

ALFRED LOISY

**EL NACIMIENTO
DEL
CRISTIANISMO**



Lectulandia

Lo último y, según opiniones, el más magistral de todos los intentos de comprender y describir según los cánones normales de la historia humana, sin prejuicios y sin milagros, un movimiento que ha moldeado toda la religión posterior del mundo occidental. Los historiadores previos de la cristiandad han sido generalmente teólogos, convencidos de la naturaleza milagrosa de su tema y consecuentemente, sin importar lo aprendido, obligados a ser acríticos. Sólo unos pocos han rechazado deliberadamente lo milagroso, y muchos de ellos, en su ansiedad por liberarse de una falsa mitología, han sido traicionados en una actitud polémica y no han podido apreciar la grandeza de su tema. Pero, aparte de estas consideraciones, el tema en sí es curiosamente difícil y oscuro. Los Evangelios, que a primera vista parecen vidas simples de Jesús, prueban que el análisis tuvo un propósito bastante diferente, al haber estado expuesto a influencias variadas e incalculables en interés de diferentes doctrinas y comunidades. Es sólo en los últimos años que los estudiosos han empezado a comprender cuán diferente de un libro moderno, impreso en un millar de copias uniformes, era la naturaleza de un libro antiguo escrito copia por copia; cuán diferente es el libro que, aunque escrito, sigue siendo principalmente un instrumento para la recitación oral, susceptible de ser mejorado o alterado según las circunstancias o el gusto del recitador;

El análisis de Loisy de los libros del Nuevo Testamento y de otras obras de la literatura cristiana primitiva supera cualquier análisis previo conocido.

Lectulandia

Alfred Loisy

El nacimiento del cristianismo

ePub r1.0

Titivillus 25.01.2018

Título original: *La naissance du christianisme*

Alfred Loisy, 1933

Traducción: Tomás V. Ruiz

Editor digital: Titivillus

ePub base r1.2

más libros en lectulandia.com

ÍNDICE

Prefacio

Razón y objeto del presente libro. Las hipótesis de los mitólogos sobre la no historicidad de Jesús. La parte del mito. Estado de los testimonios y carácter de la tradición evangélica. La cuestión que se plantea respecto a las Epístolas atribuidas a Pablo. Lo que puede pretender en un caso semejante el historiador crítico. Nota bibliográfica.

CAPÍTULO PRIMERO. — Las fuentes

Carácter original del movimiento cristiano, que no tuvo en principio literatura propia, y cuya historia debe deducirse de documentos que no tuvieron por objeto relatarla. — I. El Nuevo Testamento. Clasificación de los testimonios. La colección de las catorce Epístolas atribuidas a Pablo. I y II Tesalonicenses. I y II Corintios. Partes fundamentales. Instrucciones particulares. Gálatas. Romanos. Colosenses. Efesios. Filipenses. Epístolas pastorales. Hebreos. I y II Pedro. Judas. Santiago. I, II y III Juan. Epístola llamada de Bernabé. La carta de Clemente a los corintios y la homilía llamada segunda Epístola de Clemente. Cartas llamadas ignacianas. Carta de Policarpo a los Filipenses. La doctrina de los doce Apóstoles (Didaché). —II. El Evangelio. La catequesis cristiana y el Apocalipsis judío. El Apocalipsis de Juan. Partes cristianas de la Ascensión de Isaías. Suplementos cristianos de IV Esdras. Partes cristianas de los Libros sibilinos. El Apocalipsis de Pedro y las instrucciones de Jesús resucitado. El Pastor de Hermas. El canon llamado de Muratori. —III. El Evangelio y los Evangelios. Carácter y objeto de los libros evangélicos. Plan general de esta catequesis de la iniciación y la liturgia cristianas. Nota sobre el estilo del Nuevo Testamento. El canon de los cuatro Evangelios. La fijación del texto y la ficción de origen apostólico. El Evangelio según Marcos. El Evangelio según Mateo. Los dos libros a Teófilo. El Evangelio según Lucas. Los Hechos de los Apóstoles. La redacción canónica de Lucas y de los Hechos. El Evangelio según Juan. —IV. Los Evangelios y Hechos apócrifos. El Evangelio llamado de los nazarenos. El Evangelio llamado de los ebionitas. El Evangelio llamado de los egipcios. El Evangelio llamado de Pedro. El Evangelio de Basilides y otros evangelios gnósticos. El Diatessaron de Taciano. El Protoevangelio de Santiago. El Evangelio de Tomás. Pretendidos Hechos de Pilatos. Hechos apócrifos de los Apóstoles. Hechos apócrifos de Juan, de Pablo, de Pedro, de Tomás. Apologistas cristianos del siglo segundo. Los testimonios profanos y la insuficiencia general de la documentación.

CAPÍTULO SEGUNDO. — El Evangelio de Jesús

Testimonios de Tácito y de Plinio el Joven referentes a la manera en que entró en la historia el cristianismo. —I. La reducción de la Judea a provincia romana y sus consecuencias. La Galilea y los zelotes. El principio de la fe judía y su aplicación. Floración de sectas en Palestina y Transjordania. Juan el Bautista. Su leyenda. Cuál

parece haber sido su papel. El bautismo de Juan. Motivo de su suplicio. —II. Jesús. Historicidad de su personaje. Sus orígenes. Probable significado primitivo de su sobrenombre de “nazareno”. Jesús taumaturgo. El profeta galileo. La enseñanza de Jesús y la tradición evangélica. Lo que se puede decir con más probabilidad sobre la carrera de Jesús. El anuncio del reino de Dios. El bautismo con vista al reino y las comidas comunes. Una concepción racionalista del papel de Jesús. Afectación de la cualidad mesiánica. El Gran Enviado. —III. Por qué vino Jesús a traer su mensaje a Jerusalén. Lo que se puede conjeturar de sus sentimientos. Lo que sucedió en Jerusalén. Discusión de los datos evangélicos. El juicio de Jesús. El suplicio de la cruz. Carácter no histórico de la tradición relativa al día de la muerte de Jesús, el juicio por el Sanedrín, el incidente de Barrabás y la comparecencia ante Herodes, las circunstancias del suplicio.

CAPÍTULO TERCERO. — *Jesús el Cristo*

¿Cómo actuó la fe de los discípulos después de la muerte de Jesús? —I. Condiciones probables de la sepultura. Crítica de los relatos concernientes a la inhumación por José de Arimatea y el descubrimiento de la tumba vacía. Perspectiva artificial de Hechos. — I, II. Lo que dicen Marcos y Mateo. Los discípulos en Galilea. La fe en la resurrección de Jesús y los relatos canónicos relativos a las apariciones del Resucitado. El trabajo de la fe. La obra subterránea de la demostración apologética. Carácter espontáneo de la fe. —II. Simón. Pedro en la leyenda evangélica. Lo que parece haber hecho realmente. Su visión del Resucitado. El restablecimiento de la fe en Jesús. Pedro y sus compañeros en Jerusalén. El Cristo junto a Dios. —III. Los primeros ensayos de propaganda y el bautismo en nombre de Jesús-Mesías. El primer encuentro con las autoridades judías. La primera comunidad de creyentes. Los Doce. Orígenes del apostolado, su leyenda en el Nuevo Testamento. Crítica de esta leyenda. —IV. Los creyentes helenistas. La leyenda de los Hechos y los Siete. La predicación de Esteban. Su proceso y su martirio. La dispersión del grupo helenista. Crítica de la leyenda de los Hechos relativa a la persecución sobrevenida a causa de Esteban.

CAPÍTULO CUARTO. — *La propaganda apostólica*

La dispersión del grupo helenista tiene por efecto inmediato transportar la propaganda fuera de Palestina. —I. No es Pablo quien inauguró la misión cristiana a los paganos y no fue el único que contribuyó a ella en sus tiempos. La fundación de la comunidad de Antioquia. La leyenda de Pedro iniciador de la predicación a los paganos. La leyenda de Pablo apóstol único de los gentiles y doctor del misterio cristiano. La conversión de Pablo y su papel en Antioquía junto a Bernabé. La leyenda de su conversión en los Hechos. —II. La perspectiva de la evangelización cristiana en los Hechos y la realidad de su expansión. El cristianismo en Alejandría. Los orígenes de la comunidad romana. El contagio de esperanza entusiasta. Cómo sorprendió en cierto modo a las autoridades judías la difusión del mensaje evangélico. Las reclutas de la nueva secta. El cristianismo drenó primero la clientela pagana de

las sinagogas. —III. La misión de Bernabé y Pablo en Siria y Cilicia. Desarrollo de la vida interior de la comunidad de Antioquia. Los profetas y doctores. La delegación apostólica. Los resultados de la misión de Siria Cilicia. —IV. La cuestión de las observancias legales. La asamblea de Jerusalén. Condiciones del acuerdo. Agripa primero contra los jefes de la comunidad hierosolimitana. La evasión de Pedro. El conflicto entre Pedro y Pablo en Antioquia. Consecuencias de la disputa. La actitud de Pablo. La leyenda de los Hechos. Bernabé y Juan Marcos.

CAPÍTULO QUINTO. — *El Apóstol Pablo*

Dificultad de captar la verdadera fisonomía de Pablo. —I. Pablo y Silas. Pablo en Pamfilia, Psidia, Frigia y Galacia. La misión de Macedonia. Pablo en Atenas. La misión de Corinto. El incidente Gaión, —II. Apolos en Éfeso y Corinto. La misión de Pablo en Éfeso. Los proyectos de Pablo y por qué quiere llevar la colecta de sus comunidades a Jerusalén antes de dirigirse a Roma. Dificultades con la comunidad de Corinto. Su carta a los cristianos de Roma. Partida de Corinto. Los conductores de la colecta. El voto de Pablo. El viaje. Pablo en Cesárea. —III. Pablo ante los ancianos de Jerusalén. Pablo reconocido en el templo, detenido en medio de un desorden y enviado ante el procurador Félix. Leyenda de los Hechos. Félix retrasa la solución del asunto. El doble proceso; discusión de las fechas. El proceso ante Festus y la apelación a César. Ficciones de los Hechos. —IV. La travesía, el naufragio en Malta y la llegada a Roma. Los dos años de cautividad libre. Ficciones de los Hechos. Continuación del proceso y la fecha probable de la muerte de Pablo. Lo que se lee en Colosenses. Lo que se lee en Filipenses. No se podría decir si Pedro vino a Roma antes de la muerte de Pablo. Cómo pudo ser apreciado el asunto de Pablo por el tribunal de Nerón. Lo que significó el apostolado de Pablo en relación con la difusión del cristianismo.

CAPÍTULO SEXTO. — *Las primeras persecuciones*

Situación legal del cristianismo y por qué lo combatió violentamente el imperio. —I. El fundamento político religioso del imperio romano y la actitud de Roma respecto al judaísmo. Cómo era casi ininteligible para la mentalidad común de la época el caso del cristianismo. El incendio de Roma en el año 64, y las persecuciones contra los cristianos de la urbe en tiempos de Nerón. Fundamento jurídico de la condena. Los mártires del año 64 en la Epístola de Clemente. El caso de Pedro, —II. La comunidad romana luego de la persecución de Nerón. Los conversos de la alta sociedad romana. La cristiandad de Bitania en tiempos de Trajano y la carta de Plinio. Procedimiento seguido por Plinio contra los cristianos. Lo que la investigación de Plinio le enseñó respecto a éstos. Política de represión, relativamente moderada sugerida por Plinio, y que confirma el rescripto de Trajano. Realidad del problema. El rescripto de Adriano a Minutius Fundanus. Hacia donde tendía la política de los Antoninos. El sentimiento cristiano respecto al imperio en el Apocalipsis de Juan. Atenuación progresiva de este sentimiento en los otros escritos del Nuevo Testamento (*Romanos, I Pedro. I*

Timoteo) y en la Epístola de Clemente. La tendencia de los Evangelios y la apologética de los Hechos. —III. Los apologistas del siglo segundo y los anticristianos ilustrados. Quadratus. Arístides. La ceguera de Justino. Su Apología. Lo que creen y lo que son los cristianos. Alegato de los Evangelios. Cómo explica Justino los mitos paganos y la aparición de recientes heréticos cristianos. Afinidad de su mentalidad con la mentalidad pagana de su tiempo. El argumento de las profecías y la leyenda evangélica. Los ritos de la iniciación cristiana y los misterios de Mitra. La segunda Apología. Los casos recientes de martirio. Respuesta a ciertas objeciones. Interés de estas apologías. El Discurso verdadero de Celso. Su crítica del cristianismo y del judaísmo. La fortuna de su libro. —IV. Los mártires de Lyon. La comunidad lyonesa. Peripecias del proceso. La tortura, los suplicios. Potino. Los apóstatas arrepentidos. El recurso ante Marco Aurelio y su respuesta. Últimos interrogatorios y últimos suplicios. Blandina y Ponticus. La suerte asignada a los restos. La sabiduría de Marco Aurelio sorprendida en falta. Por qué fue vencido el buen sentido de los filósofos. El otro buen sentido. La “filosofía” de Justino ¿no valía tanto como la de Marco Aurelio? Desde el tiempo de Marco Aurelio el paganismo romano es una gran fachada tras de la cual crece el cristianismo.

CAPÍTULO SÉPTIMO. — *El misterio cristiano y sus ritos*

La vida intensa de las comunidades cristianas se mantenía en el culto cristiano. —I. El cristianismo fue una religión desde su comienzo. La fe mística en el Señor Jesús Cristo. El Hijo del Hombre. El Señor. La presencia mística y las visiones del Señor Jesús. El día del Señor. Cómo se eligió el día del sol como día del Señor. Por qué y cómo el domingo fue considerado el día de la resurrección. Cómo atrajo la Pascua, fiesta de la salvación cristiana. Lo que dice Justino. —II. El bautismo “iluminación”. El bautismo de Juan y el bautismo de espíritu. El bautismo de Cristo prototipo del bautismo cristiano. Origen de la cena. El milagro de la multiplicación de los panes, mito de la “división de los panes”, eucaristía sin vino. Las plegarias eucarísticas de la *Didaché*. —III. La preparación para el bautismo y el rito bautismal en la *Didaché*. El bautismo según Justino. El bautismo en Cristo en su muerte, según la Epístola a los romanos y en la Primera a los corintios. El bautismo y la cena, ritos conexos de la iniciación cristiana. La cena de los iniciados. Su carácter místico según Justino. Evolución del rito y de su interpretación. —IV. La cena eucarística en el cuarto Evangelio. El discurso sobre el pan de vida. El relato de la institución eucarística en I *Corintios* XI, 17-22 (X, 16-21). La cena y el sacrificio del dios en los cultos de misterios. Los relatos de institución en los Evangelios sinópticos. Las transformaciones de la plegaria eucarística.

CAPÍTULO OCHO. — *Las primeras teorías del misterio*

Esfuerzos intentados para equilibrar en doctrina la nueva religión. —I. La teoría gnóstica de la salvación en la Epístola a los romanos. El Adán celeste y el Adán terrestre en I *Corintios*, XV, 45-49. Lo que habría sido la Ley. Ensueño teológico.

Sutiles atenuaciones. El mundo inferior y sus “príncipes” el advenimiento del mundo espiritual. Ardor de la fe que sostiene el sistema. Realismo místico excluyente del docetismo. —II. La *gnosis* de la Epístola a los hebreos. El Hijo eterno de Dios más grande que los ángeles y que Moisés. Pontífice único, figurado en Melquisedec. Cómo realizó por su muerte la expiación que figuraba sólo en Ley. Posición del autor ante la tradición evangélica. La salvación, realizada de un solo golpe, no se da sino una vez, y no hay reparación para el cristiano pecador. Noción y modelos de la fe. Carácter de esta *gnosis*. La *gnosis* de *Colosenses*. La perturbación de la *pleroma* y su restablecimiento en Cristo. Las observancias de la falsa *gnosis*. Doble par de *gnosis* en *Filipenses*, I, 511. La predicación de Cristo en los infiernos. —III. La *gnosis* del cuarto Evangelio. El himno al *Logos*. La encarnación del *Logos*. Hijo de Dios y los hijos de Dios. El Cristo-luz y la curación de ciego innato, el Cristo-vida y la resurrección de Lázaro. La actualidad de la vida eterna y del inicio divino. Desarrollo del simbolismo por imitaciones de la tradición anterior: los tres testimonios (espíritu, agua y sangre) del Cristo. —IV. La noción mitológica y vulgar de la filiación divina de Cristo. Filiación divina demostrada ficticiamente por los genealogistas. La filiación divina establecida por la concepción virginal. Leyendas de Mateo y Lucas. Las etapas de la filiación divina. Motivos de la última. Las fuentes utilizadas. Jesús y Juan Bautista. Si es que la literatura de los mandeos completa lo que dejan entrever los Evangelios sobre su relación y cómo. Constatación por hacer. —V. La noción mística de la Iglesia en su punto de partida en el judaísmo. La Iglesia cuerpo místico de Cristo. La Iglesia esposa de Cristo. El misterio de la Iglesia en el Pastor de Hermas y la homilía llamada segunda Epístola de Clemente. La noción mística del episcopado en las cartas ignacianas. Protesta entusiasta del cristianismo establecido contra el desborde de la *gnosis*.

CAPÍTULO NUEVE. — *La crisis gnóstica*

En la crisis en que se definió el misterio cristiano. —I. La *gnosis* judía, el misterio cristiano y la *gnosis* herética. Simón el Mago. Dositeo. El sistema atribuido a Simón. Afinidad de origen entre las sectas de Juan. Dositeo, Simón y el cristianismo. Menandro. Cerinio. Saturnil. Los ofitas. Los gnósticos sectarios de la Madre. —II. Los gnósticos alejandrinos, Basilides, Carpocras, Valentín, su carrera y el carácter de su doctrina. El sistema de Valentín. Los discípulos de Valentín. Heracleón. Ptolomeo y su carta a Flora. Marcus. —III. Masción y su obra. El Evangelio y el Apostólico de Marción. Las antítesis y la doctrina marcionita. Origen verdadero del sistema marcionita, En qué fue innovadora la colección bíblica de Marción. Carácter de la elaboración que Marción hizo sufrir al Evangelio de Lucas y a las diez Epístolas por él canonizadas. Influencia directa de Marción sobre la gran Iglesia y razón de su caída ante ella. Apelles y su marcionismo mitigado.

CAPÍTULO DIEZ. — *La Iglesia Católica*

La Iglesia anuló el esfuerzo gnóstico precisando su propia doctrina y afirmando su

organización. —I. El control primitivo de la profecía por sí misma. Los criterios del verdadero apóstol y del verdadero profeta en la *Didaché*. El ministerio de enseñanza que el mismo libro reconoce a los administradores elegidos por la comunidad (obispos y diáconos). Lo que enseña el Pastor de Hermas referente al control de la profecía por el cuerpo presbiterial en la comunidad romana. Lo que tenía por entonces de imprecisa la teología romana. Cómo aprecia Hermas la *gnosis* y por qué el cuerpo presbiterial de la comunidad romana rechazó a Marción. La llamada en pro de la tradición y la reprobación de la *gnosis* en las Pastorales. La idea de la tradición apostólica. Su carácter de postulado. —II. El postulado de Marción. El postulado eclesiástico de los cuatro Evangelios apostólicos. Por qué los canonizó la Iglesia. Cómo parece haberse fijado el conjunto de la colección neotestamentaria. El caso especialísimo del cuarto Evangelio parece requerir un entendimiento formal entre Roma y el Asia. Las entrevistas entre Policarpo y Aniceto. —III. La idea de un símbolo apostólico y la profesión de fe bautismal. La fe de Ireneo. El antiguo símbolo romano. Si se puede fijar fecha a la inserción de la concepción milagrosa en la profesión de fe bautismal. Artículos formulados contra la *gnosis*. —IV. El sentido místico de la unidad de la Iglesia. La organización de las comunidades. Lo que dice la *Didaché* de los obispos y los diáconos. Los presbíteros. Obispos. No se podría decir justamente cuándo ni cómo surgió el obispo único del cuerpo presbiterial. Hacia 14-150 los tres grados de la jerarquía eclesiástica están determinados netamente. Simultáneamente se abre la fosa entre la Iglesia y las herejías. La concepción mística del episcopado en las iglesias ignacianas. Los obispos y el monatismo. Lo que da significado histórico a este despertar de la profecía. En adelante el cristianismo es la Iglesia católica regida por sus obispos, considerados sucesores de los apóstoles y depositarios de la tradición apostólica. Reflexión general sobre la evolución del cristianismo primitivo.

PREFACIO

El presente estudio sobre los orígenes del cristianismo debe considerarse continuación del que anteriormente publicó el autor sobre la religión de Israel, circunstancia que hace innecesaria una nueva introducción. También hemos editado una traducción completa del Nuevo Testamento^[1], que contiene en cierto modo la documentación y las piezas justificativas de esta síntesis, al mismo tiempo que la completa al colocar en su lugar original los escritos neotestamentarios y demás fuentes de la primitiva historia cristiana.

Cae de su peso que una síntesis de este género no puede ser sino un ensayo, en relación dentro de lo que sea posible, con el estado actual de la ciencia, y que en realidad no pretende presentar la definitiva solución de todos los problemas que plantea el nacimiento del cristianismo: el carácter de los escritos evangélicos y de las Epístolas atribuidas al apóstol San Pablo, la evolución del cristianismo desde su punto de partida en el judaísmo hasta el primer cuarto del siglo segundo, tiempos en que la Iglesia se nos muestra constituyéndose, contra el desborde de los sistemas gnósticos, sobre la base de una pretendida tradición apostólica, de la cual se considera testimonio auténtico al Nuevo Testamento, pretendiéndose que el intérprete o guardián de éste, sea el episcopado llamado católico.

El autor del presente libro confiesa con humildad no haber llegado a descubrir todavía que Jesús no haya existido. Siguen pareciéndole frágiles las brillantes conjeturas mediante las cuales algunos han querido, en estos últimos tiempos, llegar a explicar el cristianismo prescindiendo de aquél a quien el mismo cristianismo considera su fundador. Estas conjeturas provienen, en general, de personas que llegaron a último momento al problema de Jesús, y que no estudiaron antes con la debida detención la historia de la religión de Israel y la del cristianismo. La inexistencia de Jesús es para ellos parte de un sistema filosófico, a menos que proceda de una intención polémica, declarada unas veces y otras velada con discreción. Dupuis vio, hace tiempo, un mito solar en el Cristo; Bruno Bauer y la escuela holandesa —salvo Van Manem, sin embargo—, una simple creación del alegorismo alejandrino; por otra parte es lo mismo que han hecho W. B. Smith, Drews, Robertson. Entre nosotros P. L. Couchoud^[2] y E. Dujardin^[3] han seguido caminos bastante particulares, postulando Couchoud un mito precristiano de Iahvé sufriente (!) que una visión de Simón Pedro habría transformado en religión viva; Dujardin, un culto precristiano de Jesús, con crucifixión ficticia de un individuo que desempeñaba el papel de Dios: la última celebración de tal simulacro daría al cristianismo su origen y la fecha de su nacimiento.

Estas hipótesis padecen del defecto común de estar construidas en el aire y de no explicar de ninguna manera el nacimiento del cristianismo. Porque lo cierto es que la parte del mito en la tradición cristiana no puede discutirse y era inevitable en los

orígenes del movimiento cristiano, pero los testimonios relativos al acontecimiento cristiano no desaparecen por completo en un mito, y el suceso cristiano en sí no es un mito. El mito mesiánico produjo a Jesús, pero Jesús y el mito originaron el cristianismo: el mito propiamente cristiano de Jesús no existió propiamente antes del cristianismo, sino que se forma en el mismo cristianismo, coincidiendo con la gloria de Jesús. El mito cristiano de la salvación fue en cierto modo inaugurado por el mismo Jesús y fue elaborado por el cristianismo de los primeros tiempos. En el estado actual de testimonios y hechos, la hipótesis mítica simplifica indebidamente el problema de los orígenes primeros del cristianismo, obscureciéndolo en lugar de aclararlo^[4].

Por lo demás, es cierto que los testimonios antiguos no permiten reconstruir con certidumbre completa la fisonomía de Jesús, su obra propia, la significación y las circunstancias principales de su carrera. Es muy verosímil que Jesús haya sido uno de los numerosos agitadores y entusiastas que aparecieron en Judea entre los años seis y setenta de nuestra era: que su aparición deba colocarse hacia la mitad de este período o más bien hacia el comienzo del segundo tercio, y que esa aparición haya tenido, de una manera u otra, un carácter mesiánico; que Jesús haya sido crucificado, como pretendido Mesías por sentencia del procurador Poncio Pilatos. Nada es más verosímil, decíamos, o mejor explicado: es imposible comprender el movimiento cristiano si se suprime este comienzo, que ningún argumento consistente autoriza a eliminar y que nada puede reemplazar. ¿Cuál era, empero, la idea que Jesús tenía de su misión, si es que tenía alguna precisa? ¿Qué esperaba, qué quería? ¿Qué era lo que anunciaba y por qué delito especial fue condenado a muerte? ¿Cómo se agruparon en torno a él sus sectarios y cómo luego de su fallecimiento se convencieron de que estaba siempre vivo, inmortal, poderoso y glorioso junto a Dios? ¿Cómo se transformó el Cristo Jesús en el Dios salvador Jesús? Los testimonios no permiten decirlo con toda certidumbre en el detalle. Y bien pudiera ser que las hipótesis más brillantes que se han propuesto a este respecto no fueran las más seguras.

La tradición que nos conservó el recuerdo de Jesús estuvo lejos, desde sus orígenes, de ser una tradición histórica: desde el primer momento fue una tradición de fe y casi al mismo tiempo de culto, que irá siempre en progresión y desarrollo hasta la entera apoteosis de su objeto. En una palabra, el recuerdo se transfiguró en la fe y la adoración. Hablando con propiedad, los Evangelios no pueden considerarse documentos de historia; son catecismos litúrgicos: contienen la leyenda del culto del Señor Jesucristo, y no anuncian ningún otro contenido, no reivindicán otra cualidad^[5]. Inclusive la enseñanza que se atribuyó a Jesús fue construida, en su mayor parte, para las necesidades de la propaganda cristiana, para la edificación de las primeras comunidades, e inclusive (sobre todo en el cuarto Evangelio) para la elaboración de una teoría mística de la salvación por Jesucristo. Es imposible jactarse de conocer con entera nitidez, detrás de todo este trabajo de la fe, los rasgos

reales de Jesús, su acción propia, las circunstancias particulares de su predicación y de su muerte. Lo que alcanza directamente el historiador es la fe de las primeras generaciones cristianas y la intensidad de su devoción a Jesús salvador.

Nada puede suplir esta deficiencia del testimonio evangélico. Los Hechos de los Apóstoles, a los que se supone expresión de la historia de la primera edad cristiana, contienen más bien la leyenda de ese período, y en ciertos aspectos, el mito; no olvidemos que la perspectiva general del libro es tan artificial a su manera como la de los Evangelios canónicos, y tal vez más. Las epístolas llamadas apostólicas fueron redactadas en el mismo espíritu que los Evangelios y tal vez sean igualmente inauténticas. Fue inevitable que se fuera advirtiendo poco a poco que los Evangelios no son obras personales y que la atribución tradicional de estos libros a los apóstoles o a hombres apostólicos es de todo punto criticable. A la larga se debió comprobar también que la atribución de ciertas Epístolas era falsa y su fecha incierta; tal es la realidad para todas las llamadas Epístolas católicas, para la Epístola a los hebreos, las Epístolas llamadas pastorales, la Epístola a los efesios, la segunda Epístola a los tesalonicenses. Fuerza fue también determinar en las dos Epístolas a los corintios trazos de compilación; y de ello se ha concluido que estas Epístolas habían sido compuestas por amalgama de un número mayor de cartas auténticas. Podrían recomendarse conjeturas más audaces, no solamente para las dos epístolas en cuestión sino también para la Epístola a los romanos, para la primera a los tesalonicenses y tal vez para otras más. La incoherencia doctrinal que se advierte entre las Epístolas y aún dentro de la misma Epístola, podría encontrar de ese modo una explicación mejor que la movilidad de espíritu que forzosamente se admite como característica profunda del apóstol Pablo. Por lo tanto se plantearía la cuestión de saber si la teoría o las teorías de la redención que se exponen en las Epístolas llamadas de Pablo, son realmente del Apóstol, o si no representan ensayos de gnosis posteriores a Pablo, pero más antiguos que los principales temas de la gnosis herética^[6].

En el próximo capítulo podrán observarse los limitados recursos que pueden ofrecer a la historia crítica los demás documentos de la literatura cristiana anteriores al año 180. Por ello es lícito subrayar al final de este proemio, que si toda la historia de los orígenes cristianos, se quiera o no, semeja un castillo tambaleante, la falta no es imputable del todo al historiador que se esfuerza en reconstruirla, sino a las condiciones de los testimonios sobre los que debe edificarse esta historia. Por lo tanto, no se pretende describir aquí en un cuadro completo y equilibrado, el nacimiento del cristianismo tradicional, sino exponer con simplicidad, cómo se ofrece a nosotros y como se demuestra aquello que nos parece como lo más probable en esta materia tan delicada^[7].

- L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise*, I 1906. — El autor dejó fuera del cuadro y deliberadamente la carrera de Jesús.
- B. W. BACON, *The fourth Gospel in research and debate* (²1918). — *The Story of the Jews and the beginnings of the Church*, 1926. — *Studies in Mathew*, 1930.
- R. BULTMANN, *Die geschichte der synoptischen Tradition*, 1921.
- W. BOUSSET, *Kyrios Christos*, ¹1913, ²1921.
- C. CLEMEN, *Paulus, seine Leben und Widken*, 1904. M *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*. ²1929.
- F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain* ⁴1929.
- M. GOGUEL, *Introduction au Nouveau Testament (I-V 1923 ss)*. — *Jesús de Nazareth*, 1925. — *Juan Bautista*, 1928. — *La vie de Jesús* 1932.
- C. GUIGNEBERT, *Manuel d'histoire ancienne du christianisme*, 1906. — *Le Christianisme antique* 1921. — *Jesús*, 1933.
- A. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, 1893, 1897, 1904. — *Mission und Ausbreitung des Christentums in die drei ersten Jahrhunderten* ²1906. — *Beitrage zur Einleitung in das Neue Testament*, I VI, 1906-1914.
- E. HENNECKE, *Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen*, 1904. — *Neutestamentliche Apokryphen* ²1923-1924.
- A. JÜLICHER, *Einleitung in das Neue Testament* ⁷1931. — *Die Gleichnisrede Jesu*, ²1902.
- M. J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Matthieu* ³1927. — *Evangile selon saint Marc* ⁴1929. — *Evangile selon saint Luc* 1921. — *Evangile selon saint Jean*, 1925.
- H. LIETZMAN, *Handbuch zum Neuen Testament* ²⁻³1926-1932. — *Geschichte der alten Kirche, I, Die Anfänge*, 1932.
- E. MEYER, *Ursprung and Anfänge des Christentums* 1921 1923.
- E. NORDEN, *Agnostos Theos*, 1913. — *Die Geburt des Kindes*, 1923.
- R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* ²1920.
- A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben Jesu Forschung*, 1913-1926. — *Geschichte der paulinischen Forschung*, 1911.
- B. H. STREETER, *The four Gospels*, 1924. — *The primitive Church*, 1929.
- J. WEISS, *Das Urchristentum*, 1914-1917.
- J. WEISS, W. BOUSSET y W. HEITMULLER, *Die Schriften des Neuen Testaments neu überzetzt und für die Gegenwart erklärt* ³1917-1918.
- J. WELLHAUSEN, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, ²1911. *Das Evangelium Matthaei*, ²1914. — *Das Evangelium Marci*, 1909. — *Das Evangelium Lucae*, 1904. — *Das Evangelium Johannis*, 1908.

P. WENLAND, *Die Urchristlichen Literaturforme*, ³1912.

CAPÍTULO PRIMERO

LAS FUENTES

En lo que puede juzgarse, el cristianismo, salido del judaísmo, no se originó en ninguna de las grandes corrientes que dominaban por entonces el pensamiento judío y que designamos con los nombres de fariseísmo, saduceísmo y esenismo, sino en pequeños círculos excéntricos. Sin duda el cristianismo tuvo muy escaso relieve en la historia del judaísmo palestino antes del año setenta, hasta el punto de que Josefo no creyó necesario mencionarlo en sus escritos^[1]. No fue un contagio de ascetismo organizado y menos todavía una escuela de conservatismo tradicional ni tampoco una forma de pietismo legalista. Fue seguramente un movimiento mesiánico, pero realizado en condiciones particulares, no con el arrebató sanguinario de los zelotes. Se consagraba a un Cristo muerto, que vivía cerca de Dios y cuyo advenimiento se realizaba desde lo alto, es decir, desde él mismo; éste llegó a ser pronto un misterio de salvación del cual fue Cristo el alma. Por lo demás el advenimiento de este Cristo se transponía progresivamente y se realizaba en la fe de la Iglesia, por así decirlo. Este misterio no podía quedar sin definirse mediante una teología. Sin embargo, el cristianismo en sus principios parece haber sido una religión de gentes humildes, no de doctos ni de teólogos dogmatizantes o soñadores contemplativos.

El cristianismo no se fundó sobre una doctrina cristalizada en un libro; mientras crecía formó su propia doctrina. Los libros que le pertenecen en propiedad —a los que llamamos de manera sumaria literatura del cristianismo primitivo—, son productos y testimonios históricos de esta colaboración doctrinaria que fue realizada en los cien o ciento cincuenta primeros años de la nueva religión. Puede afirmarse que el cristianismo, en su punto de partida, no tiene otra literatura que la del judaísmo en cuyo seno nació, literatura que comenzó por interpretar a su manera, con relación a su Cristo, y en interés de su propaganda, mientras llegaba el instante de crearse, al correr de su propia existencia, una literatura propia en la medida de sus necesidades. Esta literatura específicamente cristiana es la fuente principal, casi la única, de que disponemos para conocer la evolución del cristianismo en su primera edad. Porque en realidad los testimonios directos de los autores judíos sobre el cristianismo son relativamente tardíos, raros, de mediocre objeto y valor; los de los autores paganos no encaran sino las exterioridades de la propaganda y nos informan principalmente sobre la impresión que hacía el cristianismo sobre la opinión “esclarecida” de aquel tiempo.

En cierto sentido, muy válido por lo demás, la historia del cristianismo es una especie de prehistoria, que debe reconstruirse —podríamos casi decir adivinarse— a través de los textos que la reflejan, pero que no fueron concebidos ni redactados para relatarla. La tarea de la crítica es por lo tanto indispensable, pero tanto más delicada

cuanto que el examen científico de las fuentes de que se trata está lejos de haber dicho su última palabra. A partir del año 180, más o menos, la historia del cristianismo ya no tiene grandes oscuridades; con los escritos de Ireneo, Clemente de Alejandría, Tertuliano, Hipólito, estamos suficientemente en claro sobre la organización interior, la situación exterior, las doctrinas características de la nueva religión. Para el período anterior, fuerza es confesar que la información es muy incompleta, casi fragmentaria, demasiado a menudo de carácter incierto y de interpretación difícil. El capítulo presente contendrá una especie de inventario crítico de esta documentación; los capítulos siguientes dirán lo que parece significar para la historia del cristianismo en sus primeros tiempos.

I

La tradición pone aparte, considerándolos autorizados por vía divina, a los libros llamados del Nuevo Testamento, que forman la segunda parte de la colección que encabeza el Antiguo Testamento, heredado de la Sinagoga y del judaísmo helenizante^[2]. En la realidad estos escritos contienen muy escasos elementos apostólicos, son de diversa proveniencia y de fecha incierta en su mayor parte; fueron canonizados para y por el uso de las comunidades en sus lecturas públicas, prefiriéndolas a escritores similares que la Iglesia juzgó conveniente alejar y reprobar en un momento dado. Recordemos que la colección del Antiguo Testamento se fijó también en la tradición judía por obra del uso de las sinagogas, restando valor a la literatura, fuera apocalíptica o no, que en parte era más reciente y a la que se intentaba descalificar. En ambos casos la autoridad de los escritos canonizados, en relación con los no admitidos en el canon, está fundada en una convención teológica y artificial; de una parte y de otra las atribuciones de libros son falsas o parcialmente inexactas, destinadas sobre todo a justificar el crédito excepcional que se quiere garantizar a todas las partes de una colección que en adelante será sagrada.

Los escritos del Nuevo Testamento no pueden constituir un grupo privilegiado para el historiador, como no sea en consideración de su valor relativo, pese a que en la práctica continúen siendo la fuente principal para la historia del cristianismo primitivo. Todos los documentos del cristianismo antiguo, canónicos o no, se clasifican según su naturaleza (no precisamente por su género literario, pues la mayoría no entran en las especies comunes de la literatura): en primer lugar aquellos que presentan más o menos la forma epistolar, luego los de forma apocalíptica, los que representan la leyenda sagrada de Jesús y de los apóstoles, finalmente el grupo, definido con toda nitidez, de los apologistas del siglo segundo. Habría que considerar también los escritos de los gnósticos de la misma época, si nos hubieran sido conservados, pero casi no se los conoce sino por los escritores eclesiásticos que ulteriormente los clasificaron en sus catálogos de herejías, o bien preocupándose en

refutarlos.

Catorce Epístolas figuran en el Nuevo Testamento bajo el nombre del Apóstol Pablo. Pocos críticos se arriesgan a colocarlas en bloque dentro de la categoría de los pseudoepígrafes, y quienes lo hicieron (Bruno Bauer y la escuela holandesa de Van Manen) parecen no haber explicado lo suficiente la gran variedad de elementos que entraron por ejemplo en las dos Epístolas a los corintios y en la Epístola a los romanos. En primer lugar debe considerarse aparte la Epístola a los hebreos, puesto que la Iglesia antigua estuvo dividida en lo que respecta a la cuestión de sus orígenes. La Iglesia romana, si bien no ignoraba esta Epístola, rehusó durante mucho tiempo reconocerla como perteneciente a Pablo y atribuía al Apóstol solamente trece epístolas. Hacia 140-150, Marción conoce —o reconoce— tan sólo doce, ignorando o rechazando las dos Epístolas a Timoteo y la Epístola a Tito; incluía la Epístola llamada a los efesios, pero bajo el nombre de Epístola a los laodiceos, nombre que no debió inventar. La autenticidad completa de las diez Epístolas no está garantizada de igual manera. No se ha probado, ni es probable que Marción haya introducido algo de lo suyo en las Epístolas; no introdujo en ellas su sistema, que tampoco incluyó en su Evangelio. Del mismo modo que se limitó a suprimir o retocar en el Evangelio de Lucas lo que disentía con su sistema, habría suprimido y retocado en las Epístolas aquello que le desagradaba. Queda en pie de todos modos el que las diez, trece o catorce Epístolas, sea cual fuere su relación con Pablo, no se conservaron por sí mismas sino como trozos de catequesis, lecturas para la enseñanza y la edificación de las comunidades. Si algunas de estas cartas son supuestas, como parece probado, no puede considerarse inverosímil “*a priori*” el que compilaciones tales como las Epístolas a los romanos y a los corintios encierren, entre sus elementos auténticos, agregados más o menos considerables.

La primera a los tesalonicenses, si es auténtica como aparenta serlo, pertenecería al año 51, es decir el documento más antiguo de la literatura cristiana al que se le pueda señalar una fecha suficientemente certera. No está libre de agregados en la redacción^[3] y el largo pasaje doctrinal sobre la resurrección debió agregarse con posterioridad^[4].

Imitación de la primera Epístola, y en coordinación especial con la interpolación referente a la resurrección de los muertos, la segunda a los tesalonicenses, es, en su parte principal, una disertación teológica sobre las condiciones del gran acontecimiento; no ha sido escrita para instrucción de una comunidad particular, sino más bien para disipar una inquietud bastante general del pensamiento cristiano respecto a la parusía del Señor, esperada con impaciencia y que siempre se retardaba. El autor trata allí el tema apocalíptico del Anticristo, identificado tal vez con Nerón resucitado, Anticristo que debe manifestarse con el derrumbe del imperio romano. Escrito concebido con el espíritu de los Evangelios sinópticos y que probablemente no es anterior al primer cuarto del segundo siglo; por lo demás si Marción lo tuvo por auténtico casi no se lo puede transportar a 130-135. El cuidado que pone el autor al

terminar^[5] en declarar su firma auténtica, la hace más bien sospechosa.

Las dos Epístolas a los corintios contienen sobre las relaciones de Pablo con la comunidad de Corinto hacia los años 50-56 aproximadamente, elementos que sólo pueden comprenderse en la hipótesis de la autenticidad. Pero ambas Epístolas, en su forma tradicional no son piezas de correspondencia, sino dos lecturas, compiladas sobre cartas e instrucciones diversas, en una fecha posterior al tiempo en que el mismo Pablo se encontraba en relaciones epistolares con sus conversos corintios.

De la primera Epístola surge que Pablo, en Éfeso hacia 54 o 55, fue informado de las divisiones que se habían producido en la comunidad y escribió para ponerles remedio^[6]; en esta parte de la epístola parecen ordenadas las recomendaciones finales^[7], habiéndose llenado los intervalos mediante trozos dispares. Ante todo un trozo de gran vuelo sobre el misterio de la cruz, oculto a los poderes celestes que gobiernan el mundo y que, por esa ignorancia, crucificaron al Señor^[8]: Pablo, inspirado por el Espíritu, es el heraldo de este misterio^[9]; si el apóstol no habló a los corintios como a espirituales, se debe a que eran seres carnales, como lo prueban sus disensiones^[10]; noción sublime del apostolado y consideraciones sobre la posición única de Pablo con respecto a los corintios^[11].

Todo esto está tomado desde tan alto que uno se pregunta si el punto de vista no será más el de la teoría polémica que el de la humilde realidad. A este último punto de vista corresponde lo que se lee a continuación referente al envío preliminar de Timoteo y la posterior venida a Corinto del mismo Pablo^[12], lo mismo que lo dicho sobre el incestuoso, cuya excomunión decreta Pablo^[13]. Siguen luego lecciones morales sin cohesión real y relacionadas tan sólo por una cierta analogía del tema, canción mística sobre la vieja levadura, el ázimo cristiano, el Cristo, víctima pascual de los creyentes^[14], consideración sobre las malas relaciones^[15], mal ajustada al caso del incestuoso. Pero esta instrucción se encuentra además sobrecargada por lo que se dice acerca de los procesos entre creyentes^[16]; la sigue una lección contra la impudicia^[17]. Y por lo tanto no estamos en presencia de una carta sino ante una cantidad de enseñanzas.

Otros reglamentos disciplinarios que no remontan a los comienzos de la predicación apostólica: sobre el matrimonio y la virginidad^[18], sobre el uso alimenticio de las viandas provenientes de los sacrificios paganos, instrucción cortada en la redacción^[19] y aumentada con una instrucción mística sobre el mismo asunto^[20] que parecería contradecir la instrucción disciplinaria; en el intervalo, apología, más bien retrospectiva, de la resolución tomada por Pablo de no hacerse cargo de las comunidades, en especial de los corintios^[21]; más adelante dos instrucciones relativas al orden de las asambleas, la primera para mandar a las mujeres que conserven el velo cuando profetizan en el curso de la reunión^[22]. Compréndese en la segunda, que concierne al buen orden, la especial discriminación del alto significado místico de la cena cristiana^[23]; otra instrucción sobre los dones espirituales, dividida en dos partes,

teoría de los carismas y de su papel en la vida de la comunidad, reglamentación de la glosolalia y de la profecía en la asamblea de los fieles^[24], intercalándose el cántico de amor^[25], que es un correctivo de esta decretal primitiva; disertación sobre la resurrección corporal de Cristo, tipo de la resurrección de todos los muertos, y sobre todo de la de los creyentes^[26] y se advierte aquí todavía cierto desenvolvimiento de la tradición evangélica y de la *gnosis* cristiana. La conclusión primitiva de la carta^[27] llega sin otra preparación.

La Segunda a los corintios habría sido escrita desde Macedonia en el otoño del año 55, pero esta epístola, aunque menos complicada que la primera en su redacción, contiene también elementos diferentes en fecha y proveniencia. El principio^[28] parecería pertenecer a una misiva de reconciliación o consuelo, que Pablo habría escrito después de una gran aflicción que él mismo experimentara en Asia, sacándolo de esta aflicción el encuentro con Tito en Macedonia, quien le traía las mejores noticias de la comunidad corintia. La aflicción aludida no se refiere tal vez a una persecución sufrida en Éfeso, sino a la angustia en que se sumió Pablo luego de una visita a Corinto con motivo de la cual se habían agravado las dificultades en que se encontraba con respecto a la comunidad, dificultades que aplacó la intervención de Tito. Pero en esta misma parte, ciertas consideraciones teñidas de *gnosis* mística^[29] podrían haber sido agregadas a la carta original. Ésta se encuentra cortada bruscamente por un elogio ditirámbico del verdadero apostolado, que pertenece sólo a Pablo, heraldo de la nueva alianza según el espíritu, triunfante en la debilidad y el sufrimiento en espera de la gloria eterna, no reconociendo ya persona alguna por la carne, ni el mismo Cristo y anunciando indefectiblemente la reconciliación del mundo con dios, por la fe en Cristo resucitado; en seguida conjura a los corintios a ser fieles a la gracia de Dios y a abrir para el mismo Apóstol aquellos corazones que se le negaban^[30]. Aquí se delata una nueva cortadura: la continuación de este hermoso movimiento oratorio aparece más lejos^[31] pero para perderse pronto en la transición artificial^[32] mediante la cual se une a la misiva de reconciliación. La interpolación^[33], instrucción contra la frecuentación de paganos, nada tiene que hacer en la segunda a los corintios y debe tratarse de una pieza incorporada. Lo que sigue^[34] se refiere a los felices resultados de la misión de Tito ante los corintios y es la primitiva conclusión de la carta. Los dos billetes relativos a la colecta para los santos de Jerusalén^[35], son independientes del contexto y tampoco pueden haber sido escritos al mismo tiempo; el más antiguo de los dos^[36] que podría haber acompañado en rigor la carta de reconciliación, habría sido clasificado como segundo por el compilador. La mayor parte de los últimos capítulos^[37] han sido concebidos en el mismo espíritu y tono que el elogio del apostolado representado por Pablo, salvo algunos pasajes^[38] de carácter verdaderamente personal, que parecerían provenir de la severa misiva escrita luego de la segunda permanencia en Corinto y a la cual alude la carta de reconciliación^[39]. El principal es una apología agresiva contra “los

apóstoles por excelencia”, —que son los antiguos apóstoles y no misioneros cualesquiera—, a los que Pablo se jacta de no ser inferior en ningún aspecto^[40]. Aparece aquí un corte por un fragmento relativo a las condiciones desinteresadas en las que ejerció Pablo su ministerio ante los corintios^[41].

Luego reaparece la denuncia de los falsos apóstoles con mayor vigor aún. Pablo hace su propio elogio con toda amplitud, recordando sus trabajos y tribulaciones e inclusive sus visiones, en especial la más importante, que lo transportó al tercer ciclo^[42], “una espina en la carne, ángel de Satán”, le advierte que no se enorgullezca; pero después de todo no cede en nada a los apóstoles por excelencia y su apostolado fue señalado por muchos prodigios^[43]. Otra vez cambia el tono de súbito: se hace referencia al desinterés que Pablo demostró con los corintios: no ha de abandonar esta actitud; si ahora parece que se resiste es porque está a punto de ir a Corinto por tercera vez y no desea encontrarse allí en medio de las divisiones y desórdenes: deben corregirse por sí mismos, a fin de que él no tenga que usar el rigor^[44]. Pero la grandilocuente apología, fundada por lo demás en un conocimiento muy preciso de la carrera de Pablo, sería más comprensible a distancia, como proviniendo de un discípulo apasionado. Por lo demás, se encuentra en la misma corriente de pensamiento y estilo que el elogio del apostolado de la primera parte de la Epístola.

