *Unidad y pluralidad en el mundo antiguo Actas del IV Congreso Español de Estudios Clasicos*, Sevilla 1982, I, 109-113

[134] Tubinga 1919, [6]1971

[135] *Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibelexegese*, Neukirchen 1964 70

[136] J Roloff, *Neues Testament Arbeitsbuch*, 15-16

yendas. Así J. G. Herder (1796) aplicó al estudio de la Biblia ese interés por lo popular. Con su teoría del evangelio primitivo *(Urevangeliumshypothese)* [137] vio el origen de los evangelios en la tradición oral, dando prioridad a ésta y distinguiendo pequeñas unidades (apotegmas, parábolas, *logia*) que se habrían transmitido por separado.

F. Overbeck (1899) introdujo el concepto de «forma» y H. Jordan (1911) elaboró un elenco de formas canónicas y postcanónicas dentro de la historia de la iglesia [138].

Fue H. Gunkel, influido especialmente por Herder, quien sistemáticamente aplicó al AT el estudio concienzudo de esas tradiciones populares, especialmente en Génesis y Salmos. Su descubrimiento principal fue la relación entre una «forma» y su contexto sociocultural, y fue él quien acuñó el feliz término de *Sitz im Leben* [139].

Pero los verdaderos progresos aplicados al NT se produjeron con las tres obras, hoy clásicas, de Schmidt, Dibelius y Bultmann. Detengámonos en ellas y en alguna otra que complementan la síntesis de Zimmermann a este respecto.

K. L. Schmidt, en su obra *Der Rahmen der Geschichte Jesu* [140], tras un concienzudo análisis del evangelio de Mc, llegó a la conclusión de que este evangelista no ofrece una narración biográfica de la vida de Jesús, sino una construcción peculiar suya que unió a su manera tradiciones sobre el Nazareno transmitidas en pequeñas perícopas. Marcos no es verdadero autor en el sentido pleno que hoy se da a este vocablo, sino *Sammler* y *Tradent* (compilador y transmisor) de tradiciones que él une por medio de breves indicaciones cronológicas y geográficas. Schmidt llega a la conclusión de que las unidades de la tradición pueden y deben investigarse fuera del contexto en el que aparecen en el evangelio y dentro del ámbito de la tradición oral. Schmidt no hizo propiamente análisis de tradiciones o de formas, pero orientó definitivamente la investigación neotestamentaria, en los evangelios, hacia la tradición oral.

Fue M. Dibelius [141] el primero en intentar la clasificación del material evangélico preliterario en «géneros». Es peculiar su modo de proceder: parte de la situación de la comunidad primitiva y desde ahí se pregunta por los géneros que en ella debió de haber. Es un proceder, pues, constructivo. Para Dibelius la función primordial de la vida de la comunidad es la *predicación.* Considera el material evangélico desde el punto de vista de cómo

[137] Cf. textos principales en W. G. Kümmel, *Das NT Geschichte der Erforschung* .., 94ss.

[138] Cf. K. Berger, *Einführung in die Formgeschichte*, Tubinga 1987, 33-34, 56; H. Jordan, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig 1911.

[139] Ulteriores progresos fueron realizados por J. Weiss, P. Wendland y E. Nordern. Un excelente resumen de las posiciones de cada uno puede leerse en castellano en la obra de Zimmermann (*Los métodos histórico-críticos*, 133ss).

[140] Berlín 1919. Reimp. 1964.

[141] *Die Formgeschichte des Evangeliums.* Tubinga 1919, reimp. ^{6}1971.

han podido plasmarse en él las necesidades de la predicación Esta se concretaba fundamentalmente en dos tipos paradigmas y *novellae* (relatos) El *Sitz im Leben* de los *paradigmas* es la predicación, cuya finalidad era para Dibelius despertar y robustecer la fe de la comunidad Los paradigmas son narraciones cortas, redondeadas, que servían a modo de ejemplos o apólogos para la catequesis intracomunitaria Pertenecen a la parenesis, pero cuando la complacencia del narrador entra en acción, se transforman en relatos (*novellae*), en las que la persona y situación de Jesús aparece ya descrita con más detalle y cuidado Dibelius piensa que tales «relatos» fueron concebidos como exhortaciones a la comunidad de los exorcistas y taumaturgos primitivos Se trataba, pues, de imágenes edificantes para la praxis del grupo cristiano

Esta clasificación es demasiado unilateral, pues reduce a la pura predicación la compleja vida comunitaria primitiva, aparte de que en Dibelius la concepción de la predicación misma se parece demasiado, en función y contenido, al ideal de la predicación protestante moderna [142]

R Bultmann, en su obra *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Gotinga 1921, [8]1970, trad inglesa Oxford 1972), actúa al revés que Dibelius Comienza por clasificar el material sinóptico desde el punto de vista formal, y a partir de ahí intenta deducir el estilo de vida de la comunidad primitiva Procede, pues, analíticamente

Con este sistema aparecía un espectro más amplio de posibles «situaciones vitales», además de la predicación interna o misionera de la comunidad, estaban la mera parenesis comunitaria y la polémica contra los adversarios judíos Bultmann se interesó más que Dibelius por el proceso diacrónico de formación de la tradición, por la evolución de los géneros y los cambios de *Sitz im Leben* que ello llevaba consigo Así intentó seguir la historia de cada unidad de tradición desde su estrato oral hasta su fijación por escrito, realizando una historia de la tradición

La división del material evangélico en Bultmann puede resumirse así distinción entre tradición de *logia* y narraciones Entre los primeros aparecen los *apotegmas* (parecidos a los «paradigmas» de Dibelius), que se subdividen en polémicos, sapienciales o didácticos y biográficos, otro grupo son las *palabras propias del Señor logia* aislados, palabras proféticas, apocalípticas, legales, aclarativas de su misión *(Ich-Worte)* En las narraciones distingue Bultmann entre leyendas y narraciones de milagros Estas últimas las ha subdividido en exorcismos, curaciones, resurrecciones de muertos y milagros de naturaleza [143]

Siguiendo en la línea de clasificación de textos, G Theissen [144] ha orde-

[142] Cf J Roloff, *Neues Testament Arbeitsbuch*, 17
[143] Cf W Stenger, *Los metodos de la exegesis biblica*, 56 82
[144] *Urchristliche Wundergeschichten*, Gutersloh 1974

nado los milagros de modo diferente a Bultmann: exorcismos (etiologías de enfermedad demoníaca y tratamientos exorcísticos), curaciones, epifanías (apariciones), milagros de salvamento (del mar, de la cárcel), milagros de donación y milagros de legitimación [145]. Pero a pesar de las críticas formuladas contra ella, la división de Bultmann es la que se ha impuesto casi universalmente.

Las clasificaciones propuestas por Bultmann y Dibelius «hacen echar de menos, muchas veces —como ha observado W. Egger [146]—, la aplicación de criterios uniformes de diferenciación. En consonancia con ello está también la manera de designar los géneros que tampoco es uniforme: junto a denominaciones que se refieren al contenido (como «relato de milagro», «historia de la pasión») se utilizan también otras que se refieren a la forma («parábola», «aclamación», «cántico»).

Por otro lado, con W. Egger, hay que notar que «para la diferenciación de las clases de texto no basta un solo criterio, por ejemplo la agrupación de todos los textos según su longitud o su semejanza, como tampoco es suficiente una mera adición de criterios. Más bien, lo que hay que tener en cuenta es *la relación entre los criterios.* Tan sólo cuando se tengan en cuenta, en su interdependencia mutua, las peculiaridades lingüístico-sintácticas, semánticas y pragmáticas, y la relación de las mismas con el campo social circundante, se podrá efectuar una diferenciación de los textos. En todo ello le corresponde particular importancia a la función pragmática de los textos y a su relación con la «situación vital», pues en ellas se expresa con especial claridad el carácter de acción del hablar/escribir. En virtud de la gran variedad existente, apenas será posible establecer sistemáticamente una «tipología de los textos» en la que todas sus clases queden catalogadas según puntos de vista uniformes. En consecuencia, la mejor manera de denominarlas será fijarse en los aspectos que determinan la semejanza entre los tales, por ejemplo «series» (secuencia seriada de frases parecidas), «relato de milagro» (aspecto semántico y de contenido, con diferenciaciones como «relato de curación», «relato de expulsión de demonios», etc.), palabras de exhortación (función pragmática), bienaventuranzas o «macarismos» (fórmula de introducción). Las denominaciones, claro está, no deberían ser de-

[145] Un tratamiento más detenido de la clasificación de los milagros de G. Theissen puede verse en J. Peláez, *Los milagros de Jesús en los evangelios sinópticos. Morfología e interpretación*, Valencia 1984, 47-73. En esta obra se presenta una nueva clasificación de los relatos de milagro en tres grupos, basada en el análisis funcional de dichos relatos. relatos de encuentro, de mediación y de confrontación. Los prodigios que afectan a la naturaleza, tras un análisis atento del contenido de sus funciones, no son considerados relatos de milagro por el autor, quien los clasifica como «relatos de manifestación», género diferente del de relato de milagro. Cada uno de los tres evangelistas sinópticos ha configurado su concepción del milagro dentro de uno de los grupos propuestos: Mateo, relatos de encuentro; Marcos, de mediación, y Lucas, de confrontación. Los relatos del grupo cuarto, «de manifestación» invitan a una lectura simbólica de todos los relatos de milagro (pp. 94-100 y 156-166).

[146] *Lecturas del Nuevo Testamento*, 181.

masiado generales, y, siempre que sea posible, deben dar a conocer cómo su empleo es típico de una situación [147].

Diverso es el camino metodológico propuesto por W. Stenger para la clasificación de «formas». Para una descripción crítica de las formas, establece los siguientes pasos:

a) Segmentación del texto teniendo en cuenta los divisores internos, según se trate de textos narrativos, argumentativos, retóricos o poéticos. Así, al analizar por ejemplo textos narrativos, habrá que tener en cuenta divisores como el tiempo, el espacio, los personajes, el cambio de hablantes y los progresos que se realicen en el eje de los acontecimientos narrados. Otros serán los criterios a la hora de segmentar textos argumentativos, retóricos o poéticos.

b) Descripción de la estructura. En un texto hay que distinguir diversos planos, cuyos elementos se hallan mutuamente relacionados por medio de la identidad y la oposición, la equivalencia y el contraste; dichos planos están dispuestos de tal forma que constituyen una estructura que debe describirse en el análisis; en éste, además, al proceder a la descripción, es importante permanecer en el plano elegido y no mezclar varios de ellos. Los planos pueden hallarse superpuestos.

La propuesta de este autor es metodológica, como vemos, y no presenta ningún tipo de clasificación de géneros y formas en el Nuevo Testamento, sino algunos ejemplos de procedimiento con textos bíblicos como Lc 18,9-14 o Sal 1, exponiendo de modo gráfico la estructura de los mismos.

Reacción contra el método de la historia de las formas

La reacción contra este método y sus consecuencias ha sido una de las constantes de la exégesis bíblica sobre todo después de los años cuarenta. Aparte de la reacción temprana de la Iglesia católica oficial [148], las críticas partieron de la misma investigación protestante, que sentía también cómo la historia de las formas llevada hasta sus últimas consecuencias hace imposible el acceso al Jesús histórico, por cuanto todo el marco cronológico e histórico de las narraciones sobre Jesús se considera redaccional y, por tanto, secundario.

H. Riesenfeld [149] constata el ambiente de tradición oral en el que se realiza la predicación e instrucción cristiana, paralelo al ambiente de transmisión de la tradición judaica. Era ésta absolutamente fidedigna, por lo que postula que el comienzo de la tradición evangélica enlaza con Jesús mismo

[147] *Ibidem*, 182-83

[148] Cf. N Lohfink, *Sciences Bibliques*, cap «Histoire de la haine amoureuse de l'Église Catholique pour la critique biblique», 42ss

[149] *The Gospel Tradition and its Beginnings*, Berlín 1959, 43-75

precisamente por esa fidelidad de transmisión. B. Gerhardsson [150] establece un *Sitz im Leben* en el que la tradición evangélica «cesa de ser una proliferación fantasiosa y sin control para transformarse en recuerdos serios y objetivos, escogidos sin duda e interpretados, pero con esmero de verdad y garantizados por una técnica probada» [151].

Esta misma línea de continuidad, no fantasiosa, entre la predicación de Jesús y la comunidad primitiva, que no *crea*, sino *transmite*, ha sido postulado también por E. Käsemann [152], discípulo de Bultmann, y por otros muchos [153].

Los católicos, naturalmente, son de la misma opinión. H. Schürmann [154] tiene el mérito de haber trazado metodológicamente y con los presupuestos de la historia de las formas, el camino hacia una constatación de la comunidad prepascual, que empalmaría, sin solución de continuidad, con las palabras de Jesús, antes de que la comunidad postpascual, comenzara su «labor de creación» (Bultmann). Así afirma que es posible encontrar un *Sitz im Leben* prepascual de los discípulos en el que cabe colocar ya una tradición de las palabras del Señor.

Otra vía crítica a la historia de las formas es la que establece un puente metodológico desde la comunidad postpascual no sólo a una situación y

[150] Este autor explica la idea de su maestro, H. Riesenfeld, en *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and early Christianity*, Uppsala 1961 (cf. recensiones de Fitzmyer en *TS* 23 [1962] 442-57 y P. Benoit en *RB* 70 [1963] 269-73).

[151] Cf. J. Caba, *De los Evangelios al Jesús histórico*, 380.

[152] La tesis central que defiende este autor es que resulta imposible una biografía de Jesús, pero sí hay datos en la tradición evangélica que la honradez histórica nos exige reconocer y recoger. Cf. «Das Problem des historischen Jesus», *ZTK* 51 (1954) 125-153; cf. también del mismo, «Jésus, l'accès aux origines», *Lumière* V 26 (1977), 47-64.

[153] Así N. A. Dahl, «Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem», *KerDo* 1 (1955/6) 104-132, y J. Jeremias, «Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus», en H. Ristow y K. Matthiae, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung*, Berlín 1962, 12-25. J. Roloff (*Das Kerygma und irdische Jesus*, Neukirchen 1970), intenta probar que en el proceso de la tradición entre Jesús y la comunidad hubo una solución de continuidad, pero que el grupo primitivo de seguidores cayó en la cuenta e intentó evitarla, esforzándose por transmitir la tradición prepascual como tal sin cambiarla en función de las necesidades postpascuales. R. Blank (*Analyse und Kritik der formgeschtlichen Arbeiten von M. Dibelius und R. Bultmann*, Basilea 1981) reúne, al final de su trabajo, un buen elenco de críticas contra los presupuestos teológicos e históricos de los dos epígonos de la historia de las formas, Dibelius y Bultmann, y en concreto señala los posibles fallos de la tesis de la discontinuidad entre Jesús y los testimonios de la Iglesia sobre sus dichos y realizaciones e impugna hipótesis de un proceso rápido de helenización que llevó a modificar o trastocar las narraciones sobre Jesús.

[154] «Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu», en H. Ristow, *Der historische Jesus*, Berlín 1962, 342-370. Cf. también H. Schürmann, «Zur Aktuellen Situation der Leben-Jesu Forschung», *GeistL* (1973) 305ss. Toda la bibliografía más importante sobre este tema puede consultarse, con comentarios y críticas, en los artículos de W. G. Kümmel, «Jesusforschung seit 1981» de la revista *Theologische Rundschau* de 1988-1991 (cinco artículos).

comportamiento típicos del grupo de discípulos en la comunidad prepascual, sino hasta *un suceso histórico concreto de la vida de Jesús.* Este es el intento de J. Jeremias [155] a propósito de las parábolas. Este autor opina, *a priori,* que debe suponerse que cada parábola de Jesús ha sido pronunciada en un momento determinado de su vida. Su trabajo es precisamente mostrar que las parábolas tienen lugar en una situación concreta de la vida del *Jesús prepascual.* Según él, gracias al estudio y análisis de las mismas podemos llegar a la *ipsissima vox Jesu* y determinar cuál es el cambio de interpretación que propuso la comunidad postpascual.

A propósito de las *Bienaventuranzas* ha realizado un intento parecido J Dupont [156]. Tras un análisis pormenorizado, Dupont cree llegar al sentido primitivo del Sermón del Monte y de las Bienaventuranzas; de ahí intenta encuadrar su doctrina en una situación concreta de la vida de Jesús que *no sería la que le atribuyó la proclamación cristiana postpascual,* sino la correspondiente a la predicación misma de Jesús.

Estos intentos constructivos se han visto precedidos y acompañados de ensayos de demolición de los presupuestos de la historia de las formas. Un ejemplo típico es el de P. Benoit en su artículo «Réflexions sur la FG Méthode» [157]. Benoit intenta reducir la historia de las formas a cuatro tesis fundamentales que luego le sea posible rebatir. Son éstas:

— *Tesis literaria:* «El cuadro redaccional, topográfico o cronológico de los evangelios es una creacción tardía y sin valor». Benoit critica esta tesis argumentando que la tradición sobre este marco era viviente y fidedigna; que los análisis de la historia de las formas sobre este «marco» son artificiales (Dibelius), o que los motivos invocados para postular que son «invenciones» (Bultmann) no son convincentes.

— *Tesis histórica:* «La Iglesia primitiva no pretendió hacer historia de Jesús, sino que recogió y redactó tradiciones para su propia vida y necesidades: instruir, edificar, convertir, discutir, justificar...» Benoit opina que esta radicalidad es de por sí insostenible; no hay pruebas para afirmar que los primitivos cristianos no quisieron hacer historia Presentar analogías de los evangelios con la literatura helenística o judía no permite lícitamente concluir que lo narrado sea una ficción.

— *Tesis sociológica:* «La comunidad primitiva como tal y nadie más es la autora de las primeras narraciones sobre Jesús». ¿Cómo pudieron desaparecer o callarse todos los testigos oculares?, argumenta Benoit. ¿Cómo se explica la apelación de Pablo, sólo veinte años después de la muerte de Jesús, a una tradición? ¿Quién puede creer que una comunidad tuviera tal genio creador sin un núcleo de verdad histórica?

[155] *Die Gleichnisse Jesu,* Gotinga [8]1970, trad española *Las parábolas de Jesús,* Estella (Navarra) 1977

[156] *Les Béatitudes Le problème littéraire Le message doctrinal,* Brujas 1954 en 1966, edic renovada en 2 vols

[157] *RB* 53 (1946) 481ss

— *Tesis filosófica*: «No existe lo sobrenatural. Historia y sobrenaturalidad se contradicen». Benoit critica aquí el exagerado racionalismo de Bultmann y su escuela, que se basa, en último término, en las ideas de D. F. Strauss o W. Wrede [158].

Es interesante constatar que también en el ámbito protestante conservador de lengua inglesa se han levantado continuamente voces contra la historia de las formas. Exponente clásico es A. H. McNeile [159] que la somete a las siguientes críticas:

— La clasificación de las unidades es inexacta y arbitraria.

— La idea de la comunidad creadora es un mito.

— La analogía con el *folklore* es ambigua.

— La historia de las formas no toma en consideración la posible transmisión de las palabras mismas de Jesús.

— La historia de las formas ha traspasado sus propios límites emitiendo juicios, consciente o inconscientemente, sobre el contenido de las unidades en los evangelios.

— Si la comunidad fuera exclusivamente la creadora no se explica cómo los problemas más concretos de ella y su estructuración y disposición no aparecen como determinados por Jesús.

— La historia de las formas alemana subestima el valor de Marcos como historia, siguiendo sin la debida crítica las tesis de Wrede.

Otras reacciones

Aparte de las críticas que acabamos de mencionar brevemente, se han oído también otras voces que cuestionan la metodología de la «historia de las formas». Así, por ejemplo, K. Haacker [160], quien, partiendo de la idea de que la tradición sobre Jesús consiste esencialmente en recuerdos acerca de él, deduce que la relación o clasificación de un texto en su género no proporciona automáticamente datos sobre su antigüedad relativa, con lo que falla un axioma de la historia de las formas, que, por ello, queda descartada como un instrumento de reconstrucción histórica. Vale tan sólo como sistema de exégesis de textos específicos [161].

[158] Reacciones parecidas pueden verse en E. Florit, *Il metodo della Storia delle Forme e la sua applicazzione al racconto della Passione* (Roma 1935), y J. Gambrer, «Historicité des Évangiles et Formgeschichte», en Varios, *La Formation des Évangiles*, Lovaina 1957, 195-212. Más mesurado, pero igualmente firme es el artículo de R. Schnackenburg, «Formgeschichtliche Methode», en *LThK* IV, col. 212ss. Del mismo autor es la defensa de la posibilidad de la teología fundamental aprovechando lo bueno de la historia de las formas que, eliminando las exageraciones, ayuda a comprender mejor los evangelios. «Zur formgeschichtlichen Methode in der evangelischen Forschung», *ZkT* 85 (1962) 16-32.

[159] *An Introduction to the New Testament*. 2ª ed. revisada por C. S. C. Williams, Oxford 1968, 52ss.

[160] «Leistung und Grenzen der Formkritik», *TBei* 12 (1981) 53-71.

[161] Cf. también, aunque más superficial, el art. de W. Vogels, «Les limites de la méthode historico-critique», en *LavalTP* 36 (1980) 173-194.

Por último, queremos dejar constancia de que el acercamiento a las *ipsissima verba Jesu* (tesis de R. H. Fuller y N Perrin [162] que intenta conjugar a Bultmann con la línea de J. Jeremias) se fundamenta en una crítica parcial de los presupuestos de la historia de las formas.

De los años sesenta a ochenta hubo una vuelta decidida a posiciones más tradicionales (aunque no «fundamentalistas») un tanto atemperadas por los resultados de la historia de las formas, por parte de un buen número de investigadores [163]

Una reacción particular contra la historia de las formas, que ha fundado una escuela con numerosos adeptos y constituye en sí misma una línea de investigación es la *Poética generativa* de E Guttgemanns. Frente a la problemática que suscita la historia de las formas, este movimiento pretende

[162] *Rediscovering the teaching of Jesus*, Londres 1967 Edic alemana revisada de 1972, Gotinga, *Was lehrte Jesus wirklich?* Sobre los criterios de reconstrucción de las *ipsissima verba Jesu*, además de la bibliografía en el capítulo sobre la lengua hablada por Jesús, puede verse, H Schurmann, «Kritische Jesu Erkenntnis Zur kritischen Handhabung des Unahnlichkeitskriteriums», *BLt* 54 (1981) 17-26, K Grayston, «Jesus The Historical Question», *DowR* 95, 1977, 254-270, D G A Calvert, «An Examination of the Criteria for Distinguishing the Authentic Words of Jesus», *NTS* 18 (1971) 209-19, D Luhrmann, «Die Frage nach Kriterien fur ursprungliche Jesusworte Eine Problemskizze», en Varios, *Jésus aux origines de la Cristologie*, Lovaina 1975, 59-72, y especialmente el libro de F Lambiasi, *Autenticità storica dei Vangeli Studio di Criterologia*, Bolonia 1976, que insiste en un punto tocado parcialmente antes, a saber, que todo el debate sobre el «Jesús histórico» o sobre la cuestión de la fe-Jesús historico o historia-*kerygma* se basa fundamentalmente en una discusión sobre los presupuestos y resultados de la *historia de las formas* Visiones generales sobre diversos planteamientos pueden verse en W G Kummel, «Zehn Jahre Jesus-Forschung 1956-66», en *TRund* de 1976ss, y su continuación «Jesusforschung seit 1981», mencionada en n 154, H Zimmermann, *Jesus Christus Geschichte und Verkundigung*, Stuttgart ^{2}1975, 72-100, donde pasa revista a los libros más sobresalientes entre 1926 y 1969 (las obras sobre Jesús, de Bultmann, Dibelius, Bornkamm, E Schweizer y H Braun), H J Genthe, *Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft*, 287-295, y en los artículos de B Rigaux, «L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente», *RB* 65 (1958) 481-522, I de la Potterie, «Come impostare oggi il problema del Gesù storico?», *CC* 120 (1969) 447-463, R Marlé, «Il problema cristologico nell'esegesi protestante tedesca», *CC* 128 (1977) 427-37, J M Casciaro, «El acceso a Jesús y la historicidad de los Evangelios Balance de veinticinco años de investigación», *ScripT* 12 (1980) 907-941 Pueden verse también J Peláez, «Jesús y la historia», en A Piñero, *Orígenes del cristianismo*, 221-54, D Marguerat, *L'homme qui venait de Nazareth Ce qu'on peut aujourd hui savoir de Jésus*, Aubonne 1990, H C Kee, *Qué podemos saber sobre Jesús*, Córdoba 1992, J P Meier, *A Marginal Jew Rethinking the Historical Jesus*, vol I *The root of the Problem and the Person*, Nueva York-Londres 1991, J D Crossan, *The Historical Jesus The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Nueva York 1991

[163] Cf J Caba, *De los Evangelios al Jesús histórico* (cf espec conclusión, p 405), W Trilling, *Jesús y los problemas de su historicidad* (trad esp , Barcelona 1978, de *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu* ^{2}1967, cf espec pp 23-28), G de Rosa, «La fede cristiana e la storicità di Gesù», *CC* 128 (1977) 427-442, R Latourelle, *L'accès à Jésus par les Évangiles Histoire et herméneutique*, Tournai 1978, cf también J Losada, en su «Prólogo a la edición española» de la obra de D Flusser, *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Madrid 1975, espec 13ss , de una manera aún más decidida en I H Marshall, *I Beheve in the Historical Jesus*, Gran Rapids, Michigan 1977, y H Klug, *Das Evangelium als Geschichtsquelle und Glaubensverkundigung Zugang zum historischen Jesus und zur gottlichen Offenbarung*, Stein am Rhein-Suiza 1976

hacer frente a los problemas de la investigación sobre el texto del NT con «la única postura plausible hoy», es decir, basar la exégesis y teología neotestamentaria en una doctrina gramatical puesta al día [164].

El excesivo interés historicista del método de la historia de las formas ha hecho que los últimos tiempos, y principalmente a partir de 1950 con el nacimiento de la *Redaktionsgeschichte* (historia de la redacción), se vuelva a reconsiderar el método no tanto como historia (*Formgeschichte*) cuanto como crítica de formas (*Form Criticism*) , centrándose los esfuerzos de los investigadores principalmente en los aspectos literarios. Como ya indicamos, algunos autores, como W. Stenger, incluso han vuelto a considerarlo un método sincrónico. Otros, como K. H. Müller [165], han ido más lejos, al considerar el método tal como lo aplicaron Bultmann y Dibelius algo perteneciente al pasado en sus principales puntos: la reconstrucción de la tradición oral, la asunción del papel de la comunidad cristiana primitiva y la búsqueda del *Sitz im Leben*. Este autor hace notar que la crítica de las formas está hoy más interesada en cuestiones de retórica y comparaciones sincrónicas que en el estudio diacrónico, y se ocupa más de comparar los libros del NT con otras fuentes exteriores a este corpus que de indagar la historia de la tradición. En otras palabras, la crítica de las formas marcha ahora en una dirección descriptivo-literaria más que histórico-genética.

De cualquier modo hay que reconocer que la historia de las formas tradicional ha sido una conquista de la investigación neotestamentaria que ningún exegeta puede desechar en bloque. No hay libro ni artículo concienzudo que no tenga en cuenta —al menos indirectamente— los planteamientos del método. Al menos en sus líneas más esenciales es un requisito necesario cuando se pretende distinguir línea primaria y secundaria de tradición en los materiales evangélicos.

[164] Un trabajo de síntesis e introducción a este movimiento es el de A. Piñero, «Teología y Lingüística. Introducción a la Poética generativa de E. Güttgemanns», *Helmantica* 27 (1976) 443-475, que contiene los presupuestos metodológicos y desarrollos del sistema. El mismo Güttgemanns reconoció estar de acuerdo con la interpretación que A. Piñero hace de su movimiento y lo reflejó en una nota del artículo «Sensus historicus und Sensus plenior oder historische und linguistische Methode», *LingBib* 43 (1978) 101, n. 136, considerando el artículo citado una de las mejores interpretaciones de dicho movimiento. En la n. 1 del artículo citado de A. Piñero hay una bibliografía completa de E. Güttgemanns hasta 1976. A ella ha de añadirse *Einführung in die Linguistik für Textwissenschaftler*, Bonn 1978; «Ueber Möglichkeit und Notwendigkeit der Verwendung von Comics als Medium christlicher Verkündigung», en J. Werme (ed.), *Kerygma in Comic-Form*, 1979, 68-92, y los muy numerosos artículos aparecidos en *Linguistica Biblica* (Interdisziplinäre Zeitschrift für Theologie und Linguistik) Bonn, desde 1977 hasta hoy.

Al final del artículo citado de A. Piñero (pp. 469-474) se añade una serie de críticas al movimiento de la «Poética Generativa» (cf. posteriormente, duras críticas en R. Detweiler, «Generative Poetics as Science and Fiction», *Semeia* 10 (1978) 137-150; E. V. McKnight, «Generative Poetics as New Testament Hermeneutics», *Semeia* (1978) 107-121, y D. Patte, «Universal Narrative Structures and Semantic Frameworks», *Semeia* (1978) 123-135.

[165] «Neutestamentlicher Literaturüberblick» (1), *Pastoral Theologie* (1989) 278.

En la nueva dirección ha trabajado de modo especial K. Berger [166] tratando de clasificar las formas del Nuevo Testamento por comparación con otros escritos antiguos, siendo éste tal vez el escritor más prolífico y el representante más decidido de la «nueva» crítica de las formas. Examinando la obra citada de K. Berger, puede comprobarse que muchas de las categorías antiguas han desaparecido o han recibido nuevos nombres. Berger no se limita a los sinópticos, sino que cubre el espacio de todo el Nuevo Testamento. Separa claramente esta disciplina de la historia de las tradiciones. Con Berger, la nueva crítica de las formas se aparta decididamente de los planteamientos de Dibelius y Bultmann, de los que conserva los aspectos literarios, dejando de lado gran parte de los relativos a la historia y a la tradición.

Berger considera cuatro categorías básicas:

Sammelgattungen (géneros compilativos): especialmente material discursivo: textos variopintos que incluyen metáforas, parábolas, sentencias, discursos, apotegmas, argumentaciones o textos de controversias, sean apologéticos, didácticos o diatribas.

Symbuleutische Gattungen (géneros persuasivos): textos que se proponen mover al lector a la acción u omisión: parenesis, amonestaciones de testimonio, bendiciones, reglas de casa y de comunidad.

Epideiktische Gattungen (géneros demostrativos): textos sobre cosas, personas o sucesos que llevan al lector a la admiración o repulsa: aclamaciones, himnos, doxologías, oraciones, proclamaciones, visiones con dichos en primera persona, géneros apocalípticos, relatos de milagro, de viaje, de martirio, de conflicto, relatos ejemplares de los discípulos y sumarios.

Dikanische Gattungen (géneros forenses): textos apologéticos en uno u otro sentido, que explican por qué se hace o debiera hacerse algo. Su finalidad consiste en lograr que se llege a una decisión o en sugerir la decisión en una cuestión discutida.

Lo que Berger ahorró al dejar atrás la historia, lo ha añadido introduciendo numerosas nuevas categorías literarias. Su detallado estudio es de admirar, pero podemos preguntarnos si no será a largo plazo más útil la simplicidad de las antiguas clasificaciones que la complejidad de las nuevas.

En su nueva orientación, la crítica de las formas es también un instrumento útil para el exegeta del Nuevo Testamento y una herramienta necesaria para la identificación del género literario del texto y de los subgéneros del mismo, como base para su comprensión. Si al principio definíamos la antigua historia de las formas como «análisis histórico de géneros», al final de este recorrido en los momentos actuales de la investigación se omite el adjetivo y queda reducida básicamente a un método de «análisis de gé-

[166] *Einfuhrung in die Formgeschichte*, Tubinga 1987, resumido por D L Bock, «Form Criticism», en D A Black-D S Dockery, *New Testament Criticism and Interpretation*, 187-88, a quien seguimos

neros», paso necesario en todo caso para la comprensión del texto y complemento indispensable de la crítica literaria, que se centra en el análisis de los valores típicos o individuales del texto. La historia de las formas se ha convertido casi exclusivamente en crítica de las formas.

LA HISTORIA DE LA REDACCION / CRITICA DE LA REDACCION

Concepto

Los textos del Nuevo Testamento son el resultado de una compleja evolución que arranca de la tradición oral y termina en la redacción de las obras escritas que integran el corpus neotestamentario. Según se mire el proceso o el resultado final, se habla de crítica de la redacción o crítica de la composición [167]. La doble terminología responde a las denominaciones usuales del método en alemán e inglés.

[167] *Además de los manuales citados en la nota 1 de este capítulo, se trae a colación aquí* una selección de trabajos en orden alfabético sobre el método de la historia de la redacción: Adam, G., Kaiser, O., y Kummel, W. G., *Einfuhrung in die exegetischen Methoden*, Munich 1975. Best, O. F., *Handbuch literarischer Fachbegriffe. Definitionen und Beispiele*, Francfort ⁴1986. Bussmann, C., y D. van der Sluis, *Die Bibel studieren. Einfuhrung in die Methoden der Exegese*, Munich 1982. Caird, G. B., «Study of the Gospel. III. Redaction Criticism», *ExpTim* 87 (1976). Carson, D. A., «Redaction Criticism: On the Legitimacy and Illegitimacy of a Literary Tool», en Carson, D. A., y Woodbridge, J. D. (eds.), *Scripture and Truth*, Grand Rapids 1983. Frankemolle, H., *Biblische Handlungsanweisungen. Beispiele pragmatischer Exegese*, Maguncia 1983. Id., «Evangelist und Gemeinde. Eine methodenkritische Besinnung (mit Beispielen aus dem Matthausevangelium)», *Bib* 60 (1977) 153-90. Fuchs, O., «Funktion und Prozedur herkommlicher und neuerer Methoden in der Textauslegung», *Biblische Notizen* 10 (1979) 48-69. Genthe, A. J., «Der dritte Sitz im Leben», 296ss, de su obra *Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissensschaft*, Gotinga 1977, con resumen de trabajos. Haacker, K., *Neutestamentliche Wissenschaft. Eine Einfuhrung in Fragestellungen und Methoden*, Wuppertal 1981. Koch, K., *Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese*, Neukirchen ⁴1981. McKnight, E. V., «Form and Redaction Criticism», en Epp, E. J.-MacRae, G. W. (eds.), *The New Testament and Its Modern Interpreters*, 157-74. Osborne, G. R., «Round Four. The Redaction Debate Continues», *JEvTS* 28/4 (1985) 399-410. Id., «Source Criticism», en Black, D. A.-Dockery, D. S., *New Testament Criticism and Interpretation*, 97-224. Perrin, N., *What Is Redaction Criticism?*, Filadelfia 1970. Rohde, J., *Die Redaktionsgeschichtliche Methode*, 13ss. Schreiner, J. (dir.), *Einfuhrung in die Methoden der biblischen Exegese*, Wurzburg 1971. Schweizer, H., *Biblische Texte verstehen. Arbeitsbuch zur Hermeneutik und Methodik der Bibelinterpretation*, Stuttgart 1986. Smalley, S. S., «Redaction Criticism», en Marshall, I. H., *New Testament Interpretation*, 181. Stein, R. H., «What Is Redaktionsgeschichte?», *JBL* 88 (1969) 45-56. Stenger, W., *Los métodos de la exégesis bíblica*, Barcelona 1990. Strecker, G., y Schnelle, U., *Einfuhrung in die neutestamentliche Exegese*, Gotinga 1983. Stuhlmacher, P., *Methoden der Evangelien-Exegese*, Zurich 1985. Turner, D. L., «Evangelicals, Redaction Criticism, and the Current Inerrancy Crisis», *GraceTJ* 3 (1983) 263-288. Id., «Evangelicals, Redaction Criticism and Inerrancy. The Debate Continues», *GraceTJ* 5 (1984) 37-45. Thomas, R. L., «The Hermeneutics of Evangelical Redaction Criticism», *JEvTS* 29/4 (1986) 447-459. Vorster W., «Intertextuality and Redaktionsgeschichte», en S. Draisma, *Intertextuality in Biblical Writings. Essays in honour of Barnabas van Iersel*, Kampen 1989, 15-26.

Según este método, los libros del NT —y muy en especial los evangelios— han seguido un proceso más o menos largo antes de llegar al estado en que los encontramos hoy La tradición oral, las primeras «hojas volantes» escritas, las colecciones de dichos o hechos de Jesús, la fijación por escrito del relato de la Pasión, de noticias de apariciones y de ulteriores colecciones de dichos o hechos del Maestro son algunos de los pasos previos a su formación de los libros del Nuevo Testamento, en especial de los evangelios Éstos, sin embargo, no se explican por el simple ensamblamiento o unión de todas esas unidades literarias previas, sino por la mano de un redactor con personalidad propia, que supo unir todos estos materiales y modelarlos con arreglo a sus concepciones, a su teología y a la de su comunidad en forma de obra literaria de autoría personal [168]

La historia o crítica de la redacción se encarga precisamente de reconstruir este proceso de redacción así como el papel desempeñado en el mismo por el redactor Por ser una crítica del proceso de redacción, este método tiene muchos puntos en común con la crítica literaria, y, como detectadora de un desarrollo evolutivo de unos textos «fuente» a otros «término» (la obra literaria), tiene también un buen ingrediente de método histórico En este método, la diacronía domina sobre la sincronía Lo que interesa no es tanto el texto como tal, sino el pre-texto y la explicación del proceso evolutivo hasta convertirse en el texto definitivo

De ahí que la historia de la redacción trate en todo momento de determinar cómo el texto adquirió su forma definitiva, de qué materiales se sirvió el redactor y desde qué óptica éste seleccionó, reelaboró y ordenó tales materiales-fuente, cómo los dispuso para componer su obra, añadiéndole otros nuevos con los medios a su alcance y con su peculiar visión teológica

La historia de la redacción es, por tanto, la exposición del trayecto de una unidad linguística literaria teniendo en cuenta las fuerzas y factores que determinaron la historia de su desarrollo A esta metodología le interesan tanto los textos «fuente» cuanto el texto «resultado» del proceso evolutivo

G R Osborne ha definido así este método «La crítica de la redacción es una disciplina histórica que trata de descubrir la teología y situación de un escrito del NT estudiando el modo cómo el redactor o editor cambió y engarzó las tradiciones que había heredado» [169] La fuerza creadora va de Jesús y la iglesia primitiva (historia de formas) al autor Según Osborne, el método fija su atención en dos puntos 1) la modificación de las tradiciones recibidas, y 2) el proceso de inserción de éstas en una obra completa (crítica de la composición), para ello se basa, en primer lugar, en los logros de la crítica de fuentes (asumiendo, por ejemplo, como punto de partida, la teoría

[168] Cf A Salas, «Los inicios Las formas anteriores a los evangelios», en A Piñero (ed), *Fuentes del cristianismo Tradiciones primitivas sobre Jesus*, Cordoba 1993, 17-44

[169] *Redaction Criticism* en D A Black D S Dockery, *New Testament Criticism and Interpretation* 199

de las dos fuentes) y analizando las modificaciones que cada evangelista ha introducido con relación a ellas.

Pero llegados a este punto, hay que preguntar qué se entiende por «redacción», concepto que debe interpretarse dentro del marco de un modelo de interacción y comunicación, como, por ejemplo, el descrito por W. Egger [170].

Este autor describe el proceso de comunicación universal por medio de textos con estos pasos: «fuente de información → autor → texto → lector → empleo de la información».

La redacción debe entenderse como «recodificación» de los textos que proceden de la tradición (fuente de información), siendo diversos los factores que influyen en dicha recodificación. De modo gráfico W. Egger lo expresa así:

Fuente de información - - - - - - > Autor

Redacción del texto («recodificación») Recepción del texto: recopilar y escoger Reelaboración del texto: ordenar, completar, refundir, crear una nueva unidad de forma (Re)producción del texto	influida por: — la finalidad prefijada; — la situación de la comunidad; — el entorno.

Todo lo que se indica en este gráfico es tarea del redactor en mayor o menor medida. Redactar supone recopilar y escoger el material necesario de entre los materiales de que se dispone; comienza, por tanto, con un proceso de selección. El material escogido debe ser reelaborado, lo que lleva consigo ordenar, completar y refundir dando unidad. El resultado será la (re)producción del texto en el que las fuentes (orales o escritas) que utilizó el redactor adquieren nueva cohesión y amplían su sentido en el nuevo

[170] Este autor sigue a H. Frankemölle, «Evangelist und Gemeinde. Eine methodenkritische Besinnung (mit Beispielen aus dem Matthäusevangelium)», *Bib* 60 (1977) 153-90, cit. por él mismo en su obra *Lecturas del Nuevo Testamento*, 38-45, donde el autor describe el modelo de la comunicación lingüística en general aplicado a la comunicación específica por medio de textos (escritos) del pasado (el papel del autor, la recepción del texto por el lector y la lectura como camino para la reconstrucción del acontecimiento de comunicación). En el capítulo cuarto de esta obra habla de los textos como resultado de la recepción y reelaboración. En la página 223 se aplica este esquema a la crítica de la redacción.

contexto. En su tarea, el redactor sufre influjos interiores a él (la finalidad que se ha fijado) o exteriores a él (la situación de la comunidad y su entorno).

Génesis de la historia de la redacción

Los críticos del NT a principios de siglo se habían preocupado sobre todo de las fuentes de los evangelios, especialmente de los sinópticos. Después de la Primera Guerra Mundial, la atención se centró en el estudio de los primeros estadios de la historia de la tradición evangélica. Tras la Segunda Guerra Mundial, el interés de la crítica giró hacia el examen de lo ocurrido en el estadio final de la composición de los Evangelios [171].

La *historia de la redacción* supuso un avance sobre la de las *formas* y la *crítica literaria* Aunque desde el punto de vista metodológico está estrechamente conectada con estas metodologías, la historia de la redacción tiene su proceder específico.

El estancamiento del método de la *historia de las formas* tras 1945 se hacía patente en un cierto regusto y contemplación estética de sus resultados cuando sus posiciones eran generalmente aceptadas. A este método le habían preocupado de modo fundamental las *formas* o unidades de las que se componían los evangelios; tanto hincapié hizo en ellas que se detuvo en la consideración de los evangelistas como meros «colectores» o rapsodas (zurcidores de previas formas) [172], descuidando el conjunto del evangelio y considerando la obra como un producto secundario y, por tanto, de menor importancia.

Como el movimiento de un péndulo, la atención de una nueva generación de críticos se centró en el evangelio como un todo, en la personalidad de sus autores como escritores, en su teología y la del grupo al que representaban o dirigían su obra. La idea principal de la *historia o crítica de la redacción*, que la hace sobrepasar a la *de las formas*, es la consideración del escrito como un todo y el supuesto de que la agrupación y ordenamiento del material («formas») dentro de un determinado marco geográfico y cronológico se corresponde con unas perspectivas teológicas determinadas.

Si para Bultmann la composición de los evangelios no ofrecía nada primariamente nuevo, para los autores que se ocuparon de la historia de la redacción parecía ilógico que, tras separar y diseccionar el material (formas), su unión en un conjunto no ofreciese nada sustancioso. Estos consideraban además que había una imagen peculiar de Jesús y de su obra que se plasmaba en cada evangelio a su modo y manera, y que ésta debía ser clarificada.

[171] S S Smalley, «Redaction Criticism», en I H Marshall, *New Testament Interpretation*, 181
[172] Cf J Rohde, *Die Redaktionsgeschichtliche Methode*, 13ss

La *historia de la redacción* no discute que los evangelistas hayan reelaborado una tradición anónima, pero tal reelaboración ya no es anónima, sino personal, peculiar de cada redactor evangélico. El primero de ellos es Marcos; los demás lo utilizaron, pero no inocentemente. Si para la *historia de las formas* había que recuperar la tradición más primitiva, para la *de la redacción* hay que aclarar la tradición de cada evangelista, reconstruir su mundo, con la idea de que tal reconstrucción ayudará mejor a precisar el *Sitz im Leben* del conjunto de la tradición.

Con esto, se iba a la búsqueda del un tercer *Sitz im Leben*. La historia de las formas había intentado precisar la situación vital en el ámbito de la actividad de Jesús (primer *Sitz im Leben*), y en el de la comunidad más primitiva (segundo), como lo había hecho J. Jeremias en el contexto de las parábolas; la historia de la redacción busca el tercero: el de los evangelios en la historia de la Iglesia primitiva un poco posterior, o en otras palabras, el *Sitz im Leben* de los evangelistas y de la comunidad para la que escriben, naturalmente más tardío cronológicamente que el del grupo primigenio de seguidores de Jesús [173].

Finalidad de la historia de la redacción

¿Qué ideas innovadoras pueden motivar las pautas de actuación del escritor? ¿Qué problemas de la comunidad a la que pertenece son centrales para éste? ¿Cuál es la estructura fundamental del mensaje kerigmático que intenta plasmar? ¿Qué concepción del tiempo y de la historia tiene? ¿Qué pretende con la estructuración del mensaje tal como lo presenta en su obra? ¿Cómo opera el autor con los dos sistemas fundamentales que son selección y combinación? A estas y otras preguntas similares trata de dar respuesta el método de la historia de la redacción [174].

Este método no procede sintéticamente en el sentido de Dibelius, sino analíticamente, aunque, a la vez y respecto a la *crítica literaria*, sea un proceso sintético y sincrónico, ya que la unidad, separada del todo, vuelve a ser considerada en el conjunto. La *crítica de la redacción* es el complemento y la prosecución de la *de las formas*. Ésta actuaba analizando las «formas» y descuidando el «marco», por lo que la atención a ese «marco» por la *crítica de la redacción* es su verdadero complemento.

Metodología de la historia de la redacción

La metodología de la historia de la redacción presupone la de la historia

[173] Cf. A. J. Genthe, «Der dritte Sitz im Leben», pp. 296ss., en Id., *Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissensschaft*, Gotinga 1977, con resumen de trabajos.

[174] Véase K. Berger, *Exegese*, cap. «Redaktionskritik», 203ss.

o crítica de las formas y de las tradiciones. Todo estudio sobre la redacción ha tener en cuenta, por tanto, los principios de la crítica de la tradición aplicando al texto en cuestión, los bien probados criterios de autenticidad, para retrotraerse hasta el Jesús histórico (disimilación, contraposición, testimonio múltiple, coherencia, etc.); previamente se habrá determinado la extensión y forma de la perícopa que se estudia, aplicando los patrones de la crítica de las formas. Se comenzará entonces la aplicación del método de análisis de la redacción, consistente en descubrir los indicios redaccionales que se hallan en el texto y que descubren la mano del redactor y su intencionalidad teológica, no un simple arreglo cosmético o decorativo del texto. Zimmermann [175] ha enumerado una larga lista de indicios redaccionales, ilustrada de ejemplos, que reproducimos en síntesis. La labor redaccional se percibe en.

— Mejoras estilísticas

Por ejemplo el cambio del presente histórico de Mc por el pasado en Lc. Las mejoras estilísticas se reflejan en la selección de palabras, modificación en la construcción de las frases, etc.

— Aclaración del texto base

Lc 22,69 añade τοῦ θεοῦ a la δύναμις de Mc 14,62.

— Omisión de una expresión difícil o de una frase

Mt 8,3 y Lc 5,13 omiten el ὀργισθείς de Mc (1,41) y toda la frase de Mc 1,43 («El le regañó y lo sacó fuera diciéndole»).

— Transposición de una metáfora

Es muy conocido el caso de la imagen de la «casa palestinense» (Mt 7, 24-27) —que debió ser la forma más original—, recogida por Lc 6,47-49 y transformada en «casa helenística».

— Transposición de una perícopa-fuente

La narración de Mc 14,57-58 y Mt 26,60-61 sobre los falsos testigos en el proceso de Jesús es trasladada por Lucas al martirio de Esteban (Hch 6,13-14).

[175] *Los métodos histórico-críticos*, 246ss Otras listas pueden verse en Conzelmann-Lindemann, *Arbeitsbuch*, 97ss, J Roloff, *Neues Testament Arbeitsbuch*, 31 ss, K Berger, *Exegese*, 205ss, J Caba, *De los evangelios al Jesús histórico*, 158-174, S S Smalley, 182ss, Wikenhauser-Schmid, 296ss, etc En el campo de los sinópticos, McKnight ha propuesto un método de subrayado en colores de los textos sinópticos que facilita de modo gráfico el estudio de las peculiaridades de cada autor, cf S McKnight, *Interpreting the Synoptic Gospels*, Grand Rapids 1988, 41-44; algo parecido aconsejan Farmer (*Synopticon*) y Stein (*Synoptic Problem*), entre otros

— Cambios dentro de la misma perícopa

Un ejemplo es el cambio de orden de la segunda y tercera tentación en el relato de las tentaciones en Mt-Lc.

— Adición de otra unidad literaria de la tradición

A la parábola de los invitados a la boda, cuya narración más primitiva parece encontrarse en Lc 14,16-24, ha juntado Mt 22,1-14 otra parábola originalmente autónoma, la del hombre que no iba vestido de fiesta (22,11-13), con lo que se modifica el sentido del festín.

— Intercalamiento de un «*logion* errático»

Dentro de Marcos, entre la parábola del sembrador (4,3-9) y su explicación (4,13-20), se ha intercalado un *logion* originalmente independiente, donde Jesús explica la razón de las parábolas (4,10-12).

— Complección de un pasaje con otros de la tradición

Mt completa el relato del proceso de Jesús por Pilato (27,15-26) con una perícopa, probablemente independiente, sobre el sueño de la mujer de Pilato (Mt 27,19).

— Abreviación de la base (*Vorlage*)

Como nota característica del estilo de Mateo, éste abrevia a lo largo de todo su evangelio el texto de Mc; compárese, por ejemplo, Mt 8,28-34 con Mc 5,1-20.

— Unión de aforismos por medio de ligazones tópicas

Así Mt 6,5-13 utiliza el esquema «cuando oréis...» e introduce así el «Padre Nuestro» en el Sermón de la Montaña.

— Empalme de perícopas o material desligado

Compárese Mc 2,18-23 con Mt 9,14-17 (τότε), por ejemplo.

— Introducción de comentarios entre escena y escena

Aquí entra de lleno la técnica de los «sumarios» de Hch (2,42-47; 4,32-35; 5,11-16), sistema que ya conoce Mc 1,32-34.

— Añadidura de datos geográficos o topográficos a las perícopas de la tradición

Por ejemplo, la montaña juega un papel distinto en Mateo y Lucas. Para el primero, es la tribuna de la revelación; para el segundo, el lugar de la oración a solas con Dios.

— Adición de citas o alusiones al cumplimiento del Antiguo Testamento

Esto es especialmente característico de Mt («citas de cumplimiento» 1,22ss; 2,5s; 15,17s, etc.), pero también aparece en Mc 14,27 y Lc 24,44.

— Dramatización de una escena o *logion*

La sobria narración de Mc 7,25ss sobre la sirofenicia se ha convertido en una escena dramatizada en Mt 15,22-24; igualmente se puede comparar Mc 12,35 con Mt 22,42ss

— Añadidura de cualquier tipo de comentario sobre la fuente

Así sobre Mc 2,24, Lc 5,28 añade que Leví «lo abandonó todo».

De estos indicios, hay algunos especialmente productivos para detectar la labor redaccional del autor, como el estudio de los empalmes o uniones de textos, los sumarios, la notas editoriales peculiares de cada evangelista y las inserciones, la disposición de los materiales recibidos y la repetición de frases o palabras favoritas.

De lo dicho resulta claro cómo la historia/crítica de la redacción tiene su propio interés, fines y metodología, aunque de hecho sea una continuación de la historia de las formas. Pero no una mera continuación, como pretendió G. Schille [176]. La historia de la redacción no significa una complementación estricta en la cuestión del acceso al Jesús histórico, sino que abre también nuevos cauces al señalar una vez más qué es primario y secundario en los evangelios y cómo los evangelistas siguen o modifican una determinada línea de tradición.

Pero, como se ha dicho antes, el análisis de la redacción quedaría incompleto si se limitase a ver los cambios redaccionales introducidos por el autor del evangelio. Es necesario que sea completado con un análisis de la composición (del latín *compositio*, «montaje de la obra en su totalidad») para poder detectar el particular mensaje teológico del evangelista, cuya tarea redaccional no tiene otra finalidad que transmitir este mensaje de modo coherente [177].

[176] «Der Mangel eines kritischen Geschichtsbildes in der neutestamentlichen Formgeschichte», *ThLZ* 88 (1963) 492

[177] «Se puede hablar de "composición" cuando un reelaborador ha creado, a base por lo menos de dos unidades, una obra mayor, y cuando las agrupa con sentido y acierto y, en caso necesario, interviene de manera intensa en las tradiciones existentes o inserta fragmentos propios en el lugar adecuado, en sentido estricto, sin embargo, debe hablarse de crítica diacrónica de la composición cuando un redactor ha intervenido en un conjunto que existe ya como fuente y, mediante la trasposición de textos parciales, ha modificado composicionalmente un significado dado previamente al texto Un análisis que proceda a hacer sus averiguaciones basándose únicamente en la observación de la correspondiente macroestructura de un texto no es diacrónico sino sincrónico, y debe considerarse, por tanto, como un solo aspecto de la crítica de las formas, solamente que entonces la "forma" no es un texto parcial, sino un texto acabado en sí, por ejemplo, un evangelio completo», cf W Stenger, *Los métodos de la exégesis bíblica*, 93 y nota 22

Redacción y composición son dos caras de la misma moneda, necesarias para poder extraer de la obra su peculiar significado teológico y detectar la intencionalidad del autor, que, valiéndose de fuentes, ha compuesto un relato desde una situación vital determinada y para una comunidad concreta. La redacción, como hemos dicho, mira la obra en su proceso, la composición la contempla ya terminada y completa.

Mediante el procedimiento descrito, la crítica de la redacción obtendrá conclusiones sobre el redactor y su forma de trabajo, sobre los destinatarios de la obra, sobre el lugar y tiempo de la composición. En este ámbito puede darse una conjunción de intereses con los de la crítica literaria como historia de la literatura. Tales conclusiones, en todo caso, deberán estar respaldadas no sólo por los textos sino también por los conocimientos que tenemos de la vida y costumbres de la época, a través de la epigrafía, la arqueología, la historia y otras ciencias auxiliares que el exegeta debe tener en todo momento presentes, para no hacer afirmar a los textos lo que nunca pretendieron decir [178].

Breve historia de la crítica de la redacción de Evangelios y Hechos de los Apóstoles

Predecesores

El primero que, tras la «destrucción» del marco de los evangelios por K. L. Schmidt en 1919, volvió sus ojos a los datos que componen ese marco e intentó interpretarlo fue E. Lohmeyer [179], quien vio en los datos espaciales del evangelio de Marcos el reflejo de una problemática teológica: la contraposición entre dos comunidades con dos teologías diferentes: la galilaica y la jerosolimitana. A lo largo de los años cuarenta-cincuenta, W. Michaelis [180] y N. A. Dahl [181] prestaron una mayor atención a la personalidad de los autores de los evangelios, afirmando que deben tenerse en cuenta las tendencias personales del redactor final en la formulación, tendencia y colorido de su ideología.

Especial atención merece W. Hillmann [182], quien afirmó expresamente que en los diversos intereses y presentaciones de cada evangelista puede reconocerse una línea de la tradición y que hasta el momento se había prestado poca atención a la comparación de los sinópticos entre sí y a la línea particular de cada uno, cosa importante porque sólo así revelan los autores el verdadero contenido de sus escritos.

[178] Cf. W. Egger, *Lecturas del Nuevo Testamento*, 225-31.

[179] *Galiläa und Jerusalem*, Gotinga 1936.

[180] *Einleitung in das Neue Testament*, Berna ²1954, 37.

[181] «Die Passionsgeschichte bei Matthäus», *NTS* 2 (1956) 17-32; cf. con anterioridad, A. Jülicher-E. Fascher, *Einleitung in das NT*, Tubinga ⁷1931, 294.

[182] *Aufbau und Deutung der synoptischen Leidensberichte. Ein Beitrag zur Kompositionstechnik und Sinndeutung der drei älteren Evangelien*, Munich 1951, 2 y 7

Con anterioridad, A. Schlatter [183] había afirmado ya expresamente que Mateo representa la Iglesia palestina y los problemas que la agitaban. Este autor postula para el evangelio un lugar determinado en la historia del cristianismo primitivo, un tercer *Sitz im Leben*.

En la investigación del AT, W. Marxsen —uno de los fundadores de la historia de la redacción y cuya obra sobre el evangelio de Marcos mencionaremos más adelante—, confiesa haber encontrado puntos de apoyo e inspiración para su trabajo «redaccional», en particular en la obra de G. von Rad sobre el Hexateuco [184] en la que destaca la elaboración por parte del «yahvista» de los datos de la tradición bajo la noción de conjunto del progresivo dominio del pecado sobre el mundo. Con la idea central de la toma de posesión de la tierra prometida ordena ya el yahvista conscientemente los episodios del pecado original, las tradiciones de los patriarcas y la del Sinaí.

El primer Evangelio [185]

Mateo recibió una atención especial, ya desde el punto de vista expreso de la *historia de la redacción*, en dos trabajos de G. Bornkamm [186], de 1948 y 1954, respectivamente En el primero, sobre el episodio de la tempestad calmada en Mateo, este investigador compara Mt 8,23-27 con Mc 4,35-41, constatando que Mateo no sólo ha alterado el texto de Marcos, sino que ha reinterpretado el relato de la tempestad haciendo de él no la narración de un milagro como en Marcos, sino un relato sobre la poca fe de los discípulos; en el segundo, sobre la expectación del fin y la iglesia en Mateo, Bornkamm aborda no ya una perícopa sino el evangelio de Mateo como un todo, concluyendo que la eclesiología ha de entenderse en Mateo a través de la escatología. En las conclusiones de este trabajo, su autor señala que Mateo presenta un sentido de la Ley igual al de la tradición judía y critica del judaísmo sólo la contradicción entre lo que se dice y lo que se practica. La iglesia de Mateo no ataca al culto en sí, sino a éste como pretexto para liberarse de mayores y más perentorias obligaciones. Los títulos cristoló-

[183] *Der Evangelist Matthaus, seine Sprache, sein Ziel, seine Selbstandigkeit*, Stuttgart 1929, cf prefacio, pp VIII-X

[184] *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, Stuttgart 1938

[185] Véase J Peláez, *El Evangelio de Mateo Origen, forma y función*, en A Piñero (ed), *Fuentes del cristianismo*, 117-154 En este capítulo se expone, de modo sucinto y claro, el estado de la cuestión del evangelio de Mateo en los tres aspectos concernientes al origen (fuentes), su forma o estructura y su función o teología, con abundante información en notas y bibliografía actualizada

[186] Cf G Bornkamm, G Barth, H J Held, *Ueberlieferung und Auslegung im Matthausevangelium*, Neukirchen 1960 (trad inglesa *Tradition and Interpretation in Matthew*, Londres 1963, citamos por la versión inglesa) Puede verse también G Barth, «Matthaus als Interpret der Herrenworte», *ThLZ* 79 (1954) 341-6

gicos aparecen refrendados por la Escritura. No existe en Mateo (como en Juan) una antítesis Moisés-Jesús, sino una correspondencia. La iglesia de Mateo tiene ya una estructura clara, aunque vive dentro del judaísmo; está impregnada de esperanza mesiánica, aunque no es exclusivista, como en el judaísmo, sino universalista. El carácter institucional de lo apostólico (Mt 16,18) es posterior y secundario, propio de la comunidad postpascual que se sitúa entre la resurrección y la parusía. Bornkamm opina expresamente que Mateo es el intérprete de una tradición. Aunque Mateo es el portavoz de una comunidad particular, jerosolimitana, su teología no es sólo la representación de esa comunidad, sino también el trabajo de un personaje individual que tiene su puesto como tal en la literatura cristiana primitiva.

Esa peculiaridad de la posición mateana se refleja en dos artículos de Barth y Held [187]. En el primero, sobre la comprensión de la Ley en Mateo, Barth entra de lleno en la «historia de la redacción», para aclarar el pensamiento del evangelista sobre la ley por medio del estudio de la composición, el vocabulario y los cambios respecto a Q y Marcos. En el segundo, «Mateo como intérprete de los relatos de milagro», Held muestra cómo el evangelista, por la selección de los relatos que la tradición le ofrece, y por la reproducción formal de éstos, es un intérprete con un objetivo bien definido. El autor de este artículo describe la forma peculiar de los relatos de milagro del evangelio de Mateo e indaga la importancia de ésta en orden a comprender la interpretación propia del evangelista [188]. Este trabajo se presenta, sin embargo, como una contribución a la *historia de las formas*. En ambos artículos se echa de menos una determinación del *Sitz im Leben* para el conjunto del evangelio, es decir, del lugar que le correspondió históricamente dentro del cristianismo primitivo a la comunidad representada en ese evangelio.

W. Trilling, en su obra sobre el verdadero Israel [189], acometió un trabajo de crítica redaccional sobre el *conjunto* del primer evangelio al intentar esclarecer las ideas fundamentales teológicas de Mateo y el influjo de éstas en la composición de su escrito. El verdadero sentido del evangelio se halla en 28,18 («Se me ha dado plena autoridad en el cielo y en la tierra»). La parábola de los viñadores (21,33-45) representa la crisis de Israel, que crucifica a Jesús, con lo que pierde el nombre de «pueblo de Dios». Poncio Pilato es un mero funcionario ejecutor de los designios de otros; los paganos, al morir Jesús, lo proclaman justo; la culpabilidad recae entera sobre el pueblo infiel. El verdadero Israel es la Iglesia. Los episodios de la sirofenicia (15,21-28) y el centurión de Cafarnaún (Mt 8,5-13) indican el paso a los gentiles en la misión de Jesús. La Torá del verdadero Israel es el Sermón de la Montaña.

[187] *Ibidem*, 58-159.

[188] *Ibidem*, 165-299. Un comentario de este capítulo puede verse en J. Peláez, *Los milagros de Jesús en los evangelios sinópticos*, Valencia 1984, 46-47.

[189] *Das Wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums*, Leipzig 1959.

Trilling intenta delimitar la imagen de la Iglesia en Mateo positiva y negativamente. La misión hacia los paganos no representa ningún problema para los discípulos de Jesús ni necesita de una especial justificación. La Iglesia no es un mezcla de judíos y gentiles, sino, propiamente, de todos los pueblos, idea desarrollada en Mateo mediante la ruptura con los judíos. Positivamente procura el evangelista precisar la imagen de la Iglesia a partir del AT: Israel ha sido llamado (Is 42,6; 49,6) a ser luz del mundo y portador de la salvación para todos los pueblos.

En 1962 aparece la obra de G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit* [190], que presupone ya el trabajo de crítica redaccional de otros autores sobre el resto de los sinópticos. Strecker acepta como base la *historia de las formas* con sus presupuestos y la teoría de las «Dos Fuentes». La meta de este investigador es aislar el trabajo redaccional de Mateo y ordenarlo sociológicamente. Respecto a Marxsen y Conzelmann, de los que hablaremos más adelante, presupone Strecker una unidad fundamental entre tradición y redacción. Los resultados de sus trabajos serán parangonables a los de Conzelmann sobre Lucas. También en Mateo se da un tiempo de Israel, una época de Jesús y un tiempo de la Iglesia. La causa de esta sistematización se halla en el *factum* del retraso de la Parusía. En esto se diferencia Mt-Lc de Marcos, aunque en el primer evangelio, cronológicamente (Marcos), hay ya también un proceso de historización. La diferencia de perspectivas de los evangelistas es esta: en Marcos está en primer plano el secreto mesiánico; en Lucas, el hecho de la continuidad cronológica de la historia de la salvación; según Strecker, Mateo, en cambio, interpreta tal historia en sentido ético: su centro es la exigencia escatológica, predicada y practicada ejemplarmente por Jesús.

En 1960 vio la luz el comentario de P. Bonnard, sobre el Evangelio de Mateo [191], donde, según el autor, el evangelista quiere mostrar cómo se puede y se debe ser discípulo de Jesús en los años ochenta-noventa a pesar de la oposición creciente de la sinagoga judía y en la perspectiva de la conversión de las naciones paganas. Mateo, según Bonnard, actúa como educador cristiano. Su pedagogía reviste dos aspectos principales: uno literario (cuidado de la claridad, de la concisión; repeticiones, inclusiones, insistencia hierática; narración más doctrinal que visual) y otro ético (autoridad actual de la ley de gracia en la reinterpretación escatológica que le ha dado

[190] Con el subtítulo *Untersuchungen zur Theologie des Matthaus,* Gotinga Debe señalarse también la obra de R Hummel, *Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthausevangelium* (Munich 1963), que metodológicamente vuelve a presentar la comparación —desde el punto de vista redaccional— con otros trabajos sobre el conjunto de los evangelios de Mateo y Lucas En apretada síntesis, la opinión de Hummel es que el lugar histórico y teológico de la Iglesia en Mateo (en la línea de Bornkamm) es el de una comunidad aún no liberada totalmente de los lazos judíos, pero que se halla a punto de consolidarse en una andadura particular

[191] *L'Évangile selon Matthieu,* Ginebra ^{2}1970, trad española, Madrid 1976

Jesús, importancia de una piedad nueva centrada en la sola consideración del Padre, que ve en lo secreto). Para Bonnard, si hubiera que escoger un vocablo que resumiera este doble aspecto del primer Evangelio, éste sería «justicia». Mateo nos muestra la posibilidad de una justicia en el sentido de una fidelidad nueva que sobrepasa y descalifica la de los letrados, la de los fariseos y probablemente la de los esenios.

J. Rademakers, en su obra *Au fil de l'Évangile selon Saint Matthieu. Texte et lecture continue* (Bruselas ²1974) presentó un análisis sugerente del evangelio de Mateo a partir de su estructura, entendida como el principio dinámico de inteligibilidad de una obra literaria. El estudio de la redacción del evangelio de Mateo no puede separarse del análisis de la estructura del mismo, como primera clave para su comprensión. La obra ofrece en su primera parte el texto estructurado del evangelio de Mateo y, en la segunda, el comentario o interpretación de cada una de las perícopas. El autor no se preocupa por el proceso de redacción del evangelio, sino por el texto resultante de su composición. Su visión es sincrónica, no diacrónica, tratando de explicar en todo momento a partir de la estructura y del estilo mateano el texto como un todo estructurado y organizado. Según Rademakers, para Mateo es Jesús el verdadero Israel, porque en su persona se cumple la historia del pueblo de Dios. Con él, los discípulos constituyen su iglesia, realizando auténticamente la vocación de Israel, revestidos de su autoridad para volver a anunciar su palabra y repetir sus gestos entre todas las naciones. La comunidad de discípulos, íntimamente unida a Jesús, constituye el Israel escatológico que no puede rechazar al Israel histórico, a riesgo de cortar sus raíces y renegar de la humanidad de Jesús.

Aunque esta obra no se interesa tanto por el proceso de elaboración del evangelio cuanto por el escrito tal y como lo tenemos en la actualidad, sin embargo se trae a colación, pues la crítica de la redacción de un texto no se puede considerar llegada a buen puerto si no trata de dar, en su última fase, razón de la composición e integración de cada una de las perícopas en un todo unitario y estructurado, fruto de la redacción del evangelista [192].

En esta misma línea, pero más en el ámbito de un comentario intermedio entre el estrictamente científico y el de divulgación se halla la obra de J. Mateos y F. Camacho, *El Evangelio de Mateo. Lectura comentada*, Madrid 1981. Este comentario es resultado de una lectura muy atenta del texto que trata de dar razón del mismo tal y como se nos conserva en la actualidad. La obra está llena de novedades exegéticas y, aunque libre de tecnicismos y de fácil lectura para un lector no especializado, se puede considerar un excelente comentario al primer evangelio. Como declaran los autores en el prefacio de la obra (p. 9), el método seguido es el mismo utilizado ya antes para el evangelio de Juan [193]: el análisis del texto sobre el

[192] J. Radermakers, *Au fil de l'Évagile selon Saint Matthieu, 2. Lecture Continue*, 19-23.

[193] J Mateos-J. Barreto, *El Evangelio de Juan Análisis lingüístico y comentario exegético*, Madrid 1979.

trasfondo del AT y la consideración del evangelio como una obra unitaria que permite relacionar unas partes con otras e interpretar unos pasajes a la luz de otros. Gracias al estudio de estas interconexiones, los autores ponen de relieve el trabajo propio, redaccional de Mateo, quien intenta destacar su propia teología precisamente por medio de esos procedimientos de composición visibles al relacionar entre sí las partes de la obra entera. Más recientemente, en 1985, apareció el primer volumen de un comentario, cuyo segundo volumen ya ha sido también publicado, escrito por U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* [194]. El autor defiende la tesis de que el evangelio de Mateo proviene de una comunidad judeocristiana y es obra de un autor judeocristiano. A nuestro juicio este comentario es uno de los más completos, pues trata en todo momento no sólo la historia de la redacción de cada perícopa, esto es, el proceso seguido por el texto hasta quedar situado en el lugar que ocupa en el evangelio, sino también la historia de la interpretación del mismo a lo largo del tiempo. Cada perícopa estudiada presenta bibliografía sobre la misma, el texto y su análisis desde el punto de vista de la estructura y forma, de la redacción y tradición, más la historia de la interpretación del mismo con abundante discusión de autores. Por su caudal de información esta obra se ha convertido en poco tiempo en un necesario referente para cualquier estudioso del evangelio de Mateo. El trabajo está precedido de una larga introducción sobre la estructura y género del evangelio, las fuentes, el estilo, la relación del evangelista con sus fuentes, y diversos aspectos sobre el autor, origen y fecha de composición.

El Evangelio de Marcos [195]

Obra clave para la interpretación de este evangelio fue la de W Marxsen, *Der Evangelist Markus* quien con el subtítulo de su obra *Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (Gotinga 1956), consagró la denominación que caracteriza este método de investigación. No hace propiamente Marxen un estudio completo del segundo evangelio, sino de tres temas principales: Juan Bautista; datos geográficos, y cap. 13 (apocalipsis). La comparación con Mt-Lc ofrece, de rechazo, luz para interpretar a Marcos. Marxsen estudia el uso del vocablo εὐαγγέλιον y se pregunta si se puede calificar unívocamente a los tres escritos con esa palabra, o, si por el con-

[194] Zurich 1985, trad inglesa del primer volumen, Minneapolis 1989, y 1993, del segundo Existe traducción castellana

[195] Para la historia de la interpretación del evangelio de Marcos, véase S P Kealy, *Mark's Gospel A History of its Interpretation*, Nueva York 1982, especialmente el capítulo titulado «Marxsen and the Redaction Critics», pp 157-198, para una puesta al día hasta 1982 de los libros más importantes publicados sobre este evangelio puede verse el capítulo séptimo, titulado «Mark Restored 1969 Onward», pp 198-237 Seguimos, en líneas generales, a este autor

trario, bajo una misma expresión se encierran concepciones muy distintas. Analiza los datos geográficos contenidos en Marcos y se pregunta qué papel desempeña Galilea en la historia de la pasión. Estudia también las tradiciones sobre el bautismo. Siguiendo los pasos de K. L. Schmidt, Marxsen explica cómo Marcos compone la perícopa del bautismo de Jesús mirando hacia atrás. Al igual que la tradición sobre la pasión ha de contemplarse desde la Cruz, la historia del bautismo ha de considerarse desde el punto de vista del Jesús completo, es decir, como expresión de una fe cristológica. En general puede afirmarse que, para Marxsen, el evangelista Marcos conjunta una serie de corrientes de la Iglesia primitiva que luego se plasmarán en escritos diferenciados: la concepción teológica más reflexiva de Pablo y la kerigmática de los otros dos sinópticos.

Es importante insistir en que Marxsen, en su introducción, es ya perfectamente consciente de que presenta un método relativamente nuevo de aproximación al estudio de los sinópticos, aunque recalca su dependencia de la *historia de las formas*. Su prólogo es como el programa y manifiesto metodológico de las investigaciones redaccionales. En esta obra quedan patentes las diferencias entre la crítica de las formas y de la redacción. Para Marxsen, aquella no ha mostrado algo tan importante como el tercer *Sitz im Leben* (el del evangelista; recordemos que los otros dos son el de Jesús y el de la iglesia primitiva). Los evangelios, para Marxsen, son comentarios que interpretan la vida de Jesús desde la perspectiva del evangelista y leen cada perícopa o relato teniendo en cuenta los episodios que lo preceden. Para Marxsen, Marcos acentúa más el papel de Galilea que el de Jerusalén debido a la desesperada situación de su comunidad durante la guerra judía del 66 d. C. Marcos, que, según este autor, esperaba la parusía inminente, invitó a resistir en la persecución y a marchar a Galilea donde la parusía tendría lugar [196].

En el área de la teología de lengua inglesa es de destacar —aunque editado en Zurich (1956)— el trabajo de J. M. Robinson *The Problem of History in Mark*. Para el autor, la concepción teológica de Marcos se centra en la lucha de Jesús contra Satán, por lo que concede capital importancia a la historia de la tentación. Robinson insiste (contra Marxsen) en que Marcos no pretende «predicar», sino «contar historias», que su evangelio no sólo quiere reflejar la conciencia de la fe cristiana, sino también el hecho de que esa conciencia (histórica) está formada y determinada por la realidad de la vida histórica de Jesús.

[196] Con anterioridad a Marxsen, H. Riesenfeld había publicado en 1954 un ensayo titulado *Tradition und Redaktion im Markusevangelium* (Berlín ^{2}1959) en el que apunta muchas de las ideas que consolida Marxsen, arguyendo en contra de la historia de las formas que el evangelio de Marcos fue deliberadamente la obra de un autor, el resultado de la reflexión teológica de Marcos o de sus predecesores. El comentario de W. Grundmann (*Das Evangelium nach Markus*, Berlín ^{2}1959) se une a las concepciones de Marxsen y acepta sus tesis, modificando así la primera edición de F. Hauck (se trata de la serie *Theol. Handkomm. z. NT*) que estaba compuesto bajo la impresión de los primeros resultados de la *historia de las formas*.

Por su parte, S E Johnson [197], a base de una crítica de la redacción, mantiene que la fecha más antigua posible de composición de Marcos podría remontarse a los años cuarenta, aunque se inclina a datarlo después del 64 Contra Marxsen, se opone a la idea de un evangelio escrito en Galilea y con una teología determinada por la problemática de esta región, haciendo notar el carácter no palestino de este evangelio

En esta misma línea, pero precisando que Marcos conserva las tradiciones locales de la iglesia de Roma, se pronuncia T W Manson en *Foundation of the Synoptic Tradition The Gospel of Mark* Un año más tarde, en 1963, T A Burkill (*Mysterious Revelation*) y en otra obra de 1972 (*New Light on the Earliest Gospel*), mantiene que Marcos es el más antiguo de los cuatro evangelios canónicos, y que fue escrito tal vez en Roma antes de la caída de Jerusalén Generalmente, el evangelista es contrario a los líderes judíos, y considera a los fariseos como los principales adversarios de Jesús Manson confirma la existencia de dos temas centrales en este evangelio que interesan vitalmente a su autor el secreto mesiánico que domina la primera parte hasta la confesión de Pedro (8,29) y el significado misterioso de este secreto que domina hasta el final del evangelio [198]

D E Nineham, en su comentario sobre Marcos (*Saint Mark*) vuelve a insistir en el rechazo de la antigua creencia de que los evangelios son una biografía ordenada de la vida de Jesús y afirma que no hay motivos para pensar que los evangelistas preserven o rememoren la secuencia exacta de los acontecimientos de la vida del Nazareno, orden que no tenía importancia alguna en la predicación apostólica Nineham considera la obra de Marcos más como producto de la comunidad que de un autor determinado, en línea con la historia de las formas [199]

E Trocmé, en *La formation de l'Évangile selon Marc*, se pregunta a qué se debe que Marcos escriba un evangelio en un tiempo en el que los únicos escritos cristianos eran cartas y algunas colecciones de dichos de Jesús ¿Por qué ignora el primer evangelista en su evangelio ciertas colecciones de sentencias como las bienaventuranzas, la oración del Señor o numerosas parábolas? En respuesta a estas preguntas, Trocmé considera a Marcos como el protavoz de un movimiento progresista que ha roto con la iglesia de Jerusalén y se ha abierto a la misión entre los campesinos del norte de Galilea Según Trocmé, para Marcos los fariseos no fueron enemigos de Jesús, sino que, anclados en una moral basada en la pureza ritual, eran poco propensos a aceptar el cristianismo Cuando Marcos ataca a los escribas y a las autoridades del templo de tiempos de Jesús, lo que critica en realidad el evangelista es el *establishment* de su propio tiempo, representado por los líderes de la comunidad cristiana de Jerusalén que están impidiendo el pro-

[197] S E Johnson, *The Gospel According to Mark*, Londres 1960
[198] Citado por S P Kealy, *Mark s Gospel*, 173 74
[199] *Ibidem*, 178

greso del evangelio por su apego al templo y a las costumbres judías. Para Trocmé, el evangelio de Marcos representa una denuncia contra la iglesia de Jerusalén por olvidar sus deberes misioneros y por autocomplacerse en la seguridad de poseer las tradiciones provenientes de Jesús [200].

Para S. Schulz (*Die Bedeutung des Markus für die Theologiegeschichte des Urchristentums*) [201], Marcos ha reinterpretado las tradiciones sobre Jesús en clave de epifanía cristológica según el modelo de humillación y exaltación, poniendo énfasis en la pasión y en la escatología del Hijo de Dios. Ph. Vielhauer, por su parte, había escrito en 1964 un estudio sobre la cristología de Marcos «Erwägungen zur Christologie des Markus Evangeliums» (*ThB* 31 [1965]) en el que mostraba que el título de Hijo de Dios es proclamado tres veces en tres momentos importantes de la narrativa de Marcos (1,11, 3,11 y 5,7), siendo éste el principal título de Jesús como aparece ya desde el comienzo de la obra (1,1). Para este autor hay que entender el evangelio en clave cristológica y está basado en la estructura terciaria del ceremonial egipcio de entronización real. Aunque el evangelio es para este autor la historia de la misión del Hijo de Dios que pasa inadvertido por este mundo, sin embargo hay tres momentos de revelación que conducen a la declaración final del centurión.

Para E. Schweitzer (*Das Evangelium nach Markus*, Gotinga 1967) el objetivo de Marcos es proclamar a Jesús como el Hijo de Dios. El evangelista no se interesa especialmente por la cronología o la geografía. El secreto mesiánico se mantiene durante todo el evangelio porque la manifestación de Jesús como Hijo de Dios no llegará hasta la cruz; el discípulo deberá seguir el camino de la cruz si quiere tener acceso al misterio de Jesús como Hijo de Dios.

En 1969 comienza una nueva era en los estudios de Marcos, con la inclusión, al mismo nivel de los otros evangelios, del escrito marcano en el leccionario de la liturgia de la Iglesia católica. A partir de este momento son numerosos los comentarios y estudios sobre Marcos, que con diversas metodologías y ópticas abordan el texto del primer evangelio. Por razones de espacio, no podemos detenernos a comentarlos. En nota se citan algunos de los más importantes aparecidos a partir de esa fecha [202].

[200] *Ibidem*, 179-80.

[201] Original alemán de 1967; trad. inglesa de 1970.

[202] F. Belo, *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc*, París 1974; trad. esp., Estella (Navarra) 1975; W. L. Lane, *The Gospel According to St. Mark*, Grand Rapids 1974; R Pesch, *Das Markusevangelium*, Friburgo-Basilea-Viena I 1976, II 1977; M. Reiser, *Syntax und Stil des Markusevangeliums im Licht der hellenistischen Volksliteratur*, Tubinga 1984; R. Schnackenburg, *The Gospel According to St. Mark for Spiritual Reading*, Londres 1971-77; J. Mateos y F. Camacho, *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*, vol. I, Córdoba 1993 con bibliografía. Una bibliografía fundamental sobre Marcos en general y sobre el capítulo 13 en particular puede verse en J. Mateos, *Marcos 13. El grupo cristiano en la historia*, Madrid 1987, 531-46; G. Puente, «El Evangelio de Marcos: forma y función», en A. Piñero (ed.), *Fuente del cristianismo*, 155-201.

De entre ellos queremos resaltar el más reciente, por las novedades que aporta en el campo de la filología y exégesis de este evangelio y porque tiene muy presente la producción anterior sobre Marcos. Se trata de la obra de J. Mateos y F. Camacho, *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*, vol. I, Córdoba 1993. Sus autores explican en las páginas 29-32 de la obra las características de este comentario que, en resumen, son las siguientes:

La obra de Mc se presenta como el producto de una única redacción global y se considera como un todo redaccional. La finalidad del comentario es la comprensión del texto de Marcos; todos los demás aspectos que abarca están subordinados a este objetivo.

La mayor parte de los aspectos técnicos se presenta en la sección llamada «Notas filológicas» que acompaña a cada perícopa. En ella se tratan las cuestiones importantes de crítica textual, las de gramática, léxico y estilo, a la luz de los principales estudios existentes, las correspondencias entre pasajes del evangelio, así como algunas referencias o alusiones a pasajes del AT.

Sigue un apartado titulado «Delimitación, contenido y división», o, simplemente «Contenido y división», donde se exponen, cuando es necesario, los criterios para establecer los límites de la perícopa, se analiza brevemente su contenido y, en función de éste, se establecen las secuencias en que puede dividirse.

Un apartado titulado «Marcas de la interpretación» presta atención a los «tropiezos» del relato, como son las incongruencias narrativas o a los paralelos, alusiones a textos del AT, etc., de los que se vale el evangelista para indicar el sentido figurado y teológico de los episodios. Son marcas que hay que tener necesariamente en cuenta al abordar la exégesis del texto.

Para el comentario exegético, que aparece bajo el epígrafe «Lectura» se han utilizado métodos basados en el análisis semiótico, apoyado, cuando el texto lo requería, por el análisis semántico de los términos. La presentación, sin embargo, no se hace con lenguaje técnico, sino de modo asequible a toda persona de cultura media.

Al final de cada sección se propone una «Síntesis» que expone en compendio el desarrollo del relato dentro de los límites señalados.

Las opiniones de los comentaristas y autores se citan con sobriedad, sin entrar en las discusiones sobre la historia del texto, por considerar que ésta ayuda a comprender cómo se ha elaborado éste, pero no debe preceder ni afectar a su interpretación.

La obra de Marcos se considera un todo orgánico, el producto de una redacción muy pensada, que sigue un plan teológico claro y bien estructurado. Sean cuales fueren sus fuentes documentales, están plenamente asumidas e integradas en el plan del evangelista, adquiriendo su significado propio al ser incorporadas a un determinado plan y estructura. Marcos crea o hace suya una concepción teológica, y al hacerla e integrar en ella los materiales de la tradición, deja de depender de sus posibles antecesores.

Los autores de esta obra aceptan que el redactor de este evangelio fue Marcos, tal vez el Juan-Marcos de los Hechos de los Apóstoles, que la relación de éste con Pedro, de haber existido, habría tenido lugar después de la composición del evangelio y no antes, que el lugar de composición habría sido o Roma o Antioquía de Siria, coincidiendo con la mayoría de los autores, y proponen una datación muy temprana para este evangelio: en la década de los cuarenta del siglo I (cf. pp. 1-8).

Esta obra, que abrirá sin duda un amplio debate científico sobre el evangelio de Marcos, representa una gran novedad en el trillado campo de la exégesis de Marcos y con ella se descubre la insospechada profundidad de sentido y el rigor literario de este evangelio, desempolvándolo y cargándolo de una frescura y modernidad inesperadas.

Las líneas maestras de la teología de Marcos se ofrecen en síntesis en las páginas 18-28 del comentario. Son las siguientes:

En Marcos, el Dios de Jesús es el que ama a la humanidad entera y quiere comunicarle vida; ese amor se concreta en la creación del hombre nuevo (el reinado de Dios), y, mediante él, de la sociedad nueva (el reino de Dios). Ese amor universal que comunica vida constituye «el secreto del Reino» (4,11) que ha sido explicitado por Jesús en su actividad... La insistencia de Mc sobre la universalidad del Reino, y la consiguiente igualdad de todos los pueblos y hombres respecto a la salvación es continua. Para Mc ha desaparecido el privilegio de Israel y su calidad de pueblo elegido. De la antigua elección queda solamente la prioridad en ser invitado al Reino antes que las naciones paganas; pero el nuevo Israel debe aceptar su condición de igualdad con los demás pueblos y ponerse al servicio de la humanidad entera.

El término griego *basileia* se traduce por la doble acepción de «reinado» y «reino». El «reino de Dios» se identifica con la nueva sociedad, la comunidad humana sobre la que Dios ejerce su reinado, la «nueva humanidad» cuya cabeza es Jesús; sus miembros constituyen «el reino de Dios». El «reinado de Dios», la efusión de su Espíritu sobre el hombre, es la respuesta inmediata a la opción personal de éste, en concreto, para Mc, a su adhesión a Jesús (3,35: «el designio de Dios»). El «reino de Dios», la constitución de la sociedad nueva, es la tarea histórica propia de Jesús y de sus seguidores, dotados del Espíritu... Como se ve, se expresan aquí las dos dimensiones del hombre: la interior e individual es «el reinado de Dios», la presencia en él del Espíritu, que renueva su ser; la exterior o social es «el reino de Dios», que existe como primicia en la comunidad cristiana y se extiende mediante la actividad de la misión.

Mc menciona dos veces la «vida eterna» o «vida definitiva» (10,17.30) y otras dos «la vida» (9,43.45), que es su equivalente, afirmando con ello que la realidad humana y el reino de Dios trascienden la muerte. Lo mismo se afirma en los dichos sobre la resurrección de Jesús (8,31; 9,31; 10,34, etc.) y de los hombres (12,25ss). El estado del Hombre resucitado se manifiesta en

la transfiguración (9,29), pero Mc no describe las características de la vida futura.

Tampoco señala un término para la historia humana. No anuncia Mc una parusía final, un retorno glorioso de Jesús que ponga fin a la historia. Mc señala de hecho dos «venidas» futuras del Hijo del hombre; la primera, anunciada por Jesús ante el tribunal judío, tendría por espectadores a los mismos que lo juzgaban (14,62); la segunda, predicha en 13,26, tendría por espectadores a los astros, figura de los príncipes y poderes divinizados que iban a vacilar y a caer del cielo. Ninguna de las dos venidas marcaría el final de la historia: la primera alude a la destrucción de Jerusalén y del templo; la segunda, que no será única, sino que se irá repitiendo en la historia, a la caída sucesiva de los demás regímenes opresores.

Marcos presenta a Jesús como mesías Hijo de Dios (1,1.11; 14,6.12; 15,26.39), por oposición al mesías hijo de David de la expectación judía (8,29; 11,8; 12,35-37). El contraste entre las dos concepciones mesiánicas se refleja en la oposición entre la universalidad del reinado de Dios (mesías Hijo de David), que Jesús predica, y el particularismo judío (mesías hijo/sucesor de David) que esperaba la restauración de Israel en situación de privilegio y de dominio sobre los demás pueblos.

Marcos presenta también a Jesús como «el Hijo del hombre» («el Hombre»). La primera vez que aparece esta denominación (2,10) alude al misterioso personaje de la visión de Daniel (7,13: «como un hijo de hombre» = una figura humana), figura colectiva que encarnaba el «pueblo de los santos del Altísimo» («los consagrados por el Altísimo», Dn 7,18.22.27), es decir, al Israel fiel a Dios, que había de someter a los pueblos paganos... Marcos, por una parte, corrige el particularismo del libro profético: si en Daniel se trataba de someter a los paganos, según el evangelista «el Hijo del hombre» borrará el pasado pecador de éstos y les ofrecerá la plenitud de vida. Por otra parte, en Mc, como en el libro de Daniel, la figura del Hijo del hombre es colectiva: designa primariamente a Jesús como prototipo y plenitud del Hombre, e incluye a sus seguidores en la medida en que se identifican con él.

Un rasgo característico y determinante de la teología de Marcos, como de los otros evangelistas, es la centralidad del Hombre. A Dios se le encuentra en Jesús, el Hombre-Dios; es Jesús quien asume el papel del Esposo (2,19), que el AT atribuía a Yahvé o, en otra formulación, es él quien establece la nueva alianza, ahora con la humanidad entera (14,24: «ésta es la sangre de la alianza mía»). Es, por tanto, Jesús, quien funda el nuevo pueblo, es decir, la nueva comunidad humana universal; son su persona y su entrega por los hombres (14,22.24) la norma que sustituye a la Ley (código de la Alianza).

A diferencia de Mateo, para quien la comunidad mesiánica, formada por judíos y paganos, constituye el nuevo Israel, en cumplimiento de la promesa hecha a Abrahán, para Marcos dicha comunidad no constituye el

nuevo Israel, sino la nueva humanidad, y en ella se integra el nuevo Israel. Por eso distingue Mc dos grupos de seguidores: el de los que proceden del judaísmo, llamados «los discípulos»/«los Doce», y el de los que no proceden del judaísmo, que incluye tanto a los excluidos de Israel como a los paganos... Mc distingue así «una iglesia procedente de la circuncisión» de otra «procedente del paganismo», distinción que aparece más tarde en la tradición eclesiástica.

El Evangelio de Lucas [203]

El trabajo clave en Lucas, y quizá uno de los que más lustre ha dado a la *historia de la redacción,* es el de H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* [204] que ha conocido sucesivas reediciones y ha sido traducido a múltiples idiomas. Según Conzelmann, el pensamiento de Lucas —que es más teólogo que historiador— está condicionado por un esquema temporal de la historia de la salvación. Esta se divide, para el evangelista, en tres momentos: *a)* el tiempo de Israel (Lc 16,10); *b)* el tiempo de la actividad de Jesús (hasta la Ascensión), y *c)* el tiempo de la Iglesia. Según Conzelmann, Lucas se había colocado mentalmente en la situación a la que había llegado la Iglesia por la espera de la parusía y en sus primeros pasos dentro de la historia de este mundo. Las características de la concepción teológica lucana aparecen sometiendo a examen los datos geográficos y topográficos del tercer evangelio y la elaboración que hace de sus fuentes.

Recientemente, F. Bovon ha escrito el primer volumen de un grueso comentario al evangelio de Lucas, titulado *L'Évangile selon Luc,* Ginebra 1991.

[203] El estado de la cuestión sobre el Evangelio de Lucas puede verse en F. Bovon, «El evangelista Lucas. Retrato y proyecto. Forma y función de la doble obra lucana», en A. Piñero (ed.), *Fuentes del cristianismo,* 203-218.

[204] Tubinga 1954; trad. española, Barcelona 1974. Con anterioridad Conzelmann había publicado en 1952 un artículo titulado «Zur Lukasanalyse», *ZThK* 49 (1952) 16-33, que luego se convertiría, debidamente ampliado, en la obra citada. De los tres representantes más insignes de la historia de la redacción, Bornkamm, Marxsen y Conzelmann, éste es el primero, cronológicamente, y el que mayor impacto ha producido en los estudiosos.

En un artículo importante había preparado E. Lohse las directrices del trabajo de Conzelmann, «Die Bedeutung des Pfingtsberichtes im Rahmen des lukanischen Geschichtswerkes» (*EvTh* 13 [1953] 422-436), mientras que en otro se sitúa ya en la misma línea: «Lukas als Theologe der Heilsgeschichte» (*EvTh* 14 [1954] 256-275). Aquí Lohse no aporta nada nuevo a los estudios sobre métodos literarios de Lucas, pero contribuye con el peso de su autoridad a la línea de adquisiciones seguras de la investigación. Su importancia radica en confirmar ante los ojos de los estudiosos que Lucas ha puesto toda su elaboración histórica al servicio de una teología muy definida.

Otro trabajo que debe mencionarse es el de H. W. Bartsch (*Wachet aber zu jeder Zeit! Entwurf einer Auslegung des Lukasevangeliums,* Hamburgo 1963), en el que muestra su escepticismo por la desescatologización de Lucas que supone el trabajo de Conzelmann, e insiste en que la espera de la parusía y la problemática que lleva consigo es fundamental y está radicada en los orígenes mismos de la fe cristiana.

Aunque no se centra exclusivamente en la historia de la redacción y de la tradición de Lc, este comentario, sin embargo, las aborda casi sistemáticamente con la finalidad de iluminar el proceso de redacción de cada perícopa. En cada una de ellas se presenta en primer lugar el texto traducido, la bibliografía, el análisis y la explicación de la misma. Bajo el epígrafe «análisis» se reúnen y comentan todos los datos que sirven de base para la explicación o comentario de la perícopa en cuestión, versículo a versículo. Es en este apartado donde se ilumina con frecuencia la historia de la redacción. Bovon ofrece abundante bibliografía general sobre Lucas y específica sobre cada una de las secciones.

Dos temas centrales rigen su trabajo de comentarista: 1) A pesar de su interés por la historia, Lucas es un teólogo de la Palabra de Dios, que se percibe a través de la vida concreta y de la palabra humana, y 2) Lucas no elabora una cristología separada de la relación viva con el Cristo. Tal relación entre el pensamiento y la vida vale igualmente para la eclesiología y la ética. Para Lucas, a través de las relaciones personales, los hombres y mujeres participan en la Iglesia y permanecen fieles a las exigencias del Evangelio.

Los Hechos de los Apóstoles

En el área de los *Hechos de los Apóstoles* queremos reseñar dos trabajos que significan el comienzo de la aplicación de la metodología de la *historia de la redacción* a *Hechos*. Los primeros, y pioneros, son los de Ph. Vielhauer: «Zum "Paulinismus" der Apostelgeschichte» [205] y «Tradition und Komposition in der Apostelgeschichte», de E. Haenchen [206]. Mientras este último admite con reservas la autoría de Lucas, el compañero médico de Pablo, Vielhauer, por el contrario, niega la autoría de Hch a un compañero íntimo de Pablo, argumentando especialmente a partir de la radical diferencia entre la teología del Apóstol tal como aparece en Hch y la de las cartas genuinamente paulinas.

Especial mención merece la obra en dos volúmenes de Josep Rius-Camps sobre los Hechos de los Apóstoles: *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana* (Córdoba 1989) y *El camino de Pablo a los paganos* (Madrid 1984) así como los dos volúmenes hasta ahora aparecidos del *Comentari als Fets dels Apòstols* (Barcelona 1991-92). Tanto en las dos primeras como en el comentario, este autor considera que uno de los grandes obstáculos para la comprensión del libro de Lucas radica en que sus numerosas dificultades se afrontan una por una, sin tener presente la unidad de la obra. La atomización a que esto llevaba hacía imposible el descubri-

[205] *EvT* 10 (1950/51) 1-15.
[206] *ZThK* 52 (1955) 205-225.

miento de un plan teológico en el evangelista. De ahí que en las dos primeras obras, más que hacer exégesis minuciosa de cada perícopa, Rius-Camps pretenda descubrir la concatenación que existe entre ellas y el plan teológico que les da unidad. El comentario presenta la novedad de basarse en las dos recensiones, alejandrina y occidental, del texto de Hechos. En uno y otro trabajo se presenta una visión renovadora y coherente de este libro. Partiendo del texto transmitido, en sus dos versiones principales, el autor trata de descubrir la intencionalidad teológica de su autor y se sumerge en los problemas de la redacción de la obra, cuya coherencia interna trata en todo momento de explicar, teniendo siempre muy presente el evangelio. Según Rius-Camps, la segunda parte de la doble obra lucana describe la génesis de la Iglesia cristiana (Hch 1-12) y el camino de Pablo a la misión entre los paganos. El escrito lucano trata de la «conversión» a esta misión de Felipe, Saulo y Pedro, haciendo posible, en un primer momento, el anuncio del mensaje a los judíos fuera de Palestina y, a continuación, directamente a los paganos. Lucas presenta el proceso de conversión de Pedro y Pablo a la misión universal y las resistencias que oponen al universalismo. Una vez que éstos dos apóstoles ponen en práctica el propósito de anunciar el evangelio directamente a los no judíos, desaparecen de la escena, pues el objetivo de la obra no era otro sino mostrar el camino que ambos recorren a partir de Jerusalén (judaísmo) hasta llegar a la plena misión a los paganos y, en el caso de Pablo, en círculos cada vez más alejados de la capital de Judea (Antioquía, Asia Menor, Roma).

Los sinópticos en su conjunto

Por último, reseñemos brevemente dos obras que tienen como nota metodológica original tratar de los tres sinópticos conjuntamente (y en parte de Hch). La primera, de G. Baumbach, *Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien* (Berlín 1963). El autor intenta captar la concepción que del mal tienen los sinópticos por medio de la técnica comparativa de pasajes y contextos paralelos, procurando deducir así lo peculiar de cada uno de ellos e intentando determinar el *Sitz im Leben* de la concepción del mal en cada uno de los evangelistas. Baumbach llega a la conclusión (p. 208) de que la interpretación del mal está en íntima relación con la teología de cada uno de los sinópticos, por lo que presenta características distintas. En Marcos son Satán y los demonios los enemigos del Mesías; en este evangelista ocupa un puesto central la proclamación misionera orientada mesiánicamente. En Mateo, en cambio, el mal es el incumplimiento de la Ley; en el primer evangelista es la Torá, interpretada por la Iglesia, la que ocupa el puesto central. En Lucas, finalmente, Satán, los demonios y el pecado pertenecen al mundo no convertido, con lo que se resalta la teología lucana de la conversión orientada a la piedad personal y al afán misionero.

La segunda obra es de J. Gnilka, *Die Verstockung Israels. Jes. 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker* (Munich 1961). El autor apela expresamente a los trabajos de Bornkamm, Conzelmann, Trilling y Marxsen, e intenta con éstos ampliar el concepto de «marco», entendiendo por él no sólo las indicaciones geográficas o cronológicas, etc., sino la elección, ordenamiento y disposición del material sinóptico y la tradición de los *logia* de Jesús. Efectúa también, metodológicamente, una distinción entre la última elaboración del material y la labor de los «Sammler y Tradenten» (compiladores y transmisores) presinópticos (p. 19). Las conclusiones de Gnilka son: cada sinóptico, naturalmente, interpreta a su modo la obstinación de Israel, reelaborando la tradición. Marcos sitúa a menudo a Jesús y a sus discípulos reunidos aparte de todos, en conventículo; sólo en este ámbito imparte Jesús a sus seguidores una doctrina sin ambages. Al pueblo le habla sólo en parábolas, lo que contribuye a su obstinación (p. 187). Lucas entiende también a los discípulos como un grupo claramente contrapuesto al pueblo, pero las parábolas son fundamentalmente ejemplos plasmados en narraciones y sentencias breves. Mateo subraya la apertura de los discípulos respecto a la doctrina de Jesús y la falta de comprensión del pueblo por ella, con lo que presenta también dos grupos antagónicos. Las parábolas de Marcos se centran en la esencia del reino de Dios; en Lucas, aparece en primer plano lo perentorio y angustioso del momento presente, pero la obstinación no se refiere a la masa del pueblo en general, sino a enemigos individualizados; Mateo, por el contrario, subraya la obstinación del pueblo entero, al que Jesús critica abiertamente en sus discursos [207].

Aunque pueda parecer fuera de lugar, no debe terminar este apartado dedicado a la historia de la redacción en los sinópticos sin citar la obra de P. Benoit-M. É. Boismard, *Synopse des quatre évangiles* (París 1965-72). La obra, en dos volúmenes, presenta en el primero una sinopsis de los cuatro evangelios en francés, y en el segundo el comentario a cada una de las perícopas. Para cada perícopa, el autor describe el camino evolutivo redaccional seguido por los evangelistas e intenta descubrir lo que habría sido el proto-relato, a partir del cual cada evangelista elaboró un texto con impronta propia. La historia de la redacción que estos autores tratan de establecer en cada una de las perícopas es compleja y discutible, pero no cabe duda de que esta obra ofrece un caudal de información inmenso y es el resultado de una lectura extremadamente atenta del texto de los evangelios.

[207] Para ulterior información debe consultarse la puesta al día hasta su momento sobre la crítica de la redacción en J. Rohde, *Die Redaktionsgeschichtliche Methode. Einführung und Sichtung des Forschungstandes*, Hamburgo 1968 (versión inglesa, *Rediscovering the Teaching of the Evangelists*, Filadelfia 1969); más reciente, cf. E. V. McKnight, «Form and Redaction Criticism» en E. J. Epp-G. W. MacRae (eds.), *The New Testament and Its Modern Interpreters*, 157-63.

3. LOS METODOS SOCIOLOGICOS Y EL NUEVO TESTAMENTO

Desde la elevación del *corpus* del NT a categoría de escritura sagrada (hacia mediados del siglo II) se introdujo la tendencia, al menos subconsciente, de apartarlo, como algo divino, de todos los condicionantes sociológicos e históricos.

Estos textos, que se consideraron portadores de una revelación atemporal, fueron examinados hasta bien entrado el siglo XX, en sí mismos, en su papel y trascendencia para la vida interna de la Iglesia, prescindiendo de su contexto histórico-social y olvidando su relación con la vida concreta de las comunidades en las que surgieron. El despertar de los métodos histórico-críticos, sobre todo de la historia de las formas, llevó a preguntarse no sólo qué significaba un determinado pasaje del NT, sino también a demandar qué trascendencia tenía para el momento histórico de la Iglesia que lo había generado y cómo su *Sitz im Leben* o «contexto vital» había influido en el proceso de su propio nacimiento. Desafortunadamente, el imponente aparato filológico de la historia de las formas condujo a considerar aquel trabajo como un fin en sí mismo, dejando a un lado la perspectiva global del texto y, sobre todo, el entorno humano desde o hacia el que iba dirigido. Pero por la fuerza de los presupuestos que la crítica de las formas había desarrollado, la aplicación de la sociología al estudio del NT a partir, sobre todo, de los años treinta de nuestro siglo (con una detención luego, y un nuevo comienzo en los setenta) no sería más que el desarrollo consecuente de los métodos histórico-críticos. La sociología pretendía en realidad profundizar en el concepto de «contexto vital», puesto de relieve en un principio por la historia de las formas. Así, pues, por considerarse en sus inicios un desarrollo de este método de crítica formal, hemos situado los métodos sociológicos entre los métodos de análisis diacrónico.

Al hablar de sociología y NT nos referiremos en adelante a un determinado tipo de exégesis que se ha abierto camino en el mundo de los estudios neotestamentarios y que utiliza métodos, modelos y teorías propios de la sociología. Es *exégesis* porque se centra en el texto bíblico y requiere todos los instrumentos necesarios para su estudio y exposición de sentido (análisis literario, crítica de fuentes, etc.); es *sociología* porque analiza la interrelación de la literatura neotestamentaria y su mundo social, los factores que condicionaron la producción y circulación de los documentos y la función específica sociorreligiosa que desempeñaban en el contexto en que se produjeron [208].

Aunque el método sociológico no es ajeno al estudio del Antiguo Tes-

[208] Cf. J H. Elliott, *A Home for the Homeless A Sociological Exegesis of 1 Peter, its Situation and Strategy*, Filadelfia 1981, 3.

tamento, sin embargo, en estas páginas nos limitaremos a la presentación del método o métodos sociológicos aplicados al Nuevo [209]

Precedentes del método sociológico en el estudio del Nuevo Testamento

La sociología no es una advenediza en el campo de los estudios neotestamentarios [210]. De hecho penetró en este campo hace casi setenta años como parte del método de la *historia de las formas* La idea básica de esta nueva postura venía de la sociología de la literatura, concretamente de la noción de que las distintas formas o géneros literarios surgen en situaciones

[209] La aplicación, si no del método, al menos de categorías sociológicas, es antigua en el campo de los estudios del Antiguo Testamento Arranca de finales del siglo XIX y comienzos del XX, época en la que diversos autores relacionaron la historia de Israel con la de la Antigüedad en general, recurriendo incluso a la utilización de ciertas categorías sociológicas como J Fenton (*Early Hebrew Life A Study in Sociology*, Londres 1880), R Smith (*Lectures on the Religion of the Semites The Fundamental Institutions*, Nueva York ^{3}1927), y J Wellhausen, (*Reste arabischen Heidentums*, Berlín 1897), quienes compararon las formas sociales, costumbres y ritos de Israel con los datos etnográficos de los beduinos preislámicos, M Weber (*Le Judaisme Antique Études de sociologie de la religion*, t III, París 1970, ed alemana de 1920), estudió las fuerzas y grupos sociales del antiguo Israel y su interrelación con las ideas y prácticas religiosas, A Causse (*Les Prophètes contre la civilisation*, París 1913, y *Du Groupe ethnique à la communauté religieuse*, París 1937) escribió una ambiciosa síntesis de la evolución sociocultural de Israel siguiendo el esquema de la sociología de la religión de Durkheim y J Pedersen (*Das System der zwolf Stamme Israels*, Stuttgart 1930), autor de un estudio psicosocial del Israel bíblico La sensibilidad por aspectos sociológicos es indudable, por otra parte, en las obras de M Noth, A Alt y W F Albright, destacados investigadores del AT

Para una exposición de este método en la actualidad, aplicado al Antiguo Testamento, pueden verse las colaboraciones de J Trebolle Barrera, J Asurmendi y G Ruiz González, en *CuadBib* 12 (1986), número monográfico dedicado al tema Biblia y Sociología Cf también, R R Wilson, *Sociological Approaches to the Old Testament*, Filadelfia 1984 En esta obra el autor se pregunta cómo y de qué modo pueden servir de ayuda las ciencias sociales para la investigación del AT, presenta una panorámica de la historia y del papel de la sociología en la interpretación del Antiguo Testamento, seguida de una evaluación de sus aplicaciones y de una discusión de los problemas que conllevan estos estudios interdisciplinares, mostrando de qué modo la sociología puede contribuir a la interpretación de los textos como ciencia complementaria de la exégesis y la historia

[210] La producción bibliográfica en el campo de la sociología aplicada al Nuevo Testamento ha experimentado un crecimiento espectacular a partir de 1980 Renunciamos a presentar una bibliografía que siempre sería incompleta Las obras que se citan en este apartado ofrecen abundante bibliografía para quien desee continuar el estudio Nos remitimos en esta exposición principalmente a tres elencos bibliográficos sobre la exégesis sociológica del NT G Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tubinga ^{2}1983, 331-347, trad castellana, Salamanca 1985, D J Harrington, «Second Testament Exegesis and the Social Sciences A Bibliography», en *BibTB* 18 (1988) 77-85, B Holmberg, *Sociology and the New Testament*, Minneapolis 1990, 158-170, trad española, Córdoba 1995, cf también R Aguirre, *La Sagrada Escritura y el método sociológico*, VI Simposio de Teología Histórica, 1990, 95, Id , «El método sociológico en los estudios bíblicos», *CuadBib* 12 (1986) 23-41, Id , *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Bilbao 1987

existenciales determinadas. El contexto vital (*Sitz im Leben*) es, en realidad, un concepto sociológico: no denota un momento histórico y único, sino una situación típica y duradera, como lo expresó R. Bultmann: «La tarea de la historia de las formas se basa en la convicción de que la literatura que expresa la vida de una comunidad, también por tanto la del grupo cristiano primitivo, surge de condiciones de vida y de necesidades concretas de la comunidad. Así nacen determinados estilos, determinadas formas y géneros. Cada género literario tiene, por tanto, su *Sitz im Leben*. Éste no es un hecho histórico aislado, sino una situación típica. El género literario o la forma... es un concepto sociológico» [211].

Pero la historia de las formas tuvo una limitación al tratar de buscar la base social de los evangelios en la vida y en la fe de la primitiva iglesia, convirtiendo el *Sitz im Leben* genérico en *Sitz im «religiösen» Leben*, y no produciendo, como ha afirmado Th. F. Best, apenas alguna información concreta histórica, social o económica acerca de las tradiciones que estudiaba [212]. O. Cullmann afirmaba hace ya tiempo que «el defecto más serio de la escuela de la historia de las formas era la ausencia de una base sociológica» [213]. En efecto, resulta imposible estudiar la formación y transmisión de las tradiciones sin considerar la naturaleza, composición y problemas de las comunidades, los factores de su vida real (económicos, políticos, culturales y no sólo religiosos).

Los precedentes del método sociológico moderno han de retrotraerse al momento del auge de la historiografía grecorromana en el cambio de siglo, que mostraba una clara apertura a cuestiones sociológicas. En la medida en que la investigación neotestamentaria de esta época permaneció vinculada a los estudios de historia de la antigüedad, los planteamientos sociológicos aparecían de modo natural. Han de buscarse precedentes en investigadores como A. von Harnack (que estudia los aspectos sociales de la misión y extensión del cristianismo) [214], E. Meyer, F. von Dobschütz, E. Schürer [215], A. Deissmann (que, basándose en papiros y datos epigráficos analizó la vida de las capas sociales bajas entre las que situaba a la iglesia primitiva) [216] y E. Troeltsch (que al estudiar las ideas sociales del cristianismo primitivo realizó ya una tipificación sociológica que ha sido recientemente uti-

[211] R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Gotinga [7]1967, 4.

[212] Cf. Th. F. Best, «The Sociological Study of the New Testament: Promise and Peril of a New Discipline», *ScotJT* 36 (1983) 181-94; cf. R. Morgan y J. Barton, *Biblical Interpretation*, Oxford 1988, 145ss.

[213] O. Cullmann, «Les récentes études sur la formation de la tradition évangelique», *RHPhR* 5 (1925) 73.

[214] *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1902.

[215] *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig 1890; ed. revisada inglesa en 1973; ed. española, 2 vols., Madrid 1985.

[216] *Licht vom Osten*, Tubinga 1908; *Das Urchristentum und die unteren Schichten*, Gotinga [2]1908.

lizada por G. Theissen) [217]. Estos autores, de uno u otro modo, analizaron y describieron el cristianismo primitivo como algo conectado de mil maneras con la realidad social de su propio mundo.

No se debe dejar de hacer mención especial de la llamada «escuela de Chicago» (en torno a los años 1920-1930) que trabajó en el Antiguo, pero más aún en el NT, con figuras tan sobresalientes como S. J. Case [218] y S. Matthews [219], cuyo esfuerzo principal consistió en el estudio del proceso de formación del cristianismo primitivo, siendo los precursores de los numerosos investigadores americanos que hoy aplican a la Biblia los métodos de la sociología.

La perspectiva de todos estos investigadores no era sino la secuela lógica del amplio y profundo interés por la historia antigua y, dentro de ella, por la del cristianismo primitivo, en las décadas inmediatamente precedentes a la Primera Guerra Mundial (1914-1918).

Interés y dificultades de esta rama de investigación

S. J. Case [220] explica el interés de esta rama de investigación. Los métodos literario-históricos y sus espectaculares resultados habían llevado a muchos a considerar que eran la última palabra, con lo que, en realidad, se perdía un aspecto de la perspectiva del texto: los hombres, a quienes se debió precisamente su producción. Esta situación fue cambiando con la atención dedicada al *Umwelt* (entorno) del cristianismo primitivo, tanto judío como helenístico. En opinión de esta autora, una consideración e investigación estrictamente sociológica del NT ayuda grandemente a la comprensión total de los textos del *corpus* cristiano. El propósito de tal investigación es el siguiente: «La consideración social del NT ha de comenzar por interesarse por las experiencias reales de aquellos hombres que formaban las comunidades cristianas en la época del NT El investigador intentará introducirse en las actividades vitales de los cristianos tanto dentro de las propias comunidades como en su entorno social. Espera de ese modo alcanzar una perspectiva y una comprensión de los diversos escritos del NT que corresponda a la intención de sus autores y a las concepciones de los primeros lectores. La necesidad de tal consideración social se justifica precisamente por la posterior historia de los textos que se estudian. Si se desea

[217] *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppe*, Tubinga 1908, cf G Theissen, *Studien*, 1979, 268ss, 288

[218] *The Social Origins of Christianity*, Chicago 1923; *The Social Triumph of the Ancient Church*, Chicago 1934, *The Christian Philosophy of History*, Chicago 1943

[219] *The Atonement and the Social Progress*, Nueva York 1930

[220] S J Case, «Die neue neutestamentliche Forschung», en W A Meeks, *Zur Soziologie des Urchristentums Ausgewahlte Beitrage zum fruhchristlichen Gemeinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt*, Munich 1979, 37-48

comprender por qué motivos utilizó la Iglesia esos textos, por qué los conservó y reunió en un *corpus* otorgándoles autoridad canónica, el investigador se ha de ocupar en primer lugar de los intereses y actividades de aquellos grupos cristianos que llevaron a cabo ese proceso de canonización» [221].

Naturalmente, este tipo de línea investigativa había de arrojar también luz más allá de la mera exégesis del NT, iluminando en general el carácter del cristianismo primitivo. No hay oposición entre estos métodos y los de la crítica literaria y otros. Se trata tan sólo de insuflar vida a esa estructura, ya descubierta por los métodos histórico-críticos.

De los años cincuenta en adelante, el nuevo método de la historia de la redacción centró su interés en cada evangelista individualmente y en su teología específica, dejando otra vez de lado la vida social de las comunidades receptoras del evangelio. En la actualidad, no obstante, los seguidores de este método vinculan en sus estudios a los autores con las comunidades a las que pertenecen o se dirigen. Por otra parte, el proyecto literario de la historia de las formas —a pesar de su búsqueda de un *Sitz im Leben* para cada texto— que continuaba su andadura a la par que estos nuevos nuevos métodos sociológicos, condujo a un divorcio mayor respecto a los condicionantes sociohistóricos al subsumirse en el contexto de la teología individualista y existencialista de la época, que no prestaba suficiente atención a las dimensiones sociales de la vida cristiana y de los textos. Con la aparición de la exégesis estructuralista y su peculiar modo de análisis interno del texto, la exégesis neotestamentaria se alejó más aún de las situaciones históricas concretas.

Era, por tanto, necesario restablecer el equilibrio entre texto y contexto social e histórico, por lo que al cabo de décadas de predominio de la teología y de la historia de las ideas, se hizo sentir una especie de hambre de renovar el contacto con la historia social concreta del movimiento cristiano primitivo.

Con un movimiento pendular, los estudios de NT, se han visto inundados en las dos últimas décadas de investigaciones referentes a la vida social del cristianismo primitivo y su mundo contemporáneo. Rara es la bibliografía neotestamentaria en la que no se reseñan abundantes obras y artículos en esta línea [222].

Durante años, la exégesis había sufrido lo que B. Holmberg [223] ha de-

[221] *Ibidem*, 45-46.

[222] En 1991 se ha celebrado en España el *Primer Congreso Internacional del NT y las Ciencias Sociales* (Valladolid, 6-8 de mayo de 1991) en el que participó un numerosísimo grupo de investigadores anglosajones, con escasa representación alemana y española. Citamos algunos de los más conocidos: Dennis C Duling, John H. Elliott, Philip F. Esler, Wolfang Stegemann, B. J. Malina.

[223] «The Sociological Interpretation of the New Testament: The Present State of Research», *NTS* 26 (1980) 164-79.

nominado como «la falacia del idealismo», esto es, toda una etapa de la teología e investigación neotestamentarias que había separado el texto del contexto sociológico en el que había surgido, cayendo en lo que R. Scroggs [224] etiquetó como «docetismo metodológico», según el cual se separaba el alma (entiéndase: el texto portador de significado plural) del cuerpo (contexto sociológico en que se encarnó y nació). Era preciso, por tanto, volver a abordar los textos en su contexto sociohistórico, e insertar, a su vez, este contexto en el análisis de la fe y de la teología del NT. Dicho de otro modo, la exégesis sentía la necesidad de tomar en serio la dialéctica continua entre las ideas y las estructuras sociales [225].

Historia y sociología

Antes de entrar a definir en qué consiste el método o los métodos sociológicos, pues en realidad se trata de diversos métodos que tienen en común la consideración de «lo social», hay que deslindar ciertos aspectos de las nociones de historia y sociología.

La historia o el método histórico estudia por lo general los hechos relevantes y significativos del pasado. Cuando mira hacia atrás, el historiador los selecciona, fijándose normalmente en los que sobresalen como crestas.

A diferencia de la historia, la sociología o el método sociológico, cuando mira hacia el pasado, no es tanto para descubrir lo que destaca, sino más bien lo ordinario, los procesos sociales subyacentes; al sociólogo no le preocupan tanto las grandes personalidades cuanto las personas de tipo medio. Como ha afirmado P. Burke, «la sociología se preocupa por establecer leyes generales, mientras la historia se preocupa por lo particular, lo irrepetible, lo único» [226].

Los análisis de tipo histórico pretenden principalmente una mera descripción de los hechos sociales que aparecen en los primeros escritos cristianos, narrando su historia e investigando su organización [227]. Pero el método sociológico no se detiene ahí: trata de explicar y describir los datos que le aporta la historia mediante la aplicación de determinados modelos o patrones sociales, entendidos como «una representación abstracta, simplifi-

[224] Cf también B Holmberg, *Sociology and The New Testament An Appraisal*, 2

[225] Cf el interesante ensayo de W A Meeks, *A Hermeneutics of Social Embodiment*, en Nickelsburg-MacRae (eds), *Christians Among Jews and Gentiles*, Filadelfia 1986, 176-86

[226] P Burke, *Sociology and History*, Londres 1980, 33

[227] Cf Ph J Richter, «Recent Sociological Approaches to the Study of the New Testament», *Religion* 14 (1984) 77-90, esp 78 No negamos que en estas obras históricas no haya ningún tipo de explicación de datos, pues ya la misma yuxtaposición de ellos es en sí misma interpretación, sin embargo, su finalidad es principalmente la recogida de los datos para explicar un acontecimiento, más que la explicación misma de los fenómenos que subyacen a cualquier movimiento social

cada, de algún objeto, acontecimiento o interacción del mundo real, construida con fines de conocimiento, control o predicción» [228]. Los modelos, según Ph. F. Esler, «no son descripciones exhaustivas, sino simplificaciones con fines de investigación y que han de ser despojados, hasta donde ello sea posible, de rasgos espaciales y temporales o, dicho de otro modo, han de ser transculturales» [229].

La sociología histórica tiene que basarse, por tanto, en datos proporcionados por el historiador. Historia y sociología no son, pues, dos ciencias antagónicas, sino complementarias [230]. N. K. Gottwald, parafraseando a Kant, ha expresado brillantemente las relaciones entre la historia y la sociología: «La sociología sin la historia está vacía; la historia sin la sociología está ciega. Los conceptos sociológicos sirven para ordenar los datos, relacionarlos, hacerlos inteligibles situándolos en un contexto amplio, al tiempo que desempeñan una función heurística, porque suscitan cuestiones, adelantan hipótesis que hay que comprobar, dirigen la mirada a aspectos que, de otra manera, pasan inadvertidos y establecen comparaciones con fenómenos semejantes de culturas próximas o alejadas» [231].

— *Problemas de la sociología aplicada al Nuevo Testamento*

Tres son los problemas, según R. Scroggs [232], con los que puede encontrarse el análisis sociológico del NT:

— *Problemas de metodología*

Hay una enorme cantidad de modelos y teorías sociológicas que sirven

[228] Cf. B. J. Malina, «The Social Sciences and Biblical Interpretation», *Interp* 36 (1982) 224-242.

[229] *Community and Gospel in Luke-Acts. The Social and Political Motivations of Lucan Theology,* Cambridge 1987, 14-16. Sobre la diferencia entre *teoría* (que se basa en leyes axiomáticas y formula principios generales) y *modelo* (que actúa de nexo entre teorías y observaciones), véase B. Holmberg, *Sociology and the New Testament,* 36. Sobre la distinción entre *modelo* y *método,* véase J. H. Elliott, «Social Scientific Criticism of the New Testament: More on Methods and Models», en Id. (ed.), *Social-Scientific Criticism of the New Testament and its Social World* (Semeia 35), Decatur 1986, 4ss.

[230] Más lejos va Ph. Abrams (*Historical Sociology,* Near Shepton Maller 1982, 9) al afirmar: «*Según mi manera de entender la historia y la sociología, no puede haber una relación* entre ellas, porque, en términos de sus preocupaciones fundamentales, la historia y la sociología son y siempre han sido la misma cosa. Las dos tratan de entender el rompecabezas de la actividad humana y las dos pretenden hacerlo en términos del proceso de la estructuración social. Las dos se inclinan a concebir este proceso cronológicamente, de modo que al final del debate la distinción diacronía-sincronía resulta absurda. La sociología ha de preocuparse del acontecer, pues es así como acaece la estructuración, mientras que la historia ha de ser teórica, pues sólo de ese modo es posible aprehender la estructuración.»

[231] *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B. C.,* Londres 1980, 17.

[232] Cf. también B. Holmberg, *Sociology and the New Testament,* 16.

de marco o apoyo metodológico para enfocar un estudio sistemático Es difícil encontrar una teoría que encaje con todos los posibles enfoques

— *Problemas de datos*

El NT proporciona poquísimos datos utilizables sociológicamente, ya que su interés se centra fundamentalmente en las concepciones teológicas Este problema puede resolverse, en parte, si se logran acumular ciertos datos que corresponden a un *modelo*, y se supone que el silencio del conjunto permite presumir la existencia de lo que falta

— *Problemas de «reduccionismo»*

Existe el peligro de interpretar todos los datos según un «sistema de aproximación» único por ejemplo, según el modelo de la «dinámica social», el de Durkheim o el puramente marxista

Diversos tipos de exégesis sociológica

Varias veces se ha aludido en las páginas precedentes a los métodos sociológicos, pues hoy por hoy no es posible hablar de un «método sociológico» uniforme, sino más bien de «métodos diversos» En este sentido coinciden los autores en señalar la desconcertante variedad de posturas, escuelas y métodos sociológicos que han aparecido en los últimos años Todo ello es, por supuesto, reflejo de la misma variedad que se da dentro de las ciencias sociales, que no constituyen una disciplina unitaria con una estructura teórica comúnmente aceptada» [233] Algunos investigadores, como S Rodd, se cuestionan incluso si es posible aplicar el método sociológico a documentos del pasado, dada 1) la naturaleza de los datos (son documentos referentes a creencias), 2) la diversidad de culturas y la extrema dificultad que supone transferir a una sociedad unas teorías basadas en datos correspondientes a sociedades de otro tipo, y 3) la imposibilidad de verificar las hipótesis En efecto, la dificultad radica en el hecho de que los datos ya están «asentados» y el investigador no puede presionarlos para que revelen la presencia de una elección entre dos o más opciones Con esto, Rodd no quiere tanto afirmar la imposibilidad de aplicar la sociología a textos religiosos del pasado cuanto las dificultades que entraña el estudio sociológico a medida que el investigador se aleja de su época

A pesar de esta dificultad, los estudios sociológicos aplicados al NT se han multiplicado en los últimos años R Aguirre ha reunido las diversas

[233] Cf «On Applying a Sociological Theory to Biblical Studies», *JStOT* 19 (1981) 95 106, cit por B Holmberg, *Sociology and the New Testament*, 6ss

obras de los autores que aplican la sociología a los estudios neotestamentarios en tres grupos que tienen características metodológicas comunes: *a)* exégesis sociológica; *b)* exégesis sociohistórica, y *c)* exégesis literario-socioteológica [234].

a) *La exégesis sociológica*

En sentido estricto, este tipo de exégesis interpreta hechos, procesos, conflictos o libros enteros, por medio de categorías sociológicas.

Las tendencias dentro de este grupo pueden orientarse según los métodos utilizados. He aquí los principales [235]:

— *Tipologías*

Con el sistema de tipologías se estudia el cristianismo desde la perspectiva de las sectas religiosas [236].

— *Disonancia cognoscitiva*

Cuando una comunidad religiosa cree firmemente en algo, de tal modo que la falta de confirmación de esa creencia por cualquier acontecimiento es percibida de un modo absolutamente claro, el proceso subsiguiente no lleva a la disolución del grupo, sino a un mayor aumento del proselitismo.

Eso ocurrió con el cristianismo. En él se dieron los condicionantes requeridos para que apareciese ese fenómeno. Son los siguientes: *a)* la creencia debe ser profunda; *b)* debe producir una acción por parte de los creyentes; *c)* ha de ser lo suficientemente específica como para que pueda *no* ser confirmada; *d)* los creyentes han de darse cuenta de esa falta de confirmación. La comunidad fundada en torno a Jesús cumplía estos requisitos. La creencia en cuestión fue que Jesús era el Mesías. El evento *no* confirmatorio fue su muerte. El resultado, la comunidad postpascual [237].

— *Análisis de los «roles», «papeles» o «funciones»*

En el análisis de «funciones» se investiga la autocomprensión de un pueblo o grupo que adopta cierto papel en la sociedad, para luego profundizar en la actuación de esas funciones en el contexto social más amplio posible. G. Theissen, como indicaremos en seguida, ha trabajado en esta línea.

[234] «El método sociológico en los estudios bíblicos», *CuadBíb* 12 (1986) 23-41.

[235] Cf. R. Scroggs, «The Sociological Interpretation of the New Testament: The Present State of Research», *NTS* 26 (1980) 171ss.

[236] Cf. R. Scroggs, «The Earliest Christian communities as sectarian movement», en J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults*, Leiden 1975, II, 3ss.

[237] Cf. J. Gager, *Kingdom and Community*, Englewood Cliffs 1975.

— *La sociología del conocimiento*

La sociología del conocimiento *(Wissenssoziologie)* tiene por postulado principal la afirmación de que cada pensamiento está indisolublemente unido a la impronta que ha recibido en su lugar de origen. Con este presupuesto básico la han practicado M. Scheler y sobre todo K. Manheim [238].

— *Interpretación marxista*

Esta es la clave de lectura seguida por F. Belo [239] en su obra sobre el evangelio de Marcos y por M. Machovec [240].

Citemos ahora algunos ejemplos de estas diversas clases de exégesis sociológica. Así, la obra de G Theissen, *Sociología del movimiento de Jesús* [241], en la que interpreta el movimiento de los seguidores del Nazareno desde su muerte hasta el año setenta. Para ello distingue los *roles* que aparecen en el movimiento, entre los que atribuye una importancia singular a los «carismáticos ambulantes», a los «factores» sociales que explican el nacimiento y las características del movimiento, así como a las «funciones» que, a su vez, éste ejerce sobre la sociedad

Esta línea de descripción social ha sido puesta en práctica por otros estudiosos en sus análisis del Nuevo Testamento. Así, E. A. Judge [242], quien representa uno de los primeros intentos de utilizar la descripción social para entender la comunidad primitiva, tratando de aclarar la situación de los destinatarios de los escritos del Nuevo Testamento, analizando los diversos grupos dentro de la comunidad cristiana tanto en Palestina como en el mundo romano y la interacción de estos grupos en la cultura de su época. Deben mencionarse también D. Tidball [243] que ha llevado a cabo una investigación semejante a la de Judge con una excelente sinopsis y evaluación de las teorías sociales que se han utilizado para el análisis del Nuevo Testamento, además de un estudio de la comunidad cristiana como secta y su *status* social, y A. Saldarini [244], quien, bajo el influjo de la obra de Eisenstadt y Lenski sobre la estratificación y la diferenciación social, ha estudiado los papeles de los fariseos, escribas y saduceos en el judaísmo palestino del Nuevo Testamento, con objeto de iluminar los conflictos que tanto Jesús como la comunidad primitiva tuvieron con esos grupos. En esta línea han trabajado también R. Horsley y J. Hanson, que se han basado en estudios sociológicos del conflicto en las sociedades campesinas para analizar los

[238] *Ideologie und Utopie*, Frankfurt a M 1952
[239] *Lectura materialista del evangelio de Marcos*, Estella (Navarra) 1991
[240] *Jesus fur Atheisten*, Stuttgart 1972, existe trad inglesa y francesa, al menos
[241] Trad castellana, Santander 1979
[242] *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century*, Londres 1960
[243] *The Social Context of the New Testament*, Grand Rapids 1984
[244] *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society A Sociological Approach*, Wilmington 1988

grupos a los que Josefo y el Nuevo Testamento llaman «bandidos» o «salteadores de caminos».

De modo diferente, utilizando el modelo del «movimiento milenarista» elaborado por la sociología y la antropología a partir del conocimiento de pueblos actuales, operan con categorías estrictamente sociológicas J. G. Gager [245] y S. R. Isenberg [246]. Los sociólogos observan cómo los grupos milenaristas, en la medida en que la adhesión haya supuesto a sus miembros una ruptura importante con la vida anterior, no reaccionan disolviéndose ante el fracaso de sus esperanzas inmediatas de futuro, sino, muy al contrario, con una triple operación: *a)* fortaleciendo los vínculos internos de sus miembros frente al mundo externo y hostil; *b)* aumentando su celo misionero, de modo que la conquista de nuevos miembros confirme a los antiguos en sus convicciones, y *c)* procediendo a una reinterpretación teórica de sus creencias.

Los primeros estudios sobre este tema habían sido realizados por L. Festinger y otros [247], N. Cohn [248] y P. Worsley [249]. También H. C. Kee [250] y J. Gager [251] han trabajado en esta línea.

W. A. Meeks, por su parte, ha investigado el «mundo social» de autores del Nuevo Testamento como Juan y Pablo; especialmente su obra *Los primeros cristianos urbanos* [252] ha abierto nuevos caminos al analizar el «mundo social» de las comunidades paulinas en las que el carácter ciudadano es un factor fundamental. Pablo, para W. A. Meeks, representa a clases sociales urbanas y en ascenso (artesanos, mercaderes, libertos...) con capacidad de contestación social (se encuentran bloqueados por la jerarquización de la sociedad romana en «ordines»), pero muy realistas, porque son conscientes de sus posibilidades históricas efectivas.

B. Holmberg [253] ha investigado también con categorías sociológicas la figura de Pablo, fijándose especialmente en las estructuras de poder en que se desenvuelve. Este autor estudia en la primera parte de su obra las relaciones de Pablo con las autoridades de Jerusalén, con sus comunidades y las propias relaciones internas de la comunidad; en la segunda examina

[245] *The Social World of Early Christianity*, New Jersey 1975.

[246] «Millenarism in Graeco-Roman Palestine», *Religion* 4 (1974) 26-46.

[247] L. Festinger, H. W. Reicken y S. Schachter, *When Prophecy Fails· A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*, Nueva York 1956.

[248] *Pursuit of the Millennium· Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Nueva York 1970.

[249] *The Trumpet Shall Sound*, Nueva York 1968.

[250] *Community of the New Age: Studies in Mark's Gospel*, Filadelfia 1977.

[251] *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs, New Jersey 1975.

[252] Trad. castellana, Salamanca 1987.

[253] *Paul and Power. The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*, Filadelfia 1980.

estos datos bajo las categorías weberianas de autoridad (carismática, tradicional y racional-legal). Holmberg llega a distinguir entre la rutinización del carisma y su institucionalización, inevitable y querida por el carisma mismo en la medida en que busca una alternativa a la situación existente. Para Holmberg, las iglesias paulinas deben ser caracterizadas como un movimiento carismático institucionalizado, ya que muestran elementos de autoridad tradicional y racional-legal.

b) *Exégesis sociohistórica*

El segundo grupo de exégesis sociológica es el que toma las circunstancias sociales e históricas en las que se sitúa el texto como criterio de su comprensión, analizando los factores sociales, económicos, políticos, etc., que influyen tanto en el autor como en los destinatarios. Este tipo de exégesis tiene sus más claros exponentes en las obras de W. Schottroff y W. Stegemann [254]; metodológicamente está en la línea de la crítica-histórica, pero hace gran uso de datos históricos externos y de las instituciones del tiempo a la luz de la sociología. Obras como las de G. Theissen (*Studien zur Soziologie des Urchristentums*) y A. J. Malherbe (*Social Aspects of Early Christianity*) tendrían su lugar dentro de esta línea de exégesis sociohistórica.

c) *Exégesis literario-socio-teológica*

Los autores de las dos corrientes anteriores suelen estudiar hechos concretos, aspectos de determinados autores o la evolución del cristianismo primitivo. Pero hay otros que han tratado de interpretar un texto completo, como ha sido J. H. Elliott con 1 Pedro [255] o H. C. Kee con el evangelio de Marcos [256], empleando un método en el que el análisis sociológico se basa en los datos proporcionados por el literario, y el estudio teológico aparece relacionado dialécticamente con la situación detectada de la comunidad. Ambos autores coinciden en calificar de «sectas» a las comunidades que estudian: los destinatarios de 1 Pe pertenecen a los sectores rurales de Asia Menor y los de Marcos a grupos también rurales del sur de Siria antes del año setenta.