Cabe preguntarse si la Epístola a los gálatas, que parecería haber sido escrita hacia el año 55, antes de la Segunda a los corintios y la Epístola a los romanos, fue dirigida a las comunidades de Pisidia y Licaonia^[45] o a las de la Galacia propia^[46]. Es probable que se refiriera a unos y otros; pero la cuestión capital se relaciona con la autenticidad. Habría escrito Pablo para recomendación de su apostolado contra una propaganda judaizante que obtuvo cierto éxito en sus comunidades. En el fondo se trata de cosa muy diferente de la inutilidad de las observancias legales para la salvación.

Pablo se presenta como apóstol por Dios y el Cristo redentor^[47] y anatematiza a quienes intentan separar a los Gálatas del verdadero Evangelio^[48]. Relata en qué condiciones se le hizo la revelación directa de este Evangelio^[49]. En seguida explica cómo ha realizado su vocación de apóstol de los gentiles hasta el tiempo en que hizo reconocer por los apóstoles de Jerusalén su doctrina y su práctica, admitiéndose que mientras él se ocupaba de los gentiles, los apóstoles dedicarían su atención a los judíos. Pedro habría violado esta especie de pacto en Antioquía^[50].

Pero la reprensión que Pablo se jacta de haber dirigido a Cefas, se pierde en un formal enunciado de la salvación por la fe en Cristo sin la observancia de la ley^[51], tesis que se demostrará en lo que sigue de la Epístola, mediante diversos argumentos que se inspiran en la *gnosis* mística^[52] encontrada ya en ciertos pasajes de las Epístolas a los corintios y que se verá desarrollada con método en la Epístola a los romanos. En esta argumentación se entretajan consideraciones sobre la fe de Abraham, tipo de la verdadera justificación y que ha recibido para todos los

creyentes, judíos y gentiles, la bendición saludable atribuida a la fe^[53]. Entre todo esto se distingue un trozo de acento verdaderamente personal, en el que Pablo dice su inquietud presente y las circunstancias muy particulares en las cuales ha predicado el Evangelio a los gálatas^[54]. Los consejos morales del final caben, en su mayor parte dentro de la *gnosis* mística^[55]. La carrera de Pablo se interpretó primero de acuerdo a esta *gnosis*: por ello la conversión de Pablo y su actividad apostólica permanecen casi ininteligibles para el historiador y la autenticidad de la Epístola tomada en conjunto se compromete grandemente. En realidad la conversión de Pablo no fue el comienzo del helenocristianismo y aquel reparto del mundo a convertir —los judíos a Pedro, los gentiles a Pablo— careció de realidad, de donde se podría deducir que no fue nunca concluido.

En cuanto carta escrita por Pablo, la Epístola llamada a los romanos, dataría probablemente del año 56, habiendo sido escrita en Corinto, poco antes de que Pablo abandonara esta ciudad para llevar a Jerusalén la colecta de sus comunidades. Considerada tal cual, la Epístola es una compilación, como las dos a los corintios. En el preámbulo^[56], Pablo anuncia una explicación justificativa de su ministerio ante los paganos. A esta explicación deben referirse las consideraciones sobre la justicia de Abraham realizada en la fe^[57], consideraciones encontradas ya en la Epístola a los gálatas^[58], y a las cuales se completa aquí mediante la discusión de textos proféticos en los que el autor ve anunciadas la conversión de los gentiles y la reprobación, temporaria al menos, de los judíos^[59].

Lo que se lee al final de la Epístola con respecto a los proyectos de Pablo^[60] no parece prestarse tampoco a observación. Pero de estos elementos surge con nitidez la teoría del pecado y de la gracia, de la salvación por la muerte de Cristo, teoría que está expuesta^[61] en un estilo muy particular, sin que se busque relacionarla en detalle con textos escriturarios. Por otra parte, ciertos desarrollos^[62] parecen haber sido colocados para atenuar el rigor de esta teoría y prevenir las conclusiones abusivas que podrían deducirse para la práctica. La parte moral de la Epístola debe ser también secundaria, pues Pablo no daría semejantes lecciones a una comunidad que no conocía, y estas lecciones tampoco fueron agregadas de un golpe^[63]. Las fórmulas de conclusión que se multiplican hacia el final, atestiguan agregados o retoques^[64].

Las Epístolas a los colosenses y a los filipenses, que algunos querrían relacionar con una cautividad de Pablo en Éfeso, hipotética por lo demás, parecerían más bien haber sido escritas mientras el apóstol estuvo prisionero en Roma, es decir hacia 59-61. Pero la autenticidad de la Epístola a los colosenses parece contestable; una *gnosis* mística se desarrolla allí, en afinidad con la señalada en la Epístola a los romanos aunque sensiblemente diferente en sus fórmulas^[65]; también se aproximara a la Epístola a los hebreos^[66]. Esta *gnosis* parecería afirmada en contra de un misterio, más o menos judaizante, que podría suponerse fuera el culto de Sabazios^[67]. Ciertas incoherencias de la redacción inducirían a pensar que un escrito de *gnosis* cristiana se

habría atribuido “*a posteriori*” a Pablo, mediante agregados que se relacionan con Pablo cautivo^[68]; al final^[69] se habría empleado un billete auténtico, mediante el cual se establecería la estrecha relación que ahora existe entre la Epístola a los colosenses y la Epístola a Filemón. De esta última, tomada en sí misma, puede considerarse cierta la autenticidad sin que medien mayores dificultades^[70]. Pero la Epístola a los colosenses debería ubicarse más bien hacia comienzos del siglo segundo.

La Epístola a los efesios figuraba en la colección de Marción con el título de Epístola a los laodiceos. Esta Epístola plagiada de la Epístola a los colosenses, aún más servilmente que la segunda a los tesalonicenses parece haberlo sido de la primera, habría sido presentada tal vez como la carta a Laodicea que menciona la Epístola a los colosenses^[71]. La tradición no habría tardado a transferir de los laodiceos a los efesios esta carta ficticia^[72]. El estilo de esta falsa Epístola es confuso y oscuro. En cuanto al fondo, el autor sustituye a la *gnosis* cosmológica y soteriológica de la Epístola a los colosenses por una *gnosis* que se podría llamar principalmente eclesiológica, que por lo demás integra, en su mito de la Iglesia, el mito de la salvación por Cristo^[73]. La composición se remonta al primer tercio del siglo segundo, desde que Marción la conoció^[74].

Aunque su extensión es mediana, la Epístola a los filipenses parece ser una compilación. Hacia la mitad se advierte una sutura neta, como resultado de una vehemente salida contra los judaizantes^[75], que recuerda la inflamada apología de Pablo en la segunda a los corintios. Por lo demás, se lee, en la primera parte de la Epístola^[76], que Epafras, delegado de los Filipenses ante Pablo, va a dejar al Apóstol, luego de una larga permanencia a su lado; y en la segunda parte^[77] se diría que el mismo Epafras ha llegado, trayendo el socorro, por el cual Pablo da las gracias a los filipenses. Por lo tanto, la Epístola estaría formada por dos billetes auténticos, invertidos en la compilación, de los cuales el primero^[78] se remontaría aproximadamente al año 59, y el segundo^[79] al 60, agregándose a ambos, hacia el comienzo del siglo segundo, ciertos elementos de *gnosis* cristiana y de polémica antijudaizante^[80].

Se llaman habitualmente “pastorales” las dos Epístolas a Timoteo y la Epístola a Tito porque se refieren sobre todo a la institución de los pastores y a la disciplina eclesiástica. Estas Epístolas son posteriores en mucho a la edad apostólica, habiendo sido concebidas contra el gnosticismo creciente. Podría ser muy bien que estas composiciones apócrifas no se divulgaran en las comunidades sino después del brillo de Marción^[81]. En lo que se refiere al lugar de origen, los recuerdos romanos que parece contener la segunda a Timoteo podrían no ser razón decisiva para preferir Roma al Oriente. La hipótesis de billetes auténticos, intercalados en un comentario más reciente, no debía casi considerarse sino para la segunda a Timoteo^[82] y no se impone tampoco. Por lo demás, la primera a Timoteo no parece haber sido escrita de un solo trazo^[83]. Podría ser que se hayan utilizado reglamentos tenidos por

apostólicos por el redactor de nuestras Epístolas, que probablemente tienen un origen común.

La Epístola llamada a los Hebreos, fue conocida desde muy temprano en Roma y es anterior a la Epístola de Clemente a los corintios, que depende de ella^[84]. La atribución a Pablo, que Roma ignoró durante mucho tiempo, parece haberse hecho primero en Alejandría. Si se mantiene la fecha admitida habitualmente para la carta de Clemente (hacia 95), la Epístola a los hebreos no podrá ser posterior al año 80; si se envían ambos documentos al siglo segundo, se deberá admitir también que los últimos versículos de la Epístola a los hebreos^[85] habrían sido agregados ficticiamente para favorecer la atribución a Pablo. Del mismo modo, el título: “a los hebreos”, no es más que una antigua conjetura, relacionada tal vez con esta atribución. La atribución a Bernabé, que propicia Tertuliano^[86] y que posiblemente tuvo crédito en Roma en su tiempo, no parece defendible ya, desde que el mismo autor se coloca él mismo luego de la edad apostólica^[87].

Instrucción doctrinal y moral, tratado más que carta, el documento se dirige a una comunidad formada de paganos conversos, donde se nutrían las mentes con el Antiguo Testamento como únicas Escrituras autorizadas^[88]; pero la complicación de las citas sólo sirve para apuntalar una *gnosis* cristiana, la salvación por la mediación de Cristo, único sacerdote y víctima, *gnosis* que se distingue precisamente de la catequesis elemental en que se resumía la enseñanza común del cristianismo^[89]. Las deducciones que el autor funda sobre el ritual mosaico son extraídas de textos, no de observancias todavía en vigor, y la exhortación moral se dirige a creyentes probados ya por la persecución, que se hallarían expuestos a perder confianza en el misterio de la salvación, presentado a ellos como el verdadero cumplimiento de las Escrituras judías. Anterior a la gran convulsión de la crisis gnóstica y a la canonización de los Evangelios^[90], esta Epístola es probablemente de origen alejandrino.

Sea catequesis u homilía, con abundantes menciones del bautismo pero traspasando el tema de una instrucción bautismal, la primera Epístola atribuida a Pedro, habría sido colocada bajo el patronato de este apóstol, considerado ya como fundador de la comunidad romana. Allí se designa a Roma mediante el nombre místico de Babilonia^[91] y es probable que la mención de Marco^[92] quiera recomendar ya a éste como autor del segundo Evangelio. Sin embargo la influencia de la tradición evangélica es poco sensible en este escrito: el único rasgo en que el autor insiste con complacencia es el descenso de Cristo a los infiernos^[93] y está insinuado apenas en los Evangelios canónicos. Documento más o menos contemporáneo de la Epístola a los hebreos, pero de origen romano, al menos en lo que respecta a la redacción canónica.

Bastante más reciente es la segunda Epístola atribuida al mismo apóstol. Esta Epístola, en su parte central^[94], que corresponde a la Epístola de Judas, apunta hacia el movimiento gnóstico en todo su desarrollo; en su preámbulo^[95] no se refiere al

relato evangélico de la transfiguración como se ha creído generalmente, sino al Apocalipsis de Pedro, del que se hablará más lejos; en su conclusión^[96] menciona una compilación de Epístolas de Pablo —sin duda la colección de las diez Epístolas conocidas por Marción—, que utilizan abusivamente ciertos heréticos. Por lo tanto esta Epístola es posterior al nacimiento del marcionismo; habría sido compuesta muy probablemente en Oriente, tal vez en Alejandría, hacia el año 150 lo más pronto.

Exceptuando el hecho de la subscripción^[97] y de la doxología final^[98], la Epístola llamada de Judas, representa, en una forma relativamente primitiva al menos, el escrito o fragmento de escrito antignóstico que se encuentra parafraseado en la Segunda Epístola de Pedro. El escrito original puede remontar a las vecindades del año 130: la combinación epistolar se colocará hacia 150. La antigüedad relativa de esta composición aparece en las citas apócrifos, Henoch^[99] y Asunción de Moisés^[100] que no han sido retenidos en la Segunda Epístola de Pedro.

Simple instrucción moral, la Epístola llamada de Santiago, se inspira en una catequesis más bien judía que específicamente evangélica, y polemiza vivamente contra la idea de una fe sin obras^[101], lo que invita a colocar la redacción antes de la época en que los cuatro Evangelios^[102] y las Epístolas atribuidas a Pablo fueran erigidas en autoridad canónica, esto es, antes del año 150. La dedicatoria ficticia “a las doce tribus”^[103], que transforma en Epístola esta colección de sentencias, es simbólica, como la de la Primera de Pedro “a los dispersos” del Asia Menor^[104]. Una cierta afinidad de espíritu con el Pastor de Hermas, podría hacer suponer un origen romano.

De las tres Epístolas atribuidas al apóstol Juan, la primera, como la Epístola a los hebreos, no reviste la forma de carta: instrucción dogmático-moral, fundada tal vez originariamente sobre un discurso rimado como los del cuarto Evangelio, y cuyas etapas de redacción parecen haber sido coordinadas a este mismo Evangelio, de modo que su última redacción, antignóstica, podría no ser anterior a la mitad del siglo segundo^[105]. Tal sería también la fecha aproximada de las dos pequeñas Epístolas que tienen solamente la apariencia de cartas^[106], y fueron destinadas a escoltar la primera Epístola en su forma definitiva, siendo la segunda Epístola para condenar la cristología docetista^[107] y la tercera para fustigar a los jefes de comunidad que no fueran favorables a los escritos de Juan^[108]. Fueron elaboradas las tres Epístolas, lo mismo que el cuarto Evangelio, en el ambiente efesio.

La Epístola llamada de Bernabé es de por sí anónima: presenta una cierta analogía de contenido con la Epístola a los hebreos y debe ser más o menos del mismo tiempo, de un tiempo en que la leyenda evangélica se encontraba todavía en vías de formación^[109]. La Epístola de Bernabé no depende en nada de las Epístolas canónicas; en su parte moral reproduce una instrucción sobre “las dos vías”^[110], especie de catequesis judía que ha explotado la Didaché. Por lo tanto habría sido compuesta en Alejandría en el primer tercio del siglo segundo^[111].

La Epístola llamada de Clemente está dirigida en nombre de “la comunidad de Dios que habita Roma a la comunidad de Dios que habita Corinto” y es una larga instrucción moral, redactada en ocasión de disturbios que se produjeron en la comunidad corintia, siendo su intención precisamente el ponerles remedio. El documento se cuenta entre los más auténticos; pero la fecha generalmente admitida —hacia 95— parece discutible. Si bien es cierto que cita la Primera a los corintios^[112], el autor debe más, por lo que a la cristología se refiere, a la Epístola a los hebreos que a Pablo: habla de Pedro y Pablo, a lo que parece como fundadores de la Iglesia romana^[113] según la leyenda más que bajo la impresión de recuerdos recientes; concibe la organización de las comunidades como la conciben las Epístolas pastorales. Un anciano de la comunidad romana, que escribiera sólo treinta años después de la persecución de Nerón, no hubiera podido casi decir que los discípulos de Cristo se habían puesto en marcha luego de su resurrección para predicar por todo el mundo, instituyendo obispos y diáconos e inclusive reglamentando la sucesión y el carácter vitalicio de las funciones eclesiásticas^[114]. Es más indicado pues, pensar que el autor de la carta a los corintios es el Clemente del que habla Hermas^[115] y que escribió hacia 130-135.

Menos antigua todavía y de otro origen es la homilía designada en la tradición como segunda Epístola de Clemente; esta composición supone un gran desarrollo de la literatura evangélica; se hacen allí ciertas citas que parecen provenir del Evangelio llamado de los egipcios; muy probablemente la homilía sea de origen alejandrino y pertenezca a la segunda mitad, si no al final, del siglo segundo^[116].

La autenticidad de las cartas atribuidas a Ignacio de Antioquía, muy discutida en otros tiempos y reconocida por completo luego, ha sufrido nuevos ataques en estos últimos tiempos^[117]. En realidad, el lugar histórico último de estas cartas es inasible, si se las quiere remontar al tiempo de Trajano, y las siete cartas de que se trata tienden a hacer prevalecer un sistema de creencias y disciplina que corresponde a la plenitud de la crisis gnóstica. Como por otra parte, la Epístola de Policarpo a los filipenses parece interpolada^[118] por la recomendación de las cartas ignacianas a cargo del autor o editor de éstas, parece demostrado por esto mismo, que estas Epístolas son apócrifas y posteriores a la muerte de Policarpo, por lo menos en lo que a su publicación se refiere. Ireneo^[119] cita la carta a los romanos que debe suponerse existente hacia el año 170, pero no nombra al autor, que parecería no conocer como hombre casi apostólico y relacionado con Policarpo. En lo que a la Epístola de este último se refiere, desligada de su relación artificial con las misivas ignacianas, no debe fecharse ya en el reinado de Trajano sino en los últimos años de su autor^[120]. Así nos explicamos que este autor parezca conocer la colección de las trece Epístolas de Pablo, la tradición sinóptica de los discursos de Jesús, las Epístolas de Juan y que, sin razonamientos teológicos, repruebe la *gnosis* docetista de Marción^[121]. Los escritos de Juan, cuya existencia se encuentra allí atestiguada, no han influido sino

muy ligeramente sobre su estilo y pensamiento, lo cual sería hartamente sorprendente en el caso de que el cuarto Evangelio fuera de un apóstol o de un personaje apostólico cuyo discípulo habría sido Policarpo.

Es ocasión aquí de señalar la especie de catequesis que nos ha llegado bajo el nombre de *Doctrina (Didaché) de los doce apóstoles*, instrucción moral y disciplinaria que gozó de crédito en los primeros tiempos cristianos y que parece haber sido redactada en Siria o en Egipto a comienzos del siglo segundo. La parte moral reproduce, como ya se ha dicho^[122], una instrucción judía sobre “las dos vías”, la de la vida y la de la muerte eternas, entremezclando sentencias evangélicas en relación con la tradición de Mateo. La segunda parte se relaciona con los ritos cristianos, bautismo y cena, el orden de las asambleas y la elección de los ministros, vigilantes (obispos) y diáconos. Las fórmulas del bautismo y la de la Oración dominical^[123] son las mismas que en el texto canónico de Mateo. Para la cena, los profetas tienen todavía la facultad de agradecer a su manera^[124], fuera de las fórmulas indicadas, lo que incita a diferir la prescripción considerablemente, pues en tiempo de Justino, la cena tiene un solo presidente que es el único que dice las plegarias eucarísticas; por lo demás, las plegarias eucarísticas de la *Didaché* no dejan traslucir que la cena sea en realidad la conmemoración mística de la muerte de Cristo, indicada en la primera a los corintios y en los Evangelios.

II

Por mucho tiempo se predicó el inminente advenimiento de Cristo Jesús, antes de relatar en la predicación oral y en los libros evangélicos, el detalle de lo que Jesús había hecho, enseñado y sufrido, para subir al cielo esperando el día de Dios. El Evangelio ha sido el anuncio de ese día, antes de ser una relación de la enseñanza del Cristo y de su muerte salvadora. He ahí por qué los documentos del apocalipsis cristiano serán señalados aquí antes de la llamada literatura evangélica. Algunos elementos más o menos considerables de esta apocalíptica se han indicado ya en la literatura epistolar, o más bien de catequesis de que acabamos de hablar: el capítulo xv de la Primera a los corintios, la disertación sobre la resurrección de los muertos incluida en la Primera a los tesalonicenses^[125], el trozo central de la Segunda a los tesalonicenses^[126]. La *Didaché*, que no contiene sumario alguno de relación evangélica, termina con un pequeño apocalipsis^[127] emparentado estrechamente con el discurso común a los tres Sinópticos sobre el fin del mundo^[128]. Y este mismo discurso parece ser la adaptación cristiana de un apocalipsis judío, contemporáneo del sitio de Jerusalén por Tito. Es que el apocalipsis cristiano no hizo sino coordinar e interpretar, con relación al advenimiento de Jesús, esperado con impaciencia y siempre retardado, los datos del apocalipsis judío^[129], y no sólo de aquel que circuló

anteriormente a la predicación del Evangelio, sino también de aquel que lanzó sus últimos gritos de dolor y esperanza ante las convulsiones finales del judaísmo nacionalista.

De esta manera penetró el apocalipsis en la tradición misma del Evangelio, que originariamente sólo poseía la idea general: el próximo advenimiento del reino de Dios. Pero como el advenimiento retrocedía de continuo, se explicaba el retardo por la razón providencial de hechos que debían cumplirse antes. La escatología y el apocalipsis judíos contenían una abundante mina de alusiones que ya no se comprendían y de predicciones no realizadas; se estableció que todo esto debía acontecer antes del día de Dios y su Cristo, ya que “los dolores” venían muy naturalmente antes del “advenimiento”; de ahí que el apocalipsis sinóptico señale tres etapas, comienzo de los dolores, cumbre de los dolores y luego el final^[130].

El Apocalipsis de Juan aparece como un tratado metódico de las esperanzas judías interpretadas cristianamente, concebido de acuerdo a los apocalipsis judíos que circulaban por aquel tiempo y que a su vez intentaban la interpretación de los antiguos documentos de la profecía. Por su fondo, el Apocalipsis de Juan parecería ser solamente una compilación; por la estructura lógica y la disposición literaria es un libro casi matemático en su regularidad^[131]. Puede mantenerse la fecha tradicional: el Apocalipsis vio la luz en las comunidades de Asia a las que estuvo dirigido en principio, probablemente en Éfeso, hacia fines del primer siglo cristiano^[132]. El autor era probablemente un judío cristiano que había huido a la Palestina en tiempos de la guerra judía; con seguridad no era el apóstol Juan, ni tampoco “Juan el Antiguo”, que Papias conoce como testigo de la tradición evangélica. Poco cuidado tiene el Apocalipsis de esta tradición; sabe solamente que Cristo es el “primogénito de los muertos”, en tanto que primero de los resucitados^[133]; incidentalmente se nos dice que fue crucificado en Jerusalén^[134]. Debió transcurrir cierto tiempo entre la publicación del Apocalipsis en las comunidades de Asia por los cuidados del mismo profeta y lo que podría llamarse la edición definitiva, la divulgación del libro en todas las comunidades como obra apostólica, debido al mismo autor que el cuarto Evangelio y las tres Epístolas. Esta identificación y la constitución de la biblioteca de Juan habrían tenido lugar más bien hacia mitad del segundo siglo^[135].

El Apocalipsis de Pedro y el Pastor de Hermas son también profecías cristianas que casi ingresaron en la colección del Nuevo Testamento. Pero conviene mencionar primero otros escritos relacionados de más cerca con el Apocalipsis de Juan: las partes cristianas de la Ascensión de Isaías, los oráculos cristianos anexos al apocalipsis judío llamado IV libro de Esdras y los elementos cristianos de los Libros Sibílicos.

En la Ascensión de Isaías, pueden reconocerse tres escritos diferentes en su origen, de los cuales el más antiguo es el de la leyenda judía del martirio que habría sufrido el profeta bajo Manasé. Los otros dos trozos son cristianos. El más extenso es

una visión que, hablando con propiedad, es la ascensión de Isaías hasta el séptimo cielo, en un éxtasis en el que ve a Dios y al Cristo, “el Señor de toda gloria”, y escucha al Altísimo dictar al Cristo el programa de su manifestación terrestre y de su retorno^[136]. El tercer fragmento, incluido en la relación del martirio, es una visión, referente a la venida de Cristo y la del Anticristo, donde se describe la resurrección de Jesús como en el Evangelio de Pedro y donde se hace alusión al martirio de éste, bajo la persecución de Nerón, que es el Anticristo. Los dos fragmentos cristianos son relativamente antiguos, probablemente del segundo siglo; la parte que ambos hacen a la vida terrestre de Jesús está en relación con el desenvolvimiento de la literatura evangélica; el autor de la Ascensión, que conocía en sustancia el Evangelio de Mateo, puede ser sirio, y debió escribir hacia 130-150; el del otro trozo es más reciente y no debió escribir antes de 170-175^[137].

Más o menos de la misma fecha es el fragmento del apocalipsis que representan, en las ediciones de la Biblia latina, los dos primeros capítulos del IV.º libro de Esdras: profecía completa en sí misma, redactada en griego primero, pero en Occidente, como el libro de Hermas, cuando el griego era todavía la lengua litúrgica y literaria de las comunidades; requisitoria contra los judíos y visión de la eterna Jerusalén^[138]. La profecía contenida en los dos últimos capítulos del mismo libro de Esdras es más reciente y podría haber sido concebida primero como apéndice del libro al cual la vemos agregada: exhortación a los cristianos perseguidos, que no nos enseña nada sobre la revolución de las creencias apocalípticas en los primeros tiempos cristianos^[139].

El tercer libro de los Libros Sibilinos contiene, en un contexto judío, una interpolación cristiana donde Belial, Satán-Anticristo, parece identificarse con Simón el Mago^[140]. El octavo libro, totalmente cristiano y compuesto en los últimos años de Marco Aurelio, trata todavía al anticristo Nerón, como el autor del Apocalipsis de Juan. La Sibila judía, en el cuarto de los Libros Sibilinos, escrita poco después de la erupción del Vesubio, en 79, muestra a Nerón “el fugitivo de Roma”, cruzando el Eufrates con un gran ejército, y habla todavía de él en el quinto libro; pero allí se trata de Nerón considerado todavía vivo y refugiado entre los Partos, mientras que, en el apocalipsis cristiano, Nerón apoyado siempre por los partos, parecía volviendo o resucitando, y en forma de Anticristo^[141].

Menos antiguo, el Apocalipsis de Pedro está menos preocupado por revelaciones escatológicas y parece proponerse más bien instruir a los creyentes en lo que se refiere a la suerte que tocará después del juicio a los malos y a los buenos. En este aspecto se aproxima no solamente a la Ascensión de Isaías y a los dos primeros capítulos del libro IV de Esdras, sino también de los misterios egipcios y de la tradición órfica. Emparentado con el Evangelio de Pedro por el lugar que le hace a la cruz en la parusía del Señor^[142] y aludido formalmente en la segunda Epístola de Pedro, es anterior al año 150 y tal vez fue escrito hacia 135. Un fragmento griego se

encontró en Akhmim (Egipto), con un trozo de Henoch y una parte del Evangelio de Pedro^[143]; el texto completo, algo retocado tal vez y con interpolaciones, se ha conservado en una versión etiópica^[144].

El arreglo escénico de este apocalipsis ofrece a la crítica del Nuevo Testamento un problema de los más delicados: Jesús resucitado se encuentra con sus discípulos sobre el Monte de los Olivos, y los discípulos se interrogan sobre su advenimiento y el fin del mundo^[145]; Jesús responde primero por un discurso harto breve, que corresponde al apocalipsis sinóptico^[146] y a los preliminares de la ascensión^[147]; el discurso termina por una declaración alegórica relacionada con la higuera; ante la pregunta de Pedro, Jesús comenta esta declaración mediante una paráfrasis, no de la comparación que se lee en el apocalipsis sinóptico^[148] sino de la parábola de la higuera estéril que se lee en Lucas^[149]; la higuera que debe ser abatida es el judaísmo y un falso Mesías judío, perseguidor de cristianos —probablemente Barkochba^[150]— a quien desenmascararán los dos enviados de Dios, Henoch y Elías^[151]. Sigue la descripción de la parusía y el juicio final; luego Cristo hace ver a Pedro, con el mayor detalle, la manera en que serán castigados los malvados luego del juicio^[152]; los elegidos serán testigos de este castigo y podrán obtener del señor la gracia de los condenados que hayan conocido^[153]. Luego Pedro es advertido de la suerte que le espera en la capital del Occidente^[154]. Finalmente, Jesús y sus discípulos se dirigen a la montaña santa^[155]; se presentan dos seres luminosos, que son Moisés y Elías, y como Pedro preguntara dónde se encuentran los patriarcas, Jesús le hace ver la mansión de los bienaventurados. Entonces Pedro manifiesta la intención de levantar tres tiendas, para Jesús, Moisés y Elías y el Cristo le reprime con severidad^[156], oyéndose la voz del Padre: “Este es mi Hijo bienamado, en quien me complazco”^[157]. Una nube brillante envuelve a Jesús, Moisés y Elías, que son arrebatados al cielo en la nube, el cielo se abre para recibirlos^[158], luego se cierra y los discípulos descienden de la montaña “bendiciendo a Dios^[159] quien ha inscripto los nombres de los justos en el libro de la vida que se encuentra en el cielo”.

Por lo tanto, encontramos reunidos aquí, en un mismo cuadro, la transfiguración de Jesús^[160] y el discurso apocalíptico^[161] que se exponen en los tres primeros Evangelios, con el espectáculo de la Ascensión en los Hechos^[162], sin contar el anuncio del martirio de Pedro, que se vuelve a encontrar en el cuarto Evangelio^[163].

La cuestión sería averiguar cómo el pseudo Pedro pudo disponer tan arbitrariamente, a lo que parece, de elementos que la tradición de los Evangelios y de los Hechos utilizó de manera tan diferente. Tal vez no haya más arbitrariedad en el Apocalipsis de Pedro que en los textos canónicos: el discurso apocalíptico es en Marcos una pieza agregada, que sustituye a otra conclusión del ministerio hierosolimitano^[164]: muy bien pudo haber sido formulado primero como revelación de Cristo resucitado, dando apoyo a esta hipótesis el preámbulo de la ascensión en los

Hechos^[165]; asimismo se ha supuesto durante mucho tiempo que la transfiguración de Jesús había sido primero una manifestación del Resucitado, que Marcos habría anticipado en el ministerio galileo^[166]. Lo cierto es la gran libertad que, antes de la canonización del Nuevo Testamento reinó en el trabajo de la tradición cristiana sobre los materiales mesiánicos, escatológicos, apocalípticos, teosóficos de que disponía esta tradición para construir la leyenda de Jesús y su misterio. El Apocalipsis de Pedro pertenece a esta edad precanónica en que la literatura religiosa del cristianismo no poseía forma estereotipada, porque la misma institución era todavía amorfa; por lo demás ella era antignóstica, antes de Marción y de la reacción antimarcionita. Por otra parte parece evidente que la segunda Epístola de Pedro^[167] en cuanto habla de la revelación hecha a éste sobre la montaña santa con referencia a la gloria de Cristo, no depende del relato de la transfiguración de los Sinópticos, ni de los Hechos por lo que dice de la ascensión, ni del cuarto Evangelio por lo que dice de la muerte del apóstol sino únicamente para el total, de nuestro libro apócrifo. Este libro parece haber sido escrito en Alejandría, y Clemente lo tenía en gran estima^[168]; ahora bien, hacia 135, Alejandría utilizaba sobre todo su Evangelio de los Egipcios; el autor del Apocalipsis estaba muy a sus anchas para triturar una materia que los Evangelios canónicos y los Hechos han ordenado de otra manera. Pero se comprende que la canonización definitiva de los cuatro Evangelios y de los Hechos haya provocado sin gran retardo la exclusión de un escrito que los duplicaba y contradecía demasiado abiertamente^[169].

Hermas vivió en la primera mitad y escribió en el segundo cuarto del siglo segundo, en Roma^[170]. La tradición de la comunidad romana lo consideraba hermano del obispo Pius; en cuanto al resto, sabemos de él lo que escribió en su libro; todo el mundo reconoce que no era un hombre de genio, pero no carecía de instrucción. El plan de su libro es casi matemático, como el del Apocalipsis de San Juan y con menos repeticiones e incoherencias. Pueden señalarse tres partes: las visiones, en número de cuatro, los mandatos, en número de doce, las similitudes o parábolas, en número de ocho, siendo la novena un sumario de lo dicho en las visiones y sirviendo la décima de conclusión^[171]. El todo, por lo demás, tiene algo de la visión, pues muchos preceptos y parábolas son dictadas o enseñadas a Hermas por un ángel en traje de pastor.

El libro de Hermas tiene significación sobre todo, con referencia a la historia de la disciplina cristiana. Las Epístolas atribuidas a Pablo, la Epístola a los hebreos, la primera Epístola de Juan, rechazan la idea del cristiano pecador; se concibe el bautismo como una regeneración definitiva, mediante la cual los santos están prontos a transformarse en bienaventurados. Pero como la Iglesia seguía existiendo y la parusía no llegaba, se propuso e impuso la cuestión del cristiano pecador.

Hermas, inspirado para decir que Dios perdona una sola vez al cristiano que ha pecado gravemente luego del bautismo, aporta una primera corrección a la noción

absoluta del creyente adaptada por la iniciación cristiana a la inmortalidad. Ya no se encuentra en Hermas la Jerusalén eterna lista para descender del cielo, sino la iglesia en tren de organizarse sobre la tierra. El profeta, ante los abusos que se producen, se esfuerza en remediarlos, haciendo hablar, después del ángel de la misma Iglesia, al Pastor mistagogo, transformado en ángel de la penitencia^[172].

Por lo que a la tradición evangélica se refiere, Hermas casi no parece mejor instruido que el autor del Evangelio de Juan y que Clemente de Roma^[173]. Conocía por cierto los escritos evangélicos; se inspira ocasionalmente en sus sentencias, e imita conscientemente las parábolas; pero se diría que la leyenda evangélica no es el tema favorito de sus meditaciones, y el mito de la salvación está reducido en él a la más simple expresión. Con toda evidencia, es el desborde de la crisis gnóstica, con el flujo desordenado de sus especulaciones y ficciones lo que obligó a la Iglesia a volverse hacia su pasado, a limpiar sus archivos, a catalogarlos y clausurarlos, a definir su propia fe. Hermas nos conduce hasta la víspera de esta decisión, que no previó y que finalmente debía volverse contra él. Medio siglo después de Hermas, el autor del Canon llamado de Muratori, al exponer y defender el catálogo neotestamentario de la Iglesia romana, después de haber proclamado esta lista sobre los Apocalipsis de Juan y Pedro, y antes de mencionar las producciones de los herejes reprobados por la Iglesia, escribía: “En cuanto al Pastor, Hermas lo escribió recientemente, en nuestros días, en Roma, cuando ocupaba la silla de la comunidad romana su hermano Pius. Por esto debe ser leído” —para la edificación privada— “pero no se puede leerlo al pueblo en la iglesia”, —desde que no puede considerárselo— “ni entre los profetas cuyo número está completo”, —los profetas del Antiguo Testamento, cuya lista está cerrada desde hace mucho tiempo—, “ni entre los apóstoles, en el fin de los tiempos”, —no habiendo sido Hermas ni apóstol ni discípulo de los apóstoles, como lo fueron (así lo cree, al menos, el autor) los escritores del Nuevo Testamento. Puede entreverse que el Pastor había figurado durante algún tiempo al margen de la colección apostólica y que la reacción antimontanista podría haberle causado tantos perjuicios en Roma como la definición del canon contra los gnósticos. En el siglo IV las comunidades de Oriente lo utilizan todavía en la lectura pública, pero para la instrucción de los catecúmenos y no se le atribuye autoridad decisiva en materia de fe.

III

Los cuatro Evangelios canónicos y los Hechos de los Apóstoles, son considerados tradicionalmente como la parte más importante del Nuevo Testamento y, a primera vista, parecen contener la historia de los primeros orígenes cristianos. Sin embargo, éstos no son ni con mucho libros históricos, ni fueron en principio concebidos como tales, ni tampoco los separó la Iglesia junto con otros similares en razón de aquella

cualidad.

Debe hacerse una distinción entre el Evangelio y los Evangelios. La palabra “Evangelio”, en el Nuevo Testamento, no significa libros relativos a la vida y la muerte de Jesús, sino que quiere decir “la buena nueva”, el mensaje de salvación que dejó Cristo^[174]. Aun en nuestros Evangelios canónicos, la palabra se aplica a la salvación realizada por Jesús, no a lo que parece haber sido el tema de su predicación, es decir el próximo advenimiento del reino de Dios y el arrepentimiento necesario para participar de ese reino. Si terminó por referirse a la obra de Jesús y su enseñanza, fue en tanto que una y otra se comprendieron en la obra de salvación que culminó, por así decirlo, en la muerte y la resurrección de Cristo. Por eso, cuando se entiende que la palabra se refiere a libros, como sólo había un Evangelio de Jesús autor de la salvación, no se dice para designar a los redactores de dichos libros, el Evangelio de Mateo o el Evangelio de Marcos, sino el Evangelio según Mateo, y el Evangelio según Marcos^[175].

Justino^[176], es el autor más antiguo que haya empleado la palabra “Evangelios” en el plural, para designar los libros evangélicos; la lectura litúrgica habría favorecido este apelativo.

Ireneo^[177] es el más antiguo testimonio de que haya cuatro Evangelios autorizados de este modo y tan sólo cuatro. El tono que toma no deja duda alguna sobre la singular y exclusiva autoridad que se atribuye a estos escritos; pero la misma insistencia que él mismo y el autor del Canon de Muratori ponen en sostenerla, hace pensar que la fijación de la colección evangélica no es una cosa tan primitiva y que no fue una cosa tan natural como la seguridad de su lenguaje podría hacer creer al lector ingenuo.

Del examen de la literatura epistolar y apocalíptica surge que la literatura evangélica ganó en poder y crédito luego de finalizado el primer siglo.

Por otra parte es evidente que la leyenda de Jesús y la tradición relativa a su enseñanza no fueron fijadas desde un principio y que durante mucho tiempo los escritos donde se las consignó se produjeron sin mucho control, y sin ser autorizados o recomendados, salvo por su contenido.

También es cierto que se colocaron bajo el nombre de Cristo desde muy temprano, tales enseñanzas relativas a los fines últimos, tomadas de la tradición apostólica del judaísmo; también se le atribuyeron lecciones que respondían a las exigencias de la propaganda y a las necesidades de las comunidades nacientes, o bien revelaciones sobre su personalidad convertida en trascendente y sobre su misión. El espíritu entusiasta, y visionario de las primeras generaciones cristianas favorecía toda suerte de adquisiciones. La imaginación creyente buscaba todo aquello que podía realzar al Cristo y colocarlo fuera de comparación con los dioses de los cultos paganos, fuera de discusión con relación al judaísmo, cuyos libros sagrados se habían transformado en testimonios para Jesús.

No es difícil encontrar en los documentos del cristianismo primitivo, cómo las

teorías de la salvación —interpretaciones místicas del papel mesiánico atribuido desde el principio a Jesús— aun cuando no lógicamente deducidas en realidad de las Escrituras, han sido sostenidas artificialmente sobre ella, y cómo la misma leyenda de Cristo ha sido construida de la misma manera, estando relacionada con los textos mesiánicos, o más bien con los considerados tales, del Antiguo Testamento. Es comprensible que, en estas condiciones los escritos evangélicos se hayan multiplicado bien pronto; habrían continuado multiplicándose indefinidamente si la Iglesia no hubiera puesto orden en ello.

Por lo demás, debe recalcarse que el empleo de estos libros en las reuniones litúrgicas de las comunidades, tendía a fijar su tema y a autorizar ciertos escritos.

Bien mirado, los Evangelios son mucho menos los ecos de una tradición celosa de guardar intactos los recuerdos relativos a Jesús que el instrumento didáctico, el catecismo, digamos, del culto rendido al Cristo Señor. Lo que la Iglesia ha querido conservar son libritos muy sobrios en cuanto al estilo, poco cargados de materia, pero compuestos de elementos seleccionados, relatos breves y significativos, enseñanzas concisas y sentenciosas.

Se distinguen aquí dos núcleos o ciclos, el galileo y el hierosolimitano, ciclo de la predicación y ciclo de la pasión, instrucción de los catecúmenos y revelación de los misterios, catecismo del bautismo y catecismo de la cena: el todo por consiguiente, coordinado con los grandes ritos de la iniciación cristiana y el misterio cristiano. No se debe a un efecto del azar el encontrarse el cuarto Evangelio, en su fondo, en el relato de la pasión, como justificando la observancia pascual de las comunidades del Asia en el segundo siglo, observancia llamada cuartodécima, mientras que los tres primeros corresponden a la observancia común, la de la pascua dominical, que la Iglesia romana hizo prevalecer.

Nuestros Evangelios fueron concebidos primero como rituales de las dos observancias y luego corregidos un poco para paliar la disidencia que existía entre ambas. La forma, el estilo de oráculo y tono litúrgico, de carácter impersonal, responden a su objeto^[178].

Así se explica su historia y su destino. Originariamente se trata de escritos anónimos, propiedad de las comunidades que los utilizaban. El tercer Evangelio parece ser excepción, presentándose como obra personal con prefacio dedicatoria, en la forma de los escritos profanos de entonces; pero esta laicización del tema evangélico casi no pasa más allá del prefacio; por lo demás la elaboración de redacción que sufrieron el tercer Evangelio y los Hechos los colocó en el nivel general de la historiografía bíblica.

En lo más fuerte de la crisis gnóstica, cuando Marción quiso oponer al cristianismo común un Evangelio que fuera, según él, verdadero Evangelio, despersonalizó a Lucas, aligerándolo, para más, de todo lo que creyó encontrar de judaizante. Fue entonces cuando la Iglesia a su turno canonizó los Evangelios que gozaban de crédito en las principales comunidades, desdeñando y relegando los

demás, en especial aquellos que habían fabricado o pergeñado los mismos gnósticos. Si no se limitó a un solo Evangelio como Marción, fue porque el canon de los cuatro Evangelios resultó probablemente de un compromiso entre comunidades influyentes que armonizaron mejor con el mutuo reconocimiento de los textos que les resultaban familiares, cosa que hubiera sido más difícil en el caso de adoptarse un texto único.

Por lo demás la canonización de los cuatro Evangelios tradicionales, habría traído probablemente ciertos retoques en su redacción. Inclusive podría haber procurado cierta consistencia a las atribuciones mediante las cuales se pensó dar carácter indiscutible a obras que en realidad no procedían directamente de un apóstol y donde se habían expresado en forma especial la fe, las aspiraciones, el genio profético de las primeras generaciones cristianas.

Las ideas de Juan el Antiguo, relatadas por Papias de Hierápolis con referencia a los Evangelios de Marcos y Mateo, fueron concebidas en el mismo tiempo en que se preparaba la canonización de los Evangelios para garantizar la denominación apostólica de escritos a los que era indispensable una tal recomendación para ser autorizados^[179]. Tienden a justificar una situación de hecho, el crédito adquirido y una situación de derecho: esa autoridad eminente que se quiso dar a estos libros sobre el origen de los cuales se carecía de mayores informes y cuyo origen real no realizaría mayormente el prestigio. La ficción del origen apostólico fue una necesidad de la apologética cristiana frente a la *gnosis*, lo mismo que la fijación del canon de los escritos llamados apostólicos, a la que estaba coordinada esta ficción. —Recordemos el razonamiento del Canon de Muratori a propósito del Pastor de Hermas—. Esta ficción no está a consideración por la historia de la composición de los Evangelios, como no sea al final de la misma historia y en relación con la formación de la recopilación canónica.

Generalmente se considera al Evangelio llamado de Marcos el más antiguo de los cuatro Evangelios tradicionales^[180]. Manual abreviado de instrucción cristiana, no está compuesto de una sola pieza ni libre de retoques. El último de estos retoques consistió en la adición de un final que se remonta tal vez a la mitad del segundo siglo^[181].

En la base de Marcos parece encontrarse un documento que concordaba con Juan para la fecha de la pasión, es decir, que implicaba la coincidencia de la Pascua cristiana con la judía^[182]. Este documento sufrió retoques y agregados, una parte de los cuales acusa la influencia de las tendencias y las doctrinas paulinas^[183]; otros el conocimiento de elementos didácticos más ampliamente utilizados en Mateo y Lucas^[184] y una elaboración de los relatos de la pasión para adoptarlos a la costumbre de la Pascua dominical^[185].

La fecha del documento fundamental puede ser anterior al año 70; el trabajo subsiguiente de redacción es posterior a la ruina de Jerusalén. La última redacción de Lucas y la de Mateo se funda sobre el Marcos tradicional, pero desprovisto del final

deuterocanónico^[186].

El segundo Evangelio parece ser un antiguo evangelio romano^[187]. Podría ser que su atribución a Marcos haya coincidido con el último retoque del libro y la introducción de la Pascua del domingo, desde que la comunidad romana dejó de celebrar el mismo día que los judíos la fiesta de la salvación, es decir mucho antes de 150-160, de modo que el Papa Aniceto haya podido proponer a Policarpo, sobre la cuestión de la Pascua, la tradición de sus predecesores^[188].

Podría agregarse, siempre a título de hipótesis probable, que la redacción caracterizada por su mala voluntad respecto a los apóstoles galileos ha sido elaborada en los círculos romanos devotos a la memoria de Pablo, y luego adoptada, con la observación de la Pascua dominical, por la comunidad romana unificada, hacia el comienzo del segundo siglo. Pero la dependencia de los demás escritos evangélicos, especialmente de Mateo, redactada en Oriente, con respecto a semejante libro, bastaría para probar la indigencia original de lo que se acostumbra a llamar la tradición evangélica.

El primer Evangelio parece haber sido difundido primero en las comunidades helenocristianas de Siria y Palestina^[189]. Para la mayor parte de los relatos se funda sobre Marcos y lo que agrega es ficción secundaria, apologética, novelesca a veces, como el papel atribuido a la mujer de Pilatos en la historia de la pasión^[190]. Los relatos del nacimiento pertenecen al orden de las ficciones míticas, y han sido elaboradas conscientemente en vista de los textos proféticos^[191]; por lo demás estos relatos parecen pertenecer a la última redacción del Evangelio y aparecen todavía hoy nítidamente como adventicios. El interés particular de este Evangelio y que le ha dado crédito ante las comunidades, reside en el lugar que tienen allí los discursos atribuidos a Jesús; cuerpo de enseñanzas donde no faltan los rasgos judeocristianos y que, en el conjunto, lleva la señal de sus orígenes judíos, pero que en su redacción se adaptó al espíritu del cristianismo universal. Como la mayor parte de estas enseñanzas se encuentran también en el tercer Evangelio, con variantes que a veces sólo se refieren a la forma literaria, los críticos han admitido que Mateo y Lucas dependen, para estos discursos, de una fuente común, pero en versiones diferentes, que se refieren a un original semítico relativamente antiguo. De todas maneras la materia evangélica de Mateo por lo que se refiere a las enseñanzas, no representa en mayor grado que la leyenda de Jesús un bloque de recuerdos fielmente guardados desde la edad apostólica, sino adquisiciones sucesivas, exigidas por las circunstancias, los progresos, las necesidades de la propaganda cristiana, por la organización de la enseñanza cristiana en las comunidades. La antigua recopilación era una *Didaché*, con la cual se habría hecho un evangelio según el tipo canónico, amalgamándola con Marcos. La importancia atribuida al personaje de Pedro^[192] dice que este Evangelio se formó en comunidades judeocristianas de espíritu universalista, como es el caso de la leyenda de Pedro desenvuelta en la primera parte de los

Hechos.

En su forma tradicional, el primer Evangelio parece no ser muy anterior al año 125^[193]; sin duda existía antes de Justino, conocido en Asia desde el tiempo de Papias, lo mismo que Marcos. No se comprende bien por qué fue atribuido al apóstol Mateo^[194]. La sustitución de Mateo a Levi en el relato de vocación del publicano^[195] debe relacionarse con esta atribución; pero si se percibe su intención, no se ve el motivo. Por una interpretación arbitraria del testimonio de Papias se ha supuesto que el primer Evangelio había sido considerado la obra de Mateo debido a que este apóstol sería quien compuso la colección de discursos que es una de las fuentes principales de este Evangelio^[196]. Pero la colección en cuestión era una obra impersonal y no apostólica^[197]. Un nombre de apóstol se habría elegido para la recomendación del Evangelio^[198]; la razón de la elección puede encontrarse en alguna leyenda de Mateo publicada, que habría sido transformado en recitador evangélico.