[254] W. Schottroff, *Jesus vom Nazareth, Hoffnung der Armen*, Stuttgart 1978; Id. (ed.), *Der Gott der kleinen Leute*, 2 vols., Munich 1979; Id., *Traditionen der Befreiung*, Munich 1980; W. Stegemann, *Das Evangelium und die Armen. Über die Ursprung der Theologie der Armen im Neuen Testament*, München 1981, entre otras.

[255] *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter, its Situation and Strategy*, Filadelfia 1981.

[256] *Community of the New Age*, Filadelfia 1981.

Aunque trata muy concretamente de la figura de Jesús, puede colocarse dentro de este grupo, por la metodología que aplica, la reciente y monumental obra de J. D. Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* [257], que aborda la figura de Jesús desde tres niveles: antropológico, histórico y literario, con una amplia bibliografía que abarca los tres niveles citados.

Dentro de este grupo puede también incluirse la obra de B. J. Malina [258] y la de su grupo, denominado «Contextos», que tiene su revista oficiosa en *Biblical Theology Bulletin.* El grupo « Contextos» se caracteriza por aplicar a la interpretación de los textos modelos precisos que responden a la cultura mediterránea del siglo I. En realidad, la denominación de «exégesis sociológica» se ha quedado estrecha para este grupo, porque su actividad se concentra más bien en aplicar modelos de la antropología cultural. Por ejemplo, para Malina, el modelo clave para entender la cultura mediterránea del siglo I es el de «honor-vergüenza».

Con relación a la exégesis literario-socioteológica, subrayando especialmente el último aspecto, K. Berger [259] ha escrito lo siguiente: «Las afirmaciones teológicas del cristianismo primitivo no se sitúan en el vacío, sino que fueron provocadas por determinadas causas. La dimensión sociológica de la teología cristiana más primitiva no es un campo marginal.» Hay que distinguir, sin embargo, entre lo que podría ser una mera exposición histórica a partir de la valoración de los datos históricos y sociológicos de los textos (= primera aproximación, labor también realizable por esta línea de investigación, pero que en sí no aclara demasiado la correlación entre teología y situación), y el intento de comprensión sociológica de las afirmaciones teológicas, en el sentido de que situaciones histórico-sociales específicas se han incorporado a las afirmaciones teológicas.

Según K. Berger [260], la finalidad de semejante investigación es precisar en los textos la estrecha ligazón entre *condicio humana* y *revelatio divina.* No se trata de la condición humana en general, sino de la específica que se halla tras cada texto. En este sentido, el adjetivo «sociológico» se refiere a procesos, formas y relaciones entre hombres. En la exégesis de cada texto es necesario saber qué importancia concreta han tenido tales relaciones, de modo que de la unión de texto y situación se enriquezca el sentido. Cuestionarse sobre la realidad histórica equivale, en realidad, a preguntarse por

[257] Nueva York 1991. Véase presentación en *FilNT* 5 (1992) 85-86.

[258] Entre los trabajos de este autor, que va evolucionando cada vez más hacia la antropología cultural aplicada al estudio del NT, podemos citar los siguientes: *The New Testament World: Insights From Cultural Anthropology,* Atlanta 1981; «The Social Sciences and Biblical Interpretation», *Interp* 36 (1982) 224-242; *Christian Origins and Cultural Anthropology: Practical Models for Biblical Interpretation,* Atlanta 1986; «Wealth and Poverty in the New Testament and its World», *Interp* 41 (1987) 354-367; B. J. Malina-J. Neyrey, *Calling Jesus Names. The Social Value of Labels in Matthew,* Sonoma, CA 1988.

[259] *Exegese des Neuen Testaments,* 281.

[260] *Ibidem...,* 291ss.

el contenido real de las palabras, siendo éstas el único camino para ir desde el texto a la historia; hay que inquirir la interacción de ambos y de los procesos y vías de las relaciones humanas que se han fundido con el texto. Para ello es necesario servirse de ciertos conceptos y categorías generalizadores, que no deben interpretarse como «leyes», sino sólo como «teorías de alcance medio», es decir, como generalidades concretas del período del cristianismo primitivo y como conceptos históricos relativos. Según señaló Harnack, entender la historia significa comprender las normas según las cuales deben agruparse los fenómenos.

Diversos modos de aproximación sociológica

La aplicación del método sociológico se realiza de modos muy diversos *según el objeto de estudio* al que se aplique, ya sea éste una perícopa, y son muy numerosos los ensayos de aplicación del método a secciones del texto [261], un escrito entero [262] o un determinado fenómeno social del cristianismo primitivo [263].

Otra fuente de diversificación en el método depende de la disparidad en la utilización del análisis sociológico, según se dé un uso más o menos estricto de un método o modelo, o se apliquen modelos diferentes. Por citar dos: la sociología funcionalista se fija en las actuaciones de un sistema social en su conjunto y en cómo los diversos elementos operan para que el sistema pueda subvenir a sus necesidades, se integre y se adapte a las condiciones cambiantes (modelo integrador); la sociología del conflicto, en cambio, aborda los fenómenos en cuanto chocan con el *status quo* establecido, explicando los procesos sociales, las causas y las consecuencias de los conflictos, las necesidades e intereses en juego en las luchas en torno al poder, etc. (modelo de cambio).

Pasos básicos del «método sociológico»

El método sociológico, si alguna vez llega a formularse como tal, debería seguir los siguientes pasos [264], algunos de ellos de por sí evidentes o relacionados con otros modos de acercamiento al texto:

[261] Cf G Theissen, «La renuncia a la violencia y el amor al enemigo (Mt 5,38-48/Lc 6,27-38) y su trasfondo histórico-social», en Id , *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca 1979, 103-148

[262] Cf Ph F Esler, *Community and Gospel in Luke Acts The Social and Political Motivations of Lucan Theology*, Cambridge 1987, M H Crosby, *House of Disciples Church, Economics and Justice in Matthew*; H C Kee, *Community of the New Age Studies in Mark's Gospel*, Londres 1977

[263] Véanse las obras citadas de G Theissen

[264] Cf Jr M R. Mulholland, «Sociological Criticism», en D A Black y D S Dockery, *New Testament Criticism and Interpretation*, 303-306

a) Estudio de la situación social general del NT. Este primer nivel de aproximación es prácticamente descriptivo, y tiene por finalidad determinar, a partir de los textos, las fuentes antiguas en general, la arqueología y las inscripciones, cuáles eran las estructuras políticas, económicas, culturales, religiosas, sociales, educativas y comunitarias del período del NT. En este estadio se requiere no extrapolar modelos sociológicos de nuestro mundo actual, ajenos en muchos casos al mundo del NT.

b) El segundo paso, de carácter analítico, consiste en la descripción del dinamismo social del mundo del NT, investigando la interacción de las diversas estructuras sociales con relación al mantenimiento o ruptura del *status quo* social.

c) El tercer paso, de carácter descriptivo y analítico, consiste en la utilización de modelos sociológicos que ayuden a definir y analizar los diversos modos en los que los individuos y grupos existían y funcionaban.

d) Por tratarse de textos del NT, es necesario estudiarlos dentro del contexto social más específico de las comunidades cristianas en el mundo romano del siglo I. El significado de las palabras y de los símbolos ha de ser contemplado a la luz del contexto social del NT y no según la matriz interpretativa del lector actual, para no caer en extrapolaciones culturales.

e) En la aplicación de este método, se ha de distinguir siempre entre el horizonte social del intérprete y el del texto. Entre ambos, el sociólogo del NT debe tender un puente para transponer del modo más fiel posible modelos y categorías de ayer a hoy.

II. *ESTUDIO SINCRONICO DEL NUEVO TESTAMENTO*

Desde la óptica sincrónica, se presentan en este apartado cinco aproximaciones al estudio del Nuevo Testamento, que cubren la mayor parte del amplio espectro de la metodología sincrónica aplicada al análisis de este *corpus*: semántica, lexicográfica, narrativo-estructural, estilística y retórica. En ninguna de ellas existe un método uniforme y universalmente aceptado por todos los investigadores. De algunas, como el análisis narrativo estructural (análisis del relato, especialmente), la semántica (estructural) o la retórica se han hecho diversas propuestas o esbozos de método aplicados al Nuevo Testamento. En otras, como en la estilística o la lexicografía y lexicología, cada autor trabaja a su manera sin exponer sistemáticamente los presupuestos metodológicos de su trabajo.

1. SEMANTICA

Desde hace varias décadas, la semántica es una de las ciencias que mayor interés suscita entre los estudiosos del lenguaje. La semántica se re-

laciona con otras ciencias, además de las propiamente lingüísticas, como la filosofía, la lógica, la sociología, la antropología y la psicología, y es, en la actualidad, una de las ramas más atractivas de la ciencia lingüística.

En orden a la claridad, dividiremos este apartado en tres partes: concepto de semántica y disciplinas afines, estudios de semántica aplicada al griego antiguo, y al griego neotestamentario.

Concepto de semántica y disciplinas afines

Las formas de abordar el hecho lingüístico desde el punto de vista semántico son tantas —y tan diversos los enfoques— que la misma terminología puede inducir a confusión. Por una parte, se manejan sin demasiada precisión términos como semántica, semasiología, semiótica, onomasiología, etc.; por otra, los límites entre la semántica y otras disciplinas afines como la lexicografía, lexicología y lexemática, que versan también sobre el significado de las palabras, no están claramente definidos. Por ello, para hablar de la semántica y del método o métodos de análisis semántico aplicados al griego conviene comenzar precisando conceptos y definiendo el objeto de cada una de las disciplinas mencionadas.

El término «semántica» ha sido tomado en español del francés *sémantique* que, a su vez, procede del griego σημαίνω. Fue acuñado por M. Bréal [265] en 1883. Sin embargo, este término no se extendió por los países europeos hasta 1897 con motivo de la publicación en París de la obra del citado autor *Essai de sémantique (Science des significations)*, en la que consideraba la semántica como ciencia de las significaciones, por oposición a la ciencia de los sonidos o fonética.

Con anterioridad a la aparición de esta obra, Ch. K. Reisig [266] insistía sobre la *semasiología* como la ciencia que se ocupa del estudio del significado, considerándola una de las tres partes más importantes de la gramática, junto a la etimología y la sintaxis. Después de los trabajos de Bréal, el término *semasiología*, aunque continúa empleándose, quedó relegado al ámbito de habla alemana, imponiéndose de forma generalizada el de *semántica*.

Por «semántica» se entiende «la ciencia de las significaciones o el estudio científico de los significados lingüísticos» [267]. La *semasiología* ha pasado a ser una subdisciplina de la semántica que aborda la palabra en cuanto significante y estudia las relaciones de éste con los diferentes significados que

[265] «Les lois intellectuelles du langage, fragment de sémantique», *Annuaire de l'association pour l'encouragement des études grecques en France* 17 (1883) 132-142

[266] *Vorlesungen uber lateinische Sprachwissenschaft*, Leipzig 1839, con anotaciones de Fr Haase

[267] Especialmente a partir de E Coseriu, *Principios de semántica estructural*, Madrid 1977

pueda expresar. La *onomasiología* parte de un significado o concepto y estudia los distintos significantes que pueden designarlo; la *lexicografía* considera el conjunto de palabras de una lengua y las situaciones en que éstas se emplean y la *lexicología* tiene como objeto el estudio de las relaciones existentes entre las palabras en un momento determinado, es decir, se ocupa de la parte del léxico que se presta al inventario y la descripción. El objeto de la lexicografía es el léxico y el de la lexicología, el vocabulario. La *lexemática*, por su parte, es un modo estructural de abordar la semántica, es decir, una semántica estructural-funcional; según la definición de H. Geckeler [268], es «un tipo de semántica analítica y esencialmente paradigmática que estudia la estructuración u organización del plano del contenido léxico con ayuda de las oposiciones lexemáticas que funcionan en él».

Las interferencias entre semántica y otras disciplinas, como la sintaxis, son muchas. Baste poner algunos ejemplos: sin la ayuda de presupuestos semánticos difícilmente se entienden determinados hechos sintácticos, por ejemplo «el acusativo interno de contenido», el sistema distribucional de las oraciones completivas (en las que se prefiere una u otra construcción según el significado del verbo regente), el «dativo de interés», etc... Estas denominaciones sintácticas parten de conceptos semánticos, hasta el punto de poder decirse que, en cierto modo, gran parte de la sintaxis es una formalización de las categorías semánticas.

Sin embargo, aunque teóricamente se puedan hacer estas precisiones, no sucede igual en la práctica. Muchas de las cuestiones que determinados autores abordan en el marco de la semántica son estudiadas por otros en el de la lexicología, o se denominan semánticos trabajos que son más propiamente onomasiológicos. El panorama, en general, sigue siendo confuso, y la delimitación entre las disciplinas citadas es, con frecuencia y en la práctica, poco clara.

Estudios de semántica aplicada al griego antiguo

Para un análisis y comentario de las escuelas, métodos y realizaciones concretas dentro del campo de la semántica aplicada al griego, remitimos al artículo de M. Martínez «Estado actual de la semántica y su aplicación al griego antiguo» [269]. Este autor señala, asimismo, las deficiencias que en este campo presentan todavía los filólogos griegos y orienta en el sentido de algunas posibilidades aún poco desarrolladas, a pesar de que desde hace unos años los trabajos de semántica —sobre la palabra aislada, la frase o el texto— están experimentando gran auge.

[268] «Progrès et stagnation en sémantique structurale», *Logos Semantikós. Studia Linguistica in Honorem Eugenio Coseriu 1921-1981*, Madrid-Berlín-N. York, 1981, vol. III, 53-69.

[269] En A. Martínez Díez (ed.), *Actualización científica en Filología griega*, Madrid 1984, 355-414.

Merece la pena observar que, aunque las corrientes lingüísticas modernas han producido sus frutos en determinadas parcelas de la filología griega [270], no ocurre lo mismo con los estudios de semántica La causa de este atraso, según señala Y. M. Charue [271], consiste en que se ha considerado a la semántica como una disciplina híbrida entre la filología y la lingüística, por lo que ha sido subestimada o ignorada por los representantes de estos dos campos. Esta es la razón por la que aún no son muchos los trabajos de semántica aplicada al griego antiguo. A pesar de ello, el panorama va cambiando poco a poco, gracias a los esfuerzos de determinados lingüistas entre los que podemos citar a F Rodríguez Adrados, uno de los helenistas que ha dedicado mayores esfuerzos a la elaboración de una teoría moderna y estructural aplicable a la semántica del griego antiguo [272].

Prueba del interés actual por esta disciplina son los estudios citados en nota, que no son uniformes ni en cuanto a principios teóricos ni en cuanto al objeto de estudio (la palabra aislada, familias de palabras, campos semánticos, campos léxicos, etc...) [273].

Semántica y griego neotestamentario

Por el fuerte influjo que ha tenido la obra de A. J. Greimas, *Sémantique structurale* [274] en los estudios de semántica aplicada a la Biblia, en general, y al Nuevo Testamento, en particular, es necesario comenzar citando a este autor que ha servido de base ideológica y metodológica para numerosos es-

[270] Especialmente en el dominio de la fonética, con las monografías de Brandestein, Ruipérez, Bartonek, Lupas y Teodorsson, entre otros

[271] «Notes de sémantique homérique Constitution du champ sémantique et analyse des unités», *Recherches de Philologie et de Linguistique* II, Louvain 1968, 95-108

[272] Desde el punto de vista de una teoría semántica general, las ideas fundamentales de F Rodríguez Adrados se encuentran en el capítulo VIII de su obra *Linguística estructural*, 2 vols , Madrid 1969, 490-544 y en la tercera parte de la *Introducción a la lexicografía griega*, Madrid 1977, 229-280, obra de conjunto en la que también han participado E Gangutia, J López Facal y C Serrano

[273] Nos limitamos a citar autores españoles u obras en lengua española (original o traducción), de tipo general, por orden alfabético Baldinger, K , *Teoría semántica Hacia una semántica moderna*, Madrid 1970, Coseriu, E , *Principios de semántica estructural*, Madrid 1977, Id , *Gramática, Semántica, Universales Estudios de linguística funcional*, Madrid 1978, Chomsky, N , *Sintáctica y semántica en la gramática generativa*, México 1979, Díaz Tejera, A , «Puntos de contacto entre sintaxis y semántica», *RSEL* 1, 2 (1971) 361-370, García Hernández, B , *Semántica estructural y lexemática del verbo*, Reus 1980, Geckeler, H , *Semántica estructural y teoría del campo léxico*, Madrid 1976, Greimas, A J , *Semántica estructural*, Madrid 1971, Hormann, H , *Querer decir y entender Fundamentos para una semántica psicológica*, Madrid 1982, Lyons, J , *Semántica*, Barcelona 1980, Pottier, B , *Semántica y lógica*, Madrid 1983, Rodríguez Adrados, F , *Estudios de semántica y sintaxis*, Barcelona 1975, Id , «Reflexiones sobre semántica, sintaxis y estructura profunda», *RSEL* 6, 1 (1976) 1-25, Trujillo, R , *Elementos de semántica linguística*, Madrid 1976

[274] París 1966

tudios de semántica bíblica. En la obra mencionada, Greimas deja preparado el camino para pergeñar un método de análisis semántico y con ella despoja para siempre a la semántica del título de «pariente pobre» de la lingüística [275].

Profundizando en la herencia de Saussure [276], Greimas se adentra en los lexemas para determinar los semas que integran su núcleo sémico, cuya existencia afirma, y describir las diversas figuras que puede presentar un mismo núcleo. La distinción entre semas nucleares y contextuales se presenta en este autor como pieza clave para establecer el significado fundamental y sus diferentes acepciones o sememas [277]. La limitación de su propuesta, sin embargo, es la escasa ejemplificación de análisis de lexemas que recoge su obra y la ausencia de un método que ayude a establecer el núcleo sémico de los lexemas.

Un método de análisis semántico aplicado al griego del Nuevo Testamento

Basándose principalmente en la semántica de Greimas, J. Mateos ha elaborado un *Método de análisis semántico aplicado al griego del Nuevo Testamento* [278], el único existente hasta el momento, con la finalidad de servir de base para la redacción del diccionario griego-español del Nuevo Testamento (DGE-NT) [279]. Como comenta su autor en la introducción al método, en la obra de Greimas aparecían algunas lagunas que era necesario colmar, por no encontrarse en ella descritos y debidamente ejemplificados los pasos metodológicos necesarios para describir de modo sistemático los semas nucleares contenidos en un lexema; Greimas no había desarrollado su intuición inicial, pues el planteamiento de su obra estaba dirigido a encontrar técnicas de traducción mecánica, buscando grados de abstracción que permitieran a la máquina traductora efectuar todas las combinaciones posibles entre elementos simplicísimos comunes a los vocablos de las dos lenguas dadas. Los ejemplos que propone a este respecto *(tête, prendre, donner)* tienen una utilidad relativa para los estudiosos de una lengua.

[275] Sobre semántica aplicada al Nuevo Testamento, además de las obras mencionadas a lo largo de este apartado, merecen citarse entre las de carácter general las siguientes: J. P. Louw, *Semantics of New Testament Greek*, Filadelfia 1982; M. Silva, *Biblical Words and their Meanings. An Introduction to Lexical Semantics*, Grand Rapids, Michigan 1983. Para los diversos estudios de semántica aplicada a textos concretos del Nuevo Testamento, véase el apartado «Semantics» del New Testament Philology Bulletin de la revista *Filología Neotestamentaria*, que reúne los trabajos producidos desde 1985 hasta hoy.

[276] Puede verse al respecto el capítulo titulado «La structure élémentaire de la signification», 18-28 de la obra de J. A. Greimas, *Sémantique Structurale*, ya citada en n. 273.

[277] *Ibidem*, 42-54.

[278] Córdoba 1989.

[279] La obra de J. Mateos ha iniciado la serie *Estudios de Filología Neotestamentaria*, de periodicidad anual, aneja a la revista *Filología Neotestamentaria* y publicada por Ediciones El Almendro de Córdoba.

Para la elaboración de su método de análisis semántico, Mateos toma también elementos de los trabajos de E. A. Nida-Ch. R. Taber [280], y E. A. Nida [281]. En este último autor, se ha apoyado J. Mateos para sus intuiciones básicas (especialmente la observación sobre la existencia de términos que incluyen simultáneamente diversas especies semánticas) y el sistema de análisis aplicado a algunos vocablos pertenecientes a un mismo campo de lenguaje. Sin embargo, Nida, en su obra *Componential Analysis of Meaning*, se extiende más en el análisis de las oraciones que en el de los términos.

Mateos se propone con este método de análisis semántico establecer los pasos necesarios para determinar los semas nucleares propios de un lexema en el plano semiológico o de la lengua. Veamos el contenido de esta obra, por ser la única metodología desarrollada hasta el momento.

Para el análisis semántico, el autor parte de la determinación de cinco especies semánticas (Entidad, Atributo, Hecho, Relación y Determinación) (cap. I); clasifica los lexemas atendiendo a ellas y establece los diferentes tipos de fórmulas semánticas, simples o complejas, según incluyan los lexemas una o más especies, distinguiendo en las fórmulas los elementos denotados de los connotados (cap. II).

De este modo se establece la fórmula semántica como punto de partida para el desarrollo del núcleo sémico. Según el autor, este paso intermedio entre el lexema y su desarrollo sémico permite conocer el ámbito preciso donde han de encontrarse los semas, evitando la dispersión y el peligro de que el análisis quede incompleto. Al mismo tiempo, al proporcionar las fórmulas ciertos paradigmas aplicables a varios lexemas, se facilita la formación de campos semánticos.

Para deducir de la fórmula los primeros semas nucleares, el autor ha continuado la línea comenzada con las especies semánticas, proponiendo correspondientes semánticos también para las categorías gramaticales (género, número, modo, tiempo, aspecto y voz) (cap. III). Según el momento del análisis; las categorías semánticas se aplican a nivel lexemático, morfemático o bien contextual o sintagmático.

La comparación con lexemas afines permite determinar los semas específicos o diferenciales de cada lexema y establecer con suficiente aproximación su núcleo sémico completo. Se obtienen así los elementos que componen el lexema a nivel semiológico o de lengua y, apoyándose en ellos, se procede a su definición.

Los pasos para el análisis semántico se exponen en el capítulo IV del método, y son los siguientes:

— Determinación de la especie semántica a la que pertenece cada lexema: Entidad, Atributo, Hecho, Relación o Determinación.

[280] *The Theory and Practice of Translation*, Leiden 1974.

[281] *Exploring Semantic Structures*, Munich 1975, y *Componential Analysis of Meaning*, La Haya-París 1975.

— Establecimiento de la fórmula semántica (denotación y connotación).

— Desarrollo sémico de la fórmula especificando los semas de cada especie semántica denotada o connotada.

— Definición del lexema en abstracto.

— Verificación del lexema en concreto: adición, sustitución u omisión de semas del lexema en abstracto = semema o acepción [282].

En el capítulo V se presenta el desarrollo sémico de lexemas-entidad y atributo; de lexemas-hecho en el cap. VI, y de lexemas-relación y determinación en el VII.

El último paso consiste en analizar cada lexema en contexto, entrando en el plano semántico o del habla (cap. VIII). Con ello, se establecen las diversas acepciones o sememas que, a partir del núcleo sémico, se forman según los diferentes contextos o sintagmas en que el lexema está integrado. Se determinan los *semas contextuales*, sean los categoriales o *clasemas*, por aplicación de las categorías semánticas a nivel morfemático, sean los *semas ocasionales*, atendiendo a las relaciones que establece el lexema con otros elementos del sintagma y se ejemplifica este análisis con el de los lexemas καρδία, para ver las raíces del sentido figurado; σώζω, por su doble aspecto estático-dinámico; δικαιοσύνη, como abstracto de cualidad manifestada en la acción, y βασιλεία, como abstracto con tres configuraciones sémicas.

El método integra en su desarrollo el análisis llamado componencial y el definicional o contextual. El primero descubre los rasgos significativos (semas) que forman y caracterizan un lexema determinado. El segundo tiene en cuenta los elementos morfemáticos y las relaciones sintagmáticas, permitiendo captar la realidad viva del lexema y, al mismo tiempo, confirmar, completar o rectificar el análisis componencial [283].

2. LEXICOGRAFIA Y LEXICOLOGIA

La lexicografía y la lexicología son dos ramas de la filología que, aplicada al estudio del Nuevo Testamento, tuvieron su nacimiento científico con los trabajos de A. Deissmann. En 1909, C. R. Gregory se quejaba todavía

[282] De modo más desarrollado, véase el capítulo de esta obra titulado «Pasos para el análisis semántico», 61-68.

[283] Los trabajos realizados siguiendo esta metodología se publican en la revista internacional *Filología Neotestamentaria*. Han aparecido los siguientes: J. Mateos, «Análisis de un campo lexemático. Ἐυλογία en el Nuevo Testamento», 1 (1988) 5-25; «Análisis semántico de los lexemas σκανδαλίζω y σκάνδαλον», 2 (1989) 57-92; Carmen Padilla, «Sobre el verbo ἀποκρίνομαι en el Nuevo Testamento», 2 (1989) 67-74; Id., «Ensayo de clasificación de la especie semántica "Atributo" en la letra "Alpha" del diccionario del Nuevo Testamento», 4 (1991) 61-72; J. Mateos, «Πάλιν en el Nuevo Testamento» (1994) 65-80. El mismo método se utiliza en la obra de F. Camacho, *La proclama del Reino. Análisis semántico y comentario exegético de las Bienaventuranzas de Mt 5,3-10*, Madrid 1987

de la pobreza de medios científicos en este campo, señalaba como pauta a seguir los trabajos pioneros de Deissmann y postulaba que la lexicografía postclásica fuera elaborada de tal modo que se produjera una «obra satisfactoria». Naturalmente, añadía, las cuestiones etimológicas y de raíces han de edificarse sobre el suelo clásico, pero «lo que a nosotros nos interesa, a saber, la historia de las posteriores traslaciones de significado y del uso de los vocablos, sólo puede desarrollarse en amplitud cuando se haya investigado exactamente desde este punto de vista la literatura griega tardía en toda su extensión» [284].

En este apartado se comentan tres obras importantes producidas en este campo: el *Wörterbuch zum Neuen Testament,* de W. Bauer y más en concreto su sexta edición alemana; el *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains,* de J. P. Louw y E. A. Nida, publicado en Nueva York (1988), y el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* fundado por G. Kittel y continuado por G. Friedrich. Para terminar este apartado se presentarán también algunos vocabularios teológicos menores y diversos trabajos específicos de vocabulario (lexicología), muy útiles para el estudio del léxico del Nuevo Testamento.

El diccionario de W. Bauer

Los deseos del citado C. R. Gregory no tardaron mucho en cumplirse, y en el ámbito del NT poseemos ya obras fundamentales que proporcionan información en este sentido. Una, concisa y muy rica en datos, es el *Wörterbuch zum Neuen Testament* de W. Bauer [285], recientemente reeditado (6.ª edición) con mejoras en la presentación, bibliografía y uso de ediciones por K. y B. Aland [286]. Esta nueva edición del diccionario de W. Bauer ha supuesto una novedad lexicográfica importante, ya que la última era la de 1958, revisada en 1963 y 1971. Entre tanto habían aparecido dos ediciones de una traducción al inglés, adaptada y aumentada, a cargo sucesivamente de Arndt, Gingrich y Danker.

Es interesante constatar las novedades que ofrece la sexta edición de Bauer respecto a la quinta, indicadas por los revisores en el prólogo del diccionario (pp. v-vii). Son las siguientes:

Ante todo hubo que establecer como base el texto del NT tal como hoy lo ofrecen la 26.ª edición de Nestle-Aland y la 3.ª del *Greek New Testament.* Bauer había utilizado todavía la 21.ª edición de Nestle (1952). Además, debieron completarse los datos lexicográficos del NT, y ello incluso en los lemas que indicaban la integración de todos los datos mediante doble aste-

[284] *Einleitung in das NT,* Leipzig 1909, 9-10.
[285] Berlín 1958.
[286] Berlín 1988.

risco (lo que hasta entonces no era así en muchos casos). Al mismo tiempo, había que revisar el tratamiento de las variantes textuales, que Bauer había recogido abundantemente, acompañadas en cada caso por una (selecta) atestiguación manuscrita; ésta ha sido suprimida en la 6.ª edición y se ha sustituido por la indicación *v(aria) l(ectio)*, dado que el *NT Graece* (26.ª ed.) ofrece un aparato suficiente de la variante. Sólo cuando no es así se indica la atestiguación manuscrita. Este procedimiento parece más fiable científicamente; además, ahorra espacio y ello ha permitido aumentar considerablemente las lecturas variantes recogidas.

En segundo lugar, era necesaria una revisión (y ampliación) a fondo de los datos de la «restante literatura cristiana primitiva o de la antigua literatura cristiana» (incluso los artículos señalados con * distaban con frecuencia de ser completos). Dado que Bauer (siguiendo a Preuschen) había tomado como base para los Padres apostólicos la 6.ª edición de la «Pequeña edición de los Padres apostólicos» de Gebhardt-Harnack-Zahn, en la práctica se apoyaba en un texto de hace cien años, pues aparecida en 1920 no era más que la reedición simplificada de la gran edición de 1881. Se hacía, por tanto, necesaria una nueva colación y anotación del texto.

Lo mismo cabe decir respecto al tercer campo, que había que incluir en su integridad, el de los primeros apócrifos del NT. En este campo la situación era especialmente difícil, puesto que Bauer se había apoyado casi exclusivamente en los *Antilegomena* de Preuschen y en la edición de Klostermann de los *Kleine Texte*, sin tener prácticamente en cuenta los nuevos hallazgos y las ediciones modernas. Naturalmente se puede discutir si los apócrifos del NT y, en caso afirmativo, cuáles de ellos, pertenecen a «nuestra literatura», como Bauer solía decir. Para ello tendrían que conservarse en griego y proceder de la primera mitad del siglo II, o al menos remontarse a ella. Pero, aun en los casos en que esto es discutible y entra en consideración como época de origen la segunda mitad del siglo II, e incluso quizá el comienzo del siglo III, no debería ponerse en duda que los apócrifos neotestamentarios, por su mismo contenido, pertenecen al primer plano de los escritos que han de tomarse como base para este diccionario que rebasa el ámbito del NT. Esto es lo que ha tratado de hacerse en la 6.ª edición; quien examine los 250 nuevos lemas que esta refundición ha introducido constatará que proceden sustancialmente de los apócrifos del NT y de los Padres apostólicos.

Las citas de autores griegos antiguos, por una parte, se han aumentado considerablemente en el cuerpo del lema, y, por otra, se han reducido en los encabezamientos. Las largas series de nombres que se encontraban con frecuencia se debían a que Bauer añadió sencillamente en cada caso los nuevos autores consultados. Pero cuando, a partir de un determinado autor, se mantiene el mismo significado de una palabra, apenas tiene sentido mencionar a todos los autores siguientes. En estos casos la sexta edición indica solamente el primer autor que atestigua la palabra

y su significado, indicando a partir de qué autor aparece la palabra en cuestión.

Esto permitió ganar espacio en las introducciones a los lemas, que se ha aprovechado para registrar las formas gramaticales que aparecen en «nuestra literatura», en la que se ha incluido la versión de los LXX, que se cita mucho más ampliamente que antes; dada la importancia de los LXX para la literatura cristiana primitiva, no es necesario justificar este hecho. También se han aumentado considerablemente los datos de los apócrifos y pseudoepígrafos del AT, así como los de los llamados escritos intertestamentarios y de la restante literatura judía en lengua griega.

Respecto a las traducciones propuestas por Bauer, dados los criterios seguidos en esta refundición, procedía mantenerlas y únicamente modernizarlas con cautela o, en ocasiones, corregirlas. Rehacer completamente las traducciones habría dado origen a un diccionario enteramente nuevo, según la opinión de los editores K. y B. Aland.

El nuevo material incluido en este diccionario constituye más de un tercio de la extensión que tenía hasta ahora. Si el número de páginas de esta sexta edición es casi exactamente el mismo de la quinta, ello se debe no sólo a que se han suprimido muchas notas bibliográficas, sino ante todo al nuevo tipo de impresión.

En líneas generales puede decirse que la revisión del diccionario ha significado la inclusión de casi 250 nuevos lemas y el tratamiento nuevo de otros muchos, debido al más amplio conocimiento de fuentes que se tiene en la actualidad. Se han incorporado más textos de los Padres Apostólicos, actualizando las referencias según la nueva edición de Bihlmeyer y Schneemelcher; se ha ampliado también el número de los apócrifos más antiguos del Nuevo Testamento como también de los papiros, así como de unos 70 autores nuevos, en particular Apologetas y Padres de la Iglesia. Desde el punto de vista de la disposición tipográfica la obra resulta de más fácil lectura, y se resaltan en negrilla las citas del Nuevo Testamento, que se distinguen así de las de los otros escritos cristianos. Se ha actualizado la bibliografía, eliminando al mismo tiempo muchas referencias ya anticuadas. En la elaboración del proyecto han colaborado aparte de los Aland (Kurt y Barbara) un amplio equipo de investigadores.

El diccionario de J. P. Louw y E. A. Nida

La segunda obra digna de comentario tiene por editores a J. P. Louw y E. A. Nida. Se trata del *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*, editado en dos volúmenes [287].

De los dos volúmenes de este diccionario, el primero contiene la intro-

[287] Nueva York, Sociedades Bíblicas Unidas, 1988.

ducción y los vocablos del NT griego distribuidos en noventa y tres campos semánticos; el segundo, tres índices: griego-inglés, inglés, y de citas de la Biblia.

Según Louw-Nida (en adelante, L-N), este diccionario está destinado a traductores del Nuevo Testamento a las distintas lenguas, pero es también útil para biblistas, pastores y estudiantes de teología. Por su metodología puede interesar también a lingüistas y lexicógrafos.

En el prefacio e introducción (pp. IV-XX) del primer volumen exponen los autores el proceso de elaboración de este diccionario y los principios por los que se ha regido su redacción.

a) El diccionario toma como base el vocabulario de Barclay M. Newman, que acompaña la tercera edición del *Greek New Testament,* publicado por la United Bible Societies (1975).

b) Para clasificar los vocablos, distingue entre palabras con referentes únicos (nombres propios de persona o de lugar), palabras con referentes de clase (nombres comunes, adjetivos, verbos, etc.) y marcadores (por lo común, preposiciones y partículas que indican las relaciones entre lexemas, frases y oraciones).

Los elementos lexicales que designan referentes de clase pertenecen a tres especies principales: entidades (*objects,* campos 1-12), eventos o hechos (*events,* campos 13-57) y atributos (*abstracts,* campos 58-91), relacionales incluidos (*relationals,* expresiones pronominales y deícticas que indican o sustituyen objetos o entidades y, en menor medida, eventos/hechos o atributos: cf. campo 92).

En L-N, la base para la organización de los diversos campos semánticos está formada por tres clases de rasgos semánticos o semas: compartidos, distintivos y suplementarios. Los rasgos compartidos son aquellos elementos del significado o semas que un conjunto de lexemas tiene en común; los distintivos, los que distancian unos significados de otros; los suplementarios, por su parte, los que pueden ser relevantes en determinados contextos o pueden desempeñar primariamente un papel connotativo o asociativo.

Dentro de los campos o subcampos se tratan primero los significados más genéricos y después los más específicos.

c) Desde el punto de vista de la forma u organización de cada lema, los autores consideran importante anotar las formas irregulares si tienen un significado nuevo o si son lo suficientemente extrañas como para causar dificultad su identificación morfológica.

d) Para los autores, una de las ventajas de este diccionario es que los diferentes significados se marcan con letras exponenciales. El significado más común o no marcado es el primero que se lista (exponente *a),* siguiéndole los otros más o menos comunes o periféricos por orden de especificidad. Esto no obstante, dado que los significados forman a veces grupos o constelaciones, los autores consideran que el orden del listado no es especialmente significativo.

e) Tal vez el rasgo más distintivo de este diccionario sea el hecho de que los significados se indican mediante definiciones y no simplemente con traducciones equivalentes (*glosses*). Así ἐρημόω se define como «sufrir una destrucción que implica quedar desamparado y abandonado». Su equivalente verbal es «ser destruido» o «sufrir desolación o destrucción»; εὑρίσκω, como «aprender algo no previamente conocido, que conlleva frecuentemente un elemento de sorpresa»; su equivalente es «aprender, descubrir». Los autores opinan que, sin definición o descripción, la palabra equivalente puede inducir a error o confusión.

f) Este diccionario trata a veces, como si fuesen plenamente sinónimos, varios lexemas que son agrupados en un solo lema. Por ejemplo, en § 15.78 aparecen juntos: ἀπαντάω, ἀπάντησις, ὑπαντάω, ὑπάντησις, definidos como «salir al encuentro de alguien con ánimo amistoso u hostil».

g) El diccionario contiene sugerencias que pueden ser importantes para los traductores, especialmente cuando un objeto o acción puede tener un significado simbólico diferente en diversas culturas. Por ejemplo, en la cultura bíblica, «golpearse el pecho» (cf. Lc 18,13) simboliza el arrepentimiento, mientras que en otras culturas es símbolo de altanería; en ciertas lenguas, el equivalente de la expresión bíblica podría ser «golpearse la cabeza» o «cogerse el vientre».

En la introducción, L-N dedican varias páginas, con abundantes ejemplos, a justificar la conveniencia de este diccionario, construido a partir de los campos semánticos. Las razones que dan son las siguientes:

— Los diccionarios existentes no explican el significado de las palabras, sino que sustituyen unas palabras de la lengua de origen por otras de la lengua de término. Una palabra, sin embargo, no es el significado de otra, sino su equivalente. Se impone, por tanto, definir el significado.

— Los diccionarios no ofrecen un tratamiento sistemático de los modismos o frases hechas, pues los incluyen dentro del lexema predominante de los mismos. Así, βρόχον ἐπιβάλλειν τινί suele aparecer en los diccionarios bajo βρόχος. Por el contrario, el diccionario de L-N da un tratamiento autónomo a los modismos o expresiones.

— Pero el principal motivo para emprender la realización de un diccionario de esta índole fue, según sus autores, reunir dentro del mismo campo semántico todos los términos que están estrechamente relacionados y que con frecuencia son considerados sinónimos. Sólo de este modo podrán descubrirse los rasgos o semas peculiares de cada uno de ellos. Por regla general, L-N estiman que las distintas acepciones de una palabra pueden pertenecer a campos semánticos diferentes. Y a la inversa: el significado de palabras diferentes puede estar situado dentro de un mismo campo semántico. Es el caso de νοῦς, καρδία, ψυχή, συνείδησις, φρήν y πνεῦμα como facultades psicológicas.

— Otra ventaja de este tipo de diccionario, siempre según L-N, es que diferentes especies gramaticales pueden clasificarse juntas. Así, por ejemplo,

εὐχαριστέω y εὐχαριστία (verbo y sustantivo), pues ambas significan: «expresar gratitud por los beneficios o bendiciones recibidas». Se podrán traducir según los contextos por «agradecer, dar gracias o mostrar agradecimiento».

— Agrupando las palabras por sus rasgos semánticos comunes, se tiene también la ventaja de que las palabras derivadas aparecen juntas. Así, junto a ὕβρις se encuentran ὑβριστής y ὑβρίζω.

— Los lexemas positivos y negativos aparecen dentro del mismo campo, por compartir determinados rasgos semánticos, aunque se diferencian por el sema de positividad o negatividad. En el campo semántico 65 aparecen, por tanto, no solamente καλός, ἀγαθός y χρηστός, sino también κακός y πονηρός [288].

El diccionario teológico de G. Kittel

La tercera obra a la que nos vamos a referir es el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (ThWNT, en adelante), fundado por G. Kittel y continuado por G. Friedrich [289]. Se puede afirmar sin exageración que el ThWNT es el instrumento lexicográfico más significativo de la filología neotestamentaria. En realidad no se trata de un diccionario, sino de un vocabulario teológico, pues estudia, por familias, solamente los vocablos más importantes del NT. Tras una breve exposición de la etimología de cada palabra o grupo, se pasa revista detallada a su uso en griego clásico y helenístico, en la versión de los LXX y en los escritores judíos intertestamentarios, como transfondo necesario para la discusión de su significado en el NT. Cuando el vocablo en cuestión tiene su contrapartida en la Biblia hebrea aparece estudiado también en ella con gran detenimiento.

Acogido de modo entusiasta por muchos, el ThWNT ha sido criticado por otros. A la cabeza de las críticas se colocó J. Barr [290].

[288] Las críticas a este diccionario no se han dejado esperar. Como ejemplo, véase el artículo de J. A. Lee, «The United Bible Societies' Lexicon and its Analysis of Meaning», *FilNT* 5 (1992) 167-190, y la respuesta de J. P. Louw, «The Analysis of Meaning in Lexicography», *FilNT* 6 (1993) 139. Con anterioridad, como justificación de la praxis lexicográfica de Louw-Nida, véase el artículo de J. P. Louw, «How do Words mean -if they do?», *FilNT* 4 (1991) 125-142. El equipo encargado de la redacción del Diccionario Griego-Español del Nuevo Testamento está preparando un volumen introductorio dedicado a la metodología que se va a aplicar para el estudio de los lemas o entradas del diccionario; en éste se hace una crítica sopesada y serena de los diccionarios más importantes del Nuevo Testamento (Zorell, Bauer-Aland y Louw-Nida).

[289] Diez vols., Stuttgart 1933-1979; trad. inglesa de N. Bromley, Grand Rapids, Michigan 1964-1976; trad. italiana a cargo de F. Montagnini y G. Scarlat, Paideia 1965-1984 (XV vols.). En castellano, existe la traducción de los lemas «Fe, Esperanza, Caridad», realizada por la desaparecida editorial Fax. En francés se han publicado solamente algunos términos clave.

[290] *The Semantics of Biblical Language*, Oxford 1961; especialmente el cap. 8: «Some Principles of Kittel's Theological Dictionary», 206-262; Id., «Hypostatization of Linguistic Phenomena in Modern Theological Interpretation», *JSS* 7 (1962) 85-94; *Biblical Words for Time*, Londres 1969; para el debate que siguió en pro y en contra del ThWNT véase esta obra, así

Es evidente que han trascurrido muchos años desde que se comenzó a editar este diccionario y que bastantes aspectos del mismo necesitan actualización y complementación. Esta, como cualquier obra, es hija de su tiempo. Los nuevos descubrimientos papirológicos, los progresos en la investigación de la *koiné*, el mayor conocimiento de la literatura intertestamentaria, las ediciones de los textos de Qumrán y Nag Hammadi, la aplicación de las nuevas metodologías (desde el análisis de la redacción al retórico) e incluso el mismo tratamiento lexicográfico actual al que se van incorporando los logros de la lingüística moderna, y muy en particular de la semántica, hacen que esta obra vaya quedando un tanto atrasada en sus primeros volúmenes (el quinto apareció en 1954), necesitando una generosa puesta al día. Asimismo, nadie niega que existen diferencias entre las colaboraciones y que los artículos son desiguales. Pero, a pesar de todo, el Kittel es y seguirá siendo un instrumento muy útil durante bastantes años.

La polémica en torno al quehacer semántico aplicado a la lexicografía neotestamentaria

Antes de continuar con la presentación de otros vocabularios teológicos del Nuevo Testamento, es conveniente hacer una breve exposición de la polémica suscitada hacia 1960 en torno al quehacer semántico aplicado a la lexicografía neotestamentaria y reflejada en diversas obras de Barr, Boman y Friedrich. Esta polémica sirvió en su día para llamar la atención sobre la necesidad de aplicar criterios lingüísticos y semánticos actualizados a los estudios del léxico neotestamentario, así como para clarificar la naturaleza del griego del Nuevo Testamento.

N. Turner, en su artículo «Jewish and Christian Influence on New Testament Vocabulary» [291], afirmaba: «Debido a la influencia de la religión veterotestamentaria y al mensaje evangélico, palabras de la *koiné* y de los LXX se revitalizan, y se acuñan otras nuevas en el griego del NT.» Mas, por otro lado, W. Bauer, en su excelente introducción al *Theologisches Wörterbuch* [292], redujo de modo considerable el número de *voces solum biblicae*, resaltando la idea de que el cristianismo como tal no ejerció una influencia

como en el *Elenchus Bibliographicus Biblicus* 43 (1962) n 2158, 44 (1963) n 2866; 45 (1964) núms 2324 y 2325, cf también A Piñero, «Griego Bíblico Neotestamentario Panorámica actual (1949-1975)», *CuadFgClás* 11 (1976) 173-180

Reseñas de la obra pueden verse en *TS* 25 (1964) 424-27, 38 (1977) 402-03, *CBQ* 26 (1964) 490-92, *NRT* 103 (1981) 768-69, 104 (1982) 759

[291] *NT* 16 (1974) 149-160; especialmente, 149

[292] Publicada en *Coniectanea Neotestamentica* 15 «Zur Einfuhrung in das Worterbuch des NT», y refundida para publicarla al comienzo de la reelaboración inglesa que hicieron Arndt y Gingrich de su diccionario

notable que pueda clasificarse de especial a la hora de moldear el lenguaje del NT [293].

Estas dos posturas antagónicas aparecen aún con más claridad en las obras de J. Barr y T. Boman, que afectan a la metodología de la interpretación de numerosos vocablos del NT y su significado, prestando especial atención a la «traducción» de términos hebreos a la mentalidad y lengua griegas.

Hasta la fecha de aparición del libro de J. Barr, *Semantics of Biblical Language* [294], una línea de investigación había insistido con general aceptación en la diferencia de mentalidad entre los pueblos judío y griego. La divergencia se fundamentaba sobre todo en un análisis de vocabulario. Esta diversidad de concepciones entre los dos pueblos no carece de importancia, se afirmaba, pues la impronta de las diferentes mentalidades quedó marcada en las dos lenguas principales de la Biblia (hebreo y griego).

a) *T. Boman*

El exponente máximo de esta tendencia fue el libro de T. Boman, *Das hebraische Denken im Vergleich mit dem Griechischen* [295]. En esta obra, el autor caracteriza vigorosamente los rasgos específicos de dos maneras muy distintas de concebir el mundo: el pensamiento hebreo es dinámico, el griego, estático; éste, analítico; aquél, sintético; el hebreo es concreto; el griego, abstracto; el pensamiento de los griegos se caracteriza por la intelección lógica del universo y las cosas; el hebreo, por la comprensión psicológica, menos fría, más vital.

Boman buscaba el sustento de esta caracterización yuxtapuesta en un análisis en profundidad del vocabulario hebreo, contraponiendo sus resultados al léxico griego y a lo que se deduce de la filosofía helénica. Así, por ejemplo, el carácter dinámico de los verbos hebreos de estado, condición y cualidad en contraposición con la noción de «ser» de los griegos, eminentemente estática. O la diferencia entre el término hebreo *dabar* (= palabra), dinámico y operante, y el *logos* griego como concepto ordenado y razonable. Igualmente son muy diversas las concepciones —encarnadas en diferentes palabras y expresiones— de «apariencia» e «impresión», de «tiempo» y «espacio», de «simbolismo» e «instrumentalismo», etc.

La trascendencia de este tipo de investigación léxico-semántica se pone de relieve cuando pensamos que una justa apreciación de la «mente israelita» —según opinión generalmente aceptada— es una de las claves esen-

[293] Así se ha mostrado con claridad al hablar de «la naturaleza del griego del Nuevo Testamento» en el capítulo III.

[294] Oxford 1961.

[295] Gotinga ^{3}1960

ciales para la comprensión del lenguaje del NT. La expresión de la «unidad fundamental de los dos Testamentos» se percibe comúnmente en la existencia de cierto número de términos, de rico contenido teológico, bien enraizados en el suelo hebreo, que forman el marco de las estructuras teológicas del NT, expresadas en griego.

b) *J. Barr*

J. Barr [296] elevó su voz indignada contra esta manera de proceder. No contra la «diferencia en sí de las mentalidades» y su recta percepción, sino contra el modo de fundamentarla. Por lo que respecta al NT, Barr vio en la postura de Boman una reacción específica contra la interpretación «helenizante» del NT, una reacción insana, adversa a los que han hecho hincapié en el medio griego del NT, en el carácter normal de *koiné* de la lengua neotestamentaria y en la influencia de la iglesia gentil con sus resabios de religiones mistéricas y filosofía helenística.

La postura de Boman, argumenta Barr, no tiene en cuenta las leyes más elementales de la semántica moderna. Su manera de valorar y emplear el material lingüístico de la Biblia no es aceptable. Barr se pregunta si existe o no una relación entre los esquemas religiosos de un grupo con una lengua determinada y las correspondientes estructuras lingüísticas de dicho grupo. Inquiere, además, si la transferencia de estructuras y pensamientos religiosos a otros grupos lingüísticos se ve afectada por el cambio de esquemas idiomáticos implicados en el uso de un lenguaje nuevo, respondiendo a ambas cuestiones.

Sostiene Barr que es ingenuo pensar que la mentalidad de un pueblo pueda deducirse directamente de la estructura de su lengua. ¿Acaso los turcos carecen de la noción de diferencia sexual por el hecho de que su lengua no tenga géneros? El paralelismo lógico-gramatical es una ilusión [297].

Palabra y concepto

Es un error, también, pensar que las palabras aisladas son portadoras de significado. Este significado, y de un modo especial el religioso, no se halla en un vocablo aislado, sino en el contexto. Los exegetas han tratado de trabajar a partir de *stocks* o lotes de vocabulario. Barr acusa a los teóricos de la «teología bíblica» de no interpretar las palabras en sus contextos, de tomarlas casi directamente de los diccionarios y no del contexto amplio en que aparecen. Este proceder es un nuevo «romanticismo idealista», que pre-

[296] *The Semantics of Biblical Language*, 29
[297] *Ibidem*, 30ss.

DIOCESANO TEOL

tende ver ideas tras las palabras, formas de pensamiento tras las estructuras gramaticales. El continente lingüístico de la afirmación teológica es la frase y el contexto, no la palabra aislada.

Para Barr es un error grave del diccionario de Kittel-Friedrich no distinguir bien entre los vocablos como unidades lingüísticas y los conceptos asociados con ellos. Los conceptos ciertamente se expresan mediante palabras, pero raramente a una noción intelectual corresponde una sola palabra. Por ejemplo, el concepto de justicia incluye en griego los lexemas δίκαιος, ἀγαθός, ἅγιος, καθαρός, καλός y ὅσιος al menos. El estudio sobre la palabra δίκαιος, sola, prestaría escasa base para la discusión de la noción de justicia en el Nuevo Testamento [298]. El hecho de que el ThWNT trate de palabras aisladas, como si fuesen conceptos, implica que las palabras contienen los diversos significados teológicos asignados a aquéllos. Pero es bien sabido y aceptado que el significado de las palabras depende del contexto en el que se usan. Son los contextos literarios amplios, y no las palabras, los que dan a éstas su significado teológico [299]. Queda claro, por tanto, que es un error la identificación de «palabras» con «conceptos». Además, según Barr, la concentración mental en los usos teológicos, filosóficos y religiosos en general de un vocablo determinado hace que se olviden los usos que no coinciden con esos tipos. Así se deforma el significado de las palabras.

Abuso del argumento etimológico

Error unido a este tipo de mentalidad es, entre otros, el abuso del argumento etimológico. Soslayando los matices que los lexemas adquieren en cada contexto y que dan lugar a los diversos sememas o acepciones, se intenta basar una subestructura teológica en los lexemas en abstracto, lo que conduce a una malinterpretación de los mismos y a especulaciones incontroladas. Es lo que Barr llama la «falacia de las raíces» [300]: considerar la raíz de una palabra como una entidad lingüística dotada de una significación

[298] Cf. D. A. Black, *Linguistics for Students of New Testament Greek A Survey of Basic Concepts and Applications*, Grand Rapids 1988, 123.

[299] Este mismo defecto tienen otras obras como las de N. Turner (*Christian Words*); X. Léon-Dufour (*Dictionnaire du Nouveau Testament*), y W. Barclay (*New Testament Words*), pues organizan los conceptos en torno a palabras. Para subsanar esta deficiencia, hay otros diccionarios que organizan todas las palabras que expresan un concepto teológico bajo una equivalencia genérica del mismo; por ejemplo, bajo «justicia», estudian «justo, justificar, justificación», etc. De entre estos podemos citar los diccionarios de C. Brown, *The New International Dictionary of New Testament Theology*, traducción revisada del *Theologisches Begriffslexicon zum Neuen Testament*, o el diccionario de E. A. Nida y J. P. Louw, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, que organiza las palabras por campos semánticos.

[300] *Semantics of Biblical Language*, 100ss

sustancial y deducir de ello consecuencias teológicas Según Barr, esto significa conceder a la raíz una entidad desmedida, considerarla casi como una «idea» platónica Para Barr, la obra de T Boman está plagada de semejantes errores y su intento de contraponer las mentalidades hebrea y griega a partir del léxico es metodológicamente disparatado [301]

Un error típico de estos estudios «pseudofilológicos» es, según Barr, la enumeración incompleta Boman y otros presentan algunas particularidades del hebreo que sugieren un esquema de oposición entre las mentalidades semítica y griega Pero no se preguntan si existen otros datos neutros o que sugieran más bien lo contrario Otras veces se admite *a priori* un hecho y se procede luego a buscarle una falsa base filológica

En semejantes errores de base cae, según Barr, el diccionario de Kittel-Friedrich La disposición misma en forma de diccionario de *palabras* y su afán de oponerse a una interpretación psicologista de la religión lleva a sus autores a unir los vocablos con eventos o realidades

Lexicografía externa e interna

Para Barr, el ThWNT se basa en esencia en la teoría lexicográfica de J Kogel (discípulo de H Cremer y editor de la última edición del *Biblisch-Theologisches Worterbuch der neutestamentlichen Grazitat*) la distinción entre lexicografía externa e interna Un léxico externo (el de W Bauer, por ejemplo) es el que registra las palabras, sus lugares de aparición y sus combinaciones, representando su significado con otras palabras en la lengua término La lexicografía *interna*, por el contrario, es la que intenta penetrar en el mundo interior del pensamiento Con este sistema aparecen las conexiones con la estructura mental hebrea una palabra puede ser externamente griega, pero su significado interno es hebraico-cristiano Ahora bien, esta teoría de Kogel-Kittel es errónea La razón básica, con palabras del mismo Barr, es la siguiente «El tipo de lexicografía externa es ya semántica, es decir, trata de la función significante de las palabras No existe un departamento extra en los vocablos del que pueda ocuparse la lexicografía "interna", puesto que las palabras no poseen otra función que la semántica, que incluye las sugerencias emotivas, la alusión a patrones e ideas tradicionales, referencias y valores usuales solamente en ciertos grupos o hablantes determinados Una lexicografía de tipo externo sólo podría separarse artificialmente si se confinara voluntariamente a meras listas de palabras, en las combinaciones y formas variadas del lenguaje original, sin indicar el sentido » Y aunque la idea de un léxico «especial» está justificada sin duda, no puede llevarse a cabo del modo que sugiere Kogel El léxico general de una lengua tiene que ver tanto con la semántica como el léxico especial de un

[301] Cf la crítica de Barr a Boman en *ibid*, 46ss, 96ss, 100ss

escritor o grupo; debe registrar, si se conocen, los usos de los grupos determinados de hablantes. Es extremadamente problemático pensar que un tipo de léxico ha de penetrar en el mundo interior del pensamiento y el otro no [302].

Por último, y en conexión estrecha con argumentos anteriores, Barr niega otro de los supuestos que se halla en la base de la redacción del *ThWNT* de Kittel: que el cristianismo ejerciera un poder moldeador del lenguaje. Según Barr, la nueva religión no alteró el significado de las palabras, sino que expresó meramente cosas diferentes, en contextos diferentes, con palabras semejantes. La originalidad de las estructuras religiosas cristianas no consistió en la producción de palabras o conceptos nuevos. Tampoco en dar nuevo contenido a palabras añejas, sino en nuevas combinaciones de palabras en las que el valor semántico de los vocablos en sí no cambia o sólo muy ligeramente. El nuevo concepto se expresa por el nuevo contexto o «combinación».

Tras lo expuesto, el lector podrá comprender fácilmente cómo las ideas de Barr afectan directamente a la controversia sobre la naturaleza del griego bíblico y sobre el quehacer lexicográfico. Barr sigue así la antigua línea de Deissmann en toda su pureza.

Idénticas ideas mantiene Barr en su obra *Biblical Words for Time* [303], en la que trata de la interpretación de los vocablos pertinentes en las obras de J. Marsh, J. A. Robinson y O. Cullmann [304].

c) *Continuación de la polémica*

Naturalmente, el libro de Barr levantó una tempestad de polémica. En primer lugar, uno de los más duramente vapuleados, T. Boman, se aprestó a responder cumplidamente en dos recensiones al libro de Barr [305]. Es falso, argumenta T. Boman, que la única posibilidad científica de abordar el problema de la utilización correcta del material lexicográfico de la Biblia sea la lingüística formal y lógica. Según Boman, olvida Barr que existe además la filología, un método más complejo de enfrentarse con esas cuestiones. La aceptación de los supuestos de Barr significa caer en un puro positivismo, inaceptable en el estudio de la teología bíblica. La «lingüística» de Barr excluye *a priori* el punto de vista psicológico en la ciencia del lenguaje. Barr niega la posibilidad de una interacción entre la idiosincrasia mental y la estructura lingüística de un pueblo. Pero Boman afirma que existe tal posibi-

[302] J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, 245.

[303] Londres 1962.

[304] Sobre la independencia de la semántica frente a la «teología bíblica», puede verse el artículo de J. Barr, «Semantics and Biblical Theology. A Contribution to the Discussion», *Suplem.* a *VT* 22 (1972) 11ss.

[305] Cf. *SJTh* 15 (1962) 319ss, y *ThLZ* 87 (1962) 262ss.

lidad, a saber, que ambas se encuentren condicionadas por una situación originaria (características geográficas, sociales, históricas, etc.)

Para T. Boman, los ataques de Barr contra la idea de que la raíz hebraica es portadora de un sentido determinado son falaces. Los argumentos de que también en otras lenguas existen raíces con un cierto sentido, pero imposible de generalizar, no son pertinentes. No se puede comparar el hebreo con otras lenguas, puesto que en la primera se siente la raíz como algo palpable, en las demás, no. Por último, si fuera verdad que una palabra no es capaz de una transformación semántica, habría que afirmar, por ejemplo, que el vocablo «Dios» significaría lo mismo pronunciado por un judío estrictamente monoteísta o por un politeísta pagano.

Estas afirmaciones de Boman resultan, sin embargo, demasiado frágiles. Las palabras adquieren un nuevo significado debido al nuevo contexto en el que se utilizan. En todo caso, no es la palabra, sino *su uso* en contexto quien determina este nuevo significado. Siguiendo con el ejemplo de Boman, lo que hace que el vocablo «Dios» se llene de un contenido conceptual diferente según se trate de un judío o de un pagano, no es la palabra en sí misma, sino su uso en un contexto religioso diferente (monoteísmo o politeísmo). En realidad, con la palabra «Dios» se designa a un ser no humano, supremo y excelente, si único o con rival, si creador o no, etc., será determinado por el contexto religioso en el que el término se utilice [306].

G. Friedrich, coeditor del ThWNT, consagró un artículo amplio, «Zum Problem der Semantik» [307] a la polémica suscitada por Barr. Tras pasar revista a la moderna semántica, desde sus comienzos con Ch. K. Riesig en 1839 (*Vorlesungen uber lateinischen Sprachwissenschaft*) hasta los estudios de S. Ullman en 1948 (*Grundzuge der Semantik*) confiesa su decepción por el método de Barr. ¿Cómo puede aplicarse a la hermenéutica bíblica la semántica formal postulada por éste? En su opinión, Barr propugna un método lleno de deficiencias y contradicciones. Al intentar sustituir el sistema de Boman o Kittel, ha cambiado una doctrina del lenguaje —de cuño filosófico profundo— por otra meramente positivista. Y esto tampoco le parece un punto de vista correcto para aplicarlo a la Biblia [308].

A pesar de las críticas que suscitó, no cabe duda de que J. Barr prestó con su libro un excelente servicio. Su trabajo luchó de modo eficaz contra la hermenéutica atomizada de la «palabra» en pro de una interpretación con-

[306] Otros críticos completan las apreciaciones de Boman considerando que J. Barr no ha resuelto los puntos claves de la investigación linguístico filológica en la Biblia, al no explicar por ejemplo como se relaciona la semántica descriptiva con la histórica y que metodos se deben emplear cf. por ejemplo, la resena de B. S. Childs en *JBL* 80 (1961) 375.

[307] *KerDo* 14 (1970) 41ss.

[308] Vease otro articulo del mismo autor en defensa del *ThWNT*, «Semasiologie und Lexikologie» *ThLZ* 94 (1969) 801ss. tambien el breve articulo de E. Schweizer, «Die Sprache des NT in der Sicht heutiger Wissenschaft» *Universitas* (1973) 849ss.

textual. Barr causó en su día un fuerte impacto. A partir de él, los exegetas se volvieron más prudentes [309].

En su obra *Greek Words and Hebrew Meaning. Studies on Semantics of Soteriological Terms* [310], D. Hill propuso una muestra del «arreglo» al que puede someterse el diccionario de Kittel.

Aparte del valor intrínseco de su trabajo, consistente en poner al día algunos artículos del ThWNT aportando nuevos materiales e interpretaciones, interesan aquí los principios básicos de su metodología.

Según Hill, en todo estudio lexicográfico-semántico sobre el griego del NT, hay que tener en cuenta seis principios u observaciones fundamentales:

— La palabra en sí misma es objeto propio de investigación, puesto que es portadora de un contenido semántico.

— También el contexto histórico ha de ser tomado en consideración.

— Hay que tener siempre en cuenta el significado de los equivalentes hebreos del AT (contexto y transfondo semítico del NT).

— De igual modo, debe prestarse atención a los equivalentes en la producción literaria de Qumrán y literatura judeo-helenística.

— No se debe exagerar la posibilidad de que los términos griegos judaizantes no fueran comprendidos por los oyentes gentiles; la diferencia de significado entre lo pretendido por el autor y lo realmente captado por el lector (griego) es menor de lo que se piensa; tales vocablos «equívocos» se encuadran dentro de un contexto que los precisa.

— El método del ThWNT puede mejorarse sin salirse de él, sólo con no cometer el error de poner un énfasis excesivo en las etimologías y no permitir que los presupuestos teológicos dominen la interpretación exegética.

Hill hace especial hincapié en la indispensable labor del filólogo en estos campos. Los estudios lexicográficos son inevitables y anteriores a cualquier especulación de teología bíblica. Hay que presentar la evolución en el uso y significado de los términos bíblicos antes de ofrecer una afirmación teológica de síntesis.

A estas observaciones habría que añadir otra. La realización de un diccionario teológico supone una metodología de análisis semántico con la finalidad de determinar en contexto el significado preciso de los lexemas estudiados. De no ser así, determinados prejuicios teológicos del autor pueden incidir directamente en la determinación del significado de los lexemas y desviar su análisis. Dicho de otro modo, un diccionario teológico supone previamente un estudio filológico de los lexemas que se comentan, basado en las técnicas que la filología y, en especial, la semántica

[309] Cf. A. C. Thiselton, «Semantics and New Testament Interpretation», en I. H. Marshall (ed.), *New Testament Interpretation. Essays on Principles and Methods*, Grand Rapids 1977, 75ss.

[310] Cambridge 1967; especialmente, 18-22.

aplicada a la lexicografía, ponen a disposición del lexicógrafo actual. La época de aparición del Kittel-Friedrich no permitió aplicar semejante metodología.

Vocabularios teológicos

Además de las obras citadas, otros tres vocabularios teológicos, aunque de tono menor, deben ser tenidos en cuenta en los estudios de lexicografía:

— El primero es el de H. Balz y G. Schneider (eds.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*[311], similar en formato al *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament.* Este vocabulario no intenta reemplazar al ThWNT, al que presupone como base para la historia y el transfondo del vocabulario del NT. Su propósito es más bien ofrecer el significado de las palabras griegas en su contexto neotestamentario, por lo que —en realidad— ofrece una discusión más al día de los significados de los vocablos del NT griego que los correspondientes artículos del ThWNT. Además, cubre ciertas áreas que no tocó el diccionario de Kittel-Friedrich. El vocabulario teológico de Balz-Schneider, que sigue de cerca al Kittel, es asequible incluso a quienes no conocen las lenguas hebrea o griega.

— El segundo es el de L. Coenen, E. Beyreuther y H. Bietenhard (eds.), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament* [312]. A diferencia del ThWNT, este vocabulario agrupa los vocablos no por familias, sino por ideas; por ejemplo en el grupo de βαπτίζω aparecen también λούω/νίπτω. Los aspectos históricos, arqueológicos y geográficos no son el fuerte de estos volúmenes, que se concentran en el significado teológico. Ahora bien, como el material es mucho más moderno, sirve, en realidad, de complemento a los artículos más antiguos del ThWNT.

Como se dice en la presentación de la edición castellana, «el intento de este diccionario es hacer asequible el ThWNT en artículos más fácilmente abarcables y comprensibles, completando aspectos de aquél que necesitaban una puesta al día a partir de los documentos descubiertos después de su publicación. Pero además este diccionario aporta algo nuevo: promueve

[311] Tres volúmenes, Stuttgart 1978-1983, traducción inglesa en curso de V P Howard y J W Thompson, vol 1 Ἀαρών-Ἐνώχ, Grand Rapids, Michigan 1990 Reseñas en *BLitEc* 53 (1980) 246-47, *ThLZ* 106, *ETL* 58 (1982) 386-88, 60 (1984) 155-56

[312] Wuppertal 1967-1971, 3 vols Existe traducción castellana en cuatro volúmenes de Mario Sala y Araceli Herrera *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, Salamanca ³1990, a la que se ha incorporado la bibliografía original o de traducción al castellano relativa a cada uno de los lemas del diccionario, adaptación inglesa de C Brown, *The New International Dictionary of New Testament Theology*, 3 vols , Grand Rapids, Michigan 1975-76-78, trad italiana de A Tessarolo (ed), *Dizionario dei concetti del Nuovo Testamento*, Bolonia 1976

Reseñas del original alemán en *TS* 38 (1977) 560-63, 40 (1979) 347-49, *RechSR* 67 (1979) 624-27, *BeO* (1966) 48, 14 (1972) 226; *BibTB* 3 (1973) 98-99, *BL* (1976) 10, *EvQ* 48 (1976) 105-08, 49 (1977) 117-19, 51 (1979) 171-73

la confrontación entre los resultados de los estudios bíblicos y la praxis de las comunidades cristianas en un intento por reintepretar el mensaje en función de la situación nueva, cambiante, del creyente en nuestros días. En línea con la hermenéutica bíblica contemporánea, este diccionario no se queda en el movimiento de ida hacia el lenguaje, la mentalidad y la época de los escritores neotestamentarios, sino que subraya la importancia del movimiento de vuelta, de trasposición del mensaje al ambiente y cultura actuales. Y esto lo logra haciendo que trabajen, codo con codo, especialistas en las distintas áreas bíblicas, especialmente neotestamentarias, con hombres dedicados a la praxis pastoral y que, junto con su propia reflexión teológica bíblica, aportan la experiencia de fe de sus comunidades. De esta confraternización entre especialistas y pastores, entre teoría y praxis, han ido surgiendo los apartados titulados "Para la praxis pastoral" con los que concluyen 85 de los 249 artículos del diccionario y que representan uno de los aspectos más originales del mismo» [313].

— El tercero es el vocabulario teológico de C. Spicq, *Notes de lexicographie néo-testamentaire* [314]. Según afirma su autor en el prólogo, objetivo de este vocabulario teológico, no son tanto los problemas de ortografía, los idiotismos, la fonética o las declinaciones, sino la semántica y el sentido religioso y moral de la lengua del NT. Esta obra sigue las trazas del trabajo de R. C. Trench, *Synonyms of the New Testament* [315], agrupando voces de la misma raíz, aunque a diferencia de éste adopta el orden alfabético para comodidad del lector. El griego del NT es estudiado a la luz del griego contemporáneo al corpus cristiano, de ahí que la mayor parte de las citas no provengan de la lengua clásica, sino de los autores más próximos al siglo I antes y después de Cristo, incorporando abundante material epigráfico y papirológico aparecido en los últimos decenios. En la edición italiana ha aparecido solamente un volumen en el que los artículos complementarios se han insertado en su lugar correspondiente y no aparte como en la versión francesa de 1978. Esta edición ofrece como novedad diversos índices de citas de la Biblia (AT y NT), de vocablos griegos tratados, así como de vocablos italianos con sus correspondientes griegos [316].

[313] Cf. L. Coenen-E. Beyreuther-H. Bietenhard, *Diccionario teológico del NT*, vol. 1, Salamanca 1990, 9-13.

[314] Tres vols., Orbis Biblicus et Orientalis, 22. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978-1982 (trad. italiana, Brescia 1988).

[315] Londres 1894.

[316] Se pueden citar también como complemento: E. Preuschen, *Griechisch-deutsches Taschenwörterbuch zum Neuen Testament.* Este diccionario puede ser útil para estudiosos que dominen el alemán y deseen aprender de memoria los significados fundamentales de las palabras del Nuevo Testamento. El diccionario indica con un asterisco los vocablos que aparecen menos de diez veces o con una cruz las que aparecen solo una. Una edición aumentada de esta obra es la de D. Townsley-R. Bjork, *Scripture Index to the New International Dictionary of New Testament Theology and Index to Selected Extrabiblical Literature,* Grand Rapids, Michigan 1985.

Estudios de léxico

En el campo de los *estudios de léxico*, resulta muy útil para el estudio del vocabulario del NT la obra de F. Neirynck-F. van Segbroeck, presentada como material complementario de las concordancias: *New Testament Vocabulary: A Companion Volume to the Concordance* [317]. Esta obra contiene los siguientes apartados: I. A) Palabras compuestas de preposiciones y con alfa privativa; B) Otros compuestos y derivados; C) Nombres propios; D) Palabras que no aparecen en A, B o C. II. Paralelos sinópticos y sinónimos: A) Paralelos sinópticos; B) Sinónimos y sustitutos; C) Indice de palabras de Marcos de la lista B. Apéndice: Q y la doble tradición. Reconstrucciones [318].

En el campo más restringido de la *estadística* aplicada al estudio del léxico deben tenerse en cuenta los trabajos que a continuación comentamos:

— R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes* [319]. El autor ha recogido en esta obra las 5.400 palabras del NT griego y las ha ordenado bajo diversos epígrafes de combinaciones estadísticas. Aparte de señalar el número de veces que un vocablo determinado aparece en cada libro del NT (y en los LXX), presenta una serie de tablas de frecuencias lexicográficas en una abundancia inusitada hasta el momento. De gran interés son, por ejemplo, las estadísticas sobre el empleo de vocablos especialmente frecuentes, de palabras-préstamo, del uso de preposiciones (o de verbos con preverbios), de vocablos con ciertos prefijos, etc. Otras tablas muestran las variadas combinaciones en la distribución de los vocablos, por ejemplo en Mt y Mc; en Lc y Hch; en Mc-Lc; en Lc-Pablo, etc. Como características de ciertos rasgos de estilo valen las estadísticas de términos predilectos en cada autor y el orden en la frase de los grupos más comunes de palabras. Para caracterizar la lengua del NT son útiles especialmente las tablas de términos comunes de éste con el griego precristiano, vocablos específicos del NT o comunes a los LXX y escritores cristianos posteriores, etc.

Este tipo de trabajo representa un hito, sin duda, en la lexicografía del NT y constituye una gran ayuda en la investigación de problemas de crítica literaria, de fuentes y autenticidad; sirve para situar diversos estratos de la tradición o para captar las peculiaridades teológicas de un autor determinado.

Hoy, sin embargo, la crítica, en general, no acoge con desmedido entusiasmo el método estadístico para dilucidar los candentes problemas de autenticidad [320]. No prescinde de él, pero no le otorga un valor decisivo.

[317] Lovaina 1984.

[318] Puede verse la crítica de G. Mussies, «A Recent Contribution to New Testament Lexicology», *NedTTs* 39 (1985) 332-338.

[319] Zurich 1958.

[320] Cf. la reseña de R. Schnackenburg, en *BZ* 4 (1960) 156ss; puede verse también *JBL* 78 (1959) 351; *Bib* 40 (1959) 109-10; *TRu* 24 (1985) 363-64. También hoy aparecen nuevos métodos que —con ayuda de los ordenadores— refinan y amplían a la vez los métodos esta-

Por otra parte, Morgenthaler mismo introduce al lector en el uso de sus estadísticas y lo acompaña en la posible solución de ciertos problemas, por ejemplo, la autenticidad de Mc 16,9-20, aunque, en honor a la verdad, no sobrevalora las posibilidades del método. Es consciente, junto con la crítica, de que los vocablos aislados, sin la atención debida al contexto, no conducen, muchas veces, a resultados satisfactorios. En cuestiones estilísticas, el método tiene serias lagunas. Sería necesario tabular —y eso parece casi imposible— las combinaciones de palabras características en cada autor. Otro *desideratum* sería elaborar tablas de ciertos vocablos extraordinariamente frecuentes, pero con significados diversos (πατήρ, πνεῦμα, por ejemplo). A pesar de estas u otras limitaciones, nadie resta méritos a lo que aporta de exactitud y fundamentación lexicográfica esta primera obra de Morgenthaler.

— R. Morgenthaler, *Statistische Synopse* [321]. En esta segunda obra, más voluminosa y compleja, Morgenthaler aplica el método estadístico al espinoso problema de la cuestión sinóptica. El autor divide su libro en cuatro partes. En la primera orienta al lector en la problemática de una sinopsis. A este propósito discute los trabajos anteriores de J. J. Griesbach, J. Weiss, W. G. Rushbrooke, J. Barr, B. de Solages y W. R. Farmer. En la segunda, divide el texto de los evangelios sinópticos en cuatro categorías: la tradición de Mc, la fuente Q, Mc y Q, y las fuentes peculiares de cada evangelista (S). En cada perícopa cuenta y clasifica, palabra por palabra, incluso dividiendo los versículos según la crítica literaria. A la derecha ofrece unas tablas sobre las concordancias verbales de los otros dos evangelistas.

Estos mismos datos se codifican en otras tablas desde diversos puntos de vista. Así, por ejemplo, en el caso de la tradición de Mc y Q, separa y analiza los dobletes. En la tradición especial de Mc (SMc), el autor añade tablas adicionales de las posibles referencias a esta tradición en Mt y Lc.

Los datos codificados son muy abundantes y el lector apresurado se verá en dificultades para utilizarlos. Pero con un poco de práctica, las tablas le ahorrarán un tiempo precioso en múltiples trabajos. Por ejemplo: de un golpe de vista, el lector sabe que en la tradición de Marcos existen ciento doce sentencias exclusivas. Salvo veinticinco, se encuentran dispersas en forma de sentencias aisladas; el resto se encuentra en cinco perícopas determinadas con su encuadre especial, etc.

En la tercera parte, Morgenthaler trata, con enorme profusión de diagramas, fenómenos de:

— orden de palabras en las frases;

dísticos. Cf. el reciente artículo de D. D. Schmidt, «The Syntactical Style of 2 Thessalonians: How Pauline is it?», en R. F. Collins (ed.), *The Thessalonian Correspondence (BEThL* 87), Lovaina 1990, 383-393. El autor, ayudado por un programa de ordenador, considera ya no sólo la estadística de vocabulario para dilucidar la autenticidad de 2 Tes, sino también la frecuencia relativa de construcciones sintácticas distintivas.

[321] Zurich 1971.

— orden de las frases en las perícopas;
— orden de las perícopas.

Al final de esta parte el lector puede visualizar el contenido de cada evangelio, versículo por versículo, según las diversas tradiciones. En la parte cuarta, finalmente, aplica este cúmulo de datos a la solución del problema sinóptico.

La crítica ha acogido, en general, satisfactoriamente la obra de Morgenthaler. Destaca, por su juicio algo desfavorable, un artículo en la revista *Biblica* de W. R. Farmer [322] —por cierto, uno de los autores cuya obra criticaba Morgenthaler en la primera parte—. Farmer alaba la *akribía* (exactitud) y el enorme mérito del profesor suizo al ser el primero en tabular y categorizar una serie de datos imprescindibles. Pero, en su opinión, Morgenthaler ha agrupado y reorganizado los datos según una solución del problema sinóptico, resuelta ya *a priori* con la teoría (modificada) de las dos fuentes. Su propuesta no convence a Farmer. Es verdad, acepta este último, que el autor de la *Synopse* ha profundizado, como ninguno hasta el momento, en las concordancias idiomáticas de Mt y Lc para demostrar el uso del primero por el segundo. Pero precisamente, si se demuestra por la lexicografía que Lc utilizó tan a fondo a Mt... se deduce que no hace falta ni suponer la prioridad de Mc ni la existencia misma de la fuente Q, con lo que saltaría en pedazos la teoría de las dos fuentes.

Llegados a este punto parece oportuno comentar dos trabajos, de J. Harold Greenlee y Fr. Sieg, respectivamente, que pueden servir de complementos a la obra de Morgenthaler:

• J. Harold Greenlee, *A New Testament Greek Morpheme Lexicon,* Grand Rapids 1983.

Desde el libro de X. Jacques, *Index des mots apparentés dans le Nouveau Testament* o el de C. D. Buck y W. Petersen, *A Reverse Index of Greek Nouns and Substantives,* ninguna otra obra como ésta de Greenlee tiene semejante potencial para llegar a ser normativa en su campo.

Este trabajo presenta sistemáticamente los morfemas de todas las palabras que aparecen en la 2.ª edición del Bauer-Arndt-Gingrich-Danker (BAGD) (*A Greek-English Lexicon of the New Testament...*). La primera parte contiene cada una de las palabras del BAGD analizada según sus componentes (prefijos, raíces, terminaciones, sufijos), por ejemplo γαζοφυλακεῖον, τό..., γάζα, ἡ, φυλάσσω -εῖον, τό... En la segunda se presenta cada morfema identificado en la primera, seguido de una lista de todas las palabras del BAGD que lo contienen. Los morfemas están agrupados alfabéticamente en cuatro secciones: prefijos inseparables, palabras-raíz, terminaciones o sufijos y palabras indeclinables. Por ejemplo, la alfa privativa va seguida de una lista de 327 palabras que contienen este prefijo. Antes de pasar a estas listas, la obra incluye una amplia introducción en la que el

[322] «A Response to R. Morgenthaler's Statistische Synopse», *Bib* 54 (1973) 417ss.

autor expone cuestiones como el valor, los contenidos, el objetivo y los posibles usos del libro.

Greenlee, largo tiempo consultor de «Wycliffe Bible Translators» y lingüista especialmente interesado en los problemas de traducción de la Biblia, espera que su obra sea útil para que los traductores perciban las formas y morfemas del NT cuyos significados son análogos a formas o morfemas similares de otras lenguas. Espera que esta obra sirva a los estudiantes de seminarios y universidades para la memorización del vocabulario. Al mismo tiempo, advierte a los estudiosos contra el peligro constante de dar excesiva importancia a la etimología; la determinación del significado correcto de cualquier palabra o morfema es, en último término, una cuestión de contexto y de uso (por ejemplo, -μα no siempre indica resultado, ni σις indica siempre proceso).

Greenlee señala que la parte segunda de su obra puede dar pie a estudios muy interesantes. Por ejemplo, el alcance de significado connotado entre palabras que terminan con el morfema diminutivo -ιον puede ser útil para determinar si cualquier palabra concreta con esta terminación es de hecho un diminutivo. Los análisis de Greenlee pueden generar otras muchas áreas de investigación creativa.

Todo esto no significa que la obra no tenga puntos débiles. Hay omisiones: mientras que se expone brevemente la asimilación (pp. XIV-XV), no se habla de procesos fonológicos tan elementales como disimilación, metátesis u omisión de consonantes. Hay errores: la ley de Grassman no describe lo que sucede a una serie de «fricativas». En la obra hay análisis discutibles, pero éstos, sin embargo, no merman la utilidad de este excelente instrumento de trabajo [324].

• Fr. Sieg, «Eigentliche Präpositionen als gebundene Morpheme der Substantive im Evangelium nach Johannes und in der Offenbarung des Johannes» [325].

Dentro del campo de estadísticas de vocabulario, este exhaustivo estudio de Fr. Sieg ofrece en la primera parte una perspectiva general de los sustantivos compuestos de preposiciones propias, que aparecen en los escritos del NT. La lista completa se ha elaborado sobre la base de la obra *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament* [326]. Dos cuadros generales permiten una clasificación sinóptica de las diferencias y semejanzas entre cada uno de los escritos del campo estudiado.

La segunda parte está dedicada al análisis de aquellos lexemas que son

[323] Grand Rapids, Michigan 1983.

[324] Véase la reseña de D. A. Black, en *FilNT* 1 (1988) 113-14; también en *NT* 27 (1985) 382-84. Con anterioridad a la obra citada se publicó la de C. D. Buck-W. Petersen, *A Reverse Index of Greek Nouns and Adjectives: Arranged by Terminations with Brief Historical Introductions*, Chicago 1944.

[325] *FilNT* 10 (1992) 135-166.

[326] Editada por K. Aland, Band II, *Spezialübersichten*, Berlín-Nueva York 1978.

material específico en Jn o en Ap, es decir, de los que se encuentran solamente en uno de estos escritos Primero se ofrece una lista de lexemas y después se presentan los cuadros de los morfemas trabados, con un breve comentario Este mismo orden se sigue en la tercera parte, en la que se analizan los morfemas y lexemas comunes a Jn y Ap, y también en la cuarta, en la que se presentan sumariamente los morfemas trabados específicos y los comunes, terminando con unas conclusiones generales en las que se señalan las diferencias y analogías entre el evangelio de Juan y el Apocalipsis Este estudio consta en gran parte de listas y tablas Los comentarios son breves y están concebidos como guía para la utilización de las tablas, ya que, en opinión del autor, tales listas y tablas contienen más valores objetivos que un comentario subjetivo

— X Jacques, *Index des mots apparentés dans le NT*[327]

Este trabajo sirve de complemento a las concordancias y diccionarios del NT y responde al deseo, tantas veces experimentado por el que ha manejado unas concordancias, de tener a mano también todos los vocablos emparentados con el que ocupa su atención en un momento determinado En una ordenación estrictamente alfabética, un simple prefijo basta para alejar irremisiblemente dos palabras que se complementan e iluminan mutuamente Por otra parte, el ThWNT de Kittel, en el encabezamiento de cada artículo, no presenta más que una selección limitada e incompleta de términos emparentados

El autor se ha preocupado de agrupar palabras en un sentido amplio La identidad de raíces o radicales, la utilización de un mismo prefijo y todo lo que pueda servir de ligazón ha constituido la base para este agrupamiento El autor indica también, al final de cada artículo, otras palabras no estrictamente emparentadas según los criterios anteriores, pero que pueden arrojar alguna luz sobre las citadas

Los textos-base sobre los que ha trabajado X Jacques son las concordancias de W F Moulton-A S Geden y de C H Bruder [328] Esto significa que el *Index* recoge tan sólo las variantes marginales de la edición del NT de Wescott-Hort y algunas de Tischendorf Es una limitación, aunque pequeña A pesar de ello este *Index* es una buena aportación a la lexicografía del NT Metodológicamente nos atreveríamos a sugerir un uso simultáneo del *Index* y de la *Wortstatistik* de Morgenthaler

— J H Moulton-G Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and other Non-Literary Sources* [329]

Se trae a colación este vocabulario por su utilidad para el estudio de los paralelos «seculares» del léxico del NT y se presenta al final de este apartado por no tratarse de un léxico completo del NT, sino sólo de aquellas palabras

[327] Roma 1969
[328] Edimburgo 1897, y Leipzig 1842, respectivamente
[329] Londres 1914 1929, reimpresion en un volumen, 1957

del *corpus* canónico que tienen paralelos —y pueden ilustrarse— con los papiros y otras fuentes no literarias (inscripciones, etc.). Naturalmente, el empeño responde a la idea de Deissmann de situar científicamente la lengua del NT dentro de la corriente evolutiva de la lengua griega [330].

3. ANALISIS NARRATIVO-ESTRUCTURAL

A partir de la década de los setenta, el campo de la exégesis bíblica, sobre todo la neotestamentaria, se ha visto enriquecido con la aportación de nuevos métodos y aproximaciones, cuyos orígenes se retrotraen al ámbito de la lingüística teórica. Desde entonces no han dejado de aparecer, en artículos de revistas fundamentalmente, abundantes ensayos alimentados por estas tendencias, con nuevas o más profundas interpretaciones de diversas perícopas bíblicas. La bibliografía bajo el lema «análisis estructural y exégesis bíblica» se ha visto con ello considerablemente aumentada [331].

[330] El proyecto del nuevo Moulton-Milligan tiene por finalidad preparar un diccionario completamente nuevo de paralelos epigráficos y papirológicos al vocabulario del Nuevo Testamento, reemplazando el de J. H. Moulton y G. Milligan, *Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and other non-Literary Sources* (1914-1929; en un volumen, 1930). La nueva obra ofrecerá los resultados de una sistemática exploración y puesta al día de todos los documentos griegos contemporáneos al Nuevo Testamento cuyo vocabulario pueda iluminar al corpus cristiano. El proyecto fue propuesto a la universidad de Macquarie el año 1979, siendo en la actualidad un proyecto conjunto de las universidades de Sydney, La Trobe y Macquarie en Australia. Esta obra será una magnífica herramienta de trabajo no sólo para los estudiosos del NT, sino para los investigadores de la lengua griega contemporánea al Nuevo Testamento. Los profesores Horsley, Lee y Roberts están ensayando una metodología válida para la elaboración de este diccionario, pues ni la del diccionario de *BAGD* ni la del Louw-Nida les resulta convincente, como ha mostrado J. A. Lee en el artículo citado anteriormente «The United Bible Societies' Lexicon and its Analysis of Meaning», *FilNT* 5 (1992) 167-190.

[331] Para quien se inicia en el análisis estructural son recomendables algunos de los trabajos introductorios que ofrecen el estado de la cuestión y presentan los principales puntos del análisis estructural aplicado al estudio de textos. Puede verse en este sentido el artículo de A. Piñero, «Estructuralismo y Nuevo Testamento», *Misc. Com.* 34 (1976) 197-236. En éste, su autor trata de los *orígenes* y desarrollo de este sistema de análisis desde F. de Saussure hasta las obras de Greimas; se exponen, a continuación, los principios de la lingüística general que el análisis estructural de textos acepta como postulados de trabajo y, posteriormente, la metodología concreta que se aplica ateniéndose a dichos principios; analiza, por último, algunos ejemplos característicos, recogidos en el libro editado por F. Bovon, *Analyse Structurale et exégèse biblique*, Neuchâtel 1972. El artículo concluye con unas reflexiones sobre las posibilidades y límites del análisis estructural aplicado a la exégesis, tal como habían sido expresados hasta el momento de la publicación del artículo por defensores y críticos del sistema.

Para bibliografía actualizada en este campo, véase el *New Testament Philology Bulletin* de la revista *Filología Neotestamentaria*, uno de cuyos apartados se denomina *Structures* y bajo el que se citan, aunque no exclusivamente, diversas aproximaciones estructuralistas al texto neotestamentario en sentido más o menos estricto.

Debe citarse también el n. 16 de la colección Cahiers d'Évangile, *Une initiation à l'analyse structurale*, París 1976, dirigido a dar información a quien se aproxima por primera

Entre los métodos y aproximaciones al estudio del Nuevo Testamento, el más importante es, sin duda, el estructuralismo, por cuanto se ha transformado en útil de trabajo indispensable para el análisis y comprensión de la estructura y significado de los textos. La mayoría de los exegetas que lo utilizan lo consideran básicamente un método de lectura, complementario de los otros existentes, aplicando al texto, sin más presupuestos ideológicos, las técnicas que este método pone a su disposición.

vez a esta metodología En la introducción de este cuaderno de sesenta páginas se habla de las aportaciones básicas de Saussure, Propp, Levi-Strauss, Greimas y otros Pero como este trabajo pretende ser una iniciación al análisis estructural, muy pronto desciende al campo de la práctica haciendo diversas aproximaciones estructurales a textos del Antiguo Testamento (Caín y Abel análisis de un relato) o del Nuevo (el relato de la resurrección de Lázaro) Entre las diversas formas de análisis estructural, los autores de este cuaderno (Marie Christine Escalle, J Cl Giroud y J Escande), han elegido la de A J Greimas, en la línea en que lo presentaría más tarde el *Grupo de Entrevernes* en la citada obra *Análisis semiótico de los textos Introducción, teoría y práctica*, Madrid 1982

Para completar el aspecto metodológico pueden consultarse también los siguientes estudios los capítulos «Textlinguistik» y «Die Bestimmung der literarischen Form» (pp 11-86; especialmente, pp 59ss) de la obra de K Berger, *Exegese des NT*, «The New Testament and Structuralism», de A M Johnson (pp v ss de la introducción, donde aporta fundamentalmente bibliografía anterior a 1976), en Varios, *The New Testament and Structuralism*, Pittsburg 1976, C Galland, «An Introduction to the Method of A J Greimas», en la citada obra, pp 1-27, B Standl, «Structuralism and New Testament Studies», *SWJT* 22 (1980) 41-59, D Patte-A Patte, *Pour une exégèse structurale*, París 1978, V K Robbins, «Structuralism in Biblical Interpretation and Theology», *Thomist* 42 (1978) 349-372, V S Poythress, «Structuralism and Biblical Studies», *JEvTS* 21 (1978) 221-237, la primera parte del trabajo, dedicado al AT, de R M Polzin, *Biblical Structuralism Method and Subjectivity in the Study of Ancient Texts*, Filadelfia 1977, y R Riva, «Analisi strutturale ed esegesi biblica Lingua e parola Costruzioni di sistema e opzioni nella produzione e interpretazione segnica», *RivB* 28 (1980) 243-284 Un trabajo mucho más profundo, que trata de unir la labor del análisis estructural con el problema general de la hermenéutica es el de E V McKnight, *Meaning in Text The Historical Shaping of a Narrative Hermeneutics*, donde traza el camino desde W Dilthey hasta la hermenéutica de Bultmann y la «nueva hermenéutica» Al final de su obra, compara McKnight los resultados del análisis estructural con la interpretación contemporánea del NT (cf la reseña crítica de D Jobling, «Structuralism, Hermeneutics and Exegesis Three Recent Contributions to the Debate», *UnSemQ* 34 [1979] 135-147) Puede verse también A L Descamps y otros, *Genèse et structure d'un texte du Nouveau Testament Étude interdisciplinaire du chapitre 11 de l'Évangile de Jean* (París 1981), el ensayo de una sinopsis de un texto desde el punto de vista estructural (cf L Dussaut, *Synopse structurelle de l'Épître aux Hébreux Approche d'Analyse Structurelle* (París 1981), o el de D Patte y A Patte, *Structural Exegesis From Theory to Practice Exegesis of Mark 15 and 16 Hermeneutical Implications* (Filadelfia 1978), algunos trabajos accesibles en castellano, pueden verse en X Léon-Dufour (ed), *Exégesis y Hermenéutica*, 141-210, y la tesis de D Mínguez, *Pentecostés Ensayo de semiótica narrativa en Hch 2*, Roma 1976, así como otros trabajos de este autor en *Bib* 61 (1980) 55-77, y *EstE* 54 (1979) 383-394

La cooperación del análisis estructural con los métodos histórico-críticos es una exigencia concreta que puso de relieve P Prigent a propósito del Apocalipsis «L'Apocalypse Exégèse et Analyse Structurale», en *NTS* 26 (1979) 127-137

Para un balance de los estudios estructuralistas aplicados a la exégesis, véase P Grech, «Strutturalismo ed esegesi tradizionale Un bilancio», *RivB* 28 (1980) 337-349

Nociones básicas

No es necesario dar aquí una visión panorámica de los inicios del estructuralismo, pues esto se ha hecho ya, aunque brevemente, en el capítulo I al tratar de los progresos metodológicos en la interpretación del NT en nuestro siglo. Baste ahora con iniciar la introducción más precisa a esta metodología con unas nociones básicas. Si tuvieran que describirse en breves pinceladas los pilares sobre los que se asienta el análisis estructural aplicado a la lengua, se podrían sintetizar en cuatro:

— *Significante y significado*

Significante y significado no pueden separarse en modo alguno en el signo lingüístico. El significado es «forma» del signo y no algo sustantivo existente más allá de él. La unión entre significante y significado es siempre arbitraria, y puede decirse que el signo como tal (= significante + significado) es siempre arbitrario. Nadie niega esta afirmación, pero Saussure afirma que, en la práctica, no se deducen de ella las consecuencias pertinentes.

— *Sistema de oposiciones*

El significado se basa en un sistema de oposiciones, por ejemplo: rojo-verde; prohibido-permitido. Las palabras se definen por su oposición a otras.

— *Diacronía y sincronía (ejes horizontal y vertical)*

Los semas o unidades elementales de significado en los que puede descomponerse un lexema establecen entre sí relaciones diacrónicas y sincrónicas; todo lexema (o unidad léxica con núcleo significativo independiente) se puede descomponer en una serie de semas estructurados jerárquicamente; su significado procede de su uso a través del tiempo (diacronía), pero, sobre todo, de su función actual en el texto (sincronía). Más importante que la etimología de una palabra es su uso actual. Para Saussure, una frase se entiende como una secuencia lineal de signos de los que cada uno incluye una significación (el significante y el significado) y su valor en relación con otros signos del sistema. La relación lineal entre los diversos elementos en una frase se sitúa en el eje horizontal; los elementos que se encuentran en esta secuencia lineal se dice que están en relación sintagmática. De los otros significantes que forman parte del sistema y que podrían sustituir a cualquiera de los que se encuentran en el eje horizontal o sintagmático se puede decir que está en relación paradigmática y se hallan en el eje vertical de la parrilla [332].

[332] A otro nivel, la gramática generativa de N. Chomsky y la poética generativa de E. Güttgemanns se ocupan de explicar cómo se genera un texto. Para Chomsky, forma y sig-

La lengua es un sistema cerrado regido por relaciones de dependencia internas. Es semejante a un partido de fútbol: tiene unas reglas a las que hay que atenerse; si éstas no se observan, se cambia de sistema. Pero aún ateniéndose a las reglas de juego, las formas de jugar pueden ser infinitas.

Sobre estos cuatro pilares se basa el análisis estructural a cualquiera de los niveles El análisis semántico los aplica a la palabra en contexto, el funcional, al estudio del relato, y el semiótico, al texto y su estructura profunda.

Ensayos metodológicos

La aplicación del análisis estructural al campo bíblico tiene un exponente clave en la obra colectiva *Exégèse et herméneutique* [333] que reunió parte de las colaboraciones del congreso de 1969 de la *Association Catholique Française pour l'étude de la Bible*, en el que se pretendía complementar el método histórico crítico e incorporar al análisis del texto bíblico las nuevas metodologías. Este volumen, coordinado por X. Léon-Dufour, tiene colaboraciones de R. Barthes, P. Beauchamp, H. Bouillard, J. Courtès, E. Haulotte, L. Marin, P. Ricoeur y A. Vergote, estando dedicadas especialmente al análisis del texto las de R. Barthes, J. Courtès y L. Marin.

Las obras de Todorov y Barthes especialmente influenciaron a los investigadores americanos, entre los que pueden incluirse Daniel Patte, Dan O. Via, Edgard McKnight [334], por citar sólo algunos.

En todo caso debe afirmarse que el estructuralismo no es un método

nificado están determinados por la facultad del lenguaje, que se entiende como componente particular de la mente humana. Guttgemanns describe esta facultad como la estructura mental del hombre que le permite funcionar lingüísticamente sin tener un conocimiento científico de las reglas que rigen el lenguaje Chomsky ha mostrado que las frases más complejas derivan de transformaciones creativas de frases básicas o simples Todas las lenguas tienen estructuras profundas gobernadas por estas leyes transformativas, que proveen los principios organizativos que hacen posible el aprendizaje de la lengua Estas estructuras se explicitan en el discurso o en el texto El elemento de cambio o transformación es inherente al lenguaje, hasta el punto de que J Piaget define la estructura como un sistema de transformaciones Estas transformaciones fueron constatadas también por Lévi-Strauss en el estudio de los mitos Cf B Stancil, «Structuralism», en D A Black-D S Dockery, *New Testament Criticism and Interpretation*, 330-31; cf también, en general, A Piñero, «Estructuralismo y Nuevo Testamento», *Misc Com* 34 (1976) 197-236; sobre el movimiento peculiar, dentro de los estudios de tenor lingüístico, de la llamada «Poética Generativa», de E Guttgemanns, cf A Piñero, «Teología y Linguística Introducción a la Poética Generativa de E Guttgemanns», *Helmántica* 27 (1976) 443ss

[333] París 1971

[334] La obra de D Patte es paradigmática al respecto *The Gospel According to Matthew A Structural Commentary on Matthew's Faith*, Filadelfia 1987, véanse también Id , *Structural Exegesis From Theory to Practice*, Filadelfia 1978, D O Via, *The Parables*, Filadelfia 1967, traducido al alemán por E Guttgemanns, *Die Gleichnisse Jesu*, Munich 1970, E McKnight, *Meaning in Text The Historical Shaping of a Narrative Hermeneutics*

opuesto a los precedentes, sino complemento de los métodos histórico-críticos [335] ya como contrapartida, por intentar proteger los rasgos específicos del texto, ya como condición, puesto que es indispensable para el discernimiento de los diversos niveles formales y redaccionales. Sin embargo, la complicada forma exterior de estos análisis estructurales y el uso abundante de fórmulas, esquemas y diagramas dificultan la lectura y retraen a muchos lectores.

Pasemos a exponer algunos de los logros del estructuralismo en dos campos, especialmente significativos por su aplicación al estudio de los textos bíblicos: análisis del relato y análisis semiótico, comentando algunas obras más representativas.

Estructuralismo y análisis funcional del relato

El punto de arranque para determinados análisis del relato bíblico, y especialmente neotestamentario, es la obra de V. Propp *Morfología del cuento* con las observaciones y correcciones que le hicieron Cl. Bremond y J. A. Greimas.

La obra de V. Propp, que pertenece a la denominada escuela formalista rusa [336], puede considerarse pionera en la aplicación del método de análisis estructural. Con ella quería este investigador ofrecer una descripción de los cuentos previa a su estudio histórico-genético, objetivo final de V. Propp, quien se expresa de este modo:

«No hablamos todavía del estudio histórico de los cuentos; nos limitaremos a hablar de su descripción; porque hablar de génesis sin consagrar una atención particular al problema de la descripción, como se hace habitualmente, es absolutamente vano. Antes de elucidar la cuestión del origen del cuento, es evidente que hay que saber qué es el cuento. Como los cuentos son extremadamente variados, y como resulta claro que no se los puede estudiar inmediatamente en toda su diversidad, hay que dividir el corpus en varias partes, es decir, hay que clasificarlo. Una clasificación exacta es uno de los primeros pasos de la descripción científica, y de la exactitud de la clasificación depende la exactitud del estudio posterior. Pero, aunque la clasificación constituya la base de todo estudio, ella misma debe ser el resultado de un profundo examen preliminar. Sin embargo, puede observarse que ocurre justamente lo contrario: la mayor parte de los investigadores empiezan por la clasificación, la introducen desde fuera del

[335] Cf. A. Pintor Ramos, «P. Ricoeur y el estructuralismo», *Pensamiento* 31 (1975) 95ss.

[336] R. Jakobson describe los orígenes del formalismo ruso en el prólogo a la antología de textos de autores formalistas de ese país, traducidos y presentados por T. Todorov, *Théorie de la littérature*, París 1965, 9ss. Para el concepto de forma de la escuela formalista rusa, véase J. Peláez, *Los milagros de Jesús en los evangelios sinópticos Morfología e interpretación*, Valencia 1984, 12.

corpus, cuando de hecho deberían deducirla de él...; los clasificadores fallan a menudo en las reglas más simples de la división» [337].

Del texto citado se desprende con absoluta claridad que aunque Propp se proponía finalmente el estudio genético-histórico del cuento, consideraba paso imprescindible y necesario para ello su clasificación. Para clasificar los cuentos maravillosos de la literatura rusa, Propp descompone el relato en funciones, de donde su método recibe el nombre de «análisis funcional». Una función es «la acción de un personaje definida desde el punto de vista de su significado en el desarrollo de la intriga» [338].

Propp describe la estructura del cuento en estos términos: todo comienza siempre por una adversidad que crea una carencia que debe ser colmada o superada. Un héroe es investido para ello, ayudado por unos y combatido por otros. Tras pasar diversas pruebas, colmará la carencia y será recompensado

Para Propp la sucesión de funciones se presenta siempre en el mismo orden y se reparte entre siete personajes distintos: el agresor (el malvado), el donante, el auxiliar mágico, el mandatario, el héroe, el falso héroe y la princesa [339].

De este modo llega Propp a definir el cuento maravilloso como «todo desarrollo que, partiendo de una fechoría o de una carencia y pasando por las funciones intermedias, culmina en el matrimonio o en otras funciones utilizadas como desenlace (la recompensa, la captura del objeto buscado o la reparación del mal, los auxilios y la salvación durante la persecución, etc.) [340].

Al analizar y describir las funciones, Propp descubre oposiciones binarias que son el eje del análisis estructural.

Como complemento de la teoría proppiana, Cl. Bremond escribió el artículo «La logique des possibles narratifs» [341] en el que trata de establecer no ya la sucesión concreta de las funciones dentro del cuento, sino la misma lógica que rige el funcionamiento del mismo, entendiéndolo como «una narración *(discours)* que integra una sucesión de eventos de interés humano». Para este autor, la unidad de base sigue siendo la función, aplicada, como en Propp, a las acciones o eventos que, agrupados en secuencias, generan el relato; una primera agrupación de tres funciones genera la secuencia elemental de todo relato. Esta tríada corresponde a tres fases necesarias en todo proceso: *a)* una función que abre la posibilidad del proceso; *b)* otra que realiza esta virtualidad, y *c)* una tercera que cierra el proceso. Bremond se sitúa de este modo dentro de la más pura comprensión del relato a tres tiempos: planteamiento, nudo y desenlace. Pero, a diferencia de Propp,

[337] *Morfología del cuento,* Madrid 1977, 17
[338] *Ibidem,* 31-33
[339] *Ibidem,* 97
[340] *Ibidem,* 107
[341] *Comm* 8 (1966) 60-76

para Bremond ninguna de las funciones impone como necesaria a la que la sigue en la secuencia. De modo que toda virtualidad puede pasar o no al acto, permaneciendo virtual. Por último, Bremond afirma que las secuencias elementales o básicas se combinan entre ellas para formar secuencias complejas que se realizan según configuraciones variables.

El análisis de Propp se sitúa a nivel de funciones y personajes, término éste que transformaría Greimas en «actants» (actantes).

Muy interesantes, a nivel de relato, resultan las reflexiones de Greimas [342] en torno a los modelos actanciales con sus seis categorías de actantes en oposiciones binarias, reduciendo de siete a seis los personajes del cuento de Propp:

Sujeto ⟷ Objeto.
Mitente ⟷ Destinatario.
Auxiliar ⟷ Adversario.

De este modo, Greimas construye una sintaxis narrativa, que se ha hecho ya clásica. Igualmente interesante es su propuesta de asociación de las funciones en binomios, ya sugerida con anterioridad por V. Propp.

Un ejemplo metodológico: el análisis funcional aplicado a los relatos de milagro del Nuevo Testamento y otros géneros afines

Diversas obras, siguiendo, con variaciones, la línea propuesta por V. Propp, han tratado de analizar la forma de los relatos de milagro del Nuevo Testamento (y helenísticos contemporáneos) como base para otros estudios posteriores. Vamos a comentarlas brevemente:

— G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten* [343]

El estudio de la forma de los relatos de milagro ha sido abordado por G. Theissen en esta obra con la que pretendía desarrollar el método de la historia de las formas.

Para la clasificación de los relatos de milagro, Theissen tiene muy presentes las obras de Propp (*Morfología del cuento*) y A. J. Greimas (*Semántica estructural*), estudiando los relatos de milagro desde una triple perspectiva: sincrónica, diacrónica y funcional. En la perspectiva sincrónica presenta los milagros como «strukturierte Formen» (formas estructuradas); en la diacrónica, como «reproduzierte Erzählungen» (narraciones reproducidas), y en la funcional, como «symbolische Handlungen» (acciones simbólicas) [344].

[342] *Sémantique Structurale*, París 1966, 176ss.
[343] Subtitulada: *Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Güttersloh 1984.
[344] *Ibidem*, 13-27.

La perspectiva sincrónica, la que más nos interesa por el momento, se desarrolla en tres pasos: estudio de los personajes o actantes, de los motivos y de los temas que integran el relato, con la finalidad de establecer la definición del género. Theissen hace su clasificación combinando personajes, motivos y temas de los relatos de milagro [345].

Este investigador distingue siete personajes (o «actantes», según la terminología de Greimas) en el relato de milagro: demonio, enfermo, adversario, gente, discípulo y taumaturgo, que se distribuyen en tres campos o esferas de acción: demoníaco, humano y divino. Con este criterio enumera Theissen siete clases de relato de milagro según quien sea en cada caso el antagonista.

Antagonista	*Tema*
— el demonio	— exorcismo
— el enfermo	— curación
— los adversarios	— legitimación
— la gente	— comida
— los discípulos	— donación o salvamento
— Jesús	— teofanía

Pasa a estudiar a continuación los *motivos* que integran los relatos de milagro y su organización eligiendo el camino de los motivos, en la línea de Veselovsky [346], inspirador de Propp, y no de las funciones proppianas, situándose en su análisis de motivos muy cerca del realizado por Bultmann [347]. Por este camino, Theissen llegará a distinguir en los relatos de milagro treinta y tres motivos, frente a los veintidós de Bultmann, aunque estos treinta y tres, a su vez, se pueden reducir a siete.

Finalmente, presenta Theissen una clasificación de los relatos por temas, resultado de la combinación de personajes y motivos, estableciendo los seis grupos de relatos citados:

[345] Una exposición crítica del pensamiento de este autor puede verse en J Peláez, *Los milagros de Jesús*, 47-53

[346] V Propp (*Morfología*, 25), citando a A N Veselovski (*Poética de los argumentos*, S Petersburgo 1913, 1-133), dice así «N A Veselovski ha dicho pocas cosas sobre la descripción de los cuentos Pero lo que ha dicho es de enorme alcance Veselovski opina que detrás del argumento hay un complejo de motivos Un motivo puede relacionarse con varios argumentos diferentes ("Una serie de motivos es un tema El motivo se desarrolla como tema" "Los temas son variables algunos motivos los invaden, o ciertos temas se combinan conjuntamente" "Entiendo por tema aquél en que se entretejen diferentes situaciones —los motivos") » Para Veselovski el motivo es primario y el tema secundario El tema es un acto de creación, de conjunción Por consiguiente, se debe emprender el estudio necesariamente, en primer lugar, según los motivos, y no según los temas

[347] *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Gotinga 1963, 223-320

— exorcismos
— curaciones
— epifanías
— milagros de salvamento:
  - del mar
  - de la cárcel
— milagros de donación
— milagros de legitimación [348].

Los trabajos de R. Pesch (*Das Markusevangelium* I-II [349], R. Pesch-R. Kratz (*So liest mann synoptisch.*) [350] y X. Léon-Dufour («Estructura y función del relato de milagro») [351] siguen de cerca las propuestas de clasificación de Theissen. Léon-Dufour plantea el estudio de los relatos de milagro desde la triple perspectiva adoptada por este autor: sincrónica, diacrónica y funcional. Con Theissen, Léon-Dufour enumera treinta y tres motivos en los relatos de milagro, aunque no considera demasiado productiva su enumeración: «El inventario de estas unidades, dice, podrá parecer fastidioso. Sin embargo, nos ha parecido que presentaba un interés real para abordar más atentamente el texto. El lector que no disponga de tiempo puede pasar inmediatamente a la síntesis en que se organizan las distintas unidades» [352].

— J. Peláez, *Los milagros de Jesús en los evangelios sinópticos. Morfología e interpretación* (Valencia 1984)

Este trabajo se inspira y basa en la metodología de V. Propp, y tiene la finalidad de establecer una clasificación de los milagros de Jesús que sirva de base sólida para su ulterior interpretación. J. Peláez comparte con V. Propp la idea de que no se pueden estudiar los relatos sin establecer anteriormente su clasificación y afirma que las diversas clasificaciones de los relatos de milagro realizadas hasta el presente se han basado, por lo general, en criterios ajenos a los relatos mismos, como se constata analizando las propuestas desde San Agustín a nuestros días [353].

En la obra de J. Peláez se presenta, en primer lugar, el análisis funcional de los relatos de milagro del evangelio de Marcos y, en segundo lugar, de los de Mateo y Lucas con relación al primer evangelio, concibiéndose en

[348] Aunque al hacer el inventario de los temas y estudiar las peculiaridades de cada grupo, el autor no expone la lista completa de relatos, su obra incluye al final (p. 318) una lista que reparte los milagros de los sinópticos, Juan y Hechos entre los distintos grupos.

[349] Friburgo 1976, 1977.

[350] *Einleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien,* II-III, Frankfurt 1976-77.

[351] En X. Léon-Dufour (ed.), *Los milagros de Jesús,* 276-335.

[352] *Ibidem,* 282. Un resumen de este trabajo de X. Léon-Dufour puede verse en J. Peláez, *Los milagros de Jesús,* 54-55.

[353] *Los milagros de Jesús,* 34-55.

todo momento la forma de cada función como clave o base de su interpretación. Para el autor del estudio, el relato de milagro de los evangelios sinópticos consta de diez funciones, a saber: Situación inicial, Adversidad, Información, Desplazamiento, Locución, Confrontación, Reparación, Demostración, Orden y Reacción [354].

No todos los relatos de milagro tienen las diez funciones enumeradas, pero tres funciones, al menos, son necesarias para que haya relato de milagro: Adversidad, Reparación y Demostración.

Las funciones se manifiestan de treinta y ocho modos diferentes, siendo éste el número de variantes funcionales que aparecen en los relatos de milagro de los evangelios sinópticos. Son estas manifestaciones, con sus motivos particulares, las que dan individualidad y originalidad a los relatos.

El escaso número de funciones y la abundancia de manifestaciones diversas —cada función se manifiesta al menos de tres maneras distintas— hace que los relatos de milagro «contando la misma historia, narren historias diferentes». Parafraseando a V. Propp se puede hablar, por una parte, de «la extraodinaria diversidad del milagro, y, por otra, de su uniformidad no menos extraordinaria, de su monotonía».

A diferencia de Propp, aunque el orden de las funciones de los relatos de milagro suele ser con frecuencia el mismo, se afirma que no lo es necesariamente siempre. Una misma función puede aparecer varias veces en un relato bajo una o varias manifestaciones distintas e incluso una función puede estar implícita en otra.

Como resultado del análisis funcional, J. Peláez presenta una nueva clasificación de los relatos en tres grupos:

— relatos de encuentro,
— relatos de confrontación,
— relatos de mediación.

Un cuarto grupo de relatos —los designados tradicionalmente como «milagros de naturaleza»—, no son considerados por el autor «relatos de milagro». Las funciones de éstos revisten características tan peculiares que no se ajustan en modo alguno al tenor de las descritas en los restantes grupos.

Este estudio de los relatos de milagro de los evangelios sinópticos concluye constatando cómo cada evangelista ha configurado su modo de narrar los milagros, resaltando algunas de las características principales de cada grupo. Así, Mateo enfoca todos sus relatos de milagro bajo la perspectiva de un encuentro personal entre Jesús y el paciente (primer grupo); para Lucas, los milagros son una confrontación entre dos poderes antagónicos (tercer grupo); Marcos, por su parte, resalta el aspecto de mediación que hace posible el milagro (segundo grupo).

[354] Para lo que sigue , cf. *Los milagros de Jesús*, 94-107 y 156-65

— Carmen Padilla, *Los milagros de la Vida de Apolonio de Tiana. Morfología del relato de milagro y otros géneros afines* [355]

Aunque el tema de esta obra parezca no afectar a los estudios neotestamentarios, la incluimos aquí puesto que la figura de Apolonio en cuanto taumaturgo ha sido comparada múltiples veces con Jesús. Es bien sabido que muchas de las características de los «hombres divinos» que se aplican a la figura de Jesús se ejemplifican con Apolonio. El método seguido en el trabajo anterior se aplica en esta obra a los relatos de milagro y otros géneros afines en la *Vida de Apolonio de Tiana, de F. Filóstrato.*

El volumen, dividido en dos partes, aborda en la primera el análisis funcional de los relatos de milagro de la *Vida de Apolonio de Tiana* y, en la segunda, el de los relatos con estructura paralela a los anteriores (aquellos que presentan a Apolonio como beneficiario del milagro, los relatos de predicción y los de visión a distancia).

Los relatos estudiados son clasificados en cuatro grupos: de curación, de manifestación de sabiduría, de manifestación de poder y de manifestación de conocimiento. El número de funciones de estos relatos es de siete, y las variantes funcionales treinta y tres.

De los veinte relatos analizados que presentan una estructura común próxima al relato de milagro, y tras el análisis morfológico y la interpretación de los datos que este análisis ofrece, afirma la autora que sólo tres pueden pertenecer a este género, sin que ni siquiera sea posible afirmar esto con seguridad por falta de elementos de juicio. De ello deduce la autora que la estructura literaria del relato de milagro es utilizada por Filóstrato para presentar a un sabio, en una época en la que la configuración de un personaje de este talante en la mentalidad popular conllevaba trascender lo humano, estar cercano a los dioses, poseer capacidad adivinatoria, realizar prodigios, hacer exorcismos, conocer los pensamientos ocultos, reconocer fantasmas y, en fin, toda una gama de cualidades extraordinarias y sobrehumanas que, unidas a cierto modo de vida ejemplar, servía para mostrar un ideal de hombre imitable para todo aquel que ponía en práctica la ascesis que estos filósofos predicaban y que, en el caso de Apolonio, constituía su forma de vida. Los restantes relatos del *corpus* estudiado no pertenecen al género de narraciones de milagro, pues son relatos de manifestación de la sabiduría, poder o conocimiento de Apolonio de Tiana [356]. El

[355] (Estudios de Filología Neotestamentaria, 4), Córdoba 1991.

[356] Una comparación entre los relatos de milagro de los evangelios sinópticos y los de la *Vida de Apolonio de Tiana* puede verse en J. Peláez, «La descripción de la adversidad en los relatos de milagro de la *Vida de Apolonio de Tiana* de F. Filóstrato y los Evangelios sinópticos Motivos paralelos», en *II Simposio Bíblico Español*, Valencia-Córdoba 1987, 389-417, donde el autor ha estudiado los puntos de contacto lexicales o temáticos entre los sinópticos y la *Vida de Apolonio* en la función Adversidad. Una comparación más precisa entre un relato de milagro del *Evangelio de Lucas* y otro de la *Vida de Apolonio de Tiana* puede verse en J. Peláez, «La reanimación de un cadáver. Un problema de fuentes y géneros», *Alfinge*

estudio de C. Padilla arroja también una notable luz, aunque de modo indirecto y, por contraste, para la comprensión y análisis de la peculiaridad de los milagros evangélicos.

Estructuralismo y análisis semiótico

Para concluir este apartado dedicado al análisis narrativo-estructural haremos mención de varias obras que, o han influido directamente en el desarrollo del análisis estructural aplicado a los textos bíblicos o lo han aplicado directamente. Entre las primeras deben citarse dos obras de A J. Greimas: *Du sens. Essais sémiotiques* [357] y *Maupassant. Sémiotique du text* [358].

A partir de la sintaxis narrativa, Greimas da un paso adelante pasando de la semántica a la semiótica general, cuyo objeto no son ya los signos y sus posibles combinaciones para producir mensajes comunicables, sino la significación misma y las condiciones internas de la producción de significado que tiene el lenguaje [359].

Estas dos obras de Greimas son un magnífico ejemplo teórico-práctico (la primera) y práctico (la segunda) de análisis semiótico y una muestra de la productividad de los conocimientos de semiótica en los análisis de textos [360]. Este método de A. J. Greimas resultaba difícil de aplicar puesto que el mismo autor no lo había sistematizado. Fue precisamente el *Grupo de Entrevernes* quien asumió esta tarea con la obra *Análisis semiótico de textos Introducción Teoría y práctica* [361]. Se trata de una introducción al

(Univ de Córdoba) 1 (1983) 150-73, donde se estudian en paralelo el relato de la reanimación de una joven (Filóstrato, *Vida de Apolonio* IV, 45) y el de la reanimación del hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11-17), con la finalidad de precisar su género y su posible interdependencia

[357] Dos vólúmenes, París 1970 y 1983

[358] París 1983

[359] Dentro de este campo de la semiótica, Greimas explora los conceptos en *Sémiotique Dictionnaire raisonné de la théorie du langage,* París 1979 La gramática narrativa, concebida a partir de Propp, y enfocada hacia la relación entre el sujeto y el objeto, se enriquece con una gramática de las modalidades orientada hacia una semiótica del sujeto y de la intersubjetividad El interés por la dimensión cognitiva de los textos permitió a Greimas pasar del análisis del relato al de los discursos más variados Más tarde, Greimas centraría su atención en las estructuras profundas de la figuratividad Véase nota necrológica sobre Greimas en la que J Delorme resume su actividad científica «Necrologique», *FilNT* 3 (1992) 119-21

[360] Otras obras de este autor *Dictionnaire de l'ancien français,* Larousse 1970, *Essais de sémiotique poétique* (con M Arrivé), Larousse 1970; *Sémiotique et sciencies sociales,* París 1976, *Introduction a l'analyse du discours en sciences sociales,* París 1979, *Des dieux et des hommes Études de mythologie lituanienne,* París 1985, *Dictionnaire du moyen français* (con T Keane), París 1991, «Sémiotique», en *Dictionnaire de la Bible Supplément,* en prensa

[361] Madrid 1982, trad española de R Godoy, y revisión y adaptación española de J Mateos, quien simplifica la compleja terminología empleada por los autores en el original francés

análisis semiótico, realmente interesante, por cuanto procura a quien desee iniciarse en este campo una metodología concreta suficientemente ejemplificada. Aunque los ejercicios que se presentan no son del Nuevo Testamento, cualquier investigador neotestamentario podrá, si lo desea, aplicar esta metodología a dicho campo.

La obra está estructurada en tres partes. En la primera se estudian los componentes narrativo y descriptivo de las estructuras de superficie; en la segunda, las estructuras profundas: hacia las unidades mínimas del significado, las isotopías, el cuadrado semiótico y su aplicación. Ambas partes contienen una ejemplificación del método. La tercera parte contiene dos ejercicios prácticos de análisis: el de un cuento de Daudet y el relato de la Torre de Babel. Esta obra contiene los elementos indispensables y suficientes de una teoría semiótica y su conocimiento es imprescindible para quien desee aplicar el método greimasiano al campo de la semiótica.

Con anterioridad a esta obra, el mismo Grupo de Entrevernes publicó *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique* [362], que analiza Lc 10,25-37; Mc 6,30-53; Lc 15; Lc 5,1-11, ofreciendo en el capítulo quinto un estudio sobre los «milagros y parábolas en el relato evangélico», y presentando en la conclusión este método como «un nuevo camino para descubrir las raíces del sentido y establecer una nueva relación con el texto».

Sobre análisis estructural y semiótica se debe citar, por último, la obra de J. Mateos, *Marcos 13. El grupo cristiano en la historia*, magnífico ejemplo de análisis semiótico, que muestra la productividad del método greimasiano aplicado al estudio de uno de los pasajes más difíciles del Nuevo Testamento [363].

4. ESTILISTICA LITERARIA

La estilística, entendida como «análisis del estilo de la obra literaria», participa plenamente de la condición de disciplina filológica y como tal es una aproximación sincrónica interesante para el estudio del NT.

El concepto antiguo de estilo no se corresponde con el actual. En la retórica tradicional, el estilo aparece como un concepto unificador; es un conjunto de rasgos o caracteres que permiten constituir una categoría fija e inamovible en la expresión literaria. Se habla así de estilo «sublime, bajo y mediano», o del peculiar estilo o características estilísticas de una determinada lengua, estado de lengua o dialecto: estilo ático, rodio, etc. Utilizado en este sentido, el estilo es un concepto unificador que caracteriza a todos los autores u obras literarias pertenecientes a un estado de lengua o dialecto.

[362] París 1977; trad castellana, Madrid 1979.
[363] Madrid 1987

A partir del siglo XVIII y, sobre todo, del Romanticismo, el estilo pasa a ser un concepto diferenciador. Dámaso Alonso lo caracteriza así. «Estilo es todo lo que individualiza a un ente literario: a una obra, a una época, a una literatura, y lo diferencia de las restantes.» El estilo hace referencia siempre a la expresión lingüística peculiar de una obra literaria, es decir, a lo que tradicionalmente se viene llamando «forma», concibiéndose ésta como una manifestación del «fondo» y de la actitud personal del escritor en un momento dado.

La investigación del estilo corresponde a la estilística literaria, que tiene dos campos de acción distintos.

— Uno, como auxiliar de la crítica literaria en su vía analítica, le proporciona datos sobre la forma de la obra analizada.

— Otro, como ciencia independiente, intenta precisar la peculiaridad expresiva de una obra, emitiendo como conclusión un juicio de valor y favoreciendo, por tanto, la constitución de una historia de los estilos literarios [364].

En cuanto a la metodología del análisis estilístico, el panorama es complejo y hasta cierto punto confuso, pues no hay en el campo de los estudios neotestamentarios ninguna propuesta metodológica general que pueda servir como base para la exposición de los pasos del método de análisis estilístico. Por ello, nuestra atención se centrará en la exposición de las características más destacadas del estilo literario de los diversos autores de los libros del Nuevo Testamento para terminar luego con unas consideraciones en torno al carácter literario del griego neotestamentario [365].

La estilística literaria ha sido la materia que quizá haya recibido menor atención de los estudiosos del Nuevo Testamento hasta la aparición del volumen IV de la obra *Grammar of New Testament Greek*. Este volumen, a cargo de N. Turner, está precisamente dedicado a la estilística [366].

[364] Cf F Lázaro Carreter, *Diccionario de términos filológicos*, Madrid 1977, *ad locum*

[365] Para los detalles concretos de léxico nos servirá de guía la obra de J Schmid en su puesta al día de la *Einleitung in das Neue Testament* de Wikenhauser, 196ss (trad española Barcelona 1974) Para constatar la importancia en general del estudio del estilo y tener una resumida panorámica histórica puede verse A Besançon Spencer, «Literary Criticism», en D A Black-D S Dockery, *New Testament Criticism and Interpretation*, 227-35

[366] Esta obra fue iniciada por Moulton (vol I) y continuada por Howard (vol II) y Turner (vols III y IV) Incomprensiblemente, N Turner, un autor de tan poca sintonía científica con Moulton y cuyas ideas respecto al judeo-griego hemos expuesto ya con detención, fue precisamente quien, a la muerte de Howard (1952) y de H G Meecham (1955), su maestro, asumió la responsabilidad de escribir los volúmenes de sintaxis (III) y estilística (IV) de la gramática de Moulton El resultado fue el reconocimiento por el mismo Turner de la falta de unidad de la obra que él completó Puede verse la demoledora crítica que hace G H R Horsley sobre el volumen de Sintaxis (III) y, de pasada, sobre el de Estilística (IV) en su artículo «The Syntax Volume of Moulton's Grammar», *ND* 5 (1989) 49-65 Con relación al volumen de estilística, Horsley afirma que es ampliamente admitida la debilidad científica del mismo Este autor explica la recensión elogiosa que hizo G D Kilpatrick (*ThLZ* 104 [1979] 109-11) de esta obra de Turner, debida tal vez «a la estrecha amistad que los unió durante años», a pesar

Tras la obra de Turner, y especialmente en la última década, ha habido un fuerte resurgir de los estudios de estilística aplicados al Nuevo Testamento, prueba del interés creciente que este tipo de análisis está despertando en el campo de la investigación neotestamentaria [367].

Estilo literario de los libros del Nuevo Testamento

— *El estilo de Marcos*

El evangelio de Marcos [368] se diferencia de los otros sinópticos por su pronunciada simplicidad de estilo. Está escrito en un griego popular, con semitismos, especialmente aramaísmos, aunque reducidos en su mayoría al campo del vocabulario, semántica y fraseología; de hecho, la mayoría de los semitismos están relacionados con la topografía, onomástica e instituciones de Israel. Entre los evangelistas es Marcos, sin duda alguna, el más cercano a la *koiné* no literaria, como lo demuestra también la incorporación en su

de ello, Kilpatrick incluye algunas críticas serias «envueltas en un lenguaje cortés». La reseña favorable de F. T. Gignac publicada en *CBQ* 39 (1977) 165-67, causa sorpresa a Horsley «si se tiene en cuenta la notable contribución del recensor a los estudios de la gramática del griego antiguo». Sobre el volumen de sintaxis, G. H. R. Horsley (*Bib* [1984] 396, n. 14) había afirmado lo siguiente: «Si el volumen de Sintaxis es "excelente", en general; el de estilística es frustrante.» Este mismo autor corrige posteriormente su calurosa opinión respecto al volumen de sintaxis en el artículo mencionado de la revista *Biblica*, retractándose tajantemente de su anterior afirmación sobre el carácter «excelente» de esta obra (cf. *ND* [1989] 50).

[367] Como ejemplo citamos por orden alfabético, a continuación, los estudios de carácter general, publicados a partir de 1984 y reseñados en el «New Testament Philology Bulletin» de la revista *Filología Neotestamentaria* bajo el apartado Stylistics: Amphoux, C. B., «Le style oral dans le Nouveau Testament», *ÉTRel* 63 (1988) 379-384; Botha, J. E., «Style, Stylistics and the Study of the New Testament», *Neotestamentica* 24 (1990) 173-184; Guerra Gómez, M., *El idioma del Nuevo Testamento Gramática, estilística y diccionario estadístico del griego bíblico*, Burgos ³1981; Kenny, A., *A Stylometric Study of the New Testament*, Oxford 1986; Kilpatrick, G. D., «Two Studies of Style and Text in the Greek New Testament», *JTS* 41 (1990) 94-98; Nida, E. A. y otros, *Style and Discourse. With Special Reference to the Text of the Greek New Testament*, Ciudad del Cabo 1983; Reed, W. L., «A Poetics of the Bible: Problems and Possibilities», *JourLT* 1 (1987) 154-166.

Para estudios de carácter particular, puede consultarse el citado apartado *Stylistics* de la revista *Filología Neotestamentaria*.

[368] Para el estilo de Marcos puede verse J. Mateos, *El evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Córdoba 1993; E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel*, Cambridge 1978; H. Canak (ed.), *Markus-Philologie, historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum 2 Evangelium*, Tubinga 1984; D. B. Peabody, *Mark as a Composer*, Macon, USA 1987; M. Reiser, *Syntax und Stil des Markusevangeliums*, Tubinga 1984; puede verse también N. Turner, *A Grammar of New Testament*, de J. H. Moulton, III (*Syntax*) y IV (*Style*), Edimburgo 1963 y 1976, aunque con cautela. Para el griego de Marcos, cf J. Ch. Doudna, *The Greek of the Gospel of Mark*, Filadelfia 1961; sobre el vocabulario y frases características del evangelio de Marcos, cf. J. C. Hawkins, *Horae Synopticae*, Oxford 1898, reimpresión 1968, 10-15; para los semitismos, véase E. C. Maloney, *Semitic Interference in Markan Syntax*, Chico, California 1981.

evangelio de latinismos, que los puristas evitaban, procedentes del lenguaje técnico militar, comercial y jurídico [369]. Sin embargo, como ha mostrado R. Reiser [370], la sintaxis y el estilo de Marcos están casi completamente libres de semitismos.

El uso de la parataxis, no raro en la *koiné,* es muy acusado en Marcos. Como partícula de unión, el evangelista suele utilizar el simple καί en vez del más literario δέ; raramente emplea las partículas οὖν (tres veces; unas 200 en Jn, 57 en Mt, 31 en Lc), ἄρα (dos veces), μέν y δέ en oposición (tres veces) En lugar del aoristo como tiempo de la narración aparecen frecuentemente el presente histórico (151 veces) o el imperfecto. Para T. A. Burkill [371], el registro pasado de los hechos de Jesús «está construido en términos de presente y los hechos y dichos del crucificado se sienten como dichos y hechos por el Cristo vivo y resucitado». En todo caso, el presente histórico crea una impresión de realidad y actualidad con relación a las palabras y acciones de Jesús que se expresan en esta forma verbal. El vocabulario de Mc contiene elementos peculiares que han sido mejorados estilísticamente por Mateo y Lucas, entre ellos muchos diminutivos: κοράσιον, κυνάριον, ἰχθύδιον, θυγάτριον. Su sabor semítico no procede de una imitación deliberada de los LXX, sino de su lengua madre, el arameo. Esto no significa, sin embargo, que la narración de Mc carezca de mérito. Todo lo contrario, pues su sencillez consigue llegar profundamente al ánimo del lector. Su clara sintaxis no contiene barbarismos como los del *Apocalipsis,* por lo que hoy se opina que el segundo evangelio no es una traducción del arameo sino que fue escrito originalmente en griego. Por otra parte, el uso de términos arameos, siempre traducidos, parece tener una intención teológica: con ellos advierte al lector de que un episodio o personaje tiene relación con el antiguo o el nuevo Israel (cf. 3,17; 5,41; 7,11.34; 10,46; 14,36; 15,34; *rabbi,* 9.5; 11,21;14,45; *rabbouni,* 10,51) [372].

— *El estilo de Mateo*

Para describir en líneas generales el estilo de Mateo [373] resulta ilustrativo

[369] Un elenco de latinismos en Marcos puede verse en Blass-Debrunner § 5, 1 Para los latinismos en el Nuevo Testamento véase C Marucci, «Influssi latini sul greco del Nuovo Testamento», *FilNT* 6 (1993) 3-30

[370] *Syntax und Stil des Markusevangeliums,* Tubinga 1984

[371] *New Light on the Earliest Gospel,* 185s

[372] Cf J Mateos, *El evangelio de Marcos Análisis lingüístico y comentario exegético,* Córdoba 1993

[373] Cf J Peláez, «El evangelio de Mateo Origen, forma y función», en A Piñero (ed), *Fuentes del cristianismo,* 135-138 U Luz (*Matthew 1-7 A commentary,* Minneapolis 1989) presenta un estudio pormenorizado de las características básicas del estilo de Mateo, vocabulario preferido, con estadísticas de frecuencias, y sintaxis Es clásico el estudio sobre los relatos de milagro de H J Held, «Matthew as interpreter of the miracle stories», en G Bornkamm, G Barth y H J Held, *Tradition and Interpretation in Matthew,* Londres 1963, 165-296,

poner en columnas paralelas un relato de milagro de triple tradición, elegido al azar:

Mt 8,14-15	*Mc 1,29-31*	*Lucas 4,38-39*
Al llegar Jesús a casa de Pedro	Al salir de la sinagoga fue derecho a casa de Simón y Andrés, en compañía de Santiago y Juan.	Al salir de la sinagoga entró en casa de Simón.
encontró a la suegra echada con fiebre,	La suegra de Simón estaba en cama con fiebre muy alta e inmediatamente le hablaron de ella.	La suegra de Simón estaba con fiebre y le pidieron que hiciera algo por ella.
Jesús se acercó, le tocó la mano	El se inclinó a la cabecera, la cogió de la mano y la levantó.	increpó a la fiebre
y se le pasó la fiebre; ella se levantó y se puso a servirle.	Se le pasó la fiebre y se puso a servirles.	y se le pasó; ella, levantándose al momento, se puso a servirles.

Observando este texto en columnas paralelas se constata que los sinópticos narran la misma historia, cada uno con su estilo propio. Contando las palabras del texto griego, esta narración tiene 30 en Mateo, 44 en Marcos y 38 en Lucas.