Los escritos de Lucas son otro enigma. El prefacio del tercer Evangelio y el de los Hechos^[199] muestran que estos dos libros formaban originariamente las dos partes de una obra que semejaba haberse compuesto en las condiciones comunes de la producción de aquel tiempo, con dedicatoria a un personaje conocido. Pero el prefacio a los Hechos fue mutilado en un trabajo de recomposición que parece haber hecho extensivo a todo el libro; el Evangelio parece haber sido refundido y completado de análoga manera.

No parece imposible admitir que el primer autor sea el que dice “nosotros” en algunos relatos de los “Hechos” y que se identificaría con Lucas, el compañero de Pablo^[200]. En efecto, Lucas, que vino a Poma con Pablo hacia el 60, era considerado como que escribió hacia el año 80 la relación de los orígenes cristianos.

El autor del prefacio general^[201] no se coloca a sí mismo entre los discípulos y compañeros de los apóstoles: mantiene la idea de una tradición apostólica transmitida con regularidad hasta quienes, como él, acometieron la empresa de describir la institución del cristianismo. Y los escritos de Lucas, tal como nos han llegado, no podrían remontarse a la edad apostólica ni aun a las postrimerías del siglo primero. Estos escritores preludian la apologética cristiana como la entienden Atenágoras y Justino. No se trata ya de la catequesis híbrida de Marcos y Mateo ni la *gnosis* de Juan. Pero estos libros son anteriores al año 140, puesto que Marción, excluido de la Iglesia romana hacia 144, dio a su secta, como Evangelio autorizado, nuestro tercer Evangelio, puliendo solamente todo aquello que contradijera el sistema de este heresiarca. No parece defendible la hipótesis contraria, es decir la prioridad del Evangelio marcionita con respecto al canónico: Marción habría tomado el Evangelio del que se servía la Iglesia romana, adaptando simplemente el libro a las exigencias de su propia doctrina^[202].

Lucas es una compilación análoga a Marcos y a Mateo, destinada también a la

lectura eclesiástica. También aquí Marcos proporcionó la mayor parte de los relatos en el cuerpo del libro; lo que no viene por conducto de Marcos es ficción legendaria y construcción mítica^[203]; así la predicación de Jesús de Nazareth^[204], la misión de los setenta y dos discípulos^[205], la ascensión de Cristo resucitado^[206].

Los relatos del nacimiento^[207], mejor contruidos que los de Mateo^[208], no están fundados más sólidamente en la tradición: la idea de la concepción virginal está agregada^[209] y solamente en su fuente podrían estos relatos ser anteriores a los del primer Evangelio. Las enseñanzas evangélicas son tan abundantes como en Mateo, pero la materia está más dispersa: ciertas parábolas y de las más emocionantes, son propias de Lucas y representan un desarrollo original de la tradición^[210]. Por un artificio casi mecánico de la redacción, la mayor parte de los discursos atribuidos a Jesús están ubicados entre la partida de Cristo para Jerusalén y su llegada a Judea^[211]. Sucede que, de una manera general, estas sentencias y parábolas no contaban para nada en el recuerdo tradicional: los evangelistas los incluyeron como pudieron en la trama de los relatos, arreglándolos preferentemente Mateo en largos discursos y Lucas en piezas separadas.

El libro de los Hechos, en su forma tradicional, es una amalgama de datos primitivos sobre los inicios de la predicación cristiana y las misiones de Pablo, de ficciones míticas y legendarias, de discursos artificiales, a la manera de la historiografía antigua^[212]. La polémica antijudía, sensible en todos los Evangelios, es aquí particularmente tendenciosa, habiéndose propuesto el autor mostrar que el cristianismo es la forma más auténtica del judaísmo y que en esta calidad, merece de la autoridad romana la misma tolerancia que el judaísmo oficial. Pedro y Pablo están en primer plano de la evangelización y se diría que el redactor se ingenió para procurarles los mismos milagros^[213], pero deliberadamente subordina a Pablo ante los otros apóstoles, sobre todo ante Pedro, que aparece tomando la iniciativa de la predicación a los paganos^[214], habiendo sido borrado con cuidado todo rastro de antiguas disputas y rivalidades, y dominando la representación de la historia primitiva la idea ficticia de una tradición apostólica, originariamente guardada por los Doce.

El Evangelio y los Hechos adquirieron su forma definitiva en la primera mitad del siglo segundo^[215]. El primer libro “a Teófilo” llegó a ser un librito de culto en la redacción que lo impersonalizó y lo enriqueció con las más recientes adquisiciones de la fe; los relatos de la pasión y la resurrección han sido retocados y aumentados, no solamente desde el punto de vista de la demostración cristiana sino para adaptarse al uso pascual de la comunidad romana.

Sobre este punto la redacción del tercer Evangelio, así como la del primero, se hizo conforme a la redacción canónica del segundo, y la perfeccionó mediante relatos de la resurrección que ponen plenamente de relieve el domingo pascual^[216]. Si la preocupación sistemática de las profecías acusa un desarrollo de la creencia y de la apologética cristiana en relación con el judaísmo y en oposición con él, no parece

imposible que el fervor por el Antiguo Testamento que testimonian el tercer Evangelio y los Hechos, dé clara fe de una reacción contra aquellos gnósticos que repudiaban la Biblia y el Dios de los Judíos^[217].

Con mayor seguridad todavía somos conducidos a suponer que la materialización, en el Evangelio y los Hechos, de las apariciones de Cristo resucitado se relacionan con determinado docetismo al que quieren atacar en su influencia^[218]. Finalmente, la dependencia respecto a la tradición juanina y del cuarto Evangelio^[219], en cuya redacción se manifiesta igualmente la preocupación por combatir un gnosticismo docético, invita a colocar la redacción canónica de Lucas y los Hechos muy cerca del tiempo en que se sancionó el canon evangélico.

Dondequiera hayan sido compuestos, el tercer Evangelio y los Hechos reflejan el desenvolvimiento antignóstico de la fe y de la institución cristianas entre los años 125 y 150. Estos libros debieron ser preparados y redactados en un gran centro cristiano, que impulsó su difusión. La Iglesia romana supo tanto mejor lo que hacía cuando los admitió en la colección de sus Escrituras, cuanto que es probable que ella misma haya favorecido con esta intención la última redacción^[220].

Es muy fácil concebir que esta Iglesia, que ya tenía el Evangelio de Marcos, lo haya encontrado insuficiente y que la obra original de Lucas, no haya podido suprimir del todo esta insuficiencia, pues ni Marcos ni probablemente tampoco la redacción original del tercer Evangelio relataban el nacimiento de Cristo^[221]. Tampoco contendrían la mayor parte de las sentencias que circulaban en las comunidades a comienzos del segundo siglo como discursos de Jesús.

En el fondo, el cuarto Evangelio es menos antiguo que los tres Sinópticos y parecería concebido en otro marco, sobre otro plan. Sin embargo, es posible que en su forma original no tuviera un marco diferente aunque fuera muy distinto de ellos en cuanto al espíritu y a la doctrina^[222].

Hacia fines del siglo primero hubo, probablemente en Éfeso y venido tal vez de Siria, un profeta místico, maestro de *gnosis* cristiana más que apóstol de la fe, quien concibió y redactó los hermosos discursos^[223] y las visiones simbólicas sobre las cuales fue construido con posterioridad el Evangelio.

Pero pronto pareció necesario conformar la figura de su Cristo místico, no nacido de la carne y que daba a los suyos simplemente la inmortalidad, a la del Cristo de la tradición común, en quien se cumplieron las profecías judías y que pronto debía aparecer en su reino para la resurrección de los muertos. ¿No era en Éfeso mismo donde precisamente se había publicado el Apocalipsis?

Dos principales etapas parecen distinguirse en la redacción del Evangelio: hacia 135-140, una primera edición oficial, que terminaba la conclusión actual del capítulo xx, se habría caracterizado por la mayor parte de los préstamos tomados de la tradición sinóptica y de los trozos concebidos especialmente para ajustarse a ella, probablemente también mediante la fijación del cuadro cronológico^[224] y la

distribución de los materiales que resultaría de ello.

Una segunda edición, la edición canónica, hacia 150-160, sería más o menos contemporánea de las últimas redacciones de Mateo y Lucas^[225]. La adición del capítulo XXI resulta la pieza relativa a ello que se puede reconocer con más facilidad; pero diversos retoques y otras adiciones pudieron hacerse en el cuerpo del libro, especialmente en lo que se refiere al discípulo bien amado, colocado en primer actor como autor del Evangelio^[226] y que se promovía a la vez a la categoría de autor del Apocalipsis y discípulo del Señor Jesús. Esta última edición parece haber sido concebida precisamente con vista a procurar la introducción del libro en la colección evangélica, haciéndolo consagrar primero por la comunidad que tuvo, según parece, la parte principal en la fijación del canon neotestamentario, a saber la comunidad romana^[227]. Pero no es del todo innecesario hacer notar que hacia fines del siglo segundo, en tiempo de Ireneo, durante la crisis montanista, esta canonización encontraba todavía opositores^[228].

El cuarto Evangelio está en relación con la costumbre pascual llamada de las cuartodécimas, que celebraban la Pascua el mismo día de los judíos. Su Pascua era la fiesta de la muerte salvadora, considerándose que el Cristo expiró a la misma hora en que se inmolaba el cordero de la fiesta judía. Esta observancia era sin duda primitiva y presupuesta por lo demás en los documentos fundamentales de Marcos y Lucas, por lo que debemos creer que la primera edición del Evangelio de Juan reemplazó probablemente a uno de estos Evangelios, probablemente Lucas, en una forma no adaptada todavía a la observancia dominical, bien que la adaptación fue realizada por aquel tiempo sin duda alguna en Roma. Cuando en 190 estalló la controversia pascual, en el lado romano no se advirtió o se fingió no advertir que, si los Sinópticos en su forma última predicaban la observancia común, el cuarto Evangelio autorizaba plenamente la costumbre de Asia. Por lo demás, el desacuerdo estaba apaciguado en el mismo Evangelio cuarto, por las imitaciones que la redacción de Juan había hecho de las últimas redacciones sinópticas, especialmente al fijar en el relato la pasión en el viernes y la resurrección en el domingo siguiente.

De todos modos se mantiene, y este desacuerdo mal disimulado bastaría para probar que los Evangelios son, ante todo, una catequesis de la iniciación cristiana, y en su parte más importante, desde el punto de vista histórico, la mejor garantizada en su parte esencial, a saber la crucifixión de Jesús, el libreto de un drama litúrgico: mucho más que la relación de recuerdos precisos referentes a los hechos conmemorados en esta liturgia.

IV

En los tiempos en que se trataba de fijar el canon del Nuevo Testamento, otros

Evangelios y aun otros Hechos apostólicos se ofrecían para la edificación de las comunidades, los que se encontraron menos recomendados por el uso eclesiástico, si bien no estaban descalificados por su proveniencia y su sabor herético. Un cierto número de estos escritos nos son conocidos tan sólo por sus títulos o de manera fragmentaria, pues la tradición católica los descuidó o fragmentó. No por ello ejercieron algunos una influencia menos apreciable sobre la evolución del cristianismo cuyo producto eran ellos de todos modos.

Es lamentable que no se hayan conservado los Evangelios judeocristianos, desde que la tradición evangélica, en su punto de partida, ha sido más o menos judeocristiana. El más importante si no el más antiguo de estos Evangelios parece haber sido el Evangelio de los nazarenos, es decir, de una secta judeocristiana. De este Evangelio dice Jerónimo^[229] que él mismo tradujo el texto arameo, que erróneamente presenta como el original del Mateo canónico. Por lo menos dicho Evangelio estaba emparentado de bastante cerca con Mateo, y como también tiene su historia, podría ser anterior a Mateo en ciertos puntos sin dejar por ello de depender de él, en otras partes. Se ha conservado un grupo judeocristiano que admitía la concepción virginal y que todavía existía a fines del siglo IV. Podía leerse allí^[230] el episodio de la mujer adúltera, trozo de la tradición sinóptica, que no fue retenido en los tres primeros Evangelios y que vino a caer, como por azar, al correr del tiempo, en el Evangelio de Juan^[231].

La primera aparición de Cristo era para Santiago^[232] lo que no debe sorprender en un Evangelio judeocristiano: según este relato Jesús se comunicó con Santiago, de quien se decía que no había comido desde la última cena, y este rasgo, en relación con la costumbre del ayuno pascual, muestra que este Evangelio judeocristiano estaba, como los Evangelios canónicos, en conexión íntima con la observancia de la Pascua^[233]. Está todavía en discusión la cuestión de saber si el Evangelio según los hebreos, que parece haber estado antiguamente en manos de los judeocristianos de Egipto, debe distinguirse del Evangelio de los nazarenos, o bien si son idénticos^[234].

El Evangelio según los doce, llamado Evangelio de los Ebionitas, pertenece a grupos cristianos que se mantenían todavía en Transjordania en tiempos de Epifanio^[235], negando la concepción virginal y profesando que Jesús llegó a ser hijo de Dios por su bautismo, estos judeocristianos fueron considerados heréticos; sin embargo Jesús, en el Evangelio que les pertenecía, prescribía la abolición de los sacrificios^[236], que eran reemplazados por el bautismo.

En cuanto al cuadro general, el Evangelio ebionita recuerda a Marcos; en cuanto a la materia tenía afinidades con Mateo y pretendía haber sido redactado por este apóstol. Estaba escrito en griego y dependía de Evangelios anteriores, pero sólo los de la tradición sinóptica, principalmente Mateo y Lucas. El hecho de que nada deba a Juan no prueba de ninguna manera que sea anterior a éste^[237] y según parece no estamos obligados a remontarlo más allá del último cuarto del siglo segundo.

Más antiguo y más gnóstico también debía ser el Evangelio según los egipcios, del que es lamentable que sólo poseamos algunos fragmentos^[238]. Los Naasenienos lo citan, pero también lo cita Clemente de Alejandría^[239], según “los cuatro que nos han sido transmitidos”; la homilía llamada Epístola de Clemente lo cita de igual manera con complacencia^[240]. Orígenes^[241] no le hace más honor que colocarlo a la cabeza de los Evangelios no inspirados, suponiendo que el prólogo de Lucas designe ese libro y el Evangelio “de los Doce apóstoles”, como “ensayo” anteriores a sí mismo.

El Evangelio según los egipcios, denominado también así en el mismo Egipto, habría sido el de los cristianos de origen egipcio, siendo el Evangelio llamado de los hebreos, el de los judeo-alejandrinos conversos. Ambos, si son tan antiguos como los hace Orígenes, nos serían utilísimos si los conociéramos. Agreguemos que el Evangelio de los egipcios tenía en su lenguaje cierto sabor de *gnosis* y que enseña una mística de sexualidad, un *enkratismo* sobre el que se desearía más amplia información^[242]; habría sido sabeliano^[243], lo que no contribuye precisamente a disminuir las proporciones del problema que plantea su existencia; por lo demás se trataba de un Evangelio paralelo a los sinópticos, pero bastante independiente en cuanto a su redacción.

El Evangelio de Pedro, conocido ahora por un fragmento bastante considerable^[244] en relación con la pasión y la resurrección de Cristo, es un Evangelio helenocristiano y con tendencias gnósticas, que en conexión con los Evangelios canónicos, se encuentra casi en la misma línea que el Evangelio a los ebionitas, salvo que depende de Juan^[245] tanto como de los sinópticos. No carecía de razón el obispo Serapión de Antioquía, hacia el final del siglo segundo, cuando habiéndolo conocido en una comunidad de Siria, lo rechazó como infectado de docetismo^[246]. Este Evangelio debió componerse hacia la mitad del siglo, tal vez en Siria^[247], y está emparentado con el Apocalipsis apócrifo del que se habló más arriba.

Basílides, gnóstico que enseñaba en Alejandría, había compuesto hacia 140 un Evangelio cuyo comentario escribió también; se recomendaba por conducto de Glaucias, discípulo de Pedro^[248] y en este Evangelio se leía la parábola del Rico y de Lázaro. Este Evangelio no debió componerse más libremente que el que hemos tratado ya^[249] o el de Marción.

Del “Evangelio de la Verdad”, de que se sirvieron los valentinianos, casi no conocemos nada fuera del nombre: Valentiniano se habría guiado también por un cierto Theodas, discípulo de Pablo^[250].

Marción presentaba un Evangelio anónimo, que pretendía ser el único verdadero, porque él mismo lo había preparado en conformidad con la doctrina que el mismo Marción suponía ser la de Pablo^[251].

En este tiempo aparecieron otros Evangelios gnósticos^[252]. Se concibe que ante este desborde de literatura evangélica, los jefes de las comunidades, empezando por

los de la comunidad romana que habían repudiado a Valentín y Marción, se resolvieran a determinar cuáles Evangelios debían tenerse por apostólicos con exclusión de todos los demás.

Es conveniente que mencionemos aquí el *Diatessaron* de Taciano^[253], que fue, en suma, un Evangelio retocado según el método que seguía la mayoría desde los comienzos de este género de literatura. El *Diatessaron* fue el primer Evangelio de la Iglesia de Edessa y permaneció siendo por mucho tiempo el Evangelio oficial de las comunidades sirias: hecho interesante porque muestra a los organizadores de estas comunidades, hacia 175, poco cuidadosos del canon cuya fijeza haría resaltar Ireneo, sirviéndose de un Evangelio que no era de empleo litúrgico en las comunidades del mundo romano. Por lo demás es evidente que la obra de Taciano era en realidad una armonización de los cuatro Evangelios canónicos y que tan sólo un número reducido de rasgos secundarios parecen sacados de los apócrifos. Más significativos son los retoques y omisiones donde aparecen el encratismo de Taciano y su antisemitismo^[254].

El trabajo de la imaginación cristiana sobre el nacimiento de Jesús no se limitó a los relatos de Mateo y Lucas. Algunos gnósticos tomaron parte en ello, y probablemente de allí venga la idea del alumbramiento virginal, que tiene cierto sabor de encratismo y docetismo^[255]. Entre los Evangelios de la infancia el que ha influenciado más la tradición católica es el Protoevangelio de Santiago^[256], cuyo autor amplió libremente a Lucas y Mateo. El núcleo principal de este libro, aun cuando la dependencia de Justino a su respecto no esté demostrada, puede remontarse hasta mediados del siglo segundo; fue escrito fuera de Palestina y en la ignorancia de las cosas judías.

Bastante diferente en cuanto al carácter se encuentra el Evangelio de Tomás, donde se relatan los milagros de Jesús niño^[257]. La recensión católica que se nos ha conservado parece proceder de un Evangelio gnóstico en el cual la historia de Jesús semejaba mucho, si es que no estaba emparentada, con la juventud de Krishna. Las recensiones católicas no son muy antiguas, pero el evangelio gnóstico fue conocido por Ireneo, por Hipólito y señalado por Eusebio; puede remontarse también a la mitad del segundo siglo.

Los Hechos de Pilatos^[258], (Evangelio de Nicodemo), que pertenecen al siglo IV o al V no interesan para nuestro tema. Cuando Justino^[259] remite a sus lectores, para la pasión de Cristo, a los hechos de Pilatos, no tiene más intención de referirse a un libro que cuando los remite, para el nacimiento de Jesús, a los registros de la recensión realizada por obra de Quirinus. Pero Tertuliano^[260] señala en su apología, una relación de Pilatos a Tiberio referente a la vida, la muerte y la resurrección de Jesús, relación que parece haberse conservado en apéndice del Evangelio de Nicodemo: este documento ficticio, si lo fue, sería pues anterior a 197; está preparado de acuerdo al Evangelio canónico de Mateo.

En lo que respecta al género de los “Hechos” o “Viajes”^[261] que se conoció y practicó por mucho tiempo en la antigüedad helénica, la antigua literatura cristiana no produjo más que los Hechos de los Apóstoles —bastante impropriadamente calificados, puesto que tan sólo comprenden los Hechos de Pedro, interrumpidos con su prisión por Agripa I y su milagrosa liberación, y los Hechos de Pablo, que cuentan sus misiones y su cautiverio, pero no llegan hasta el martirio.

Se escribieron otros Hechos que completan a los anteriores en lo que se refiere a Pedro, Pablo, Juan y otros apóstoles menos considerables en el recuerdo tradicional. No es necesario advertir que el propósito perseguido al relatar los viajes y milagros apostólicos era edificar al lector a propósito de la propaganda cristiana e ilustrar en cierto modo la enseñanza cristiana. Pero a diferencia de los Hechos canónicos, los apócrifos no reposan sobre ninguna fuente con carácter histórico y nos ilustran tan sólo respecto al espíritu y la mentalidad de quienes los escribieron y gustaron^[262]. Se trataba de romanos piadosos. Son aquéllos más recientes que los Hechos canónicos y los imitaron vagamente. El ritmo del estilo es sensible en ciertos escritos apostólicos y se encuentran allí verdaderos himnos, muestras preciosas del culto cristiano.

Entre estos apócrifos, los Hechos de Juan, conservados de manera incompleta, parecen ser los más antiguos; están penetrados de docetismo; en ellos se encuentra completamente formada la leyenda efesiana de Juan. Probablemente fueron compuestos en Asia y, por lo que se refiere a su segunda redacción, antes de finalizar el siglo segundo^[263]. Los Hechos de Pablo alcanzaron gran difusión en Oriente: Hipólito y Orígenes los conocieron.

Tertuliano^[264] dice que su autor, un sacerdote asiático, fue destituido cuando fue descubierto su fraude. Pero pese a esto se continuó leyendo esta ficción que había sido construida según los Hechos de los Apóstoles, a partir de la misión de Pablo en Antioquía de Pisidia. No subsisten más que fragmentos de los cuales el más considerable es el que gozó de más crédito bajo el título de Hechos de Pablo y Thecla. La información de Tertuliano obliga a colocar su composición hacia 160-130.

No se advierte por lo demás traza alguna de *gnosis*. El autor podría haber sido de la región en que se desarrolla su novela y habría explotado una tradición local, al mismo tiempo que los Hechos y las trece Epístolas atribuidas a Pablo^[265].

Los Hechos de Pedro, que se han podido reconstituir según los apócrifos llamados Clementinos^[266] y los Hechos católicos^[267] en los que se desarrolló la leyenda del martirio, no remontan con toda probabilidad más allá de comienzos del siglo III, pero reflejan tradiciones más antiguas, aparte de haber incorporado documentos también anteriores.

De todas estas elucubraciones escasamente ortodoxas, la más singular parece ser los Hechos de Tomás^[268] obra siria, escrita originariamente en siríaco a lo que parece, compuesta de relatos maravillosos y de himnos litúrgicos, fuertemente impregnado todo de *gnosis* y encratismo; la versión griega, si es que hay tal versión,

casi no es más antigua que el original, cuya fecha podemos colocar hacia el año 200, sin excluir la posibilidad de una fecha más antigua para ciertos elementos de la composición. La fama de que gozaron estos escritos cuyo origen es más o menos sospechoso, puede señalarse aquí como prueba de la receptividad que tenía el cristianismo antiguo, aun en tiempos de su lucha contra el gnosticismo.

Pero con estos Hechos apócrifos sobrepasamos el límite de los testimonios directos tocantes al movimiento cristiano anterior al año 180. Falta mencionar lo que nos ha llegado de las apologías cristianas del segundo siglo, especialmente los escritos de Justino, a saber las Apologías y el Diálogo con Trifón, donde podemos captar, en el caso de un doctor cristiano no sin cultura pero de una elevación de espíritu limitada (un Hermas más versado en las Escrituras^[269] y teñido de filosofía), la posición del cristianismo hacia los años 150-160, entre el judaísmo, el paganismo y la *gnosis* herética, aparte del primer esbozo de la teoría del *Logos*, que muy pronto, con Ireneo, Tertuliano, Clemente de Alejandría, Hipólito, hasta que aparezca Orígenes, determinará la orientación de la *gnosis* cristiana.

Será forzoso extraer de estos mismos doctores o inferir de sus escritos, como se elaboró hacia la mitad del siglo segundo, el gran poder que invocará la Iglesia desde entonces y que en adelante invocará contra todos los innovadores, a saber la tradición, encarnada en la colección o canon de las Escrituras, en los símbolos de fe, en el magisterio episcopal. El conjunto, Escrituras, símbolos y magisterio se consideraba de origen apostólico, o mejor dicho se hacía remontar, por los apóstoles a Jesús mismo y a su Evangelio.

Los testimonios profanos serán preciosos en relación con ciertos puntos pero no podrían suplir la insuficiencia y oscuridades de los testimonios cristianos referentes a la historia propia del cristianismo. Por lo menos nos hacen conocer la impresión que provocaba la nueva religión en los escritores, políticos, y filósofos de la época^[270].

La génesis de las sectas gnósticas de las que se desprendió la gran iglesia al condenarlas, tampoco nos es accesible a través de los escritos originales de los doctores que las fundaron; hombres y escritos podemos conocerlos sobre todo a través de quienes los refutaron, en momentos en que ya esas sectas no estaban en su fuerza primera.

De manera que todavía estamos peor informados sobre los cristianos disidentes que sobre el cristianismo dominante. Mejor dicho, la historia general del movimiento cristiano a contar de su punto de partida hasta cerca del año 180 está todavía por deducirse en su parte principal, de documentos que no son históricos de una manera estricta, sino que ante todo estuvieron destinados a servir, de una manera u otra, al movimiento que los produjo y no a pintar con fidelidad para los que vinieran después sus etapas y peripecias. Si queremos resumirlo en una palabra, digamos que de allí provienen todas las dificultades y los tanteos que implica actualmente su interpretación para la historia verdaderamente desinteresada.

CAPÍTULO SEGUNDO

EL EVANGELIO DE JESÚS

Cuando Tácito, a propósito del incendio de Roma en el año 64, se encuentra en la obligación de hablar de los cristianos, dice que “el autor de esta secta, Cristo, había sido condenado a muerte bajo el reinado de Tiberio, por el procurador Poncio Pilatos; pero la funesta superstición, reprimida por un momento, se había difundido no solamente por la Judea, donde el mal tuviera nacimiento, sino también en la Urbe, donde las atrocidades y las afrentas llegan de todas partes y se practican”^[1].

En los tiempos en que Tácito apreciaba así el cristianismo y su fundador, Plinio el joven escribía también a Trajano que los cristianos, “en sus reuniones cantaban loas a Cristo como a un Dios”^[2]. La opinión oficial de los altos funcionarios y de gentes instruidas a comienzos del siglo segundo, era pues que el cristianismo, secta surgida del judaísmo en tiempos de Tiberio, fue fundado por un agitador que Pilatos hiciera perecer y a quien sus adherentes no tardaron en honrar con su culto. Ni Plinio ni Tácito han leído los Evangelios: su opinión es la que se ha formado el personal administrativo del imperio, interrogando a los cristianos, o más bien, como Tácito supone la opinión formada desde tiempos de Nerón, debe admitirse que esta opinión se formó, tanto por informaciones venidas de Judea, como por declaraciones de los mismos cristianos en los procesos que sufrieron ante los tribunales romanos, comenzando por el proceso de Pablo y el de los mártires del año 64. Los cristianos entraron pues en la historia reconociendo a Jesús, llamado Cristo, crucificado bajo Poncio Pilatos, y aquellos opositores a su propaganda desde la primera hora, admitieron como ellos el hecho de Jesús.

De modo que la dificultad para el historiador desinteresado no consiste en saber si Jesús ha existido, sino en distinguir lo que fueron en la realidad su acción y su enseñanza, y como esta acción y enseñanza prepararon el movimiento que se originó en él. Considerado en su culto y en la tradición cristiana, Cristo sería inconmensurable con toda estatura humana, pero como hechos históricos, la aparición de Jesús y el nacimiento del cristianismo no son ni más ni menos explicables que la aparición de Mahoma y el nacimiento del islamismo. No hay sino que observar las condiciones de esta aparición y este nacimiento en el medio y el tiempo en que se produjeron. En lo que se refiere a Jesús, no se trata sino del medio judío palestino, y del tiempo, probablemente harto corto, a que se limitó la carrera del innovador galileo.

En mi obra anterior^[3] se pudo ver cómo el reinado de Herodes el Grande se dividió primitivamente entre tres de sus hijos, y cómo algunos años más tarde la porción de Arquelao, es decir, la Judea propiamente dicha, con Samaria, fueron colocadas bajo la dominación directa de Roma.

Es allí donde podemos fechar la crisis que condujo al nacimiento del cristianismo y a la destrucción de la nacionalidad judía, no porque la crisis en cuestión no se prepara con anterioridad, es decir luego de la cautividad en Babilonia, cuando la escatología judía comenzó a esbozarse sobre el plan de una restauración nacional coordinada con una regeneración religiosa, y sobre todo desde que la desdichada política de Antíoco Epifanio provocara una reacción de la fe judía, la convicción de una intervención próxima y decisiva de Dios en favor del advenimiento de su reino, mediante la exterminación del imperio opresor. Esta sobreexcitación más que satisfacerse, se mantuvo por un tiempo, mediante la realización de una monarquía nacional.

Pero la reducción de la Judea a provincia romana determinó una quiebra de la conciencia judía y esta quiebra no pudo apaciguarse, de una parte y para una débil minoría de israelitas, sino por la progresiva espiritualización de la esperanza por el Evangelio, y por otra parte, para la masa, por el aplastamiento del nacionalismo judío.

Todavía debe advertirse que esta espiritualización de la esperanza y este aplastamiento del nacionalismo no se realizaron sino por etapas, pues la esperanza cristiana era todavía ardientemente revolucionaria hacia fines del siglo primero, en el tiempo en que apareció el Apocalipsis, y por lo demás el fanatismo judío no fue abatido definitivamente por la destrucción de Jerusalén en el año 70, sino por la represión de una nueva revuelta en tiempos de Adriano.

Conviene recordar también que Galilea fue en esta crisis una hoguera de ardiente nacionalismo. De allí surgió ese Judas^[4] que Josefo presenta como el fundador de la escuela intransigente, comparada por él a la de los saduceos, fariseos y esenios. Judas el Galileo no fue por cierto un maestro de filosofía religiosa o de vida ascética. Históricamente no fue casi más que un jefe de banda o más bien un jefe de bandidos, pero es el tipo de un espíritu, de la fe ciega y absoluta que quiere tomar en todo su rigor la idea del reinado de Dios. El principio de los zelotes —podemos creer a Josefo^[5] sobre este punto—, era que los israelitas, pueblo e hijos de Dios, no tenían sobre la tierra otro amo legítimo que el del cielo. Por lo tanto la dominación romana era sacrílega, su ejercicio una impía usurpación y se debía rehusar el tributo al César^[6]. La insurrección contra el emperador idólatra era el más santo de los deberes. Y este deber tan simple, por ser el poder romano lo que todos sabemos que era, resultaba la suprema locura.

Sabemos que no todos los judíos sacaban las mismas consecuencias de un principio que había llegado a ser, en suma, el de la fe judía.

Los saduceos tendían a considerar que el reino de Dios se realizaría esencialmente en la realización de la Ley^[7]; los esenios creían poseerlo en su misterio

y, para el futuro eterno, lo veían en la ascensión de las almas hasta Dios^[8]. Una buena parte de los fariseos instruidos, aunque acariciando la idea de un reino de Dios sobre la tierra y admitiendo la resurrección de los muertos, estimaban que no era lícito cooperar por la violencia en la instauración de un orden de cosas que sólo la potestad divina estaba en condiciones de realizar^[9].

Pero estas esperanzas, cuya variedad sería erróneo negar, no se oponían en la práctica; subsistían dentro del judaísmo, asociadas más bien en cierto modo en la fe común en la excelencia de la revelación que hacía de Israel el privilegio de Dios y en un porvenir nacional que la protección divina haría glorioso. En el fondo, la dominación extranjera sobre el suelo palestiniense desagradaba a todos y cuando la gran revuelta estalló, en tiempos de Nerón, pocos parecen haber sido los creyentes sinceros que comprendieron la inutilidad de este desesperado esfuerzo^[10].

Ayudada por los acontecimientos, la fe sobreexcitaba la imaginación popular y creaba la atmósfera recalentada que conviene al nacimiento de los movimientos religiosos^[11]. No puede deberse sino al azar el que las sectas hayan pululado a comienzos de nuestra era, en Palestina y en la región del Jordán. Juan Bautista, Simón el Mago, Elchasai^[12] son, cada uno en su género, testimonios de la crisis religiosa de donde surgió también el cristianismo. Las sectas que fundaron, no tuvieron la enorme fortuna de éste, pero están emparentadas con él en mayor o menor grado.

Si es visible el hecho de que no tuvieron el mismo éxito, veremos que no es tan fácil dar las razones de ese hecho, pues no conocemos suficientemente el juego de las circunstancias y el carácter de los hombres.

De todos estos personajes, aquel sobre el cual nos interesaría más estar informados con exactitud, sería San Juan Bautista, pues el cristianismo depende de él en su origen hasta cierto punto, mientras que Simón y Elchasai, que también dependen de Juan^[13] son más bien concurrentes con respecto al cristianismo.

Juan apareció antes que Jesús; la secta bautista que fundó, anterior en poco al cristianismo, fue para éste un rival cuyas pretensiones combatió la literatura evangélica^[14]. Pero lo que relatan los Evangelios sobre Juan es leyenda tendenciosa y la noticia que le consagra Josefo^[15], aunque admitida habitualmente por los críticos, parece ser de autenticidad sospechosa. Por lo demás esta noticia es muy vaga. Los Evangelios son más precisos, sin ser más seguros. Aun cuando los relatos que en el Evangelio de Lucas conciernen al nacimiento de Jesús hubieran sido tomados de la secta de Juan^[16], nunca representarían más que una ficción. Otra ficción es el testimonio que Juan Bautista rindió a Jesús, llamándose a sí mismo precursor del Mesías^[17] o bien designando expresamente a Jesús como el Mesías esperado^[18], ficción concebida por la apologética cristiana para atenuar o disimular la dependencia original en que estuvo el cristianismo con respecto a la secta de Juan. Hasta la descripción del martirio de Juan en los dos primeros Evangelios^[19] ofrece muy pocas

garantías de historicidad: Herodias es una nueva Jezabel, que persigue al nuevo Elías; todo lo que podemos retener de esta leyenda es el hecho de la muerte, ordenada por Antipas.

Parece cierto que el mismo Juan se presentó como enviado de Dios, como el profeta de los últimos tiempos, un profeta cuya misión no estaba subordinada a la de ningún otro, ni siquiera a la del Mesías. Era precursor sólo de Dios en su gran Juicio^[20], a menos que no se subordinara al Hijo del hombre, al gran Enviado, pero no parece que los sectarios lo hayan comprendido así. Juan habría sido proclamado primero en la secta bautista “profeta y más que profeta”^[21]. También en la secta bautista se le habría aplicado el texto de Malaquías: “He aquí que envío mi mensajero, para que prepare el camino delante de mí”^[22] y también en la secta bautista se decía: “Nadie nació entre los hijos de mujer más grande que Juan el bautista”^[23]. Todo esto fue anotado en la tradición evangélica, para ser corregido: pero no habría habido necesidad de corregirlo si no hubiera sido profesado.

También es increíble que Juan haya desacreditado por adelantado su propio bautismo, acreditando el bautismo cristiano, al declarar que su bautismo era un mero símbolo, y que el bautismo verdadero, el único eficaz sería el que Cristo daría en el Espíritu Santo. Se pone esa expresión en boca de Juan^[24] para no confesar simplemente que el rito fue tomado por la secta cristiana de la secta de Juan.

Todos estos pequeños fraudes son significativos y todavía más que el simple reconocimiento. Hasta no es imposible que la manera singular con que Marcos y Mateo introducen el relato de la muerte y la sepultura del Bautista, haciendo decir a Antipas, aludiendo a Jesús y sus milagros, que “Juan ha resucitado”, traicione la preocupación de engañar sobre la fe de la secta bautista en la sobrevivencia del profeta mártir. Marcos^[25], al relatar la sepultura de Juan, parece insinuar que no fue seguida de resurrección, y en Mateo^[26] los mismos discípulos de Juan, que vienen a relatar a Jesús la muerte de su maestro, parecen significar el fin de su ministerio providencial. Con toda seguridad que no se los oía hablar así en la secta.

Por lo tanto el Bautista habría sido algún tiempo antes de Cristo un predicador del reino de Dios. Ejerció su ministerio a lo largo del Jordán en las tierras del tetrarca Antipas^[27]. Probablemente era una secta a la manera de los esenios, aunque según toda verosimilitud él no haya pertenecido a esa orden. Juan ejerció una acción personal, fundando una secta particular; en ciertos aspectos, su caso recuerda al eremita Banus, del que habla Josefo^[28]. Inútil es decir que no era saduceo. Posiblemente para adecuarlo a Jesús lo hace predicar Mateo contra los fariseos^[29]. Predicaba el advenimiento inminente del gran reino y no esperaba este advenimiento sino de Dios. Por lo demás no cabe duda de que estaba desprovisto de preocupaciones apocalípticas y, como extranjero, no entraba, como lo hizo Jesús, en la ciencia de las escuelas, en las especulaciones e investigaciones relativas a los preliminares del fin.

Insistía en el arrepentimiento en vista del juicio de Dios, y puede decirse que

instituyó, si es que no lo adoptó, en previsión de este acontecimiento, un verdadero sacramento de purificación que por ello mismo era una garantía de salvación^[30]. Este sacramento no era otra cosa que un bautismo, una inmersión en el agua del Jordán^[31].

También sobre este punto se acercaba a los esenios. Pero los esenios multiplicaban las abluciones y los baños. Juan parece haber asignado una importancia esencial a la inmersión total que hacía practicar a sus adeptos: símbolo de conversión, signo eficaz de absolución, de regeneración.

Debe hacerse resaltar que ni el sacrificio, ni siquiera la idea del sacrificio encuentran lugar en esta economía de la salvación^[32]; tampoco la muerte del profeta se interpretó al principio como satisfacción vicaria para la redención de los pecadores. El rito de purificación más significativo, pero también el más simple, el más vulgar y podríamos agregar el más universalmente practicado en la humanidad, bastaba para poner al hombre de buena voluntad en estado de afrontar el juicio de Dios.

Puede creerse que Juan, como los esenios, no condenaba los sacrificios legales, pero espontáneamente hacía abstracción de ellos en la doctrina de la salvación, pues el sacrificio ritual no tenía sentido para su vida religiosa.

Por lo demás no es seguro que este bautismo no fuera susceptible de reiteración; pero casi no se puede dudar sin embargo de que haya sido único en su rito propio para cada individuo, como fue el bautismo cristiano, con el cual no habría lugar a compararlo si no hubiese sido una inmersión renovable.

A primera vista parecería que Juan no debió ser más inquietante que los esenios para la autoridad política. Pero los esenios no anunciaban el próximo juicio de Dios; su alma, debidamente purificada por la continencia, por las sagradas abluciones, los sagrados refrigerios, las sagradas plegarias, podía, luego de la muerte, remontar al cielo de donde había venido sin perturbar el orden establecido sobre la tierra^[33].

El juicio universal que estaba cercano según Juan no significaba tan sólo la recompensa que merecieran los justos y el castigo que esperaba a los malvados: significaba una revolución inmediata y completa que introduciría el reino de Dios mediante la desaparición de los poderes humanos. Perspectiva que los pastores de pueblos no podían considerar con mirada indiferente, aunque esta mirada fuera la de un escéptico. Una esperanza semejante agitaba los espíritus en un sentido que no era favorable a la tranquilidad de los gobernantes.

Antipas puso fin a la predicación del Bautista, haciéndolo encarcelar y decapitar más tarde. Ignoramos las circunstancias especiales de esta prisión y muerte, pero puede suponerse sin riesgo que la agitación provocada por Juan pareció peligrosa a la autoridad política. En efecto, era casi imposible que se mantuviera por mucho tiempo en el mero campo moral, y que la impaciencia del juicio divino no comprometiera la obediencia a los poderes establecidos. Es posible que el tetrarca juzgara oportuno quitarle la vida debido a que el arresto del profeta no había traído la calma a todos los espíritus.

Sin embargo su muerte no descorazonó a sus partidarios y el caso merece anotarse sobre todo en vista de su analogía con el de Jesús. Juan dejaba tras suyo una secta que por la muerte de su fundador se hacía inofensiva, pero que no por ello dejaba de reivindicarlo como tal.

Esta secta parece haberse perpetuado sobre todo en Transjordania, donde permanecieron también los esenios, el judeocristianismo y los elchasaítas.

Los indicios que se supone encontrar de su difusión en Alejandría y Asia en los primeros tiempos cristianos son más que frágiles; pues el autor de los Hechos, cuando habla de Apolos y los doce discípulos de Éfeso que conocían solamente “el bautismo de Juan”^[34] no parece referirse a sectarios del Bautista, y la polémica del cuarto Evangelio, que entrevé detrás de Juan la economía religiosa del judaísmo, no implica de manera necesaria que la secta de Juan haya estado representada en Éfeso. Del mismo modo, el lugar que los mandeos hicieron a Juan en su traducción no parece remontarse a los orígenes, sino haber sido concebido en los tiempos islámicos para relieve de la secta y en interés de su conservación. Pero si Juan no ha sido el precursor de Jesús en el sentido en que quiso entenderlo la tradición cristiana, Juan y su secta fueron en un sentido muy real los precursores de Cristo y el cristianismo.

II

Sobre Jesús sabemos un poco más que sobre Juan Bautista, aunque el mito y la leyenda tengan un sitio importante en la tradición evangélica. Pero todo el trabajo mítico y legendario que encierra esta tradición da testimonio a su vez del iniciador del movimiento cristiano.

Pese a todo lo que se haya dicho en contrario, no hay un solo documento cristiano de los primeros tiempos que no implique la historicidad de Jesús; pues los gnósticos docéticos que negaron la materialidad del cuerpo de Cristo y la realidad física de su pasión, creían como la masa de los cristianos en la historicidad de Jesús y de su epifanía terrestre. Su Cristo, a la vez visible e inmaterial no era para ellos un fantasma sin realidad, un ser de pura visión, como parece querer hacerlos decir uno que otro mitólogo. Y los autores paganos menos favorables al cristianismo, desde Tácito a Celso y al emperador Juliano, consideraron a Jesús como un personaje de la historia. Cristo era para ellos un agitador galileo que tuvo mal fin y cuyos sectarios habían tenido la pretensión de divinizarlo. Queriendo reemplazar a Jesús por un mito, la crítica se comprometería en un camino sin salida y en un sin fin de sutilezas. No es menos cierto que Jesús vivió en el mito, y que el mito lo condujo a la cima de la historia.

No sabemos dónde nació, salvo que fue en Galilea. La leyenda más antigua nos lo muestra en Cafarnaum y en la región noroeste del lago Tiberiades; probablemente era originario de allí.

El mito lo hizo nacer en Bethlem y de la familia de David, pero esto fue obligado por el cumplimiento de profecías interpretadas arbitrariamente^[35]; en esto no hay ningún hecho de tradición primitiva e histórica. Por lo demás, el mito mismo está lleno de contradicciones. Para que Jesús naciera en Bethlem, Mateo hace que sus padres vivan allí; luego para llevarlo a Galilea, imagina que José, después de la fuga a Egipto, no se ha atrevido a reinstalarse en su país y que fue a establecerse en Nazareth de donde Jesús vino a Cafarnaum. Todo esto por lo demás, en virtud de una de las más fantásticas exégesis, refiriéndola al cumplimiento de antiguas profecías^[36].

Por su parte, Lucas, supone que los padres de Jesús habitaban en Nazareth, y que Jesús nació fortuitamente en Bethlem donde sus padres fueron conducidos por el censo que presidió Quirinius: no se ve muy claramente porqué José, aunque hubiera sido descendiente de David, tuviese que ir a inscribirse en un lugar de donde sus antepasados habían partido mil años antes. Pero el evangelista no advirtió que más adelante se contradecía a sí mismo haciendo nacer a Jesús bajo el reino de Herodes, muerto el año 4 antes de nuestra Era y que el año del censo, que tuvo lugar luego de la deposición de Arquelao, en el año 6 de nuestra Era^[37].

En realidad, la tradición evangélica ignoraba en qué pueblo de Galilea y en qué año vio la luz Jesús. Tampoco estaba en claro sobre su origen davidiano, puesto que lo justifica mediante dos genealogías que se contradicen y anulan recíprocamente^[38]; se hizo de Jesús un descendiente de David porque el Mesías debía serlo^[39].

La misma tradición advirtió la necesidad de hacer habitar la familia de Jesús en Nazareth, para explicar de esa manera el nombre de Nazareno, unido originariamente al nombre de Jesús y que quedó siendo el nombre de los cristianos en la literatura rabínica y los países de Oriente. Este nombre de Nazareno es sin duda alguna un nombre de secta, sin relación con la ciudad de Nazareth, como no sea una etimología común; tampoco tiene relaciones con los nazirs o “consagrados” que menciona el Antiguo Testamento. El nombre se encuentra más tarde aplicado a las sectas judeocristianas, siendo llevado también por los mandeos. Puede suponerse que perteneció primero a la secta bautista de que depende originariamente el cristianismo^[40]. El mismo Jesús habría estado agregado en un principio a esta secta, la secta de Juan, antes de ejercer un ministerio independiente. Pero lo que relatan los evangelistas con referencia a las relaciones entre Juan y Jesús pertenece a la leyenda: el mensaje dirigido a Jesús por Juan cautivo, no tiende más que a resaltar las consideraciones por las que resulta la preeminencia de Jesús y el Evangelio sobre Juan y su predicación^[41].

La relación del bautismo de Jesús por Juan no es otra cosa que el mito de institución del bautismo cristiano^[42]. Pretende fundar en una disposición providencial, la autonomía del cristianismo como institución de salvación, frente a otras sectas bautistas y al judaísmo. En esta autonomía incluye una conciencia que con seguridad no se realizó hasta después del año 70; nuestros mismos textos indican

que este relato fue retocado sin cesar en la tradición^[43]. El relato de la tentación en el desierto tiene el mismo carácter mítico y la evolución de este mito es atestiguada también por los textos del Nuevo Testamento^[44].

En la tradición común de los Evangelios es un predicador ambulante, como lo había sido antes de él Juan Bautista. Nos son presentados enseñando no a la manera de los rabinos de su tiempo, sino más bien como los profetas de un solo oráculo^[45]. En la tradición de los Evangelios sinópticos, Jesús es también un exorcista taumaturgo^[46]; en el cuarto Evangelio el taumaturgo crece y el exorcista desaparece, como también se ha suprimido la tentación en el desierto. Sin embargo, el papel de exorcista se acerca mucho más a la verdad de la época que el de gran taumaturgo, al cual Jesús parece no haber pretendido realmente.

Por otra parte, en lo que respecta a la historia propia de Jesús, no hay lugar a detenerse en la disensión particular de los milagros que se le atribuyen. Son “virtudes”^[47], consideradas como el atributo de un ministerio como el suyo; fueron concebidos según los tipos corrientes, y hasta se presentan como típicos, que eran a la vez tipos de series, transformados, ya en los tres primeros Evangelios pero sobre todo en el cuarto, en símbolos de la obra espiritual cumplida por Cristo^[48]. Anticipan, a título de símbolo espiritual, la formación del misterio cristiano. Pero no se puede dudar que el don de curación haya sido atribuido a Jesús en vida y que lo haya ejercido voluntariamente por sí mismo.