La comparación del relato de Mateo con el de Marcos proporciona una idea clara de las características del estilo mateano, que se pueden resumir de este modo:

Mateo reduce considerablemente el caudal verbal de Marcos, creando

lo que allí se dice con relación al estilo de los relatos de milagro puede aplicarse a todo el evangelio de Mateo; igualmente, aunque con metodología distinta, las conclusiones sobre el estudio de la forma de los relatos de milagro de la obra de J. Peláez, *Los milagros de Jesús en los evangelios sinópticos. Morfología e interpretación* (Valencia 1984), son aplicables al estilo general del evangelio de Mateo. Véase también P. Gaechter, *Die literarische Kunst im Matthäus Evangelium*, Stuttgart 1965; cf. J. C. Hawkins, *Horae Synopticae*, Oxford 1898, reimpresión 1968, 3-9; brevemente, P. Bonnard, *Evangelio según Mateo*, Madrid 1976, 16-19; J. Engelbrecht, «The Language of the Gospel of Matthew», *Neotestamentica* 24 (1990) 199-213; J. Mateos-F. Camacho, *El evangelio de Mateo. Lectura comentada*, Madrid 1981, 11-12; W. Schenk (*Die Sprache des Matthäus. Die Textkonstituenten in ihrem makro- und mikrostrukturellen Relationen*, Gotinga 1987) presenta un *Index Matthaei* estudiando al completo el léxico del evangelio, lo que facilita el equivalente semántico correcto tanto para la traducción como para la exégesis. La obra de este autor es prácticamente un diccionario de lexemas. Como ha mostrado J. H. Friedrich («Wortstatistik als Methode am Beispiel der Frage einer Sonderquelle im Matthäusevangelium», *ZNW* 76 [1985] 29-42) los estudios de vocabulario ayudan a investigar pautas redaccionales y mejoran la caracterización de la teología del redactor del evangelio según Mateo. J. Caba (*De los Evangelios al Jesús histórico. Introducción a la Cristología*, Madrid 1791, 184-193) presenta un elenco, con múltiples ejemplos, de las marcas textuales características de la técnica estilística de Mateo. Para un estudio de las inclusiones en el primer evangelio, puede verse J. C. Fenton, «Inclusio and Chiasmus in Matthew», *Texte und Untersuchungen* (1959) 174-179.

un estilo sobrio, hierático y estilizado. Narra lo que considera esencial, eliminando circunstancias o personas secundarias que pueden distraer al lector (la mención de Andrés, Santiago y Juan ha desaparecido del relato). Mateo ha configurado su narración como un encuentro directo y personal de Jesús con la paciente (nadie parece haber informado a Jesús de la enfermedad; no hay, por tanto, intermediarios entre Jesús y la enferma); Jesús lleva la iniciativa.

Mateo aplica esta misma técnica estilística no sólo a los relatos de milagro de su evangelio, sino a todo el evangelio en general, más conciso y pulido que el de Marcos y Lucas.

Con relación a la lengua, el griego de Mateo, comparado con Marcos y Q, es menos semitizante y menos popular, aunque de hecho —sobre todo en la transmisión de las palabras de Jesús— puede contener más semitismos concretos.

Mateo efectúa numerosas correcciones de estilo sobre el texto de Marcos, incluso en los *logia* de Jesús. Así evita el vocablo κράβαττος (Mc 2,4.9.11.12), elimina βοανηργές (3,17), ταλιθα κουμ (5,41), κορβᾶν (7,11) y ἀββᾶ (14,36). En vez de τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων de Mc 3,28 escribe Mateo τοῖς ἀνθρώποις y por el ἔσονται πίπτοντες de 13,25 encontramos el elegante πεσοῦνται. Algunos καί desaparecen sustituidos por τότε /δέ y en vez de dos verbos finitos coordinados escribe Mt una frase de participio (ἤψατο καὶ λέγει = ἥψατο λέγων de 8,3; cf. 14.3). Muy importante es el influjo de los LXX sobre Mateo, pues, además de 43 citas expresas, hay, por lo menos, 65 alusiones claras a esta traducción. El número de los compuestos, al gusto helenístico, no es en Mt menor que en Mc. La sintaxis no presenta tropiezos contrarios al espíritu del griego.

Con relación a la estructura y configuración de su evangelio, este evangelista redacta un texto lleno de marcas y esquemas narrativos o formales que ayudan a delimitar sobre todo las pequeñas secciones de la obra, pudiéndose considerar, en este sentido, repetitivo y, por tanto, más didáctico que los otros. En efecto, la abundante repetición de fórmulas y palabras-clave que hacen centrar la idea de una sección o perícopa, las inclusiones en amplios y pequeños contextos, las estructuras quiásticas en torno a un centro, el uso del paralelismo y otras numerosas señales, que se encuentran dispersas a lo largo de todo el evangelio, son elementos válidos estructurantes de las unidades menores del texto, no así de su estructura, para la que se han hecho las más variadas propuestas [374].

— *El estilo de Lucas*

F. Bovon [375] ha comparado brevemente el estilo de Lucas con el de los restantes evangelistas. Transcribimos a continuación sus observaciones:

[374] Cf. el trabajo citado de J. Peláez al comienzo de la nota anterior.

[375] «El evangelista Lucas, retrato y proyecto. Forma y función de la doble obra lucana», en A. Piñero (ed.), *Fuentes del cristianismo,* 203-220. Para la lengua y estilo de Lucas, véase

«Comparado con Marcos, Lucas pone de manifiesto la experiencia y el talento de un escritor. En pasajes que reflejan una tradición común a ambos, llaman en seguida la atención las mejores cualidades literarias de Lucas. Sería ideal contrastar detenidamente el griego de ambos, pero contentémonos con un ejemplo de la versión castellana del pasaje de Mc 2,21 comparado con Lc 5,36:

Mc 2,21: "Nadie le pone una pieza de paño sin estrenar a un manto pasado, porque el remiendo tira del manto —lo nuevo de lo viejo— y deja un roto peor";

Lc 5,36: "Nadie recorta una pieza de un manto nuevo para echársela a un manto viejo, porque el nuevo se queda roto, y al viejo no le pega la pieza del nuevo"» (Trad. NBE).

Otros ejemplos: Mc 2,23/Lc 6,1; Mc 1,16-20 y 4,1-2/Lc 5,11.

Lo que sonaba a demasiado vulgar a los oídos de los más cultos o lo que podía herir la sensibilidad cristiana es sustituido en Lucas por expresiones más apropiadas; compárense Lc 18,25 / Mc 10,25; Lc 21,14 / Mc 13,11, por ejemplo».

«Por su parte, continúa Bovon, Lucas adopta, según los casos, un estilo literario que recuerda a los filósofos o historiadores griegos de su tiempo. Así, el discurso de Pablo en el Areópago atestigua un conocimiento preciso de temas y motivos estoicos y platónicos...; maestro en el arte de la pluma, Lucas sabe variar su estilo: si en el Evangelio, particularmente en los relatos de la infancia (1-2), adopta el estilo de la Escritura, en los Hechos, por el contrario, a medida que la buena nueva avanza por los dominios griegos y romanos, su lengua pierde el carácter hierático inspirado por los Setenta, para modelarse sobre un lenguaje profano.»

«Respecto a Mateo, Lucas es más helénico: omite o transforma algunos pasajes que son demasiado judíos y que pueden no tener interés o ser incomprensibles para sus lectores. Así elimina por completo el tema del lavatorio de manos antes de comer citado en el lugar paralelo de Mt 15 y Mc 7, donde Jesús pone en cuestión los paradigmas judíos de lo puro e impuro.»

S. Antoniadis, *L'Évangile de Luc: Esquisse de Grammaire et de Style*, París 1930; R. G. Bratcher, *A Translator's Guide to the Gospel of Luke*, Nueva York/Stuttgart 1982; E. Delebecque, *Études grecques sur l'évangile de Luc*, París 1976; J. C. Hawkins, *Horae Synopticae*, Oxford 1898, reimpresión 1968, 15-25; puede consultarse también N. Turner, *Style*, en J. H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, IV, Edimburgo 1976; para el libro de los Hechos, véase A. Erhardt, «The Construction and Purpose of the Acts of the Apostles», *ST* 12 (1958) 45-79; J. de Zwaan, «The Use of the Greek Language in Acts», en *The Beginnings of Christianity* II, 30-65; H. J. Cadbury, *The Making of Luke-Acts*, Londres 1927; F. Neirynck-F. van Segbroeck, «Le texte des Actes des Apôtres et les caractéristiques stylistiques lucaniennes», *ETL* 61 (1985) 304-339; J. Dawsey, «The Literary Unity of Luke-Acts: Questions of Style. A Task for Literary Critics», *NTS* 35 (1989) 266-286; D. L. Mealand, «Hellenistic Historians and the Style of Acts», *ZNW* 82 (1991) 42-66; J. Wehnert, *Die Wir-Passagen der Apostelgeschichte, ein lukanisches Stilmittel aus jüdischer Tradition* (Göttinger Theologische Arbeiten 40), Gotinga 1989.

«Respecto a Juan, Lucas se comporta más en clave de historiador, manifestándose menos ligado a los sentidos espirituales y a los símbolos. Compárese a este respecto el episodio de los mercaderes expulsados del templo: Lc 19,45-46 con Jn 2,14-22, especialmente vv. 18ss, donde el Jesús joánico identifica simbólicamente al Templo con su cuerpo» [376].

Con relación al vocabulario, Lucas elimina de la boca de Jesús las expresiones arameas; los latinismos desaparecen también. φόρος en vez de κῆνσος en 20,22; ἑκατοντάρχης en 23,47 por κεντουρίων, y se sustituyen φραγελλοῦν de Mc 15,15 por παιδεύειν en 23,16 22, a la vez que de 21,2 se elimina el κοδράντης. Lucas sustituye las oraciones principales que comienzan con καί por oraciones, más griegas, de participio y relativo; añade el sujeto cuando éste queda desvaído en su fuente marciana («el» o «ella»). En los pasajes comunes a Mt-Lc, que no se hallan en Mc, es el lenguaje de Lc más elevado que el de Mt, por no hablar ya del conocidísimo prólogo. En la segunda parte de *Hechos* sabe Lc escribir un griego de buena factura. Léanse, por ejemplo, las líneas del discurso de Pablo en el Areópago (17,22-31) o su defensa ante Agripa y Berenice (26,2-23). Aparece aquí, incluso, un participio de futuro y la forma aticista ἴσασι, ausente del resto del NT (siempre οἴδασιν). Esto no quiere decir que Lc sea un aticista, sino simplemente que estaba acostumbrado a la prosa de los historiadores.

Lucas es un estudioso de los LXX Es claro hoy que el autor del tercer evangelio pretendió conscientemente recubrir su narración con un ropaje «sacro». Característico de Lc, en este sentido, es el uso frecuente de la fórmula introductoria καὶ ἐγένετο (40 veces), lo que puede ocasionar una cierta sensación de monotonía. Mc, cuando sirve de base (*Vorlage*), fue reordenado por Lc para introducir en ella su propio material, pero esforzándose por dar la impresión de un todo conjuntado. Su estilo es conscientemente sencillo, teniendo en cuenta el nivel de sus lectores y el tono de sus fuentes Al igual que el autor de la Epístola a los Hebreos, y los autores de Sant, 1 Pedro y Judas, Lucas presenta cierta conciencia de estilo

— *El estilo de Juan*

El estilo del cuarto Evangelio [377] es muy diferente del de los sinópticos.

[376] Cf F Bovon, «El evangelista Lucas», 206-207, cf D L Mealand, «Hellenistic Historians», para quien las afinidades entre Hch y los grandes historiadores helenísticos se han subestimado Algunos elementos «semíticos y de los LXX» que aparecen en los Hechos tienen sus antecedentes en la obra de escritores como Polibio

[377] Sobre el estilo literario del evangelio de Juan, cf J Mateos-J Barreto, *El Evangelio de Juan Análisis lingüístico y comentario exegético*, Madrid 1979, 26-28, Id , «El Evangelio de Juan Origen, forma y función, en A Piñero (ed), *Fuentes del cristianismo*, 221-267 Puede consultarse también R E Brown, *The Gospel According to John*, I, Nueva York 1966, cxxix-cxxxvii y bibliografía en pág cxxxvii, X Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan (Jn 1-4)*, vol I, Salamanca 1989, 20-23, C H Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge

Se caracteriza por su sencillez, su vocabulario restringido y la repetición de términos llenos de contenido simbólico-teológico como ἀλήθεια, ζωή, φῶς, ἀγάπη, κρίσις, πατήρ–υἱός, λόγος, δόξα, κόσμος. La conexión existente entre estos términos es tan estrecha que hay que tener siempre presentes las equivalencias o complementariedades para no perder el hilo del pensamiento de Juan y poder encontrar la unidad profunda de su evangelio, que expone con diversas palabras y bajo distintos símbolos la única «verdad»: el amor incondicional de Dios por el hombre, realizado y manifestado en la entrega voluntaria de Jesús por la humanidad para librarla de la muerte, comunicándole la plenitud de vida que Dios le destinaba en su proyecto creador.

Los discursos de Jesús en este evangelio tienen también un tono muy diverso del de los sinópticos. Siguen un esquema fijo, progresando muy lentamente en el pensamiento, como en círculos. El pensamiento de Juan, en general, no avanza en sentido lineal. Como han afirmado Mateos-Barreto «cada parte contiene la totalidad y, al mismo tiempo, expone un aspecto de la concepción central de la que parte toda su teología y en torno a la cual gira constantemente. El que quisiera descubrir la coherencia del texto en un desarrollo lineal o narrativo encontraría retrocesos injustificables a temas ya tratados. Su escrito va avanzando como una espiral que se mueve desde lo exterior hacia el centro. Cada segmento de ella, tomado en sí mismo, puede prolongarse y, por su misma curvatura, conduce al hecho central: la muerte de Jesús en cruz. Sobre ella vuelve continuamente y de mil maneras, explicándola desde diferentes puntos de vista» [378].

Otro rasgo estilístico de Juan, que muestra cómo su preocupación teológica domina sobre la intención narrativa, es el paso del diálogo a una exposición que desarrolla el tema teológico planteado en el diálogo. Así sucede en el episodio de Nicodemo (3,1.21) o en el de Juan Bautista con sus discípulos (3,25-26); lo mismo en 5,1-15 (el paralítico) o 9,1-12 (el ciego), que van seguidos de sendas controversias donde se explica el contenido de la actividad de Jesús (5,16-47; 9,13-10,21).

El colorido del lenguaje de este evangelio es semítico, pero hoy se está de acuerdo, contra la tesis de Burney, que el transfondo es más hebreo que arameo. El sentido teológico en este evangelio no se transmite por medio de conceptos abstractos, sino de símbolos o de alusiones a los libros del AT, con un lenguaje figurado extremadamente coherente, que se sirve de los

1970 (trad. española Madrid 1978); Id., *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Londres ³1965 (trad. esp. Madrid 1978); R. Bultmann, *Das Evangelium Johannes*, Gotinga 1964/66; J. Grosjean, «Le style johannique», en M. Bourg-J. Coulot-A. Lion (eds.), *Variations johanniques*, París 1989, 127-136; J P. Louw, «On Johannine Style», *Neotestamentica* 20 (1986) 5-21; E. Ruckstuhl-P. Dschulnigg, *Stilkritik und Verfassersfrage im Johannesevangelium. Die johanneischen Sprachmerkmale auf dem Hintergrund des Neuen Testaments und des zeitgenössischen hellenistischen Schrifttums* (NT et Orbis Ant. 17), Friburgo-Gotinga 1991.

[378] *Evangelio de Juan*, 26.

símbolos al uso en la cultura hebrea [379]. En muchas ocasiones, Juan utiliza símbolos incluso para dar la interpretación teológica de un dato histórico, por ejemplo, el tema nupcial, para significar la relación de Dios con el pueblo (la alianza).

— *El estilo epistolar en el NT*

El género epistolar era muy habitual en el siglo I como lo muestra la gran cantidad de papiros que han conservado el texto de todo tipo de cartas: familiares, comerciales y oficiales, además de las que han entrado en la literatura como las epístolas de Epicuro, de Cicerón, de Horacio o de Séneca. Del ambiente judeo-helenista se han conservado algunas cartas también: las dos con las que empieza el segundo libro de los Macabeos (1,1-9 y 1,10-2,18), la carta de Aristeas a Filócrates, la dirigida a las nueve tribus y media con que termina 2 Baruc 78-87.

Las epístolas del Nuevo Testamento no difieren gran cosa en cuanto a su forma de las del mundo grecorromano contemporáneo; la diferencia mayor proviene de su temática y de los grupos de destinatarios a las que van dirigidas. En este sentido, son de carácter casi completamente teológico y moral. Y es precisamente esta finalidad religiosa la que produce algunas innovaciones respecto a su forma. Una de éstas es su fuerte tinte oral, aproximándose al género del sermón u homilía. Sus autores eran oradores y predicadores. Otra es la leve modificación de la estructura convencional de las cartas del mundo grecorromano; aunque retienen los tres elementos principales al uso en la época, introducen otros dos nuevos, como se muestra en este cuadro:

Cartas helenísticas	*Epístolas del NT*
Comienzo (remitente, dirección, saludo)	Comienzo (remitente, dirección, saludo)
	Acción de gracias
Cuerpo de la carta	Cuerpo de la carta
	Parénesis
Conclusión (saludos y deseos finales)	Conclusión (saludos y bendición)

La innovación mayor del género epistolar neotestamentario estriba en dos puntos, como vemos: la acción de gracias (cf. 2 Tes 1,3-4) y la parénesis o exhortación moral (Ef 4,25-29); pero incluso los elementos convencionales se modifican: el saludo convencional griego χαῖρε se convierte en el más teológico: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη; mientras el tema principal de las

[379] Para la dimensión figurativa y simbólica del lenguaje de los cuatro evangelios, así como para la explicación de diversos símbolos como boda, luz, tiniebla, cielo, monte y otros, véase J Mateos-F Camacho, *Evangelio, figuras y símbolos*, Córdoba 1989

cartas helenísticas suele ser muy variado, las del Nuevo Testamento giran siempre en torno a planteamientos de carácter teológico o moral. La parénesis se suele hallar después de la sección central doctrinal de la epístola y sirve de transición entre la sección doctrinal y las exhortaciones morales (Rm 12,1) [380].

En líneas generales puede decirse que las epístolas del Nuevo Testamento, por su carácter religioso y comunitario, aun cuando el destinatario es una persona determinada, están más cerca de las cartas judeo-helenísticas a las que se ha aludido, que atestiguan intercambios epistolares entre comunidades lejanas (la comunidad de Jerusalén escribe a la de Alejandría) o cartas circulares a las sinagogas (la de Baruc) [381]. De todos modos, las epístolas del NT son por lo común más literarias y elaboradas que las del mundo helenístico [382].

— *El estilo de Pablo*

Hoy se reconocen como auténticamente paulinas las siguientes cartas: Rm, 1 y 2 Cor, Gál, Flp, 1 Tes y Flm; la autenticidad de las restantes es discutida [383].

Pablo emplea un léxico que pertenece más bien a la *koiné* literaria que a la popular; en algunos momentos puede hasta rozar el aticismo. En cualquier caso, Pablo hubo de tener cierto contacto con obras literarias, como lo demuestra su vocabulario. Así δίψος de 2 Cor 11,27; ἐγκρατεύεσθαι de 1 Cor 7,9 y 9,25; ἀθανασία, ἐλευθερία en el sentido de «libertad moral», δώρημα, πολιτεύεσθαι, πλεονέκτης, etc. Pablo utiliza a veces en su dialéctica figuras y medios del lenguaje elevado, como, por ejemplo, el juego de palabras con φρονεῖν en Rm 12,3 o con φθόνου / φόνου y ἀσυνέτους / ἀσυνθέτους de Rm 1,29-31 o la conocida diatriba de 1 Cor 7,18-24 [384]. A la

[380] L. Alexander («Hellenistic Letter-Forms and the Structure of Philippians», *JSNT* 37 [1989] 87-101) ha mostrado recientemente cómo Filipenses sigue el patrón de las cartas familiares helenísticas.

[381] G. Segalla, *Panoramas del Nuevo Testamento*, Estella (Navarra) 1989, 247. Sobre los diversos tipos de cartas (privada; dirigida a un público más amplio; cartas de amistad y epístolas), y la posible asignación de las que se hallan en el NT a cada uno de estos tipos, pueden verse las páginas 248-49 de esta obra.

[382] Cf. G. Dotty, *Letters in Primitive Christianity*, Filadelfia 1973; cf. L. Ryken, *Words of Life. A Literary Introduction to the New Testament*, Grand Rapids, Michigan 1987, 89-97; Id., *Words of Delight: A Literary Introduction to the Bible*, Grand Rapids, Michigan 1987.

[383] Un estudio sobre las características generales del estilo epistolar paulino, así como de las restantes cartas del Nuevo Testamento, presentado de modo conciso, puede verse en el capítulo V de la obra de G. Segalla, *Panoramas del NT*: «La literatura epistolar paulina y apostólica», 242-318; cf. D. L. Mealand, «Position Stylometry Reassessed: Testing a Seven Epistle Theory of Pauline Authorship», *NTS* 35 (1989) 266-286; K. J. Neumann, *The Authenticity of the Pauline Epistles in the Light of Stylostatistical Analysis* (SBL Diss. Ser. 120), Atlanta 1990; Schmeller, T., *Paulus und die «Diatribe»* (NTA NF 19), Munster 1987.

[384] Una investigación a fondo sobre estas cuestiones literarias fue realizada por R. Bultmann en su obra *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe* (Tubinga

vez, la densidad de su pensamiento puede complicar notablemente el estilo, que avanza a saltos, no siendo infrecuentes los anacolutos y rupturas del ritmo

Las *Cartas Pastorales* son consideradas hoy, casi unánimemente, como no salidas de la pluma de Pablo. En estas epístolas falta el tono enérgico de las cartas auténticas. El uso de las partículas, la frecuencia y gusto por los compuestos, la manera de introducir las citas del AT y el vocabulario mismo es diverso del de Pablo y, en general, más griego. Incluso para conceptos idénticos el autor emplea vocablos diferentes (por poner un único ejemplo, ἐπιφάνεια, más helenístico, sustituye a παρουσία de las cartas genuinas.

La *Carta a los Hebreos* [385], probablemente un sermón bautismal, tiene un estilo más cuidado como lo demuestran los períodos, bien construidos, de 1,1-4; 2,2-4; 7,20-22 y 12,18-24 En general, la «carta» avanza con fluidez, las frases son rítmicas y no faltan los juegos de palabras como ἔμαθεν/ ἔπαθεν de 5,8 o μένουσαν / μέλλουσαν de 13,14 El orden cuidadoso de los vocablos aparece, por ejemplo, en 9,15-17 y 5,1-3. El autor emplea también algunas fórmulas que se elevan sobre lo vulgar como ἴστε en 12,17 y ὡς ἔπος εἰπεῖν de 7,9. Sin embargo, tampoco puede calificarse de aticista al desconocido escritor, ya que emplea sin rebozo el lenguaje de los LXX y, con toda probabilidad, el material de los sermones sinagogales del judaísmo helenístico.

El vocabulario de la *Carta de Santiago* se acerca a la *koiné* literaria (cf κατήφεια de 4,9), y sólo en raras ocasiones admite vulgarismos No faltan, sin embargo, los semitismos, como 3,3 o 3,12, o el griego de traducción procedente de los LXX (2,1.9.13.16; 5,17), cosas ambas que se comprenden dado el carácter casi totalmente judío (muy poco cristiano para M Lutero, que la denominó despectivamente «epístola de paja») [386]. Santiago

1910) Aparte de sus contactos literarios, ha de mencionarse el influjo de los LXX y de las discusiones de los rabinos (cf D Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Londres 1956, 336, 362, 394, etc), que han salpicado sus cartas de semitismos Las imágenes de estos escritos están tomadas del mundo del derecho y los deportes El estilo, en general, es duro, lleno de anacolutos y frases breves o, por el contrario, períodos largos, en demasía, que dificultaron a los antiguos su recta comprensión, como ya se afirmaba en 2 Pe 3,16 «En todas sus cartas (Pablo) habla de esto, es verdad que hay en ellas pasajes difíciles, que esos ignorantes e inestables tergiversan, como hacen con las demás Escrituras, para su propia ruina»

[385] A Vanhoye publicó en 1967 el texto estructurado de esta carta, *Épître aux Hébreux Text grec structuré*, Roma, la propuesta de estructura de este autor ha alcanzado un amplio consenso entre los exegetas Se basa en las palabras-clave, en los anuncios del tema, en el vocabulario, la inclusión, los paralelismos, etc La composición de Hebreos, muy esmerada, estaría estructurada en cinco partes, ligadas entre sí por temas que las van vinculando, pues cada parte termina ofreciendo el tema a la parte siguiente Del mismo autor, *Situation du Christ Épître aux Hébreux, 1 et 2*, París 1969, *Lectiones in Heb 10,1-39*, Roma (Pontificio Istituto Bíblico) 1972 (apuntes *ad usum auditorum), De epistola ad Hebraeos Sectio centralis (Cap 8-9)*, P I B , Roma 1966 *(ad usum privatum)*

[386] *Vorrede auf das NT Vorrede auf die Epistel S Jacobi und Juda*, Weimarer Ausgabe, Deutsche Bibel VII, 1522, 344, 384, 404

gusta también de los compuestos, como ἀδιάκριτος de 3,17 o ἀνυπόκριτος (*ib.*). La aliteración está presente en 1,2: πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις. La diatriba de 2,18s o 5,13 puede proceder, ya de la estoico-cínica, o del estilo judeo-helenístico de predicación sinagogal [387]. En conjunto, esta carta da la impresión de proceder de un judío helenista cultivado, tal como se desprende de la elegante introducción en 1,1 (en el NT, sólo en Hch 15,23 y 23,26).

La primera Carta de Pedro presenta también un griego bastante elevado, tanto que ha servido de argumento para negar la autoría del apóstol Pedro. El autor tiene sentido del estilo, le gusta la sonoridad, un tanto retórica, de las palabras, así como la división rítmica de los párrafos en el texto.

El autor de la *Carta de Judas* escribe un buen griego; aprecia también el lenguaje sonoro, procedente de la *koiné* literaria: la impronta semítica de esta carta es más fuerte que la de Santiago; el autor de la carta de Judas debió de conocer bien la literatura judía helenística («intertestamentaria») ya que la cita expresamente (v. 14: *Henoc*; v. 9: *Asunción de Moisés*).

2 Pedro se distingue netamente de 1 Pedro, en primer lugar, por su vocabulario (56 vocablos propios, de los cuales 33 son *hapaxlegomena* en toda la Biblia griega) y, en segundo, por el notable influjo del lenguaje filosófico y religioso helenístico. Así, ἐπίγνωσις de 1,2; εὐσέβεια de 1,3; ἀρετή de 1,5 o θεία δύναμις de 1,3. El autor utiliza correctamente el genitivo absoluto (3,11) y el «esquema ático» (por ejemplo 3,10: στοιχεῖα). El influjo de los LXX no es notable, y no faltan los semitismos, como el «genitivo hebraico» en sustitución de un adjetivo; el uso de ὁδός por «doctrina» (2,2) y el semítico οὐ πᾶς por el correcto griego οὐδείς [388].

Capítulo aparte constituye el *Apocalipsis*. La lengua del último escrito del NT está empedrada de múltiples resonancias del lenguaje del AT, aunque en él no se encuentra, curiosamente, ninguna cita literal. Muchas veces tales resonancias proceden de los LXX y otras versiones griegas posteriores, pero revelan un conocimiento claro del texto original hebreo y sus traducciones arameas (*targumim*). El estilo es, así, fuertemente semítico y hierático, de modo que el tono de sus expresiones al modo veterotestamentario ha sido utilizado incluso como instrumento de crítica textual interna. Por otro lado, los grandes tropiezos con la sintaxis griega se encuentran en el NT casi exclusivamente en este libro. Así, tras un atributo en un caso oblicuo sigue un sustantivo en nominativo (1,5.20; 3,12), o aparece claramente en las apódosis un καί que recuerda inmediatamente el *wau apodoseos* semítico (3,20; 6,12; 10,7). En vez de un verbo finito, exigido por el contexto, utiliza un infinitivo (12,7; 13,10[b]), o, tras una construcción participial sigue un verbo finito (2,2). En cuanto al género, el autor se guía por el sentido, empleando ἀρνίον, θηρίον como masculinos, y en el empleo de

[387] T. Schmeller, *Paulus und die «Diatribe»* (NTA NF 19), Munster 1987.
[388] Wikenhauser-Schmid, *Einleitung in das Neuen Testament*, 200-201.

las formas verbales mezcla en un mismo contexto aoristo con perfecto (2,3; 16,6) o aoristo e imperfecto (22,8).

Hoy se rechaza unánimemente las tesis de Torrey y Zimmermann, que consideraban el Apocalipsis traducción de un original arameo, y se piensa, más bien, que el autor «escribía en griego, aunque pensara en hebreo». G. Mussies ha intentado explicar la elección inconsciente por el autor de las categorías verbales griegas por su lenguaje materno semítico [389].

— *Carácter literario del Nuevo Testamento*

Sobre el carácter literario, en conjunto, del Nuevo Testamento griego se expresó N. Turner, quien entendía por literario «aquel tipo de escritura que se atiene a ciertas reglas artificiales» [390]. En la época de composición del NT no era obligatorio, por otra parte, ser un «aticista» para ser «literato», tal como aparece por los escritos de Polibio, Diodoro Sículo, Epicteto, etc., que, sin ser aticistas, pertenecen al ámbito de lo literario. Pues bien, el NT en general encaja dentro de estos supuestos, por lo que se le puede considerar una producción literaria. Postulaba Turner, sin embargo, que se estudiase con mayor profundidad en el futuro el vocabulario del NT, situándolo en su exacto contexto.

En conjunto podemos afirmar que los autores de los primeros escritos cristianos escribieron casi sin excepción en la lengua familiar y corriente de su época, es decir, en la *koiné*. Quedan atrás los tiempos en que se defendía el llamado «griego bíblico», apartado de la corriente general evolutiva de la lengua griega. El lenguaje de la literatura cristiana se enmarca dentro del desarrollo del griego como lengua vulgar hablada, aunque dentro de este marco existen grandes diferencias. Los escritos cristianos primitivos muestran en diverso grado ciertas influencias de los tecnicismos de la filosofía popularizada, de la retórica, de la historiografía e incluso ocasionalmente de la prosa ática, que conviven con el lenguaje coloquial. La Carta a los Hebreos está más cerca de la prosa literaria ática que los demás escritos del NT En el resto del Nuevo Testamento predomina el lenguaje corriente. Ciertamente, ni Pablo ni Lucas ni el autor de las Cartas Pastorales o de la segunda carta de Pedro son gente carente de formación. Este último autor, como hemos visto, intenta escribir en un estilo cuidado —aunque no consigue hacerlo de manera tan elegante como el redactor de la Carta a los Hebreos— y su vocabulario delata que está familiarizado con la lengua de los escritores cultos. Lucas (Evangelio y Hechos) depende más que otros escritores del Nuevo Testamento de modelos historiográficos y conoce perfectamente la *koiné* culta, es decir, la lengua escrita y hablada de los griegos cultivados. Su prólogo muestra conocimiento de los hábitos literarios. Pero la

[389] G Mussies, *The Morphology of koine Greek as used in the Apoc of St John A Study in Bilingualism*, Leiden 1971, 349-353

[390] «The Literary Character of New Testament Greek», *NTS* 20 (1978) 107-114

mayor parte de los escritores neotestamentarios no llegaron a cruzar, al contrario de Lucas, el umbral de la lengua literaria estricta. Pablo se mueve totalmente dentro del lenguaje coloquial, que, por cierto, domina y maneja sin dificultad; tiene cierta formación retórica y está habituado tanto al estilo polémico de la diatriba cínico-estoica como a las prédicas de la sinagoga helenística. Al igual que las cartas paulinas, pertenecen al lenguaje popular los evangelios de Marcos, Mateo y Juan, el Apocalipsis y las cartas católicas (con excepción de la segunda carta de Pedro) [391].

5. ANALISIS RETORICO

Dentro de los métodos de análisis sincrónico, cuyo interés se centra en el análisis del texto en sí y de las relaciones internas que se crean entre las diferentes partes del mismo, se aborda finalmente el análisis retórico, muy en boga hoy en día.

A partir de la obra pionera de G. A. Kennedy, *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism* [392], sobrevino un fuerte aluvión de estudios en torno a los medios retóricos que emplean los autores del NT en la composición de sus escritos. Basta consultar el *New Testament Philology Bulletin* de la revista *Filología Neotestamentaria* para darse cuenta del interés que la aplicación de este método ha suscitado en los estudiosos del texto del NT, a juzgar por los numerosos trabajos realizados en esta línea en los últimos años. La primera conclusión que se obtiene, a simple vista, de estos estudios es que los autores del Nuevo Testamento se atenían mucho más de que lo que se había sospechado hasta hoy a las normas de la retórica, que probablemente habían aprendido en las escuelas del Imperio. Perícopas menores dentro de un libro, secciones e incluso libros completos se iluminan cuando el estudioso del Nuevo Testamento logra detectar las reglas retóricas que están a la base de su composición o redacción. De ahí que los numerosos estudios publicados hasta hoy versen, unas veces, sobre perícopas más o menos extensas y, otras, sobre libros completos.

La denominación de «crítica o análisis retórico» es relativamente reciente en el campo de los estudios bíblicos. Edwin Black fue uno de los primeros en utilizarla en 1965 dando título a su libro *Rhetorical Criticism. A Study in Method*, editado en Londres.

Varios años más tarde, J. Muilembourg proponía la misma denominación cuando, en su intervención del 18 de diciembre de 1968 en el congreso anual de la *Society of Biblical Literature* en California, decía: «Lo que me interesa ante todo es comprender la naturaleza de la composición literaria hebrea, detectar las estructuras utilizadas para modelar una unidad li-

[391] H Köster, *Introducción al Nuevo Testamento*, 146-157
[392] Chapell Hill 1984.

teraria, sea poesía o prosa, y distinguir los numerosos y variados medios por los que se expresa y organiza el discurso formando un todo coherente. Yo calificaría esta empresa metodológica como "crítica retórica"» [393].

Definición y delimitación del método

Ya desde el principio, como método que se abre camino en los estudios bíblicos, debe decirse que hay dos concepciones muy diferentes de «análisis retórico»: una, presidida por R. Meynet, que ha publicado la obra *L'analyse rhéthorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible. Textes fondateurs et exposé systématique* [394]; la otra, de cuño más americano y con muy diversos trabajos, en la línea del artículo citado de J. Muilembourg [395].

Meynet entiende por análisis retórico «el método que tiene por finalidad descubrir e inventariar las leyes específicas de organización de los textos bíblicos, identificar la retórica que ha presidido su redacción, retórica que se puede esperar sea muy distinta de la clásica grecolatina» [396]. Para Meynet, el análisis retórico tiene por finalidad detectar *las estructuras de la composición de los textos*, lo que correspondería en términos de retórica clásica a la *dispositio* o composición del discurso. Tal y como lo entiende este tratadista, el análisis retórico debería ocuparse también teóricamente de los restantes aspectos de la retórica (*inventio, elocutio, memoria, pronunciatio*), que se tratarán más adelante.

Así comprendido, hay que admitir que el método de análisis retórico, según Meynet, coincide a grandes rasgos con el análisis de estructuras (en francés: *analyse structurelle*) que habían propuesto A. Vanhoye, P. Lamarche y E. Galbiati entre otros [397]. De ahí que haya autores que prefieran seguir denominando este método «análisis de la estructura literaria» [398]. La denominación de «retórico» tiene la ventaja de conectar este método con la tradición clásica de la ciencia del discurso que arranca de Grecia. A su vez, el análisis retórico se distingue del estilístico, pues éste mira más a la peculiaridad de un autor que a una cultura y tradición literaria.

[393] J. Muilembourg, «Form Criticism and Beyond», *JBL* 88 (1969) 8

[394] París 1989

[395] Véase el estado de la cuestión de esta concepción del análisis retórico en W. Wuellner, «Where is Rhetorical Criticism Taking us?», *CBQ* 49 (1987) 448-63

[396] Cf. 15-16 de la obra de R. Meynet, *L'analyse rhétorique*, 15-16

[397] Cf. A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux*, París 1963, ²1976, segunda edición corregida y aumentada; P. Lamarche, *Zacharie IX-XIV, structure littéraire et messianisme*, París 1961; E. Galbiati, *La struttura letteraria dell'Esodo*, Roma 1956

[398] Así, M. Girard y P. Auffret, cit. por A. Meynet, *L'analyse rhétorique* 16. En francés, en concreto, esta denominación de *structurelle* tiene el inconveniente de estar muy próxima a *structural* y corre el riesgo de confundir el análisis *structurel* o retórico con el *structural*, esta similitud terminológica entre *structural* y *structurel* no se aprecia en otras lenguas como el inglés, italiano o español

La concepción de retórica, en la línea del artículo citado de Muilembourg, recurre más frecuentemente a las categorías y a los esquemas de la retórica clásica greco-latina e investiga su empleo por los autores neotestamentarios. G. Kennedy, autor de tres grandes obras sobre la historia de la retórica clásica, es sin duda uno de los autores más representativos de esta escuela [399].

No se ve, sin embargo, que haya estricta oposición entre ambas escuelas, sino más bien complementariedad. Si el análisis retórico trata, como afirma Meynet, de descubrir las estructuras del texto (*dispositio*), la retórica clásica puede desempeñar un buen papel en la identificación de estas estructuras. Conocer el *fieri* del discurso del *rétor* y los patrones sobre los que se construye puede ayudar grandemente a detectar la estructura y nervatura del mismo. Otra cosa sería querer aplicar en todo momento esquemas de la retórica clásica a los textos bíblicos, lo que supondría en muchas ocasiones forzar los textos sacándolos de su contexto, con frecuencia, más semítico, por bíblico, que helenístico. Meynet, precisamente, ha querido resaltar este contexto semítico y dedica la primera parte de su obra, no a la retórica clásica, sino a lo que él llama los textos fundadores: «los precursores» del siglo XVIII: R. Lowth, Ch. Shoettgen, J. A. Bengel, y «los fundadores» del siglo XIX: J. Jebb, Thj. Boys, F. Koester, etc. Luego, bajo el título de «Redescubrimiento y expansión», trata de los autores del siglo XX: G. B. Gray, Ch. Souvay, A. Condamin, M. Jousse, N. W. Lund y otros contemporáneos [400].

a) *La retórica clásica y su aplicación al estudio del Nuevo Testamento*

Puesto que la retórica tiene sus orígenes en Grecia, es conveniente ofrecer, aunque sea de pasada, un brevísimo resumen de la historia y de las líneas maestras de la retórica clásica según se la describe en los manuales de retórica. Esta síntesis posibilitará al lector para comprender mejor la base comparativa en la que se fundamentan los modernos estudios de la segunda tendencia señalada, que investigan la composición retórica de los escritos neotestamentarios.

B. L. Mack, en su libro *Rhetoric and the New Testament* [401] se expresa así:

«Reconocer el uso de la retórica en el Nuevo Testamento requiere cierta familiaridad con la práctica de la retórica durante el período grecorromano. Para esta tarea se necesita, en primer lugar, saber el lugar que ocupaba la

[399] Cf. la obra pionera de este autor *New Testament Interpretation throught Rhetorical Criticism*, Chapell Hill 1984.

[400] Son doscientos cincuenta años de lo que los biblistas americanos han dado en llamar «retórica bíblica». Cf. R. Meynet, *L'analyse rhétorique*, 25-170, primera parte del libro.

[401] Filadelfia 1990. Seguimos a este autor, resumiéndolo

retórica en el siglo I de nuestra era, para poder vislumbrar hasta qué punto los autores cristianos estuvieron en contacto con las prácticas retóricas. A continuación, es necesario conocer las formas del discurso retórico y sus modelos de argumentación. Esto es decisivo para poder discernir las unidades de composición retórica en el Nuevo Testamento. Y, en tercer lugar, es necesario comprender los principios del argumento retórico en contraposición al filosófico. Esto es decisivo para evaluar el uso en el Nuevo Testamento de máximas, metáforas, ejemplos y citas de las Escrituras como pruebas que forman parte de determinados modelos de argumentación.» De todo esto se tratará brevemente a continuación.

Lugar de la retórica en la antigüedad

La retórica tuvo sus inicios en las ciudades-estado de los griegos durante los siglos VI y V antes de Cristo. La discusión y el debate eran en la antigua Grecia algo natural y necesario tanto en los consejos de las oligarquías como en las asambleas del pueblo e incluso en la vida privada; los individuos debían defenderse por ellos mismos en todos los asuntos de carácter público, de leyes o en los litigios que les afectasen. De ahí que muy pronto se tratasen de conceptualizar y se comenzasen a analizar los modos del discurso.

Los nombres más antiguos asociados a la historia de la retórica son Corax y Tisias, residentes de la colonia griega de Siracusa; Gorgias, también de Sicilia, es considerado el introductor de la retórica en Atenas con ocasión de una embajada en 427 de su ciudad, Leontinos, colonia griega no lejos de Siracusa. Su modo de expresarse mediante antítesis y su estilo oratorio llamó la atención de los atenienses y creó el deseo de estudiar el papel del discurso en la configuración de la *polis*. A finales del siglo V, los cimientos de la retórica estaban puestos por tres caminos diferentes de teoría retórica y práctica: la sofística, la filosófica y la técnica.

Los sofistas, siguiendo a Gorgias, incorporaron la retórica a sus programas de estudio. Los sofistas contaban entre sus filas con personajes de verdadera talla intelectual como Hipias de Elis, Protágoras e Isócrates. El papel de estas personalidades fue importante para la propagación del sistema educativo griego durante la época helenística, al servir como tutores, establecer escuelas privadas y enseñar en escuelas públicas a lo largo del Mediterráneo oriental. Isócrates, discípulo de Gorgias, integró el estudio de la técnica retórica con la práctica, fundando una escuela. A partir del 390 influyó grandemente en la historia de la educación proporcionando el modelo para la educación superior en retórica.

En la Academia y el Liceo, los sofistas, sin embargo, no eran bien vistos, pues su retórica no se basaba sobre el concepto de justicia (Sócrates), verdad (Platón) o lógica (Aristóteles). Esta falta de sintonía condujo a un en-

frentamiento entre filosofía y retórica. Pero en todo caso, debe decirse que, tras la invención de la retórica, ninguna tradición filosófica podría discutir el proceso del conocimiento y del pensamiento sin tomar postura respecto a la función y los límites del lenguaje. El método socrático del diálogo, que llevaba a las personas a la perplejidad (ἀπορία) en su búsqueda de la verdad, el método dialéctico de Platón (διαίρεσις), el proceso de formulación de las ideas abstractas y el programa de análisis de Aristóteles, según el cual se producía la lógica del pensamiento y la elaboración de los juicios, se debían a la conceptualización del discurso como argumentación retórica (διαλεκτική).

En la trayectoria de los estudios de retórica marca Aristóteles un cambio de rumbo respecto a la concepción platónica, sobre todo la expuesta en el Gorgias. En el *Grilo*, según Quintiliano, Aristóteles niega que la retórica sea una τέχνη (arte) que sólo busca «agradar» a los oyentes mediante el abuso de los recursos sentimentales del ἔθος (costumbre) y del πάθος (pasión) y que tenga como objeto la opinión y no la verdad. Aristóteles reconoce que los efectos no son ajenos, pero deben acompañar al argumento que se expone, lo más importante, mediante el ἐνθύμημα o silogismo retórico (sistema lógico deductivo) o mediante el ejemplo paradigmático (sistema inductivo).

La diferencia de Aristóteles con Platón estriba no tanto en los elementos operativos de la retórica cuanto en su objeto propio. Para Aristóteles, la retórica no es de ningún género definido y su misión no es simplemente persuadir, sino ver los medios de persuasión que hay para cada cosa en particular. La fuente de tales medios se encuentra en el propio discurso, ya sea deliberativo, forense o epidíctico, los tres tipos de discurso que contemplan las tres esferas más generales de la vida social de las que trata la retórica. De este modo Aristóteles se sitúa en la perspectiva moderna de la comunicación: «De los medios de persuasión hay tres tipos; pues unos residen en el carácter del que habla; otros en poner en cierta disposición al que oye y otros en el propio discurso por lo que muestra o parece mostrar» [402]. Este texto es fundamental, pues da razón de los tres libros de la *Retórica*: el primero tiene presente al emisor y qué debe saber éste sobre la oratoria deliberativa, la forense y la epidíctica, cuáles son sus respectivos objetivos y cómo mostrarlos adecuadamente. El segundo se dirige al receptor; aquí el orador debe considerar las múltiples dimensiones sentimentales del alma del oyente. El tercero trata del discurso y de la disposición de éste en sus diversos aspectos. En resumidas cuentas, la *Retórica* de Aristóteles presenta una unidad de argumentación bastante clara: la retórica es la búsqueda de medios de persuasión sobre un asunto determinado. Estos medios los constituyen el ἔθος del orador, el πάθος del oyente y el discurso, con su tema y formulación. Éstos son, por tanto, los tres componentes de la expresión.

[402] Cf. Aristóteles, *Rhetorica* 1355b 10; 1356a 1.

Y si la ciencia tiene un método —el silogismo basado en premisas universales y necesarias—, la retórica se construye sobre el silogismo basado en premisas probables, verosímiles y de aceptación general. El ἐνθύμημα o demostración retórica es «un silogismo» diferente del silogismo científico, porque se fundamenta, como hemos dicho, en premisas verosímiles y probables [403].

En el siglo I de nuestra era, la práctica de la retórica estaba enculturada; el sistema de técnicas retóricas, completamente explorado; la lógica, racionalizada, y la pedagogía, refinada.

Cinco aspectos de la práctica de la retórica

Pero ¿cuáles eran los pasos o aspectos principales de la práctica retórica? Los manuales de esta técnica retórica enunciaban los cinco siguientes:

1. *inventio* (εὕρεσις)
2. *dispositio* (τάξις)
3. *elocutio* (λέξις)
4. *memoria* (μνήμη)
5. *pronunciatio* (ὑπόκρισις)

1. La *inventio* se refiere al proceso conceptual de decidir sobre el objeto que ha de ser elaborado, la posición que uno debe tomar en el debate o la tesis que se desea proponer. También coordina la búsqueda de materiales que se pueden usar para desarrollar el discurso y la selección de las técnicas mejores para mantener la propia posición.

Una forma de *inventio* en los círculos cristianos primitivos era la práctica de investigar las Escrituras para encontrar el ejemplo exacto, la máxima, el proverbio, oráculo o precedente legal para un determinado argumento. Hay abundantísimos ejemplos de este proceder en los evangelios.

2. Con la *dispositio* se indica el trabajo de ordenar este material dentro de un plan o esquema, prestando atención a cómo se ha de presentar, en qué orden, dónde hay que detenerse o pasar rápido.

En los evangelios hay también abundantes ejemplos de *dispositio*, especialmente en los sinópticos, donde el mismo material es con frecuencia organizado y expuesto de modo diferente.

3. La *elocutio* trata de dar con el estilo apropiado para exponer este material. Gramática, sintaxis, selección de palabras, transición de un argumento a otro y la búsqueda de un estilo adecuado para cada circunstancia son decisivas a este respecto. La claridad era mencionada con frecuencia como lo más importante.

[403] Véase A Díaz Tejera, «Aristóteles», en J A López Férez, *Historia de la Literatura griega*, Madrid 1988, 724-27

4. *Memoria.* Una vez preparado el discurso era necesario memorizarlo, para lo que se empleaban diversas técnicas, siendo tal vez la más interesante la creación imaginativa de una escena en la que las imágenes de personas, objetos y sucesos se colocaban por asociación con los puntos, palabras y figuras del discurso que uno deseaba recordar.

5. Con la *pronunciatio* se alude al uso de la voz, pausas y gestos apropiados a un particular discurso u ocasión.

No es de extrañar que Meynet haya reducido su concepto de retórica principalmente a la *dispositio*, pues tratándose de textos escritos, es ésta la que —salvo excepciones— queda plasmada en ellos de entre todo el proceso discursivo.

Tipos de discurso

Ya se ha aludido a los tres tipos de discurso retórico: judicial, deliberativo y epidíctico.

El judicial consiste en acusación o defensa; el deliberativo, en persuasión o disuasión, y el epidíctico, en honor o vituperio.

El judicial mira al pasado, el deliberativo al futuro y el epidíctico al presente. El primero se tiene ante un juez, el segundo ante el consejo o la asamblea y el tercero en ocasiones públicas de recuerdo o memorial.

Material de cada uno de estos géneros se encuentra en los evangelios. La instrucción de amar a los enemigos pertenece al género deliberativo, el himno al amor en 1 Cor 13 es esencialmente epidíctico en su forma; la defensa que hace Pablo de su apostolado en 1 Cor 9 es presentada como un caso judicial. No siempre, sin embargo, resulta fácil determinar los géneros, pues éstos no se encuentran siempre en estado puro.

Teoría de la argumentación

Desde el punto de vista de la persuasión, el orador debe conseguir que el oyente lo considere merecedor de su confianza y que su argumentación merezca ser conocida. Esto se discutía en la Antigüedad bajo el tópico de ἔθος. Al principio del discurso es donde especialmente interviene esta consideración. Al final del mismo, debía conseguirse el πάθος, fuerte llamada a las emociones y motivaciones que inducen a la acción conforme a lo expuesto por el orador. En todo caso, ἔθος y πάθος deben permanecer a lo largo de todo el discurso. Pero lo realmente importante es el contenido, λόγος, que se refiere a las ideas, estructura y lógica del discurso considerado desde el punto de vista de la fuerza persuasiva de las mismas.

Tópicos del discurso retórico

Para que el contenido tenga fuerza debe adecuarse a los siguientes tópicos:

1. δίκαιος (justo).
2. νόμιμος (legal).
3. συμφέρων (conveniente).
4. καλός (noble).
5. ἡδύς (agradable).
6. ῥάδιος (fácil).
7. δυνατός (factible).
8. ἀναγκαῖος (necesario).

Los dos primeros han de sobresalir en el discurso judicial; el tercero, en el deliberativo, y el cuarto, en el epidíctico. Dentro de ellos hay una jerarquía que el orador debe en cada momento tener en cuenta para su exposición. Por ejemplo, en el discurso judicial es mejor argüir sobre la legalidad de una acción que sobre su necesidad u obligatoriedad. En cada momento y según las circunstancias el orador deberá concretar estos tópicos en hechos concretos, bajándolos de su nivel de abstracción.

Los escritos cristianos aluden a estos tópicos con frecuencia, si bien les suelen dar un nuevo contenido, sustituyendo al tradicional. Es el caso, por citar un ejemplo, de la expresión «ley de Cristo» de Gal 6,2, que se debe considerar no solamente como sustituto de la ley judía, sino como acomodación de la noción de νόμος griega. A estos tópicos, los cristianos añadieron los suyos propios, articulando un nuevo y distintivo ἔθος cristiano.

Las pruebas

El rétor deberá probar lo que afirma; puede llevarlo a cabo mediante dos clases de pruebas. Las primeras eran llamadas ἀτεχνῆ, no producidas o externas, dando a entender que debían ser aducidas por el rétor pero no inventadas por él. Estas pruebas consistían en leyes, contratos, testimonios, juramentos y similares. En la comunidad cristiana primitiva las pruebas externas eran muy apreciadas, haciéndose uso abundante de testimonios, oráculos, milagros, predicciones proféticas, etc.

Pero mayor atención había que prestar al modo como el rétor aducía estas pruebas en cada momento. Muy importantes a este respecto eran los ejemplos y modelos, que se pueden distribuir en tres clases:

παράδειγμα: ejemplo histórico.
παραβολή: analogía.
μῦθος: cuento.

La diferencia entre estas clases es clara; mientras que el ejemplo está tomado de la historia, la analogía y la fábula o cuento debían ser inventados. La diferencia entre la analogía y el cuento radicaba en lo siguiente: mientras que la analogía se obtenía de la observación de la gente o de los hechos de la vida, el cuento provenía del mundo de la ficción. La comunidad cristiana primitiva utilizaba pocos ejemplos históricos, puesto que muchos debían extraerse de la tradición griega o judía que tenían otros valores, inapropiados para el cristianismo naciente. Los ejemplos que se aducían estaban tomados principalmente de la vida de Jesús. Sin embargo, los escritos del cristianismo primitivo se hallan plagados de analogías inventadas o deducidas de la observación de la vida real: un judío y un samaritano subieron al templo a orar, el reino de los cielos se parece a un hombre que..., analogías de clase (referencia a sacerdotes, soldados, obreros, etc.).

El modelo de argumentación

B. L. Mack [404] expone de modo gráfico el modelo de argumentación en el discurso según los siguientes pasos:

Discurso normal	*Discurso de tesis*
I. Exordium	1. Introducción
II. Narratio	2. Proposición
	3. Exposición razonada
III. Confirmatio	4. Argumento *a contrario*
	5. Argumento por analogía (comparación)
	6. Ejemplo
	7. Cita (autoridad)
IV. Conclusio	8. Conclusión

Dada su claridad, este esquema no requiere explicación. Según esta estructura ha sido analizada recientemente la primera carta de Juan, que parece configurarse así: *Exordium*, que abarca el prólogo más la primera parte (1,5-2,17); *Narratio* (2,18-27), con su *propositio* (2,28-29); *confirmatio* (3,1-24) con una *exhortatio* (4,1-21) y la *conclusio* (5,1-12) [405].

Sin embargo, el discurso epidíctico, que llegó a denominarse *Encomium* seguía un modelo particular, descrito gráficamente por B. L. Mack así [406]:

[404] *Rhetoric and the New Testament*, 42-47.
[405] H. J. Klauck, «Zur rhetorischen Analyse der Johannes Briefe», *ZNW* 81 (1990) 205-24.
[406] *Rhetoric and the New Testament*, 42ss.

1 Introducción
2 Narración
Origen/Genealogía/Nacimiento
3 Desarrollo
a) Educación
b) Virtudes
c) Hechos o hazañas
d) Prosperidad/Dote
4 Conclusión
Honra/Recuerdo *in memoriam*

Concluye aquí este breve recorrido por los hitos y las líneas maestras de la retórica antigua El exegeta del Nuevo Testamento deberá ver qué elementos de los aquí reseñados aparecen en los textos y cómo éstos modifican los esquemas propuestos Podrá descubrir así el entramado del discurso, su estructura o *dispositio*, que abre el sentido del texto

Abundantes ejemplos de aplicación de estos esquemas a diversos textos del Nuevo Testamento pueden verse en la obra citada de B L Mack que dedica la tercera citado de la misma a casos concretos de «Retórica y Nuevo Testamento» [407]

b) *El método de análisis retórico de R Meynet*

En las páginas que siguen se presenta un resumen del contenido del método propuesto por R Meynet, en su obra *L'analyse rhétorique*, citada anteriormente, que sigue más la línea del análisis de estructuras o *structurelle* Por ser la única exposición existente del método aplicado a la Biblia, conviene detenerse en él Por lo demás, el autor reconoce que el título del libro es un poco engañoso, pues se limita en realidad a comentar la *dispositio* [408]

La obra se divide en dos partes La primera está dedicada a los antecedentes del método, que él denomina «los textos fundadores», mencionados anteriormente Los citados autores, desde el siglo XVIII, calificaban sus estudios como «análisis retórico», pero trabajaron en realidad en la identificación de la estructura literaria de diversas perícopas u obras bíblicas

La segunda parte de la obra contiene una «exposición sistemática» del método propuesto, partiendo del presupuesto comprobado de que los textos antiguos, desprovistos a menudo de señales externas que los estructuren, presentan marcas interiores al texto, elementos linguísticos que, al relacionarse unos con otros, forman figuras

[407] *Ibidem*, 49-92

[408] R Meynet, *L analyse rhetorique*, 16, nota 5, comenta con humor «El título de esta obra es algo engañoso Responde a los objetivos comerciales que no hacen sino poner en práctica las leyes de la retórica clásica La *captatio benevolentiae* no se limita a la introducción, comienza ya desde el título »

El autor presenta el inventario de las relaciones que pueden existir entre elementos lingüísticos, en los niveles sucesivos de la organización del lenguaje.

En el capítulo primero expone las relaciones de identidad y de oposición entre elementos lingüísticos en los diversos planos: lexical, morfológico, sintáctico, del ritmo y del discurso. Éstas «marcas» ayudan a descubrir la composición del texto.

El capítulo segundo describe, en su complejidad creciente, las figuras de composición que estructuran el discurso según los diversos niveles: el miembro, el segmento (de uno a tres miembros), el trozo (de uno a tres segmentos), la parte (de uno, dos o tres trozos), el pasaje (de una o más partes), la secuencia, la sección, el libro. Respecto a sus predecesores, Meynet aumenta el número de niveles y usa otra terminología.

Tratando de la parte, analiza la que está compuesta de uno, dos y tres trozos. A continuación se ocupa del pasaje, que, según Meynet, está compuesto de una o varias partes y representa un todo coherente. De las unidades consideradas, es ésta la primera con posibilidad de ser autónoma, y constituye la unidad mínima de lectura o recitación. Las anteriores son aislables, pero no separables. Siguen los tratados de la secuencia, la sección y el libro, naturalmente mucho más breves.

Terminado este recorrido, expone Meynet *los cuatro momentos del análisis retórico,* proponiendo consejos prácticos para su ejecución:

1) Reescribir el texto tantas veces como sea necesario, para visualizar su disposición en los diferentes niveles;

2) describirlo, es decir, comentar o explicar la reescritura;

3) recolocarlo en su contexto cuando remite explícita o implícitamente a otros textos de la Escritura;

4) interpretarlo, objeto propio del análisis retórico, reflexionando sobre lo que el análisis ha permitido comprender. Meynet propone una regla interesante: cuando dos unidades se encuentran en relación simultánea de identidad y oposición, si predomina la primera, conviene dar importancia a la oposición y viceversa. La obra termina con una conclusión, a la que se añaden índices: bíblico, de términos técnicos con un léxico, de autores, y bibliografía.

Este libro es una buena sistematización que pone en orden las ideas y obliga al lector a una disciplina y rigor en el tratamiento de los textos, que le ayudará notablemente a emprender su interpretación. Al mismo tiempo, se leerán con interés y fruto los análisis de diversos pasajes neotestamentarios que efectúa el autor una vez determinada su estructura.

Es una pena que el método se atenga en exclusiva a la retórica bíblica y no establezca puentes, como han hecho otros autores en sus investigaciones, entre ésta y la clásica. Conocedor de esta carencia, al menos aparente, Meynet dedica la conclusión de su obra a preguntarse si se debe hablar de retórica hebrea, de retórica bíblica, de retórica semítica, o más

ampliamente de «retórica oral» y se pregunta por la relación entre la retórica bíblica y la griega, tratando de dar respuesta a las dos preguntas. Respecto a la primera piensa que muchos procedimientos de la retórica hebrea son semíticos y se pueden definir como procedimientos de retórica oral. Con relación a la segunda, defiende las peculiaridades de la retórica bíblica y semítica en general respecto a la griega. No niega que determinados esquemas literarios como el paralelismo o la estructura quiástica se den en la literatura griega, pues de hecho aparecen con cierta frecuencia, pero afirma que éstos y otros fenómenos similares son más frecuentes en la retórica bíblica y, en general, en la semítica, pues se encuentran en otros *corpora* literarios antiguos o posteriores, como en las tradiciones sobre Mahoma de la literatura árabe [409].

No obstante, constata el autor que, aunque se hable ahora de una «retórica bíblica», sus precursores y fundadores utilizaron la terminología y las herramientas de la retórica clásica grecorromana [410] para referirse a ella.

R. Meynet termina su obra afirmando: «Aunque el campo de investigación retórica no es completamente virgen, el trabajo está apenas iniciado y quedan muchos tesoros por descubrir Con relación a la exégesis bíblica, lo poco que se ha hecho deja al menos presagiar la riqueza de las cosechas futuras en orden a una mejor comprensión de la Palabra de Dios» [411].

Para nuestro propósito debemos recomendar vivamente la obra de Meynet, por su índole teórico-práctica. Todo se ilustra en ella mediante análisis de textos del Antiguo y del Nuevo Testamento, dispuestos de modo gráfico, que hacen más comprensible la teoría expuesta en cada momento [412]

[409] R Meynet, *L'Analyse rhétorique*, 311ss
[410] *Ibidem*, 311
[411] *Ibidem*, 315
[412] La bibliografía en este campo es muy abundante Puede verse a este respecto el apartado «Rhetoric», del *New Testament Philology Bulletin* de la revista *Filología Neotestamentaria*

LA TRADUCCION DE LOS TEXTOS BIBLICOS

Las páginas precedentes, dedicadas al estudio científico del Nuevo Testamento, se han orientado especialmente a presentar el estado de la investigación en las distintas materias de esta rama del saber, de tanta trascendencia en nuestra civilización occidental. Antes de concluir queremos dedicar un apéndice a la traducción de los textos bíblicos y a las distintas traducciones que de ellos se han hecho al castellano y a otras lenguas de la geografía española (catalán, vascuense y gallego). Traducir (para entender e interpretar) los textos del cristianismo más primitivo puede no agotar toda la labor del estudioso, pero sí constituye una de sus tareas principales y de más proyección.

El estudio de la lengua tiene la finalidad de proporcionar al estudioso la información suficiente para acceder directamente a los textos griegos; este contacto inmediato con ellos debe ser para el investigador el medio principal —aunque no el único— de conocer la cultura, el pensamiento y las grandes líneas sobre las que se asienta la compleja civilización que generó el NT. Por otra parte, los textos griegos constituyen, a la vez, el punto de partida y el punto de llegada del estudio. Punto de partida, porque el inicio del estudio lingüístico debe hacerse a partir de los textos, con una metodología inductiva, que luego se sistematizará en los planteamientos teóricos; punto de llegada, porque en la traducción del texto (comprensión y versión) deben aplicarse los conocimientos lingüísticos adquiridos y hallar en el texto su verificación.

Estas premisas justifican el hecho de que dediquemos este apéndice al difícil arte de la traducción, con especial énfasis en la versión de los textos bíblicos.

La traducción

El verbo «traducir» proviene del latín *traducere* y significa, según su etimología, «transportar, trasladar, pasar una cosa de una parte a otra». Pero este verbo se usa ya casi exclusivamente en sentido figurado con el sentido de «pasar un escrito o tratado, de una lengua o idioma a otro», pasar de la lengua original, «lengua fuente» o «lengua de salida» a otra, la «lengua meta», «término» o «lengua de llegada». Pero, mientras que al trasladar algo de un

sitio a otro, lo que se transporta no sufre teóricamente ninguna alteración, al traducir de una lengua a otra un enunciado, éste experimenta necesariamente transformaciones de diversa índole. Por lo común se transporta el significado, aunque no siempre en su plenitud, pero resulta imposible trasladar la forma lingüística en sus aspectos fonético y gramático-sintáctico. De ahí toma pie el proverbio italiano: *traduttore, traditore*. Basta, en efecto, traducir este proverbio a una lengua no románica, como el alemán: *Der Übersetzer ist ein Verräter*, para probar lo antes dicho: en la versión se conserva el significado (traductor = traidor) pero hay una pérdida en el plano fonológico (la rima) y en el plano gramatical. En italiano hay dos palabras, sujeto y predicado, cuya aliteración produce rima (*traduttore, traditore*), y meramente yuxtapuestas, sin verbo que medie entre ellas. El proverbio resulta ágil, expresivo. En alemán, en cambio, se usan dos palabras fonéticamente menos similares (*Übersetzer - Verräter*), unidas por un verbo copulativo que hace la frase más pesada. Fonética, sintaxis y efecto pragmático son diferentes [1].

Pero si esta dificultad es propia de cualquier traducción, mayor será la que conlleva la versión de textos cultural y temporalmente alejados de nuestro mundo moderno. Por supuesto, no hay por qué detenerse ahora en el problema de principio tratado con frecuencia en el pasado, a saber: el de la posibilidad o imposibilidad de la traducción. Como bien dice G. Mounin [2], «todas las teorías sobre la imposibilidad de traducir se han transmitido en épocas en que la cultura estaba reservada a un círculo reducido de población privilegiada que disponía del tiempo necesario para conocer las lenguas originales». En nuestra época, en la que las relaciones interculturales pertenecen a la vida cotidiana y en la que estamos habituados a los medios de comunicación de masas, nadie se cuestiona ya esta posibilidad, pues la traducción es el pan nuestro de cada día en las relaciones humanas a todos los niveles (comercial, técnico, político, artístico o literario; en otros tiempos la traducción afectaba casi exclusivamente a este último campo). Con E. Renán [3], se puede afirmar casi como un axioma del mundo moderno que «una obra no traducida está publicada sólo a medias».

El problema que hoy se plantea no versa sobre la posibilidad o no de la traducción en sí, sino sobre cómo se ha de traducir. Tarea que resulta tanto más difícil cuanto el objeto de la traducción es un texto que, respecto al tra-

[1] Cf. W. Stenger, *Biblische Methodenlehre*, Düsseldorf 1987; trad. española: *Los métodos de la exégesis bíblica*, Salamanca 1990, 40-43.

[2] *Les belles infidèles*, cit. por J. Cl. Margot, *Traduire sans trahir*. Citamos según la trad. española a nuestro alcance: *Traducir sin traicionar*, Madrid 1987, 15. Véase especialmente el capítulo primero de la obra de Mounin: «La traduction est-elle possible?», y también del mismo autor, *Los problemas teóricos de la traducción*, Madrid 1971; J. de Waard, «Traduction et Altération. L'interprète en quête de la fidelité», *RHPhR* 72 (1991) 151-168: la posibilidad de traducir, la existencia de una creencia de la traducción y la ausencia, hoy, de cualquier tabú respecto a la versión de textos religiosos pertenecen a la hipótesis de base o axioma de nuestra cultura.

[3] Cit. por E. Cary, *La traduction dans le monde moderne*, Ginebra 1956, 7.

ductor, está lejano en el tiempo y pertenece a una cultura diferente. Tal es el caso de la versión de los textos griegos, clásicos o bíblicos.