Los primeros misioneros cristianos fueron predicadores exorcistas^[49], tal como lo habrá sido en un principio Jesús, no habiendo hecho sus discípulos nada más que seguir su ejemplo. El cristianismo no nació en una atmósfera de trascendente misticismo ni de teología erudita.

Es bastante notable que la tradición no haya hecho predicar nunca a Jesús en las grandes ciudades, salvo al final, en Jerusalén. Se lo muestra recorriendo los poblados y villorrios de Galilea, entrando en modestas sinagogas. En cambio parece que nunca fue a Tiberiades, ciudad profana, residencia ordinaria del tetrarca, ni a otra ciudad importante cualquiera.

Habría que pensar que las ciudades no eran el medio que le convenía. Frecuentaría los pescadores junto al lago de Genezareth, los humildes artesanos y obreros de los campos vecinos.

El marco de su ministerio en Galilea no parece haber sido muy extenso. Casi todos los recuerdos, en la medida en que haya recuerdos, se refieren a Carfanaum o a sus alrededores. Por lo tanto su enseñanza se habría desarrollado durante un tiempo con algún éxito, sólo en algunos villorrios, todo lo más en algunos cantones de Galilea, en el noroeste del lago.

La tradición casi no podría haber inventado un teatro tan pequeño, tan ignorado por lo demás, para encuadrar una misión que consideraba tan grande, y la relación indicada por Mateo, con un texto de Isaías^[50] habría sido encontrada con

posterioridad. Los viajes que se atribuyen a Jesús fuera de la Galilea no son jiras de predicación; si tienen alguna realidad, han de colocarse hacia el fin del ministerio galileo y parecería que Jesús los emprendió para sustraerse a las persecuciones de Antipas cuando el movimiento excitado por su predicación hubo llegado a conocimiento del *ietrarca*^[51]. Se nos dice, y probablemente es cierto, que Jesús había reclutado desde muy temprano un buen número de compañeros que lo seguían con regularidad; sin embargo los relatos de vocaciones que nos han llegado son típicos y simbólicos^[52]. En cuanto a lo que relatan de las multitudes que se apiñaban al paso del predicador, de los millares de hombres que habrían venido de toda la Palestina y la Transjordania para escuchar el Sermón de la montaña, debe descontarse la parte de la exageración piadosa^[53]: la predicación de Jesús no podía tener mucho eco fuera de Galilea y el Sermón de la montaña, compilación de sentencias o trozos didácticos originariamente distintos, no fue pronunciado jamás.

No podemos hacernos sino una idea aproximada de lo que era en realidad la predicación de Jesús si nos basamos en las enseñanzas que se le han atribuido. La enseñanza que impartió —y esto no es una paradoja— no fue recogida nunca. Ni el predicador ni sus más fieles oyentes pensaron en fijar el contenido para transmitirlo a la posteridad; la perspectiva inminente del reino de Dios alejaba toda preocupación de este género.

Luego de la muerte de Jesús los primeros apóstoles continuaron anunciando el próximo advenimiento, que debía ser el de Cristo en su gloria. Solamente al cabo de un tiempo, cuando los grupos de creyentes se organizaron en confraternidades permanentes, se hizo sentir la necesidad de una instrucción más completa, donde la enseñanza sobre Jesús y la enseñanza de Jesús, ya singularmente modificada y aumentada, se encontraron amalgamadas cada vez más para formar los libros de cate que sis litúrgica a los que se conservó el nombre de Evangelio.

Nuestros Evangelios, y aun los sinópticos, encierran más bien elementos de las catequesis cristianas primitivas que instrucciones realmente impartidas por Jesús en Galilea y Jerusalén, y no es necesario probar que la *gnosis* mística del cuarto Evangelio le fue completamente extraña. Se le construyó una enseñanza como se le constituyó una leyenda, recurriendo a numerosas copias. Una parte de las sentencias que constituyen la tradición de los sinópticos fue tomada de la enseñanza de los rabinos; el conjunto, hasta lo que hay de espíritu helenocristiano, se encuentra en el judeohelenismo^[54]. Puede decirse que la enseñanza de los tres primeros Evangelios está concebida a la manera de Jesús y hasta que está penetrada bastante directamente por su espíritu. Pero nada parece hoy más vano que la pretensión de reconstituir la enseñanza de Cristo distribuyendo en un orden más o menos lógico los discursos y sentencias esparcidos en los tres primeros Evangelios, Ni en esta síntesis ni en su orden disperso reflejan los discursos de qué trata el pensamiento de Jesús, Esos discursos están contruidos en vista de las comunidades cristianas, de sus necesidades, sus inquietudes, sus sufrimientos y dificultades interiores y en fin su

situación en el mundo pagano y su polémica con los judíos.

Los generosos principios de estas enseñanzas pudieron ser enseñados o simplemente presentados por Jesús; pero, en rigor, de lenguaje, la enseñanza misma de esos discursos y sentencias llamados evangélicos es algo distinto de su predicación personal.

Hubo quien se jactó alguna vez^[55] de haber reconocido conceptos auténticos de Jesús en ciertos enunciados que parecen estar más o menos en contradicción con la cristología antigua y que causaron dificultades a la apologética. Así la frase: “¿Por qué me llamas bueno? Sólo Dios es bueno”^[56], que parece hacer de Cristo un hombre sujeto a la imperfección. Asimismo el grito de Jesús agonizante: “Señor, Señor. ¿Por qué me has abandonado?”^[57]. Y la frase: “Hay aquí algunos que no estarán muertos cuando el Hijo del hombre venga a su reino”^[58].

En otros casos se ha encontrado un sabor único de originalidad y por ende de autenticidad en sentencias como ésta: “El *sabbat* se hizo para el hombre y no el hombre para el *sabbat*”^[59] o si no: “Lo que mancha al hombre no es lo que entra en él sino lo que sale de él”^[60] y alguna invectiva contra los fariseos^[61].

Procedimiento incierto: pues la frase sobre la bondad, atributo incomunicable de Dios, es una sutileza teológica que se podría atribuir, si no a un evangelista, por lo menos a un rabino piadoso, cuya sabiduría habría saboreado Marcos según la tradición^[62]. El grito de Jesús moribundo sirve para señalar el cumplimiento del Salmo XXII en la pasión de Cristo^[63]; la frase sobre la parusía próxima expresa en forma ya un poco atenuada la fe de la comunidad primitiva.

Las dos últimas sentencias pueden ser de la sabiduría judía tanto como del Evangelio; pueden estar en el espíritu de Jesús, pero no es evidente que fuera el primero en formularlas, ni que las formulara después de otros en su predicación. En cuanto a las invectivas contra los fariseos, pueden muy bien pertenecer a un profeta cristiano como al mismo Jesús^[64].

Resignémonos a saber solamente que, en el tiempo en que Policio Pilatos era procurador de Judea, tal vez en el año 28 o 29 de nuestra Era o tal vez uno o dos años antes^[65], surgió un profeta en Galilea, en la región de Cafarnaum. Se llamaba Jesús, y el nombre era tan común entre los judíos de su tiempo que no existe motivo alguno para hacer una concesión a los mitólogos acordándoles^[66] que pudo serle atribuido después de su muerte en consideración al papel salvacionista que sus fieles no tardaron en reconocerle.

Este Jesús era del más modesto origen. No es probable que el nombre de su padre, José y el de su madre, María, fueran inventados por la tradición. Tenía hermanos^[67] que desempeñaron un papel más o menos considerable en la primera comunidad. Sin duda nació en algún pueblo o villorrio de la región en que lo vemos enseñar en un principio. Puede suponerse también, como se dijo más arriba, que antes de ponerse a predicar él mismo el próximo reino de Dios, estuvo unido algún tiempo a Juan

Bautista, o bien afiliado a la secta que veneraba a éste^[68].

Probablemente no sin motivo definieron los Evangelios su enseñanza y la del Bautista por la misma fórmula general: “Arrepentíos, porque está próximo el reino de Dios”^[69]. Pero esta simple indicación, por lo demás muy comprensiva, es lo más firme que conocemos referente a su doctrina. Podemos considerarla como cierta porque es todavía el elemento fundamental de la fe que fue la de los primeros sectarios de Jesús, de aquellos que continuaron su obra luego de su muerte, proclamándolo Cristo y porque el trabajo ulterior de la tradición cristiana, siempre ligado con este dato inicial, consistió en retoques y atenuaciones sucesivas del mismo principio; el advenimiento del gran reino. Por lo demás sabemos que allí se resume la esperanza judía y que de esta esperanza se consideró realizador a Jesús por boca de sus discípulos.

Parece no haber duda de que Jesús presentó este reino como había hecho Juan, sin la obstrucción de los preliminares en que se complacían los apocalipsis. El reino de Dios vendría pronto y de un golpe, como convenía, o al menos así parecía, a la majestad de Aquel que debía imponerlo para reemplazar todos los imperios carnales que habían sostenido los poderes de nuestro mundo inferior, ejerciendo en la injusticia el mandato con que les invistiera el Señor universal.

¿Cuáles serían las modalidades de este acontecimiento y este reinado? No es seguro que Jesús se extendiera largamente sobre el tema, que no había meditado sobre los libros, como hicieron a partir de Daniel, los autores de apocalipsis. No se ve que el espíritu de Jesús y el de sus primeros discípulos hayan estado preocupados por estas especulaciones fantasistas. Perteneían al pueblo y concebían el gran reinado con tanta simplicidad como los zelotes, aunque siendo extraños a las violencias del fanatismo de esa secta de los zelotes.

Jesús enseñaba pues, si no el fin del mundo —pues la cuestión sería saber qué idea se hacía del universo, y ante todo si tenía alguna—, por lo menos el fin de la edad presente, el fin del reinado de Satán y de las potencias investidas por él, el advenimiento de Dios, el reinado de los justos y la resurrección de los muertos, el gran juicio que exterminaría de la tierra a todos los malvados. En previsión de este juicio era preciso arrepentirse, cambiar de vida.

¿Bautizaba Jesús lo mismo que Juan?; los sinópticos no lo afirman, y los mismos críticos se complacen generalmente en decir que exigía solamente el cambio de los corazones. Así, le hacen enseñar lo que les parece ser una religión pura, exenta de toda magia ritual. Pero Jesús no quería fundar una religión, y ni siquiera pensó en tal cosa. Es significativo sin embargo que su bautismo, histórico o no, figura a la cabeza de la catequesis evangélica y que en verdad sea imposible decir con exactitud cuándo, cómo y por qué sus discípulos, tras de él, adoptaron un rito que, en la hipótesis admitida por los críticos, no habría recomendado ni practicado el mismo Jesús. El silencio de los Evangelios sobre la cuestión que nos ocupa, ¿no tendrá que ver con el hecho de que la relación del ministerio galileo no tiene por objeto relatar lo que hizo

en realidad Jesús, sino instruir al creyente en vista de una iniciación cuyo medio ritual está señalado con suficiente claridad al comienzo de esta catequesis por el bautismo del mismo Jesús? Por poco acostumbrados que estemos a esta idea —por tomar siempre como una perspectiva real de la historia la estructura de los relatos evangélicos— no es imposible que la adhesión, podríamos decir la conversión al mensaje del profeta galileo, fuera marcada por el mismo rito que la conversión al mensaje de Juan^[70]. Hasta no es imposible que los condumios comunes de los adeptos que seguían regularmente a Jesús, estuvieran impregnados, como supuso Renan^[71], de un carácter místico, en tanto que prefiguraban el festín de los elegidos en el reino de Dios^[72]. Se creen conocer las condiciones en que predicó Jesús, y se supone que estas condiciones diferían mucho de las que rodearon a Juan cuando ejerció su ministerio: la verdad debe ser que conocemos mal unas y otras y que los Evangelios no nos informan o nos informan con poca exactitud a este respecto, aun en lo que a Jesús se refiere. Después de todo no es muy natural que un grupo creyente se encontrara constituido tan fácilmente después de la muerte de Jesús, si la acción personal de éste en vida no hubiera reunido a su lado una especie de fraternidad, análoga a la que debemos suponer formada en torno a Juan y que se perpetuó como secta luego de la muerte del Bautista.

¿Jesús se atribuía a sí mismo un lugar eminente en el reino por venir? En estos últimos tiempos, muchos creyeron poder negarlo, sin preguntarse si no acercaban demasiado a Jesús a sus propias mentalidades o a sus propios ideales religiosos. Jesús habría sido un místico filántropo, para quien el reino divino era cosa esencialmente interior y moral, la presencia de Dios en las almas, la revelación y la conciencia íntima de la bondad, de la paternidad divina, de la ley de amor, de la dignidad humana. He ahí lo que puede parecer de muy lejos el Evangelio, tamizado por diecinueve siglos, a quienes tratan de encontrarse a sí mismos en él. Jesús no vivió en esta simplificación^[73] ni el cristianismo nació en esta atmósfera trascendente. La perspectiva dominante del Evangelio, el pensamiento dominante de Jesús, fue la concepción integral, real, aun realista, del reino de Dios, la idea de una renovación completa del orden humano, tanto interior como exterior. El valor del alma humana —y menos su valor absoluto, la autonomía de la persona humana y el individualismo trascendente—, no se halla definido allí con independencia del destino de los individuos en el reino que vendrá; la ley de amor no se encuentra promulgada allí con independencia del renunciamento que prescribe la inminente revolución de las cosas terrestres; el restablecimiento del pobre no se concibe con independencia de su exaltación al reino eterno.

A decir verdad ni la revelación del Dios bondadoso, ni el premio del alma ni la ley de amor, ni la dignidad del pobre, tienen en el Evangelio primitivo el lugar eminente que algunos quisieron atribuirles en nuestros días; son elementos del Evangelio, que, agrandados más o menos en nuestra consideración, resultan ser para nosotros los que menos han envejecido, Pero con respecto al historiador, será todavía

y siempre en la noción escatológica del reino de Dios donde se puede y debe resumir el Evangelio, estándole subordinado todo lo demás.

Siendo así, Jesús casi no pudo olvidarse de sí mismo en el próximo advenimiento de Dios. En verdad, no parece haber especulado mucho sobre el orden que se establecería en la ciudad futura. Es probable que la expresión acerca de los tronos en que sus principales discípulos tomarán asiento en torno a él^[74], se haya concebido, en la primera comunidad, en honor de los Doce y no remonta hasta él. Asimismo es verosímil por lo menos, que la noción del Hijo del hombre que tiene un lugar tan importante en la tradición evangélica, no se introdujera sino para magnificar a Jesús luego de su muerte, armonizando con esta muerte cuya misión providencial quiere exaltar. La noción de Hijo del hombre es mítica, anterior al Evangelio, cuya tradición la explotó tan largamente, anterior a los apocalipsis de Daniel y Henoch, que la utilizaron^[75]; es de origen pagano, probablemente caldeo iraní^[76]. En la tradición apocalíptica, ha llegado a ser como la definición de un Mesías trascendente. Si bien la historia del mito está lejos de ser muy clara, parece cierto por lo menos que es precristiano y muy probable que su influencia no se ejerciera sobre el Evangelio en su origen, es decir en Jesús y sus primeros discípulos. Está relacionada en suma, con una *gnosis* de redención que se encuentra desarrollada en las Epístolas, pero que se diría que fue siempre secundaria y progresiva en la tradición evangélica^[77]. Puede acordarse también que Jesús mismo no se indicó como el rey futuro de los elegidos y que aun la confesión de Pedro^[78] anticipa la definición de una fe que fue sólo la del primer grupo creyente, luego de la catástrofe del Calvario. También es posible que esta fe existiera en cierto modo y no implícitamente antes del drama final, en los adeptos del Evangelio, y en el mismo Jesús, en razón de la iniciativa tomada por él en el anuncio y preparación del gran acontecimiento.

Jesús no se presentó a sus contemporáneos como un sabio y un moralista, sino como un enviado de Dios y no como simple profeta. Asumía una misión especial en relación con el gran advenimiento, aunque la misión no estuviera definida con precisión, y que en nuestro idioma equivaldría a las palabras de gran Enviado. Zoroastro y el Buda, en lo que se puede juzgar, Maní y Mahoma, expresaron pretensiones semejantes. No podía hablarse de Mesías, porque el Mesías era el príncipe del gran reino y sólo podía haber Mesías en el reino de Dios.

El autor del presente libro ha dicho en otro tiempo que Jesús era un Mesías en expectativa, Mesías presuntivo, y algunos encontraron la idea sutil y teológica. Tal vez no lo fuera tanto como lo pareciera. Pero que no influya eso: Jesús asumió seguramente, antes de su fin, como gran heraldo del próximo reino, el papel que era preciso para llegar a ser en seguida de su muerte el Mesías que vendrá con el reino; y esto es todo lo que importa para que su carrera mortal baste para explicar su inmortal destino. Las definiciones más netas de éste no hubieran venido nunca si la fe de Jesús y sus discípulos no las hubieran contenido y justificado en cierto modo, por adelantado. Es también esta misma lo que explica la partida suprema de Jesús a

Jerusalén y que haya triunfado después de su muerte.

III

Todavía repugna a los creyentes, aun (sobre todo) a los más liberales, el admitir que esa marcha a Jerusalén no fue, humanamente hablando, más razonable que la de los personajes a quienes muchos piensan atribuir el nombre de falsos Mesías: Theudas, por ejemplo, quien, quince años después de la muerte de Jesús, reclutó en Perea algunos millares de fieles y los llevó al borde del Jordán, persuadiéndoles de que el río se abriría ante ellos para facilitar su marcha triunfal hasta Jerusalén^[79], También está el Egipcio, del que hablan también los Hechos que, un poco más tarde, condujo hasta el monte de los Olivos un número mucho más considerable de partidarios convencidos en su simplicidad, de que los muros de Jerusalén caerían a la voz de su profeta^[80].

Y sin embargo estos casos, son paralelos al de Jesús y lo que siguió en lo que fue resultado inmediato de los movimientos de que se trata, resultó también muy análogo^[81].

Pero no satisface querer que la personalidad de Jesús haya sido moralmente más alta y más pura, que su influencia sobre sus sectarios fuera más profunda que la de estos personajes aventureros que probablemente no fueron más que iluminados; se pretende que Jesús se hiciera menos ilusiones y aun —hipótesis histórica y psicológicamente absurda— que no se haya hecho ninguna ilusión sobre la suerte que le esperaba en Jerusalén y que, sin ilusión, no tenía ningún motivo para afrontar. Jesús habría venido, con riesgo de su vida, para cumplir un gran deber; forma demasiado moderna y racionalista de interpretar un acto de fe y, es preciso decirlo, de iluminación religiosa.

Jesús no compareció en Jerusalén como simple peregrino^[82]. Podría haber ido algunas veces antes de tomar su papel de profeta, pero es inverosímil, para no decir imposible, que fuera más de una vez como anunciador del reino de Dios. La tradición sinóptica quiere que se presentara también una vez en ocasión de una Pascua, la cual, según el cómputo de Lucas^[83] sería la del año 29. No es este lugar de considerar la cronología artificial ni las condiciones de redacción del cuarto Evangelio^[84]. Por ser lo que era, la predicación de Jesús en Galilea no pudo durar mucho tiempo; ya es darle gran amplitud el prolongarla durante algunos meses. Sea por haber visto caer pronto el crédito que había adquirido al principio, sea que supiera de una intervención violenta de Antipas^[85], o simplemente porque Jerusalén era el lugar indicado para la publicación de su mensaje, pues era también el lugar predestinado para el gran advenimiento, lo cierto es que Jesús se resolvió a llevar a la ciudad sagrada la palabra del reino.

No se ha conservado ningún testimonio directo relacionado con los sentimientos que lo animaban en esta ocasión. Los Evangelios lo muestran plenamente consciente de los designios providenciales y llegando a Jerusalén para procurar que se cumplieran allí las voluntades divinas y las antiguas profecías: concepción sistemática y apologética, de la que casi no hay que retener nada para la psicología de Jesús^[86].

Seguramente el joven galileo continuaba siendo movido por la fe y la esperanza que le hicieran predicar en su país el advenimiento del gran reino. Era la misma impulsión de fe y esperanza, sobreexcitada tal vez por los obstáculos que ya habían aparecido, animada también por los éxitos obtenidos, urgida por la necesidad moral de proclamar ante el pueblo judío, en su verdadero centro, el mensaje divino que empujaba a Jesús hacia su destino sin hacérselo presentir con claridad^[87].

Sin duda su esperanza era demasiado absoluta para permitirle advertir con lucidez y claridad de espíritu la posibilidad, cierta en el fondo, de la muerte que le esperaba. Lo que él esperaba, lo que esperaban los suyos, era la manifestación del poder divino, el reino anunciado, el día de Dios.

¡Ni en la tradición mesiánica del judaísmo, ni en su propio mensaje había motivo para suponer su muerte necesaria como condición para el gran advenimiento. Llegaba a Jerusalén confiando en el poder de Dios, con la certidumbre de antiguas promesas y la urgencia de una intervención divina para el establecimiento del reino de justicia.

Estamos tan mal informados como es posible estarlo sobre lo que sucedió realmente basta el trágico desenlace de esta religiosa aventura. El caso del Egipto^[88] nos muestra que una manifestación mesiánica sobre el monte de los Olivos no tiene nada de inverosímil en sí, pero la que se nos relata fue extraída de las escrituras^[89]. Asimismo la expulsión de los mercaderes del templo, mucho menos fácil de concebir como realidad^[90]. La tradición ha construido un ministerio de enseñanza hierosolimitano, análogo al ministerio galileo, pero la larga invectiva contra los fariseos no parece más auténtica en el fondo, como enseñanza de Jesús en Jerusalén, que el discurso sobre el fin del mundo^[91]. Por otro lado no es probable que Jesús haya tenido la facultad de enseñar públicamente en el templo durante muchos días sin ser inquietado. Casi no hay más que dos hipótesis para elegir: un tumulto ocasionado por los compañeros de Jesús si formaban un grupo bastante numeroso desde su llegada a Jerusalén y que habría provocado pronto el arresto de su jefe por la autoridad romana^[92], o bien un movimiento popular, excitado por la predicación de Jesús en el templo y que habría acarreado con mucha rapidez una intervención de los sacerdotes, seguida de inmediato de recurso ante el procurador.

En ambos casos el asunto habría tomado o aparentado tomar los caracteres de una manifestación político-religiosa, que el procurador reprimiría sin tardanza y con dureza, como aconteció para el movimiento de Theudas y para el del Egipto. Pero, en el momento, el asunto de Jesús no pareció tener tanta importancia, porque Jesús no

marchaba con miles de partidarios y su presencia en Jerusalén habría provocado un tumulto pronto reprimido.

Todo lo que relatan los evangelistas sobre la última noche, está en relación directa con la significación mística de la cena, Pascua cristiana y conmemoración de la muerte de Cristo. La traición de Judas es accesoria, y es difícil decir lo que corresponde en la realidad a este incidente: tal vez fue concebido para la amplificación mística del suplicio infligido a Jesús^[93]. Las previsiones de Cristo están destinadas a dar relieve a su personaje; pertenecen a la dramatización y a la apologética. Alguna de estas previsiones puede ser una ficción concordante con un hecho real; así el desconcierto pasajero de los discípulos ante el arresto y el suplicio de su Maestro ha sugerido la predicción de su fuga^[94]. Otra es una ficción relacionada con otra ficción, con un hecho supuesto: por ejemplo el anuncio de la traición^[95], el anuncio de la negación de Pedro^[96], si, como es probable, esta negación fue imaginada en el partido de Pablo en contra del jefe de los apóstoles galileos; también con seguridad sería de éstas el anuncio de la resurrección^[97], interpolado en el de la fuga para adornar el relato ficticio concerniente al descubrimiento de la tumba vacía.

Las palabras de la institución eucarística^[98], donde se significa no sólo la presencia de Cristo entre los suyos en la cena de comunidad, sino la relación mística del pan y el vino con la conmemoración de la muerte redentora, la especie de reiteración mística de esta muerte en la cena, corresponden a la interpretación que se da de ésta por la Primera a los corintios. Y esta interpretación que podría muy bien no remontarse a la edad apostólica, se superpone a otra, más antigua, en que la cena es comprendida como anticipación simbólica de la felicidad de los elegidos en el reino de Dios luego del gran advenimiento^[99]. Pero aun esta interpretación primera se hizo en la tradición luego de haber sido esbozada tal vez por el mismo Jesús en el curso de su ministerio, en la cena que hacía con sus discípulos; y la tradición la ha unido típicamente a la última cena de Jesús. Finalmente, la escena de Getsemani^[100] sintetiza, materializándolas, las especulaciones del cristianismo primitivo sobre la gran prueba a que fue sometido Cristo; la redacción de Marcos, seguida por Mateo, la volvió subsidiariamente contra los apóstoles galileos. De las circunstancias del arresto en el jardín de los Olivos^[101], ninguna, tal vez ni siquiera las de la localización y la hora, deben conservarse.

La economía de los relatos evangélicos está en relación con la conmemoración ritual de la pasión; tomados estos relatos al pie de la letra, nos exponemos a transportar a la historia las peripecias de un drama litúrgico. Es cierto que tras este drama están los hechos brutales del arresto, de la condena a muerte y la crucifixión, pero la fisonomía real de los hechos ha sido alterada en el drama, pues éste fue concebido por sí mismo, para destacar su significación mística, también en un interés apologético, no para la expresión exacta de la historia que refleja.

En rigor, es posible pero no probable por lo demás, que Jesús fuera aprehendido durante la noche, fuera de Jerusalén por un golpe de sorpresa que habría organizado la policía del templo o bien la del procurador. Suponiendo que Jesús fuera tomado violentamente en una refriega que se habría producido en su ocasión y no sin alguna resistencia de sus partidarios, la tradición lo hubiera olvidado rápidamente. En efecto, no sólo no ha retenido las circunstancias reales de la sepultura que tenía posiblemente interés en disimular, sino que ni aun puso en claro las del juicio y la condena.

Se ha disertado largo tiempo sobre el juicio de Jesús como si nuestros textos contuviesen la relación auténtica de su proceso. Repitamos que contienen tan sólo la dramatización litúrgica y el comentario apologético. Marcos^[102] y Mateo^[103] reproducen dos juicios y dos sentencias condenatorias: el sanedrín, presidido por el gran sacerdote habría juzgado y condenado primero^[104]; luego el procurador Pilatos, retomando el asunto para confirmar, habría examinado la causa, encontrando a Jesús inocente y ensayando vanamente salvarlo; pero finalmente salvó su responsabilidad y ratificó la sentencia de muerte^[105].

Según Lucas, el sanedrín habría preparado la acusación, sometiendo luego el asunto a Pilatos, quien consideró inocente a Jesús, pero para satisfacer a los judíos pasó la causa a Antipas; éste tampoco encontró materia para condenar y Pilatos, luego de haber intentado inútilmente perdonar a Jesús, como en los dos primeros Evangelios, habría acordado la ejecución del acusado, ante los clamores de los judíos^[106].

En el cuarto Evangelio, Jesús es interrogado primero respecto a sus enseñanzas por el gran sacerdote Anas (Hannan) —que no era gran sacerdote en aquel tiempo^[107]. Anas devolvió a Jesús ante Caifás^[108], y los judíos llevaron ante Pilatos una acusación que no sabían formular^[109]. Jesús explica a Pilatos que su reino no es de este mundo y Pilatos lo declara inocente^[110], pero recurre al expediente de la gracia, como en los sinópticos. Los judíos se obstinan y todavía Pilatos busca escamotearles su víctima^[111]. Llega hasta a presentarles a Jesús diciéndoles que él no puede crucificar a su rey y los judíos, protestando que no tienen otro rey que César, consiguen que les entregue a Jesús para crucificarlo^[112]. Que se oriente quien pueda en esta fantasmagoría judicial^[113].

El hecho constante es la crucifixión, castigo romano infligido a los rebeldes, que fue aplicado a Jesús en uno de los días que preceden a la Pascua judía. Por lo tanto la sentencia habría sido pronunciada por la autoridad romana, luego de un juicio en que esta autoridad, actuó según su propia ley^[114] y no ratificando una sentencia dictada por el sanedrín^[115]. No es difícil comprender cómo la agitación fomentada por Jesús pudo interpretarse como atentatoria contra la soberanía del emperador aunque no se la considerase una amenaza seria contra la seguridad del imperio. Pilatos habría pronunciado sin hesitaciones la sentencia de muerte y no se ve cómo hubiera podido dispensarse de ello, teniendo en cuenta las circunstancias históricas y la

verosimilitud. Jesús no fue condenado por haber sido mal comprendido: el equívoco estaba en la misma posición que él había tomado y en el contenido de su mensaje; de este equívoco no triunfó sino por su muerte; y si Pilatos, por casualidad, lo hubiera guardado en prisión, el cristianismo no hubiera nacido de él.

No se podrá decir con certeza, ni aun con probabilidad, si hubo acusación del sanedrín. No solamente nuestros textos, recortados y recargados, no son una relación histórica de la muerte de Cristo, sino que no están basados en tal relación. Parece, en efecto, que el documento fundamental de Marcos y el de Juan estuvieron de acuerdo en la fecha de la pasión, es decir en fijar la muerte de Jesús en el día y hora en que los judíos inmolaban el cordero pascual. Pero esta fecha no es histórica: se revela como simbólica, como litúrgica: corresponde a la primitiva observancia pascual de las comunidades, a la que conservan todavía al final del siglo segundo las comunidades de Asia y de la que las otras comunidades se habían alejado desde largo tiempo atrás, transfiriendo la Pascua al domingo y conmemorando entonces la resurrección^[116].

El cristianismo nació en la historia, pero comenzó a escribir la suya sólo muy tarde, con Eusebio de Cesárea. Reconozcamos simplemente pues, que la más antigua tradición perceptible por nosotros en relación con la muerte de Jesús es ya una leyenda litúrgica, lo mismo que el relato de su ministerio y que la evolución de esta leyenda en la literatura evangélica tiene el mismo carácter ritual, complicado con preocupaciones apologeticas.

Si por un lado la cronología fue retocada para diferenciar y separar netamente la Pascua cristiana de la judía, como se la había diferenciado y separado en su objeto, por otra parte la relación del juicio fue transformada de manera que cayera sobre los judíos toda la iniciativa y la responsabilidad de la condenación. De allí el desdoblamiento del proceso, con la inclusión, en los sinópticos, de la inverosímil sesión nocturna del sanedrín, durante la noche sagrada de la Pascua, Allí se condena a Jesús, por haber profesado ante el gran sacerdote una cristología que fue la de la segunda generación cristiana^[117], pero los evangelistas se ven embarazados por una frase sobre el templo, al que Jesús habría anunciado que temía intención de destruir^[118]. Si es auténtica, esta frase, tomada al pie de la letra, pondría a Jesús en el plano histórico de Theudas y el Egipto antes mencionados, En efecto, pudo alegarse esa frase en el proceso ante Pilatos y acarrear la pérdida de su autor, pero no encuentra su encuadre natural en ninguno de los relatos evangélicos.

El arresto nocturno de Jesús por las gentes de Gran Sacerdote, parece solidario con el juicio por el sanedrín, pero lo que relata el cuarto Evangelio sobre la cohorte tomada por Judas entre la servidumbre del templo y que cae de espaldas ante Jesús en el jardín, no tiene mejor consistencia de tradición histórica^[119].

El rasgo de Barrabás es una ficción cuyo origen es oscuro, pero cuya intención aparece evidente. No se encontró nada mejor, para transportar de Pilatos a los judíos la responsabilidad de la condena, que hacer proponer por el procurador una gracia, que los judíos prefirieron adjudicar a un malhechor^[120].

Asimismo el incidente de Herodes tiende a procurar para Jesús por medio del tetrarca un testimonio de inocencia poco escuchado: originariamente debe ser una ficción, paralela a la de Barrabás, pero más audaz, en la que Herodes sustituía a Pilatos en la condenación y tomaba la iniciativa de la ejecución, como está señalado en el Evangelio de Pedro^[121]. No hace falta decir que las altas declaraciones de Jesús ante Annas y Pilatos, en el cuarto Evangelio, sólo tienen interés para la historia de la cristología^[122]; y de una manera general, los conceptos y actitudes que se atribuyen a Jesús en los relatos evangélicos no tienen en verdad sentido sino en relación con la cristología y el drama litúrgico de la pasión, no con la realidad histórica del arresto, de la condenación y la crucifixión^[123].

En lo que se refiere al lugar del suplicio, la indicación tradicional puede retenerse, bien que, para la colocación de la tumba, se pueda temer que la tradición haya usurpado una antigua gruta de Adonis, como lo hizo para la caverna de Bethlén^[124].

Todo el arreglo escénico de la crucifixión deriva de la dramatización teológica ritual, aun el rasgo de Simón el Cireneo, que ahorra a Jesús la humillación de llevar la cruz^[125]. Otros incidentes conducen al cumplimiento de las profecías: los dos ladrones^[126]; el vino aromatizado o mezclado con hiel y el vinagre^[127]; la repartición de las vestiduras^[128]; las injurias de los pasantes^[129]; las palabras de Jesús en la cruz^[130].

Otras veces estos incidentes tienen un valor simbólico: las tinieblas^[131]; el velo rasgado^[132]; el temblor de tierra y los muertos que resucitan^[133]. El simbolismo es más profundo en el cuarto Evangelio, que sin ningún cuidado de la verosimilitud, trae al pie de la cruz a la madre de Jesús y al discípulo bien amado^[134]; muestra al Cristo regulando basta su último suspiro^[135]; y descubre en el efecto del golpe de lanza la economía mística de los sacramentos cristianos^[136].

La realidad fue más humilde, más punzante y más cruel que este drama, Jesús fue juzgado sumariamente, y sumariamente ejecutado; murió en los tormentos y sus sufrimientos no habrán tenido casi otros testigos que sus verdugos.

CAPÍTULO III

JESÚS EL CRISTO

Es cierto que las circunstancias de la muerte de Jesús están lejos de haber sido definidas por el historiador en sus detalles, aun en detalles que serían de considerable importancia, tales como la fecha, imposible de determinar no solamente en cuanto al día sino aun con respecto al año. Pero una oscuridad mayor aún reina sobre las condiciones en que creció en el espíritu de los discípulos la fe en la victoria que pronto creyeron haber obtenido sobre la muerte por el Maestro que habían perdido y el ansia, la voluntad, la resolución firme de difundir esta fe en torno de ellos como condición del acceso al reino divino que Jesús, ahora resucitado como Cristo, iba a enviar pronto.

Admitamos que Jesús haya sido crucificado en uno de los años que median entre el 26 y el 29 y que el hecho se cumpliera un poco antes de la fiesta de la Pascua. ¿Cómo se produjo la reacción de los discípulos ante este hecho que debía consternarlos, y que al final apareció exaltándolos? ¿En qué condiciones inauguraron la propagación de nueva fe? ¿A qué se debió el que esta nueva fe se propagara tan rápidamente fuera de Palestina?

Son éstas cuestiones que la leyenda y el mito han resuelto con tanta seguridad como simplicidad, pero a las cuales el historiador no puede proporcionar sino respuestas probables, según ciertos indicios, residuos de datos verdaderamente tradicionales, que el mito y la leyenda no recubrieron totalmente.

I

La noche del día en que Jesús expiró, nadie hubiera podido prever el porvenir incomparable que esperaba al infortunado profeta, cuya esperanza recibiera tan cruel y completo desmentido de los acontecimientos. Los ejecutores que descolgaron su cadáver de la cruz, tal vez lúe a o de haber ultimado al moribundo, a fin de conformarse a la Ley judía, que no permitía dejar expuestos los cuerpos de los ajusticiados luego de la puesta del sol, lo lanzaron sin duda a alguna fosa destinada a quienes se juzgaba indignos de una sepultura honorable. Tal vez era el campo de sangre, Hakeldama, al que la tradición cristiana ha querido relacionar y relacionó torpemente la leyenda de Judas, como para reemplazar a aquel a quien se había prohibido creer inhumado allí para siempre^[1]. De todos modos, lo cierto es que la leyenda del entierro y de la sepultura por José de Arimatea, concebida en cumplimiento de la Escritura^[2] y coordinada con la ficción apologética de la tumba

que se encontró vacía, es también una ficción.

Normalmente el cadáver de un ajusticiado debía ir a la fosa común, a menos que su familia obtuviera la autorización de inhumarlo como quisiera. La tradición comenzó por saber que, en el caso de Jesús, no intervino nadie. Luego, deseando una sepultura honrosa para su Cristo, pensó que la familia no había podido intervenir e imaginó la intervención de un personaje, considerable por su situación y su crédito. Pero se percibe el artificio que inventó a José de Arimatea, como también el que hizo de las mujeres, a falta de los discípulos que habían huido, testigos de la sepultura y por consiguiente primeros testigos de la resurrección.

Aun en el fondo del cuarto Evangelio se entrevé un relato que mostraba a los ejecutores colocando el cadáver de Jesús en una tumba de fortuna, cerca del lugar de ejecución^[3].

Los relatos de Marcos relativos a las sepulturas y a la tumba que se encontró vacía^[4] son ficciones sobre las cuales trabajaron los demás evangelistas a fin de equilibrarlas mejor. Se trataba de proporcionar una prueba de la resurrección que antes no se hubiera sospechado. El papel de las mujeres en los funerales hace pensar en las galileas, que después de haber servido a Jesús en su país, lo habrían seguido a Jerusalén, asistiendo a su pasión sobre el Calvario, luego a su sepultura y encontrarían finalmente la tumba sin ocupante. José de Arimatea era el hombre indispensable para que tuviese sepultura decente; se lo escogió audazmente en el sanedrín. Pilatos, antes de acordar la autorización solicitada, se informa, por el centurión de que Jesús está bien muerto^[5], rasgo correspondiente a la hipótesis del rapto del suplicado en una polémica entre judíos y cristianos que no saben ya ni unos ni otros como pasaron las cosas.

Marcos hace que José compre un lienzo nuevo^[6]; según los otros evangelistas también el sepulcro es nuevo^[7]; los sinópticos lo hacen tallado en la roca^[8].

La gran piedra arrimada contra la entrada^[9] tiene por objeto hacer resaltar el milagro de la resurrección. Juan dobla a José con un personaje propio. Nicodemo, y además hace embalsamar a Jesús^[10], contradiciendo a los sinópticos, pero con el objeto de realzar la sepultura y perfeccionar el simbolismo. Se considera que todo esto se realizaba la noche del viernes, de modo que Jesús habría permanecido en la tumba el tiempo de un *sabbat*, más las primeras horas de la noche siguiente; con esto se quiere excluir la hipótesis de un rapto. Mateo combate directamente esta hipótesis mediante la ficción completamente imaginaria de la guardia colocada en la tumba^[11].

Pero la ventaja principal de la combinación consiste en colocar la resurrección en el día del sol que de ese modo viene a constituirse en el día del señor resucitado: la apologética y el simbolismo encuentran allí cada uno lo suyo^[12].

El descubrimiento de la tumba vacía por las mujeres está preparado en Marcos con mucha ingenuidad. Jamás una ficción más infantil encontró tanto crédito. El trazo final: “No dijeron nada a nadie porque tenían miedo”^[13] que suprime en cierto modo

el testimonio inventado no dejando como garantía nada más que la palabra del evangelista, tuvo muy simplemente el objeto de explicar cómo pudo ignorarse el hecho hasta el momento en que se lo relata.

Los otros evangelistas se esforzaron por mejorar esta ficción, ante todo omitiendo la explicación desventurada: Mateo^[14], Lucas^[15]. Juan^[16] desatan la lengua de las mujeres. Sin embargo aparece todavía bastante claro que el relato nació de la tradición, según aquellas visiones o apariciones con que mantuvo primero la fe. Además se advierte que siempre fue artificial el acuerdo entre este relato, por el que se quiso autorizar la costumbre romana de la Pascua dominical, y los recuerdos más antiguos concernientes, sea a las visiones del Resucitado, sea a los comienzos de la predicación cristiana^[17]. También parece que sea asimismo artificial la sutura entre la sepultura por José de Arimatea y el descubrimiento de la tumba vacía^[18], pero por ser anterior a la de la tumba vacía, la ficción de la sepultura no está mejor fundada en la realidad^[19].

Jesús muerto fue abandonado a su destino, pero ¿qué aconteció con su recuerdo y con la fe que había inspirado a sus discípulos? Parece cierto que el movimiento evangélico fue interrumpido súbitamente por el arresto y el suplicio de Jesús y que la predicación apostólica no comenzó en Jerusalén sino pasado un tiempo de estos acontecimientos. El intervalo no podría ser medido con exactitud, pues la cronología de los Hechos es artificial y ligada a una representación ficticia y tendenciosa de los hechos.

En la perspectiva que desarrollan los dos primeros capítulos de los Hechos y que venía preparándose desde el fin del tercer Evangelio^[20], se ha suprimido lo que podríamos llamar la crisis de la fe: el desconcierto de los discípulos luego del arresto y muerte de Jesús, su huida a Galilea y las condiciones reales del establecimiento de la fe por la convicción de la gloria y del próximo retorno de Jesús resucitado como Cristo. Se ha querido retener a los discípulos en Jerusalén, limitar su angustia más o menos al mismo tiempo de la permanencia de Cristo en la tumba y hacerlos beneficiar de una iniciación superior que, habiendo sido inaugurada la noche misma de la resurrección, se habría perpetuado durante cuarenta días por las instrucciones del Resucitado, para completarse mediante el descenso del Espíritu santo, la fundación de la Iglesia apostólica y universal en el día de Pentecostés. *Gnosis*^[21] y ficción que disimulan una realidad hartamente compleja, referente a la cual esta misma ficción no tiende sino a confundir nuestras conjeturas.

Como Jesús no pudo enseñar mucho tiempo en Jerusalén, si es que pudo impartir allí alguna enseñanza, no es probable que haya reclutado allí muchos adherentes. Todo el porvenir del Evangelio reposaba pues sobre los creyentes galileos, de quienes se puede admitir que habían acompañado a Jesús hasta Jerusalén, por lo menos aquellos que lo seguían regularmente.

El tercer Evangelio y los Hechos, tal como hemos visto, los hicieron permanecer

allí, por orden expresa de Jesús, hasta la Pentecostés^[22], donde habrían comenzado la predicación^[23]. De esta manera el ministerio de Jesús se habría prolongado después de su muerte hasta su ascensión al cielo^[24]. Pasaron algunos días entregados a la plegaria, durante los cuales se eligió por vía de la suerte un duodécimo apóstol en lugar de Judas^[25]. El día de Pentecostés, considerado aniversario de la promulgación de la Ley, descendió el Espíritu del cielo sobre los apóstoles e inauguró su acción conquistadora en la Iglesia por la predicación pública de Pedro^[26].

Todo esto es artificial y tardío. La institución de los Doce no parece anterior a la organización de la primera comunidad. La idea de la Iglesia como reino del Espíritu, substituyendo en cierto modo al reino de Dios mientras éste llega, es relativamente reciente, posterior a la fundación de las primeras comunidades helenocristianas. Agreguemos que el objeto asignado a la predicación apostólica^[27] no es el que realmente tuvo en un principio, sino que supone constituida la tradición evangélica, tal como la representa el fondo común de los sinópticos.

En suma, la perspectiva del tercer Evangelio y de los Hechos es en sí misma totalmente simbólica y radicalmente falsa desde el punto de vista de la historia, pues contradice con intención, una tradición más antigua y más verosímil, según la cual los compañeros de Jesús habrían vuelto primero a Galilea. Es verdad que esta tradición en la forma en que nos ha llegado es ya legendaria; el mismo Jesús, antes de su muerte, habría dado cita a sus discípulos en Galilea, y la misma orden habría sido repetida por el ángel que se dice encontraron las mujeres en la tumba^[28].

Todo esto es también ficción pura, a fin de disimular el desconcierto de los discípulos ante la catástrofe y su fuga a Gablea, así como para apuntalar el mito de la resurrección.

Pero no se habría comentado por localizar en Galilea las apariciones del Resucitado si los discípulos hubieran permanecido en Jerusalén, y si su fe se hubiera reforzado allí sin que abandonaran el lugar. Solamente la ficción de la cita tiene algo de desconcertante: si los discípulos estaban todavía en Jerusalén la mañana de la resurrección ¿para qué enviarlos a otra parte a esperar al Resucitado?

Lucas^[29] se desembarazó de esta singularidad substituyendo a la cita en Galilea el llamado de las profecías hechas en Galilea, referentes a la pasión y a la resurrección y reuniendo las apariciones en Jerusalén.

La perspectiva está todavía más falseada en el cuarto Evangelio^[30], donde se encuentra contradicha por la adición del último capítulo. Todas las combinaciones levantadas para hacer entrar en la historia evangélica el mito de la resurrección y ajustar a él los orígenes de la predicación cristiana, contribuyeron a oscurecer, si no a tornar completamente indiscernible, la serie real de los hechos acontecidos entre el suplicio de Jesús y las primeras manifestaciones de la actividad apostólica en Jerusalén. Así la tradición escrituraria creó, sin apercibirse de ello, con su propio testimonio, el irreductible hiato, a favor del cual se produjo en nuestros días la

hipótesis de los mitólogos.

Se concibe que Jerusalén haya sido un lugar poco seguro para los discípulos de Jesús luego del arresto de su Maestro, las circunstancias de este arresto hicieron, según parece, que ninguno de ellos fuera implicado en él; sin duda no habían tenido tiempo de llamar la atención junto al profeta. Desde que la suerte de éste estuvo fijada, se apresuraron a regresar a su país, anonadados al principio por el golpe que había alcanzado a su jefe, y no teniendo por el momento otra preocupación que la de su propia seguridad.

No estaban precisamente desilusionados por la terrible aventura: sin duda no hubieran podido estarlo a menos que hubieran participado en la aventura, aunque no fuera más que viendo con sus ojos la ignominia del suplicio y de la sepultura, pero estaban, eso sí, consternados, desconcertados y les faltaba un poco de tiempo y de libertad para reconocerse. El choque era violento, pero su fe había sido profunda desde el principio y su fe debía reaccionar contra la violencia del choque. Esta reacción era tanto más fácil cuanto que ellos conocían sólo de oídas los horrores de la crucifixión y la infamia de la inhumación.

Según la tradición, su fe habría sido despertada de nuevo, o, mejor dicho, creada de nuevo, por las apariciones sensibles de Jesús resucitado. No es difícil hacerse cargo de que estas apariciones arregladas y materializadas en los relatos tradicionales, procedían originariamente de visiones en las que pudo alimentarse la fe, afirmándose en ellas puesto que era la propia fe quien las había producido.

Tomados en sí mismos, los relatos evangélicos no representan la evolución del sentimiento que resucitó a Jesús por la fe de sus discípulos; nunca se repetirá bastante que tienden a integrar en la historia, como un hecho comprobado, lo que esencialmente fue una creencia, una intención o visión de la fe. A fin de dar consistencia al pretendido hecho, se quiso señalar el día y todas las demás circunstancias, coordinándolas con las de la muerte y adaptando a éstas las de la sepultura. Las visiones se objetivaron en hechos exteriores, materiales, verificables y verificados; estos hechos se agruparon en serie como una vida póstuma de Jesús.

Así se defendió la fe contra las objeciones, mediante ficciones que son ellas mismas, un producto, una justificación de la fe, pero que originariamente no fueron el principio. Se creyó en la inmortalidad de Jesús resucitado, antes de saber, o mejor, de imaginar, en qué día había resucitado, cómo se encontró vacía su tumba, cómo había dado entonces a sus discípulos sus más capitales instrucciones, conversando y hasta comiendo con ellos, del mismo modo que acostumbrara hacerlo antes de la muerte. Y podemos sospechar que nuestros textos sistematizaron con una relativa sobriedad un trabajo, cuyas formas más extravagantes olvidó deliberadamente la tradición común^[31].

Fue el trabajo íntimo de la fe lo que resucitó a Jesús para aquellos a quienes creyeron primero en él. Ni que decir que este trabajo nunca fue analizado por aquellos en quienes se operó y que el historiador no conoce sino sus resultados. La

muerte violenta de Juan Bautista no impidió, como hemos visto, que su secta le sobreviviera y sus fieles no lo creyeran aniquilado en la tumba. La diferencia con Jesús consiste tan sólo en que éste tuvo una fortuna más resonante que la de Juan Bautista. Recordemos que, en los últimos días, Jesús mismo y quienes lo rodeaban creyeron alcanzar el gran advenimiento, estar en vísperas de entrar vivos a la gloria y la felicidad del reino de Dios. Se puede suponer sin temeridad que en estas horas solemnes hayan pensado que Jesús era, que iba a ser, el profeta prometido a Israel, y que el mismo Jesús haya aceptado la idea de una forma u otra: todo es posible para el entusiasmo de la fe. Ahora bien, la desilusión no hace presa en una fe que no sabe o que no quiere criticarse a sí misma. Es preciso considerar que la muerte es un accidente sin importancia para los espíritus familiarizados con la creencia de la resurrección o de la inmortalidad. Este era el caso de Jesús y los suyos, que creían inminente, con el reino de Dios, la resurrección de los justos. Una de dos, o bien la fe de los discípulos se resquebrajaría, cosa que no podía ser, o se reharía a sí misma dando un, paso adelante, se mantendría, proclamando siempre que el reino de Dios estaba próximo y que Jesús, ahora elevado a la gloria cerca de Dios, era quien lo traería.

En efecto, nada les impedía a los discípulos seguir esperando lo que habían esperado: pues aquél a quién lloraban no era el autor de algunas simples conversiones; el Maestro que habían perdido era el rey de la gloria en el que se había transformado ahora Jesús, para manifestarse al mundo en el reino que se preparaba.

El reino debía venir de lo alto, y de allí habían comenzado muchos a esperar al Mesías; en cierto sentido lo habían esperado ellos también, de allí, y ahora lo esperaban de allí con toda seguridad.

Si todos los justos debían resucitar para el reino, ¿por qué Jesús, profeta e instaurador predestinado del reino, no iba a resucitar antes que ellos, del mismo modo que pronto resucitarían los demás? Puesto que Dios debía enviarlo con el reino, ¿no lo había arrebatado primero hasta él, en lugar de dejarlo en el sitio de los muertos? Suponiendo que Jesús mismo hubiera considerado ante ellos la eventualidad de su propia muerte, no hubiera podido imaginarse ni presentarles de otro modo su porvenir propio: Dios no lo abandonaría y Jesús vendría, inmortal y glorioso, junto con el reino.

La fe religiosa no es en sí, otra cosa que un esfuerzo del espíritu, imaginación, inteligencia y voluntad, para romper el cuadro natural, aparentemente mecánico y fatal de la existencia. Las dificultades que presenta para nuestros espíritus la idea de la resurrección, y que ya debía sugerir al mundo helénico, ni existen para estos creyentes judíos, habituados a concebir de esta forma sin sutileza la supervivencia de los muertos, e incapaces de concebirla de otra manera.

Muchos apologistas razonan todavía en nuestros días, como si la resurrección de Jesús hubiera tenido que ser demostrada a los discípulos mediante pruebas tangibles, indiscutibles y que fueran válidas todavía hoy para los hombres indecisos: en la

realidad se creyó primero en la resurrección de Jesús porque no se tuvo ninguna preocupación respecto a razones semejantes. Los discípulos, en virtud de su fe anterior, se veían en la imposibilidad de figurarse a Jesús destruido por la muerte: lo creyeron resucitado porque de otro modo no podían considerarlo vivo. El cómo se realizara la resurrección no les inquietaba: era asunto que debía resolver Dios.

Solamente más tarde, cuando se anunció el Evangelio en ambientes no judíos, se produjeron objeciones, y fue entonces cuando se hicieron esfuerzos para probar la resurrección mediante argumentos perentorios; fue entonces cuando se materializaron las visiones más o menos fugitivas con que la fe se mantuvo en un principio, fue entonces cuando se inventó la historia de la tumba que se encontró vacía, para establecer que Jesús no había quedado en la tumba. En sus apariciones, netamente caracterizadas, se lo hizo conversar con sus discípulos, comer con ellos, ofrecer a Tomás que tocara la llaga de su costado y los orificios de sus manos crucificadas.

Este andamiaje de pruebas ingenuas y más bien singulares, no fue imaginado sino en una época ulterior a la creencia. La fe primitiva no las había buscado, casi se podría decir que no les habría encontrado sentido pues no se detenía a especular sobre las modalidades del hecho; no pensaba en saber qué había sucedido con el cadáver de Jesús, ni si este cadáver se había reanimado y de qué manera. Si hubiesen estado dispuestos a escrutarlo todo, los discípulos no hubieran creído nada.

Los primeros que se declararon testigos de Jesús resucitado, se jactaron de haberlo visto vivo, pero no contaban como un hecho materialmente comprobado la resurrección de su Maestro.

Puede decirse que de esta manera nació, espontáneamente, la creencia en la resurrección de Jesús. La fe de sus discípulos en su porvenir mesiánico fue lo suficientemente fuerte para no aceptar el desmentido que le diera la ignominia de la cruz. Esa fe hizo entrar a Jesús en la gloria que él esperaba; lo declaró siempre viviente, porque ella misma no quería morir. Aguijoneada por las circunstancias, se sugirió las visiones que apaciguaron su angustia y que la fortalecieron al mismo tiempo.

Con los trozos de su esperanza quebrada, con la muerte de Jesús, que parecía capaz de matar esa esperanza también, fundó la fe de los discípulos esa religión de Jesús el Cristo.

Sólo se asombrarán de que la fe haya podido realizar semejante milagro aquellos que no saben lo que es la fe religiosa y lo que ella puede realizar en un grupo entusiasta que esté bien preparado. La fe se procura a si misma todas las ilusiones necesarias para su conservación y su progreso; al hacer esto ella no cumple siempre, hablando humanamente, una obra ilusoria^[32].

II

Un nombre, que encontraremos a la cabeza de la propaganda apostólica, debe mencionarse aquí como el del hombre que muy probablemente afirmó el primero que Jesús había resucitado, Simón, llamado Pedro, es, según la tradición, uno de los primeros discípulos que Jesús reclutó, el jefe del colegio apostólico instituido por el Cristo como fundamento y conductor de la Iglesia. Pedro tiene una gran leyenda, a la que sólo contribuyeron sus admiradores; pero su papel fue de primer orden en el alba del movimiento cristiano.

La leyenda creó un gran fondo respecto al sobrenombre de Pedro (Kepha), que el mismo Jesús habría atribuido a Simón; pero la leyenda no sería leyenda si no careciera de consistencia en su desarrollo. Marcos^[33] hace llamar soberanamente por Jesús, muy al principio de su predicación, a dos hermanos, Simón y Andrés, que pescaban en el mar de Galilea, cerca de Cafarnaum, y en seguida, en las mismas condiciones, a otros dos hermanos, Santiago y Juan, hijos de Zebedeo: de estos pescadores de peces Jesús manifestará expresamente la intención de hacer “pescadores de hombres”. Para mejor significar la cosa, Lucas^[34] integra en el relato de vocación la pesca milagrosa, que el apéndice de Juan^[35] relaciona con una aparición del Resucitado.

La pesca milagrosa fue seguramente comprendida como mito del apostolado cristiano, y en la combinación de Juan, que tiene posibilidades de ser realmente primitiva, el apostolado se presenta como una creación del Cristo inmortal. No solamente Lucas sino también Marcos anticiparon la institución. En sus relatos de vocación, Juan^[36], coloca, antes de Pedro, a Andrés y a un discípulo anónimo, que es sin duda el bien amado; sin embargo el cambio de nombre por el cual se considera designado el apóstol fundamental se relaciona con esta primera entrevista: “Tú eres Simón, hijo de Juan, te llamarás Kephas”. Y el evangelista tiene cuidado de explicar que Kephas significa piedra^[37]. De todo esto debe retenerse que el Simón de que se trata fue uno de los primeros adherentes de Jesús que habitaba Cafarnaum y que era pescador de oficio.

Marcos, al dar cuenta de la elección de los Doce^[38], pone a Pedro a la cabeza de la lista, y agrega, como si el sobrenombre hubiese sido dado en esa ocasión: “Y le atribuyó el nombre de Pedro”. Sin embargo, la importancia de esta denominación mística se encuentra un poco disminuida, por el hecho de que el evangelista realza a continuación el sobrenombre de Boanerges: “hijo del trueno”^[39], que los hijos de Zebedeo habrían recibido en la misma circunstancia. Lucas^[40] sigue a Marcos. Mateo^[41] al reproducir la lista apostólica dice simplemente: “Primero, Simón, llamado Pedro”, sin dar a entender que el sobrenombre le fuera dado en esta circunstancia. Hasta se puede suponer que el sobrenombre no fue elegido por Jesús. En efecto, el sobrenombre podía haber sido explotado místicamente en la tradición, sin que Cristo fuera el autor, tanto más cuanto que el incidente con el que lo relaciona Marcos, carece de consistencia histórica.

Pedro es colocado delante por Marcos, en el incidente de la confesión^[42]: Simón Pedro sería el primero en haber declarado en un caso dado, que Jesús era el Mesías. Y sin duda se contó esto primero para atribuirle un mérito. Pero el evangelista, como si deseara destruir esta impresión favorable, muestra en seguida a Simón Pedro tratado de Satán por Jesús, a causa de haber querido impedir a Cristo decir que sufriría la muerte: “¡Atrás, Satanás! ¡Tú no tienes el sentido de las cosas de Dios!”^[43]. Pedro no ha comprendido la necesidad, el valor místico de la pasión. Inútil es decir que, si la confesión mesiánica ha sido anticipada, mucho más lo fue este reproche fulgurante.

El reproche es un producto de la tradición de Pablo, en tanto que hostil a los antiguos apóstoles, y es emitido en Lucas^[44], lo que tal vez no carezca de significación. Mateo lo ha conservado, pero ha intercalado después de la confesión mesiánica, una respuesta elogiosa de Jesús^[45], donde la misma confesión es presentada como una revelación del Espíritu Santo y Simón Pedro como el destinado a ser el fundamento de la Iglesia —es el único pasaje de los Evangelistas en que Jesús habla de su Iglesia^[46], y seguramente no es el más auténtico—, el hombre que tendrá las llaves del reino de los cielos y que reglamentará la disciplina de la nueva comunidad, más o menos identificada con el reino de los cielos.

Este desarrollo tiene todas las posibilidades de ser originariamente judeocristiano y antipaulino. Pues no por nada Pedro es considerado como beneficiario de una revelación de lo alto, donde la carne y la sangre no tiene parte alguna. Por un momento se pensaría en una respuesta discreta a ciertas expresiones ambiciosas de la Epístola a los gálatas^[47]. Por lo menos hay allí con que neutralizar lo que se dijo, algunas líneas después, sobre la falta de sentido de Pedro para las cosas divinas^[48]. También los obispos de Roma, que reclamaron para ellos la aplicación del elogio, se abstuvieron hasta hoy de reivindicar el reproche. Juan^[49] se limitó a idealizar la confesión mesiánica, dispensándose de tal manera de agregar una aprobación o correctivo.

El relato de la transfiguración de Jesús^[50] parece haberse concebido primero como aparición de Cristo resucitado; se la anticipó en la vida de Cristo, ubicándosela luego de la confesión, insertando un error de Pedro^[51], quien aparece como careciendo de comprensión para la manifestación de que se trata.

Hemos visto^[52] que el Apocalipsis de Pedro relaciona con esta circunstancia la repulsa que Marcos colocó luego de la confesión mesiánica y el primer anuncio de la pasión. El mismo Pedro es representado también en una actitud poco gloriosa en Gethsemaní, donde él duerme, a pesar de la advertencia de su Maestro, mientras Jesús reza en plena angustia^[53].

Todos los evangelistas relatan con una especie de complacencia la triple negación de Pedro en la casa del gran sacerdote, mientras dura el proceso de Jesús, y tiene cuidado de hacerlas predecir antes del acontecimiento, que de este modo se encuentra como disminuido y corregido por el arrepentimiento del culpable^[54]. Los exegetas

atribuyen a Pedro el mérito de haber hecho conocer él mismo una debilidad que se hubiera ignorado de no haberla dicho él. Podría creerse más bien que el incidente está en la línea de las ficciones inventadas para disminuir a un apóstol que era la gran autoridad del judeocristianismo.

En los relatos de la resurrección se da a Pablo una especie de desquite. El ángel lo designa a las mujeres como aquél a quién deben prevenir especialmente para que se dirija a Galilea, donde la manifestación del Resucitado parece relacionarse más con él que con los demás discípulos^[55].

En Lucas, el mismo Jesús ha predicho, durante la última cena^[56], que su fe sería inquebrantable en la tormenta que se avecinaba, y que le correspondería reafirmar la de sus hermanos debilitados. La frase parece haber sido concebida independientemente de la negación, de la cual hace abstracción, si es que no la ignoró^[57].

Así como conocía el evangelista la visión de Pedro^[58], aunque absteniéndose de relatarla, conocía también, aunque sin hablar de ello, lo que había hecho Pablo al principio para reanimar la fe de los demás discípulos. En el cuarto Evangelio se anuncia el martirio de Pedro por dos veces^[59], y el Resucitado, luego de la aparición sobre el lago, donde Pedro se encuentra en primer plano, le confía en forma solemne la guarda de su rebaño^[60].

Parece bastante claro pues, que el papel de Pedro fue exaltado en los círculos judeocristianos, que fue despreciado en ciertos círculos paulinos y que los Evangelios y los Hechos de los Apóstoles hicieron más o menos afortunadamente la síntesis de estas divergencias, manteniendo a Pedro como jefe del apostolado, no solamente ante los judíos, a quienes lo habría querido reducir la Epístola a los gálatas^[61], sino en el apostolado universal. La redacción de los Hechos lo hace valer en esta calidad, arriesgándose inclusive a hacerle profesar el principio de la salvación por la sola fe ante los ancianos de Jerusalén, después del episodio de Cornelius^[62]. La realidad fue mucho más modesta por cierto, pero no menos importante en sus resultados.

A lo que parece, Simón Pedro era pues un pescador de Cafarnaum, tal vez un patrón de pesca; desde muy temprano se puso al lado de Jesús, a quien acompañó en sus peregrinaciones y luego a Jerusalén, Si no había saludado a Cristo en Cesárea de Filipo en vida de Jesús, había ingresado plenamente en la gran esperanza y fue a Jerusalén para participar en el advenimiento de Dios y en la revelación de su Mesías.

Su fe sobrevivió a la catástrofe. Vuelto al medio en que se había concebido la gran esperanza, reintegrado a sí mismo, creyó descubrir que Jesús no había podido sucumbir en la muerte y que Dios lo había arrebatado para manifestarlo en su día: creyó también verlo en su inmortalidad. Esto es lo que significa la tradición, bastante firme por lo demás, según la cual Simón Pedro habría tenido en Galilea la primera visión de Jesús. Esta visión no está relatada en ninguna parte, pues Marcos tan sólo la deja presentir^[63]; Lucas se limita a mencionarla^[64]; el apéndice de Juan la agrega a

un milagro de pesca extraordinaria donde es difícil reconocerla^[65], como no sea en la significación simbólica del prodigio; pero puede decirse que está contenida tácitamente en toda la tradición relativa a las apariciones de Cristo.

Es muy posible que el mismo Pedro no la contara nunca, lo mismo que Pablo nunca contó la visión que lo convirtiera^[66]. En todo caso fue la explosión súbita de un trabajo intenso y secreto de la fe, de donde surgió la palabra del enigma propuesto por la crucifixión; Jesús no quedó cautivo de la muerte; está vivo junto a Dios, preparado para venir como Cristo junto con el reino de Dios. Lo que Pedro pudo percibir en su visión se nos escapa y nos parecería insignificante si pudiéramos conocerlo: lo que dedujo de ella es más importante.

La idea de feliz sobrevivencia no le era extraña por cierto: la agitaba en su espíritu y la idea lo agitaba a propósito de Jesús. Un buen día creyó ver a su Maestro y hasta tal vez escucharlo. Su fe puso en la visión todo lo que él mismo aspiraba a creer y la fe le dio la certeza de que esta visión era una realidad. Ni el historiador ni el psicólogo tienen nada que buscar más allá. Casi nada más sabríamos y no comprenderíamos mejor la certidumbre de esta fe si tuviéramos la relación, emanada del mismo Pedro, de lo que él pensaba que era una aparición de Jesús inmortal.

También es cierto que la fe de Pedro se hizo pronto contagiosa para quienes lo rodeaban, los antiguos discípulos de Jesús, que estaban ya como preparados, podríamos decir arrastrados. Él “afirmó a sus hermanos”, es decir, les hizo compartir su propia confianza y reformó el grupo de aquellos que habían puesto toda su esperanza en Jesús el Nazareno. Colocado ahora fuera del mundo sensible, el objeto de su fe escapaba a los accidentes que lo habían puesto en el riesgo de perturbarla. El reino de Jesús tardaba en venir y el Mesías no debía aparecer sobre las nubes, pero siempre se podía esperar y se esperó.

No es posible conjeturar cuanto tiempo fue necesario para operar este restablecimiento de la fe; pero conviene no admitir un intervalo muy largo, pues una fe adormecida mucho tiempo o bien hesitante correría gran riesgo de no volver a despertarse. Por lo tanto Pedro habría tenido su visión en los días que siguieron al regreso a Cafarnaum, días que fueron colmados por el pensamiento del Maestro desaparecido.

Tan pronto como entendió que veía claro en sí mismo, Pedro enseñó a sus antiguos camaradas a ver como él, y estas humildes gentes, en la simplicidad de su corazón, volvieron a encontrarse en el plano de supremo idealismo al que los había conducido Jesús. Se persuadieron cada vez más de que Jesús vivía y que decididamente iba a “venir” esta vez con el “Reino”, y “en la gloria del Padre”. Por lo tanto convenía ir a esperarlo a Jerusalén, lugar del gran advenimiento.

Sería un índice del cientificismo más ingenuo, el buscar en esta aurora de la fe la preocupación de pruebas materiales que, aunque falsas, habrían servido de base a esta fe, como por ejemplo el descubrimiento de una tumba vacía y algunas groseras alucinaciones. Se creyó ardientemente que Jesús vivía junto al Padre porque se

deseaba ardientemente que viviera así; se lo sentía así; ligeras visiones, casi sueños, verdaderos sueños tal vez, bastaron, al principio, para nutrir y consolidar esta fe. La confirmación por las escrituras vino a continuación. Solamente más tarde las discusiones hicieron buscar argumentos más palpables; pero no fue antes de la segunda, sino de la tercera generación cristiana, cuando la necesidad de tales argumentos pareció urgente, cuando se inventó la tumba vacía, ficción poco reflexiva para nuestro gusto, y se presentaron como apariciones, como realidades tangibles las visiones fugitivas en las que se asentó la fe en su primera época.

Casi no se corre ningún riesgo de equivocarse al reconstituir, como se acaba de ensayar, la fe de Pedro tan próxima como sea posible a la de Jesús, a la que lo condujera hasta Jerusalén, pues es necesario explicar el retorno y la permanencia de estos primeros creyentes en la capital del judaísmo.

No solamente los miembros del piadoso grupo no estaban decididos a un lejano apostolado, sino que ni siquiera tenían todavía la idea de ningún apostolado propiamente dicho. Venían a Jerusalén a esperar a Cristo, y permanecieron allí mientras pudieron: los últimos creyentes de este tipo abandonaron la Ciudad Santa en el momento en que iba a ser atacada por los romanos. Comprendieron sin duda que la Jerusalén indócil a su profeta debía ser hollada y destruida por los paganos, antes de que viniera a establecerse en su lugar la nueva Jerusalén, eterna, la verdadera ciudad de Dios.

La sucesión de los acontecimientos suscitó primero y orientó más tarde el apostolado. Pero antes de reconstituir, al menos hipotéticamente, su evolución, debemos considerar la importancia del paso que acababan de cumplir los discípulos al elevar a su Maestro muerto a la dignidad de Cristo viviente en el cielo.

Sin que ellos lo advirtiesen, su creencia era ya una transformación esencial del Evangelio anunciado al principio por Jesús, y no tendía a nada menos que a instituir a los fieles del pretendido Cristo en secta particular, en el seno o al margen del judaísmo. Hasta el Gólgota inclusive, Jesús y los suyos podían creerse en el terreno común de la esperanza judía, y la complicidad de los jefes del judaísmo, si había complicidad, en la condenación llevada adelante por Pilatos, no era sino un error de esos hombres y una injusticia del Enviado de Dios.

La predicación de Jesús había podido preparar, no había creado todavía división, entre los judíos. Sin embargo, iba a nacer una división, si los sectarios del profeta crucificado comenzaban a decir públicamente que su Maestro, ahora resucitado cerca de Dios, era el Cristo próximo a venir. Una confesión de fe semejante no podía ser indiferente a las autoridades religiosas del pueblo judío ni a la masa que los seguía. La casi totalidad de los judíos se rehusaron a considerar a Jesús como Cristo, no pareciendo el crucificado del Gólgota calificado de ninguna manera para tal honor y pareciendo muy quimérica la esperanza de su próximo advenimiento sobre las nubes, si se tiene en cuenta sus antecedentes.

Aun cuando un Cristo en el cielo fuera menos peligroso políticamente que un

agitador mesiánico sobre la tierra, mucho^ consideraron a los partidarios de este Cristo como entusiastas hartos inoportunos, y el mayor número, comenzando por los jefes religiosos de la nación, tendrían por herejes, alejándolos como tales, a quienes perseveraban en esta fe. De esta manera estos creyentes obstinados fueron conducidos, a pesar suyo, a formar una secta, más o menos sospechosa, y aun castigada y proscripta, y, por medio del nuevo Evangelio, se encaminaron hacia el cristianismo.

III

Pedro y sus compañeros han vuelto pues a Jerusalén, llenos de esperanza. No se podría decir si la fiesta de la Pentecostés los reunió en la ciudad que habían, dejado con anterioridad en momentos de tan extrema angustia.

Lo cierto es que no regresaban con vistas a una peregrinación sino con la intención de fijarse en el lugar, porque su fe exigía, por así decirlo, que se domiciliaran en la ciudad santa.

No los conducía una intención formal de propaganda activa, tal vez una propaganda semejante ni siquiera estaba al alcance de sus medios. La verdad es que fueron muy discretos en un principio, por lo que a la comunicación de su fe se refiere.

Puede suponerse que encontraron alojamiento en casa de personas amigas, tal vez las mismas que los acogieron cuando vinieron acompañando a Jesús por la Pascua, Conformándose con muy poco para vivir, visitaban asiduamente el templo en las horas de la plegaria. Sin practicar allí ningún género de predicación pública^[67], encontraban ocasiones de hacer conocer su esperanza a algún judío piadoso que encontrarán en el atrio.

Es que el estimulante que había excitado a Juan Bautista y a Jesús en su ministerio actuaba todavía sobre ellos, como que continuará durante mucho tiempo siendo el propulsor del apostolado cristiano: estando próximo el gran advenimiento, nada era más urgente que advertirlo a las almas de buenas voluntades en cualquier parte que se pudiera escucharlo. Y como Juan en otro tiempo, y como Jesús también, encontraron esas almas simples que confiaron en su mensaje y que se agregaron al grupo.

También es probable que bautizaran a estos prosélitos asociando a él la fe de Jesús-Mesías^[68]. Pues el cristianismo parece haber comenzado como una secta bautista, y debió comenzar así porque el mismo Jesús lo había orientado en este sentido. Es difícil concebir a Pedro y sus compañeros decidiendo el bautismo de sus adeptos, si no derivara el sacramento de la conducta misma de Jesús. Del mismo modo los nuevos iniciados participaron en las modestas comidas fraternales donde se acostumbraba a partir el pan, en recuerdo de Jesús y en la afiebrada espera de su venida^[69].

A creerse al libro de los Hechos, que parece reflejar en este punto una tradición auténtica de la primera comunidad, la atención de los sacerdotes del templo habría sido atraída hacia los nuevos sectarios por un incidente milagroso: la curación de un paralítico, operada por Pedro en nombre de Jesucristo el Nazareno^[70]. Guardadas todas las reservas respecto al carácter sobrenatural de la aventura, sería expresión de un racionalismo mezquino el declarar inverosímil que Pedro haya podido intentarla, verla alcanzar el éxito y pensar que Jesús no quiso nunca arriesgarse a ella y que nunca tuvo tales éxitos.

Seguramente los predicadores cristianos no tardaron en practicar, en nombre de Jesús, exorcismos para curar enfermos, y es preciso que alguien haya comenzado.

Pedro habría comenzado ese día. Al caminar el paralítico se forma una aglomeración; se hace gran ruido en torno a Pedro y al enfermo milagrosamente curado. Naturalmente la policía interviene y los sacerdotes, informados, preguntan a Pedro “por qué poderes o en nombre de quién” ha hecho eso. Quedaron desconcertados por completo al decirseles que era “en nombre de Jesús-Mesías, el Nazareno”, y que tenían delante a discípulos del Galileo crucificado un poco antes de la última Pascua. De inmediato, “les intimaron estrictamente a no hablar en nombre de Jesús, y habiéndolos amenazado, los despidieron, no encontrando manera alguna de castigarlos, a causa del pueblo, porque todos glorificaban al Dios del acontecimiento. Pues era en un hombre de más de cuarenta años en quien acaeciera esta milagrosa cura^[71]”.

Hechos semejantes, reales o supuestos, contribuyeron a la popularidad de una religión naciente. No hacía falta más para que nuestros piadosos sectarios disfrutasen de cierto crédito ante el pueblo común.

Si sus milagros no fueron multiplicados por el redactor de los Hechos^[72], seguramente lo fueron primero por la voz pública. Se los veía orar o conversar con sus adherentes bajo el pórtico de Salomón; pero la mayor parte se mantenía a distancia del grupo, ahora que sabían que los sacerdotes los miraban con malos ojos. Esto no impedía el reclutamiento de la secta, que aumentaba por la propaganda privada^[73]. Pero, para que la autoridad se determinase a castigar, no faltaba sino algún rasgo de medicación indiscreta.

Por lo demás, parece que el grupo de ardientes creyentes alcanzó una rápida cohesión. La tradición dice que las comidas eran comunes, que todo el mundo colaboraba en el mantenimiento de la cofradía. El hecho es creíble en estos santos del último día. Estando próximo a venir el Cristo, no había más que ayudarse mutuamente y los ricos ayudaban a las necesidades de los pobres y proveían a la mesa común. “No había indigentes necesitados entre ellos”^[74], anota con cierta exageración el redactor de los Hechos.

Es verdad sin embargo que la comunidad de Jerusalén fue bastante pobre, no como se ha pensado, en razón del mismo régimen comunista que se habría establecido al principio —régimen que no existió con el rigor que se supone al tomar

al pie de la letra las indicaciones de los Hechos— sino porque su primer núcleo de creyentes galileos se encontraba casi desprovisto de recursos: porque los nuevos incorporados no pertenecían en general a las clases ricas de la población hierosolimitana; porque la generosidad de los fieles menos inteligentes suplía mal la indigencia, porque el reino de Dios era para los pobres; porque en estas condiciones, y con la preocupación dominante de la parusía próxima que alejaba de los trabajos y cuidados de este mundo, no se podía ser sino pobre y permanecer pobre, Pero si era soportable un estado semejante, es porque la esperanza religiosa era intensa y las necesidades materiales restringidas en absoluto^[75].

Por precaria y rudimentaria que fuera esta organización, era una organización; esta sociedad de amigos tenía jefes y estos jefes se conocen. Son los Doce, de quienes la tradición hizo apóstoles, y aun los apóstoles por excelencia, pero que no fueron todos misioneros muy activos de la nueva fe. Los Doce son, hablando propiamente, los administradores de la primera comunidad^[76] y no han preexistido como grupo en esta misma comunidad. El comité de los Doce —si realmente fueron doce, como es probable—, se habría instituido para dar a la propiedad el *minimum* de organización que pronto se sintió como necesario.

El número de estos comisarios, si corresponde a la realidad, habría sido elegido con intención simbólica; está en relación con la concepción del reino de Dios, donde debe cumplirse la esperanza de Israel. La frase sobre los doce tronos que ocuparán los doce apóstoles para juzgar a las doce tribus^[77] da testimonio de esta preocupación, pero hace aparecer a los Doce más como administradores que como predicadores. Nada más natural que estos doce fueran elegidos de entre los antiguos discípulos galileos y se concibe que Pedro haya sido su presidente en cierto modo. En cambio no es tan seguro que lea fuera adjudicado desde un principio el título de apóstol.

Ya habían hecho notar ciertos autores eclesiásticos^[78] que el nombre de apóstol pertenecía a los emisarios que el patriarca judío, luego de la ruina de Jerusalén, mantenía con el objeto de llevar las cartas de la autoridad central y de recoger las cuotas que pagaban los judíos dispersos. Se ha supuesto, pues^[79] que la función existía antes de la ruina de Jerusalén y que el nombre habría pasado a los predicadores cristianos, que también organizaban colectas en las comunidades, como se ve por el testimonio y el ejemplo de Pablo. Pero si estos enviados existían antes del año 70, lo que es posible, no se ve muy claramente como se pudo aplicar su nombre a los mensajeros del Evangelio, que no eran precisamente visitantes de comunidades ya instituidas, ni colectores de ofrendas en su función principal. Hemos visto también que los Doce, que parecerían ser los padres del apostolado, no son enviados afuera ni predicadores profesionales, ni colectores hablando con propiedad. Además los testimonios del Nuevo Testamento son harto confusos y de ahí viene la dificultad del problema, abstracción hecha de la relación que pudo tener la denominación cristiana con la de los recolectores judíos.

Si bien se mira, los Hechos, no conocen otros apóstoles que los Doce, aplicados,

en cierto modo por definición, al ministerio de la palabra, en tanto que testigos de la resurrección y discípulos de Jesús desde el comienzo de su ministerio galileo hasta su ascensión al cielo^[80].

Pero las Epístolas de Pablo atestiguan un empleo mucho más amplio de la palabra, como designando a los misioneros cristianos en general, y ante todo al mismo Pablo, quién, aunque aparentando reconocer como apóstoles a los Doce, pretendería tener derecho al título de apóstol que los Doce y sus partidarios parecieran discutirle.

Las Epístolas mencionan una sola vez^[81] a los Doce. Lucas afirma que Jesús mismo dio a los Doce el nombre de apóstoles^[82] y en el tercer Evangelio, como en los Hechos, los Doce son los apóstoles. Sin embargo, Marcos, que hace elegir y “enviar” los Doce por Jesús, no les atribuye sino una vez^[83] el nombre de apóstoles y dice constantemente “los Doce”; Mateo también sólo tiene una sola vez “los doce apóstoles”^[84], y utiliza en forma constante “los doce discípulos”, o “los Doce”. En el cuarto Evangelio, se encuentran mencionados “los Doce”^[85], pero no se los llama “apóstoles”.

Parece cierto que los Doce no fueron calificados como “apóstoles” desde su origen, en virtud de su institución. Habían sido electos entre los “discípulos”, los creyentes de Jesús, no para predicar sino para regular en la medida que fuera necesario, la primera comunidad. Su consideración aumentó con el progreso del Evangelio.

Ahora bien, si damos plena fe a la literatura paulina, seríamos inducidos a suponer^[86] que la pretensión de Pablo a colocarse como apóstol y misionero independiente ante los gentiles, como llamado directamente por el Señor, habría determinado la atribución a los Doce del título de apóstoles y también a la exclusión de Pablo. De ahí vendría que Marcos^[87] haga dar a los Doce la instrucción destinada a todos los misioneros del Evangelio, lo que se haría tanto más fácilmente cuanto que, desde el 44, Pedro vino a ser también misionero, lo mismo que sus colegas de Jerusalén y los hermanos del Señor^[88].

La transferencia del apelativo podría muy bien no haberse realizado tan simple, pronta y mecánicamente, y corremos el riesgo, si referimos todo a la primera edad del movimiento cristiano, de acortar desmedidamente un desarrollo que tardó más tiempo en realizarse.

No hubo misioneros antes de que existieran las misiones, y se ha podido ver como y por qué los Doce, en virtud de su institución, no eran apóstoles: no solamente no eran todos ellos misioneros, es decir agentes propagadores del Evangelio, sino que quienes eran misioneros no estaban comisionados, valga el término, y si se habla con propiedad, no recibieron misión de nadie para el servicio de propaganda al que se entregaban.

El apostolado, en el sentido que indican nuestros textos, comenzó solamente

cuando el oficio de propaganda tenía por lo menos un rudimento de organización regular, lo que según parece, no sucedió sino después de la dispersión del grupo de creyentes helenizantes de que vamos a ocuparnos de inmediato. Por lo tanto, si juzgamos por lo que acontecerá en Antioquía, los apóstoles son misioneros, delegados y recomendados por un grupo que los sostiene.

De esta manera Pablo y Bernabé fueron destinados primero a la propaganda en Siria y Cilicia. Pablo por entonces no se adjudicaba una misión única y especial recibida de Cristo.

En las Epístolas parece haber reclamado esa misión cuando se decidió a marchar solo. No estando ya Comisionado por comunidad alguna, habría desdeñado toda misión de hombres, declarándose misionero de Cristo.

Sin embargo los misioneros se habían multiplicado tanto en Palestina como en sus alrededores, pero a lo que parece, por las condiciones en que Pablo y Bernabé habían sido comisionados a Antioquía, Pablo quedaba solo en la singularidad de su pretensión. Pero esta pretensión, en la forma absoluta que revela en ciertas partes de las Epístolas, no correspondía a la realidad de las situaciones y debió concebirse con posterioridad, pues pertenece al desarrollo de la literatura llamada apostólica. Lo mismo ocurre con la apropiación del título de apóstol por los Doce, que se dicen comisionados por el mismo Jesús en el curso de su ministerio, con exclusión de todos los demás.

Este último punto se afirmó solamente, contra la tradición de Pablo, cuando las condiciones de la propaganda estuvieron modificadas por completo y cuando el apostolado primitivo no era más que un recuerdo aureolado por la leyenda. Pero ya vamos al hecho que parece haber sido el preliminar inmediato del desencadenamiento de la propaganda apostólica.

IV

De un relato de los Hechos^[89], superficialmente claro y voluntariamente embrollado, resulta que el primer grupo de creyentes hierosolimitanos no tardó en desdoblarse, porque su reclutamiento no era homogéneo. Contó muy pronto con un cierto número de judíos helenistas, es decir cuya lengua ordinaria era el griego y cuyas formas de pensamiento y hábitos de vida puede creerse que no eran las de los creyentes llamados hebreos, es decir, aquellos que hablaban arameo, a quienes ganaron al principio los discípulos galileos.

Pronto los creyentes helenistas tuvieron sus reuniones aparte y su organización propia. Lo que nos dicen los Hechos sobre la elección de siete diáconos, es una ficción por la cual se disimula insuficientemente la institución distinta que se dieron estos judíos mesianistas en quienes debemos suponer un cierto conocimiento del mundo pagano, que los creyentes palestinos no tenían en el mismo grado. Puede

suponerse que la mayor parte de estos helenizantes habían vivido un tiempo más o menos Jamo en países griegos o helenizados, de donde habían venido a Jerusalén, sea provisoriamente, sea con intención de fijarse allí. No hay que olvidar que las relaciones regulares entre Jerusalén y las comunidades de la Dispersión, facilitaban los desplazamientos, y que también ellas facilitaron grandemente, al principio, la propaganda cristiana.

Para la inteligencia misma de la ficción que preparó el redactor de los Hechos, se debe suponer que la comunidad de los creyentes en Jerusalén se encontró, al cabo de cierto tiempo, formada de dos elementos que no tardaron en disociarse más o menos. Por otra parte, parece cierto que los helenistas debieron constituir un grupo distinto, con sus directores propios, los siete pretensos diáconos, puesto que fue este grupo solamente el que, comprometido por la iniciativa de uno de los suyos, debió dispersarse. Asimismo es por acción de miembros dispersos de este grupo que comenzó a realizarse la propagación del cristianismo fuera de Judea.

El gran impulso de la predicación evangélica fuera de la Palestina, no vino de los Doce y de su grupo hebraizante; he aquí la circunstancia que el autor de los Hechos se esforzó en velar, sin conseguirlo; otras ficciones que aparecen a lo largo del libro, están coordinadas con este punto de partida. Más tarde se hará algo más, y se considerará que los doce apóstoles dejaron Jerusalén luego de haberse repartido entre ellos el mundo a convertir.

A fin de conservar, para la perspectiva, la unión de los dos grupos, hebreos y helenista, en una sola comunidad, el redactor finge que los Doce constituyeron una especie de cuerpo presbiteral que administraba lo espiritual de la comunidad, transformándose a los jefes del grupo helenizante en auxiliares, en diáconos de los Doce, encargándoselos del servicio de las mesas y las limosnas, de la administración de lo temporal: tipo de la organización que se estableció en realidad, pero mucho más tarde solamente, en las comunidades cristianas.

La lista de los siete diáconos, no está ni más ni menos garantizada que la de los doce apóstoles, Pero los Siete no fueron los auxiliares de los Doce; era el comité director del grupo helenista una vez que se constituyó aparte^[90]. Todos los nombres de la lista son griegos; sin embargo sólo uno de los siete es pagano de origen, pero prosélito circunciso; era de Antioquía; los otros son judíos de nacimiento, pero no “hebreos” de lenguaje. Notemos que el número siete, como el doce, tiene un valor simbólico, pues siete es el símbolo de la gentilidad o de la universalidad, como doce es el de Israel. Por esto no hay lugar tal vez de interpretar la nomenclatura con demasiado rigor.

Un solo personaje se destaca para nosotros del grupo helenista, como habiendo tomado una iniciativa propia y de alcance considerable para la propaganda evangélica en Jerusalén. Esteban (Stephanos), de quien el libro de los Hechos nos dice que era “lleno de gracia y de fuerza”^[91], animado de un celo particularmente eficaz en la obra de la predicación, parece haber sido el primero en llevar el Evangelio a discusiones

públicas, no al templo sino a ciertas sinagogas que tenían en Jerusalén los judíos que hablaban griego. Según la noticia, que parece alterada, de los Hechos, “se alzaron gentes de la sinagoga, los llamados libertinos, cireneos, alejandrinos y los de Cilicia y Asia, que disputaron contra Esteban, y eran incapaces de resistir a la sabiduría y al Espíritu por quien les hablaba”^[92].

Se trataba con toda probabilidad de muchas sinagogas que visitaba Esteban para ejercer su propaganda aprovechando las reuniones que allí se realizaban. No es forzar el sentido del texto admitir que las disputas en cuestión no se limitaban a conversaciones privadas, sino que Esteban tomó la palabra en las reuniones de la sinagoga, como podría hacerlo un simple particular, aunque no fuera doctor. No debe causar sorpresa por lo demás el hecho de que su enseñanza levantara objeciones. Puede creerse que la fuerza de su convicción redujera al silencio a sus adversarios. El hecho cierto es que suscitó contra él una violenta animosidad.

Recordemos que la propaganda discreta de los discípulos galileos pudo producirse y continuarse, que continuó inclusive luego de algunos años después del incidente de Esteban, sin ser trabada seriamente. Si la de Esteban provocó tan de inmediato una reacción de tal fuerza, debióse a su publicidad, y muy probablemente también en razón del carácter de la enseñanza impartida, que difería en ciertos puntos de la habitual en los antiguos discípulos. Estos anunciaban a Jesús resucitado como Cristo, que vendría pronto con el reino de Dios. Imitando a su Maestro, no especulaban sobre la organización futura de este reino y los cambios que podía traer en lo que al régimen del culto se refiere. Parece ser que Esteban fue menos reservado. Los testigos que se presentan contra él ante el sanedrín habrían dicho: “Este hombre no cesa de proferir palabras contra el lugar sagrado y la Ley; pues le hemos oído decir que Jesús el Nazareno destruirá este lugar y que cambiará los usos que nos transmitió Moisés”^[93].

Aunque los deponentes fueran calificados “testigos falsos”, la acusación no se habría desmentido sino más bien confirmada por Esteban, quien, en una especie de arrebató estático, con el semblante transfigurado, habría respondido a la pregunta del gran sacerdote con esta simple declaración: “Veo el cielo abierto y al Hijo del hombre de pie a la derecha de Dios”^[94].

Sin tomar esas indicaciones por lo que no son —un proceso verbal de la instrucción judicial— tendremos el derecho de pensar que este judío helenizante se había adelantado hasta decir que el templo, los sacrificios sangrientos, las observancias legales, lo que era específicamente judío en el culto, desaparecerían cuando el Cristo viniese. Esteban habría comentado así la frase de Jesús referente al templo que destruiría y reconstruiría^[95].

Como ya se ha dicho, doctrinas y opiniones muy semejantes se han encontrado en ciertas sectas bautistas y, hasta cierto punto, entre los esenios, La conducta de los misioneros de Antioquía, la misma fundación del helenocristianismo, la obra de Pablo, se explican de esta manera: se dispensó a los conversos del paganismo de todo

un aparato de prescripciones que se creían destinadas a abrogarse en el reino de Dios y que aparecían como un obstáculo serio para la propaganda. Por lo demás la ruina del templo vino pronto a justificar en cierta medida, estas prácticas y doctrinas ¿no había reprobado Dios en esta ocasión la economía exterior y material del culto judío? El discurso atribuido a Esteban^[96] está concebido en este espíritu antijudío pero con una experiencia más amplia que la que podía tener este evangelista hacia el año 30 de nuestra era.

La fecha del martirio, indicada aquí de manera aproximativa, es incierta. A menos de abandonar todos los datos de los Hechos y de la Epístola a los gálatas, nos vemos conducidos a colocar en el año 44 el martirio de los hijos de Zebedeo un poco antes, la asamblea de Jerusalén donde se discutió la cuestión de las observancias legales hacia el año 30, la conversión de Pablo.

En estas condiciones parece forzoso colocar en el 26 o 27 la crucifixión de Jesús y en el 28 o 29 el martirio de Esteban.

Todavía los hechos quedan demasiado apretados, pues es necesario que la propaganda cristiana haya llegado a Damasco y que hiciera progresos allí antes de la conversión de Pablo. Es verdad que el contagio de la fe fue rápido, pero siempre se requirió un mínimo de tiempo para su formación y difusión.

Por lo tanto, el primer mártir de Cristo, y, en cierto sentido su primer apóstol, fue condenado, a lo que parece, en proceso regular, por blasfemia contra la Ley. Murió lapidado, en virtud de la sentencia dictada por el tribunal judío. Hasta estos últimos tiempos se había admitido que el sanedrín carecía del derecho de dictar una sentencia capital, o por lo menos de hacerla ejecutar sin la ratificación del procurador. Y como no se habla aquí de Poncio Pilatos ni de su sucesor, se supone que el suplicio de Esteban habría tenido lugar fuera de toda forma y de manera tumultuosa, como lo da a entender la conclusión del relato. A lo que se agrega a menudo que el hecho aconteció probablemente en el año 36, en el tiempo transcurrido entre la partida de Pilatos y la llegada de su sucesor, como si en tal caso la autoridad romana hubiera carecido de representante.

Por el contrario, parece demostrado que el sanedrín conservaba una jurisdicción completa en materia religiosa sobre los judíos de Palestina y que su competencia no estaba limitada salvo en materia política^[97].

La falsa perspectiva en que los evangelistas colocaron el juicio de Jesús contribuyó más que cualquier otra causa a inducir a error a la crítica sobre este punto. Fue tan sólo después de la ruina de Jerusalén cuando la autoridad religiosa del judaísmo perdió, con su consejo nacional, el derecho a condenar a muerte por delito en materia religiosa.

La represión del movimiento innovador no se limitó al suplicio de Esteban. Todo el grupo de creyentes del que formó parte Esteban se vio amenazado y perseguido; sus miembros debieron dispersarse y abandonar a toda prisa Jerusalén.

Diga lo que diga la redacción de los Hechos, contradictoria en este punto, no fue

toda la comunidad la que fue perseguida y constreñida a la fuga, “salvo los apóstoles”^[98]; si se hubiera querido exterminar también al grupo hebreo, ¿por qué dejar de lado a los jefes? Es que se trató solamente del grupo helenista y el grupo hebreo no fue molestado, sin duda porque era menos inquietante.

Lo que relatan los Hechos sobre una persecución general, está en relación con los datos, igualmente ficticios, concernientes a una participación de Saulo-Pablo en el asunto. Pero los elementos de esta ficción se ajustan mal al relato. Para introducir a Saulo se comenzó por decir que los testigos, que debían lanzar sobre Esteban las primeras piedras, habían “depositado sus vestiduras a los pies de un joven llamado Saulo”, el cual “consentía en la ejecución”^[99]. Unas líneas más lejos el joven aparece promovido, un poco demasiado rápidamente si se tiene en cuenta su edad, al papel de gran perseguidor del cristianismo en Jerusalén y que registra por sí mismo todas las casas de la ciudad para buscar cristianos en ellas, “tanto hombres como mujeres y conducirlos a la prisión”^[100]; luego una delegación del gran sacerdote le encargará la misma tarea en Damasco^[101], no comprendiéndose como pudo llegar allí con tanta rapidez el Evangelio.

Más adelante discutiremos la leyenda de la conversión. Los preliminares que se encuentran aquí son sospechosos por completo. El “joven” aunque hubiera envejecido diez años al regresar del suplicio de Esteban, no hubiera podido organizar y conducir completamente solo la persecución de que se trata. Según la Epístola a los gálatas^[102], las comunidades de Judea, antes de la asamblea de Jerusalén, no conocían a Pablo sino por su reputación. Pablo no estaba en Jerusalén cuando fue ajusticiado Esteban. La leyenda hizo de él un perseguidor general del cristianismo que nacía. Si el redactor de los Hechos lo llama “joven” es porque quiso presentarlo como educado en Jerusalén y discípulo del famoso Gamaliel^[103].

El redactor hizo presa también de Gamaliel: le atribuye un discurso que este doctor jamás pronunció, a propósito de un proceso de los Doce que jamás se llevó a cabo. Lo que nos dice de las relaciones de Saulo-Pablo con Gamaliel tiene todas las probabilidades de ser tan ficticio como el resto.

Desde el día siguiente de la persecución, encontramos toda la comunidad judaizante en Jerusalén. Pedro y sus compañeros permanecerán allí hasta el fin del reino de Agripa I, sin que ninguno de ellos sea molestado.

Pero un grupo helenizante como había sido el de Esteban, nunca pudo volver a formarse. Visiblemente Jerusalén era un terreno poco propicio para una propaganda abierta del Mesías Jesús, sobre todo si esta propaganda parecía amenazar en cierto modo el nacionalismo judío y la superstición de la Ley. Pero aquellos que habían obligado al grupo de Esteban a dispersarse, aparecerán al mismo tiempo asegurando el porvenir del cristianismo.

CAPÍTULO IV

LA PROPAGANDA APOSTÓLICA

Por lo que podemos juzgar, no fue la iniciativa propia y directa del grupo de creyentes que hablaban arameo, concentrado en Jerusalén, el que lanzó la propaganda ardiente y ordenada, casi metódica que en menos de treinta años debía llevar el cristianismo a los países del Mediterráneo oriental hasta Roma, en condiciones tales que sólo nos es permitido entrever las principales etapas y seguir a algunos de los principales protagonistas de este gran movimiento.