En los dos últimos siglos el número de traducciones de la Biblia a las diferentes lenguas, así como el de traducciones de la Biblia a una misma lengua, según países, ha aumentado considerablemente. Mientras que, a comienzos del siglo XIX, la Biblia sólo había sido traducida, total o parcialmente, a 71 lenguas (comenzando por la griega de los LXX), a finales de 1977 se llegaba a un total de 1.631 lenguas (266 para el conjunto de la Biblia, 420 para el Nuevo Testamento sólo y 945 para un libro, al menos, del *corpus* bíblico) [4]. Para no hablar de las revisiones que se hacen con frecuencia de las diversas traducciones, debidas al descubrimiento de nuevos manuscritos hebreos o griegos, la evolución de la lengua término (algunas expresiones que se encuentran en las versiones del pasado han caído en desuso), y otros factores, como mejores técnicas de traducción, el avance en la definición de los vocablos bíblicos, los cambios motivados por la investigación, la mejor información lingüística y la mejor apreciación de los rasgos culturales.

Criterios para la traducción

Si toda traducción se rige por una exigencia de correspondencia formal entre el texto original y el traducido, hemos de confesar que los autores no se ponen de acuerdo en describir la calidad de esta correspondencia, a la que se suele llamar «fidelidad» al texto de origen y término.

El traductor se debate entre estos dos polos. ¿Cómo establecer esta correspondencia sin ser infiel a una u otra lengua? O dicho de otro modo, parafraseando el título de la obra citada de J. Cl. Margot: ¿cómo traducir sin traicionar?

La historia de la traducción del texto bíblico no ha sido ajena a este esfuerzo de elaborar una criteriología o normativa para traductores. Baste recordar las reflexiones de Lutero en el siglo XVI, que se cuentan entre las más avanzadas de la época moderna. En su *Carta sobre el arte de traducir* se expresaba de este modo: «Me ha costado mucho esfuerzo traducir para poder ofrecer un alemán puro y claro. Con frecuencia se ha dado el caso de buscar y preguntarnos durante quince días, o durante tres o cuatro semanas, acerca de una sola palabra, sin encontrar, a pesar de ello, respuesta inmediata. Al traducir el libro de Job, Melanchton, Aurogallus y yo trabajamos de tal manera, que apenas nos fue posible terminar tres líneas en cuatro días... Ahora está en alemán y terminado; cualquiera puede leerlo y examinar el texto; se pueden leer tres o cuatro páginas sin dificultad alguna y sin que se perciban las piedras y tropiezos que había allí...» Y más adelante añade: «No es la literatura latina lo que hay que escudriñar para

[4] Cf. J. Cl. Margot, *Traducir sin traicionar*, 15-16.

saber cómo se debe hablar alemán..., sino que hay que preguntar a la madre en la casa, a los niños en la calle, al hombre ordinario en el mercado y observar su boca para saber cómo hablan, a fin de traducir de esa forma; entonces comprenden y advierten que se habla alemán con ellos.»

Según Lutero [5], los aspectos esenciales que todo traductor debe tener en cuenta son dos: el traductor debe determinar con precisión y de forma concienzuda el sentido del texto original; luego pondrá su esfuerzo para encontrar los giros idiomáticos más adecuados para expresar el mensaje así comprendido en la lengua receptora. Para Lutero, «el texto es rey, mientras que la traducción no es más que una sierva humilde y fiel, decidida a servir a su dueño. Pero esta sierva está firmemente resuelta a hablar su propia lengua» [6].

El humanista E. Dolet (1509-1546) en su obra *La manière de bien traduire d'une langue en autre* [7] estableció cinco principios fundamentales para una buena versión:

— Es necesario que el traductor entienda perfectamente «el sentido y materia» del autor al que traduce.

— Es necesario que el traductor tenga un perfecto conocimiento de la lengua del autor al que traduce y, del mismo modo, un perfecto conocimiento de la lengua a la que traduce.

— Al traducir no hay que someterse al texto palabra por palabra. Los que cometen este error «depravan con frecuencia el sentido del autor que traducen y no expresan la gracia y perfección ni de una ni de la otra lengua».

— El traductor debe emplear los giros que son naturales en la lengua receptora, sin introducir en su traducción formas calcadas de las de la lengua original.

— El traductor debe cuidar en la lengua receptora el equilibrio de la frase, la armonía de la construcción del texto; es decir, no basta elegir palabras apropiadas, sino que conviene disponerlas en un orden que no repela el oído o el espíritu del lector.

En el siglo XVI, tanto Lutero como Dolet se muestran con estas afirmaciones claros precursores de lo que se llamaría más tarde «traducción dinámica».

La pena es que esta teoría y práctica de traducción apenas progresase durante los siglos siguientes, que oscilaron entre un literalismo a ultranza y una libertad excesiva frente a los textos. G. Mounin [8] ha descrito bien este fenómeno: al reinado de las «bellas infieles» (siglos XVII y XVIII), en el que se

[5] Un resumen de las reflexiones de Lutero en torno a la traducción puede verse en M. Trinklein, «Luther's Insights into the Translator's Task», *TBT* 21/2 (1970) 80-88.

[6] Cf. H. Bluhm, citado por M. Trinklein, *Luther's Insights*, 85.

[7] Cf. E. Dolet, cit. por J. Cl. Margot, *Traducir sin traicionar*, 18.

[8] *Les belles infidèles*, Cahiers du Sud, París 1955, 77ss. Para un estudio de los diferentes criterios adoptados en diversas traducciones de la Biblia en los dos últimos siglos, adheridas a uno de los dos extremos expuestos, así como para la enumeración de los problemas que plantea la traducción bíblica, véase J. Cl. Margot, *Traducir sin traicionar*, Madrid 1987, 19-30.

trataba de evitar todo lo que repugnaba al gusto de la época, sucedió la reacción del comienzo del siglo XIX y la vuelta al pedestrismo de la traducción palabra por la palabra.

L. Alonso Schökel, en la segunda parte de la obra *La traducción bíblica. Lingüística y estilística* [9], ofrece una síntesis del modo de traducir la Biblia desde nuestros clásicos hasta las traducciones denominadas «populares». Del estudio y observación de los procedimientos de traducción empleados por los autores españoles de los siglos XVI-XVII (Fray Luis de Granada, San Juan de la Cruz, Alonso de Cabrera, Fray Luis de León, Luis de la Palma), Alonso Schökel llega a la conclusión de que «cuando traducen citas bíblicas lo hacen en un castellano mediatizado por el latín de la Vulgata, a veces hasta incorrecto, mucho más áspero y pobre que el de sus escritos; como si el texto bíblico, transmitido y aun deformado por el cauce latino, no tuviera que ser configurado por aquella lengua española en elaboración, como si la forma latina de los textos bíblicos poseyera una sacralidad que los hiciera inmutables. Muchas citas castellanas de la Biblia suenan en nuestros clásicos como quistes estilísticos, y no pocas de aquellas versiones introdujeron y perpetuaron en nuestra lengua una comprensión inexacta y aun equivocada del texto bíblico. El autor pone ejemplos abundantes de diversos tipos de traducción: palabra por palabra, literal, en verso, interlineal etc.

Traducción literal y literaria

De lo dicho se deduce la existencia de dos modos de traducir (si es que al primero de ellos se le puede denominar así), que representan dos polos opuestos: la traducción «literal» y la traducción «literaria» o, tal vez, expresado de modo más actual: la traducción de equivalencia formal y la de equivalencia dinámica. Estos son, en síntesis, los dos extremos entre los que se sitúa la mayor parte de las traducciones que pretenden ser fieles lo más posible al texto de salida sin traicionar la lengua de término, equilibrio difícil de mantener.

La traducción por *equivalencia formal* se orienta prevalentemente a conservar la forma lingüística que tiene el original en la lengua de salida, tratando de imitarla en la sucesión de las palabras, en la sintaxis y, en la medida de lo posible, en la sonoridad y la fonología de la lengua de llegada; la traducción por *equivalencia dinámica*, se centra, en cambio, en el efecto pragmático que un enunciado lingüístico de la lengua base trata de causar en sus oyentes-lectores-receptores, y se esfuerza más que nada por reproducir ese mismo efecto mediante los recursos de la lengua término. Estas dos maneras de traducir dimanan de posturas diferentes del traductor que o

[9] Madrid 1977, 295-377.

bien trata de traer el original al mundo actual, teniendo en cuenta el gusto literario del lector (equivalencia dinámica), o, por el contrario, busca reproducir lo más posible el tenor del original, de modo que el lector se sienta transportado a él y a su época (equivalencia formal). Sin duda, hay que dar preferencia a la traducción por equivalencia dinámica, pero evitando que el hecho de trasladar el original al mundo actual degenere en una infidelidad al texto por acomodarse al gusto del lector [10].

Estos dos modos de traducción se reflejan paradigmáticamentre en dos de las muchas versiones bíblicas españolas, la de Bover-Cantera (1947) y la *Nueva Biblia Española* de Alonso Schökel-Mateos (1976). Entre el literalismo de la biblia de Cantera y la traducción literaria, con frecuente uso de las equivalencias dinámicas, de la Biblia de Alonso Schökel-Mateos, son preferibles, a nuestro parecer, los criterios de esta última. Bajo ningún concepto puede admitirse que traducir sea transponer los vocablos de la lengua de salida a la lengua de llegada, defecto que puede observarse, por ejemplo, en la práctica totalidad de las traducciones inglesas de la literatura intertestamentaria en la obra de R. H. Charles [11] Aparte de evitar el esfuerzo, ha dominado en esta tendencia el miedo reverencial a los textos antiguos, considerados sagrados, y ha faltado la necesaria libertad formal para comunicar fielmente el sentido.

Aunque con algunas limitaciones, es posible el traslado de significación de una cultura antigua a otra moderna y, por consiguiente, la «traslación» de las riquezas de un texto antiguo a uno moderno, sin que la pérdida sea demasiado cuantiosa. Es indispensable una *traducción literaria*, si el texto base es rico en características literarias. Es necesario el estudio estilístico y literario de los originales, y que el traductor, además de dominar bien su propia lengua, no opere solamente con mentalidad de gramática y vocabulario. Es más fiel una traducción basada en la equivalencia dinámica, es decir, en el paso preciso del concepto de una lengua a otra, aunque la literalidad de los vocablos varíe. Así, por ejemplo, parecen muy acertadas versiones como las siguientes: Mt 8,4 εἰς μαρτύριον αὐτοῖς: «para que les conste», y en Lc 9,5 la misma frase por «para echárselo en cara»; o la traducción de Rm 12,20: τοῦτο γὰρ ποιῶν ἄνθρακας πυρὸς σωρεύσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ por «así le sacarás los colores a la cara» (J. Mateos / L. A. Schökel) en lugar de «así amontonáis carbones encendidos sobre su cabeza» (Nácar-Colunga); igualmente es conveniente la traducción no literal de vocablos como σάρξ, σῶμα,

[10] Cf. W. Stenger, *Los métodos de la exégesis bíblica*, 43-44; W. Egger, *Lecturas del Nuevo Testamento*, 74-89. Cf. W. A. Hutchinson, «Selecting a Bible: Which Translation?», *LivLight* 17 (1980) 350-6; E. A. Nida, *Toward a science of translation*, Leiden 1964; E. A. Nida-Ch. R. Taber, *La traducción: teoría y práctica*, Madrid 1986; J. W. Koller, *Einführung in die Übersetzungswissenschaft*, Heidelberg ²1983; H. Gnilka-P. Rüger (eds.), *Die Übersetzung der Bibel. Aufgabe der Theologie*, Bielefeld 1985; *Ibidem*, K. Reiss, «Was heisst Übersetzen?», 46.

[11] *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, 2 vols., Oxford 1913.

ψυχή, πνεῦμα, etc , cuya versión puramente mecánica al castellano supondría una verdadera traición al sentido original [12]. Por último, es indispensable, a la hora de traducir, estudiar la estructura profunda de los textos, que pone de manifiesto la articulación de las frases y el encadenamiento lógico, presuponiendo, auténticamente, una exégesis previa.

Con esto no se niegan en absoluto las posibles ventajas didácticas de una traducción interlineal, al servicio (exclusivamente) del aprendizaje de una lengua extranjera y cuyo objeto es la atención del principiante para que capte, analíticamente, la estructura de la lengua ajena. Pero, una vez superado el primer estadio, este modo de traducción, que sacrifica la lengua término y que, en realidad, traiciona el sentido de la lengua de origen, debe ser rechazado [13].

No es necesario detenerse más en los problemas teóricos de la traducción de textos bíblicos En nota se presentan, con breve comentario, libros que pueden orientar sobre la teoría y práctica de la traducción [14].

[12] J Mateos («Novedades de la "Nueva Biblia Española"», en L Alonso Schokel- E Zurro, *La traducción bíblica Lingüística y estilística*, Madrid 1977, 398-99) cita numerosos ejemplos de traducción de modismos y giros del griego del Nuevo Testamento por los correspondientes castellanos

[13] Cf J Ellington, «The use and limitations of interlinear Editions», *BTrans* 31 (1980) 212-219 Véase la traducción interlineal castellana del NT de F Lacueva, *Nuevo Testamento interlineal griego-español*, Tarrasa 1984

[14] De carácter general son las obras de G Mounin, *Les problèmes de la traduction*, París 1963, trad española *Los problemas teóricos de la traducción*, Madrid 1971, y J P Vilnay-J Darbelnet, *Stylistique comparée du français et de l'anglais*, París-Bruselas-Montreal 1969 Mounin estudia en su obra las dificultades en el plano del léxico y de la sintaxis, diferencias de mentalidad y de cultura El libro se distingue por su penetración, por la amplitud de los aspectos considerados y la claridad de la exposición Por su parte, J P Vinay-J Darbelnet hacen en su obra una comparación de la «estilística» de dos lenguas su perfil, preferencias y soluciones El libro es sistemático y se presenta bien organizado, con abundantes ejemplos Entre los apéndices conviene señalar el segundo, que ofrece siete textos breves traducidos con notas referidas a la exposición sistemática La bibliografía está seleccionada de acuerdo con el tema del libro bastantes obras sobre estilo (en general y en francés) y sobre la relación entre el francés y el inglés Además de los trabajos a los que ya se ha aludido, pueden consultarse W Koller, *Einfuhrung in die Ubersetzungswissenschaft*, Heidelberg ^{2}1983, W Wils, *Ubersetzungswissenschaft Probleme und Methoden*, Stuttgart 1977; K Reiss, *Texttyp und Ubersetzungsmethode Der operative Text*, Kronberg 1976

En el campo estrictamente bíblico pueden citarse las obras de E A Nida *Bible Translating*, Nueva York 1947, *Toward a Science of Translating*, Londres 1964, «Principles of translation exemplified by Bible translating», en R A Brower, *On translation*, Londres ^{2}1966, 11-31 esta obra de carácter técnico contiene dieciséis artículos y una amplia bibliografía, E A Nida-Ch R Taber, *La traducción teoría y práctica*, Madrid 1986 especialmente recomendable por su exposición sistemática y por los ejercicios propuestos, abundan los ejemplos tomados de diversas traducciones inglesas, en la versión española se ofrecen igualmente ejemplos de varias traducciones existentes en castellano, la bibliografía es copiosa, especialmente de tema lingüístico y bíblico

Hay tres libros sobre los problemas de la traducción bíblica dignos de citarse también en este lugar C Buzzetti, *Traducir la palabra*, Estella 1976, L Alonso Schokel-E Zurro, *La traducción bíblica Lingüística y estilística*, Madrid 1977 (mencionada en la nota 9) y la reciente

Concluye este apartado dedicado a la traducción presentando un breve apunte sobre las traducciones españolas de la Biblia y, en especial, del Nuevo Testamento [15].

Cuando el latín dejó de ser la única lengua literaria en España, comenzaron a aparecer versiones de los libros sagrados en lengua vulgar. Del hecho de que el rey Jaime I prohibiese en 1233 a sus súbditos conservar traducciones en romance del AT o del NT, se deduce que las versiones de la Biblia debían ser numerosas a comienzos del siglo XIII en Aragón y Cataluña. El decreto de Jaime I iba contra el empleo de la Biblia por parte de los

traducción española de la obra de Cl. Margot, varias veces citada, *Traducir sin traicionar*. La obra de C. Buzzetti estudia problemas teóricos y prácticos de la traducción bíblica, teniendo en cuenta puntos previos de inspiración y hermenéutica; considera también el destino y el uso de la versión, en algunos capítulos ofrece ejemplos prácticos (en la línea de Nida) y tiene una amplia bibliografía; *La traducción bíblica*, obra de Alonso Schokel, a excepción de los capítulos 6 y 8 (E. Zurro) y 14 (J. Mateos y L. Alonso Schökel), va en la línea de lo que el autor denomina traducción literaria de la Biblia o «traspaso de un texto literario de una estructura lingüística a otra». Traducir es, para Alonso Schökel, «recrear en otra lengua el texto de origen, hecho que implica comprensión del texto e interpretación del mismo». En la primera parte de esta obra, sus autores han querido ante todo establecer principios básicos ejemplificados con traducción de textos concretos; en la segunda se explica cómo se ha hecho la traducción de la *Nueva Biblia Española* (Madrid 1975), calificada como «tarea y aventura» en la tercera parte. La obra de J. Cl. Margot, *Traducir sin traicionar* es una síntesis excelente del pensamiento de Nida de 1948 a 1978. En ella, el autor conjuga la fidelidad a su maestro y la entera libertad de juicio de un discípulo lo bastante experimentado para ser, en ocasiones, crítico, pero siempre con moderación. Margot, a diferencia de Nida que utiliza bibliografía casi en exclusiva norteamericana, conoce bien la bibliografía europea y la tiene en cuenta cuando enjuicia a su maestro.

En el mundo anglosajón se tiende hoy a presentar una traducción de la Biblia absolutamente unitaria para todas las confesiones sin las presumibles diferencias en los pasajes teológicos relevantes. Respecto a versiones españolas interconfesionales conocemos la del NT: *La Biblia interconfesional. Nuevo Testamento*, Madrid (BAC; Casa de la Biblia y Sociedades Bíblicas Unidas) 1978, patrocinada por la Conferencia Episcopal y la United Bible Societies. Véase a este respecto J. P. Lewis, «The New International Version», *RestQ* 24 (1981) 1-11, y J. Scharbert, «Die Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Entstehungsgeschichte, Probleme, Perspektiven», *TPQ* 129 (1981) 57-64. Sobre el NT específicamente, cf. F. Stagg, «The New International Version: New Testament», *RExp* 76 (1979) 377-385. Para ulterior bibliografía puede consultarse el apartado «Translation» del «New Testament Philology Bulletin» de la revista *Filología Neotestamentaria*.

[15] Un elenco hasta el año 1977 de todas las traducciones al castellano o a otras lenguas españolas (catalán, gallego y vascuence) de la Biblia completa, del Nuevo Testamento o de diversos libros de la Biblia puede verse en J. Sánchez Bosch-A. Cruells Viñas, *La Biblia en el libro español*, Barcelona 1977, 3-14. Véase especialmente *Comentario Bíblico San Jerónimo*, t. V, 69-177, Madrid 1972, que seguimos muy de cerca. Puede consultarse también O. Carrasquero Martínez, «Las versiones castellanas de la Biblia», *RevBA* 53 (1991) 35-118. El listado (y valoración) de las traducciones trae también ejemplos/muestra; como complemento el autor ofrece una visión panorámica de las traducciones bíblicas a lenguas románicas desde el siglo XV hasta hoy, con una lista de las principales versiones inglesas y una selecta bibliografía sobre el tema.

albigenses; las traducciones de la Biblia debían ser quemadas. A esa época pertenece la Biblia rimada de Romeu Sa Bruguera, de la que se conservan Salmos y fragmentos de Mt y Jn en la Biblioteca Colombina de Sevilla.

También en Castilla había una intensa labor de traducción. Tomando como punto de referencia la versión que mandó hacer Alfonso X el Sabio (1252-1286), en los manuscritos que han llegado hasta nosotros pueden distinguirse hasta seis traducciones anteriores al siglo XV:

— Una versión prealfonsina de toda la Biblia, que podía ser la suma de distintas traducciones parciales realizadas durante el siglo XII y revisadas a comienzos del XIII; modernamente se ha publicado el Pentateuco [16].

— La *Biblia Alfonsina*, traducción de la Vulgata, compuesta por encargo de Alfonso X el Sabio; se conserva casi íntegra en manuscritos del siglo XV y anteriores.

— Una versión del AT, de comienzos del siglo XIV, a partir del hebreo; obra de y para judíos.

— Otra de características similares, de mediados del siglo XIV, que sirvió de base a la Biblia de Ferrara.

— Una versión del AT, destinada a lectores cristianos, con claras reminiscencias judías.

— Otra versión judía del AT [17].

Del siglo XV se ha conservado la *Biblia de la Casa de Alba*, así llamada por ser propiedad de la familia de este título. Es obra del rabino Mosé Arragel de Guadalajara y contiene solamente los protocanónicos (1422-1430). Existe una edición moderna de esta Biblia en dos volúmenes (Madrid 1920-1922).

Además de estas versiones, que comprenden al menos todo el AT, sabemos que existían numerosas traducciones parciales, como la del libro de los Salmos del obispo de Astorga Hermán Alemán († 1272); ignoramos si éste era el autor o mandó hacer la traducción; la de Martín de Lucena el Macabeo (siglo XV), de evangelios y epístolas de Pablo, hecha por encargo del marqués de Santillana; la versión catalana de los evangelios del *Códice de Palau*, publicada por J. Gudiol (Vich 1910).

La primera Biblia impresa es una versión catalana, al parecer debida a Bonifaci Ferrer, hermano de San Vicente Ferrer (Valencia 1473) y recogida por la Inquisición en 1492; se salvó del fuego un ejemplar que fue a parar a la Biblioteca Real de Estocolmo; pero también éste se quemó con ocasión del incendio del palacio real en 1967, a excepción de la última hoja, que se conserva en la Hispanic Society of America (Nueva York). Tenemos conocimiento de otra Biblia catalana impresa en Barcelona, entre 1492 y 1498, por Johann Rosenbach, oriundo de Heidelberg. Se conserva un ejemplar en la biblioteca A. S. W. Rosenbach de Filadelfia.

[16] A. de Castro y otros, *Biblia medieval romanceada*, I, Buenos Aires 1927.

[17] Cf. J. Llamas, *Sefarad* 4 (1944) 219-44; 9 (1949) 53-74; 11 (1951) 289-304; *CiudD* 160 (1948) 127-156; 164 (1952) 233-51.

En 1533 aparece la llamada *Biblia de Ferrara*, por haber sido publicada en esta ciudad italiana, sobre cuya traducción se celebró un congreso en Sevilla a principios de 1992. La *Biblia de Ferrara* es obra de dos judíos portugueses, Duarte Pinel y Abrahán Usque, que trabajaron patrocinados por dos judíos españoles, Jerónimo de Vargas y Yom Tob Abdías. Se trata, al parecer, no de una nueva traducción, sino de una compilación de versiones de manuscritos utilizados en las sinagogas medievales españolas. Fue publicada en dos ediciones distintas, pero simultáneas, que debían servir tanto a los católicos como a los judíos (por lo que se le llama también *Biblia de los judíos*). El lenguaje es duro y cargado de hebraísmos, consecuencia de un claro afán de literalidad. Esta Biblia sirvió de modelo a las traducciones parciales emprendidas por judíos durante el siglo XVII.

La primera versión protestante completa es la llamada *Biblia del Oso*, de Casiodoro de Reina (Basilea 1567-1569), religioso jerónimo del convento de san Isidoro de Sevilla, que, pasado al protestantismo, había huido a Basilea. La traducción del Nuevo Testamento muestra que conocía bien el griego; para el Antiguo, sin embargo, tomó como base la Biblia de Ferrara. La traducción de Casiodoro, sin embargo, supera a su modelo, pues modernizó el vocabulario, mejoró la sintaxis y le imprimió un estilo más elegante.

Cipriano de Valera, monje jerónimo como Casiodoro de Reina en el mismo convento de Sevilla, protestante y exiliado, publicó en Amsterdam (1602) una *Biblia del Viejo y Nuevo Testamento* en cuyo trabajo, que duró veinte años, se limitó a revisar la Biblia del Oso, mejorando el texto en diversos pasajes. Esta revisión de Valera fue reeditada por primera vez en 1625 y ha sido la Biblia usual de los protestantes españoles casi hasta nuestros días.

Como consecuencia del absoluto dominio de la Inquisición, en España se interrumpió toda labor de traducción, hasta que en 1782 una actitud más tolerante permitió la aparición de las versiones de la Vulgata de Scio de San Miguel (Valencia 1791-1793) y de Félix Torres Amat (Madrid 1823-1825); los traductores iniciales parecen haber sido J. Torres Amat-Petisco, quienes hicieron esta traducción para subsanar las deficiencias que presentaba la versión de Scio. La de Torres es más clara que aquélla y más correcta en su lenguaje.

La vuelta definitiva al texto original de la Biblia en el mundo católico se plasmó en las traducciones de E. Nácar Fuster y A. Colunga (Madrid 1944) (la que más difusión ha alcanzado en España) y de J. M. Bover y F. Cantera (Madrid 1947), que se han seguido editando hasta nuestros días; la primera escrita en castellano de tono «clasicista», pero muy legible, y la segunda, en lenguaje duro y poco brillante por su excesiva literalidad. La traducción de Bover-Cantera ha sido profundamente revisada en 1975 por M. Iglesias González con la colaboración de G. Bravo, C. Carrete, N. Fernández Marcos, A. Sáenz-Badillos y otros, transformándose en la única edición española con notas críticas sobre los textos hebreo, arameo y griego.

En 1965 apareció la *Biblia Regina,* obra de los escrituristas claretianos P. Franquesa y J. M. Solé, cuyo objetivo era la fidelidad formal a los textos originales, lo que les llevaba a veces a forzar o recargar la frase española.

Entre las traducciones de los últimos treinta años, que han tenido más eco y difusión, debemos citar tres: 1) la *Biblia de Jerusalén* (Barcelona 1967), editada originariamente en francés, con gran aparato de notas y paralelos; la edición española de esta Biblia con traducción a partir de los textos originales teniendo en cuenta las lecturas de la edición francesa, corrió a cargo de J. A. Ubieta y un grupo de colaboradores; 2) la versión de la *Casa de la Biblia* (1967) que buscaba más la comprensión que el rigor científico; recientemente se acaba de publicar una revisión de esta traducción: *La Biblia,* Madrid 1991; con anterioridad se había publicado el *Nuevo Testamento* (1988); 3) la *Nueva Biblia Española,* versión a partir de los textos originales en la que participó un destacado grupo de escrituristas bajo la dirección de L. Alonso Schökel y J. Mateos (1975); esta versión, a nuestro juicio, es la mejor de las castellanas actuales, por su concepto actualizado de «traducción»; existe traducción catalana del Nuevo Testamento a cargo de J. Rius-Camps. En 1987 apareció la traducción actualizada del Nuevo Testamento de la *Nueva Biblia Española* (Madrid), con introducciones y notas abundantes a manera de comentario teológico-literario condensado.

En 1991 se hizo una edición actualizada de la Biblia del Oso (1991); en 1977 se publicó el *Nuevo Testamento trilingüe* (griego-latín-español) con texto griego de Bover, revisado por J. O'Callaghan, la neo-vulgata y traducción española.

En catalán podemos citar la Biblia de Montserrat (texto y comentario a cargo de la Abadía de Montserrat), en 22 volúmenes; la versión fue revisada en 1960-1969 y publicada en cinco volúmenes. En 1970, fue revisada de nuevo y editada en un volumen; también existe la Biblia de la Fundació Biblica Catalana (1928-1947). En vascuence Raimon Olabide publicó en 1958 la Biblia completa (Bilbao); en gallego se ha publicado recientemente (1989) la Biblia bajo la dirección de José Fernández Lago (Santiago de Compostela).

APENDICE II

FUENTES PARA EL ESTUDIO DEL NUEVO TESTAMENTO

En este apartado se presentan los «útiles de trabajo» convenientes para el estudio del Nuevo Testamento. La bibliografía específica para cada parcela de este estudio ha sido reseñada en cada lugar y puede ampliarse y actualizarse consultando las siguientes publicaciones: *Elenchus Bibliographicus Biblicus*, *New Testament Abstracts*, *Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete*, *New Testament Philology Bulletin* de la revista *Filología Neotestamentaria* y en el muy reciente *Bulletin de Bibliographie Biblique* (por temas) del Institut des Sciences Bibliques de Lausana.

Dado el auge de los estudios intertestamentarios para la comprensión del Nuevo Testamento, se hacen dos partes en este capítulo de fuentes: la primera, dedicada a Nuevo Testamento y la segunda, a los necesarios complementos de los Setenta y la literatura intertestamentaria, entendida ésta en sentido amplio. La bibliografía de la primera parte, dedicada a Nuevo Testamento, se comenta brevemente, emitiendo, por lo común, juicios de valor sobre cada una de las obras aducidas; la de la segunda, que no toca de lleno al Nuevo Testamento, aunque sirve para su estudio, se reseña sin comentario. Algunas de las obras citadas, sin embargo, han sido objeto de comentario en los lugares correspondientes de este trabajo. En esta segunda parte nos limitamos a la bibliografía más general, remitiendo para la más especializada al trabajo inédito de James S. Scott (*Lexical Resources for Greek, Latin, Jewish and Christian Literatures*, Trinity Western University, Canadá 1990) del que hemos tomado algunos títulos.

PRIMERA PARTE
NUEVO TESTAMENTO

I. BIBLIOGRAFIAS ESPECIALES

1. *Bíblicas en general*

DANKER, F. W., *Multipurpose Tools for Bible Study*, S. Louis ³1970. (Temas: Texto griego. Diccionarios; Gramáticas; Judaica; Qumrán; Comentarios.)

FITZMYER, J. A., *An Introductory Bibliography for the Study of Scripture*, tercera edición revisada (Subsidia Biblica, 3), Roma 1991. Contiene abundante información. De cada obra que reseña da una breve explicación del contenido y anota las referencias de Abstract o recensiones que se han hecho de la misma.

FRANCE, R. T., *A Bibliographical Guide to New Testament Research*, Sheffield 1979. Especialmente dirigida para el público británico.

KAESTLI, J. D. (ed.), *Bulletin de Bibliographie Biblique*, publicado por el Institut des Sciences Humaines de la Universidad de Lausana. Ofrece información del AT, NT por temas, libros, vv. de los libros canónicos de acuerdo con las noticias

del banco de datos de ese Instituto. Temas: Introducción al NT, Griego del Nuevo Testamento, Arqueología, Jesús, Metodología, Literatura y Teología del AT y NT.

KIEHL, E. H., *Building Your Biblical Studies Library: A Survey of Current Resources,* St. Louis 1988. Información sobre quince áreas diferentes de los estudios bíblicos.

LANGEVIN, P. E., *Bibliographie Biblique* (con introducción en cinco lenguas) I: 1930-70, Quebec 1972. II: 1930-75, Quebec 1978. III: 1930-1983, Quebec 1985. Complemento del *Elenchus* ya que ordena la bibliografía por temas, todos los años seguidos. Con esta obra la bibliografía bíblica ha entrado en la era de los ordenadores. El primer volumen analiza los contenidos de 50 revistas católicas escritas en cinco lenguas y cierto numero de libros católicos publicados desde 1930-1970. El segundo, las mismas revistas de 1970 a 1975 y cincuenta más, no católicas, de 1930-1975, así como 812 libros publicados en este período. El vol. III va de 1976 a 1983 y analiza las mismas revistas en este tiempo y 43 revistas más de 1930 a 1983 junto con unos 450 libros que, como en el volumen segundo, son en gran parte homenajes (Festschriften).

MAROUZEAU, J. (ant. ed.) y ERNST, J. (ed.), *L'Année Philologique.* La bibliografía bíblica se puede encontrar bajo los apartados Testamenta, Religio judaeo-christiana, Patres, «Judaica Varia», «Christiana Varia», etc.

MARROW, S. B., *Basic Tools of Biblical Exegesis. A Students Manual* (Subsidia Biblica, 2) Roma ²1978. Doscientas quince obras básicas. Dirigida a estudiantes que se inician en el estudio de la Biblia.

METZGER, B. M., *A Bibliography of Bible Study for Theological Students,* Princeton 1960.

NOBER, P. (continuado por R. North), *Elenchus Bibliographicus Biblicus,* Roma 1968-... Tan completo (de 5 a 7.000 libros y artículos recogidos por año) que se ha dicho «Quod non est in Elencho, non est».

STIER, F. (ed.), *Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete,* Düsseldorf 1951-..., con resúmenes. El editor actual es B. Lang. Esta obra es semejante a *New Testament Abstract,* aunque generalmente sólo de revistas.

2. *Neotestamentarias*

ANDERSON, N. E., *Tools for Bibliographical and Backgrounds Research on the New Testament,* South Hamilton ²1987.

AUNE, D. E., *Jesus and the Synoptic Gospels. An Introductory Bibliographical Study Guide and Syllabus,* Madison 1980: con resúmenes y orientaciones sobre crítica literaria, Historia de las formas, Historia de la redacción y Teología.

GAFFRON, H. G., y STEGEMANN, H., *Systematisches Verzeichnis der wichtigsten Fachliteratur für das Theologiestudium: Vorausdruck für das Einzelfach Neues Testaments gemäss dem Stand im Frühjahr 1966,* Bonn 1966. Con anotaciones (ediciones, comentarios, monografías clásicas).

HARRINGTHON, D. J. (ed.), *New Testament Abstracts,* Cambridge Mass. 1956-... Dividida por temas. Con resúmenes de todas las revistas sobre el Nuevo Testamento y casi todos los libros importantes publicados en el área de los estudios neotestamentarios. Junto con el *Elenchus Bibliographicus Biblicus* es imprescindible para los estudiosos del Nuevo Testamento.

HURD, J C , Jr , *A Bibliography of New Testament Bibliographies,* Nueva York 1966 El título corresponde sobre todo a la parte final del libro Anteriormente, listas bibliográficas por temas

HORT, E (pseudónimo), *The Bible Book Resources for Reading the New Testament,* Nueva York 1983 El subtítulo es más adecuado que el título Obra muy útil, aunque limitada casi en exclusiva a títulos ingleses

MATILL, A J , y MATILL, M B , *A classified Bibliography of Literature on the Acts of the Apostles,* Leiden 1966 Listado de 6 646 títulos de 180 revistas desde su fundación hasta 1961 Reúne casi todo lo que puede interesar a un estudioso de los Hechos de los Apóstoles a muy diversos niveles (investigación, obras homiléticas o de espiritualidad, etc)

METZGER, B M , *Index to Periodical Literature on Christ and the Gospels,* Leiden 1966 Dividida por temas de estudio unos 11 000 títulos

— *Index of Articles on the New Testament and the Early Church Published in Festschriften,* Filadelfia 1951, con un suplemento de 1955 Interesante por reunir artículos a los que se tiene difícil acceso al haber sido publicados en obras en colaboración u homenajes (Festschriften)

— *Index to Periodical Literature on the Apostle Paul,* Leiden 1960 2 987 artículos básicos sobre el corpus paulino, procedentes de 114 revistas desde su fundación hasta 1957

PINERO, A , *New Testament Philology Bulletin,* sección de la revista *Filología Neotestamentaria,* Córdoba 1988- , con resúmenes de libros y artículos relativos a los diversos campos de la Filología Neotestamentaria Gramática en general y caracterización del griego bíblico, Crítica Textual, Crítica Literaria, Fonética y Acentuación, Retórica, Semántica, Semiótica, Semitismos, Estructuras, Sintaxis, Traducción y Vocabulario

SCHOLER, D M , *A Basic Bibliographic Guide for New Testament Exegesis,* Gran Rapids ²1973

WAGNER, G , *New Testament Exegetical Bibliographical Aids* (Ruschlikon, Suiza) Bibliografía en *fichas* ordenadas por libros del NT, capítulos y versículos

II REVISTAS

1 *De Biblia, en general, o de Nuevo Testamento*

Australian Biblical Review (Melbourne 1951-)
Biblica (Roma 1920-)
The Bible Translator (Londres 1950-)
Biblische Notizen (Bamberg, Alemania, 1976-)
Biblical Research (Chicago 1957-)
Bibel und Leben (Dusseldorf 1960-)
Biblische Zeitschrift (Friburgo 1903-1939, Paderborn 1957-)
Catholic Biblical Quarterly (Washington 1939-)
Coniectanea Neotestamentica (Uppsala 1936-)
Cultura Bíblica (Segovia 1944-)
Deltio biblikôn meletôn (Atenas 1971-)
Estudios Bíblicos (Madrid 1929- , C S I C 1941-)
Filología Neotestamentaria (Córdoba 1988-)

Irish Biblical Studies (Belfast 1979-...).
Interpretation: A Journal of Bible and Theology (Richmond 1947-...).
Journal of Biblical Literature (Filadelfia 1881-...).
Journal for the Study of the New Testament (Sheffield 1976-...).
Linguistica Biblica (Bonn 1972-...).
New Testament Studies (Cambridge 1954-...).
Neotestamentica (Sudáfrica 1967-...).
Novum Testamentum (Leiden 1956-...).
Revue Biblique (París 1892-...).
Revue de Qumrân (París 1958-...).
Rivista Biblica (Florencia, Roma, actualmente Brescia 1953-...).
Svenks exegetisk Arsbok (Uppsala 1936-...).
Semeia. An Experimental Journal for Biblical Criticism (Missoula, ahora Atlanta 1974-...).
The Bible Translator (Londres, luego Aberdeen 1950-...).
Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (Berlín 1900-...).

2. *No especializadas en Biblia o de divulgación*

Assemblée du Seigneur (París 1962-...).
Biblical Archaeologist (New Haven, después Ann Arbor 1938-...).
Biblical Archaeology Review (Washington 1975-...).
Bibbia e Oriente (Milán, Génova y ahora Brescia 1959-...).
Bibel und Kirche (Stuttgart 1946-...).
Bibel und Leben (Düsseldorf 1960-1974).
Bibel und Liturgie (Klosterneuburg, Viena 1927-...).
Biblical Theology Bulletin (Roma 1971-1976; Loundoville, NY 1977-...).
Bible et vie chrétienne (París 1953-1972).
Cahiers d'Évangile (París 1972-...).
Le monde de la Bible (París 1978-...).
Revista de cultura bíblica (São Paulo, Brasil 1956-...).
Revista Bíblica (Buenos Aires, Argentina 1939-...).
Scripture Bulletin (Londres/Twicheham 1969-...).
The Bible Today (Collegeville 1962-...).
Tyndale Bulletin (Cambridge, Reino Unido/Nottigham 1956-...).
Verbum Domini (Roma 1921-1969).

3. *Revistas de teología, historia, etc., con artículos de Nuevo Testamento*

Bulletin of the John Ryland Library (Manchester 1903-...).
Concordia Journal (Saint Louis 1975-...).
Ephemerides Theologicae Lovanienses (Lovaina 1924-...).
Evangelische Theologie (Munich 1934-...).
The Expository Times (Edimburgo 1889-...).
Gnomon (Berlín 1925-...).
Grace Theological Journal (Winona Lake 1980-...).

Gregorianum (Roma 1920-...).
The Heythrop Journal (Londres 1960-...).
Harvard Theological Review (Cambridge, USA 1908-...).
Journal of Jewish Studies (Londres 1948-...).
Journal of Religion (Chicago 1921-...).
Kerygma und Dogma (Gotinga 1955-...).
Münchener Theologischer Zeitschrift (Munich 1950-...).
Muséon (Lovaina 1882-....).
Nouvelle Revue Théologique (Lovaina 1869-...).
Revue des études juives (París 1880-....).
Revue des Sciences Religieuses (Estrasburgo 1947-....).
Revue de l'histoire des Religions (París 1880-....).
Revue Théologique de Louvain (Lovaina 1970-...).
Recherches de Sciences Religieuses (París 1946-....).
Scottish Journal of Theology (Edimburgo 1948-....).
Studies in Religion/Sciences religieuses (Toronto 1971-....).
The Second Century: A Journal of Early Christian Studies (Abilene 1981-....).
Theologische Literaturzeitung (Leipzig 1876-....).
Theologische Quartalschrift (Tubinga 1819-....).
Theologische Rundschau (Tubinga 1929-....).
Theological Studies (Washington 1929-....).
Theologische Studien und Kritiken (Hamburgo 1828-1942).
Theology Today (Princeton 1944-....).
Theologische Zeitschrift (Basilea 1945-....).
Vigiliae Christianae (Amsterdam 1947-....).
Zeitschrift für Katholische Theologie (Viena 1947-....).
Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tubinga 1950-....).

III. SERIES

Acta Seminarii Novi Testamenti Uppsaliensis (Uppsala 1935-....).
Analecta Biblica (Roma 1952-....).
Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia (Lovaina 1947-....).
Analecta Orientalia (Roma 1931-....).
Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums (Leiden 1968-....).
Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung (Berlín 1963-....).
Beihäfte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (Berlín 1923-....).
Beiträge zur evangelischen Theologie (Munich 1940-....).
Beiträge zur Förderung christlicher Theologie (Güttersloh 1921-....).
Beiträge zur historischen Theologie (Tubinga 1929-....).
Beiträge zur Wissenschaft im Alten und Neuen Testament (Leipzig 1908-....).
Biblica et Orientalia (Roma 1928-....).
Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium (Lovaina 1948-....).
Biblische Studien (Freiburg im B. 1895-1930).
Biblische Studien (Neukirchen 1951-....).
Bonner Biblische Beiträge (Bonn 1950-....).
Coniectanea Biblica (Lund 1966-....).
Estudios de Filología Neotestamentaria (Córdoba 1989-....).

Études Bibliques (París 1903-...).
Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (Gotinga 1903-...).
Harvard Semitic Monographs (Cambridge, USA 1976-...).
Harvard Theological Studies (Cambridge, USA 1908-...).
JSNT Supplement Series (Sheffield 1980-...).
Neutestamentliche Abhandlungen (Münster 1908-...).
Neutestamentliche Forschungen (Gütersloh 1920-...).
New Testament Tools and Studies (Leiden 1960-...).
Novum Testamentum Supplements (Leiden 1958-...).
Orbis biblicus et orientalis (Friburgo y Gotinga 1973-...).
Recherches Bibliques (Brujas 1958-...).
Society for New Testament Studies (SNTS) Monograph Series (Cambridge 1965-...).
Society of Biblical Literature (SBL) Abstracts and Seminary Papers (Missoula, USA 1970-...).
SBL Dissertation Series (Missoula 1972-...).
SBL Monograph Series (Filadelfia, Missoula, Chico y Atlanta desde 1946-...).
SBL Septuagint and Cognate Studies (Missoula 1972-...).
SBL Sources for Biblical Study (Missoula 1972-...).
Sources Bibliques (París 1964-...).
Studi Biblici Franciscani Liber Annuus (Jerusalén 1950-...).
Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti (Leiden 1970-...).
Studia Neotestamentica (Brujas 1961-...).
Studien zum Alten und Neuen Testament (Munich 1960-...).
Studien zur Umwelt des Neuen Testaments (Gotinga 1963-...).
Symbolae Biblicae Uppsalienses (Uppsala 1943-...).
Texte und Untersuchungen (Berlín 1882-...).
Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament (Neukirchen-Vluyn 1960-...).

IV. TEXTO DEL NUEVO TESTAMENTO

1. *Ediciones críticas*

NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart ^{26}1979. Publicado por K. y B. Aland con la colaboración de C. M. Martini, M. Black, B. M. Metzger y A. Wikgren. El texto —no el aparato— es igual a *The Greek New Testament* de la United Bible Societies ^{3}1975. El texto de la edición 26 de Nestle-Aland se basa en los que los editores consideran los mejores manuscritos griegos, teniendo muy en cuenta los descubrimientos de papiros.

Esta edición es, en realidad, el *textus receptus* de hoy. Han aparecido numerosísimas críticas y reseñas, en general bastante positivas. Cf. un elenco —con resúmenes— en *NTA* 24 (1980) 28,716; 25 (1981) 2,27,400,791,916; 26 (1982) 31,33,410, etc., y la polémica de H. Bartsch, «Ein neuer Textus Receptus für das griechische Neue Testament?» *NTS* 27 (1981) 585-592 (las decisiones críticas son siempre subjetivas y mejorables, aunque sean de un Comité; no debe, pues, considerarse como *receptus*) y la respuesta de K. Aland (mismo título, «Ein neuer...») *NTS* 28 (1982) 154. Recientemente (1993) se ha publicado la 27.ª edición con el mismo texto de la 26.ª, variando en el aparato crítico e introducciones.

ALAND, K.; BLACK, M.; MARTINI, C. M.; METZGER, B. M., y WIKGREN, A. (eds.), *The Greek New Testament*, UBS ^{3}1975, ^{4}1994. El mismo texto básico, a partir de la tercera edición, de la 26 de Nestle-Aland. La principal diferencia radica en el aparato crítico, que se ha restringido a los principales problemas de crítica textual del Nuevo Testamento griego, debido a la finalidad de esta edición, dirigida a los traductores de la Biblia en todo el mundo. El aparato crítico evalúa las lecturas clasificándolas desde la A a la D, según la mayor o menor certeza de una determinada lectura. Un comentario a estas variantes se halla en B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, UBS 1971, ^{4}1994.

BOVER, J. M., *Novi Testamenti Biblia Graeca et Latina*, Madrid ^{5}1968. Textus «resultans» sobre las ediciones de Tischendorf, Wescott-Hort, Weiss, von Soden, Vogels y Lagrange. Un texto fundamentalmente «eclesiástico» (bizantino-cesariense).

BOVER, J. M., y O'CALLAGHAN, J., *Nuevo Testamento trilingüe*, Madrid 1977. Griego, latín y español. El texto latino es de la Neo-Vulgata. El aparato crítico añade testigos de todos los papiros. Cf. reseñas en *Bib* 59 (1978) 412-17; *BZ* 23 (1979) 290; *EstEcl* 54 (1979) 106-7.

MERK, A., *Novum Testamentum graece et latine*, Roma ^{9}1964. Publicado por primera vez en 1933, su texto griego se basaba en el de von Soden, aunque a partir de la cuarta y quinta edición, este texto fue abandonado y las ediciones más recientes ofrecen un texto ecléctico basado en los testimonios de los manuscritos, antiguas versiones, lecturas de los escritores eclesiásticos y estudios críticos. La novena edición contiene un apéndice muy útil de variantes de los papiros recientemente descubiertos.

TISCHENDORF, C., *Novum Testamentum Graece*. Ed. octava major. Leipzig 1869-1872. Indispensable hasta hoy día por la riqueza del aparato. Debe completarse con el Nestle-Aland[27].

WESCOTT, B. F., y HORT, F. J. A., *The New Testament in the original Greek*, 2 vols., Londres 1890-6. Más que el texto interesa el volumen de *Prolegomena* y la teoría sobre tipos textuales que son la base de la discusión hasta hoy.

* * *

Thesaurus Linguae Graecae (banco de datos computerizado); director del proyecto: Prof. Th. F. Brunner, Universidad de California, Irvine. CdRom que contiene textos desde Homero a la época bizantina. Aproximadamente 3.200 autores, más de 9.400 obras con un volumen de texto griego de 65.000.000 de palabras. Contiene el texto del Nuevo Testamento de la UBS.

La obra de Luci Berkowitz y Karl A. Squitier, *Canon of Greek Authors and Works*, Oxford University Press ^{3}1990, explica todo lo necesario para la utilización de esta inmensa base de datos, que pone al alcance del investigador toda la literatura griega.

2. *Sinopsis*

ALAND, K., *Synopsis quattuor evangeliorum: locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis*, Stuttgart ^{9}1976. Existe edición bilingüe (Griego-Inglés: N. York, UBS 1979). Esta sinopsis es, a nuestro parecer, la mejor de cuantas existen. El texto es el de Nestle-Aland[26].

BENOIT, P., y BOISMARD, M. E., *Synopse des quatre évangiles en français avec parallèles des apocryphes et des Pères*, 3 vols., París 1965, 1972 y 1977. El volumen I presenta el texto de los cuatro evangelios de la *Bible de Jérusalem*, modificado según las exigencias de la colocación en columnas paralelas. El volumen II es un comentario al primero escrito por Boismard, con la colaboración de A. Lamouille y P. Sandevoir, siguiendo la peculiar y compleja teoría sinóptica del primero. El vol. III está dedicado al Evangelio de Juan. La colaboración de Benoit se redujo a los evangelios de la infancia.

BOISMARD, M. E., y LAMOUILLE, A., *Synopsis graeca quattuor evangeliorum*, Lovaina/París 1986. Con una introducción en francés, inglés y alemán. El texto griego sigue principalmente los manuscritos unciales B, S, C, L y a veces el texto «occidental».

DOS SANTOS, E. C., y LINDSEY, R. L., *A Comparative Greek Concordance of the Synoptic Gospels*, vol. I, Jerusalén 1985.

FUNK, R. W., *New Gospel Parallels: Volume One, The Synoptic Gospels; Volume Two, John and Other Gospels* (Foundations and Facets 5-6), Filadelfia 1985. Esta sinopsis presenta cada uno de los evangelios completos con sus correspondientes paralelos sinópticos en el primer volumen; en el segundo, con el mismo procedimiento, el evangelio de Juan y el de Tomás; luego los evangelios de la infancia, de la pasión y los evangelios apócrifos fragmentarios. El texto es el de la Revised Standard Version (RSV).

HUCK, A., y GREEVEN, H., *Synopse der drei ersten Evangelien mit Beigabe der johanneischen Paralellstellen: Synopsis of the First Three Gospels with the Addition of the Johannine Parallels*, Tubinga ^{13}1981. Puesta al día de la antigua edición publicada por A. Huck y revisada en su novena edición por H. Lietzmann (1936).

NEIRYNCK, F., *Q-Synopsis. The Double Tradition Passages in Greek*, Lovaina 1988.

ORCHARD, J. B., *A Synopsis of the Four Gospels in Greek Arranged According to the Two-Gospel Hypothesis*, Edimburgo 1983. Existe también una versión inglesa de esta obra: *A Synopsis of the Four Gospels in a New Translation Arranged According to the Two Gospel Hypothesis*, Macon 1982. Siguiendo la hipótesis de Griesbach (secuencia cronológica: Mateo, Lucas y después Marcos) ha ordenado esta sinopsis en columnas por el orden indicado.

SWANSON, R. J., *The Horizontal Line Synopsis of the Gospels (Revised)*, Pasadena, CA 1984. Una sinopsis neutral, pues coloca en la parte primera a Mateo en la cabecera y en las líneas inferiores a Marcos y Lucas; en la parte segunda, tercera y cuarta, sigue el mismo procedimiento con los restantes evangelistas.

3. *Versiones antiguas*

Biblia sacra juxta latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem... cura et studio monachorum abbatiae pontificiae s. Hieronymi in Urbe ordinis sancti Benedicti edita, Roma 1926-... La finalidad de esta versión era determinar del modo mejor posible el texto de la traducción latina de San Jerónimo (siglo IV). Los principios que han regido esta edición han sido criticados pero, a pesar de ello, es de gran valor para la historia de la Vulgata y para la crítica textual del AT y del NT. Una comparación de esta versión con la Sixto-Clementina lleva a la conclusión de que muchas lecturas erróneas se han amparado bajo el título de «Vulgata».

WORDSWORTH, J , y WHITE, H J (eds), *Novum Testamentum domini nostri Jesu Christi latine secundum editionem s Hieronymi ad codicum manuscriptorum fidem,* 3 vols , Oxford 1889-1954 Edición crítica de la Vulgata Los evangelios aparecieron de 1889 a 1895, el resto se fue publicando desde esa fecha hasta 1954 Es una obra indispensable para el estudio de la Biblia latina, de alto valor científico

Nova Vulgata bibliorum sacrorum editio, Ciudad del Vaticano 1979 Nueva edición de la Vulgata Latina o «Neo-Vulgata», ordenada por Pablo VI después del Concilio Vaticano II para uso en la revisión de la liturgia católica romana Publicada inicialmente en fascículos, ha aparecido en un volumen, conteniendo sólo los libros del canon romano-católico Tiene en cuenta el trabajo crítico de los Benedictinos de San Jerónimo

WEBER, R (ed), *Biblia sacra juxta vulgatam versionem,* 2 vols , Stuttgart ^{2}1975 Incluye protocanónicos y deuterocanónicos y un apéndice con la Oración de Manasés, 3 Esdras, 4 Esdras, Salmo 151 y la Epístola a los de Laodicea El texto de la Vulgata está basado en ediciones críticas (de los Benedictinos de San Jerónimo, para el AT, de J Wordsworth y H J White, para el NT)

KILGOUR, R , *The New Testament in Syriac,* Londres 1950, British and Foreign Bible Society Basado en los trabajos de G H Gwilliam, sobre la Peshitta, con 2 Pe, 2-3 Jn y Sant de la versión filoxeniana Edición manual y manejable, aunque de caracteres un tanto pequeños Sin aparato

PUSEY, P , y GWILLIAM, G H , *Tetraevangelium sanctum juxta simplicem syrorum versionem ad fidem codicum, massorae, editionum denuo recognitum,* Oxford 1901 Tiene traducción latina y aparato crítico

HORNER, G W , *The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect, Otherwise called Memphitic and Bohairic with Introduction, critical Apparatus, and Literal English Translation,* 4 vols , Oxford 1898-1905 Anticuada, pero la mejor en conjunto y la única accesible

— *The Coptic Version of the NT in the Southern Dialect, Otherwise called Sahidic and Thebaic,* etc , Oxford 1911-24

Para la versión etiópica existe la edición de Th Pell Platt, Oxford-Londres 1949, impresa para la British and Foreing Bible Society, que no tiene ningún valor crítico Desgraciadamente ninguna otra edición presenta mejores características La *ed princeps* del etíope Tasfa Zion, Roma 1548-9, no tiene pretensiones críticas

La versión eslava antigua tampoco tiene valor para crítica textual, y ni siquiera existe una edicion crítica del NT en su conjunto Para Hechos y Epístolas la única edición respetable filológicamente es *Acta Apostolorum Palaeoslovenice ad fidem codicis Christinopolitani saeculo XII conscripti,* Ed Aemilianus Kaluzniacki, Viena 1896

Las reconstrucciones del texto evangélico emprendidas por J Vajs, de Praga 1935-6, *Evangelium sv Matouse Text rekonstruovany - Marka - Lukáse - Jana,* etc , no tiene valor ya que ha seleccionado las variantes que más se acomodan al texto griego hoy «receptus»

Para las versiones armenia y georgiana, cf Wikenhauser-Schmid, *Einleitung* 151-159, y B M Metzger, *Early Versions,* 153-214

V. LEXICOS

1. *Léxicos generales*

BAUER, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 6.ª edición revisada por completo, editada por K. Aland y B. Aland, Berlín/Nueva York 1988 (incorpora muchas nuevas fuentes respecto a la 5.ª edición). Es el mejor de los existentes, con abundantes datos sobre la historia de cada vocablo y bibliografía. Puede verse reseña en *FilNt* 2 (1989) 100-102. Existe edición-adaptación inglesa a partir de la 5.ª alemana, Chicago-Londres 1979: W. F. ARNDT-F. W. GINGRICH (eds.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature.* Como complemento del Bauer, cf. J. R. ALSOP (ed.), *An Index to the Revised Bauer-Arndt* (Danker) - *Gingrich Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature,* Gran Rapids 1981. Los vocablos aparecen según el texto impreso del NT desde Mt 1,1 a Ap 22,21. Indica exactamente (esto es útil sólo en los artículos largos del Bauer) donde se encuentra la discusión del vocablo en el versículo determinado.

LOUW, J. P., y NIDA, E. A. (eds.), *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains*, 2 vols., UBS, Nueva York, UBS 1988. Diccionario construido a partir de la organización de los lexemas en campos semánticos. El vol. I contiene la introducción y los campos semánticos (palabras griegas distribuidas y estudiadas según 93 campos semánticos); el vol. II contiene índices (griego-inglés; inglés, y de citas de la Biblia). Como diccionario es incómodo. Las distintas acepciones de una palabra se hallan situadas en diversos campos semánticos, por lo que para saber los significados de una determinada palabra hay que consultar en primer lugar el índice y después cada uno de los lugares donde la acepción correspondiente se encuentra. Véase recensión de D. A. Black en *FilNT* 1 (1988) 217-18; una crítica de esta obra en J. A. L. LEE, «The United Bible Societies' Lexicon and its Analysis of Meaning», *FilNT 5* (1992) 167-189.

MOULTON, J. H., y MILLIGAN, G., *The Vocabulary of the Greek Testament illustrated from the Papyri and other Non-Literary Sources*, Londres ^{2}1957. No actualizado, pero sin ningún sustituto. Se prepara una nueva edición a cargo de los profesores Horsley y Lee de Australia. Con este fin, G. H. R. Horsley y J. A. L. Lee editan *New Documents Illustrating Early Christianity: A Review of the Greek inscriptions and Papyri*, North Ryde, Australia: The Ancient History Documentary Research Centre, Macquarie University, 1981-1987, 5 vols. publicados hasta ahora. La intención de los editores de esta publicación periódica es ir allanando el camino para la nueva edición del Moulton-Milligan, decisión que anunciaron llevar a cabo en una comunicación presentada al IX Congreso de la FIEC (año 1989) titulada: «A New Dictionary of the New Testament illustrated from Inscriptions and Papyri». Este nuevo diccionario será un buen complemento del Bauer-Aland y de otros como el Lidell-Scott-Jones y el Diccionario Griego-Español de F. Rodríguez Adrados. El volumen 5 de *New Documents* tiene un índice completo de los cinco volúmenes publicados de pasajes bíblicos, palabras, gramática, padres y escritores judíos, así como de obras citadas y comentadas.

LAMPE, G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961. Excelente complemento para el Liddell-Scott-Jones y el Bauer en la literatura cristiana primitiva (los apócrifos griegos no están todos, sin embargo). Para las citas y alusiones bíblicas en los Padres puede consultarse el índice, confeccionado mediante ordenador, de J. Allenbach y otros eds., *Biblia patristica: Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, 4 vols., París 1975-1987. El primer volumen abarca desde los orígenes a Clemente y Tertuliano; el segundo abarca el siglo III; el tercero, Orígenes y el siglo IV, Eusebio de Cesarea, Cirilo de Jerusalén y Epifanio.

PREISIGKE, F., *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden mit Einschluss der griechischen Inschriften Aufschriften Ostraka Mumienschilder usw. aus Ägypten*. Ed. aumentada a cargo de E. Kiessling, 3 vols., Berlín 1925, 1927, 1931. Hay un cuarto volumen, comenzado en 1944 del que han aparecido tres fascículos: 1958, 1966 y 1971. Se ha publicado otro volumen, *Supplement I*, ed. por W. Rübsam, Amsterdam 1966-71. Diccionario de textos griegos no literarios procedentes de papiros e inscripciones de Egipto; muy útil para el estudio del NT griego y su entorno.

ZORELL, F., *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, París ^{3}1961. Es un diccionario de los libros canónicos del NT; no incluye literatura cristiana primitiva. La segunda edición se hizo aprovechando las investigaciones de Preuschen, Bauer, Preisigke, Moulton y Milligan. La tercera edición añadió un suplemento bibliográfico de 40 páginas. La cuarta edición (1990) pone al día solamente la bibliografía.

* * *

GLARE, P. G. W. (ed.), *Oxford Latin Dictionary*, Oxford 1968-1982. Excelente diccionario con abundantes referencias a los escritos clásicos desde el comienzo de la literatura latina hasta el siglo II de nuestra era.

LEWIS, C. T., y SHORT, C., *A New Latin Dictionary Founded on the Translation of Freund's Latin-German Lexicon*, Nueva York 1907. Con abundantes referencias a la Vulgata de San Jerónimo. Aunque está superado por el de Glare, cubre, sin embargo, hasta el siglo VI de nuestra era.

2. *Léxicos para las versiones antiguas*

BROCKELMANN, C., *Lexicon syriacum*, Halle 1928; reimpr. Hildesheim/Nueva York 1966. Excelente, en un volumen. Las palabras se agrupan bajo nombres o verbos. Tiene un índice latino con los significados de las palabras siríacas.

PAYNE SMITH, J., *A compendious Syriac Dictionary: Founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith*, Oxford, reimp. 1976. Abreviado, pero muy útil.

CERNY, J., *Coptic Etymological Dictionary*, Cambridge 1976. Con referencias al diccionario de W. E. Crum, *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939.

CRUM, W. E., *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939. Excelente diccionario que abarca palabras en sahídico, bohaírico y otros dialectos menores de la lengua copta. Con índices muy útiles en inglés, griego y árabe. Tiene un complemento de R. KASSER, *Compléments au dictionnaire copte de Crum*, Cairo, Inst. Franç. d'Arch., 1964.

WESTENDORF, W., *Koptisches Handwörterbuch*, Heidelberg 1965-77. Tiene la ventaja sobre el de Crum que explica el vocabulario copto en relación a las formas del egipcio antiguo.

DILLMANN, A., *Lexicon Linguae Aetiopicae*, Nueva York, reimp. 1955. El único fiable existente. Trae las raíces y vocablos paralelos en hebreo y árabe.

SADNIK, L., y AITZMULLER, R., *Handwörterbuch zu den altkirchenslavischen Texten* (Heidelberg 1955).

3. *Léxicos especiales: de sinónimos y morfemas*

BERRY, G. R., *A Dictionary of New Testament Greek Synonyms, with Indexes to Bauer's Greek-English Lexicon and Brown's Dictionary of New Testament Theology*, Grand Rapids 1979.

HEINE, G., *Synonymik des neutestamentlichen Griechisch*, Leipzig 1898.

TRENCH, R. C., *Synonyms of the New Testament*, Londres ^{7}1871.

GREENLEE, J. H., *A New Testament Greek Morpheme Lexicon*, Grand Rapids 1983. Con análisis sistemático de palabras según morfemas y componentes (prefijos, raíces, sufijos y terminaciones). La primera parte presenta la lista de todas las palabras del Bauer-Arndt-Gingrich Lexicon con sus componentes; la segunda, el mismo elenco de palabras por prefijos, raíces, sufijos y desinencias.

SIEG, Fr., «Eigentliche Präpositionen als gebundene Morpheme der Substantive im Evangelium nach Johannes und in der Offenbarung des Johannes. Eine Vergleichanalyse», *FilNT* 10 (1992) 135-166

VI. GRAMATICAS

BLASS, F.; DEBRUNNER, A., y REHKOPF, F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Gotinga ^{16}1984. Edición basada en la novena, utilizando el material de Tabachovitz y otros reunidos por Rehkopf. Existe versión inglesa Blass-Debrunner-Funk (BDF), Chicago 1961, que contiene material propio, por lo que tiene un valor independiente. No se sabe por qué Rehkopf no incorporó a esta gramática el material de BDF, por lo que la reelaboración de Rehkoph no reemplaza totalmente a la de BDF. Existe traducción italiana: G. PISQA (ed.), *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1982. La mejor, en conjunto, de las producidas en un solo volumen.

GIGNAC, F. T., *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods*, 4 vols., Milán 1971. Han aparecido, al menos, dos volúmenes: Fonética y Morfología.

MAYSER, E., *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolomäerzeit: mit Einschluss der gleichzeitigen Ostraka und der in Aegypten verfassten Inschriften* (Berlín ^{2}1926-38).

MOULE, C. F. D., *An Idiom-Book of New Testament Greek*, Cambridge ^{2}1959. Aunque no es una sintaxis sistemática, pretende ser un intento de «syntactical companion» a la interpretación del Nuevo Testamento.

MOULTON, J. H.; HOWARD, F. W., y TURNER, N., *A Grammar of New Testament Greek* (4 vols., Edimburgo 1906-1976, con sucesivas reimpresiones). Es la mejor en términos absolutos. Pero la culminación de la misma por Turner (vols. III: Sintaxis y IV: Estilo) en 1976 es de menor valor y no sigue la línea de investigación del griego del NT de Moulton.

RADERMACHER, L., *Neutestamentliche Grammatik, Das Griechisch des Neuen Testaments im Zusammenhang mit der Volkssprache*, Tubinga ²1925.

ROBERTSON, A. T., *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, Londres ⁴1923. Reimpresión Nashville, Tennessee 1934. Un inmenso volumen (1.454 págs.), pero hoy algo desfasado.

ABEL, F. M., *Grammaire du Grec Biblique*, París 1929. Breve, pero clara y sucinta en lo sustancial.

ZERWICK, M., *Graecitas Biblica Novi Testamenti exemplis illustratur*, Roma ⁵1966. Existe traducción inglesa adaptada de la cuarta edición latina, Roma 1963. Fundamentalmente trata la sintaxis, que se explica por contraposición al griego clásico. Muy buena a pesar de su brevedad.

Como complemento señalamos tres análisis morfológicos del NT que ayudan, sobre todo a principiantes, a resolver cualquier problema de gramática en la lengua del NT. Van todos ordenados versículo por versículo:

RIENECKER, F., *Sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament*, Giessen Reimp. 1957; existe edic. inglesa aumentada: C. L. Rogers Jr., Gran Rapids 1976-8.

ZERWICK, M., *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*, Roma ³1966. Más completa que el Rienecker. Existe versión inglesa ampliada por M. Grosvenor, *An Analysis of the Greek New Testament*, Roma 1974-9; originariamente en 2 vols., pero encuadernados en uno.

GUILLEMETTE, P., *The Greek of New Testament analyzed*, Ontario 1986. Análisis morfológico de todas las palabras del NT con indicación de frecuencia, uso y lugar de aparición.

VII. CONCORDANCIAS

LISOWSKY, G., *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*, Stuttgart ²1958.

MANDELKERN, S., *Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae atque Chaldaicae*, reimp. Graz 1955.

HATCH, E., y REDPATH, H. A., *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament including Apocryphal Books*, 2 vols., reimp., Graz 1954.

Nos hemos desviado aquí de nuestra norma de no reseñar sino lo propio del NT. Pero estas tres concordancias deben ser instrumento diario de trabajo del estudioso del Nuevo Testamento.

ALAND, K., *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament: Unter Zugrundelegung aller kritischen Textausgaben und des Textus Receptus*, Berlín 1977-8. Realizada con computador por un numeroso equipo, es la más completa de todas (incluso aparecen todos los καί con su contexto). El texto es Nestle-Aland[26], pero recoge todas las variantes de Wescott-Hort, Bover, Merk, Vogels, Von Soden, Tischendorf y Textus Receptus.

BACHMANN, H., y SLABY, W. A., *Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum graece von Nestle-Aland 26. Auflage und zum Greek New Testament*, Berlín-Nueva York ³1980.