El golpe de fuerza contra Esteban fue lo que lanzó, por así decirlo, al mundo mediterráneo la nueva religión. Hasta ese momento el esfuerzo de propaganda parece haberse limitado, en las condiciones que hemos visto, a Jerusalén. Y no es cierto que hayan existido ya pequeños grupos de creyentes en Galilea, a los que se podría atribuir la evangelización de Damasco; la propaganda judeocristiana podría no haberse excitado sino por la propaganda helenocristiana y no haberse hecho efectiva en el norte de Palestina, en Transjordania y Siria, sino después de la migración de la comunidad hierosolimitana, a comienzos de la guerra judía^[1].

Si el cristianismo de lengua aramea tenía algún porvenir, inclusive si debía ejercer indirectamente una influencia profunda sobre el cristianismo universal, lo cierto es que éste no podía existir, que no existía en tanto no fuera alcanzado el mundo pagano. Y el mundo pagano ni siquiera era rozado en tanto que la acción propagandística se confinara en los círculos judíos de Jerusalén o de Palestina. Debido a la actitud del sanedrín, los más activos, podemos decir los más abiertos, o si se quiere los menos encerrados en el judaísmo de entre los nuevos creyentes, fueron lanzados en diversas provincias del imperio romano y realizaron en poco tiempo, una labor considerable por sus resultados y asombrosa por su éxito.

I

Todavía se atribuye con bastante frecuencia a Pablo, sobre la fe de las Epístolas conservadas bajo su nombre, la fundación del helenocristianismo, es decir, de la Iglesia cristiana, del cristianismo histórico. Pero si su papel fue tan capital, resulta difícil explicarnos cómo es que los antiguos documentos cristianos, la *Didaché*, la *Epístola* llamada de *Bernabé*, parecerían ignorarlo y que el *Apocalipsis* de Juan^[2] aunque más judaizante de estilo que de espíritu, combate su escuela, si no su memoria.

Las Iglesias de Asia, a cuya fundación contribuyó sin embargo, no lo tienen en

cuenta en el siglo segundo, y el silencio del apologista Justino a su respecto es particularmente significativo.

Gracias a las circunstancias que en el curso del siglo segundo, proporcionaron a Pablo un conjunto epistolar bastante importante, recocado en el Nuevo Testamento, a la combinación que en los Hechos hizo dar a las misiones de Pablo un lugar considerable, gracias a estas circunstancias, decimos, se pudo construir un esquema que resulta demasiado simplificado y falseado en parte, con relación a la realidad.

Para nosotros, Pablo es el más conocido de los primeros misioneros cristianos en país pagano. No fue el único misionero ni el primero, sólo fue lino de los más activos. La influencia ulterior de estas epístolas no debe ponerse en la cuenta de su carrera apostólica, y se plantea la cuestión de saber si la *gnosis* que desarrollan las Epístolas pertenece a su presunto autor. Aun haciendo abstracción de este punto, no parece dudoso que la difusión del cristianismo en el mundo pagano comenzó antes de Pablo y que, si bien él contribuyó en gran parte a ello, esta difusión se realizó, en gran parte, fuera de su radio de acción^[3].

A fin de atenernos primero a lo más cierto, consideremos esta información de los Hechos, incompleta pero segura, referida a los orígenes de la comunidad de Antioquía^[4]: “Aquellos que fueron dispersados por la persecución que tuvo lugar en tiempos de Esteban, pasaron hasta Fenicia” —entendamos las ciudades helenizadas de la costa fenicia, comprendiendo a Cesárea, que, aunque era la residencia ordinaria del procurador de Judea, no era una ciudad judía—, “a Chipre y a Antioquía, no llevando la palabra sino a los judíos. Pero algunos de ellos, hombres de Chipre y de Cirene, hablaron también a los griegos” —es decir a los no-judíos, a los paganos—, “anunciándoles al Señor Jesús. Y la mano del Señor estaba con ellos, y un gran número” —de incircuncisos, lo mismo que judíos—, “creyendo se convirtieron al Señor, También fue primero en Antioquía donde los, discípulos” —los creyentes de Jesús—, “fueron llamados *cristianos*”.

El nombre de la secta en el mundo pagano es el que indican aquí los Hechos, y la fundación de la primera comunidad helenocristiana había dado lugar a esa denominación. En el mundo judío de lengua aramea, los sectarios de la nueva fe eran llamados, según el mismo libro de los Hechos, nazarenos, como Jesús^[5].

El texto citado más arriba proviene de la misma fuente que la noticia relativa al grupo helenista de Jerusalén y al martirio de Esteban; es la continuación natural de esta noticia, pero transformada en introducción sumaria de lo que se quiere relatar respecto a la fundación de la primera comunidad, que habría sido reclutada entre los no circuncisos, al menos en parte.

Se pasa rápidamente sobre la Fenicia y Chipre: sin embargo el autor entiende perfectamente que, en estos dos países, se llevó la palabra a los nidos, pero “a los judíos solamente”, lo mismo que se hizo al principio en Antioquía. Si el autor no dice nada sobre los resultados se debe a que tenía prisa por llegar a la misión de Antioquía y a las hazañas de Pablo. La redacción de los Hechos supone que para Fenicia

existieron grupos cristianos reclutados en la población judía, y se detiene en leyendas concernientes al ministerio de Felipe, uno de los Siete, en la ciudad de Samaria, antes de que el mismo se filara en Cesárea^[6]. Es probable que algunos fugitivos se trasladaran también a Alejandría, de donde vino más tarde Apolos^[7], pero los Hechos no quisieron o no supieron decir nada. Muy temprano arribaron también a Roma creyentes de Jesús, pero ignoramos en qué condiciones.

Notemos que los misioneros que en Antioquía “hablaron también a los griegos”, eran extranjeros en el país; uno era de Chipre, otro de Cirene. Pronto se nos dirán los nombres.

Parecería pues que los creyentes helenistas que abandonaron Jerusalén luego de la muerte de Esteban no fueron a buscar un refugio en su país de origen: no partieron únicamente, sino para ejercer en otras partes una propaganda que Jerusalén no quería soportar. Por otra parte no se podría decir en virtud de qué consideraciones y circunstancias eligieron sus destinos estos propagandistas. Pero parece claro que en ellos la preocupación de la propaganda primaba sobre todo interés personal. El hecho es que la pronta difusión de la secta no se explicaría sin este ardor del apostolado. Urgía hacer saber a los judíos de la Diáspora que Jesús vendría pronto como Cristo. Con todo se creyó disponer del tiempo necesario para este mensaje, por muy urgente que se lo supusiera: se trata ya de una cierta ampliación de perspectiva en la esperanza que había conducido a los discípulos galileos hasta Jerusalén.

Lo que se nos dice sobre la fundación de la comunidad contradice la leyenda tradicional, recogida también en los Hechos y según la cual Pedro habría tenido la iniciativa en la conversión de los gentiles. También se contradice la leyenda, asimismo tradicional, pero que en los últimos tiempos se exageró científicamente y según la cual Pablo habría sido el primer apóstol y el apóstol universal de la gentilidad, y aun el verdadero fundador de la Iglesia helenocristiana.

Según la primera leyenda, el tiempo que transcurrió entre la muerte de Esteban y la fundación de la comunidad mixta de Antioquía, cuando los propagadores del Evangelio hubieron hecho sus reclutas en Samaria y las ciudades de la costa fenicia, Pedro habría emprendido una especie de visita pastoral de los nuevos grupos reclutados así por evangelistas que no eran apóstoles. En Samaria, acompañado de Juan^[8], habría dado a los conversos de Felipe el Espíritu Santo, que Felipe no había podido procurarles; Pedro habría confundido también a uno de estos convertidos, el famoso Simón el Mago, que quiso comprar, en buen dinero contante, la facultad de conferir él también el Espíritu Santo^[9].

Luego realizó un viaje análogo a las ciudades de la costa, realizando primero algunos milagros^[10]. Luego Pedro habría sido conducido, por un juego de revelaciones^[11] construido sobre el mismo tipo —encontrado también en los misterios de Isis^[12]— que las que procuraron el bautismo de San Pablo por Ananías, en el mismo libro de los Hechos^[13], a llevar el Evangelio al centurión Cornelius,

hombre de bien y animo de los judíos.

Carece de interés la entrevista del apóstol y el centurión, con sus explicaciones recíprocas y el discurso de Pedro^[14]: el discurso tiene por objeto hacer proclamar por Pedro, antes que ningún otro, ante un auditorio pagano, el principio de la salvación universal por la fe en Cristo, principio ilustrado en otra parte y configurado por toda esta leyenda de conversión. El tercer acto del piadoso drama es el bautismo de Cornelius y los suyos, mandado en cierto modo por el Espíritu Santo, que desciende sobre los catecúmenos antes del sacramento^[15]. La leyenda se repite, resumiéndose algo, cuando, según se dice, da Pedro cuenta de su conducta ante la comunidad de Jerusalén^[16].

Como la conversión de Cornelius configura la conversión de los gentiles, la inquietud que testimonia la comunidad hierosolimitana configura las repugnancias de los judaizantes: la respuesta de Pedro muestra que la pequeña Pentecostés de Cesárea, coloca a los paganos en un mismo pie con los creyentes israelitas bautizados en el Espíritu, cuando la gran Pentecostés de Jerusalén^[17]. De esta manera se encuentra resuelta, siempre simbólicamente, la cuestión de la salvación de los no circuncisos por sólo la fe y el bautismo, antes de que se hubiera planteado en la realidad, Pero es curioso ver a Pedro, reprendido por haber comido con los no-circuncisos, probar tan sólidamente que obró bien, cuando se lee, en la Epístola a los gálatas, que Pablo discutió con el mismo Pedro, porque éste no quería sentarse a la mesa con creyentes no-circuncisos^[18].

En realidad, por muy capital que haya sido el papel de Simón-Pedro en la génesis de la fe, no podía sin duda ser, y no lo fue, sino un apóstol de circuncisos, aunque llegado el momento no le repugnara admitir la introducción de paganos en la comunidad por medio del bautismo sin la circuncisión^[19]. No parece haberse alejado mucho de Jerusalén, antes del año 44. Pedro, Santiago y Juan, hijos de Zebedeo, “Santiago hermano del Señor”^[20], fueron los personajes principales de la comunidad judeocristiana de Jerusalén durante los doce o quince primeros años de su existencia. La leyenda de Cornelius fue concebida bastante tarde, cuando se quiso dar importancia a Pedro frente a Pablo, personificar en él al representante de la auténtica y primitiva tradición apostólica, al primer jefe e iniciador de la Iglesia universal, reclutada entre el judaísmo y el paganismo^[21].

La leyenda de Pablo se amplió también pero de dos maneras: primero por él mismo o por la tradición de sus Epístolas, para representarlo como poseyendo el verdadero Evangelio y una misión completamente personal para la conversión general del mundo pagano; además por la tradición común, para subordinar su papel y su actividad a la obra de los Doce, especialmente a la de Pedro, considerado órgano principal «del apostolado instituido por Jesús.

Fiándose en las Epístolas, y sin tener en cuenta su carácter apologético y tendencioso, que tal vez hasta sea secundario en buena parte por lo que respecta a la

persona de Pablo, la crítica ha admitido de buena gana que Pablo había tenido, desde el tiempo de su conversión, la plena conciencia de su vocación excepcional como apóstol de los paganos, y que se dedicó resueltamente, absolutamente solo, a la conquista del mundo, arrastrando a remolque de mal o buen grado, a los representantes del cristianismo judaizante.

Así habrían ocurrido las cosas, si fuéramos a tomar al pie de la letra las indicaciones de la Epístola a los gálatas^[22]; pero no es así como podían pasar y no es así como realmente pasaron.

Pablo no fue a Siria y a Antioquía para presidir la fundación de la primera comunidad helenocristiana y rara colocarse a la cabeza de algunos misioneros que habían llegado a Antioquía antes que él^[23]. En efecto, no solamente existe la muy segura noticia de los Hechos, que hace realizarse primero las conversiones de no-circuncisos por creyentes de Chipre y Cirene^[24], y un suplemento, sujeto por lo demás a caución, solo envía después a Bernabé en busca de Pablo a Tarsos^[25], sino que otra noticia, muy consistente, que enumera los profetas y doctores existentes en Antioquía en el momento en que la comunidad se resolvió a emprender y sostener misiones en el exterior^[26], nombra a la cabeza de la lista a Bernabé^[27], de quien puede hacerse sin temor el cipriota que tuvo parte importante en la evangelización de Antioquía. El quinto y último de la lista es Saulo-Pablo, de quien nadie pensaría por cierto, que hubiera elegido por sí mismo este lugar, sino que lo ocupó en forma completamente natural, después de los otros que pertenecían al grupo fundador^[28]. Y todavía Bernabé pasa antes de Pablo en la misión que la comunidad les asignó para llevar adelante juntos^[29].

De cualquier forma que se interpreten las exageraciones de la Epístola a los enlatas^[30]. Saulo-Paulo no entró en el cristianismo como el absoluto innovador, el misionero autónomo e independiente que nos muestra esta Epístola. Los creyentes de Damasco, a quienes se unió Pablo, estaban imbuidos del espíritu de Esteban y eran celosos propagandistas: nada invita a pensar que Pablo se encontrara como un desterrado entre ellos.

Tampoco tenía por entonces conciencia de poseer un Evangelio propio ni una vocación sin comparación entre todos los misioneros cristianos. No llevó por cierto esta idea a Antioquía, donde encontró una comunidad fundada por otros, que reclutaba no judíos, sin imponerles la circuncisión. Allí, durante largos años^[31], es más bien el auxiliar de Bernabé que su jefe^[32]. Cuando la comunidad hierosolimitana desconfíe de lo que pasa en Antioquía, es Bernabé, con Pablo, pero Bernabé en primera línea, quien vendrá a defender en Jerusalén la causa de la libertad^[33]. Pablo, en verdad, se inició recién en Antioquía, junto a Bernabé, en el apostolado de los gentiles, que ya estaba inaugurado antes de él y que seguramente continuó ejerciéndose por otros al mismo tiempo que por él. Él fue solamente uno de los más grandes misioneros de los primeros tiempos. Gracias a la explotación de su memoria

en una parte de la tradición cristiana, gracias a los escritos que se le atribuyen, más que al recuerdo directo y al éxito de su actividad apostólica, Pablo eclipsó en la historia convenida del cristianismo primitivo a los verdaderos fundadores del helenocristianismo y al mismo Bernabé, de quien se hizo casi un modesto compañero de su apostolado, como lo fueron más tarde Timoteo y Tito.

Por otra parte, la leyenda de los Hechos, que lo magnifica a su manera, lo subordinó más allá de la lógica, junto con Bernabé, a los fundadores de la primera comunidad.

Aunque la redacción de los Hechos, relata en detalle la conversión de Pablo^[34] y hace que el mismo Pablo la relate dos veces en el discurso que se le atribuye^[35], puede retenerse como cierto que Pablo era de Tarso en Cilicia y que se convirtió repentinamente en Damasco, después de una visión, a la fe del mismo Cristo que antes había combatido. La patria de Pablo no se menciona en las Epístolas, pero el redactor de los Hechos no la inventó^[36]; basta es probable que esto sea lo más cierto que nos ha transmitido con respecto a los antecedentes del gran apóstol. También se puede admitir que A nombre semítico de este era Saulo, y que el nombre de Pablo, único utilizado en las Epístolas, es un sobrenombre^[37]. Como es probable trae Pablo fuera ciudadano romano^[38], el sobrenombre sería un *cognomen*.

Nada se sabe de su familia. Tal vez aprendió con su padre su oficio de “constructor de tiendas”, que le veremos ejercer en Corinto, en casa de Aquila^[39].

Tarso tenía escuelas florecientes, pero nada prueba que Pablo las haya frecuentado en su juventud. Era fariseo de educación, pero es el redactor de los Hechos quien lo hizo discípulo de Gamaliel^[40]; su cultura era judía y leía la Escritura en la versión de los Setenta. Puede haber conocido el arameo por la tradición de su familia y no solamente en sus peregrinaciones ulteriores. No hace falta decir que la variedad de las influencias que se reconocerán como habiéndose ejercido sobre su pensamiento, dependen del crédito que se atribuya a las Epístolas, Las *gnosis* de salvación que se encuentran en las grandes Epístolas y en las dirigidas a los colosenses —sin hablar de los efesios—, y a los filipenses, supondrían contactos múltiples y variados con el pensamiento místico de la época. Si nos atenemos a lo más probable, parece que Pablo haya sido un judío de observancia estricta y de cultura judía, que tenía sin embargo la experiencia de la vida en un medio pagano, y por eso mismo capacitado para abrazar sin repugnancia el programa de evangelización que habían adoptado los misioneros de Antioquía.

Los Hechos nos dan la novela y no la psicología de su conversión. Todo nos conduce a suponer que Pablo no analizó nunca la preparación ni analizó los motivos de esa conversión; tampoco describió luego la visión que pareció cambiar súbitamente la orientación de su existencia^[41]. El acontecimiento se produjo en Damasco, pero ignoramos cómo fue conducido Pablo a esa ciudad, ni si había ejercido con anterioridad su celo contra otros grupos cristianos. Nunca fue el

comisario general de una persecución oficial, Debemos suponerlo mesianista, desconcertado primero, luego ganado por lo que los sectarios de Jesús contaban de su Cristo. El trabajo interior que finalizó con su conversión, no puede captarse ni en las Epístolas ni en los Hechos. Las Epístolas no dicen nada, aunque los comentaristas tuvieran y tengan aún la pretensión de encontrar allí esa evolución. La redacción de los Hechos vertió en un molde convenido el milagro de la conversión, interpretándolo según la idea que ella misma deseaba dar sobre la que habría sido misión providencial de Pablo^[42].

La Epístola a los gálatas contradice^[43] el hecho de que amotinara contra sí a los judíos de Damasco al predicar. También la misma Epístola contradice^[44] la historia de que fuera en seguida a Jerusalén para unirse allí a los antiguos discípulos, y que predicara entonces, como Esteban, en las sinagogas, sin provocar otra cosa que un complot, del cual se libró por la fuga. Que Bernabé, considerado delegado de la comunidad apostólica, fuera a Tarso para llevarlo a Antioquía, tiende siempre sólo a mostrar a Pablo como una especie de auxiliar muy importante, reclutado y patrocinado por el apostolado hierosolimitano^[45].

Hay que hacer abstracción de todas estas ficciones interesadas, si queremos devolver su fisonomía al movimiento de la evangelización primitiva.

II

El primer autor de los Hechos parece haber dispuesto de informes muy precisos con respecto a la comunidad de Jerusalén, la fundación de la comunidad de Antioquía y las misiones de Pablo. El redactor del libro canónico no transformó este cuadro, no hizo más que modificar el contenido sumergiéndolo en las leyendas de Pedro y Pablo, tales como las arreglaba para las necesidades de su apologética y para edificación de la Iglesia, pero en la práctica, la actividad misionera y la expansión del cristianismo en la edad apostólica han sobrepasado grandemente el plan de los Hechos. A este respecto la escena ficticia de la Pentecostés con su carta de pueblos^[46], daría una idea más justa que los relatos subsiguientes sobre la obra cumplida en los cuarenta primeros años de la evangelización.

Es verdad que los Hechos señalan de manera sumaria una evangelización de las ciudades fenicias y de Chipre^[47], anterior a la de Antioquía, pero descuidan por completo decirnos cómo llegó desde la primera hora la predicación de Cristo a Damasco. Lo más probable es que pudieran encontrarse allí algunos compañeros de Esteban: sin embargo, también el grupo hebreo entró finalmente en la vía de la predicación fuera de Jerusalén y es posible que el judeocristianismo enjambrara desde entonces en Palestina y en las regiones vecinas, Transjordania y Siria. En el relato de la Pentecostés se mencionan a Egipto y Cirene^[48]. ¿Es necesario recordar que se

decía que un cireneo llevó la cruz de Jesús hasta el Gólgota^[49]? Por lo menos es significativo que figuren junto a Bernabé judíos de Cirene, entre los fundadores y doctores de la comunidad de Antioquía^[50].

No es aventurado pensar que algún creyente de Cirene evangelizara también su propio país. Pero sobre todo es muy verosímil que la fe de Jesús, desde que salió de Jerusalén y franqueó los límites de la Palestina, haya penetrado en Egipto y ganado Alejandría. La propaganda cristiana no parece aludida en términos expresos en una carta escrita por Claudio a los alejandrinos poco después de su advenimiento, aunque muchos piensen que allí se encuentra señalada y condenada^[51]; pero es moralmente imposible que esta propaganda no haya existido ya, o poco después en torno a la judería alejandrina, y en tanto que en Jerusalén Esteban y su grupo habían estado en contacto con los judíos de Alejandría^[52].

Solamente hacia fines del siglo segundo, en tiempos de la controversia pascual, aparece la comunidad cristiana de Alejandría en la historia^[53], pero entonces es ya muy considerable, completamente formada. Posee un gran doctor, místico, profundo y erudito: Clemente. Tras de ella hay un largo pasado, oscurísimo para nosotros; sabemos ante todo que proporcionó al cristianismo de este tiempo notables heréticos. Bien que sus orígenes deban remontarse al alba del cristianismo, se ignora por completo cuándo, cómo y por quién fue llevado el Evangelio a Egipto^[54] en qué condiciones vivió y se difundió. Más arriba hemos dicho lo que sabemos sobre el Evangelio de los egipcios^[55]. En este medio acentuadamente sincretista, el cristianismo parece haberse teñido fuertemente de tendencias gnósticas. Por desgracia —desgracia debida sin duda alguna a este carácter particular, pues los escritos de los gnósticos alejandrinos del siglo segundo no nos han sido conservados como tampoco el Evangelio de los egipcios— el historiador no lo aprehende sino justo en el momento en que cede a la corriente general de catolización por la cual fue canalizada y comprimida la crisis gnóstica.

Análoga observación debe hacerse con referencia a los orígenes de la comunidad romana. Cuando Pablo le escribe, hacía el año 56, esta comunidad no es de la víspera; y sin embargo la propaganda evangélica no comenzó sino desde un cuarto de siglo atrás por lo tanto había sido llevada a Roma desde los primeros tiempos. Un edicto de Claudio contra los judíos, dictado en condiciones para nosotros oscuras, podría haberse ocasionado por la agitación que producían en la judería romana los predicadores de Cristo. Parece que el edicto hubiera sido dictado en los primeros tiempos del reinado y ocasionado por la propaganda cristiana: también tendería a reprimirla a ella en primer término, sin restringir por lo tanto la libertad del culto judío^[56].

Tal vez convendría considerar como probable la hipótesis según la cual la propaganda evangélica no hubiera tenido al principio el carácter políticamente inofensivo que afectaba en los escritos del Nuevo Testamento, sirio que habría

provocado, en las grandes juderías como la de Roma y sobre todo la de Alejandría, una verdadera agitación mesiánica^[57].

¿Quiénes fueron los primeros y reales fundadores de la comunidad romana? No fueron personas considerables de la primera comunidad, no fue Pedro; de otro modo Pablo, en su carta a los romanos, hubiera debido poner reparos a estos notables y no hubiese podido considerar el terreno libre para él. Debían ser judíos cristianos de Palestina, más helenistas que hebreos, que sin duda no habían venido todos únicamente para la propaganda, pero que sin embargo la habían ejercido, tanto ante los judíos de Roma como ante la clientela pagana de las sinagogas romanas y con un rápido éxito, pues la comunidad —tal vez sería más exacto decir, para esta primera edad, los grupos cristianos de Roma— se había hecho bastante importante, sin que pudiera alegar todavía ningún nombre apostólico.

Parece que se hubiera debido reconocer desde hace mucho tiempo, o por lo menos comprender más a fondo, que la propaganda cristiana no fue al principio y hasta durante más de una generación, una empresa regularmente conducida para la fundación de comunidades concebidas según un tipo predeterminado, o bien decretado al cabo de algunos años por los primeros misioneros, sino una especie de agitación comunicativa, digamos contagiosa, y esto desde la predicación de Jesús hasta cerca del tiempo del Apocalipsis.

La prontitud de la propaganda y su éxito casi fulminante parecerían inexplicables, sin ser por ello más milagrosa que una epidemia mundial, si no se considera esta libertad entusiasta del primer esfuerzo y el conjunto de las condiciones en las cuales se produjo la evangelización. La sistematización y la reglamentación vinieron a medida que disminuía la fiebre de la esperanza desencadenada.

En principio se trataba, no lo olvidemos, de un mensaje que era urgente y relativamente fácil de llevar: Dios y su Cristo iban a venir. Todos los judíos tenían interés en saberlo: ¿cómo no tendrían todos curiosidad por escucharlo?

Y aquellos que llevaban el mensaje con la más ingenua convicción, no dudaron que un gran número se apresuraría a creer en él. En su fe encontraban la confianza en el éxito. Por otra parte debían apresurarse, en bien de todos los que pudieran ser alcanzados, pues el gran advenimiento debía producirse pronto e inopinadamente, y convenía estar preparado.

Es verdad que ciertos círculos de creyentes hebreos se resistían a ver en el mensaje un artículo de exportación: se atribuía a Jesús, la orden, dirigida a sus misioneros, de no dirigirse a los samaritanos ni a los paganos, porque el Hijo del hombre vendría antes de que se hubiera hecho ni el recorrido por las ciudades de Israel^[58]. Recomendación superflua contra una propaganda ya en marcha y que en adelante nada podría detener.

Por otra parte no se debe exagerar la significación de esto. Los textos que se han señalado corresponden al programa de los judaizantes. Se los explica diciendo que sus autores quisieron atenerse para su propaganda a los límites en que Jesús mismo se

había encerrado. Sin embargo, de que este programa se transformara en precepto de Cristo, no se sigue que se quisiera presentar como regla el ejemplo de Jesús. Primero hay que ver el modo en que era comprendido el gran advenimiento. Como los judaizantes no tuvieron por cierto la intención de excluir del reino de Dios a todos los judíos de la Diáspora, es evidente que la accesión de éstos se consideraba realizable de manera eficaz luego del advenimiento de Cristo y en razón misma de este advenimiento, que nuestros creyentes de la primera hora esperaban febrilmente de un día a otro. En cambio los creyentes helenistas, que proclamaron a Jesús “Señor”, comenzaron también a predicar la religión de Cristo y no solamente su próximo advenimiento; pronto consideraron que el mensaje debía llevarse a los gentiles, a todas las naciones, porque la fe de todos en el mensaje de Cristo era un preliminar indispensable para su admisión en el gran reino^[59]. Luego, como la parusía no llegara, se explicó por esta necesidad su retardo. No obstante lo que se deseaba cada vez más era el proselitismo de fieles para Cristo, a quien se celebraba “como un dios”^[60], esperando su venida. Así el reino de Dios y su Cristo era algo muy distinto a la entronización del Rey Mesías en Jerusalén: se acostumbraba sentirlo ya realizado en las comunidades de Cristo.

El mensaje evangélico iba comunicándose pues gradualmente por las colonias judías de todos los lugares, y naturalmente era escuchado y luego discutido. No era aceptado por todos —¿cómo podía serlo?— pero un cierto número lo recibía por contagio de esperanza.

A lo que parece, las autoridades judías fueron menos prontas a desacreditar la propaganda cristiana que ésta a propagarse. Estas autoridades no podían medir por anticipado el daño que esta propaganda haría al judaísmo. Debieron pensar al principio que el suplicio de Jesús bastaría para quebrar la agitación que el predicador galileo había suscitado. La formación de la primera comunidad las tomó de sorpresa, por así decirlo, y allí no olfatearon gran peligro. Luego, como la constitución del grupo helenista y la predicación de Esteban los inquietara, se aseguraron mediante la ejecución del nuevo predicador y la dispersión de su grupo.

Sucedió que esta dispersión vino a ser la de la nueva fe; y cuando se enteraron del éxito relativo de la propaganda que se realizaba por todas partes, se encontraron impotentes para detenerla. Sin duda a su instigación se debió que el rey Agripa I quiso asestar un golpe a los jefes de la comunidad judaizante que subsistía en Jerusalén, pero Pedro escapó^[61]; no se corrió el riesgo de entablar proceso general a los creyentes hebreos y la propaganda de los helenistas, fuera de Judea, se libró de toda represión violenta. No parece probable que la fe de Jesús haya sido considerada antes de la ruina de Jerusalén en el año 70 dentro de toda la judería como incompatible del todo con la profesión del judaísmo.

Por sí mismo el mensaje evangélico casi no podía tocar más que a las almas simples que esperaban sinceramente el día de Dios, y a los pobres que tenían necesidad de ello. Aunque hablando con propiedad el cristianismo no haya sido un

socialismo coloreado de religión, tuvo sin embargo desde el principio —durante mucho tiempo, tanto que no llegó jamás a perderlo del todo— el carácter de una asociación popular que se ofrecía como un asilo prometedor a los desheredados de la sociedad contemporánea, plebe judía, plebe y esclavos paganos; la participación de gentes más pudientes fue durante bastante tiempo reducida y no impidió, sino más bien favoreció, la organización de la nueva religión en una vasta mutualidad, donde los infortunados del mundo encontraban apoyo moral y socorro material. En suma, el cristianismo aportaba a sus adeptos algo diferente a una esperanza irrealizable e indefinidamente defraudada; aliviaba grandes miserias y procedía a la instauración de una sociedad igualitaria menos rigurosa para los oprimidos de la cultura antigua.

La clientela del nuevo culto se extendía allí donde también la sinagoga reclutaba prosélitos, más o menos completos, pero bastante numerosos, es decir entre los paganos. Si los progresos del cristianismo pudieron ser tan considerables en tan poco tiempo se debe a que el judaísmo se había extendido antes que él en todo el mundo mediterráneo, transformándose las sinagogas casi en todas partes, en centros de propaganda más o menos activa en el Imperio Romano y aún fuera de sus fronteras; los misioneros de Jesús se apresuraron a llevar su mensaje a las sinagogas; al dirigirse a ellas, al alcanzarlas, tocaron, casi sin haberlo premeditado, a la clientela pagana de éstas y luego de haber absorbido una buena parte cuando los rechazaron las sinagogas, actuaron directamente sobre los paganos. Esto es lo que sucedió en Antioquía: es lo que debió suceder en todas partes. Aunque la relación de los Hechos^[62] referente a lo que se hizo en Antioquía sea muy sumaria, es cierto que los creyentes de Jesús se dirigieron primero a los judíos en las sinagogas. De este modo alcanzaron a algunos paganos amigos del judaísmo y se encontraron así conducidos a aceptar a los no-circuncisos que quisieron escucharlos. Pero allí no había cuestión de ruptura con la sinagoga, sin duda porque los predicadores no habían hecho nada para provocarla y porque la judería de Antioquía no era de un espíritu intransigente. No son los judíos de Antioquía quienes protestan contra la propaganda cristiana entre los gentiles sin exigencia de circuncisión, sino creyentes judaizantes venidos de Jerusalén.

La palabra de orden contra la propaganda cristiana no habría sido lanzada por las autoridades judías antes del año 44 y sin duda bastante después, puesto que Pablo, a lo que parece, pudo presentarse por todas partes en las sinagogas del Asia Menor, de Macedonia y de Acaya, sin que ningún obstáculo se opusiera a su mensaje, perturbado solamente por reacciones locales. Cuando se lo apresa en Jerusalén, es su persona lo que se busca y los cristianos judaizantes continúan siendo tolerados y frecuentan el templo y tal vez también las sinagogas, sin constituir un grupo ostensiblemente separado del judaísmo tradicional, como era ya la situación de los grupos helenocristianos organizados por Pablo en Asia Menor y Grecia.

Parece cierto, pues, que el Evangelio no hubiera podido salir fácilmente de Palestina de no haber tenido el judaísmo colonias en casi todo el imperio romano y

fuera de él. La propaganda cristiana no hubiera hecho presa sobre el mundo pagano si el judaísmo con anterioridad no hubiese comenzado la conquista, iniciándolo en cierta medida en su esperanza, Pero dado el judaísmo, el cristianismo —herejía judía — pudo hacer se presente en todos los puntos del mundo antiguo en que se había establecido sólidamente el judaísmo. El cristianismo realizó conquistas, más fácilmente que el judaísmo, en los medios en que éste había alcanzado cierto éxito. Es que el cristianismo parecía aportar, y aportaba en realidad, la misma esperanza, aun una esperanza mejor, desde que estaba en vías de realización y dispensaba a sus adeptos de las observancias judías que repugnaban a los hábitos del mundo greco-romano.

Una vez abierto el camino del lado pagano, el cristianismo encontró allí una abundante clientela de desheredados a los que ofrecía una ayuda apreciable, en principio moral pero material también para aliviar su miseria presente mientras esperaban la felicidad de la edad que vendría.

III

Nuestros textos dejan entrever cómo, en la comunidad de Antioquía, una vez constituida, fue organizada la propaganda cristiana para los países de Siria y Cilicia. La comunidad de Antioquía, sin romper con el judaísmo, y aunque sus miembros — por lo menos los judeocristianos— frecuentes en todavía la sinagoga, tenía ya su vida propia, habiendo tomado las reuniones particulares de los grupos creyentes para la instrucción una importancia religiosa más grande que en Jerusalén, porque no había allí templo que sirviera todavía de centro común a la piedad judía y a la de los sectarios de Jesús. Pablo, en la Epístola a los gálatas, dice haber predicado en Siria y en Cilicia durante una decena de años por lo menos^[63]. Al comienzo de este período se remonta, la noticia de los Hechos referente a una iniciativa tomada por la comunidad de Antioquía para la obra de evangelización de que se trata^[64]:

“Había entonces en Antioquía, en la comunidad del lugar, profetas y doctores: José, (llamado) Bernabé (chipriota)^[65], Simeón al que llamaban el Negro y Lucio de Cirene, Manahen, criado de Herodes el tetrarca, y Saulo (llamado Pablo, de Tarso)^[66] ...”.

“Y como éstos rendían culto al Señor y ayunaban, dijo el Espíritu Santo: “Aplicadme a Bernabé y Saulo la obra para la cual los he llamado”.

En los Hechos, este preámbulo introduce una misión común de Bernabé y Pablo en Chipre y Asia Menor^[67], que habría tenido lugar antes de la asamblea de Jerusalén, donde fue tratada la cuestión de las observancias legales. Pero esta combinación es contradicha por la Epístola a los gálatas que coloca la asamblea de Jerusalén inmediatamente después de la misión de Siria-Cilicia^[68] y por los mismos

Hechos^[69] que, en la redacción de la asamblea no conocen comunidades helenocristianas salvo en Siria y Cilicia. Por otra parte parece imposible situar esta misión^[70] entre la asamblea de Jerusalén y el incidente que sobrevino en Antioquía entre Pedro y Pablo, después del cual, Pablo, separado de Bernabé, no siguió sino su inspiración personal. Es mucho más probable que la misión en Chipre se llevara a cabo por Bernabé sólo después de esta separación, y las de Licaonia y Galacia por Pablo sólo en idéntica ocasión, juzgando conveniente el redactor de los Hechos el desdoblamiento de estas misiones distintas y anticipar, por lo que se refiera a la misión al interior del Asia Menor, ciertos rasgos en la misión común que había imaginado^[71].

El texto que se ha citado concierne pues a una misión que no se relata en los Hechos, y que no puede ser sino aquella que la Epístola a los gálatas parecería atribuir a Pablo. Lo cierto es que nuestro texto la supone cumplida en condiciones muy diferentes de las que pareciera implicar la Epístola. Según ésta, se diría que Pablo partió completamente solo, para seguir un programa completado desde el tiempo de su conversión. Vemos aquí que no fue así. En una reunión de la comunidad, que debemos suponer vinculada en el Espíritu Santo, el Espíritu, —sin duda por boca de uno de sus profetas—, prescribió a la comunidad el suministro y mantenimiento de dos misioneros que se dedicarían sin descanso al reclutamiento de la secta, fuera en Antioquía misma o mejor, y sobre todo, en la región circunvecina, en Siria y Cilicia.

Los dos misioneros designados son evidentemente los dos que se juzgaban los mejor dotados para este género de servicio, siendo el primero Bernabé, que figura a la cabeza de los profetas-doctores, como fundador principal de la comunidad de Antioquía, y el segundo Saulo-Pablo, el último de los profetas-doctores, porque se agregó a la comunidad de Antioquía cuando ya estaba fundada, pero cuyo celo y capacidad para convertir se habían apreciado inmediatamente.

No es demasiado difícil ver como se decidió la misión. Cuando el proselitismo de la nueva comunidad adquirió proporciones bastantes grandes, sin que hubiese adquirido el apostolado una forma regular, se advirtió que sería conveniente, para bien de la propaganda, organizar la enseñanza delegándola en aquellos que fueran los más aptos para este oficio.

La comunidad de Antioquía se encontraba bien provista a este respecto, puesto que contaba con “cinco profetas y maestros”; para mantener la propaganda en aquel lugar, en las condiciones en que se había practicado hasta entonces, lo bastaba con la mitad: los más activos, los más emprendedores, y también, ¿quién sabe?, los más jóvenes, podían emplearse ahora con más utilidad en otros sitios. Por diversos motivos Bernabé y Pablo debían ser los más movilizables. Además podían conocer, y Pablo sobre todo la conocía bien, esa región en que iban a ejercer su celo; pues se trataba de actuar en torno a Antioquía y hasta Cilicia, donde se encontraba Pablo.

Es forzoso conjeturar cómo había llegado la comunidad de Antioquía al grado de desarrollo en que la vemos cuando se decidió la expedición apostólica de Bernabé y

de Pablo. Algunos fugitivos de Jerusalén habían ganado primero a algunos judíos para la fe de Jesús: luego los chipriotas y Cireneos, es decir Bernabé, Simeón el Negro y Lucio, habían reclutado un cierto número de prosélitos no circuncisos, como los que se encontraban alrededor de las sinagogas. Acogidos estos últimos sin que se les exigiera la circuncisión, nuestros predicadores hicieron idéntica cosa, y no debieron tener gran escrúpulo, si pensaban como Esteban^[72], que el Cristo en su reino aboliría las observancias no morales de la Ley. Se limitaron, pues, a incorporar estos no-circuncisos bautizándolos, lo mismo que bautizaban a este respecto a los judíos. Por otra parte, en Antioquía como en Jerusalén, los nuevos clientes, si continuaban frecuentando las sinagogas, tenían también reuniones particulares, especialmente esos ágapes donde se dividía religiosamente el pan en recuerdo de Jesús, para celebrar su próximo advenimiento. En suma: suponiendo que no se hubiera cortado el último vínculo con la sinagoga —como es probable que no sucediera por bastante tiempo—, la nueva comunidad tenía su vida propia y, puede decirse —en efecto se nos dice— sus reuniones de culto.

En estas reuniones se producían fenómenos singulares, que bien podrían no haberse producido en el mismo grado ni en la misma forma en Jerusalén. En efecto, la escena de la Pentecostés, en los Hechos, es totalmente ficticia, y también lo que el mismo libro nos dice en otra parte sobre la glosolalia^[73]. Por lo demás no aparecen, como no sea accidentalmente, en relatos secundarios y poco seguros, profetas o maestros inspirados^[74].

En Antioquía, los maestros de la doctrina eran profetas que eran tenidos por gentes dotadas por el Espíritu del don de la ciencia y quienes, en ocasiones, emitían verdaderos oráculos, bajo el influjo del Espíritu, como sucedió en el caso de la misión confiada a Bernabé y a Pablo. Pues parece que no puede hacerse dos partes en la lista de “profetas y doctores”, como si los dos o tres primeros hubieran sido profetas y los otros doctores. Bernabé y sus cofrades son a la vez doctores y profetas. Nadie es profeta de modo continuado: el mismo individuo que, en ciertos momentos, parecería hablar bajo el dictado del Espíritu, enseñaba de ordinario con su asistencia, es decir, bajo la simple inspiración de la fe, sin transportes de entusiasmo; y recíprocamente casi no había en ese tiempo, doctor que no tuviese en alguna ocasión su trance y su revelación profética. En el caso dado, la sugestión está visiblemente nacida de las circunstancias e importa poco saber por la boca de cuál profeta se expresó, aunque no pudiera haber sido sino por la de uno de los dos interesados.

Sin duda sería un poco temerario suponer que los dones espirituales que tuvieron un lugar tan importante en la historia del cristianismo no se hubieran manifestado primero en Jerusalén, comenzando recién en Antioquía. El contagio de entusiasmo místico y visionario es contemporáneo con la fe del Cristo resucitado, que contribuyó a fortificar, y la espera ansiosa de la parusía no podía sino mantener esta disposición. Pero bien pudo Antioquía señalar una etapa en la evolución del misticismo, la etapa del profetismo doctrinario, sobre el cual no se nos dice que fuera acompañado por

delirios glosolálicos. Por incompleta que sea nuestra documentación, importa constatar que la comunidad de Antioquía estaba organizada bajo el régimen de la profecía propedéutica.

No importa menos hacer notar aquí cómo se instituyó el apostolado bajo la forma de delegación. Bernabé y Pablo eran en Antioquía profetas de enseñanza: por sugestión del Espíritu, de Cristo-Espíritu, la comunidad los nombró delegados para una misión en otras tierras. Parece que esta delegación los hubiera transformado en “apóstoles”, es decir, enviados de la comunidad incitada por el Espíritu de Cristo a darles esta misión.

“La obra” de que se trata, es en realidad una misión apostólica, cuya significación como tal se subraya porque es la primera en su género, al menos según el pensamiento del autor; empresa proclamada como necesaria en nombre de Cristo, en una asamblea de creyentes, confiada a delegados que la comunidad acompaña con sus oraciones, pero a los que provee de cartas de recomendación, de dinero y de todas las cosas indispensables para el viaje^[75].

De otro modo estas expediciones no hubieran sido posibles. La presente noticia se refiere, pues, a la institución del apostolado itinerario, y el narrador tenía perfecta conciencia de ello, como también de la estrecha colaboración que existió entre Bernabé y Pablo durante muchos años y que la Epístola a los gálatas tendería a disimular^[76]. El régimen normal del apostolado primitivo parece haber comportado una misión de la comunidad de donde surgía el predicador ambulante, y que en cierta medida subvenía a los gastos de su viaje, siendo mantenido el apóstol, para lo demás, por los adeptos que incorporaba.

Nos faltan detalles sobre el viaje de predicación que Bernabé y Pablo hicieron en común en los países de Siria y Cilicia^[77]. De esta misión sólo conocemos los resultados. Muchos grupos cristianos se constituyeron en este país, en las mismas condiciones que la comunidad de Antioquía, habiéndose formado en parte de paganos, de manera que ahora numerosas comunidades cristianas que esgrimían el nombre de Jesús y la esperanza judía, contaban con adherentes que no estaban sometidos a las obligaciones esenciales del culto judío.

Podemos preguntarnos si los misioneros de Antioquía habían medido todas las consecuencias de lo que podemos llamar su liberalismo. No hay duda de que se adaptaban a ciertas tendencias más amplias del judaísmo de la Diáspora, que tendían a colocar lo esencial de la religión en la fe en el Dios único y en la salvación que Él había prometido a Israel, mediante la observancia de la moral judía. Con estas tendencias podía concordar la opinión atribuida a Esteban sobre la abrogación de las observancias materiales del culto mosaico en la economía definitiva del reino de Dios.

Podemos creer que poseyeron el sentimiento, confuso por lo menos, de las grandes posibilidades que aseguraba el abandono de estas prácticas en su propaganda. Pero ya no podían disimular que se harían objeciones a esta facilidad de conducta, y

debían tener su respuesta pronta. Lo que probablemente no habían sospechado ni querido es que, en realidad, habían establecido el fundamento de una nueva religión, y que pronto, por su acción, la fe de Cristo, la religión de Jesús, se encontraría separada irremediabilmente del judaísmo tradicional de una vez para siempre.

IV

Existían relaciones entre la nueva comunidad de Antioquía con sus filiales y la comunidad de Jerusalén, primero y principal centro de la fe, como existieron entre el judaísmo de la Diáspora y la metrópolis de todos los judíos. No tardaron mucho los santos de Jerusalén en inquietarse de que se constituyeran, en Siria y Cilicia, grupos que parecían más o menos distintos al judaísmo, puesto que aparecían como extraños a su estructura cultural.

El problema que habían resuelto tan alegremente los misioneros de Antioquía en un sentido liberal, no apareció tan simple a los creyentes hebreos de la primera comunidad: ¿se podía ser, en verdad, heredero de las promesas sin llevar la marca del pueblo elegido, sin entrar en esta alianza sagrada, que tenía sus condiciones rituales de santidad, fijadas por revelación misma de Dios? Tal vez hesitaran los jefes en pronunciarse, desde que la enseñanza de Jesús, en lo que hubiera allí de enseñanza, no había tocado este problema y tampoco proporcionaba el principio para solucionarlo^[78].

Pero algunas personas celosas, más o menos imbuidas de espíritu fariseo, se pronunciaron en contra de la práctica de los misioneros de Antioquía y consideraron un deber el catequizar a los prosélitos, yendo al lugar mismo para explicarles que nadie podía salvarse si no se observaba la Ley de Moisés^[79]. Tal vez los creyentes judíos de Antioquía se dejaron quebrar fácilmente, pero los creyentes helenistas resistieron y sus jefes no quisieron ceder a las intimaciones de los intransigentes. A fin de poner fin a esta agitación, la comunidad resolvió enviar una delegación que examinaría el asunto con los ancianos de Jerusalén.

Pablo, en la Epístola a los gálatas, da a entender que esta gestión fue prescripta por una declaración del Espíritu. Sin embargo, el texto^[80] habla de una revelación particular que habría decidido a Pablo a dirigirse a Jerusalén: pero las cosas no sucedieron así, no se trataba de problema ni de doctrinas propias de este apóstol. Pablo debía agrandar después de manera desmesurada su propia importancia, adjudicándose toda la negociación y achacando a una inspiración personal una actitud que fuera decidida por la comunidad que delegó, ante el mandamiento del Espíritu no a Pablo sólo, sino a Bernabé primero y a Pablo con él. La otra posibilidad es que el texto, concebido en alabanza de Pablo, sea apócrifo.

La Epístola menciona también, como elegido por Pablo a título de compañero, a un cierto Tito, creyente no-circunciso: si Tito acompañó realmente a los delegados,

pudo ser también la comunidad quien lo designara. El viaje tuvo lugar probablemente hacia fines del año 43^[81].

El problema no se resolvió sin algunos debates. De creer a, la Epístola a los gálatas^[82], se entendería que el apostolado de Pablo y su doctrina eran lo único que se discutía: en realidad era la obra entera de los misioneros en Antioquía, obra de la cual Pablo no tuvo la iniciativa que se ponía en cuestión. En las reuniones de la comunidad casi no habló más que de los resultados obtenidos pero Bernabé y Pablo se entrevistaron largamente con los jefes^[83]. La Epístola a los gálatas nombra a Pedro, Juan y Santiago, el cual Santiago, según el contexto, no sera el hermano de Juan, sino Santiago, hermano del Señor^[84].

Los apóstoles de Antioquía dieron sus razones y justificaron su práctica. Los ancianos de Jerusalén se dejaron convencer. De creer a la Epístola a los gálatas^[85], las “columnas” habrían reconocido a Pablo una vocación única y universal para el apostolado de los paganos. Una vocación semejante se reconocía a Pedro respecto al apostolado de los circuncisos. Nada es menos verosímil que una convención semejante, y los Hechos no tienen sobre el asunto la más mínima sospecha: o Pablo se exaltó desmesuradamente en la consideración de su papel providencial o el texto no es auténtico. Los ancianos de Jerusalén casi no podían pensar en reivindicar para sí mismos la evangelización de todos los judíos del mundo, ni entregar a Pablo sólo la evangelización de todos los gentiles. Esta partición no se pudo concebir en una perspectiva real. Pero sería arbitrario hacerla aceptable para el sentido común suponiendo que las gentes de Jerusalén, por no saber el griego, se reservaron la evangelización de los judíos de Palestina y dejaron a los helenistas todos los otros países del mundo^[86].

Esto es lo que ocurrió en la realidad, pero esto no es lo que el texto quiere decir. El debate no tenía un objeto teórico: vocación de los jefes y dominio resultante, problema abstracto y más bien retrospectivo. Ante todo y por sobre todo, se trataba de saber si la garantía de salvación podría darse a los no-circuncisos mediante la sola fe en Dios y en su Cristo Jesús, con la conversión del corazón y la observancia de la moral judía^[87] sin la circuncisión y las prácticas rituales que se imponían a los judíos de nacimiento. Esta sola cuestión se examinó, y era lo suficientemente importante como para que hoy no tengamos necesidad de buscar entre esas personas otro tema de discusión.

Sobre este único punto, los ancianos de Jerusalén terminaron por llegar a un acuerdo con los misioneros de Antioquía, tanto más fácilmente sin duda cuanto que la opinión judía no se había fijado de otro modo con respecto a la necesidad de la circuncisión para la salvación de los prosélitos. Por lo demás, los creyentes galileos debían estar poco versados en los problemas de teología. En este tiempo no parece que pensarán en alejarse de Palestina, ni siquiera de Jerusalén, y admitieron de buena gana que otros llevaran a otras partes el Evangelio, fuera a los judíos, fuera a los

gentiles, en las condiciones que habían adoptado los misioneros de Antioquía.

Solamente pidieron que los predicadores evangélicos en los países de la diáspora no olvidasen a los “pobres”, es decir a la comunidad de Jerusalén, bastante desamparada desde el punto de vista material. Sin duda ellos comprendían también este socorro como testimonio de comunión y también como una especie de ayuda. Podemos dudar, a pesar de la relación de los Hechos^[88], que hubieran otras condiciones en el arreglo, por ejemplo la interdicción de la sangre y los alimentos no sagrados: es racionalmente cierto que la indicación de los Hechos corresponde a una práctica real, a un compromiso que se estableció entre comunidades mixtas para desarmar los escrúpulos de los creyentes de origen judío, transformando el redactor este compromiso en principio general sancionado desde un principio por la autoridad apostólica.

La comunidad de Jerusalén aprobó lo que habían decidido los jefes: se redactó una carta donde se desaprobaba a los perturbadores, la cual debían llevar dos notables de Jerusalén. Judas Barsabas y Silas, quienes acompañarían en el retorno a la delegación de Antioquía^[89]. De esta manera parecía alejado el peligro de división en el cristianismo naciente: parecía alejado y asegurada la normal continuación de la propaganda en país pagano. Pero la paz exterior de que gozaba la comunidad de Jerusalén no tardó en ser perturbada por cierto tiempo y pronto debía romperse el acuerdo de los misioneros, por culpa de Pablo.

Por esos años el antiguo reino de Herodes el Grande se encontraba provisionalmente reconstituido en beneficio de Herodes Agripa I, protegido del emperador Claudio, luego de haber sido amigo de Calígula. Este príncipe que tenía una vida pasablemente aventurera y de mediocre edificación, afectaba, para complacer a sus súbditos, grandes sentimientos de piedad^[90]. Como los procuradores, residía de preferencia en Cesárea, pero habiendo venido a Jerusalén para la Pascua del año 44, se atribuyó el deber de perseguir a los jefes de la comunidad cristiana. Podemos creer que no se decidió por sí mismo, sino que se lo solicitaron las autoridades religiosas del judaísmo. Empero, como reinaba desde el año 41, es lícito preguntarse por qué el sanedrín no recurrió antes a él. Es bastante natural suponer que el éxito de la propaganda cristiana fuera de Palestina comenzara a inquietarles; tal vez el mismo conflicto de Antioquía, con la solución que se le dio, había llevado a su conocimiento causándoles una irritación particular^[91]. A menos que la actitud de Agripa I no fuera determinada por la de Claudio respecto a los agitadores judíos^[92]. Por lo demás no se atacó a la comunidad entera ni a Santiago, hermano de Jesús, que gozaba de gran reputación como fiel a la Ley. Pero los hijos de Zebedeo, Santiago y Juan, fueron arrestados primero y, probablemente luego del juicio del Sanedrín, condenados a muerte^[93].

Pedro filé tomado luego, y como habían llegado los días de la fiesta, se le guardó en prisión, para hacerlo comparecer luego de las solemnidades: escapó en

condiciones que el libro de los Hechos presenta como milagrosas^[94]. Es posible que, ante una amenaza de arresto, hubiese escapado disimulando esta retirada sin gloria, o bien alguna persona influyente encontrara medio de hacerlo evadirse de su prisión, y este incidente se dramatizaría piadosamente como milagro. Lo cierto es que abandonó Jerusalén de prisa y que probablemente no regresó nunca.

La redacción de los Hechos calla deliberadamente el sitio a donde se dirigió: ello se debe a que el redactor quiere ignorar el conflicto que se produjo entre Pedro y Pablo en Antioquía. También porque, situando el debate sobre las observancias después de los acontecimientos que se acaban de relatar, no podía colocar a Pedro en el terreno en que nació el debate, pues éste, después de la conversión de Cornelius^[95], se considera como poseyendo la solución del problema. Tal vez Pedro partió acompañado de Juan y Marcos^[96] y de Silas^[97]. Como la Palestina, sometida casi por entero a Herodes Agripa, no era segura para él, se dirigió a Antioquía.

Entonces se produjo el conflicto que debía conducir a Pablo por su propio camino y por terrenos de predicación completamente nuevos. Si hemos de creer a la Epístola a los gálatas^[98], Pedro habría encontrado la comunidad de Antioquía pacificada por la reciente decisión de Jerusalén y habría vivido allí cierto tiempo, tomando parte sin escrúpulos, en compañía de los creyentes no-circuncisos, en los ágapes, en que se partía el pan en recuerdo del Señor Jesús.

Pero pronto llegaron emisarios de Santiago, que se escandalizaron de tal promiscuidad entre los circuncisos y los no-circuncisos. Nada, salvo las inducciones sospechosas de la Epístola a los gálatas, invita a pensar que ellos quisieran, alegando la autoridad de Santiago, anular la decisión de Jerusalén y obligar a la circuncisión a los conversos del paganismo. Entendían tan sólo que los judíos no debían sustraerse a las obligaciones de la Ley judía, interpretada según la tradición farisea.

Como tenían de su parte una cierta lógica y mucho fanatismo hereditario, Pedro se rindió a sus reproches; lo mismo hicieron los otros tres creyentes circuncisos; lo mismo habría hecho Bernabé, estimando sin duda como los otros que esta separación en los ágapes era preferible a un cisma con la comunidad madre a causa de un litigio cuyo objeto podía parecer accesorio.

Pablo no fue de la misma opinión; se encolerizó, si damos fe a la Epístola a los gálatas^[99], trató de hipócritas a Pedro y a los demás judíos creyentes, incluyendo a Bernabé, acusándolos de mentir el Evangelio, e incriminando especialmente a Pedro por querer constreñir a los gentiles a la circuncisión en contradicción con el arreglo acordado en Jerusalén.

No parece que la acusación estuviera fundada en realidad, si es que fue promovida: Bernabé no pensó en renegar del principio que había seguido como misionero, con respecto a los paganos. No lo cambió en modo alguno: la propaganda cristiana ante los paganos no comenzó a realizarse con la condición de las observancias legales, y en gran parte porque se realizaba así pudo seguir triunfando, basta que finalmente el judaísmo oficial fue inducido a condenarla.

No es posible decir si Pedro y Bernabé sufrieron indefinidamente la presión de los judaizantes en lo que concierne a sus relaciones con los helenocristianos. Es poco probable y se podría suponer que pronto apareció un compromiso, el mismo que la redacción de los Hechos colocó en el discurso de Santiago, y en el decreto apostólico, para suavizar los escrúpulos de los judaizantes^[100].

La Epístola a los gálatas no dice lo que ocurrió luego del conflicto que Pablo había provocado^[101]: podría adivinárselo a través de la situación que dejan entrever las Epístolas, comenzando por esta misma Epístola a los gálatas. Pablo aparece allí aislado, muy orgulloso de este aislamiento, creciéndose ante sí mismo por la conciencia de una vocación única de la que este aislamiento es algo así como la razón natural. Se ve y se dice perseguido por una oposición ardiente que se esfuerza en desacreditar, imputándola a una divergencia sobre los principios esenciales de la salvación y a intenciones reprobables, pero que se presiente fue sobre todo personal, provocada por la especie de cisma que Pablo realizó por sí mismo respecto a los demás misioneros. Quedaría siempre por saber en qué medida esta perspectiva es la de la realidad. De acuerdo a las Epístolas, Pablo no volvió a encontrarse con Bernabé, con Pedro, con los demás agentes principales de la propaganda cristiana, fueran quienes fueran, en la misma relación de comunidad fraternal que existió hasta el conflicto de Antioquía. Sin embargo, si el humor independiente de Pablo le hizo buscar campos de apostolado en los cuales no entrara en competencia con nadie, no se ve que las comunidades fundadas por él formaran un grupo disidente, y tampoco que haya roto absolutamente con los representantes más auténticos del cristianismo judaizante.

De la misma manera que él vino a Jerusalén con Bernabé para que fuesen garantizadas las fundaciones de Siria-Cilicia sobre el principio de la no obligación de la circuncisión para los paganos, lo veremos venir una segunda vez ante la comunidad madre, con la colecta de sus nuevos fieles, como para hacer conocer allí la obra que había cumplido por su iniciativa. Pero si bien aun no se había llegado a los anatemas y a las excomuniones, la confianza podría muy bien no haber sido completa ni de un lado ni del otro.

Los Hechos son voluntariamente discretos sobre todo este asunto y están decididos a no decir nada de las dificultades que Pablo encontró ulteriormente en su ministerio, en razón de su separación de los demás misioneros cristianos. Se limitan los Hechos a cambiar el verdadero motivo que impidió a Bernabé y a Pablo, vueltos a Antioquía luego de su viaje a Jerusalén, el predicar juntos como lo habían hecho anteriormente. Bernabé habría deseado que los acompañara Juan Marcos para una misión proyectada al Sud del Asia Menor^[102]; Pablo no quiso este compañero; de esto habría resultado un gran descontento por ambas partes, hasta el punto de que Bernabé habría partido para Chipre con Juan Marcos y Pablo para el Asia Menor con Silas. Esta doble partida que se debe suponer que fue casi simultánea, pertenece sin duda a la historia, pero las circunstancias no fueron las que dicen los Hechos^[103].

Por razones diferentes, los dos misioneros juzgaron prudente abandonar la comunidad que había sido por muchos años el centro de su apostolado. Bernabé, ciertamente, pudo permanecer allí, pero tal vez se encontraba menos cómodo desde el disentiimiento que se había producido, y habría estimado preferible llevar el mensaje evangélico a su país de Chipre, donde llegaría tal vez luego de la dispersión del grupo de Esteban, pero donde no debió detenerse largo tiempo^[104]. Si creemos a la Epístola a los colosenses, Juan Marcos era pariente suyo^[105], y si creemos a los Hechos, la casa de María, madre de Juan Marcos, era un lugar de cita para los creyentes de Jerusalén: allí habría ido Pedro, al salir de prisión, para despedirse de ellos antes de partir para Antioquía^[106]. Ignoramos lo que hizo Bernabé en Chipre. Es de presumir que este hombre apostólico, cuya acción fue tan decisiva para la propaganda cristiana ante los paganos, continuó trabajando fructuosamente en la obra que había iniciado.

La tradición pensó en él para la Epístola a los hebreos, para la Epístola llamada de Bernabé: habría hecho algo más que Epístolas y tratados teológicos. En cuanto a Juan Marcos, fue un obrero evangélico de segundo plano, cuyas relaciones con Pedro^[107] pudieron hacer parecer utilizable su nombre como rótulo llamativo para el más antiguo de los Evangelios canónicos.

CAPÍTULO V

EL APÓSTOL PABLO

Saulo-Pablo ha llegado a ser en la tradición cristiana una influencia poderosa que se ha individualizado en una personalidad difícil de captar y comprender para el historiador crítico, pero que ha permanecido valorada por los protestantes como la de un padre. La perplejidad del crítico ante este patrón más o menos auténtico del individualismo religioso, se debe a que la fisonomía de aquel que se ha convenido en llamar el Apóstol —fisonomía muy neta en tanto que se le preste confianza a la mayor parte de los escritos que llevan su nombre— se hace cada vez menos definible a medida que sentimos mejor lo que tiene de artificial la documentación que le concierne. No nos jactamos de reconstituir aquí esta figura; intentamos solamente fijar en hipótesis probables los trazos principales, según lo que se crea entrever de su actividad real.

I

Así pues, mientras Bernabé se dirigía a propagar el Evangelio en su país de Chipre, Pablo tomó con Silas y haría fines del año 44 (?). el camino del Asia Menor. Por esta vez es permitido dudar de que partieran con todas las bendiciones de la comunidad de Antioquía como lo dice el libro de los Hechos^[1]. En efecto, Pablo jamás volvió allí^[2]; nunca habló él de la comunidad de Antioquía como si siguiera siendo su puerto terminal. Aun en la Epístola a los gálatas no se evoca el recuerdo de su ministerio en esta ciudad. Él perdió este centro de apostolado porque allí fue donde cortó relaciones con todos sus cofrades de apostolado.

Sin embargo, su pequeño cisma no le privó de todos sus amigos. Silas, como ya lo hemos visto, había llevado a Antioquía la carta de Jerusalén y había tenido tiempo de conocer a Pablo y Bernabé. Vuelve luego a Antioquía donde lo vemos, si no tomar el partido de Pablo —su conducta es la prueba de que no tenía partido exclusivo—, por lo menos asociarse a la obra nueva que Pablo se dispone a emprender; sin duda esta obra lo sedujo y el mismo Pablo debió convencerlo personalmente.

En desacuerdo con los otros misioneros, Pablo no se sentía excomulgado: en verdad no lo estaba. Silas no lo consideraba como tal y sin reservas se unió a este adalid del Evangelio, que tenía grandes proyectos con respecto a Cristo y que era capaz de realizarlo. Por lo demás, Silas no permanecerá siempre con Pablo y nos vemos forzados a preguntarnos también por qué no lo hizo. Del mismo modo que debimos preguntarnos por qué había venido.

Notemos que Silas era judío de origen y que Tito, pagano converso que había seguido a Pablo a Jerusalén, no los siguió en la misión que Pablo emprendía con Silas. Tito no se encontrará junto a él sino transitoriamente, por algunos años, en Corinto. Tal vez había en el carácter de Pablo ciertas zonas o rasgos que pudieran fatigar a colaboradores leales y de buena voluntad. Después de todo, su ruptura con Bernabé no exige de ni neón modo ser interpretada en un sentido desfavorable a éste. Es bastante probable que otro compañero, converso de Antioquía, de origen pagano, el médico Lucas, se uniese a Pablo y a Silas en su expedición apostólica^[3].

Es muy natural, pero a la vez muy significativo, que Pablo, que era de Tarso, haya ejercido primero su apostolado independiente en regiones limítrofes de su país de origen y que no debían serle del todo desconocidas, en lugar de dirigirse inmediatamente hacia algún centro importante del imperio. Éfeso, Corinto, Alejandría, Roma. Podría dudarse que ya desde entonces mantuviera su idea de la misión única y universal atribula a él para con el género humano. Por lo menos no tenía en la mente el mapa del mundo mediterráneo, con etapas marcadas de antemano en las provincias y ciudades principales, hasta Roma y hasta España; en cambio se dirigió primero al más próximo y marchó de inmediato, impulsado por las posibilidades que se ofrecían y los acontecimientos que se le imponían. Por el momento, piensa en los países de Panfilia y Pisidia, donde existían juderías, que tal vez acogerían favorablemente el Evangelio.

Nuestros predicadores viajeros hicieron estación primero en Derbé, donde obtuvieron algún fruto, puesto que más tarde se encontrará entre los que rodeaban a Pablo, a un creyente de este país^[4]; pese a ello, los hechos no dan detalle alguno sobre la misión^[5]. De Derbé, Pablo se encaminó a Listra: nueva estación, coronada también por el éxito, pues Pablo convirtió en Listra a Timoteo, el más fiel de sus discípulos, el que lo seguiría hasta el fin^[6]. Si hemos de creer a los Hechos, Timoteo era hijo de una judía y de un pagano; Pablo lo habría circuncidado, “a causa de los judíos que había en aquel país”. Indicación probablemente tendenciosa, para contrabalancear lo que leemos en la Epístola a los gálatas, referente al no-circunciso Tito^[7], y que es contradicha implícitamente por la Epístola a los colosenses^[8].

De Listra, la compañía apostólica se dirigió a Iconio, donde debió permanecer por bastante tiempo, predicando Pedro en la sinagoga y obteniendo algunos adeptos entre los judíos y prosélitos. Pero la mayoría de los judíos se mostró refractaria y pronto se tornó hostil, llegando a excitar a los paganos contra el nuevo predicador, que fue lapidado en una revuelta popular^[9]. Luego quedó libre para trasladarse a Antioquía de Pisidia, donde predicó en las mismas condiciones, y donde se renovaron idénticos incidentes.

Los misioneros pensarían evangelizar las ciudades de la costa de Asia, pero “se lo impidió el Espíritu Santo”^[10]: habrá de entenderse qué las dificultades encontradas sugirieron el sueño o la visión mística que determinó a la compañía apostólica

orientarse hacia Frigia y Galacia propia. Si damos fe a la Epístola a los gálatas, Pablo habría quedado enfermo durante cierto tiempo en estas regiones^[11], predicando sin embargo, y no sin éxito, pues fundó allí algunas comunidades, especialmente entre los paganos^[12].

“Habiéndose dirigido hacia Misia”, los heraldos del Evangelio, que ahora parecerían ir un poco a la ventura, “trataron de penetrar en Bitinia, pero el espíritu de Jesús, no se lo permitió”, pues las circunstancias aparecían como desfavorables; “y pasando la Misia”, sin detenerse allí por misión alguna, “vinieron a Troas”^[13]. Penosas experiencias cuyo detalle no se nos da. Casi no se puede disimular que Pablo, luego de abandonar Antioquía, luego de su ruptura con Bernabé, se lanzó al Asia Menor un poco al azar, sin plan formulado, sin grandes recursos, y que marchó, guiado por las oportunidades o embarazado por las dificultades a las cuales se adaptaban fuera como fuese, las revelaciones del Espíritu. No había ido a Troas para predicar —solamente más tarde encontrará “una puerta abierta”^[14], y podrá fundar allí un grupo cristiano—; sino que deseaba librarse de regiones tan poco acogedoras para la buena nueva. En Troas se embarcaría hacia un destino que todavía ignoraba. Un sueño, que podríamos suponer ocasionado por algún incidente o encuentro que le proporcionara indicaciones útiles relativas a las juderías de Macedonia, lo habría decidido en su elección, “Y durante la noche fue vista una visión por Pablo; un macedonio se presentó suplicándole mientras le decía: “¡Ven a Macedonia en socorro nuestro!”. Y cuando hubo visto la visión, pronto trató de pasar a Macedonia, persuadido de que Dios nos llamaba para evangelizarlos”^[15].

Los viajeros desembarcaron en Neápolis (Cavalla), de donde se dirigieron a Filipos. Como allí no conocían a nadie, esperaron el próximo *sabbat*, donde tendrían ocasión de encontrar algunos judíos en su lugar de plegaria, cerca de un curso de agua. Ese día no encontraron sino mujeres, pero entre ellas surgió un prosélito, de bastante fortuna, comerciante en púrpura, la cual era originaria de Tiatira, “a quien el Señor abrió el corazón para, que se interesara en lo que Pablo decía”^[16]. Pronto Lidia, bautizada, albergó a los misioneros, que fueron colocados así en las condiciones más fáciles para ejercer su propaganda, Pablo consiguió formar un grupo bastante considerable, entresacado principalmente, si no exclusivamente, de paganos^[17].

Pero el mismo éxito de esta propaganda la comprometió. Un buen día, Pablo y Silas fueron aprehendidos por gentes que los condujeron delante de los magistrados de la ciudad y orne formularon contra ellos la siguiente acusación: “Estos hombres perturban nuestra ciudad; son judíos y proclaman costumbres que a nosotros los romanos no nos está permitido aceptar y practicar”^[18].

Los dos misioneros son flagelados y puestos en prisión: pero, por la intervención de personas amigas, que dieron caución por ellos, fueron libertados, a condición de abandonar inmediatamente la ciudad^[19].

Debe destacarse el significado del levantamiento popular, ante la indiscreción de una propaganda judía que iba directa y abiertamente contra el principio religioso de la institución imperial: es la objeción que se ha hecho al cristianismo hasta su victoria, y por lo tanto es muy natural que se la hicieran en sus comienzos.

En Tesalónica, donde Pablo se detuvo luego, “había una sinagoga de judíos”^[20], siendo la colonia judía mucho más importante que en Filipos. El apóstol pudo, durante tres *sabbats*, disertar “sobre las Escrituras, explicando y estableciendo que Cristo debía sufrir y resucitar de entre los muertos, y que Cristo era Jesús”^[21].

El resultado fue que se ganaron solamente algunos judíos, y “un número mucho mayor de griegos adoradores (de Dios), entre les cuales se encontraban muchas personas de calidad”^[22].

Pero la masa de los judíos se mostró refractaria, de suerte que Pablo debió continuar su enseñanza fuera de la sinagoga. También allí tuvo todavía tiempo de reunir un grupo bastante considerable y las dificultades que sobrevinieron parecer haber sido ocasionadas sobre todo por los judíos. Pablo pudo fundar, en condiciones análogas, una comunidad en Berea^[23].

Luego, dejando a Silas en esta última ciudad, se dirigió con Timoteo^[24] a Atenas, donde se consumió en inútiles esfuerzos. El redactor intentó velar a medias esta falta de éxito mediante la ficción del discurso en el Areópago^[25]. Quiso dar un ejemplo de la enseñanza que Pablo, según él había ofrecido a los más cultos de los Paganos^[26]: apología filosófica del género de aquellas publicadas en el segundo siglo (y, para decido de paso, bastaría este rasgo para fechar la redacción de los Hechos) por Arístides, Atenágoras, Justino. Se cita allí elegantemente un verso de Arato^[27] como para ocupar el lugar de las citas de profetas que adornan los otros discursos. Casi todo el resto del relato, sirve para la escenografía y el encuadre de esta hermosa oración.

Antes de abandonar Atenas, donde experimentó un fracaso que era fácil de presumir pues el medio estaba lo menos preparado posible para dejarse impresionar por un mensaje apocalíptico^[28], Pablo había recibido de Tesalónica noticias que lo decidieron a enviar a Timoteo a esta ciudad^[29]: le dio cita en Corinto, encargándole de llevar consigo a Silas^[30]. Se advertirá que los auxiliares de Pablo se desplazan con tanta facilidad como él: los nuevos grupos cristianos le informan por correspondencia y mensajeros de lo que sucede entre ellos; sin estas relaciones frecuentes, estas comunidades improvisadas habrían corrido gran riesgo de disolverse.

Por lo tanto el Apóstol llegó solo a Corinto, probablemente en el curso del año 50. Parece haberse encontrado allí sin recursos, y poco animado a lo que parece, por el descalabro sufrido en Atenas.

Como encontró a Aquila, judío del Ponto, ganado anteriormente para la fe de Cristo, así como a su mujer Prisca o Priscilla, el apóstol se instaló entre ellos, porque estas gentes eran constructores de tiendas, como él mismo. Permaneció así con ellos, trabajando para ganar su vida, hasta la llegada de Silas y Timoteo^[31]. Como éstos

trajeron un socorro proporcionado por las comunidades de Macedonia^[32] —debemos pensar sobre todo en la comunidad de Filipos y en la buena Lidia^[33]—, pudo disponer del tiempo necesario para dedicarse a la predicación, y se alojó cerca de la sinagoga, en casa de un pagano judaizante, llamado Titius Justus^[34].

De esta manera pudo enseñar algún tiempo en la sinagoga y realizó numerosas conversiones, entre otras la de Crispus, el jefe mismo de la Sinagoga.

Lo mismo que en otros sitios, la mayoría de los judíos no tardó en declararse contra el Evangelio, y Pablo continuó enseñando fuera de la sinagoga, ganando en adelante, sobre todo a los paganos de buena voluntad. La recolección fue aquí particularmente fructuosa y la comunidad de Corinto podría muy bien haber sido la más considerable, por lo menos en cuanto a la cantidad de sus miembros, entre todas las fundaciones personales de Pablo.

Éste enseñó en Corinto durante dieciocho meses^[35]. Por las Epístolas se ve^[36] que su actividad propia y la de sus auxiliares procuran la fundación de grupos cristianos en Cencrea, puerto de Corinto, y en algunas ciudades de Acaya.

Es difícil decir en qué medida el relato de la revuelta judía que habría conducido a Pablo ante el procónsul Galión^[37] encierra elementos de recuerdos auténticos. En la estructura de la redacción, este relato viene como de fuera y en apoyo de la misión corintia.

El proconsulado de Galión en Corinto debió cubrir la segunda mitad del año 51 y la primera del 52. Esta fecha debería ser preciosa para la fijación de la cronología paulina, y siempre la podremos utilizar provisoriamente. El inconveniente reside en que el redactor de los Hechos podrá haber conocido la magistratura corintia de Galión por otra fuente que las memorias de Lucas, explotando este nombre para sus fines, de la misma manera que explotó en su relación de la misión de Chipre, que Pablo según toda probabilidad no realizó jamás, el nombre de Sergius Paulus^[38].

Tal como nos ha llegado, el incidente de Galión sólo tiene claridad en la significación que le dio la apologética del redactor. Este último, que se arriesgó a convertir a Sergius Paulus, no se atrevió a hacer de Galión un cristiano; se contentó con asignarle la actitud que, según él, debía tener la autoridad romana en el conflicto que separaba el cristianismo del judaísmo: no inmiscuirse en una querrela de teología judía, no ratificar la excomunión pronunciada por el judaísmo contra el cristianismo, dejando continuar a éste bajo la misma protección oficial que se le garantizaba al primero^[39]. Es dudoso que Galión entendiera de este modo el asunto.

II

Como la obra de Corinto parecía casi terminada, Pablo, probablemente al final del año 52, se embarcó para Éfeso, con Aquila y Priscilla, pero los dejó pronto en esta

ciudad, porque quería volver a ver las comunidades que había fundado en Galacia^[40]. Tal vez había advertido que se iba a intentar un gran esfuerzo para alejarlos de él. Mientras se encontraba así alejado, llegó a Éfeso un discípulo originario de Alejandría, llamado Apolos, hombre instruido, elocuente y versado en las Escrituras, que se hizo escuchar en la sinagoga^[41].

El redactor de los Hechos parece muy interesado en que no se considere a Apolos como el primer fundador de la cristiandad efesia, lo cual sin embargo parece ser cierto.

En efecto, la anécdota relativa a los doce discípulos que se dice encontró Pablo en Éfeso cuando regresó allí^[42], y que no tenían conocimiento del bautismo del Espíritu, si es que tiene una significación histórica, parece que debe referirse a los conversos de Apolos, presentados artificialmente como cristianos insuficientemente instruidos, que habrían tenido necesidad de ser catequizados aún, Apolos por Aquila y Priscilla, y los doce discípulos por el mismo Pablo.

Bien podría la distinción no tener otro alcance que el relatado por el mismo redactor a propósito de los conversos de Filipo en Samaria. Éstos, aunque bautizados, no habían recibido el Espíritu Santo, invitándonos a pensar que los apóstoles de Jerusalén eran depositarios de ese Espíritu^[43].

Parece hartamente temerario transformar^[44] a Apolos y a los doce discípulos en discípulos de Juan, que en Éfeso se habían transformado en discípulos de Cristo. El hecho es tan solo que Apolos, después de haber inaugurado solamente la evangelización de Éfeso, quiso dirigirse a Corinto, y “los hermanos” le dieron una carta de recomendación para la comunidad^[45]. En Corinto brilló tanto como en Éfeso y adquirió ante los fieles un crédito que pronto lesionó el de Pablo.

Tal vez sea significativo que Apolos, que tanto éxito tuviera en Éfeso en ausencia de Pablo, se eclipsara antes de la llegada de Pablo, y lo mismo sucederá en Corinto, de donde Apolos partirá antes de que llegue Pablo. Puede sospecharse, sin cometer un juicio temerario, que ambos doctores preferían no encontrarse en el campo de su actividad, y que sus amigos los incitaran, o incitaran por lo menos a Apolos a esta precaución.

Vuelto a Éfeso cuando Pablo está a punto de abandonar esta ciudad para regresar a Corinto, Apolos se muestra hartamente reservado^[46]. No puede hacerse de él un emisario de los judaizantes, pero no representa del todo, desde el punto de vista del helenocristianismo, la misma tendencia que Pablo. Debía ser un doctor menos celoso que Pablo de sus propias doctrinas y de su privilegio apostólico, y que se dirigía, lo mismo que Pablo y los demás, a cualquier lado donde se abriera una puerta a su actividad. Bien podría haber estado en una situación análoga a la de Bernabé, bastante helenizante pero en excelentes relaciones con los creyentes de Palestina; en Corinto sus partidarios se asociaron a los de Pedro para hacer alguna oposición a Pablo. Probablemente le dieron ánimo para ir a Corinto las relaciones que adquirió en

Éfeso, tal vez influyeran también Aquila y Priscilla, que conocían todas las ventajas de este terreno y que no preveían que Pablo debiera retornar: por lo demás, no obstante sus relaciones con Pablo, Aquila y Priscilla estaban, con respecto al cristianismo común, en la misma situación que Apolos.

Conviene notar aquí que Silas, que estaba todavía junto a Pablo en Corinto, habiéndolo acompañado desde Antioquía, ya no está con él. Ya no reaparecerá en su séquito y la tradición lo muestra más tarde junto a Pedro^[47]. En Corinto se habrían separado los dos obreros apostólicos, tal vez luego de algún rozamiento personal. La fuente cas1 no podía dejar de señalar esta separación, que el redactor se habría guardado de retener. Para subsistir indefinidamente junto a Pablo, era preciso tener el carácter del bueno y dócil Timoteo. Lucas no estaba siempre con el Apóstol, y por muy apegado que estuviera a su persona, no parece haber estado asociado tan íntimamente a su ministerio.

Mientras tanto Pablo había regresado a Éfeso y, durante tres meses predicó en la sinagoga. Pero se había declarado una viva oposición, y los judíos blasfemaban en alta voz contra la fe que les anunciaban, y él llevó su enseñanza a otra parte, alquilando una habitación a un tal Tiranus donde enseñó diariamente durante dos años^[48]. Así, el predicador venía a ser una especie de maestro conferenciante. Todo lo cual supone una gran popularidad de esta enseñanza, tan extraordinaria para nosotros, y cuyo incontestable éxito nos desconcierta. Los trastornos, cuyo detalle nos escapa^[49], fueron tan grandes como el éxito; pero la misión de Éfeso fue de consecuencias no solamente para el desarrollo de una comunidad, cuyo núcleo parece haber reclutado Apolos, sino para la evangelización de otras ciudades en la región, como había acontecido para Corinto.

Luego de haber enseñado en estas condiciones durante más de dos años en Éfeso, Pablo formó el proyecto, que ya no debe parecer audaz, de dirigirse a Roma, luego de regresar a Jerusalén para llevar las colectas que quería recoger primero en las comunidades de Macedonia y Acaya, como también de las que estaba a punto de reclutar en Asia^[50]. Estas colectas se hacían un poco al modo de aquellas que tenían lugar regularmente entre los judíos para el culto del templo, y debe ser por esta razón que el redactor de los Hechos guarda sobre la cuestión un silencio perseverante^[51].

Qué necesidad tenía Pablo de ir a Jerusalén antes de ganar Roma, es algo que debemos adivinar, pues el verdadero motivo no parece estar indicado con claridad en las Epístolas. Mientras estaba en Éfeso, Pablo fue advertido de que surgían divisiones en la comunidad de Corinto, las que no resultaban tan sólo de la acción ejercida por Apolos. Parece ser que llegaron de Palestina o de Siria a Corinto, creyentes o predicadores ambulantes, como fueron a Galacia, para informar a las comunidades fundadas por Pablo que su apóstol no era un verdadero apóstol y que no se lo reconocía como tal por los representantes más autorizados del Evangelio. No podríamos decir en qué medida estas gentes estaban calificadas para hablar así; sin duda por lo menos, una inquietud general de las primeras comunidades respecto a un

misionero demasiado independiente^[52].

Sin duda para responder a este temor, Pablo encontró oportuno recordar la promesa que había hecho una docena de años antes a los ancianos de Jerusalén^[53]. Empero podemos creer que fue impulsado sobre todo por los asuntos, de Corinto a cumplir esta promesa en el plazo más breve, y de manera que pudiera anular con la máxima eficacia la maniobra esbozada contra él.

Podría pensarse al leer la Epístola a los gálatas, que los judaizantes extremos quisieron constreñir a los creyentes no-circuncisos a someterse a las observancias judías. Y luego de un examen nos vemos impulsados a rechazar esta opinión, pues el crédito de Pablo fue minado de la misma manera en Corinto, sin que el apóstol dijese una palabra respecto a las observancias legales.

La Epístola a los gálatas inculpa sin causa a Pedro y Bernabé de haber querido judaizar a los no-circuncisos de Antioquía. También exageraría el peligro de judaización que amenazaba a los gálatas, pues Pablo se dispensa de asustar a los corintios, y si expone a los romanos la economía de la salvación por la sola fe en Cristo, no parece hacerlo especialmente como apología contra las altas autoridades que discutirían el principio, sino más bien contra aquellos que pudieron acusarlo de falta de consideración hacia la Ley de Moisés y hacia el pueblo de la promesa^[54].

Lo que le comunicaron de Corinto no podía sino inducirlo a cierta moderación. Antes de abandonar Éfeso, había enviado, a dos de sus auxiliares, Timoteo y Erasto, a fin de promover la obra de la colecta en Macedonia y Acaya^[55]. Pero Timoteo no tardó en regresar a Asia, portador de malas noticias: el conflicto iba agravándose en la comunidad de Corinto entre los partidarios de Pablo y sus adversarios.

Como había escrito a los corintios antes de enviar a Timoteo y les había anunciado que iría él mismo antes de enviar a Timoteo, creyó oportuno ir de inmediato a Corinto y no cayó en buena hora^[56]. Su presencia, en lugar de restablecer la paz, ocasionó un lamentable debate, donde pareció humillado ante un audaz opositor^[57].

Vuelto a Asia, escribió, en una especie de desesperación^[58], una carta severa, que más tarde decía haber enviado a los Corintios en beneficio de su salud^[59]. Lo que parece haber sido más útil en la contingencia, fue la mediación de Tito, que se encontró allí muy a propósito para ir a pacificar a los corintios^[60]. Es lícito creer que este personaje de la comunidad de Antioquía, que había tomado parte en la asamblea de Jerusalén^[61], viniera, primero para pacificar a Pablo en persona, y que, luego de este primer éxito, consintió en entrometerse en la reconciliación de los corintios con Pablo. Además éste estaba dispuesto, en adelante, a hacerse agradable a los ancianos misioneros y a la comunidad de Jerusalén.

Pablo se encontraba en Troas, donde fundaba un nuevo grupo, mientras esperaba a Tito, que regresaba por Macedonia. Tal era su impaciencia que él mismo se dirigió a aquel país y encontró a Tito, quien había apaciguado a los corintios^[62]. Nueva carta

de Pablo a éstos, llena de alegría y consuelo^[63]. Pablo perdona la injuria^[64]. Tito querría ir todavía una vez más a Corinto, para completar la obra de la colecta^[65]. A continuación el buen Tito desaparecerá del séquito de Pablo, teniendo sin duda algo más importante que hacer en otra parte. Pero debió trabajar consciente y eficazmente en la paz de la cristiandad naciente, que la actuación de Pablo y sus pretensiones amenazaban dividir. Notemos que Tito no había seguido a Pablo después del conflicto de Antioquía: debemos suponerlo en buenos términos con Pedro, Bernabé, y la comunidad de Antioquía.

Pablo regresó una última vez a Corinto^[66], a fines del año 55 o 56^[67] y pasó allí tres meses. Fue entonces cuando escribió la Epístola a los romanos^[68], es decir, las partes auténticas, el documento fundamental de esta Epístola.

La carta estaba dirigida a una comunidad reunida principalmente entre no-circuncisos que no eran judaizantes, por lo menos no basta el punto de haber aceptado para sí mismos la circuncisión y las observancias judías. Leamos así: “No quiero que ignoréis, hermanos míos, que a menudo he meditado ir a vosotros, —y que no me fue posible hasta ahora—, para tener algún fruto entre vosotros como entre las demás naciones. A griegos y bárbaros, a sabios e ignorantes me debo. Así, por lo que a mí respecta, estoy en condiciones de evangelizaros a vosotros que habitáis en Roma”^[69].

Si se observa bien, al desarrollar su idea de la incorporación de los gentiles a la fe de Abraham para tener parte en la promesa hecha a ese patriarca, Pablo parece tener menos la intención de polemizar contra los abogados de la circuncisión, que autorizar su propio ministerio ante los mismos romanos. Y explica porqué la cuestión de la colecta le obliga a dirigirse primero a Jerusalén: “Pero ahora voy a Jerusalén, sirviendo a los santos. Pues Macedonia y Acaya juzgaron bueno hacer cierta caridad hacia los pobres de los santos de Jerusalén”^[70].

Pablo habría pensado que su viaje a la comunidad madre le daría también crédito cuando llegara a Roma y le valdría más seguramente el apoyo de la comunidad romana para la misión que deseaba emprender en España, Porque deseaba ir a España. ¿Por qué deseaba tal cosa? Sin duda porque España representaba para él la extremidad del mundo, y que, en su espíritu, el Evangelio habría sido predicado en todas partes cuando él hubiera terminado de recorrer el “círculo” entero del Mediterráneo^[71]. Cuadro un poco imaginario de una actividad siempre desbordante. Conviene tener en cuenta estas particularidades, singulares para nosotros, a fin de apreciar el hombre y su obra.

Los proyectos de Pablo no debían realizarse como él lo había querido. En la primavera del año 56 (o 57), se embarcó en Cencreos para ganar primero la Macedonia, El complot judío de que hablan los *Hechos*^[72] debe ser una explicación arbitraria de este rodeo: la verdadera razón sería que los delegados a cargo de los cuales estaba el llevar la colecta de las comunidades no llegaron a Corinto tan pronto como Pablo lo hubiera deseado para acompañarlo en su peregrinaje: él mismo fue a

encontrarlos.

Sabemos ya que el redactor de los Hechos se calla deliberadamente sobre la colecta, porque ésta contraría su tesis apologética, mostrando que, desde el comienzo, el cristianismo tendía a organizarse fuera del judaísmo. Pablo no quiso encargarse de llevar él mismo el dinero recogido para los santos de Jerusalén: sin duda lo hacía para que no se sospechara que tenía en el asunto algún interés personal; y sin embargo no le molestaba el presentar a los ancianos de Jerusalén a los representantes de las comunidades que él había creado. La lista de los compañeros de viaje de Pablo^[73] está constituida en gran parte por los portadores de la colecta: Sopater de Berea, Aristarco y Segundo de Tesalónica llevaban sin duda la cotización de sus comunidades. Nos asombramos de no encontrar a nadie de Filipos, pero bien puede no estar completa la lista. Los dos asiáticos, Tychico y Trófimo llevarían la colecta de Éfeso; no habrían ido a Corinto y Pablo los encontraría seguramente en Mileto^[74]. Timoteo y tal vez Gayo^[75] figuran allí como auxiliares de Pablo; pues no pueden ser los representantes de las comunidades de Galacia, cuyas colectas^[76] no habrían pasado por Corinto sino que se las habrían enviado directamente. El Apóstol y su sociedad constituyen también una pequeña embajada de la gentilidad conversa.

Al partir, Pablo se había cortado los cabellos, por su voto de peregrino, que se proponía cumplir en Jerusalén, en la fiesta de Pentecostés^[77]. Este voto ha asombrado a ciertos críticos, pues Pablo no les parecía más capaz que un buen protestante de un voto a Nuestra Señora. Y el hecho es que el teórico de la Ley-pecado-muerte no es esperado entre los fervientes del nazirato; pero Pablo no debió comportarse conforme a todas las teorías que le imputan sus escritos. Parece evidente que el dato viene de la fuente, pues el redactor, sea que lo entendió mal, sea que creyera poder desdoblarla por la mitad, la hizo ininteligible al cortarla. El verdadero, Pablo no imponía la Ley a los conversos de la gentilidad, pero parece haberla observado por su propia cuenta muy minuciosamente, al menos en lo que a las prácticas rituales se refiere.

Los delegados de Corinto estaban con él, llevando la colecta de Acaya. Pero Pablo se detuvo en las comunidades de Macedonia, recogiendo sus delegados a la colecta; para la semana de los Azimos estaba en Filipos y sólo se encontró en Troas con una parte de los que se habían embarcado en Corinto con él^[78]. Por entonces había en Troas un grupo cristiano que recibió a los viajeros^[79].

Luego Pablo se dirigió de Troas a Assos por tierra, mientras que sus compañeros se dirigían allí por mar. Después la compañía apostólica mantiene la ruta marítima, navegando en pequeñas jornadas a lo largo de la costa. “Pablo había resuelto evitar a Éfeso, para no perder tiempo en Asia; pues se apresuraba, para encontrarse, si le era posible, en el día de la Pentecostés”^[80]. Este motivo, por sí mismo, no explica porqué se evitó a Éfeso cuando se hizo estación en Mileto. Pero la comunidad podría haber estado deseosa de retener a Pablo, ahora que la permanencia en Éfeso se había hecho peligrosa para él. En Mileto debía haber cita para los portadores de la colecta en

Asia^[81]. En Patara nuestros peregrinos encontraron un navío que partía para Fenicia, el cual los transportó a Tiro^[82] y luego a Ptolemaida, de donde Pablo vino por tierra a Cesárea.

Allí toda la compañía apostólica fue recibida en casa de Filipo. El antiguo compañero de Esteban, uno de los Siete, se había fijado en Cesárea casi en seguida de que se dispersara el grupo de Esteban, y había reunido una pequeña comunidad. Se tiene buen cuidado de decirnos sobre todo que tenía cuatro hijas vírgenes que poseían el don de profecía^[83] y si el autor de los Hechos las había mencionado era con seguridad porque les atribuía una predicción análoga a la que el redactor encontró más conveniente colocar en la boca de un inspirado del sexo fuerte^[84]. En Jerusalén, Pablo caería en manos enemigas^[85]. Todo el mundo, tanto los compañeros del Apóstol como los fieles del lugar, suplicaron a Pablo que no fuera más lejos; pero él declaró que no renunciaría a su proyecto, aunque debiera morir en la ciudad Santa; entonces todos se abandonaron a la voluntad de Dios. La escena pudo ser arreglada un poco ya por Lucas. Pero la actitud de Pablo se comprende: la gran partida que había iniciado al preparar este viaje a Jerusalén debía juzgarse hasta el fin, fuera cual fuera el riesgo. Algunos fieles de Cesárea se unieron a Pablo para ir a Jerusalén y le procuraron la hospitalidad de un “discípulo antiguo”, Mnason, que era oriundo de Chipre. Evidentemente Mnason es un “helenista” como Filipo, bien dispuesto por lo demás respecto a Pablo^[86]. Quedaba por tomar contacto con los creyentes hebreos, para los cuales se había venido.

III

Al día siguiente, Pablo y los suyos se dirigieron a casa de Santiago y enviaron a los ancianos de Jerusalén la colecta de las comunidades^[87]. La ofrenda fue aceptada, se escuchó el relato que hizo Pablo de sus misiones y se sintió toda la natural satisfacción. Sin embargo los ancianos no disimularon a Pablo el peligro que corría de parte de los judíos, a los ojos de los cuales no era sino un predicador de apostasías; y a fin de que se lo notara menos, le aconsejaron que se uniera, para el cumplimiento de su voto, a cuatro nazires de la comunidad, los cuales esperaban encontrar un alma caritativa que pagara los gastos de sus sacrificios^[88]. Por lo menos tal es el sentido que parece haber tenido el discurso de los ancianos en la relación de Lucas. En la redacción canónica^[89], se diría que son los judíos “creyentes”, es decir los judeocristianos, quienes se levantaron por todas partes contra Pablo y a quienes éste debería probar, observando el nazirato, que no enseñaba, como se lo acusaba, la apostasía a la Ley. Todo esto, en las circunstancias dadas, es puramente ininteligible y fuera de lugar. Los cristianos judaizantes no son “mirados” como dice ahora el texto, y los principales de entre ellos son el auditorio mismo a quien Pablo relató sus

conquistas. Estos sabían muy bien porqué se consideraba que Pablo predicaba la apostasía a la Ley, pero sabían también que la queja, tomada en rigor, no era fundada, pues Pablo no dispensaba de la Ley sino a los conversos de la gentilidad. Por otra parte el consejo de someter, se a la observancia del nazirato no tiene sentido en relación con el objeto que le d\$ el redactor: la aceptación de la observancia no probaba nada por sí misma; en verdad no era pregonada públicamente, y Pablo fue reconocido por azar. Es moralmente cierto, según la naturaleza de la cuestión, —pues la duración normal de la observancia^[90] era de treinta días—, y el estado de los textos, que Pablo bahía hecho su voto de nazir saliendo de Corinto y que deseaba cumplirlo en Jerusalén. Estaba bajo promesa de voto cuando llegó y no pudo sino unirse a personas que estuvieran en el mismo caso^[91], no para mostrarse mejor, sino para hacerse notar menos, como aparece por lo demás, en la continuación del relato. Tal vez el redactor no ha querido que Pablo tuviera aspecto de ocultarse, pero trató sobre todo de mostrar que Pablo y los cristianos eran los mejores judíos del mundo, pues el cristianismo era, si se lo entendía bien, el verdadero judaísmo^[92].

Pablo siguió el consejo de los ancianos y se dirigió al templo con los cuatro nazires de la comunidad y se convino en el día para cumplir el voto^[93]. Pero ese día, —era el sexto u octavo desde la llegada de Pablo^[94]—, algunos judíos de Asia^[95], que lo habían encontrado en la ciudad con Trófimo de Éfeso, al verlo en el lugar santo protestaron a gritos por la profanación, creyendo o fingiendo creer que se había introducido un no-circunciso en los recintos reservados. Las gentes se precipitaron sobre él, Pablo fue arrastrado fuera del ámbito sagrado, cuyas puertas hicieron cerrar los sacerdotes^[96]. La multitud enfurecida hubiera asesinado a Pablo si el tribuno de la cohorte acuartelada en la torre Antonia no hubiese sido advertido del atropello y de la agitación producidos. El tribuno acudió con sus hombres, apresó a Pablo, lo hizo cargar de cadenas y preguntó de qué se trataba. Como en el tumulto no pudo comprender nada consistente, fue necesario conducir al prisionero a la fortaleza, donde ordenó investigar el asunto.

Entonces Pablo declara su calidad de ciudadano romano y el tribuno ordena sacarle las cadenas^[97]. Mientras, la autoridad judía, informada de lo ocurrido, se apresura a exigir que el prisionero, culpable de ofensa a la religión, le sea entregado^[98]. Reconfortado por una visión^[99] y hallando en su calidad de ciudadano romano el único medio de salvación que le queda, Pablo hace valer su derecho de ser juzgado por la autoridad romana; a continuación el tribuno expidió a Pablo a Cesárea, enviando a los acusadores ante el procurador Félix^[100].