MOULTON, W. F., y GEDEN, A. S., *A Concordance to the Greek Testament according to the Texts of Wescott-Hort, Tischendorf and the English Revisers*, Edimburgo, reimp. 1978. Tiene algunos problemas: omite δέ y καί y para otras veintiuna

palabras da solamente los números de capítulos y versículos. Tiene, sobre la de K. Aland, la ventaja de citar los pasajes del AT cuando la palabra analizada es parte de una cita del AT. Como edición accesible es suficientemente buena, incluso para propósitos científicos.

SCHMOLLER, A., *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament,* Stuttgart [9]1951. No completa, pero manejable (indica con un asterisco la falta de compleción). Señala la utilización de los vocablos de LXX y Vulgata.

EDWARDS, A., *A Concordance to Q* (Missoula 1975). Util para manejar cómodamente las dobles tradiciones en Mt-Lc. Sin embargo, no todos los autores están de acuerdo en cuáles son exactamente los pasajes derivados de Q.

BAIRD, J. A., y FREEDMAN, D. N., *The Computer Bible,* Wooster, USA 1971-... Concordancia tanto del AT y NT, aún no publicada del todo, en lenguas originales.

VIII. DICCIONARIOS BIBLICOS EN GENERAL

ACHTMAIER, P. J. (ed.), *Harper's Bible Dictionary,* San Francisco 1985. Compuesto por miembros de la SBL. Pone, tal vez, demasiado énfasis en la interpretación sociológica de la Biblia. Tiene información de apócrifos y pseudoepigráficos del AT y del NT e incluso de la patrística.

BAUER, J. B., *Bibeltheologisches Wörterbuch,* 2 vols., Graz [3]1967. Existe trad. inglesa (N. York 1970). Breve, pero bueno. Tratamiento católico de los temas.

BUTTRICK, G. A., *The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopaedia Identifyng and Explaining all Proper Names and significant Terms and Subjects in the Holy Scriptures, Including the Apocrypha, with Attention to Archaelogical Discoveries and Researches into the Life and Faith of Ancient Times,* 4 vols., Nashville 1962. Existe un *Supplementary Volume* por K. Crim (1976) que lo mantiene al día.

GALLING, K., *Biblisches Reallexikon* (HAT 1), Tubinga 1937; 2.ª ed. completamente revisada, 1977. Contiene información de «realia» adecuadamente tratada con ilustraciones.

GORG, M., y LANG, B. (eds.), *Neues Bibel-Lexikon,* Zurich 1988. Se pretende sucesor del diccionario de H. Haag; se publica en fascículos.

HAAG, H., *Bibel-Lexikon,* Zurich [2]1968. Breve, pero excelente, aunque no actualizado.

LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulaire de théologie biblique,* París 1962. Diccionario de términos clave bíblicos. Existen traducciones al inglés y español, al menos.

MCKENZIE, J. L., *Dictionary of the Bible,* Milwaukee 1965. De alta vulgarización; escrito por una sola persona, es una síntesis de las conclusiones adquiridas de la ciencia bíblica.

MULLER, P. G., *Lexikon exegetischer Fachbegriffe* (Biblische Basis Bücher 1), Stuttgart 1985. Muy útil, pues explica términos técnicos de metodología e investigación bíblica de los siglos XIX y XX.

REICKE, B., y ROST, L., *Biblisch-Historisches Handwörterbuch: Landeskunde, Geschichte, Religion, Kultur, Literatur,* 4 vols., Gotinga 1962-79. Artículos muy breves, pero buenos. Con bibliografía.

SOULEN, R. N., *Handbook of Biblical Criticism,* Atlanta, GA [2]1981. Segunda edición de un diccionario de términos técnicos, publicado en 1976.

VIGOUROUX, F., *Dictionnaire de la Bible*, 5 vols., París 1895-1912. El mejor diccionario católico. Está puesto al día gracias a una labor de *Suplementos*: L. Pirot-H. Cazelles-A. Feuillet, *Supplément au DB*, París 1928-...

IX. DICCIONARIOS ESPECIFICOS DEL NT

BALZ, H., y SCHNEIDER, G., *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 3 vols., Stuttgart 1978, 1981 y 1983-... Complementa al *ThWNT* al que presupone como base.

COENEN, I.; BEYREUTHER, E., y BIETENHARD, H., *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Wuppertal 1967-1971. Evita las críticas de J. Barr al *ThWNT* y está puesto al día. Agrupa las palabras que expresan ideas afines. Tiene en muchos artículos tono pastoral y se concentra en el significado teológico de las palabras agrupadas en torno a conceptos. Existe traducción española, italiana e inglesa.

KITTEL, G., y FRIEDRICH, G., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 10 vols., Stuttgart 1933-79. Monumental, a pesar de las críticas (especialmente de J. Barr). Traza el transfondo de cada vocablo. Hay traducción inglesa e italiana.

X. DICCIONARIOS DE CONSULTA

GALLING, K. (ed.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 7 vols., Tubinga ^{3}1957-65. Los artículos están redactados por los mejores teólogos protestantes de Alemania.

HÖFFER, J., y RAHNER, K. (eds.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 11 vols., Friburgo ^{2}1957-67. Católico; es la respuesta al *RGG* protestante, de K. Galling (ed.). Artículos de gran altura.

KLAUSER, T. (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum: Sachwörterbuch zur Auseinendersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Stuttgart 1950-... En nuestra opinión es una empresa no lograda, ya que no aporta demasiado sobre el Pauly-Wissowa. Existe una 2.ª edic. de 1970. Han aparecido 14 volúmenes.

KRAUSE, G., y MÜLLER, G. (eds.), *Theologische Realenzyklopädie*, 30 vols., Berlín/Nueva York 1976-... Escrito desde una óptica ecuménica, presenta la pluralidad de enfoques de la investigación actual. Hasta el momento han aparecido 17 volúmenes y un volumen dedicado a lista de abreviaturas.

HAMMOND, N. G. L., y SONTHEIMER, W. (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford ^{2}1970. El mejor diccionario en un volumen sobre la antigüedad grecorromana.

WISSOWA, G., *Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1893-... Obra imponente, con notabilísimos artículos incluso de temas bíblicos. Debido al sistema de *Suplementos*, su uso es engorroso. Existe una edición abreviada (K. Ziegler-W. Sontheimer) en 5 vols., Stuttgart 1964-75: *Der Kleine Pauly: Lexikon der Antike von Pauly's Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*.

XI. INTRODUCCIONES

1. *A la Biblia*

ROBERT, A., y FEUILLET, A., *Introduction à la Bible*, Tournai ^{2}1959: es la obra *standard* católica. Existe traducción española e inglesa. Ha aparecido una edición muy aumentada y revisada, bajo la dirección de A. George y P. Grelot en 10 volúmenes bajo el título: *Introduction à la Bible: Edition Nouvelle*, París 1976-... Los volúmenes 1-5 introducen las diversas partes del AT y NT; del 6 al 10 tratan problemas específicos; de éstos se han publicado los volúmenes 6 y 7, escritos por P. Grelot y el 8, por P. Grelot y M. Dumais. Lo que ha aparecido supera la antigua obra.

2. *Al Nuevo Testamento*

GUTHRIE, D., *New Testament Introduction*, Downers Grove, Illinois 1970. Bastante conservadora y muy crítica con la investigación neotestamentaria. Es buen exponente de un cierto consenso de los casi fundamentalistas norteamericanos.

HARRINGTON, D. J., *Interpreting the New Testament. A Practical Guide*, Wilmington 1979.

KOSTER, H., *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*, Berlín 1980. Existe traducción española de J. Lacarra y A. Piñero, Salamanca 1988; también inglesa, Filadelfia 1982. En realidad no se trata de una introducción al Nuevo Testamento propiamente dicha; es más bien una obra que propone ciertas tesis sobre el NT, no siempre debidamente expuestas y defendidas. No obstante es excelente, como compendio histórico, pero toda la parte «religionsgeschichtlich» debería ir en volumen separado y dedicar un mayor número de páginas a las cuestiones introductorias al NT en sí mismas.

KUMMEL, W. G., *Einleitung in das Neue Testament*, Heildelberg ^{20}1978. Clásica; indica el consenso protestante, pero reseña también el punto de vista católico. Excelente en conjunto.

MARXSEN, W., *Einleitung in das Neue Testament: Eine Einführung in ihre Probleme*, Güttersloh ^{4}1978. Existe trad. inglesa. Breve y concentrada. Expresa los puntos de vista liberales protestantes.

MICHAELIS, W., *Einleitung in das Neue Testament: Die Entstehung, Sammlung und Ueberlieferung der Schriften des Neuen Testaments*, Berna ^{2}1954; reimpr. en 1961 con un suplemento.

PERRIN, N., *The New Testament. An Introduction*, N. York 1974. También breve, pero excelente. «Progresista» dentro del ambiente teológico norteamericano.

VIELHAUER, P., *Geschichte der urchristlichen Literatur: Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die apostolischen Väter*, Berlín/Nueva York 1975. Una introducción con la vista puesta en las grandes visiones de los eruditos protestantes clásicos. Existe traducción española de M. Olasagasti y A. Piñero, Salamanca 1991.

WIKENHAUSER, A , y SCHMID, J , *Einleitung in das Neue Testament* ([6]1973, reimp 1977) La mejor en conjunto Católica Es una muestra del consenso al que se ha llegado en muchos puntos en la investigación protestante-católica europea Traducción española (Salamanca 1978) e italiana (Brescia 1981)

XII COMENTARIOS

1 *A la Biblia*

BLACK, M , y ROWLEY, H H , *Peake's Commentary on the Bible*, Londres 1962 Representa, hasta el momento, el conjunto de la contribución inglesa y norteamericana

BROWN, R E , FITZMYER, J A , y MURPHY, R E (eds), *The Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, USA 1968 Denso y breve Es la respuesta católica al *Peake's Commentary on the Bible*, Londres 1962 Existe traducción española

Anchor Bible (Garden City, USA 1964-) Es interconfesional (judíos, protestantes y católicos) Buen comentario, en general El NT tiene 10 vols

The Broadman Bible Commentary, 12 vols , Nashville, TN 1969-72 Comentario a los libros de ambos Testamentos pero sin los deuterocanónicos

Études Bibliques, París 1911- Serie fundada por M J Lagrange y continuada por los dominicos de la École Biblique de Jerusalén Contiene no sólo comentarios sino también monografías sobre historia, geografía y arqueología de Palestina Algunos volúmenes son excelentes, otros se han quedado atrasados

The Expositor's Bible Commentary with the New International Version of the Holy Bible, Grand Rapids 1976- Editada por F Gaebelein, tendrá 12 volúmenes, de los que han aparecido cuatro Expresa el pensamiento de las iglesias evangélicas

Hermeneia A Critical and Historical Commentary on the Bible, Filadelfia 1971- Editada por F M Cross y H Koester Algunos comentarios son producto de la ciencia alemana, traducidos al inglés Muy buena serie

The Interpreter's Bible, 12 vols , Nashville 1952- Editada por G A Buttrick Los comentarios son de diversa calidad

The International Critical Commentary, Edimburgo 1895- Editada por C A Briggs, S R Driver y A Plummer Muy filológica y crítica Los volúmenes están anticuados, pero muchos datos son perfectamente válidos Aún no completa

Die Neue Echter Bibel, Wurzburg 1980- Utiliza la versión ecuménica alemana de la Biblia y es editada por J G Ploger y J Schreiner Comentario sucinto en línea con la exégesis moderna

La Sagrada Escritura comentada por profesores de la Compañía de Jesús (BAC), Madrid 1961-71 Muy documentada, pero notablemente conservadora

La sainte Bible, París 1948-1954 Contiene el texto de la Bible de Jérusalem, introducciones de mediana extensión y breves notas

Sources Bibliques, París 1963- Continúa la tradición de los Études Bibliques La dirección general es de P Benoit

CARSON, D. A., *New Testament Commentary Survey*, Grand Rapids ^{3}1988.

Black's New Testament Commentaries, Londres 1957. Se comenzó a publicar editado por H. Chadwick. Busca la comprensión del NT por parte del lector que no conoce la lengua griega.

Cambridge Greek Testament Commentary, Cambridge 1955-... Sólo han aparecido hasta el momento dos volúmenes. Comenzado a editar bajo la dirección de C. F. D. Moule. Comentario teológico basado en el estudio histórico y filológico. Presupone conocimiento del griego por parte del lector.

Commentaire du Nouveau Testament, Neuchâtel 1949-... Serie breve, pero puesta al día. Es la expresión de la investigación protestante francesa y suiza. Director P. Bonnard y O. Cullmann.

Evangelish-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Neukirchen 1969-... Editada por E. Schweizer y R. Schnackenburg. Muy sólida y documentada.

Handbuch zum Neuen Testament, Tubinga 1906-... Muy breve, crítica, histórica y filológica. Fundada por H. Lietzmann; dirigida posteriormente por G. Bornkamm. A pesar de su antigüedad (está sometida a proceso de revisión) es una serie espléndida y manejable hoy día. Fundamentalmente «religionsgeschichtlich» (comentario desde el punto de vista de la historia de las religiones).

Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 14 vols., con frecuencia subdivididos, Friburgo 1953-... Representa lo mejor de la teología católica germana. Densos y gruesos volúmenes. Dirección: A. Vögtle y R. Schnackenburg; con anterioridad, A. Wikenhauser.

Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 16 vols., Gotinga 1832-... fundado por H. A. W. Meyer y conocido como *Comentario* de Meyer. En continuo proceso de revisión, incorpora la mejor erudición y exégesis protestante alemana. Nos parece uno de los mejores comentarios en conjunto.

Neues Testament Deutsch, Gotinga 1932-...: 5.ª edic. 1949-50: 12 vols. No tan técnico como el Meyer, pero con excelentes autores. Válido para una lectura continuada.

New International Commentary on the New Testament, Gran Rapids, USA 1952-... En general bueno, con un punto de vista protestante conservador; más técnico que popular.

Oekumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, Gütersloh/Würzburg 1984-... Editado por E. Grässer y K. Kertelge. Serie ecuménica de excelentes, aunque breves, comentarios, con buenas bibliografías y sucintas notas.

Regensburger Neues Testament, Regensburg 1938-...; aparecen esporádicamente ediciones revisadas. Contrapartida católica del *Neues Testament Deutsch*. Excelente en su conjunto.

Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Leipzig/Berlín 1928-... Dirigido por E. Fascher desde 1957. Conservador, aunque abierto a los problemas de la crítica moderna.

Tyndale New Testament Commentaries, Leicester, UK 1956-84. Dirigido por R. V. G. Tasker. Interpretación teológica con introducciones históricas a los libros del NT.

XIII. ARQUEOLOGIA

AHARONI, Y., *The Archeology of the Land of Israel: From the Prehistoric Beginnings to the End of the First Temple Period*, Londres/Filadelfia 1982. Panorámica de las excavaciones arqueológicas en Israel desde el paleolítico hasta el final del período del primer Templo (siglo VI a. C.).

ALBRIGHT, W. F., *Archeology and the Religion of Israel*, Baltimore ^{5}1968. Sustrato arqueológico e histórico de la religión en el período pre y monárquico en Israel y de la religion en Elefantina. Necesita revisión.

— *The Archeology of Palestine* (nueva edición revisada por W. G. Dever; Magnolia/Gloucester, MA 1976). Aunque pequeño, excelente.

AMIRAN, R.; BECK, P., y ZEVULUM, H., *Ancient Pottery of the Holy Land*, New Brunswick, NJ; Jerusalén/Ramat Gan 1969. Desde el comienzo de la cerámica en el período neolítico hasta la edad del hierro.

AVI-YONAH, M. (ed.), *Encyclopedia of Archeological Excavations in the Holy Land*, 4 vols., Englewood Cliffs, NJ 1975; 2 vols., Londres 1975; Jerusalén 1976. Escrita por 68 colaboradores, muchos de ellos jefes de excavación. Fotografías, diagramas y mapas. Cada artículo termina en una nota bibliográfica.

DEVER, W. G., y LANCE, H. D. (eds.), *A Manual of Field Excavation: Handbook for Field Archeologists*, Cincinnati, OH/Jerusalén 1978. Interesante manual que describe la excavación y explica su técnica, imprescindible para un trabajo arqueológico moderno.

EHRICH, R. W., *Chronologies in Old World Archeology*, Chicago/Londres 1965. Libro básico de referencia, bien ilustrado y documentado.

FINEGAN, J., *The Archaelogy of the New Testament: The Life of Jesus and the Beginning of the Early Church*, Princeton 1969. Trata todos los lugares de Palestina que aparecen en los Evangelios y resto del NT. Se complementa con *The Archaeology of the New Testament: The Mediterranean World of the Early Christian Apostles*, Boulder-Londres 1981. Muy recomendables ambos volúmenes.

— *Light from the Ancient Past*, Princeton, NJ ^{2}1959. Buena introducción para comprender el sustrato de la historia bíblica. Para principiantes.

KENYON, K., *The Bible and Recent Archeology*, Atlanta, GA 1987. Puesta al día de la obra clásica de Kenyon, publicada en 1978.

MURPHY-O'CONNOR, J., *The Holy Land: An Archeological Guide from Earliest Times to 1700* (2.ª ed. revisada), Oxford 1986. Algo más que una guía, pues describe la historia y la arqueología de importantes lugares de Israel, y con especial énfasis de Jerusalén, la parte más válida de la obra.

NEGEV, A., *Archeological Encyclopedia of the Holy Land*, Londres/Jerusalén 1972. Referencias a la mayor parte de los lugares excavados en Palestina y mencionados en el Antiguo y Nuevo Testamento; localización de los mismos, descripción de las excavaciones realizadas y comentario sobre el significado de los hallazgos.

WRIGHT, G. E., *Biblical Archeology* (ed. revisada), Filadelfia 1962. El material se presenta dentro de la secuencia histórica que va de la prehistoria al período neotestamentario. Excelente.

XIV. GEOGRAFIA

AHARONI, Y., y AVI-YONAH, M., *The MacMillan Bible Atlas*, N. York 1977. Doscientos sesenta y cuatro mapas acompañados de comentarios.

Atlas of Israel. Cartography. Physical Geography Human and Economic Geography History, Jerusalén 1970. No es propiamente un atlas bíblico, sino de todas las épocas. Pero la sección bíblica es buena.

GROLLENBERG, L. H., *Atlas de la Bible*, París 1954. Existe traducción inglesa. Cuatrocientas ilustraciones. Recomendable.

MAY, H. G., *Oxford Bible Atlas*, Nueva York/Londres ²1974. Veintiséis mapas y texto que presenta la historia de Tierra Santa desde los patriarcas hasta tiempos de Pablo.

MONSON, J., y otros, *Student Map Manual: Historical Geography of the Bible Lands* (Jerusalén/Grand Rapids, MI 1979) Incluye Israel, parte de Egipto y Transjordania.

WRIGHT, G. E., y WILSON, F. W., *The Westminster Historical Atlas to the Bible*, Filadelfia 1956. Edición aumentada con relación a la primera 1946.

ABEL, F. M., *Géographie de la Palestine*, 2 vols., París 1933, 1938. Existe traducción española. Aunque antigua, es la obra de referencia *estandard* sobre la geografía de Palestina.

AHARONI, Y., *The Land of the Bible. A historical Geography*, Filadelfia 1967.

DONNER, H., *Einführung in die biblische Landes- und Altertumskunde*, Darmstadt 1976. Excelente, breve y moderna introducción a la geografía física e histórica de Palestina. No contiene mapas.

SMITH, G. A., *Historical Geography of the Holy Land*, Grand Rapids, MI 1977. Publicada originariamente en 1896, ha sido durante años considerada como la obra clásica en geografía de Palestina. Está anticuada.

VOGEL, E. K., «Bibliography of Holy Land Sites», *HUCA* 42 (1971) 1-96. Valiosísima bibliografía sobre los lugares de Palestina. Continuada por W. K. Vogel y B. Holtzclaw, «Bibliography of Holy Land Sites: Part II», *HUCA* 52 (1981) 1-92; «Part III: 1981-1987», *HUCA* 58 (1987) 1-63.

XV. HISTORIA DE LA EPOCA NEOTESTAMENTARIA

BRUCE, F. F., *New Testament History*, Garden City 1972. Se centra en el período que va de la sucesión de Herodes al tiempo de Adriano. Muy recomendable para estudiantes.

CONZELMANN, H., *Die Geschichte des Urchristentums*, Gotinga 1969. Breve, pero rica en datos. Expresa el punto de vista crítico protestante.

FOERSTER, W., *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 2 vols., Hamburgo 1955-56. Buena introducción a la historia neotestamentaria.

LEIPOLDT, J., y GRUNDMANN, W., *El mundo del Nuevo Testamento*, 3 vols., Madrid 1973. Traducción de Luis Gil. Excelente presentación del marco histórico-cultural del Nuevo Testamento (vol I.) con una amplia selección de textos (vol. II) e ilustraciones (vol. III).

REICKE, B., *Neutestamentliche Zeitgeschichte· Die biblische Welt 500 v. - 100 n. Chr.*, Berlín 1965. Conservadora en cuanto a la cronología. Panorámica de las condiciones políticas, sociales y económicas de los siglos precedentes y coincidentes con el nacimiento de la primitiva iglesia cristiana.

SAFRAI, S., y STERN, M. (eds.), *The Jewish People in the First Christian Century* (Compendia rerum Judaicarum ad Novum Testamentum 1-2), Filadelfia 1974-1976. Bastante irregular. Forma parte de la serie mencionada, proyectada en diez vo-

lumenes como un trabajo histórico sobre la relación entre el judaísmo y cristianismo a través de los siglos Han aparecido cinco volúmenes De valor desigual

SCHURER, E , *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B C -A D 135) A New English Version Revised and Edited* (editores G Vermes, F Millar y otros), 3 vols , el tercero en dos partes, Edimburgo 1973, 1979, 1986, 1987 Existe traducción española (dos primeros volúmenes) e italiana Es traducción y adaptación moderna de la *Geschichte des judischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzich ^{4}1910-11 Nos parece, con mucho, el mejor tratado sobre la época

SEGUNDA PARTE

LOS SETENTA Y LA LITERATURA INTERTESTAMENTARIA

El investigador del Nuevo Testamento, para tener acceso a la comprensión plena de este conjunto, no deberá limitarse a estudiar los textos del Nuevo Testamento (Evangelios, Hechos, Cartas y Apocalipsis) Con frecuencia se verá obligado a tener presente un *corpus* literario más amplio que va de los siglos III a C al II de nuestra era y que se ha llamado convencionalmente «intertestamento»

Además de a los Setenta, nos referiremos, por tanto, a la literatura intertestamentaria en sentido amplio Apócrifos del Antiguo y Nuevo Testamento, Qumrán, Literatura rabínica, Talmud y Misná, Targum y Midrás, aunque somos conscientes de la dificultad de datación que presenta esta literatura, concluiremos con Filón de Alejandría y Flavio Josefo En todo caso, el conocimiento de esta literatura resulta necesario para una mejor comprensión de los textos neotestamentarios y para una mayor aproximacion a la vida social, política y religiosa que ellos reflejan

XVI LOS SETENTA

GEHMAN, H , *A Dictionary of LXX Greek* (en microfilm en la biblioteca Speer, Princeton Theological Seminary, nn 77-78)

SCHLEUSNER, J F , *Novus thesaurus philologico-criticus sive lexicon in LXX et reliquos interpretes graecos*, Leipzig 1820-1821, reimp Glasgow 1822, Londres 1829

BROCK, S P , *Classified Bibliography of the Septuagint*, Leiden 1973

CAIRD, G B , «Towards a Lexikon of the Septuagint I», *JThSt*, N S 19 (1968) 453-475

— «Towards a Lexikon of the Septuagint II», *JThS*, N S 20 (1969) 23-40

HATCH, E , y REDPATH, H A , *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books)*, 2 vols , Oxford 1897, reimp , Graz 1975

JACQUES, X , *List of Septuagint Words Sharing Common Elements Supplement to Concordance or Dictionary* (Subsidia Biblica, 1), Roma 1972

KRAFT, R A , y TOV, E , *Computer Assisted Tools for Septuagint Studies*; vol I *Ruth* (Septuagint and Cognate Studies, 20), Decatur GA 1986

MARTIN, R , y SCORZA, S , *Concordance to the Correlated Greek and Hebrew Text of Ruth* Part II *The Greek and Hebrew Syntactical Concordance* (Computer Bible Series, 30B), Wooster OH 1990

MORRISH, G. (ed.), *A Concordance of the Septuagint giving Various Readings from Codices Vaticanus, Alexandrinus, Sinaiticus, and Ephraemi; with an Appendix of Words from Origen's Hexapla, etc., not found in the above Manuscripts*, Londres 1887; edición reimpresa, Grand Rapids 1988.
REHKOPF, F., *Septuaginta-Vokabular*, Gotinga 1989.
REIDER, J. y TURNER, N., *An Index to Aquila* (Supplements to Vetus Testamentum, 12), Leiden 1966.
DOS SANTOS, E. C., *An Expanded Hebrew Index for the Hatch-Redpath Concordance to the Septuagint*, Jerusalén. T. Muraoka, de la Universidad de Manchester, prepara una versión más crítica del Index.
TOV, E., *A Classified Bibliography of Lexical and Grammatical Studies on the Language of the Septuagint* (edición revisada), Jerusalén 1982.
— *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research* (Biblical Studies, 3), Jerusalén 1981.
— «A Computerized Data Base for Septuagint Studies: The Parallel Aligned Text for the Greek and Hebrew Bible» (Computer Assisted Tools for Septuagint Studies, 2), *Journal of Northwest Semitic Languages*, Suppl. Ser., 1 (1986).

XVII. ROLLOS DEL MAR MUERTO (Y DESIERTO DE JUDA)

1. *Fuentes bibliográficas*

FITZMYER, J. A., *The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study* (SBL Sources for Biblical Study, 8), Missoula Mont. 1975.
— «A Bibliographical Aid to the Study of the Qumran Cave IV Texts 158-186», CBQ 31 (1969) 59-71.
HOSPERS, J. H., *A Basic Bibliography for the Study of Semitic Languages*, 2 vols., Leiden 1973-1974, 1, 214-265.
KOESTER, C., «A Qumran Bibliography: 1974-1984», *Biblical Theology Bulletin* 15 (1985) 110-120.
KUTSCHER, E. Y., *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1QIsaa)* (Studies on the Texts of the Desert of Judah, 6a), Leiden 1979.
Princeton DSS Project está preparando una versión computerizada de todos los manuscritos no bíblicos de Qumrán.
Revue de Qumran (bibliografía continua).
STONE, M., *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, 2.2) Assen y Filadelfia 1984.

2. *Léxicos generales y «Thesauri»*

CLINES, D. J. A., *The Dictionary of Classical Hebrew*. Parte 1.ª: *Aleph*, Sheffield 1990.
KUHN, K. G., *Rückläufiges hebräisches Wörterbuch*, Gotinga 1958.
— *Wörterbuch zu den Qumrantexten* (anunciado como de próxima aparición en la *Konkordanz* de Kuhn, ver *infra*).
MURTONEN, A., *Hebrew in its West Semitic Setting: A Comparative Survey of Non-Masoretic Hebrew Dialects and Traditions*. Parte 1.ª: *A Comparative Lexicon* (Studies in Semitic Languages and Linguistics, 13), Leiden 1986-1988.

QIMRON, E , *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (Harvard Semitic Studies, 29), Atlanta 1986 (léxico comparativo del hebreo de los Rollos del Mar Muerto y del hebreo bíblico, 87-115)

3 *Concordancias generales*

KUHN, K G , *Konkordanz zu den Qumrantexten*, Gotinga 1960 (concordancia de todos los textos extrabíblicos de 1Q)
— «Nachtrage zur "Konkordanz zu den Qumrantexten"», *RQum* 4 (1963-1964) 163-234 Concordancia a diversos textos de 4Q

XVIII LITERATURA RABINICA

1 *Orientación y bibliografía*

Una panorámica de los desarrollos más notables de la investigación en este campo (Misná, Tosefta, Talmud y Midrás) durante los últimos veinte años puede verse en STEMBERGER, G , «La investigación actual en torno al judaísmo rabínico Status quaestionis», *MEAH* 41 (1992) 63-84 En un artículo anterior, el mismo autor presentaba los progresos realizados desde 1922 a 1975, «La recherche rabbinique depuis Strack», *RHPR* 55 (1975) 543-574

BOKSER, B M , «An Annotated Bibliographical Guide to the Study of the Palestinian Talmud», en *ANRW* II 19 2, 139-256
GOODBLATT, D , «The Babylonian Talmud», en W Haase (ed), *ANRW* II 19 2, Berlín/Nueva York 1979, 257-336
HOSPERS, J H , *A Basic Bibliography for the Study of Semitic Languages*, 2 vols , Leiden 1973-1974, 1, 265-276
LEHNARDT, T , *Einheitssachtitel zur rabbinischen Literatur, Midraschim, Traktaten in Mischnâ, Tosefta und den Talmuden, Wochenabschnitten* (Arbeitsblatter zur rabbinischen Literatur), Tubinga 1987
NEUSNER, J (ed), *The Study of Ancient Judaism* Vol 1 *Mishnah, Midrash, Siddur*, Hoboken, NJ 1981
SAFRAI, S (ed), *The Literature of the Sages First Part Oral Tora, Halakha, Mishna, Tosefta, Talmud, External Tractates (Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum)*, Assen-Filadelfia 1987
STRACK, H L , y STEMBERGER, G , *Einleitung in Talmud und Midrash*, Munich ^{7}1982 Edición española revisada y actualizada de M Pérez, *Introducción a la Literatura Talmúdica y Midrásica*, Valencia 1988
TOWNSEND, J T , «Rabbinic Sources», en R BAVIER y otros (eds), *The Study of Judaism Bibliographical Essays*, Nueva York 1972, 35-80

2. *Léxicos generales y gramáticas*

a) Léxicos

En la universidad John Hopkins, bajo la dirección de J. A. Fitzmyer, D. R. Hillers y S. A. Kaufmann se está preparando el *Comprehensive Aramaic Lexicon* computerizado.

BEN YEHUDA, E., *A Complete Dictionary of Ancient and Modern Hebrew*, 16 vols., Berlín 1908ss, Nueva York/Londres 1959.

BEYER, K., *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, Gotinga 1984.

DALMAN, G., *Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, Gotinga ^{3}1938; reimpresión, Hildesheim/Nueva York 1967.

JASTROW, M., *A Dictionary of the Targumin, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 2 vols., Londres 1886-1903; reimp. Nueva York 1950.

LEVY, J., *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumin und einen grossen Teil des rabbinischen Schriftums*, 2 vols., Leipzig ^{3}1881.

— *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudin und Midraschim*, 4 vols., Leipzig 1876-1889.

LEVY, J., y GOLDSCHMIDT, L., *Nachträge und Berichtigungen zu Jacob Levys Wörterbuch über die Talmudin und Midraschim*, Berlín/Viena 1924.

— *Wörterbuch über die Talmudin und Midrashim*, Berlín/Viena ^{2}1924; reimpresión, Darmstadt 1963.

PRIJS, L., «Ergänzungen zum talmudisch-aramäischen Wörterbuch», *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 117 (1967) 266-286.

SOKOLOV, M., *A Dictionary of Palestinian Jewish Aramaic*, Jerusalén 1990.

b) Gramáticas

EPSTEIN, J. N., *A Grammar of Babylonian Aramaic* (en hebreo), Jerusalén 1960.

PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *La lengua de los Sabios*. I: *Morfosintaxis*, Estella (Navarra) 1992.

SEGAL, M. H., *A Grammar of Mishnaic Hebrew*, Oxford 1927 (reimp. Londres 1978).

XIX. DEUTEROCANONICOS Y APOCRIFOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

1. *Léxicos generales*

WAHL, Ch. A., *Clavis librorum Veteris Testamenti Apocryphorum philologica. Indices verborum in libris pseudepigraphis usurpatorum*, Leipzig 1853; reimpresión supervisada por J. B. Bauer, Graz 1972 (diccionario griego-latino de los deuterocanónicos y apócrifos [pseudoepígrafos] del AT).

2. *Concordancias e índices generales*

HATCH, E., y REDPATH, H. A., *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books)*, 2 vols., Oxford 1897; reimpresión, Graz 1975.

CHARLES, R. H., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, 2 vols., Oxford 1913 (índice inglés general, 2, 837-871).

A Concordance to the Apocrypha/Deuterocanonical Books of the Revised Standard Version, Grand Rapids MI 1983.

WHITELOCKE, L. T., *An Analitical Concordance of the Books of the Apocrypha*, 2 vols., Washington 1978.

XX. APOCRIFOS (PSEUDOEPIGRAFOS) DEL ANTIGUO TESTAMENTO

1. *Orientación y bibliografía*

CHARLESWORTH, J. H., *The Pseudepigrapha and Modern Research* (SBL Sources for Biblical Study, 7), Missoula Mont. 1976.

— *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament: Prolegomena for the Study of Christian Origins* (STNT Monograph Series, 54), Cambridge 1985.

DELLING, G., *Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur: 1900-1970* (Texte und Untersuchungen, 106), Berlín ²1975.

NOLL, S. F., *The Intertestamental Period: A Study Guide* (TSF-IBR Bibliographie Study Guides) 1985.

2. *Concordancias e índices generales*

BAUER, J. B., *Clavis Apocryphorum supplementum: complectens voces versionis Germanicae Libri Henoch Slavici, Libri Jubilaeorum, Odarum Salomonis* (Grazer Theologische Studien, 4), Graz 1980.

CHARLESWORTH, J. H. (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols., Garden City, NY 1983-1985. Indices de temas y nombres al final del segundo volumen. Igualmente existe un amplio índice temático de la edic. de R. H. CHARLES (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 vols., Oxford 1913.

DENIS, A. M., *Concordance grecque des pseudépigraphes d'Ancien Testament. Concordance, Corpus des textes, Indices*, Leiden 1987.

3. *Textos en español*

DÍEZ MACHO, A. (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vols. I-V, Madrid 1981-...

XXI. FILON DE ALEJANDRIA Y FLAVIO JOSEFO

Filón de Alejandría

BORGEN, P., y SKARSTEN, R., *Complete KWIC (Key-Word-in-Context) Concordance of Philo's Writings*, Trodheim 1973.

COHN, L., y WENDLAND, P., *Philo Judaeus. Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, 7 vols., Berlín 1896-1930; reimpresión en 1962.

DANIÉLOU, J., *Philon d'Alexandrie. Les temps et les destins*, París 1958.
GOODENOUGH, E. R., *An Introduction to Philo Judaeus*, Oxford 1940.
MAYER, G., *Index Philoneus*, Berlín-Nueva York 1974.
RUNIA, David T., *Philo of Alexandria: an Annotated Bibliography 1937-1986* (1988, junto con R. Radice).
SANDMEL, S., *Philo of Alexandria: An Introduction*, Oxford 1979.

Flavio Josefo

BOETTGER, G., *Topographisch-historisches Lexikon zu den Schriften des Flavius Josephus*, Leipzig 1879; reimp. Amsterdam 1966.
RENGSTORF, K. H. (ed.), *A Complete Concordance to Flavius Josephus*, 4 vols., Leiden 1973, 1975, 1979 y 1983.
SCHALIT, A., *Namenwörterbuch zu Flavius Josephus*, Leiden 1968.
THACKERAY, H. St. J., y MARCUS, R., *A Lexicon to Josephus*, París 1930, 1934, 1948 y 1955. Cuatro fascículos.

XXII. APOCRIFOS DEL NUEVO TESTAMENTO

CHARLESWORTH, J. H. (con J. R. MUELLER y otros), *The New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha: A Guide to Publications, with Excursuses on Apocalypses*, ATLA Bibliography Series 17, Londres/Metuchen 1987.
Corpus Christianorum: Series apocryphorum, Turnhout 1983 (hasta ahora han aparecido cuatro volúmenes).
SCHNEEMELCHER, W., *Neutestamentliche Apokryphen*, 2 vols., Tubinga ^{5}1987.
MICHAELIS, W., *Die Apokryphen Schriften zum Neuen Testament übersetzt und erläutert*, Bremen ^{2}1958.
DE SANTOS OTERO, A., *Los Evangelios apócrifos. Colección de textos griegos y latinos; versión crítica, estudios introductorios, comentarios e ilustraciones* (Madrid, BAC ^{6}1990).
The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices, 12 vols., Leiden 1972-1979.
Nag Hammadi Studies: 14 volúmenes de estudios y ediciones de textos con comentario y traducción. Vol I: *Nag Hammadi Bibliography* 1948-1969, D. M. Scholer, Ed. Leiden 1971.
ROBINSON, J. M. (ed.), *The Nag Hammadi Library in English. Translated by Members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity*, Claremont, CA, Leiden 1977, 3.ª ed. revisada 1988.

INDICE DE CITAS BIBLICAS

ANTIGUO TESTAMENTO

Gn 1: 52.
1,28.31: 216.
2: 260.
2,24: 164.
3,14-15: 295.
3,15: 287, 296.
6,2-4: 260.
19,26: 286.
25,29: 286.
38: 285.
38,8: 223.
Ex 2,15: 284.
4,22: 320.
9,12: 222.
15,8: 286.
16,29: 284.
19,2: 286.
20,10: 284.
20,20: 286.
23,30: 222.
28,29: 297.
34,6-7: 259.
34,7: 285.
34,31: 284.
35,3: 284.
Lv 19,18: 216, 235.
Nm 6,24-26: 280.
10,29: 284.
12,1: 284.
21,4-9: 293.
24,7: 288.
24,15-17: 227.
Dt 3,43: 223.
5,28-29: 227.
6,6s.: 216.
18,18-19: 227.
25,5: 223.
32,8: 260.
32,8-9: 260.
32,15: 318.
33,8-11: 227.
33,11: 279.
1Re 17,17-24: 377.
2Re 4,18-37: 377.
1Mac 4,30: 318.
2Mac 1,1-9: 475.
1,10-2,18: 475.
Rut 2,4: 285.
Is 6,9-10: 63, 220, 411.
7,14: 223.
8,23: 223.
9,1: 223.
9,10: 285.
11,1: 223.
11,1.10: 223.
12,2: 318.
14,21: 284.
40,3: 222, 233, 234.
42,1-4: 223.
42,6: 399.
49,6: 318, 399.
53,4: 223.
53,12: 297.
59,7-8: 223.
61,1-2: 293.
Ez 2,10: 93.
Jr 18,1: 222.
31,9: 320.
31,15: 223.
31,31: 297.

Dn 7: 256
7,13: 262, 263, 407.
7,18 22.27: 407.
8,15: 260.
8,16: 260.
Os 11,1: 223.
31,31: 17.
Miq 2,5: 222.
Zac 7,4-5: 243.
9,9: 318.
11,12s: 223.
11,13: 222.
Mal 1,6: 320.
3,1: 222.
Sal 1: 381.
2,7b: 297.
5,10: 223.
9B,7: 223 .
13,1-3: 223.
17,50: 223.
35,2· 223.
62,3.7: 318.
78,2: 223.
89,4ss: 320.
89,28ss: 320.
110: 281, 297.
116,1: 223.
139,4: 223.
Sab 9,1: 323.
12,1: 325.
15,11: 325.
16,7: 318.
45,9.11: 297.

NUEVO TESTAMENTO

Mt 1-7: 469.
1,22ss: 395.
1,22-23: 223.
2,5s: 395.
2,13: 169.
2,15: 223.
2,17-18. 223.
2,23: 223.
3,1: 233.
3,16: 177.
4,1ss: 235.
4,14: 220.
4,15-16: 223.
5,3-10: 432.
5,3-11: 237.
5,17: 297, 374.
5,28: 164, 169.
5,38-48: 425.
5,43: 235
5,43-47: 315.
5,47: 337.
6,2.15.16: 142.
6,5-13: 394.
6,7: 178.
6,7.37: 337.
7,24-27: 393.
7,29: 166.
8,3: 393, 471.
8,4: 498.
8,5-13: 398.
8,5-18 par.: 217.
8,14-15: 470.
8,17: 223.
8,22: 374.
8,23-27· 397.
8,28-34: 394.
9,1: 246.
9,14-17: 394.
10,5: 136.
10,9: 236.
10,12: 181.
10,34: 374.
11,5: 374.
11,27: 307.
12,17-21: 223.
13,35: 223.
13,58: 358.
14,3: 471.
15: 472.
15,17s: 395.
15,21-28: 398.
15,22-24: 395.
16,17-19· 297.
16,18: 398.
17,23: 359.
18,10: 260.
18,15-17· 237.
19,5: 164.
21,1: 177.
21,33-45: 398.
21,42: 164.

22,1-14: 394.
22,11-13: 394.
22,14: 374.
22,24: 223.
22,42ss: 395.
23,26: 181.
24,32-33: 133.
26,28: 177.
26,36: 130.
26,51-52 par.: 216.
26,60-61: 393.
26,72: 178.
27,9: 223.
27,9-10: 222.
27,15-26: 394.
27,19: 394.
27,33 par.: 130.
28,16-20: 256, 375.
28,18: 398.
Mc 1,1: 404.
1,1.11: 407.
1,1-5,30: 98.
1,2-3: 222.
1,3 par.: 234.
1,6: 233.
1,9s: 177.
1,9-13: 375.
1,11: 404.
1,16-20: 375, 472.
1,17: 137.
1,22: 166.
1,29-31: 470.
1,32-34: 394.
1,41: 363, 393.
1,41 par.: 217.
1,43: 393.
2,4.9.11.12: 471.
2,10: 407.
2,17b: 374.
2,18-23: 394.
2,19: 236, 407.
2,21: 472.
2,22: 374.
2,23: 472 .
2,24: 395.
3,1-6: 373, 375.
3,4: 373.
3,5: 373.
3,11: 404.
3,17: 469, 471.
3,18: 187.
3,28: 471.
3,35: 406.
4: 360.
4,1: 167.
4,1-2: 472.
4,3-9: 394.
4,10-12: 394.
4,11: 406.
4,11.12.34: 361.
4,13-20: 394.
4,26-29: 363.
4,28: 244.
4,33: 360.
4,35-41: 397.
4,41: 187.
5,1-20: 394.
5,7: 404.
5,21-43: 375.
5,21-6,1 par.: 217.
5,31-16,20: 101.
5,35: 177.
5,41: 130, 469, 471.
6,4: 374.
6,5: 358.
6,7-13: 217.
6,30-53: 466.
6,35-44: 375.
6,45-8,26: 357.
6,48: 244.
6,52-53: 94, 242, 243, 244, 245, 246.
6,53: 243.
7: 472.
7,11: 471.
7,11.34: 469.
7,24-30: 314.
7,25ss: 395.
7,34: 130.
8,1-9 par.: 217.
8,22-26: 363.
8,29: 403, 407.
8,31: 406.
8,34: 374.
9,2-10: 375.
9,2-13: 93.
9,5: 469.
9,29: 407.
9,31: 406.

9,32: 359.
9,43.45: 406.
10,11: 374.
10,17.30: 406.
10,25: 472.
10,34: 406.
10,46: 469.
10,51: 469.
11,8: 407.
11,21: 469.
12,1s: 220.
12,1-12: 133.
12,13-17: 375.
12,25ss: 406.
12,30-31: 216.
12,35: 395.
12,35-37: 407.
13: 262, 264, 265, 297, 404, 466.
13 par.: 264.
13,2: 179.
13,2 par.: 217.
13,11: 472.
13,25: 471.
13,26: 407.
13,28-29: 133.
14,6.12: 407.
14,22.24: 407.
14,24: 407.
14,27: 395.
14,36: 187, 469, 471.
14,45: 469.
14,53: 320.
14,57-58: 393.
14,58: 374.
14,62: 393, 407.
15,15: 473.
15,26.39: 407.
15,34: 130, 469.
16,1-8: 375.
16,9-20: 450.
Lc 1-2: 181, 187, 472.
1,1-4: 345.
1,2: 226.
1,15: 233.
1,32.35: 237.
1,35: 326.
1,67-75: 280.
4,14-44: 297.
4,16-30: 139.
4,29: 176.
4,31: 166.
4,38-39: 470.
5,1-11: 466.
5,4: 167.
5,11: 472.
5,13: 393.
5,28: 395.
5,36: 472.
6,1: 472.
6,15: 187
6,20-26: 374.
6,20-7,35: 357
6,27-38: 425.
6,47-49: 393.
7,11-17: 377.
9,1-6: 217.
9,5: 498.
9,11: 178.
9,52: 176.
9,57-13,34: 357.
10,1-16: 217.
10,5: 181.
10,17: 296.
10,22: 307.
10,23: 236.
10,25-37: 466.
11,20: 236.
11,41: 181.
13,10: 166.
14,5: 374.
14,16-24: 394.
15: 466.
15,1-32: 350.
16,10: 408.
18,13: 437.
18,25: 472.
19,28-40: 297
19,45-46: 473.
19,47: 166.
20,22: 473.
21,2: 473.
21,5-36: 297.
21,14: 472.
22,20: 297.
23,16.22: 473.
23,47: 473.
24,16: 176.
24,44: 82.

Jn 1-4 473
1,1 308
1,1-4 241
1,1-18 182, 323
1,1-5,11 98
1,4 308
1,9 308
1,14 323
1,28 166, 233
1,30 177
1,46 136
2,14-22 473
2,18ss 473
3,1 21 474
3,16-17 217
3,25-26 474
4,23 266, 323
5,1-15 474
5,2 130, 140
5,16-47 474
5,30 323
6,31 360
6,31-58 280
6,32-34 360
6,35 360
6,39s 323
6,40 327
6,41 360
6,51 360
6,53 164
7,53-8,11 105
8,7 167
9,1-12 474
9,2 176
9,13-10,21 474
12,23 176
12,35-36 241
14,31 360
15,12 176
17,3 176
18,9-14 381
19,13 140
19,17 140
20,16 140
21 181
22,69 393
24,44 395
Hch 1-4 238
1-12 98, 355, 410
1,1b-15,35 187
1,4 176
1,19 130, 140
2 366, 455
2,42-47 394
4-5 361, 366
4,5-22 361
4,32-35 394
5 12 366
5,1-11 238
5,11-16 394
5,17-42 361
6,6 328
6,13-14 393
6-12 15 354
7,29 178
7,40 164
7,53 178
8,34 221
8,37 321
9,20 321
9,38 158
10,34 189
11,28 167
11,29 238
13,12 155
13,33 219, 321
15 217
15,1-35 41
15,4 177
15,22ss 366
15,23 478
15,23ss 366
15,33 366
15,34 366
15,40 366
16-18 355
17,3 176
17,5 158
17,22-31 473
21,40 140
22,2 140
23,26 478
25,4-5 176
25,10 166
26,2-23 473
26,14 140
Rom 1,3s 321, 374
1,3b-4 372

1,29-31: 372, 374, 476.
2,11: 189.
3,10-18: 223.
4-7: 240.
5,8: 374.
5,12-17: 306.
6: 266.
7,3: 176.
8,3: 177.
8,9-39: 350.
8,15: 320, 374.
8,15b: 372.
8,19-22: 306.
9,12: 155.
10,4: 82.
11,33-36: 374.
12,1: 476.
12,3: 476.
12,4: 306.
12,9s: 275.
12,20: 498.
13: 313.
13,1-5: 315.
13,8-10: 315.
13,11: 306.315.
13,14: 315.
15,9-12: 223.
16,20: 296.
1Cor 2: 306.
2,6-8: 306.
2,14: 306.
3,16: 239.
3,16-17: 240.
4,15: 312.
4,21: 312.
5,11: 372.
5,11ss: 374.
6,7: 155.
6-7: 265.
7,9: 476.
7,18-24: 476.
7,19: 217.
7,32-34: 306.
8,6: 374.
9: 486.
9,25: 476.
10,11: 228.
10,16: 374.
11,17: 155.
11,20: 317.
11,23ss: 374.
11,23-25: 263.
11,25b: 297.
12,3b: 372.
12,12: 306.
13: 486.
14,11: 178.
15: 266, 372.
15,3-5: 374.
15,3b-5: 372.
15,5.7: 82.
16,22: 130.
16,23: 374.
2Cor 1,3: 374.
2,13: 366.
2,14: 366.
3,6.14: 17.
3,18: 306, 327.
5,14: 177.
5,14-17: 240.
6,14-7,1: 239.
7,5: 366.
7,13: 177.
8: 350.
9: 350.
11,16-12,13: 350.
11,27: 476.
12,15: 155.
Gal 2,11ss: 82.
3,24-25: 312.
3,27: 327 .
3,28: 306.
4,6: 320.
4,9: 51.
5,16-23: 372, 374.
6,2: 487.
6,14-15: 240.
6,16: 81.
Ef 2,10.15: 240.
2,14ss: 307.
2,15: 307.
2,19-22: 240.
2,20: 83, 307.
3,5: 83.
3,8: 307.
4,3: 307.
4,11: 83.
4,13: 307.

4,24: 240.
4,25-29: 475.
5: 240.
5,5: 240.
5,6-7: 240.
5,8: 240.
5,9: 240.
5,10: 240.
5,11: 240.
5,12: 240.
5,22-6,9: 374.
5,23: 318.
6,9: 189.
6,10: 315.
Flp 2,5ss: 321.
2,5-11: 61.
2,6-11: 157, 372, 374.
3,2-4,13: 350.
3,20: 318.
Col 1,15-20: 372.
1,23: 167.
2,8-23: 307.
2,18: 315.
3,5-14: 372.
3,18ss: 372.
3,18-4,1: 374.
3,25: 189.
1Tes 1,9s: 374.
2,6: 177.
4,9-12: 315.
5,1-11: 315 .
5,4: 306.
2Tes 1,3-4: 475.
2-4: 266.
1Tim 1,4: 307.
1,10: 307.
1,16: 167.
2,13-15: 296.
3,1-7: 374.
3,6: 244.
3,16: 374.
4,1.3: 244.
4,3: 307.
2Tim 1,6: 328.
2,17: 109.
2,18: 307.
4,4: 307.
4,13: 224.
Tit 1,7-9: 374.
1,9: 307.
1,12: 220.
Flm 13: 177.
Heb 1,1-4: 477.
2,2-4: 477.
5,1-3: 477.
5,8: 477.
5,14: 307.
7,9: 477.
7,20-22: 477.
8,7.13: 17.
9,15-17: 477.
10,1-39: 477.
10,20: 307.
11,5: 176.
12,17: 477.
12,18-24: 477.
13,14: 477.
Sant 1,1: 478.
1,2: 478.
2,1: 189.
2,1.9.13.16: 477.
2,9: 189.
2,18s: 478.
3,3: 477.
3,12: 477.
3,17: 478.
4,9: 477.
5,13: 478.
5,16: 329.
5,17: 477.
1Pe 1,3ss: 374.
1,17: 189.
2,13-3,12: 374.
2,18: 275.
2Pe 1,2: 478.
1,3: 478.
1,5: 478.
1,16: 315.
1,16-19: 93.
1,20: 23.
2,2: 478.
2,19.20: 155.
3,9: 266.
3,10: 478.
3,11: 478.
3,16: 22, 477.
1Jn 1,5-2,17: 488.
2,18-27: 488.

2,28-29: 488.
3,1-24: 488.
3,9: 308.
4,1-6: 315.
4,1-21: 488.
5,1-12: 488.
5,4: 315.
5,8: 164.
3Jn 9ss: 308.
Jds 9: 478.
14: 478.
19: 307.
Ap 1,5.20: 478.
2,2: 478.
2,2.6.14-16· 307.
2,3: 479.
2,20: 307.
2,20-23: 307.
2,26: 164.
3,12: 478.
3,20: 372, 478.
5,1-3: 93.
5,7: 161.
6,8: 178.
6,12: 478.
7,14: 161.
8,5: 161.
9,11: 140.
10,7: 478.
11,12: 155.
12: 51, 52, 295.
12,5-10: 296.
12,7: 478.
12,9: 296.
13: 296 ?
13,10b: 478.
14,13: 176.
15,4: 179.
16,6: 479.
16,16: 140.
19,3: 161.
22,8: 479.
22,14: 176.
22,20: 374.

INDICE ONOMASTICO

Abbott, T. K.: 189.
Abel F. M.: 145, 199, 517, 524.
Abrahams, I.: 278.
Abrams, Ph.: 418.
Achtmaier, P. J.: 518.
Adam, G.: 388.
Adolph, K.: 273.
Aerts, W.: 166.
Agourides, S.: 268.
Aguirre, R.: 413, 419.
Agustín de Hípona, San: 26, 108, 215, 218, 303, 361, 462.
Aharoni, Y.: 522, 523.
Aitzmüller, R.: 116.
Aland, B.: 74, 89, 91, 92, 94, 96, 97, 98, 102, 104, 111, 114, 116, 122, 123, 433, 435, 510, 514.
Aland, K.: 74, 79, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 101, 102, 104, 108, 109, 111, 114, 116, 118, 122, 124, 126, 128, 156, 157, 158, 243, 244, 433, 435, 452, 507, 511, 514, 517.
Albright, F.: 413, 523.
Alcalá, M.: 298.
Alcuino: 112.
Aldridge, J. W.: 30.
Alepuz, M.: 170.
Alexander, L.: 476.
Alexander, P. S.: 272, 278.
Alfageme, I. R.: 146, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155.
Allegro, J. M.: 227.
Allenbach, J.: 515.
Almeida, I.: 76.
Alonso, D.: 467.
Alonso de Cabrera: 497.
Alonso Díaz, J.: 254, 256, 297.
Alonso Schöckel, L.: 58, 59, 243, 337, 340, 497, 498, 499, 500, 503.
Alsop, J. R.: 514.
Alt, A.: 413.
Altmann, A.: 142.
Amir, Y.: 269.
Amiran, R.: 523.
Amphoux, C. B.: 99, 191, 468.
Amsler, S.: 229.
Andersen, W.: 191.
Anderson, B. W.: 218.
Anderson, H.: 191.
Anderson, N. S.: 506.
Antoniadis, S.: 472.
Apolonio Díscolo: 147.
Appel, N.: 88.
Aranda Pérez, G.: 113.
Argyle, A. W.: 142.
Aristóteles: 22, 27, 322, 483, 484.
Armitage Robinson, J.: 93.
Arnaldez, R.: 269, 270.
Arndt, W. F.: 150, 433, 439, 451, 514, 516.
Arrivé, M.: 465.
Asurmendi, J.: 413.
Attridge, H. W.: 270.
Auffret, P.: 79, 481.
Aune, D. E.: 81, 350, 506.
Auwers, S. M.: 99.
Avi-Yonah, M.: 523.

Baarda, T.: 99.
Bachmann, H.: 517.
Bacht, H.: 326.
Badia, L. F · 234.
Baetens Beardsmore, H. B.: 202.
Bahr, G. J.: 354.
Baignet, M.: 231.
Baillet, M.: 242, 243, 244.
Baird, J. A.: 518.
Balas, D. L.: 84.
Balázs, Z.: 243.
Baldensperger, W.: 49.
Baldinger, K.: 429.
Balentine, S. E.: 291.
Ballines, J. L.: 208.
Baltzer, K.: 353.
Balz, H.: 447, 519.
Barbour, R. S.: 136.
Barclay, W.: 191, 442.
Barns J. W.: 69.
Baron, S. W.: 141.
Barr, J.: 74, 130, 139, 257, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 450, 519.
Barret, C. K.: 220.
Barret, W. C.: 170.
Barreto, J.: 79, 323, 400, 473, 474.
Barth, G.: 62, 397, 398, 476.
Barthélemy, D.: 133.
Barthes, R.: 77, 457.
Barton, J.: 414.
Bartina, S.: 243
Bartonék, A.: 429.
Bartsch, H. W.: 408, 510.
Bauer, G. L.: 40, 42, 73, 74.
Bauer, J. B.: 518, 528, 529.
Bauer, W.: 150, 151, 298, 433, 434, 435, 438, 439, 443, 451, 514, 515.
Baumbach, G.: 410.
Baumstark, A.: 104, 132.
Baur, F. C : 39, 40, 41, 42, 43, 44, 187, 354.
Bavier, R.: 527.
Beale, G. K.. 220.
Beardslee, W A.: 346.
Beardsmore, H. B.: 202.
Beasley-Murray, G. R.: 367.
Beauchamp, P.: 77, 457.
Becares Botas, V.: 24.
Beck, P.: 523.
Becker, J.: 235, 259, 348.
Beckwith, R. T.: 82.
Bell, R. T.: 203.
Bellinzoni, A. J.: 361.
Belo, F.: 404, 421.
Ben Yehuda, E.: 528.
Bengel, J. A.: 31, 32, 35, 119, 127, 482.
Benoit, P.: 116, 240, 243, 244, 247, 250, 251, 363, 367, 382, 383, 411, 384, 512, 521.
Bensley, R. L.: 107.
Bentler, J.: 348.
Berger, K.: 79, 256, 263, 333, 335, 336, 351, 367, 373, 378, 387, 392, 393, 424, 455.
Berger, P. R.: 131.
Berkowitz, L.: 511.
Bernardo de Claraval, San: 26.
Berry, G. R.: 516.
Berstein, G. H.: 107.
Best, Th. F.: 414.
Best, O. F.: 388.
Betz, H. D.: 61, 350.
Betz, O.: 219, 220, 230.
Beumer, J.: 87.
Beyer, K.: 184, 185, 358, 528.
Beyreuther, E.: 315, 324, 447, 448, 519.
Bianchi, U.: 298, 299, 305.
Bickerman, E. J.: 134, 141.
Bieler, L.: 320, 321.
Bietenhard, H.: 315, 316, 324, 447, 448, 519.
Biggs, H.: 364.
Billerbeck, P.: 63, 64, 273, 274, 293, 328.
Birdsall, J. N.: 99.
Birkeland, H.: 130, 138, 139, 140.
Bjorck, B.: 166.
Black D. A.: 22, 85, 90, 94, 118, 219, 220, 221, 272, 307, 310, 312, 333, 339, 340, 343, 346, 350, 361, 368, 369, 371, 387, 388, 389, 425, 442, 452, 457, 467, 514.
Black, M: 18, 96, 100, 102, 118, 128, 130, 131, 132, 133, 140, 180, 183, 199, 212, 228, 235, 262, 277, 282, 296, 510, 511, 521.
Black, E.: 480.

Blackburn, B.: 320.
Blackman, E. C.: 218.
Blank, J.: 341.
Blank, R.: 382.
Blass, F.: 144, 145, 155, 158, 185, 469, 516.
Blinzer, J.: 124.
Bloch, R.: 76, 279, 293.
Blom, J. P.: 203.
Blomquist, J.: 150.
Bloomfield, L.: 76.
Bluhm, H.: 496.
Böcher, O.: 241.
Bock, D. L.: 220, 368, 369, 371, 387.
Bodmer, M.: 92, 113, 123.
Boer, M. C.: 265.
Boettger, G.: 530.
Bogaert, P. M.: 109.
Boismard, M. E.: 98, 99, 116, 117, 346, 357, 362, 363, 411, 512.
Bokser, B. M.: 527.
Boman, T.: 439, 440, 441, 443, 444, 445.
Bonhoeffer, A.: 329.
Bonhomme, F.: 248.
Bonifaci Ferrer: 501.
Bonnard, P.: 399, 400, 470, 522.
Bonsirven, J.: 70, 274.
Boobyer, G. H.: 365.
Borbone, P. G.: 106.
Borgen, P.: 280, 294, 529.
Bornkamm, G.: 37, 62, 309, 348, 366, 385, 397, 398, 399, 408, 411, 470, 522.
Botha, J. E.: 468.
Botte, B.: 113.
Bouillard, H.: 77, 457.
Bourg, M.: 474.
Bousset, W.: 48, 52, 213, 224, 253, 277, 298, 305, 309, 327, 335.
Bouttier, M.: 365.
Bover, J. M.: 113, 498, 502, 503, 511, 517.
Bovon, F.: 408, 409, 454, 471, 472, 473.
Boyancé, P.: 204.
Boys, Thj.: 482.
Brachter, R. G.: 472.
Brandestein, W.: 429.
Braun, F. M.: 241.
Braun, H.: 88, 230, 239, 249, 308, 314, 385.
Bravo, G.: 502.
Bravo García, A.: 91.
Bréal, M.: 427.
Brémond, Cl.: 77, 458, 459, 460.
Briggs, C. A.: 521.
Brinkmann, B.: 87.
Brock, S. P.: 525.
Brockelmann, C.: 515.
Brodie, T. L.: 187.
Bromley, G. N.: 74, 438.
Brook, S. P.: 107.
Brooke, G. J.: 68.
Brower, R. A.: 499.
Brown, C.: 340, 343, 442, 447.
Brown, O. J.: 23.
Brown, R. E.: 22, 219, 241, 308, 323, 372, 473, 521.
Browne, G. M.: 69.
Browning, R.: 141, 146, 155, 161, 166, 192, 193.
Brox, N.: 255, 367.
Bruce, F. F.: 22, 85, 205, 211, 221, 229, 243, 369, 524.
Brückner, M.: 56.
Bruder, C. H.: 453.
Brunner, Th. F.: 511.
Buchanan, G. W.: 235, 277, 278, 279, 280, 281.
Büchsel, E.: 130.
Buck, C. D.: 451, 452.
Bultmann, R.: 21, 45, 47, 60, 61, 73, 215, 218, 224, 257, 289, 298, 305, 308, 309, 311, 314, 335, 341, 348, 352, 367, 368, 369, 370, 374, 378, 379, 380, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 391, 414, 455, 461, 474, 476.
Burchard, C.: 253.
Burke, P.: 417.
Burkill, T. A.: 403, 469.
Burkitt, F. C.: 104, 105, 305, 317.
Burney, C. F.: 181, 183, 199, 323, 474.
Burrows, M.: 199, 240.
Busset, L.: 166.
Bussmann, C.: 388.
Butler, B. C.: 361.
Buttrick, G. A.: 518, 521.
Buzzeti, C.: 499, 500.

Caba, J.: 135, 333, 363, 364, 368, 377, 382, 385, 393, 470.
Cadbury, H. J.: 472.
Caird, G. B.: 388, 525.
Calístenes: 319.
Calvert, D. G. A.: 136, 385.
Calvino, J.: 29, 30, 218.
Camacho, F.: 214, 244, 400, 404, 405, 432, 470, 475.
Camerarius, J.: 30, 31.
Canak, H.: 468.
Cancini, A.: 159.
Cantera, F.: 498, 502.
Cantwell, L.: 351.
Carrasquero Martínez, O.: 500.
Carreira das Neves, J.: 307.
Carrete, C.: 502.
Carrez, M.: 239.
Carson, D. A.: 22, 170, 219, 220, 224, 388, 522.
Cary, E.: 494.
Casciaro, J. M.: 385.
Case, S. J.: 78, 415.
Casey, R. P.: 116, 124, 309.
Casiodoro de Reina: 502.
Castro, A. de: 501.
Catchpole, D. R.: 136.
Causse, A.: 413.
Cavallo, G.: 99.
Cazeauz, J.: 269.
Cazelles, H.: 518.
Celso: 25.
Cerfaux, L.: 136.
Cerny, J.: 515.
Cesera-Gastaldo, A.: 185.
Chabrol, C.: 77.
Chadwick, H.: 522.
Chambers, J. K.: 204.
Chantraine, P.: 165.
Charles, R. H.: 70, 255, 256, 498, 529.
Charlesworth, J. H.: 73, 230, 253, 254, 267, 529, 530.
Charue, Y. M.: 429.
Chevalier, M. A.: 347.
Childs, B. S.: 445.
Chilton, B.: 220.
Chomsky, N.: 429, 456, 457.
Chomsky, W.: 139.
Cicerón: 204, 475.
Cipriano, San: 98, 109, 117.
Cipriano de la Huerga: 24, 27, 28.
Cipriano de Valera: 502.
Cirilo de Jerusalén, San: 98, 515.
Cisneros: 127.
Clark, K. W.: 121.
Clemen, C.: 314, 328, 329, 334, 336, 337.
Clemente VIII: 112.
Clemente de Alejandría: 25, 85, 98, 117, 147, 515.
Clines, D. J. A.: 526.
Cludius, H. H.: 36.
Cock, A. J. C. M.: 169.
Coenen, L.: 315, 324, 447, 448, 519.
Cohn, N.: 422, 529.
Collado, V.: 307.
Collins, R. F.: 450.
Colpe, C.: 241, 299, 300, 305, 309, 337.
Colunga, A.: 498, 502.
Colwell, E. C.: 121, 122, 123, 182, 192, 193.
Condamin, A.: 482.
Connolly, A. L.: 205.
Conzelmann, H.: 62, 63, 90, 136, 209, 210, 211, 333, 354, 357, 362, 367, 372, 393, 358, 399, 408, 411, 524.
Cornelius a Lapide: 31.
Corwin, W.: 309.
Coseriu, E.: 166, 427, 429.
Costas, P. W.: 192, 193.
Coulot, J.: 474.
Courtenay, J.: 191.
Courtès, J.: 77, 457.
Cremer, H.: 49, 194, 443.
Crespo, E.: 154, 200.
Crockett, L. C.: 293.
Crosby, M. H.: 425.
Cross, F. M.: 252, 521.
Crossan, J. D.: 385, 424.
Cruells Viñas, A.: 500.
Crum, W. E.: 515.
Cullmann, O.: 241, 249, 414, 444, 522.
Culpepper, R. A.: 79, 350.
Cumont, F.: 51, 253.
Cureton, W.: 104.

Dahl, N. A.: 135, 382, 396.
Dalman, G.: 18, 49, 63, 74, 130, 131,

132, 133, 181, 182, 188, 191, 261, 273, 282, 528.
Dámaso de Roma: 111.
Daniélou, J.: 238, 277, 530.
Danker, F. W.: 366, 433, 451, 505, 514.
Daube, D.: 275, 276, 278, 477.
Daudet, A.: 466.
Dautzenberg, G.: 326, 327.
Davey, N.: 341.
Davidson, R. M.: 220.
Davies, M.: 362.
Davies, W. D.: 210, 274, 275, 293.
Dawsey, J.: 472.
Debrunner, A.: 145, 146, 155, 158, 185, 469, 516.
Deissmann, A.: 49, 50, 74, 78, 140, 141, 142, 144, 166, 191, 192, 196, 197, 199, 200, 206, 321, 329, 354, 414, 432, 433, 454.
De Jonge, H. J.: 30.
De Jonge, M.: 254.
De la Fuente, A.: 70.
Del Agua Pérez, A.: 67, 228, 281, 284, 287, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 297.
De la Potterie, I.: 136, 385.
Delaunois, M.: 169.
Delcor, M.: 67, 231, 247, 249, 252, 254.
Delebecque, E.: 134, 189, 472.
Delling, G.: 73, 253, 361, 529.
Delorme, J.: 465.
Denis, A. M.: 254, 529.
Denniston, J. D.: 150.
De Rosa, G.: 385.
Derret, J. D. M.: 294.
Descamps, A. L.: 455.
Detweiler, R.: 386.
De Vaux, R.: 232, 242, 247.
Dever, W. G.: 523.
De Villiers, P. G. R.: 262.
Devresse, R.: 91.
De Waard, J.: 130.
Díaz Castrillón, C. M.: 75, 78.
Díaz Tejera, A.: 429, 485.
Dibelius, M.: 53, 59, 60, 318, 351, 352, 367, 369, 370, 372, 376, 378, 379, 380, 382, 383, 385, 386, 387.
Dídimo: 201.
Diem, H.: 88.
Dieterich, A.: 144, 325, 334.
Díez Macho, A.: 67, 70, 72, 130, 131, 132, 133, 253, 254, 255, 256, 258, 267, 268, 270, 275, 276, 281, 282, 283, 286, 289, 290, 293, 294, 295, 296, 297, 323, 529.
Díez Merino, L.: 293.
Dihle, A.: 352.
Dillmann, A.: 516.
Diodoro Sículo: 479.
Dionisio de Tracia: 24.
Dioscórides: 201.
Dieterich, A.: 51.
Dilthey, W.: 455.
Dockery, D. S.: 22, 29, 85, 90, 94, 118, 219, 220, 221, 272, 312, 333, 339, 340, 343, 346, 350, 361, 368, 369, 371, 387, 388, 389, 425, 457, 467.
Dodd, C. H.: 224, 225, 226, 293, 296, 308, 314, 473.
Dolet, E.: 496.
Domingo, E.: 189.
Donner, H.: 524.
Dorival, G.: 141, 186, 198.
Dormeyer, D.: 351.
Dos Santos, E. C.: 512, 526.
Dotty, G.: 476.
Doty, W. G.: 367.
Doudna, J. Ch.: 468.
Downes, W.: 203.
Draisma, S.: 388.
Draper, H. M.: 142.
Driver, G. R.: 231, 232.
Driver, S. R.: 521.
Dschulnigg, P.: 474.
Duchesne-Guillemin, J.: 213, 241.
Duke, P.: 79.
Duling, D. C.: 416.
Dumais, M.: 520.
Dungan, D. L.: 363.
Dunn, J. D. G.: 42.
Duplacy, J.: 100, 116, 121, 122.
Dupont, J.: 361, 383.
Dupont-Sommer, A.: 239, 241, 252.
Durkheim: 413, 419.
Dussaut, L.: 455.

Eco, U.: 77.
Edwards, A.: 313, 518.

Efrén, San: 104, 105.
Egger, W.: 90, 96, 118, 333, 338, 356, 368, 369, 370, 373, 380, 390, 396, 498.
Ehrich, R. W.: 523.
Ehrlich, E. L.: 236.
Ehrmann, B.: 99, 123.
Eichhorn, J. C.: 35, 37.
Eichorn, A.: 53.
Eisenman, R.: 231.
Eitrem, S.: 227.
Ellington, J.: 499.
Elliott, J. H.: 412, 416, 418, 423.
Elliott, J. K.: 90, 92, 96, 99, 101, 122, 124, 125, 193, 243, 349.
Ellis, E. E.: 220, 221, 223, 228, 229, 360, 367.
Elzevir: 126.
Emerton, J. A.: 130, 139.
Engelbrecht, J.: 470.
Epicteto: 145, 200, 317, 319, 329, 479.
Epicuro: 475.
Epifanio: 515.
Epp, E. J.: 90, 125, 264, 346, 355, 368, 388, 411.
Epstein, J. N.: 528.
Erasmo de Rotterdam: 29, 30, 31, 32, 46, 126, 127, 218.
Erhardt, A.: 472.
Ernesti, J. A.: 35.
Ernst, J.: 506.
Errandonea, I.: 149, 158.
Escalle, M. Ch.: 455.
Escande, J.: 455.
Eschlimann, J. A.: 354.
Esler, Ph. F.: 416, 418, 425.
Esquilo: 324.
Estienne, R.: 127.
Estrada, D. M.: 243.
Eusebio de Cesarea: 24, 271, 359, 515.
Evans, C. A.: 220.
Evans, G. R.: 26.

Fabricius, J. A.: 72.
Fanning, B. M.: 170, 175.
Farkasfalvy, D. M.: 85.
Farmer, W. R.: 35, 85, 361, 362, 393, 450, 451.
Fascher, E.: 326, 396, 522.
Faur, J.: 288.
Fausset, A. R.: 32.
Fee, G. D.: 90, 125, 243.
Feinberg, J. S.: 215, 220.
Fenton, J. C.: 413, 470.
Ferguson, B.: 207.
Ferguson, C. A.: 140, 203.
Fernández Galiano, D.: 68, 230, 231, 250.
Fernández Lago, J.: 503.
Fernández Marcos, N.: 187, 250, 297, 360, 502.
Fernández Vallina, F. J.: 275, 297, 360.
Ferngren, G.: 367.
Festinger, L.: 422.
Feuillet, A.: 355, 518, 520.
Fiebig, P.: 275.
Fiedler, M. J.: 259.
Filón de Alejandría: 22, 25, 51, 187, 190, 200, 232, 247, 268, 269, 270, 271, 279, 318, 323, 325, 326, 525, 529.
Filóstrato: 352, 464, 465.
Filoxeno: 106.
Filson, F. V.: 85.
Finegan, J.: 90, 122, 523.
Finkelstein, L.: 278.
Fischer, B.: 109, 113, 122.
Fisher, E. J.: 278.
Fishman, J. A.: 202.
Fitzmyer, J. A.: 22, 130, 131, 133, 139, 180, 199, 222, 223, 227, 239, 243, 247, 262, 282, 382, 505, 521, 526, 528.
Flavio Josefo: 190, 200, 232, 236, 247, 268, 270, 271, 278, 279, 422, 525, 529, 530.
Flacio Ilírico, Mateo: 30.
Florit, E.: 384.
Flor Serrano, G.: 58, 59, 338.
Flusser, D.: 277, 385.
Foakes, F. J.: 196.
Focant, C.: 242, 243.
Foerster, W.: 315, 524.
Fohrer, G.: 346.
Follieri, H.: 91.
Fontaine, J.: 111.
Footmore, G.: 70.

Forestell, J. J.: 293.
Förster, W.: 211.
Fraenkel, J. J.: 179.
France, R. T.: 505.
Franchi, P.: 91.
Francis, W. N.: 204.
Frank, S.: 89.
Frankemölle, H.: 388, 390.
Franquesa, P.: 503.
Fray Luis de Granada: 497.
Fray Luis de León: 28.
Frede, H. J.: 109, 116.
Freed, E. F.: 229.
Freedman, D. N.: 518.
Frey, J.: 76, 254.
Freyne, S.: 209.
Friedrich, G.: 159, 433, 438, 439, 442, 445, 447, 519.
Friedrich, J. H.: 470.
Fries, G.: 321, 322.
Froben, J.: 126.
Froehlich, K.: 220.
Froidefond, C.: 189.
Frösen, J.: 141, 146, 147.
Frye, R. M.: 355.
Fuchs, O.: 388.
Fuller, D. P.: 340.
Fuller, R. H.: 135, 263, 362, 385.
Funk, R. W.: 512, 516.
Furnish, V. P.: 343.

Gabinskij, M. A.: 169.
Gabler, J. O.: 40.
Gadamer, H.: 342.
Gaebelein, F.: 521.
Gaechter, P.: 470.
Gaffron, H. G.: 506.
Gager, J. G.: 420, 422.
Galbiati, E.: 79, 481.
Galland, C.: 455.
Galling, K.: 518, 519.
Gambale, H. Y.: 85.
Gambrer, J.: 384.
Gammis, J. G.: 261.
Gangutia, E.: 429.
García Bazán, F.: 69, 300.
García Gual, C.: 169.
García Hernández, B.: 429.
García Martínez, F.: 67, 71, 224, 230, 231, 233, 236, 244, 247-249, 250, 257, 290.
García-Moreno, A.: 113.
García Teijeiro, M.: 144, 147, 151, 162, 165, 167, 169, 175, 176, 178, 179.
Garland, D. E.: 272, 312.
Garnet, P.: 243.
Gasque, W. W.: 219.
Gasquet, A.: 113.
Geckeler, H.: 428, 429.
Geden, A. S.: 453, 517.
Gehman, H. S.: 193, 194, 195, 525.
Geiger, R.: 264.
Genette, G.: 77.
Genthe, A. J.: 309, 310, 385, 388, 392.
George, A.: 520.
George, T.: 29.
Gerhards, A.: 264.
Gerhardsson, B.: 276, 278, 294, 357, 382.
Gerrish, B. A.: 30.
Gertner, B.: 280.
Gertner, M.: 294.
Ghiron-Bistagne, P.: 189.
Gibson, M. D.: 104.
Gieseler, J. C. L.: 36.
Gignac, F. T.: 152, 191, 201, 468, 516.
Gil, L.: 145, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 207, 229, 524.
Gilson, E.: 27.
Gingrich, F. W.: 150, 433, 439, 451.
Gingsberg, L.: 70.
Gingsburg, L.: 278.
Girard, M.: 79, 481.
Giroud, J. Cl.: 455.
Glare, P. G. W.: 515.
Gnilka, J.: 63, 236, 239, 411, 498.
Godoy, R.: 465.
Goguel, M.: 56, 73, 314.
Golb, N.: 67, 230.
Goldschmidt, L.: 528.
González Lamadrid, A.: 67, 233, 238, 240, 249.
González Ruiz, J. M.: 243.
Goodblatt, D.: 527.
Goodenough, E. R.: 530.
Goodspeed, E. J.: 192, 193.
Goppelt, L.: 220, 228.

Gordis, R.: 283, 296.
Gordon, R. L.: 336.
Görg, M.: 518.
Goschen-Gottstein, M. H.: 106.
Gottwald, N. K.: 418.
Grant, R. M.: 23, 85, 220, 345, 367.
Grant, R. R.: 338.
Grant, W. L.: 185.
Grässer, E.: 522.
Grassman: 452.
Gray, G. B.: 482.
Grayston, K.: 385.
Grech, P.: 229, 264, 290, 357, 367, 455.
Greenfield, J. C.: 130, 141.
Greenlee, J. H.: 90, 451, 452, 516.
Greer, R. A.: 23, 25.
Greeven, H.: 512.
Gregory, C. R.: 96, 157, 432, 433.
Greimas, A. J.: 76, 77, 264, 429, 430, 454, 455, 458, 460, 461, 465.
Grelot, P.: 282, 343, 520.
Gressmann, H.: 213, 277.
Gribomont, D.: 111, 113.
Griesbach, J. J.: 33, 35, 36, 46, 126, 127, 361, 364, 450.
Grintz, J. M.: 139.
Gritti, J.: 77.
Grollenberg, L. H.: 524.
Grosjean, J.: 474.
Grossfeld, B.: 293.
Grosvenor, M.: 517.
Grotius, H.: 31, 140.
Grözinger, K. E.: 238, 241.
Grundmann, W.: 207, 269, 365, 402, 524.
Gryson, R.: 99.
Gudiol, J.: 501.
Guelich, R.: 351.
Guerra Gómez, M.: 159, 468.
Gühlich, E.: 367, 368.
Guillemette, P.: 517.
Guillet, J.: 25.
Gumperz, J. J.: 203.
Gundry, R. H.: 130, 139, 143, 229, 358.
Gunkel, H.: 48, 52, 59, 256, 298, 378.
Günter, H. O.: 146.
Guthrie, D.: 520.
Güttgemanns, E.: 78, 367, 385, 386, 456, 457.
Gwilliam, G. H.: 105, 513.
Gwynn, J.: 106.

Haag, H.: 518.
Haacker, K.: 345, 384, 388.
Haase, W.: 527.
Haenchen, E.: 306, 409.
Hagner, D. A.: 339, 340, 343.
Hahn, F.: 343.
Hahn, L.: 144.
Halliday, M. A. K.: 204.
Hammond, N. G. L. y Sontheimer, W.: 519.
Hanson, A. T.: 220.
Hanson, J.: 421.
Hanson, R. P. C.: 25.
Harb, P.: 107.
Harding, G. L.: 247.
Hare, D. R. A.: 263.
Harl, M.: 141, 186, 198.
Harnack, A. von: 43, 44, 45, 47, 49, 56, 78, 84, 85, 434.
Harrington, D. J.: 133, 413, 506, 520.
Harris, J. R.: 142, 222, 224.
Harsh, H.: 342.
Hartlich, C.: 342.
Hartmann, L.: 220, 264, 290.
Harvey, V. A.: 343.
Hase, K.: 38.
Hasselmo, N.: 202.
Hatch, E.: 49, 189, 517, 525, 528.
Hatch, W. H. P.: 91.
Hauck, A.: 49.
Hauck, F.: 402.
Haulotte, E.: 77, 457.
Hausrath, A.: 48.
Hawkins, J. C.: 468, 470, 472.
Hawthorne, G. F.: 219, 220.
Hegermann, H.: 269.
Heine, G.: 516.
Heinemann, I.: 67.
Helbin, R.: 134.
Held, H. J.: 397, 398, 470.
Hellwig, A.: 150, 179.
Hemer, C. J.: 243.
Hengel, M.: 130, 208, 335, 341.
Hennecke, E.: 375.
Heráclito: 321, 323.

Herder, J G 36, 59, 378
Herford, R T 278
Hermán Alemán 501
Herodiano 147
Herodoto 317
Herón 201
Herrán Marco, M 368
Herrera, A 130, 212, 524
Hilgenfeld, A 48, 253
Hilhorst, A 159, 180
Hill, D 446
Hillers, D R 528
Hillmann, W 396
Hipias de Elis 483
Hipólito de Roma 85, 98, 299
Hjelmslev, L 76
Hjelt, A 105
Hoffer, J 519
Hoffmann, J 102
Hoffmann, O 145, 146, 147, 156, 164, 165, 169
Holmberg, B 413, 416, 417, 418, 419, 422, 423
Holmes, M W 90, 93, 99, 118
Holtz, L 99
Holtzclaw, B 524
Holtzmann, H J 35, 43, 47, 349, 361
Homero 166, 318, 321
Hooker, M D 136, 220
Horacio 475
Horbury, W 272, 273
Hormann, H 429
Horner, G 113, 114, 513
Horsley, G H R 134, 141, 142, 143, 193, 195, 196, 197, 198, 201, 202, 205, 421, 454, 467, 468, 514
Horst, G K 36
Hort, E 507
Hort, F J A 43, 46, 97, 101, 118, 123, 126, 127, 128, 453, 511, 517
Hospers, J H 247, 526, 527
Hoskyns, E 341
Houston, J 26
Howard, F W 157, 158, 182, 192, 467, 516
Howard, G 140, 145
Howard, V P 447
Howard, W H 193
Huck, A 512
Hultgard, A 213
Hummel, R 399
Hunzinger, C H 238
Hurd, J C, Jr 507
Hurtado, L W 335
Hutchinson, W A 498
Hyvernat, H 113

Iglesias González, M 502
Ignacio de Antioquía, San 44, 82
Ignacio de Loyola, San 77
Ireneo de Lión 23, 25, 85, 98, 117, 140, 218, 299, 307
Irigoin, J 99
Isenberg, H 368
Isenberg, S R 422
Isócrates 322, 483

Jacques, X 451, 453, 525
Jakobson, R 76, 458
Jano de Vries, M 115
Jastrow, M 528
Jaubert, A 230, 238, 270
Jebb, J 482
Jendorff, B 323
Jenofonte 184
Jeremias, J 62, 135, 136, 183, 208, 235, 261, 273, 275, 282, 283, 382, 383, 385
Jerónimo, San 26, 27, 108, 109, 111, 112, 222, 271, 512, 515
Jiménez, M 248
Jobling, D 455
Johnson, A M 455
Johnson, S E 403
Johnston, L 27
Joly, R 159
Jonas, H 299, 304, 305
Jones, M 341
Jordan, H 378
Jouon, P 182
Jousse, M 482
Joussen, A 114
Juan Casiano 26
Juan Crisóstomo, San 25, 218
Juan de la Cruz, San 497
Juan de Maldonado 31

Juan Pablo II: 112.
Judge, E. A.: 421.
Juel, D.: 220.
Jülicher, A.: 44, 109, 396.
Juser, J.: 141.
Justino, San: 98, 117, 222.

Kabisch, R.: 48.
Kaestli, J. D.: 348, 505.
Kahle, P. E.: 113, 130, 132, 134, 279, 283, 316.
Kaimio, J.: 203.
Kaiser, O.: 388.
Kaiser, W. C.: 220.
Kamlah, E.: 324, 325.
Kant, E.: 418.
Kapsomenos, S. G.: 145.
Käsemann, E.: 71, 135, 224, 257, 308, 382.
Kasser, R.: 515.
Kaufmann, S. A.: 528.
Kaulen, F.: 112.
Kautzsch, E.: 70, 267.
Kay, D. M.: 130.
Kealy, S. P.: 401, 403.
Keane, T.: 465.
Keck, L. E.: 86.
Kee, H. C.: 385, 422, 423, 425.
Keil, K. A. G.: 42.
Kelly, J. N. D.: 26.
Kelly, L. G.: 202.
Kempfer, K. W.: 367.
Kennedy, G. A.: 480, 482.
Kennedy, H. A. A.: 189.
Kenny, A.: 468.
Kenyon, K.: 523.
Kertelge, K.: 522.
Kiehl, E. H.: 506.
Kilgour, R.: 513.
Kilpatrick, G. D.: 90, 100, 122, 124, 125, 243, 467, 468.
Kimmerle, H.: 37.
Kittel, G.: 64, 74, 159, 334, 433, 438, 439, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 453, 519.
Klauck, H. J.: 488.
Klauser, T.: 519.
Klausner, J.: 276, 314.
Kloppenborg, J. S.: 364.
Klostermann, E.: 434.
Klug, H.: 385.
Knibb, M. A.: 254.
Knock, W. L.: 321.
Knopf, R.: 54, 181.
Knox, W. L.: 224.
Koch, K.: 350, 367, 377, 388.
Koester, C.: 247, 526.
Koester, F.: 482.
Kögel, J.: 443.
Köhner, R.: 169.
Koller, J. W.: 498, 499.
Koopmanns, J. J.: 185.
Köster, H.: 42, 85, 104, 192, 193, 209, 210, 333, 353, 363, 480, 520, 521.
Kraft, R. A.: 525.
Kratz, R.: 346, 462.
Kraus, H. J.: 29.
Krause, G.: 519.
Krauss, S.: 189.
Kremer, J.: 136, 366.
Krestchmer: 151.
Krüger, G.: 55.
Krumbacher: 145.
Kselman, J. S.: 22.
Kugel, J. L.: 25, 220.
Kuhn, H. B.: 260.
Kuhn, H. W.: 68, 251.
Kuhn, K. G.: 240, 241, 526, 527.
Kuhn, K. H.: 238.
Kuhn, T. S.: 340.
Kümmel, W. G.: 21, 36, 85, 88, 209, 268, 333, 337, 365, 378, 382, 385, 388, 520.
Kurzová, H.: 155, 169.
Kuss, O.: 124.
Kutscher, E. Y.: 133, 139, 247, 282, 283, 526.

Lacarra, J.: 209, 333, 520.
Lachmann, K.: 35, 42, 45, 126, 127, 361.
Lacueva, F.: 499.
Ladd, G. E.: 338.
Lademann, W.: 151.
Lagrange, M. J.: 73, 213, 511.
Lake, K.: 196.

Lamarche, P 79, 481
Lambasi, F 136, 385
Lambrecht, J 264
Lamouille, A 98, 264, 346, 357, 512
Lampe, G W H 515
Lance, H D 523
Lane, W L 404
Lanfranc 112
Lang, B 506, 518
Langevin, P E 506
Lapide, P 130, 140
LaSor, W S 219, 230
Lasso de la Vega, J S 164
Latourelle, R 385
Layton, B 23
Lázaro Carreter, F 467
Leal, J 113
Leclerq, H 130
Le Déaut, R 67, 183, 293, 293
Lee, J A L 188, 195, 196, 197, 198, 438, 454, 514
Lefort, L -Th 191, 199
Legg, S C E 121
Lehmann, K 341
Lehnardt, T 527
Leigh, R 231
Leipoldt, J 85, 207, 269, 314, 524
Leisegang, H 51, 305, 325, 326
Leloir, L 104
Lendle, O 144
Lentzen-Deiss, G 368, 373
Léon-Dufour, X 77, 187, 348, 442, 455, 457, 462, 473, 518
Leroy, H 342
Lessing, G E 31, 35
Levering, M 337
Lévi-Strauss, C 76, 457
Levy, J 528
Lewis, A S 104, 130
Lewis, C T 515
Lewis, J P 500
Lichtenberger, N Ilg H 238
Lieberman, S 202, 287, 290, 335
Liebermann, C 142
Lieu, J M 307
Lidzbarski, M 73
Lietzmann, H 73, 91, 512, 522
Lifshitz, B 130
Lightfoot, J B 31, 43, 44, 49, 63, 273
Lindars, B 22, 220, 226
Lion, A 474
Lisowsky, G 517
Liver, J 236
Livingstone, E A 143, 193
Llamas, J 501
Locke, J 33
Loewe, H 64, 273
Logan, A H B 298, 301
Lohfink, N 343, 368, 381
Lohmeyer, E 61, 73, 396
Lohse, E 224, 247, 372, 408
Loisy, A 56, 73
Longenecker, R N 219, 220
Longman, T 340, 346, 350
Longstaff, T R W 361, 363
López Eire, A 146
López Facal, J 429
López Férez, J A 485
Losada, J 385
Louw, J P 74, 430, 433, 435, 436, 437, 438, 442, 454, 474, 514
Lowth, R 482
Loza, J 347
Luciano de Antioquía 100
Luciano de Samosata 200, 352
Luck, G 121
Lucke, F 37
Ludemann, H 47
Ludolfo el Cartujano 38
Luhrmann, D 385
Lull, D J 220, 364
Lund, N W 482
Luz, U 401, 469
Luzárraga, J 293
Lyonnet, S 293
Lyons, J 429

Macgregor, G H C 191
Mach, M 260
Machovec, M 421
Mack, B L 482, 488, 489
MacRae, G W 264, 346, 355, 368, 388, 411, 417
Magie, D 144
Maier, G 343
Malherbe, A J 193, 423
Malina, B J 416, 418, 424

Maloney, E. C.: 141, 191, 202, 203, 468.
Mandelkern, S.: 517.
Mandilaras, B. G.: 141, 154, 165, 169.
Maneschg, G.: 293.
Manheim, K.: 421.
Manson, T. W.: 139, 365, 403.
Marción: 23, 41, 47, 83, 84, 88, 98, 117, 218.
Marcus, J.: 265, 530.
March, W. E.: 84.
Margoliuth, G.: 231.
Margot, J. Cl.: 494, 495, 496, 500.
Marguerat, D.: 385.
Marin, L.: 77, 457.
Marlé, R.: 385.
Marouzeau, J.: 506.
Marrou, H. I.: 196.
Marrow, S. B.: 506.
Marsh, J.: 444.
Marshall, H.: 220, 224.
Marshall, I. H.: 22, 136, 221, 228, 333, 341, 343, 367, 385, 388, 391, 446.
Martin, J. P.: 269.
Martin, R.: 525.
Martin, R. A.: 198.
Martin, R. M.: 183.
Martin Cordero, J.: 270.
Martín de Lucena: 501.
Martín Lutero: 29, 39, 477, 495, 496.
Martin Plumley, J.: 114.
Martinet, A.: 76.
Martínez, M.: 428.
Martínez Díez, A.: 91, 428.
Martini, C. M.: 96, 101, 118, 121, 122, 242, 243, 510, 511.
Marucci, C.: 144, 189, 190, 469.
Marxsen, W.: 62, 63, 88, 365, 397, 399, 401, 402, 403, 408, 411, 520.
Masson, E.: 203.
Mateos, J.: 76, 79, 170, 173, 174, 175, 176, 214, 215, 216, 262, 264, 315, 323, 348, 400, 404, 405, 430, 431, 432, 465, 466, 468, 469, 470, 473, 474, 475, 498, 499, 500, 503.
Matill, A. J.: 507.
Matill, M. B.: 507.
Mattaei, D. F.: 33.
Matthews, S.: 78, 415.
Matthiae, K.: 135, 382.
Maurer, W.: 88.
May, H. G.: 524.
Mayer, G.: 530.
Mayser, E.: 201, 516.
Mazzaferri, F. D.: 355.
McArthur, H. K.: 135.
McCartney, D. G.: 26.
McDonald, L. M.: 85.
McKay, K. L.: 162, 165, 170.
McKenzie, J. L.: 518.
McKnight, E. V.: 75, 77, 191, 340, 367, 384, 386, 388, 411, 455, 457.
McKnight, S.: 363, 393.
McNally, R. E.: 26.
McNamara, M.: 67, 133, 279, 282, 294.
McNeile, A. H.: 367, 384.
Mealand, D. L.: 472, 473, 476.
Meecham, H. G.: 192, 193, 467.
Meeks, W. A.: 415, 417, 422.
Meier, J. P.: 136, 385.
Meillet, A.: 147.
Meisterhans, K.: 151.
Melanchthon: 31, 495.
Melitón de Sardes: 222.
Menandro: 245.
Ménard, E.: 69.
Merk, A.: 511, 517.
Merkelbach, R.: 186.
Metz, C.: 77.
Metzger, B. M.: 30, 85, 90, 91, 96, 102, 104, 107, 114, 118, 128, 221, 243, 506, 507, 511, 513.
Meyer, E.: 213, 314, 317, 414.
Meyer, H. A. W.: 42, 53, 73, 78, 522.
Meyers, E. M.: 130, 139.
Meynet, R.: 79, 481, 482, 489, 490, 491.
Michaelis, J. D.: 31, 34, 87.
Michaelis, W.: 396, 520, 530.
Michel, J.: 296.
Michel, O.: 224, 227, 319.
Milhevc-Gabrovec, E.: 165.
Milik, J. T.: 133, 233.
Mill, J.: 32, 127.
Millar, F.: 212, 255, 277, 524.
Milligan, G.: 75, 141, 192, 193, 197, 453, 454, 514, 515.
Mínguez, D.: 455.
Mitton, C. L.: 343.

Momigliano, A 205
Mondésert, C 269
Montserrat, J 69, 298, 299, 304, 345, 353
Monson, J 524
Montagnini, F 74, 438
Montefiore, C G 64, 273
Moo, D 219
Moody Smith, D 220
Moore, G F 64, 272, 277, 293
Moore, S D 346
Moralejo, A 146
Morgan, R 113, 414
Morgenthaler, R 74, 449, 450, 451
Morocho, G 24, 27
Morrish, G 526
Mosé Arragel de Guadalajara 501
Mosheim, J L 305
Moule, C F D 145, 516, 522
Moulton, J H 75, 135, 141, 142, 145, 156, 157, 158, 166, 179, 192, 193, 194, 197, 199, 206, 453, 454, 467, 468, 472, 514, 515, 516
Moulton, W F 453, 517
Mounin, G 494, 496, 499
Mueller, J R 530
Mulembourg, J 480, 481
Mulder, M J 220, 228
Mulholland, Jr M R 425
Muller, G 519
Muller, K H 230, 386
Muller, P G 518
Mullins, T Y 315
Munnich, O 141, 186, 198
Muñoz Iglesias, S 294, 336, 360
Muñoz León, D 67, 293, 295, 323
Muratori, L A 85
Murphy, R E 22, 521
Murphy O'Connor, J 230, 523
Murtonen, A 526
Mussies, G 130, 138, 139, 143, 180, 202, 449, 479
Mussner, F 124, 135, 240

Nácar Fuster, E 498, 502
Nash, R N 340, 343
Navarro Peiró, M A 70, 351
Nebe, G 326
Negev, A 523
Neil, W 21
Neill, S O 22, 47, 309
Neirynck, F 364, 449, 472, 512
Nestle, E 96, 108, 116, 126, 127, 128, 156, 157, 158, 433, 507, 511, 517
Neuenzeit, P 341
Neumann, G 139, 141, 142
Neumann, K J 476
Neusner, J 273, 274, 278, 420, 527
Newman, B M 436
Neyrey, J 424
Nicoll, W R 365
Nickels, P 293
Nickelsberg, W E 73
Nickelsburg, G W E 254, 263, 417
Nicolas de Lira 26
Nicoll, W R 365
Nida, E A 74, 430, 431, 433, 435-438, 442, 454, 468, 474, 498-499, 500, 414
Nielsen, H K 136
Nineham, D E 403
Nober, P 506
Nock, A D 305, 309, 314, 317, 319, 327
Noll, S F 529
Norden, E 59, 141, 315, 378
Norris, R A 25
North, R 232
Noth, M 413

O'Callaghan, J 68, 92, 94, 113, 242, 243, 244, 245, 246, 503, 511
O'Connor, J M 239, 240
Oesterle, J T 27
Ohlig, K H 85, 88
Olabide, R 503
Olasagasti, M 333, 520
Openheimer, A 328
Orchard, J B 35, 361, 512
Orígenes 24, 25, 29, 57, 85, 98, 101, 111, 112, 117, 140, 218, 271, 515
O'Rourke, J J 170
Ortiz de Urbina, I 104
Osborne, G R 388, 389
Ott, H 130
Ottley, R R 191

Outler, A. C.: 25, 86.
Overbeck, F.: 86, 378.
Overling, O.: 49.

Pablo VI: 112.
Pack, T.: 101.
Padilla, C.: 76, 170, 432, 464, 465.
Palma, Luis de la: 497.
Palmer, L. R.: 196.
Pannenberg, W.: 257.
Paper, H. H.: 130, 134, 141.
Papías: 140, 224, 359.
Parker, D. C.: 99, 100.
Parker, J.: 136.
Parker, P.: 243.
Parménides: 322.
Parsons, M. C.: 85, 346.
Parvis, M. M.: 116,122.
Pasor: 129.
Patte, A.: 455.
Patte, D.: 77, 386, 457.
Paulsen, H.: 333.
Paulus, H. E. G.: 38.
Payne Smith, J.: 515.
Peabody, D. B.: 468.
Pearson, B. A.: 298.
Pedersen, J.: 413.
Peláez, J.: 38, 65, 76, 136, 270, 359, 363, 380, 385, 397, 398, 458, 461, 462, 463, 464, 469, 470, 471.
Pelikan, J.: 29, 30.
Pérez Fernández, M.: 65, 67, 226, 273, 281, 287, 293, 294, 295, 296, 527, 528.
Perrin, N.: 135, 365, 385, 388, 520.
Perrot, C.: 107.
Pesch, R.: 264, 341, 346, 404, 462.
Peters, F. E.: 130.
Petersen, N. R.: 347.
Petersen, W. L.: 123, 451, 452.
Petisco, J.: 502.
Pfleiderer, O.: 48.
Philonenko, M.: 268.
Piaget, J.: 457.
Pietri, Ch.: 502.
Pickering, W. N.: 243.
Píndaro: 315.
Pinel, Duarte: 502.
Pintor Ramos, A.: 77, 458.
Piñero, A.: 17, 38, 50, 51, 65, 68, 70, 73, 74, 75, 78, 84, 129, 136, 191, 200, 209, 210, 212, 215, 224, 225, 226, 230, 231, 236, 238, 250, 251, 254, 257, 260, 263, 264, 270, 298, 303, 304, 305, 307, 310, 314, 315, 326, 328, 333, 337, 346, 348, 349, 352, 359, 363, 364, 377, 385, 386, 389, 397, 408, 439, 454, 457, 469, 471, 473, 507, 520.
Pirot, L.: 112, 129,518.
Pisqa, G.: 516.
Pistorius, P. V.: 170.
Platón: 22, 322, 327, 483, 484.
Plinio el Viejo: 232.
Plöger, J. G.: 521.
Plotino: 322.
Plummer, A.: 521.
Plumley, J. M.: 121.
Plutarco: 190, 324, 351, 352.
Poffet, J. D.: 348.
Polibio: 164, 190, 200, 473, 479.
Polzin, R. M.: 455.
Poythress, V. S.: 340, 455.
Porter, S. E.: 18, 49, 70, 129, 130, 139, 159, 170, 174, 191, 199, 205, 263.
Potin, J.: 294.
Pottier, B.: 429.
Pottier, P. H.: 69.
Pouilloux, J.: 269.
Pouilly, J.: 234, 240.
Preisigke, F.: 515.
Preuschen, E.: 434, 448, 515.
Preuss, H. D.: 368.
Prigent, P.: 102, 116, 455.
Prijs, L.: 528.
Propp, V.: 76, 455, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 465.
Protágoras: 483.
Pryke, E. J.: 468.
Pseudo-Filón: 353.
Psichari, J.: 141, 145.
Pusey, E.: 105, 513.

Quentin, H.: 113.
Quimron, E.: 527.
Quintiliano: 484.
Quispel, G.: 305.

Rabil, A 30
Rabin, C 130, 139, 232
Rademakers, J 400
Radermacher, L 142, 192, 193, 517
Radice, R 270
Rahner, K 519
Raible, W 367, 368
Rasco, E 264
Redpath, H A 517, 525, 528
Reed, W L 468
Rehkopf, F 145, 155, 158, 185, 516, 525
Reicke, B 361, 518, 524
Reicken, H W 422
Reider, J 526
Reim, G 229
Reimarus, H S 31, 37, 38, 48
Reiser, M 358, 404, 468
Reiser, R 469
Reiss, K 498, 499
Reitzenstein, R 51, 52, 253, 298, 305, 309, 315, 327, 335
Renán, E 494
Rengstorf, K H 280, 530
Rese, J M 229, 264
Reuss, E 43, 44
Ricoeur, P 77, 457
Richard, E 183
Richards, W L 124
Richardson, A 340
Richter, Ph J 417
Richter, W 346, 347
Ridbeck L 192, 198, 200, 201
Riddle, D W 134
Rienecker, F 517
Riesenfeld, H 124, 342, 367, 381, 382, 402
Riesig, Ch K 427, 445
Rigaux, B 135, 385
Ristow, H 135, 382
Ritschl, A 44
Rius-Camps, J 98, 99, 355, 409, 410, 503
Riva, R 455
Robbins, V K 455
Robert, A 293, 520
Robertson, A T 30, 142, 145, 183, 185, 189, 190, 192, 193, 517
Roberts, C H 91, 227, 243, 246, 454
Robinson, J 42
Robinson, J A 444
Robinson, J M 69, 402, 530
Rodd, S 419
Rodríguez Adrados, F 429, 514
Rodríguez Carmona, A 67, 293
Rogers, C L, Jr 517
Rohde, J 62, 350, 367, 371, 388, 391, 411
Rolland, B 208, 363
Roloff, J 333, 348, 350, 357, 361, 367, 372, 376, 377, 379, 382, 393
Romeu Sa Bruguera 501
Rose, J R 57
Rosén, H B 139, 142, 166
Rosenbach, J 501
Rosenbaum, H U 243
Ros, J 140
Rost, L 254, 518
Roth, C 231
Rothfuchs, W 229
Rowley, H H 238, 256, 521
Rubsam, W 515
Ruckstuhl, E 474
Rudolph, K 298, 299, 309
Rufino el Sirio 111
Ruger, H P 139, 498
Ruijgh, C P 170
Ruipérez, M S 151, 165, 169, 170, 172, 173, 174, 429
Ruiz González, G 297, 413
Runia, D T 530
Rushbrooke, W G 450
Russell, D S 255, 256
Russell, J K 142
Rydbeck, L 166, 205
Rydberg, G 227
Ryken, L 340, 346, 354, 375, 476

Sacchi, P 243, 268
Sadnik, L 516
Sáenz-Badillos, A 502
Safrai, S 130, 212, 273, 524, 527
Sala, M 447
Salas, A 389
Saldarini, A 421
Samuel, D H 191

Sánchez Bosch, J.: 500.
Sanders, E. P.: 358, 362.
Sandevoir, P.: 512.
Sandmel, S.: 253, 269, 277, 530.
Santos Otero, A.: 530.
Saulnier, Ch.: 208.
Saussure, F. de: 75, 76, 206, 430, 454, 455, 456.
Scarlat, G.: 438.
Scarpati, G.: 74.
Schachter, S.: 422.
Schaeder, H. H.: 305.
Schalit, A.: 270, 530.
Scharbert, J.: 500.
Schelbert, G.: 368.
Scheler, M.: 421.
Schenk, W.: 470.
Schenke, H. M.: 69, 309.
Scherer, A.: 145, 146.
Schille, G.: 395.
Schilling, D.: 142.
Schlatter, A.: 397.
Schleiermacher, F. D. E.: 31, 36, 37, 39, 362.
Schleusner, J. F.: 525.
Schmeller, T.: 476, 478.
Schmid, J.: 100, 114, 124, 144, 209, 240, 339, 359, 365, 393, 467, 478, 513, 521.
Schmidt, C. C.: 170.
Schmidt, D. D.: 450.
Schmidt, J. M.: 70, 72.
Schmidt, K. L.: 58, 59, 367, 378, 396, 402.
Schmithals, W.: 225, 298, 306, 309.
Schmith Lewis, A.: 104.
Schmoller, A.: 518.
Schnackenburg, R.: 365, 367, 384, 404, 449, 522.
Schneemelcher, W.: 375, 530.
Schneider, G.: 447, 519.
Schneider, J.: 318, 354.
Schnelle, U.: 345, 388.
Schoeps, H. J.: 274, 305, 314.
Scholer, D. M.: 364, 507, 530.
Scholz, J. M. A.: 33.
Schöpsdau, K.: 144.
Schottroff, L.: 225.
Schottroff, W.: 423.
Schramm, T.: 358.
Schreiner, J.: 230, 367, 388, 521.
Schubert, P.: 354.
Schultess, F.: 130.
Schulz, S.: 364, 404.
Schürer, E.: 48, 78, 130, 142, 212, 255, 277, 414, 525.
Schürmann, H.: 136, 138, 382, 385.
Schüssler-Fiorenza, W.: 355.
Schwabe, M.: 130.
Schweizer, E.: 385, 445, 522.
Schweizer, H.: 388.
Schweitzer, A.: 37, 38, 39, 48.
Schweitzer, E.: 404.
Schwyzer, E.: 151, 178, 189.
Scio de San Miguel: 502.
Scorza, S.: 525.
Scott, J. J.: 253.
Scott, J. S.: 505.
Scroggs, R.: 417, 418, 420.
Segal, M. H.: 138, 139, 528.
Segalla, G.: 209, 229, 264, 351, 357, 364, 367, 476.
Selling, G.: 349.
Sluis, D. vander.: 388.
Semler, J. S.: 31, 34, 35, 87.
Séneca: 475.
Serrano, C.: 429.
Sevenster, J. N.: 130, 202.
Sgambato, Scipione: 72.
Shavit, Y.: 67, 230, 231, 236, 238, 251.
Shelton, R. B.: 29.
Shelton, J. C.: 69.
Shipp, G. P.: 197.
Shoettgen, Ch.: 482.
Shook, L. K.: 27.
Short, C.: 515.
Sieg, Fr.: 451, 452, 516.
Silva, M.: 129, 134, 170, 180, 186, 193, 199, 205, 206, 430.
Simon, R.: 32, 87.
Sixto V: 112.
Skarsen, R.: 529.
Slawy, W. A.: 517.
Smalley, B.: 26.
Smalley, S. S.: 388, 391, 393.
Smith, G. A.: 524.
Smith, R.: 413.
Snodgrass, K. K.: 22, 219, 220, 221.

Sófocles: 163.
Sokolov, M.: 528.
Solages, B. de: 450.
Solé, J. M.: 503.
Sollamo, R.: 142.
Sontheimer, W.: 519.
Soulen, R. N.: 518.
Souvay, Ch.: 482.
Sparks, H. F. D.: 113, 130, 187, 188.
Spencer, A. B.: 346, 350, 467.
Sperber, A.: 221.
Sperber, D.: 189.
Speyer, W.: 255.
Spicq, C.: 159, 242, 448.
Spottorno, M. V.: 122, 244.
Squitier, K. A.:511.
Stagg, F.: 125, 500.
Stancil, B.: 455, 457.
Stanton, G. N.: 220, 341.
Staudinger, H.: 243.
Stegemann, H.: 230, 234, 506.
Stegemann, W.: 416, 423.
Stein, R. H.: 363, 388, 393.
Steinmetz, D. C.: 27, 144.
Stemberger, G.: 273, 527.
Stendahl, K.: 224, 226, 227, 229, 230, 249, 276.
Stenger, W.: 333, 338, 347, 368, 375, 379, 381, 386, 388, 395, 494, 498.
Stephens, W. H.: 208.
Stern, M.: 130, 212, 524.
Stewart, Z.: 314, 327.
Stier, F.: 506.
Stimpfle, A.: 266.
Stone, M.: 247, 526.
Storr, G. Ch.: 35.
Strachan, R.: 365.
Strack, H. L.: 63, 65, 273, 274, 289, 293, 328, 527.
Stramare, T.: 112.
Strange, S. F.: 130, 139.
Strauss, D. F.: 39, 43, 362, 384.
Strecker, G.: 345, 367, 388, 399.
Streeter, B. H.: 57, 58, 100.
Streiberg, W.: 115.
Strugnell, J.: 247.
Stuhlmacher, P.: 117, 260, 333, 341, 343, 347, 352, 367, 388.
Stummer, F.: 111.
Suetonio: 351, 352.
Suggs, M. J.: 116.
Suhl, A.: 226, 229, 291.
Sullivan, F. A.: 25.
Sundberg, A. C.: 85, 225.
Swanson, R. J.: 512.
Synge, F. C.: 229.
Sysling, H.: 220, 228.
Sznol, Sh.: 280.

Tabachovitz, D.: 187, 188, 200, 516.
Taber, Ch. R.: 431, 498, 499.
Taciano: 103, 105, 117.
Talbert, C. A.: 264.
Talbert, Ch. H.: 350, 352.
Tardieu, M.: 69.
Tasker, R. V. G.: 522.
Taylor, V.: 309.
Teeple, H. M.: 241.
Teodoreto de Ciro: 104.
Teodoro de Mopsuestia: 218.
Teodorsson, S. T.: 146, 148, 149, 152, 191, 429.
Teodulfo: 112.
Tertuliano: 23, 25, 98, 108, 117, 218, 515.
Tessarolo, A.: 447.
Thackeray, H. St.: 192, 203, 530.
Theissen, G.: 368, 375, 379, 380, 413, 415, 420, 421, 423, 425, 460, 461, 462.
Theobald, C.: 85.
Thiede, C. P.: 93, 242, 244, 245.
Thiele, W.: 102, 113.
Thiering, B. E.: 231.
Thiselton, A. C.: 446.
Thomas, P. A.: 363.
Thomas, R. L.: 388.
Thompson, H.: 113.
Thompson, J. W.: 447.
Thompson, S.: 180, 185, 198.
Thorley, J.: 170.
Thrall, M.: 150, 179.
Thumb, A.: 142, 144, 162, 192, 199, 203.
Tidball, D.: 421.
Tindal, M.: 33.
Tirgg, J. W.: 25.

Tischendorf, C. von: 45, 46, 96, 121, 126, 127, 128, 157, 453, 511, 517.
Tisserant, E.: 281, 293.
Todorov T.: 77, 457, 458.
Toland, J.: 33.
Tolbert, M. A.: 350.
Tomás de Aquino, Santo: 27.
Tomás de Heraclea: 106.
Torjesen, K. J.: 25.
Torres Amat, F.: 502.
Torrey, C. C.: 49, 70, 181, 182, 187, 199, 479.
Tov, E.: 141, 525, 526.
Townsend, J. T.: 527.
Townsley, D.-Bjork, R.: 448.
Tracy, D.: 23, 220.
Travers Herford, R.: 70.
Travis, S. H.: 367.
Trebolle Barrera, J.: 68, 85, 90, 92, 102, 111, 120, 187, 230, 231, 233, 236, 244, 250, 252, 297, 360, 413.
Trench, R. C.: 448, 516.
Treu, K.: 198.
Trilling, W.: 62, 63, 385, 398, 399, 411.
Trinklein, M.: 496.
Trobisch, D.: 348.
Trocmé, E.: 403, 404.
Troeltsch, E.: 78, 340, 414.
Trogger, K. W.: 306.
Trudfill, D.: 204.
Trujillo, R.: 429.
Tucídides: 184.
Tucket, C. M.: 35, 69.
Turin, A.: 91.
Turner, C. E.: 191.
Turner, C. H.: 125.
Turner, D. L.: 388.
Turner, N.: 130, 143, 145, 180, 191, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 258, 439, 442, 467, 468, 472, 479, 516, 526.
Turrado, L.-Colunga, A.: 113.
Turretin, F.: 31, 33.

Ubieta, J. A.: 503.
Uldall: 76.
Ulfila: 115.
Ullman, S.: 445.
Ullendorf, E.: 254.
Untermann, J.: 139, 141, 142.
Urbán, A.: 170, 243.
Usener, H.: 50, 51.
Usque, Abrahán: 502.
Usteri, L.: 38.

Vaganay, L.: 90.
Vajs, J.: 513.
Valiente, J.: 212.
Van Steenberghen, F.: 27.
Vanhoye, A.: 79, 477, 481.
Van Iersel, B.: 388.
Van Segbroeck, F.: 449, 472.
Vardaman, J.: 243.
Vargas Machuca, A.: 297, 348, 364.
Vergote, A.: 457.
Vergote, J.: 77, 129, 140, 191, 202.
Verhoef, P. A.: 30.
Vermes, G.: 72, 212, 242, 248, 253, 255, 277, 278, 279, 293, 524.
Veselovsky, A. N.: 461.
Via, Dan O.: 77, 457.
Vidal, S.: 333.
Viehweger: 368.
Vielhauer, Ph.: 333, 351, 353, 364, 366, 368, 404, 409, 520.
Vigouroux, F.: 519.
Vilar, V.: 307.
Vilnay, J. P.-Darbelnet, J.: 499.
Virgilio: 245.
Viteau, J.: 142, 144.
Voelz, J. W.: 140, 191, 201.
Vogel, E. K.: 524.
Vogel, F.: 36.
Vogels, H. J.: 103, 121, 511.
Vogels, W.: 384, 517, 524.
Vögtle, A.: 522.
Von Bissing, W.: 336.
Von Campenhausen, H. Fr.: 89.
Von Dobschütz, F.: 414.
Von Gall, A.: 321.
Von Harnack, A.: 305, 361, 414.
Von Rad, G.: 228, 397.
Von Soden, H. F.: 57, 96, 103, 126, 127, 511, 517.
Voöbus, A.: 104, 107, 128.
Vorster, W.: 388.
Vouaux, L.: 93.
Vouga, F.: 291.

Waard, J. de: 221, 494.
Wacholder, B. Z.: 141, 143.
Wagner, G.: 507.
Wahl, Ch. A.: 528.
Wedderburn, A. J. M.: 298, 301.
Wehnert, J.: 472.
Weinel, H.: 55.
Weber, M.: 413.
Weber, R.: 113, 513.
Weinreich, U.: 202.
Weiss, B.: 43, 44, 127, 128, 511.
Weiss, J.: 48, 53, 54, 378, 450.
Weissäaker, C.: 43, 44, 361.
Weisse, Ch. H.: 43, 361, 362.
Wellhausen, J.: 54, 59, 181, 199, 349, 413.
Wells, E. C.: 201.
Wendland, P.: 51, 55, 318, 351, 378, 529.
Wengst, K.: 336.
Wenham, D.: 345, 356, 360.
Werme, J.: 386.
Wernle, P.: 56.
Wescott, B. F.: 43, 46, 97, 101, 118, 123, 126, 127, 128, 453, 511, 517.
Westendorf, W.: 516.
Westermann, C.: 218, 228.
Wette, W. M. L.: 40.
Wetter, G. P.: 321.
Wettstein, J. J.: 32, 33, 127, 142.
White, J.: 107, 513.
White, W.: 243.
Whitelocke, L. T.: 529.
Widengren, G.: 298, 305.
Wifstrand, N.: 188.
Wikenhauser, A.: 209, 240, 333, 359, 362, 365, 393, 467, 478, 513, 521, 522.
Wikgren, A.: 96, 118, 293, 510, 511.
Wikgren, A. P.: 116.
Wilckens, U.: 341, 342.
Wilcox, M.: 180, 183, 185, 199, 220.
Wilke, Ch. G.: 43, 361, 362.
Williams, C. S. C.: 384.
Williamson, H. G. M.: 220, 224.
Willis, R. G.: 116, 122.
Wils, W.: 499.
Wilson, F. W.: 524.
Wilson, R. McL.: 142, 298, 299, 306, 309, 310.
Wilson, R. R: 413.
Windisch, H.: 73.
Winer, G. B.: 142.
Wink, W.: 342, 343.
Winston, D.: 213.
Wissowa, G.: 519.
Wittburton, E. de: 357.
Wolf, F. A.: 36.
Wong, S.: 191.
Woodbridge, J. D.: 219, 388.
Wordsworth, J.: 513.
Worsley, P.: 422.
Wrede W.: 37, 38, 39, 48, 54, 55, 56, 59, 384.
Wright, G. E.: 523.
Wright, G. E.: 524.
Wuellner, W.: 481.

Yamauchi, E. M.: 309, 310.
Yámblico: 325.
Youtie, H. C.: 130, 141.

Zahn, T.: 47, 85, 87.
Zeitlin, S.: 231.
Zerwick, M.: 149, 159, 162, 185, 517.
Zevulum, H.: 523.
Zgusta, L.: 141.
Ziegler, K.: 519.
Zimmermann, H.: 90, 118, 123, 333, 337, 346, 356, 357, 367, 370, 373, 374, 377, 378, 385, 393, 479.
Zion, Tasja: 513.
Zmijewski, J.: 264.
Zorell, F.: 438, 515.
Zumstein, J. M.: 348.
Zuntz, L.: 65, 292.
Zurro, E.: 499, 500.
Zwaan, J. de: 196, 199, 472.

INDICE GENERAL

PRESENTACIÓN 9

PREAMBULO 11

Las lenguas antiguas y el estudio del Nuevo Testamento 18
Filología y Teología bíblicas 19

CAPITULO PRIMERO

LA INTERPRETACION DEL NUEVO TESTAMENTO
A LO LARGO DE LA HISTORIA

DE LOS INICIOS A LA EPOCA MODERNA 22

Los comienzos de la interpretación del Nuevo Testamento 22
La interpretación en el período post-apostólico 23
La escuela de Alejandría y Antioquía, frente a frente 24
El siglo V 26
De la Edad Media al Renacimiento 26
La Reforma 29
Tras la Reforma escolasticismo, pietismo y racionalismo 30
Los inicios de la crítica textual y de la crítica de la religión 31

LA EPOCA MODERNA 34

La crítica histórica 34
El estudio crítico de los evangelios 35
La autoría de los libros del Nuevo Testamento 36
A la búsqueda del Jesús de la historia 37
La teología y la exégesis bíblicas bajo perspectivas historicistas 40
La escuela de Tubinga 40
La reacción a la escuela de Tubinga consolidación del método histórico-crítico 43
La crítica textual del Nuevo Testamento 45
La historia del canon 46
Predecesores de la escuela de la historia de las religiones 47

La lengua del Nuevo Testamento y su entorno lingüístico 49
El influjo de la religión popular helenística en el Nuevo Testamento 50
La crítica histórica radical 54
Progresos de la crítica textual y literaria en el siglo XX 57
La historia de las formas 58
La historia de la redacción 61
La literatura rabínica 63
Targum y Midrás 65
Qumrán 67
Nag Hammadi 68
Apócrifos del Antiguo Testamento 69
Textos mandeos e iranios 73
La lexicografía 74
Estructuralismo y Nuevo Testamento: del análisis formalista a la semiótica. 75
Sociología y Nuevo Testamento 78
Nuevos horizontes 79

CAPITULO SEGUNDO

EL ESTUDIO DEL TEXTO DEL NUEVO TESTAMENTO

EL CANON DEL NUEVO TESTAMENTO 81

La formación del canon: las autoridades «normativas» en la Iglesia primitiva 82
La lista o canon 83
Los comienzos de la crítica del canon 87
Católicos y protestantes ante el «cierre» del canon 87

LA CRÍTICA TEXTUAL Y LA HISTORIA DEL TEXTO DEL NUEVO TESTAMENTO 89

Objetivos de la crítica textual. Estado de la investigación 89
Clasificación de los manuscritos 92
Los testigos del texto del Nuevo Testamento 95
Diferentes tipos de texto 97
a) El tipo alejandrino 97
b) El tipo occidental 98
c) El tipo *Koiné* o bizantino (o sirio) 100
d) El tipo «cesariense» 101
Las versiones antiguas 101
1. Las versiones siríacas 103
a) El *Diatessaron* de Taciano y la *Vetus syra* 103
b) La *Peshitta* (syr^{p}) 105
c) La *Filoxeniana* (sy^{ph}) 106
d) La *Heraclense* (sy^{h}) 106
e) La *Siro-palestina* (syr^{pal}) 107

Limitaciones de las versiones siríacas 107
2. Las versiones latinas 108
a) La *Vetus latina* 108
b) La *Vulgata* 111
3. Las versiones coptas 113
4. Otras versiones 115
La Escritura citada por los Padres de la Iglesia 116
Principios metodológicos de la crítica textual 117
La investigación en crítica textual: presente y futuro 121
Orientaciones actuales de la crítica textual neotestamentaria 123
Apéndice: Las ediciones impresas del Nuevo Testamento 126

CAPITULO TERCERO

LA LENGUA DEL NUEVO TESTAMENTO

A) Las lenguas habladas en Palestina en tiempos de Jesús 129
1. El arameo 130
— Los aramaísmos y el «griego de traducción» («Translation Greek» o «judeogriego») 134
— «Ipsissima verba et facta Jesu» 135
a) Criterio de desemejanza o discontinuidad 136
b) Criterio de atestación múltiple 137
c) Criterio de conformidad o continuidad 137
d) Criterio *lingüístico* y de *entorno* 138
2. El hebreo 138
Hebraístas y puristas 140
3. El griego 142
4. El latín 143

B) La koiné y el Nuevo Testamento 144
1. Denominación y concepto de koiné 145
2. Origen de la koiné 147
3. Periodización de la koiné 149
4. Rasgos distintivos de la koiné 151
a) Fonología/fonética y prosodia 151
— Puntuación 156
— Acentuación 157
b) Morfología 158
c) Sintaxis 162
α) Sintaxis de los casos 163
β) Sintaxis verbal 164

— Los tiempos 165
El perfecto 165
El futuro 167
— Los modos 168
El optativo 168
— Las voces 168
Voz activa y media 168
— Las formas nominales del verbo 169
El participio 169
El infinitivo 169
— El aspecto del verbo 170
El aspecto y su definición 171
Factores que fundan el aspecto 172
γ) Sintaxis oracional 176
δ) Preposiciones y partículas 177

C) Otros influjos lingüísticos 180

1. El griego del NT y los semitismos 180
2. El griego del Nuevo Testamento y los septuagintismos 186
3. El griego del Nuevo Testamento, los latinismos y otros préstamos lingüísticos 189
4. La naturaleza del griego del Nuevo Testamento 190
5. El estudio de la lengua del Nuevo Testamento desde las aportaciones de la lingüística actual 202

CAPITULO CUARTO

EL CONTEXTO HISTORICO-LITERARIO
(Estudio del sustrato del Nuevo Testamento)

1. El mundo del Nuevo Testamento 207

2. Influjos lejanos: la religión indoirania 212

3. La herencia de la Biblia hebrea 214

El uso neotestamentario del Antiguo Testamento. Los «Testimonia» ... 217
Los «Testimonia» como fuente de inspiración del NT 222
a) Las citas combinadas (¿erróneas?) del AT 222
b) Las citas de «cumplimiento» en Mateo 222
c) Las citas divergentes del texto base (LXX/TM/otros) 223
d) Las citas compuestas 223

4. El Nuevo Testamento y la literatura qumránica 229

Identificación de la secta qumránica 231

Relación entre Qumrán y el NT 233
a) Juan Bautista 233
b) Jesús 234
c) La estructura de la comunidad 238
d) El *corpus* paulino 239
e) El ideario joánico 240
f) La Carta a los Hebreos 242
g) ¿Fragmentos del NT en Qumrán? 242
Instrumentos de trabajo para el estudio de la literatura qumránica 247

5 La literatura judía helenística 252

Los escritos pseudoepigráficos del AT 254
Una literatura pseudonímica 255
Fecha de composición 255
Importancia de la literatura intertestamentaria 256
Principales teologuemas de la literatura apócrifa 258
a) Dios trascendente 258
b) Dios amante y misericordioso 258
c) Dios justo 259
d) Angelología 260
e) Dualismo, pesimismo 261
f) Reino de Dios, escatología y mesianismo 261
Los elementos apocalípticos del Nuevo Testamento 263
La publicación de los apócrifos veterotestamentarios en España un proyecto en curso 267

6 Filon de Alejandría y Flavio Josefo 268

Filón 268
Flavio Josefo 270

7 El Nuevo Testamento y la literatura rabínica 271

Midrás, Targum, Misná y Talmud 272
Historia de la utilización de este *corpus* para la comprensión de NT 273
Pautas para el estudio del NT a la luz de la literatura rabínica 277
Targum, Derás y Nuevo Testamento 280
El uso de los targumim 282
La exégesis derásica 283
Objetivos de la exégesis derásica 284
Principios de la exégesis derásica 286
Procedimientos de la exégesis derásica 286
Formas literarias 289
Características de la exégesis derásica en el NT 290
Principales estudios sobre técnicas «derásicas» y NT 292
Un ejemplo de metodología targúmica aplicada al NT 295
Ejemplos de utilización del método derásico por los hagiógrafos del NT 296

8 GNOSIS, GNOSTICISMO Y NUEVO TESTAMENTO 298

La terminología 299
Rasgos generales de la gnosis 299
La teología gnóstica 302
Origen de la religiosidad gnóstica 305
Impulsos y motivos para la constitución de la gnosis como sistema 305
Gnosis y NT 306

9 EL NUEVO TESTAMENTO Y LA CULTURA HELENISTICA 311

La tendencia universalista 314
Utilización de esquemas propios del helenismo 315
Jesús como *Kyrios* (κύριος) 315
Jesús como *Salvador* (σωτήρ) 317
Jesús como *Hijo de Dios* (υἱὸς θεοῦ) 319
Jesús como logos realizado (λόγος) 321
Espíritu (pneuma) y concepción de la profecía 324
Vida mística 327
Bautismo 327
Eucaristía 328
Orden eclesial 328
Filosofía popular helenística y ética cristiana 329

CAPITULO QUINTO

METODOS Y APROXIMACIONES AL ESTUDIO DEL NUEVO TESTAMENTO DIACRONIA Y SINCRONIA

I) ESTUDIO DIACRONICO DEL NUEVO TESTAMENTO

1 EL NUEVO TESTAMENTO EN EL MARCO DE LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES *(RELIGIONSGESCHICHTLICHE FORSCHUNG)* 333

2 LOS MÉTODOS HISTÓRICO-CRÍTICOS 337

Disposición del investigador ante la crítica histórica 339
Objetivo de los métodos histórico-críticos 344

LA CRITICA LITERARIA / CRÍTICA DE FUENTES

Concepto de crítica literaria 345
Desarrollo de la crítica literaria en el campo bíblico 348
Los géneros literarios en el NT 351
El género «evangelio» 351
Cartas/Epístolas 353
Monografías históricas 354
Apocalipsis 355
Campos de la crítica literaria neotestamentaria 355

A) La crítica literaria dentro de los evangelios 355
a) Dos o más tradiciones sobre un mismo evento o logion.. 356
1) Testimonios internos 356
2) Testimonios externos 359
b) Tradiciones únicas 359
Teoría de las dos fuentes 361
La fuente Q 364
B) La crítica literaria fuera de los evangelios 364
a) Relaciones literarias entre escritos diversos 364
2 Pedro-Judas 365
Efesios-Colosenses 365
b) Relaciones literarias dentro de un mismo escrito 366
La crítica literaria como historia de la literatura 336

La historia de las formas / Crítica de las formas

Concepto 367
Género, forma y fórmula 370
Presupuestos de la historia de las formas 371
Procedimiento metodológico de la historia de las formas 372
a) Determinación de los géneros literarios 373
b) Análisis de géneros 373
c) Historia de cada género 376
d) Determinación del «Sitz im Leben» o situación vital 376
e) Reconstrucción de la historia de la tradición 376
Historia de la investigación 377
Reacción contra el método de la historia de las formas 381

La historia de la redacción / Crítica de la redacción

Concepto 388
Génesis de la historia de la redacción 391
Finalidad de la historia de la redacción 392
Metodología de la historia de la redacción 392
Breve historia de la crítica de la redacción de Evangelios y Hechos de los Apóstoles 396
Predecesores 396
El primer Evangelio 397
El Evangelio de Marcos 401
El Evangelio de Lucas 408
Los Hechos de los Apóstoles 409
Los sinópticos en conjunto 410

3. Los métodos sociológicos y el Nuevo Testamento 412

Precedentes del método sociológico en el estudio del Nuevo Testamento 413

Historia y sociología 417
Diversos tipos de exégesis sociológica 419
a) La exégesis sociológica 420
b) Exégesis socio-histórica 423
c) Exégesis literario-sociológico-teológica 423
Diversos modos de aproximación sociologica 425
Pasos básicos del «método sociológico» 425

II) ESTUDIO SINCRONICO DEL NUEVO TESTAMENTO

1 SEMANTICA 426

Concepto de semántica y disciplinas afines 427
Estudios de semántica aplicada al griego antiguo 428
Semántica y griego neotestamentario 429
Un método de análisis semántico aplicado al griego del Nuevo Testamento 430

2 LEXICOGRAFIA Y LEXICOLOGIA

El diccionario de W Bauer 432
El diccionario de J P Louw y E A Nida 433
El diccionario teológico de G Kittel 435
La polémica en torno al quehacer semántico aplicado a la lexicografía neotestamentaria 438
a) T Boman 439
b) J Barr 440
Palabra y concepto 441
Abuso del argumento etimológico 441
Lexicografía externa e interna 442
c) Continuación de la polémica 443
Vocabularios teológicos 444
Estudios de léxico 447

3 ANALISIS NARRATIVO-ESTRUCTURAL 449

Nociones básicas 454
Ensayos metodológicos 456
Estructuralismo y análisis funcional del relato 457
Un ejemplo metodológico el análisis funcional aplicado a los relatos de milagro del Nuevo Testamento y otros géneros afines 458
Estructuralismo y análisis semiótico 465

4 ESTILISTICA LITERARIA 466

Estilo literario de los libros del Nuevo Testamento 468

El estilo de Marcos 468
El estilo de Mateo 469
El estilo de Lucas 471
El estilo de Juan 473
El estilo epistolar en el NT 475
El estilo de Pablo 476
Carácter literario del Nuevo Testamento 479

5 EL ANALISIS RETORICO 480

Definición y delimitación del método 481

a) La retórica clásica y su aplicación al estudio del Nuevo Testamento 482

Lugar de la retórica en la antiguedad 483
Cinco aspectos de la práctica de la retórica 485
Tipos de discurso 486
Teoría de la argumentación 486
Tópicos del discurso retórico 487
Las pruebas 487
El modelo de argumentación 488

b) El método de análisis retórico de R Meynet 489

APENDICE I LA TRADUCCION DE LOS TEXTOS BIBLICOS

La traducción 493
Criterios para la traducción 495
Traducción literal y literaria 497
Las traducciones españolas de la Biblia 500

APENDICE II FUENTES PARA EL ESTUDIO DEL NUEVO TESTAMENTO

PRIMERA PARTE NUEVO TESTAMENTO

I BIBLIOGRAFIAS ESPECIALES 505

1 Bíblicas en general 505
2 Neotestamentarias 506

II REVISTAS 507

1 De Biblia, en general, o de Nuevo Testamento 507
2 No especializadas en Biblia o de divulgación 508
3 Revistas de teología, historia, etc , con artículos de Nuevo Testamento 508

III. Series 509

IV. Texto del Nuevo Testamento 510

1. Ediciones críticas 510
2. Sinopsis 511
3. Versiones antiguas 512

V. Léxicos 514

1. Léxicos generales 514
2. Léxicos para las versiones antiguas 515
3. Léxicos especiales: de sinónimos y morfemas 516

VI. Gramáticas 516

VII. Concordancias 517

VIII. Diccionarios bíblicos en general 518

IX. Diccionarios específicos del Nuevo Testamento 519

X. Diccionarios de consulta 519

XI. Introducciones 520

1. A la Biblia 520
2. Al Nuevo Testamento 520

XII. Comentarios 521

1. A la Biblia 521
2. Al Nuevo Testamento 522

XIII. Arqueología 523

XIV. Geografía 523

XV. Historia de la época neotestamentaria 524

Segunda parte: LOS SETENTA, LA LITERATURA INTERTESTAMENTARIA Y OTROS

XVI. Los sesenta 525

XVII. Rollos del Mar Muerto (y desierto de Judá) 526

1. Fuentes bibliográficas 526
2. Léxicos generales y «Thesauri» 526
3. Concordancias generales 527

XVIII LITERATURA RABINICA 527

1 Orientación y bibliografía 527
2 Léxicos generales y gramáticas 528
a) Léxicos 528
b) Gramáticas 528

XIX APOCRIFOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO 528

1 Léxicos generales 528
2 Concordancias e índices generales 528

XX PSEUDOEPIGRAFOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO 529

1 Orientación y bibliografía 529
2 Concordancias e índices generales 529
3 Textos en español 529

XXI FILÓN DE ALEJANDRIA Y FLAVIO JOSEFO 529

XXII APÓCRIFOS DEL NUEVO TESTAMENTO 530

INDICE DE CITAS BIBLICAS 531

INDICE ONOMASTICO 539

INDICE GENERAL 559