La simple relación de estos hechos bien coordinados, ha sido cortada en los Hechos por ficciones de redacción. En el relato del arresto, antes de que Pablo entre en la torre Antonia, una gran interpolación, fácilmente reconocible^[101], se ha practicado para permitir a Pablo —como si, destrozado por los golpes que había recibido, fuera capaz de un largo discurso— que relatara ante el tribuno y la multitud

rebelada, sus méritos de judío fiel, su conversión y su vocación: buena ocasión para el pueblo judío, a fin de testimoniar altamente, a este propósito, su aversión por la salvación de los paganos^[102]. Se dirá seguidamente que Pablo no ha declinado su condición de ciudadano romano^[103] más que para escapar a la tortura, y la posición jurídica del asunto está tan embrollada como se quiera, para que no se vea que Pablo, desde el comienzo, ha maniobrado muy conscientemente para escapar a la jurisdicción del sanedrín que le reclamaba. El redactor olvida decir que el sanedrín reclama a Pablo no como profanador del templo, sino como agente de disturbio en las sinagogas fuera de Palestina. Por el contrario, el redactor ha imaginado una sesión del sanedrín que habría sido convocada por el tribuno para tratar sobre Pablo, a efectos de la información, y la cual no condujo a nada, porque saduceos y fariseos comenzaron a disputar a propósito de la resurrección^[104]: se quiere dar a entender que el judaísmo ortodoxo concuerda en principio con el cristianismo sobre la cuestión mesiánica de la resurrección de los muertos. No se trataba de esto. Finalmente, la transferencia de Pablo habría tenido lugar sólo para sustraer la persona del acusado a los judíos: aquí la imaginación del redactor se abre camino y adjudica a Pablo un inesperado sobrino, por cuyas revelaciones el tribuno se encuentra inducido a enviar su prisionero a Cesárea^[105]. Tampoco duda siquiera el redactor en inventar una pieza oficial, la relación del tribuno Lisias al procurador Félix, testimonio discreto rendido a la inocencia de Pablo^[106]. Le disgustaba confesar la simple realidad de los hechos: no quiso decir que el sanedrín había reclamado a Pablo para juzgarlo porque al hacer esto, habría estado obligado a reconocer que Pablo declinó la competencia del tribunal judío; no quiso reconocer que por esta razón el tribuno debió remitir el asunto al procurador y hacer conducir a Pablo a Cesárea. En definitiva, Pablo no escapó a las autoridades judías sino gracias a su condición de ciudadano romano y porque se valió de ella; pero por esto no estaba salvado.

Conducido ante el procurador Félix, Pablo sufrió primero un simple interrogatorio de identidad, después del cual, fue recluido en el pretorio de Heredes, a la espera de que el sanedrín presentara su querrela^[107].

Luego, una vez presentada la querrela, Félix, que sabía lo que era la secta cristiana, dilató la solución del asunto y retuvo a Pablo, aunque dejándole la facultad de ver a sus amigos y recibir los cuidados de éstos^[108]. En cuanto medida política, la dilatación tenía la doble ventaja de inmovilizar al agitador de quién se quejaba el sanedrín y de no entregar a éste un ciudadano romano que el procurador no tenía derecho de abandonar.

Por otra parte se concibe que la cuestión sobre la legitimidad de la propaganda cristiana desde el punto de vista judío, no pareciera clara al primer magistrado romano que fue llamado a examinarla, aun cuando este magistrado no hubiera comprendido sus deberes con más rigor del que se dice ponía Félix. Además debía plantearse otra cuestión tanto o más grave, a la que no parece que prestara atención el

mismo Pablo, a saber, si esta propaganda, que las autoridades judías decían ser contrarias al estatuto tradicional de su religión, no era condenada también por las leyes o los principios fundamentales del imperio romano.

Renovada la acción judicial del sanedrín ante el procurador Festo^[109], —como si no hubiera sido iniciada anteriormente ante Félix—, podríamos vernos tentados de preguntarnos, visto los hábitos del redactor de los Hechos, si no habría aplicado también en este caso el procedimiento de desdoblamiento que le es familiar para amplificar su historia. Pero en el caso presente el desdoblamiento parece no haber sido más que parcial: la coincidencia de la cautividad de Pablo con el cambio de procurador^[110] parece ser un dato original y el redactor ha debido solamente anticipar al tiempo de Félix el amplio debate^[111] que tuvo lugar sólo bajo Festo.

Entre el sanedrín y el procurador se planteaba una cuestión de competencia cuya solución quiso retardar Félix, y que Festo luego de examinarla, creyó deber resolver en favor del sanedrín, lo que determinó la apelación de Pablo al tribunal del emperador, aunque la cuestión de fondo, la cuestión de la culpabilidad, no haya sido tratada y juzgada sino en Roma, pese a que no se pudiera evitar el tocarla dentro del asunto de la competencia.

De manera que la dilatación del asunto por Félix, las medidas tomadas respecto al cautivo, el cambio de procurador al cabo de dos años, deben provenir de la fuente. En cambio la escenificación de la sesión judicial presidida por Félix, con el discurso del abogado y la réplica de Pablo, está dentro de la manera del redactor, aunque éste haya podido, por ciertos detalles, inspirarse en la fuente.

Félix llegó a ser procurador de Judea en 52. La fecha de su llamamiento no es segura; no es anterior al 55, ni, probadamente, posterior al 58, Festo fue procurador de Judea hasta su muerte en el 61. No es asombroso que Félix estuviera bastante al tanto del movimiento cristiano^[112] comprendido del lado judío, a diferencia de Festo, quien, muy al principio de su magistratura, fue ocupado por el asunto de Pablo.

Pero en la fuente, esta explicación de la dilatación no aclaraba el interés que según el significado de la redacción habría puesto Félix en el asunto. Lucas había querido indicar más bien el motivo práctico de la prórroga, es decir, la dificultad del caso, pudiendo resultar inconveniente forzar la solución.

Las entrevistas particulares que Félix y su mujer Drusilla, hija de Agripa I, habrían mantenido con Pablo, son una ficción de la redacción, desdoblamiento de la gran escena que el mismo redactor construirá más lejos con los personajes de Agripa II y de Berenice, hermana e hija de Drusilla: dado su carácter, Félix y Drusilla habrían sido mediocres catecúmenos para Pablo^[113].

Llevaba Pablo dos años (probablemente 56-58) como cautivo en Cesárea, cuando Félix fue reemplazado por Porcio Festo. Apenas instalado Festo, cuando el sanedrín, tal vez juzgando oportuna la ocasión para reiniciar el asunto, renovó su instancia ante él.

Festo, que sin duda en sus comienzos se cuidaba de no agraviar a sus

administrados, atendió la demanda, y pronto recibió, en su residencia de Cesárea, la delegación de las autoridades judías. Puesto al tanto del asunto, se declaró incompetente, considerando más bien el objeto de la queja como propiamente religioso y de interés puramente judío: por lo tanto debía devolver la causa al juicio del sanedrín.

Pero Pablo, ciudadano romano, no carecía de recursos contra una decisión semejante, que lo entregaba a jueces de quienes nada bueno podía esperar. Usando de su derecho de apelación, invoca la jurisdicción del emperador y solicita que lo juzgue César. La apelación, formulada en las condiciones legales, es reconocida. Festo, luego de escuchar a su consejo, declara: “Apelaste a César y a César serás enviado”^[114].

Tal vez el sanedrín estimó que Pablo no osaría declinar oficialmente su jurisdicción, porque ello significaría colocarse a sí mismo fuera del judaísmo.

Por su parte Pablo, que confiaba en la justicia romana, confió probablemente que el procurador declararía mal fundada la requisitoria del sanedrín y que declararía su libertad: ¿acaso no era ciudadano romano, de acuerdo a la ley romana? Sin embargo la actitud de Félix, debió hacerle reflexionar y tal vez despertara en él la idea de recurrir, en caso de necesidad, a la jurisdicción superior que todo ciudadano podía reclamar. Hasta es posible que Festo, al devolver al sanedrín el asunto, por considerarse incompetente, le advirtiera de su derecho.

Lo cierto es que Pablo, en el momento requerido, parece no haber experimentado ninguna hesitación. No teniendo más elección que la sentencia de muerte que le reservaba el sanedrín y la posibilidad de absolución que le reservaba la apelación a César, apeló al tribunal del emperador. El cristiano ensaya salvarse por esta puerta, hurtándose, por así decirlo, al judaísmo.

¿Se hacía muchas ilusiones Pablo sobre lo que pudieran ser a su respecto las disposiciones del tribunal imperial? No podría decirse. Tal vez pensaba que este tribunal sería menos accesible que el procurador a las influencias judías y a la consideración de los intereses del judaísmo, y que inclusive reconocería, al libertarlo a él, Pablo, la legitimidad o mejor, lo lícito de la propaganda cristiana.

Debía ocurrir lo contrario y casi podríamos acusar al Apóstol de haber introducido ante el tribunal de César y en su persona, al cristianismo, de manera bastante imprudente.

Pero se concibe que el menor destello de esperanza le haya decidido a hacer lo que hizo: la apelación lo conducía a Roma y si placía al César declarar su inocencia, casi no podría considerar como tiempo perdido para su obra los años de su cautividad.

Los rasgos esenciales del procedimiento han sido conservados en la redacción de los Hechos, salvo algunos retoques y adiciones interesadas: la demanda preliminar del sanedrín se presenta falsamente como la solicitud de un favor, y el redactor agregó, por su cuenta, un complot judío para matar a Pablo antes del juicio^[115].

La sesión judicial en Cesárea está pintada de acuerdo a la fuente, pero tal vez comprimida^[116].

La decisión de Festo que determinó la apelación a César, se transforma en proposición benévola del procurador, preguntando a Pablo, para comprometer a los judíos, si “quiere” ser juzgado por él en Jerusalén^[117], —sobreentendido: con asistencia del sanedrín, cuya sentencia ratificaría el procurador por la ejecución, lo que no es la perspectiva real de la causa.

La apelación no se comprende sin que Festo reconociera la competencia del sanedrín en el fondo del asunto, lo cual no dejaba a Pablo otra salida que la apelación a César.

Los términos mismos de la apelación y la sentencia final de Festo no pueden explicarse de otra manera. Pero la señal del redactor se delata en lo que se atribuye a Pablo sobre la convicción que abrigaría Festo sobre su inocencia y el “regalo” que el procurador querría hacer de su persona a los judíos^[118].

La conferencia de Festo con Agripa II^[119] y la sesión solemne organizada para satisfacción del reyezuelo judío^[120], no son sino relleno de redacción con vistas a producir una nueva apología de Pablo y un doble testimonio de inocencia, proporcionado tanto por el magistrado romano como por el príncipe herodiano. Esta ficción está en apariencia mejor equilibrada que otras, habiendo puesto en ella el redactor sus mejores cuidados. Así el discurso de Pablo ante Agripa II está redactado en un estilo confuso, considerado como adecuado para dirigirse a una persona real.

En su conjunto, la ficción no deja de estar menos fundada sobre una suposición ridículamente inverosímil, a saber, que Festo nada tuvo que agregar en el informe que debía enviar a Roma al mismo tiempo que el prisionero^[121].

Es claro que el procurador, al volver a remitir a Pablo ante el sanedrín, estimaba que había en su caso materia de proceso ante el tribunal judío, y que, interpuesta la apelación, no tenía dificultades para establecer el estado de la causa, pues la queja del sanedrín aneja a su informe debía rellenarla convenientemente.

Pero al hacer proclamar por Agripa II que Pablo pudo haber sido puesto en libertad, de no haber apelado a César^[122], el redactor da a entender suficientemente que César no lo absolvió, e insinúa claramente que César fue víctima de un error judicial, a menos que se tratara de una flagrante injusticia.

IV

Pocos días después de la sesión donde interpuso su apelación a César, Pablo fue remitido con otros prisioneros a un centurión llamado Julio, de la cohorte Augusta, para que se lo condujera a Italia^[123]. Partieron de Cesárea sobre un navío adrumantino, que se hacía a la vela para la costa de Asia^[124], Lucas estaba con

Pablo^[125] y también Aristarco de Tesalónica.

Como el buque adrumantino no era una nave del estado, los compañeros del Apóstol^[126] se habrían hecho admitir como pasajeros, a menos que tuviesen la autorización de acompañar a Pablo a título de sirvientes.

Al día siguiente arribaron a Sidón, donde Julio permitió a Pablo ver a los hermanos del lugar^[127]. Luego de una navegación penosa ya, llegaron a Mira en Licia. Allí el centurión trasbordó su gente a un navío alejandrino que partía para Italia, pero la navegación se hizo de más en más difícil. El navío, mientras maniobraba para invernar en Creta, en el puerto de Fénix, fue arrebatado por una tormenta, sacudido durante catorce días en el Mediterráneo; finalmente naufragó cerca de la isla de Malta, donde los náufragos se salvaron a nado o en balsas improvisadas^[128].

Fueron acogidos muy humanitariamente por los habitantes del lugar e inclusive albergados por el jefe de la isla, llamado Publio^[129]. Les fue forzoso permanecer tres meses en Malta, hasta que la estación volvió a ser propicia a la navegación. El naufragio tuvo lugar en los últimos días de noviembre y la partida de Malta se realizó a comienzos de Marzo. El episodio de Pablo mordido sin resultado por una serpiente y las curaciones operadas por él entre los enfermos de la isla, caben en el campo de las posibilidades, pero tampoco sobrepasan los medios de invención del redactor^[130].

Julio y sus prisioneros abandonaron Malta en otro navío alejandrino, que enarbolaba la enseña de los Dióscuros. Se detuvieron tres días en Siracusa; otro día en Regio. De allí, en una jornada de navegación, se encontraron en Puzzoli, término de esta peligrosa aventura. Muy pronto alcanzaron Roma^[131].

La partida de los cristianos de Roma que habrían venido al encuentro de Pablo hasta el Foro de Apio^[132] se denuncia como una adición de redacción: el Foro de Apio estaba a una jornada de Roma, sobre la vía Apia; no era ni fácil ni oportuno que se fuera a brindar a Pablo prisionero una recepción triunfal.

En la medida que estamos informados, sabemos que los fieles de Roma no se reunieron en torno a Pablo cautivo: es por esto que se los muestra tan apresurados para salir a su encuentro. La detención entre los hermanos de Puzzoli^[133], que corta la relación del viaje, sirve para preparar esta manifestación de la comunidad romana.

La realidad fue menos brillante. Después de haber llegado a Roma como prisionero, Pablo debió ser enviado por el centurión al prefecto del pretorio^[134], y sería este personaje —Burrus mantuvo la función hasta el año 62—, quien autorizó a Pablo, según dicen los Hechos^[135], a tomar en la ciudad un alojamiento donde permanecería, con el soldado encargado de vigilarlo, hasta que se presentasen los delegados del sanedrín para sostener la acusación. Este régimen, se nos dice, duró dos años, gozando Pablo de una libertad relativa, y no sufriendo trabas para continuar su propaganda ante aquellos que venían a verlo^[136].

Muy deliberadamente por cierto, el redactor se abstuvo de decir una palabra sobre

lo que sucedió luego, y si el proceso de Pablo hubiese terminado con una absolución, no hubiera dejado de decirlo. La doble escena de las entrevistas de Pablo con los judíos de Roma^[137], ficticia y de redacción si las hubo, realizada por la glosa final^[138] sobre la libertad en que Be dejó a Pablo para su predicación, constituye la conclusión del libro de los Hechos, tal como lo concibió el redactor, cuya tesis apologética resume simbólicamente: el cristianismo es el verdadero judaísmo, representado ahora por los gentiles, porque fue rechazado por los judíos cegados, y tendría derecho a una libertad de propaganda que ni siquiera se habría rehusado a Pablo cautivo.

Ideal y teoría. No se ve bien por medio de qué autoridad ni por cuales medios Pablo, apenas llegado a Roma, habría podido convocar junto a sí a los principales personajes de la comunidad judía, y no se captan mejor los motivos del apresuramiento en satisfacerlo.

El discurso atribuido a Pablo^[139] querría mostrar que la apelación a César no debe interpretarse como una repulsa al judaísmo, y la aserción final: “Por causa de la esperanza de Israel llevo esta cadena”, donde el apóstol de la gentilidad se coloca como auténtico representante de la fe judía, es la tesis misma del redactor, que hubiera sido difícil de mantener por Pablo refiriéndose a la significación de su apostolado.

La conclusión de la segunda entrevista^[140] se pierde en el simbolismo alegórico. El redactor hace uso del mismo procedimiento que para la sesión ficticia del sanedrín ante el tribuno Lisias^[141] y hace ver a los judíos divididos sobre el valor de la tesis cristiana, sin que los mejor dispuestos se adhirieran a ella en mayor grado que los adversarios más decididos: sobre esta multitud en disputa lanza Pablo, para edificación de la posteridad, el juicio lanzado por el Eterno sobre su pueblo endurecido, en un texto de Isaías^[142] que es clásico por este empleo en el Nuevo Testamento. ¡Cómo se nota que los gentiles aparecen en contra de Israel!^[143] El artificio de esta escenificación se revela en que el mismo Pablo da la impresión de constatar por primera vez el endurecimiento de los judíos; pero importaba recalcar, al terminar, cómo la evangelización de los paganos había resultado de la incredulidad judía, así el lector no podría equivocarse sobre la moraleja a sacar de todo lo que se le ha relatado. Los portadores de la buena nueva debieron dirigirse a los paganos a falta de los judíos; pero los conversos del paganismo merecen ser considerados, en su profesión religiosa, como los verdaderos judíos.

Cualquier dato, aunque mínimo sobre el final del proceso de Pablo, nos sería de más utilidad. Es cierto que la solución se hizo esperar; es más que probable que fuera la condenación capital y la ejecución del Apóstol por motivos que a la historia importaría grandemente conocer y que el historiador se ve reducido a adivinar. En lo que se refiere al plazo, podemos suponer que las autoridades judías no se apresuraron a sostener su querrela ni la justicia imperial a terminar el asunto, cuya importancia podría no haber captado en principio, considerándola una querrela de judíos. Todavía sentimos más curiosidad por saber por qué en determinado momento el proceso fue

reabierto y finiquitado. Esta fase nueva y definitiva vino sin duda al término de los dos años a que se refieren los Hechos. Si este término nos conduce al año 64, la ocasión que habría precipitado el proceso de Pablo sería la que determinó las persecuciones contra los cristianos de Roma después del incendio de la ciudad.

Pero esta opinión cómoda no parece la más verosímil. La conclusión, un poco abrupta, de los Hechos, reviste un carácter didáctico: el libro se detiene donde debe detenerse para servir las intenciones del redactor, quien ha hecho presentir el final desgraciado del proceso, pero que no ha querido relatar este final, porque la condena de Pablo habría trastornado su apologética y más valía insinuar lo mal fundado de esta condena sin discutirla.

Demostraría una crítica un poco ingenua, si no fuera en muchos interesada, el admitir que Pablo fue liberado de esta primera acusación ante el tribunal imperial, que reinició durante algún tiempo toda su actividad apostólica, yendo inclusive a España, como había tenido intención de hacerlo^[144], o bien regresó a Oriente — aunque los Hechos dan a entender claramente que nunca regresó—, encontrándose luego en Roma para sufrir la muerte con Pedro en el año 64. Conjetura y leyenda. Las circunstancias de la muerte de Pedro no son conocidas con más seguridad, aunque no lo sean menos, que las de la muerte de Pablo, y las de su venida a Roma son completamente misteriosas.

Los dos apóstoles no debieron morir juntos: es la tradición ulterior la que los reunió después de su muerte, para honrarlos así como fundadores de una comunidad que ni el uno ni el otro contribuyeran a fundar, pero cuyo prestigio ganaba con tales autores. Parece más verosímil que Pablo murió el primero, digamos el año 62, y que, si Pedro murió en Roma, como lo quiere una tradición bastante oscura, pero a la que no contradice ningún testimonio antiguo, habría estado englobada en lo que se llama la persecución de Nerón.

Las Epístolas llamadas de la cautividad, si es que fueron escritas en Roma, como es probable, contienen pocos indicios precisos referentes a los dos años que fueron sin duda alguna los últimos de la vida de Pablo. Pero nada se puede sacar de las Epístolas a los colosenses y a Filemón^[145], como no sea que en los primeros tiempos de su residencia en Roma Pablo abrigaba una gran confianza en el porvenir: pide a Filemón que le prepare albergue, porque espera ser devuelto muy pronto a sus fieles^[146]. Timoteo lo acompaña, sirviéndole de secretario^[147] —lo mismo en la Epístola a los filipenses^[148]. Aristarco y Lucas, “el querido médico”, están también allí^[149]. Tichico, quien probablemente no habría abandonado a Pablo desde el viaje de Jerusalén, llevará la carta a los colosenses y visitará de su parte la comunidad^[150].

Marcos, señalado en la tradición como intérprete de Pedro aparece aquí entre los que rodean a Pablo, y como un viaje evangélico podría conducirlo pronto a Coloses, se ruega a los colosenses que den buena acogida a este “primo de Bernabé”^[151]. ¡informaciones menudas y tal vez frágiles.

Más sombría es la perspectiva del porvenir en la Epístola a los filipenses. Es cierto que Pablo cree poder decir que su asunto ha llamado mucho la atención “en todo el pretorio” —entendamos el tribunal imperial— “y afuera”, y que el Evangelio fue favorecido por ello^[152]. Inclusive parece encargarse al final de la Epístola^[153], que se trasmita a los fieles de Filipos la salutación de “hermanos que pertenecen a la casa del César” y constata que “muchos hermanos confiaron en Cristo por sus cadenas”^[154], es decir que fueron animados por su presencia, bien que estuviera prisionero, a predicar sin temor la palabra de Dios. Empero entiende constatar también que otros propagandistas afectan el mismo celo con espíritu de disputa y para hacérsele desagradables. “¡Mas cómo!, con tal que de una u otra manera, con pretexto o lealmente, se predique a Cristo, estaré satisfecho”^[155]. Resignación no exenta de melancolía. Pablo, sin perder toda esperanza de liberación, encara ahora la eventualidad de su muerte; alabando a Timoteo, a quien se propone enviar a Filipos, tan pronto como sea posible^[156], parece encontrarse aislado. Y de la comunidad romana ni siquiera se hace cuestión. Si su proceso termina felizmente, Pablo irá en persona a Filipos...^[157]. Y no piensa más en España, aunque no permanecerá más en esta Roma, objeto de sus sueños por tanto tiempo; regresará a Oriente, donde sin embargo, si hemos de creer a la Epístola a los romanos^[158], no había “ningún lugar” donde llevar su mensaje.

No es extraño que la presencia de Pablo en Roma provocara, en los dos sentidos que él mismo indica, un esfuerzo de propaganda que fue coronado por el éxito, lo que explica el considerable número de víctimas que hizo la persecución de Nerón. Sólo podemos conjeturar que Pedro estuviera entre los predicadores que Pablo acusa discretamente de querer causarle disgustos.

El caso de Pablo interesaba a todo el mundo cristiano. Nada más natural que agentes considerables y considerados de la propaganda evangélica, vinieran para procurar el bien del Evangelio en el lugar y momento donde podía parecer a los menos clarividentes que se jugaba el porvenir de ese Evangelio. Debemos comprender que no se aproximaran a Pablo, dadas las querellas del pasado y las angustias del presente. Se entiende sin necesidad de expresarlo, que las agrupaciones de creyentes reclutadas por estos dos apostolados no constituyen una sola comunidad, más o menos homogénea y centralizada, sino cofradías distintas con la misma etiqueta, y, aproximadamente, con la misma esperanza. No podríamos decir si la persecución que las confundió tuvo por efecto el realizar la unidad de lo que subsistió, o más bien si la unificación se operó poco a poco, para completarse hacia el final del siglo primero o comienzos del segundo.

Examinado en Palestina, el asunto de Pablo había parecido de interés judío, y, si el sanedrín hubiera sido juez, la causa recibiera una substanciación rápida: Pablo hubiese sido condenado como adversario de la Ley, como culpable de extraviar a los verdaderos judíos y de realizar falsos prosélitos; como habiendo instituido una pretensa secta judía, cuyo principio fundamental, la abrogación de la Ley, por lo

menos en lo que concierne a la incorporación de los circuncisos y la insignificancia de esta Ley con relación a la salvación, eran la negación misma del judaísmo. En estos términos se llevó a Roma la causa; pero no es cierto, no es ni siquiera probable que quedara así. Aunque la condenación pudiera ser obtenida gracias a una intriga judía que habría puesto en juego alguna influencia considerable en la corte imperial, es posible también, vista la fecha donde se coloca verosímilmente la decisión final, que el proceso fuera instruido de acuerdo con todas las normas y que la atención del juez fuera atraída por el verdadero carácter del cristianismo.

Como parece decirlo la Epístola a los filipenses^[159], sería el proceso a la propaganda cristiana el que se habría instituido por vez primera en el caso de Pablo, y esta propaganda habría sido la condenada por un juez romano en la persona del apóstol. El tribunal habría comprendido, o por lo menos entrevisto, que la nueva secta no debía confundirse con el judaísmo, porque se colocaba fuera de la nacionalidad judía y su tradición oficial, y que era solamente la intolerancia judía, en adelante constituida en esfuerzo de propaganda universal contra todos los cultos establecidos, —dígase otro tanto contra el imperio—, quien reconocía más o menos todas estas religiones como suyas. Así, la autoridad imperial, actuando con conocimiento de causa, declarararía ilícita por primera vez la propaganda cristiana, y Pablo, al hacerse juzgar en Roma, habría denunciado allí oficialmente al cristianismo.

Pero el interés principal de su carrera se encuentra en otra parte. Gracias a los escasos informes que nos conservó el libro de los Hechos y que completan los elementos auténticos de las Epístolas, se puede tener cierta idea de la forma en que el cristianismo se expandió, entre los años 30 y 60, desde Oriente hasta Occidente, repudiado en su nacimiento por el judaísmo y progresando en todas partes gracias al judaísmo, a pesar del judaísmo y a sus expensas. Fue como un rastro de pólvora que iba rodando sobre todas las huellas del judaísmo en el imperio romano. Y sin duda la carrera de Pablo es una muestra notable de esta extraordinaria propaganda, pero no es más que una muestra y ni con mucho la resume o la representa por entero. El judaísmo oficial, que soportaba a los saduceos al lado de los fariseos, que se adaptaba a los esenios, repudió desde el principio y violentamente la propaganda cristiana, como una traición, como una apostasía. Es que el cristianismo, considerando a Jesús como Cristo Señor de su culto, y la salvación de todos los hombres realizable por la sola fe en Jesús, agraviaba la Ley y la destruía. Pablo fue uno de los iniciadores de la religión nueva pero no el único ni el primero. Los demás agentes de la propaganda cristiana en el mundo pagano, muy numerosos, conocidos y desconocidos, trabajaron —no obstante los matices que lo separaban de ellos— en las mismas condiciones que él, aproximadamente, más que sospechosos ante el judaísmo y pronto condenados por la autoridad imperial.

CAPÍTULO VI

LAS PRIMERAS PERSECUCIONES

La acción personal de Jesús había chocado con la institución judía tal como estaba organizada en Palestina bajo la dominación romana. Lo mismo sucedió con la propaganda realizada por Esteban en Jerusalén y la que en el año 44, en tiempos de Agripa I, practicaron Pedro y los dos hijos de Zebedeo, Por todas partes debió sufrir un poco Pablo la hostilidad de las autoridades de las sinagogas y en muchas ciudades tuvo algo que hacer con los tribunales del lugar, hasta que finalmente fue tomado entre el sanedrín judío y el procurador de Judea, apelando entonces al César, sometiendo él mismo la cuestión cristiana al tribunal del emperador. Sabemos en qué sentido parece haber zanjado la cuestión este tribunal al principio, entablado así, sin casi sospecharlo, una lucha que debía durar dos siglos y medio y terminar con el triunfo del cristianismo.

Sin embargo no fue el proceso de Pablo el que creó la jurisprudencia de los tribunales del imperio respecto al cristianismo, y solamente en el año 64 comienza la era de lo que se llama en estilo cristiano las persecuciones.

Importa ahora determinar más precisamente cuál era la situación del cristianismo respecto a la legislación, o más bien a la institución romana y por qué el imperio “persiguió” al cristianismo. Pues el imperio hizo más que “perseguir” al cristianismo: quiso exterminarlo, suprimirlo. E importa también saber por qué no lo consiguió.

I

Si leemos superficialmente a Tácito^[1], podríamos suponer que la persecución de Nerón fue ocasionada por un capricho interesado del emperador. Pero el mismo Tácito cuida de explicarnos que el crimen de los que fueron detenidos era, con respecto a la masa, no tanto el incendio de Roma como “el odio al género humano”: si la acusación nos parece bastante vaga y de estilo poco jurídico, tenía para el historiador romano una significación muy neta y política en primer lugar, pues “el género humano” se confundía para Tácito con el mundo mediterráneo sometido a Roma.

La conquista romana había organizado este mundo; una ciudad, Roma —“la Urbe”— se lo había apropiado, pieza por pieza, por su apetito y su fuerza de dominación. La Urbe y el mundo obedecían ahora al emperador, en quien se encarnaba el poderío de la Urbe sobre el mundo.

No solamente honraba la Urbe a sus dioses, que habían triunfado del mundo con

ella y que reinaban sobre el mundo, sino que la misma Urbe era una personificación, digamos místicamente, una personalidad divina; en un sentido el Genio de Roma era la suprema divinidad del imperio, y el emperador, el Genio del emperador viviente, la persona imperial, era, prácticamente, el gran dios que presidía el equilibrio del mundo. —Era en el fondo, más o menos, la concepción de los antiguos imperios orientales a los que Roma había sucedido—. Todos los dioses de los pueblos conquistados subsistían, como los mismos dioses de Roma, a la sombra de estas dos divinidades protectoras, asistiéndolas, por así decirlo, aunque prestándoles obediencia.

Un solo dios, es cierto, se libraba de este homenaje, y era el dios de un pequeño pueblo despreciado, el dios de los Judíos, que pretendía ser el único Dios. Sabemos que nunca este dios había sido el amo de un gran reino, sino de un pequeño territorio y que había sido también, podemos decirlo, vencido con regularidad, por todos los jefes de imperio que dominaran sucesivamente el Oriente, hasta que llegaron los conquistadores occidentales, que lo vencieron igualmente sin gran esfuerzo.

Sin embargo, este dios de un pueblo ínfimo pretendía ser el único Dios y sus fieles, los judíos, lo entendían así. Para ellos no había otro dios que Dios.

La misma Roma y el emperador habían debido tolerar, no sin alguna impaciencia, este insolente capricho de un dios y un pueblo que eran verdaderamente únicos en su intolerancia. Ningún símbolo del culto imperial penetraba en Jerusalén; sólo Calígula, que era loco, proyectó introducir en el templo de los judíos su divinidad; habría provocado la más sangrienta de las revueltas si la muerte no hubiera puesto fin a sus fantasías. Solamente se ofrecía en el templo un sacrificio por el emperador, que se suponía bendecido por el dios de los judíos, como hacían los otros dioses, pero sin aceptar de ninguna manera su protección. Por lo demás, el imperio aceptaba reconocer a este dios extraño, pero no aceptaba en cambio su pretensión al homenaje exclusivo de todo el universo. El imperio y el emperador hubieran encontrado muy mal que anunciara la voluntad de imponerse mediante propaganda abierta al emperador y al imperio, en detrimento de todos los dioses existentes, comprendidos Roma y el César.

También, cuando quiso hacerse efectivamente independiente, cuando los judíos se rebelaron contra la autoridad de Nerón, conducidos por gentes que no querían reconocer sobre la tierra otro amo que Dios, el pueblo y el dios fueron reprimidos sin piedad, y lo mismo sucedió bajo Adriano. Roma ni siquiera dejó a Dios el lugar de su templo. Y sin embargo los judíos conservaron la facultad de adorar a su dios de la manera que les pareciera, en privado, con tal que no ejerciesen propaganda contra los dioses del imperio, reclutando adeptos que transformarían en judíos mediante la circuncisión. Así los judíos guardaron su estatuto religioso y su dios era tolerado como dios nacional, pero vigilado, en suma, por la policía, para que no lesionase la religión imperial. Roma era tolerante para todos los dioses que no fuesen intolerantes a su respecto.

El caso del cristianismo era por lo tanto infinitamente delicado, casi ininteligible e inconcebible para la mentalidad común de la época. Aunque los cristianos pretendieran tener el mismo dios que los judíos, no eran judíos, no querían serlo, y los judíos les rehusaban esta cualidad por la excelente razón de que los cristianos estaban fuera de la Ley y de sus observancias. Cualquiera fuese la situación del dios, la religión no era la misma. Por lo demás, si los cristianos no eran judíos, tampoco eran una nación particular al lado de los judíos. No eran más que los fieles de un dios muy celoso, tan absoluto como el de los judíos, pero que no tenía más que pretensiones, sin nación que estuviera hereditariamente a su servicio. Aspiraba al imperio del mundo y se rehusaba a ser inscripto en el catálogo de las divinidades nacionales, a las que trataba de desposeer, sin demora ni remisión.

Es que no se trataba de una divinidad abstracta y lejana, con derechos teóricos, cuyo plazo de aplicación sería indeterminado. Estaba allí, urgiendo a los hombres para que se sometiera a él rápidamente, es decir que renegaran, como falsos y malvados, todos los dioses de la institución imperial. Así lo decía, en un lenguaje lleno de precauciones, el redactor de los Hechos, al hacer hablar a Pablo ante el Areópago: “Pasando por sobre los tiempos de ignorancia, Dios quiere ahora advertir a todos los hombres de todas partes, que se arrepientan, porque Él ha fijado el día en que juzgará al mundo en justicia, por el varón que le destinó, habiendo dado a todos garantía en la resurrección de los muertos”^[2].

Si los sabios se permitían reír o rechazaban la invitación con una cortesía irónica, como hacen en el relato de los Hechos^[3], los políticos no podían tomar la cosa muy en broma, y esto por dos razones: primero porque la predicación cristiana no tuvo en principio el tono plácido que afecta en los discursos al Areópago; segundo porque el fanatismo popular no permitía a la autoridad considerar filosóficamente una propaganda que trastrocaba todas las ideas aceptadas, que malquería a todos los dioses del imperio, que irritaba, al condenarlas, todas las devociones y supersticiones que estaban en curso entre los medios paganos.

Cuando los misioneros de Jesús comenzaron su marcha, no fue precisamente para anunciar la abrogación de la Ley Mosaica y la obligación de una ley puramente moral —en la práctica abrazaban la Ley mosaica, sin rechazarla en principio y no predicaban nada más que una reforma de las costumbres—; anunciaban la próxima venida de Cristo sobre las nubes, la ruina de Satán y su reino, es decir el derrumbe de la idolatría y su imperio idolátrico, debiendo reinar Dios solo en lugar de Roma y Cristo en lugar del emperador. Así lo entendían ellos y así se les comprendió.

No es muy difícil ver por qué se inquietaron las autoridades, por qué el tribunal de Nerón apreció el caso de Pablo como Pilatos había apreciado el caso de Jesús, por qué también las masas paganas consideraron a los cristianos como ateos, como los más temibles impíos y sacrílegos. Se los juzgaba capaces y culpables de grandes crímenes; se lo habría creído, aunque los judíos no hubiesen contribuido poco a esta difamación, como los acusaron los apologistas del siglo segundo. No es de acuerdo

con los judíos como Tácito habla, a propósito de Jesús y los cristianos, de “funesta superstición”, “flagelo”, “atrocidad y vergüenza”^[4].

La primera persecución colectiva de los cristianos tuvo lugar en Roma bajo Nerón, hacia fines del año 64, muy pocos años después de la conclusión del proceso de Pablo.

Aconteció con motivo del incendio que destruyó una gran parte de la ciudad imperial; el siniestro comenzó el 19 de julio, duró seis días y a pesar de los esfuerzos realizados para contenerlo, reapareció de nuevo, cuando ya se lo creía apagado, ardiendo por otros tres días. Era suficiente como para hacer trabajar las imaginaciones.

Cuando la calamidad llegó por fin a su término, y se aportaron los primeros y más indispensables remedios; cuando se apaciguó como convenía a los dioses mediante solemnes propiciaciones, comenzó la búsqueda de los culpables. El culpable principal podía muy bien ser el azar, un simple accidente sobrevenido en condiciones favorables para la rápida extensión del incendio. Pero en casos semejantes, el vulgo quiere buscar causas proporcionadas a la grandeza del siniestro: a este incendio monstruoso convenían incendiarios que no fuesen de mediocre envergadura. Si hemos de creer a Tácito, el rumor público acusó al mismo Nerón y éste, para librarse, acusó a los cristianos^[5]. Tal vez no tuvo necesidad de inventar la calumnia y sus fieles se habrían limitado a aprovechar los hechos, alejando así de su persona una acusación que nos es permitido pensar que no merecía^[6].

Tácito dice que primero se apresaron algunas gentes “que confesaban”. ¿Pero qué es lo que confesaban y en qué condiciones? Todavía se discutirá por mucho tiempo para saber si confesaban el acto incendiario o solamente su calidad de cristianos^[7]. Podría ser que considerara que esto último implicaba lo primero, considerándose por anticipado a los cristianos como los peores criminales. Además, dados los sentimientos que los animaban, muchos debieron pensar, al ver arder la Urbe, que el castigo comenzaba, que llegaba el fin; no habrían compartido el horror, el miedo, la desolación del pueblo romano ante la catástrofe; hasta algunos pudieron parecer complacidos. Para explicar la acusación no es necesario, de ningún modo, admitir que algunos tuvieran la funesta imprudencia de ayudar al juicio de Dios^[8].

La actitud general de los cristianos pudo ser suficiente para provocar una calumnia que hubiese parecido poco verosímil a quienes la formularon al principio y que fácilmente dalaría crédito entre el gran número. Por lo demás, Tácito no deja ver de ningún modo “que alguien dejase de atribuir el incendio a los cristianos”^[9]; se limita a decir, por su cuenta y prefiriendo e insinuando la hipótesis de Nerón, que, por lo que a la gran masa de los condenados se refiere, la condenación fue motivada por “el odio al género humano”, no por la acusación del incendio. El pueblo, recalca, terminó por sentir piedad hacia los ajusticiados, “aunque éstos hubieran merecido los últimos castigos”, porque el horror, casi sabiamente variado, de las ejecuciones, parecía hecho más para saciar la crueldad del que las prescribía que para el legítimo

ejercicio de la vindicta pública^[10]. Así, según la opinión común, que es también la de Tácito, el interés público habría justificado la persecución y los últimos suplicios, bien que para la mayor parte la acusación especial de incendio no debiera tenerse en cuenta y no parece haber sido considerada.

Tanto los primeros acusados como los últimos, fueron condenados como criminales de derecho común, sin que fuera necesario crear una ley especial contra la nueva religión. El mismo Tertuliano^[11] constata que el precedente de Nerón hizo jurisprudencia posteriormente, sin mayor dificultad. La correspondencia de Plinio y Trajano en 111, no supone legislación particular contra los cristianos; implica solamente el punto de vista establecido, podríamos decir natural y espontáneamente, por la fuerza de las instituciones y las costumbres; a saber, que la profesión del cristianismo es por sí misma punible con la pena capital. No existía ningún edicto de Nerón proscribiendo el cristianismo; pero hubo en Roma, en esta ocasión del incendio, una búsqueda de cristianos que se hicieron perecer en gran número. Nada invita a pensar que se organizara entonces una persecución general; pero es de presumir que, en este tiempo o más tarde, perecieran algunos cristianos en diversos lugares por la malquerencia popular, a poco que los magistrados romanos, sea personalmente, sea por condescendencia y en el interés de su crédito, estuvieran dispuestos a prestarse a ello. *Non licet christianos esse*. flotaba en el aire, y regulaba cuando aparecía un caso particular, la práctica judicial, aun cuando no estuviera escrito formalmente en la legislación^[12].

Para nosotros ha permanecido anónima la multitud de mártires que perecieron en Roma en el año 64. Sin duda cundió la sorpresa y el desorden en la comunidad, que no se encontraba en situación todavía de realizar el balance de sus pérdidas. Asimismo, al referirnos a esa fecha, convendría hablar de grupos cristianos y no de comunidad unificada. Las víctimas se multiplicaron al azar de las denuncias; ningún comité general de administración había allí para dirigir el martirologio. La Epístola de Clemente^[13] habla de estas víctimas, pero por alusión y en términos, si no más generales, por lo menos más vagos en el fondo que los de Tácito. Parece poner ya a la cabeza de los mártires del año 64 a los apóstoles Pedro y Pablo, presentados en una perspectiva convencional como los dos grandes fundadores de la comunidad romana. Por lo demás Pablo era nombrado primero, como que pronto se lo consideró institutor del episcopado romano. Cosa sorprendente, si la carta de Clemente había sido redactada en Roma una treintena de años tan sólo luego de su martirio, las noticias relativas a los dos apóstoles no contienen el menor rasgo particular referente a las circunstancias de su fallecimiento^[14]. Se diría que el autor, dejando de lado el hecho del martirio, no sabía casi nada más sobre los dos apóstoles que lo que podemos leer en los Hechos y en la Segunda a los corintios. Como se ha dicho más arriba, la presunción, consiste en que Pablo murió antes de la persecución del año 64, aunque la tradición legendaria aparente más bien hace que muera después: y la tradición litúrgica induciría finalmente a pensar que los dos apóstoles murieron en el mismo

día^[15].

Mucho más oscuro que el caso de Pablo es el de Pedro. De Pablo sabemos más o menos cuándo llegó a Roma, de Pedro no lo sabemos. El principal argumento que milita en favor de la tradición romana referente a la venida y muerte de Pedro en Roma, consiste en que esta tradición no es contradicha por ninguna otra ni por testimonio alguno de la antigüedad cristiana^[16]. Este argumento no es absolutamente decisivo, pero tampoco puede desdeñarse. Es verdad que Éfeso pudo invocar al apóstol Juan durante la querrela pascual sin que nadie protestara, y Roma, en rigor hubiese podido, sin más fundamento, invocar a Pedro, y no encontrar oposición; sin embargo los documentos de la antigüedad cristiana permitieron a la crítica objetar la pretensión de Éfeso, y nada en los mismos documentos autoriza a negar perentoriamente la tradición de Roma.

Por lo demás los testimonios directos relativos a la suerte final de Pedro no son ni muy antiguos ni muy precisos. Puede deducirse, al menos con cierta probabilidad, de la Epístola a los romanos^[17], que Pedro no se encontraba en Roma y que inclusive no debía ir tampoco puesto que escribía esta carta.

La Epístola a los galatas nos informa que Pedro llegó a Antioquía en el curso del año 44 o muy poco después^[18]; pero el libro de los Hechos, que señala en esta fecha su partida de Jerusalén no dice una palabra de lo que sucedió luego; sin embargo el redactor de este libro, si tuvo motivo para no decir que Pedro había venido entonces a Antioquía, parece que no lo tuvo para callar la presencia de Pedro en Roma cuando Pablo estuvo allí, si hubiera dispuesto de una información precisa sobre un ministerio que Pedro habría ejercido en Roma antes de la conclusión del proceso de Pablo^[19]. Se ha visto lo que agrega a este respecto la carta de Clemente: una probabilidad en favor del martirio de Pedro en Roma. La carta de Ignacio a los romanos, parece considerar a Pedro y Pablo como apóstoles de Roma^[20]; pero si esta carta es posterior al año 150, nada agrega al testimonio de Clemente o al más reciente de Dionisio de Corinto^[21]. Es probable que el nombre de Babilonia, en la primera Epístola de Pedro^[22], designe a Roma como lugar donde se habría escrito: no siendo auténtica la Epístola, resulta que este rasgo prueba la antigüedad relativa de la tradición romana, pero podría muy bien no conducirnos mucho más allá que Clemente. Lo mismo para la alusión, al martirio de Pedro en el último capítulo del cuarto Evangelio^[23] y en el Apocalipsis de Pedro^[24]. La Epístola a los hebreos^[25], si es que fue dirigida a la comunidad romana, atestiguaría vagamente la misma tradición que Clemente pero de una fecha anterior. En suma, la tradición romana parece tener un fundamento antiguo, sólido, pero bastante estrecho, digamos sin riqueza, en el recuerdo tradicional. Pedro se encontraría en Roma hacía cierto tiempo^[26] cuando se encontró englobado en la multitud que Nerón sacrificó tan cruelmente. Los sobrevivientes de la persecución pudieron muy bien saber poca cosa referente a las circunstancias de su muerte y en el fondo importa muy poco a la historia del cristianismo que la tradición relativa al

lugar de su sepultura sea exacta o conjetural^[27].

II

La cristiandad de Roma no había sido destruida del todo en el año 64: de haber sido así no hubiera tardado en reconstituirse, como se había formado, mediante el aflujo de creyentes que vinieron de afuera a ejercer allí su propaganda. Este aflujo la hizo crecer sin cesar, pero según parece no hubo solución de continuidad, sino solamente una detención provisoria y una gran perturbación en su desarrollo debido a la acción de Nerón.

Muy pronto debió esa comunidad recuperar su importancia primitiva bajo los emperadores Flavios.

Por la destrucción de Jerusalén y del templo, en el año 70, el cristianismo había perdido su primer centro, y, podríamos decir, su punto de contacto con el judaísmo. La antigua comunidad de Jerusalén se había dispersado antes del sitio y no subsista sino en algunos grupos al norte de la Palestina y más allá del Jordán^[28]. No estaba lejano el tiempo en que la capital del imperio romano llegara a ser de hecho, y se proclamaría luego de derecho, la metrópoli del mundo cristiano. Pero esta gran situación tenía sus peligros.

El judaísmo fanático había sido vencido es cierto, si no aniquilado del todo en el año 70 —el fuego latía bajo las cenizas hasta los tiempos de Trajano y Adriano—, y el judaísmo moderado, que tenía en Roma representantes con crédito ante los emperadores, había conservado su estatuto; en cambio la situación del cristianismo respecto a la ley romana no se había aclarado por esto; mejor dicho esta situación tendía a aclararse en contra de él, a medida que el cristianismo se convertía en una religión completamente independiente del judaísmo y aparecía como tal a los ojos de la autoridad.

No se podía contar con los judíos para mantener en este punto la confusión y el cristianismo ensayó en vano obtener ante la ley paridad de tratamiento con el judaísmo, Aprovechó solamente del favor conservado al monoteísmo judío en ciertas clases, y no las inferiores, de la sociedad romana.

El caso de Pomponia Graecina^[29], dama romana, quien en tiempos de Nerón fuera acusada de “superstición extranjera” y absuelta por su marido, quien como jefe de familia reclamó el derecho de juzgarla, podría ser un caso de cristianismo. Bajo Domiciano hay más: Acilius Glabrio, que fue cónsul en el 91, era probablemente cristiano^[30]. Flavius Clemens, primo carnal de Domiciano y cónsul en 95, era cristiano con seguridad^[31]. Según Dión Casio, Clemens y su mujer, Flavia Domitilla, “fueron acusados de ateísmo, acusación que por entonces causaba muchas víctimas entre las personas adictas a las costumbres judías”. La política financiera de

Domiciano pudo inducirlo a una confusión ligeramente voluntaria de los cristianos con los judíos^[32]. Por lo demás se trata de procesos individuales más o menos numerosos, que terminan por una condenación a muerte o por la confiscación de los bienes. Clemens fue ejecutado; Flavia Domitilla fue exiliada a la isla de Pandataria; lo que no impidió a Domiciano el retener junto a sí, como herederos presuntivos, a dos jóvenes hijos de Clemens, a quienes educaba el retor Quintiliano. La razón política habría desempeñado un papel en este asunto de Clemens, cuya “excepcional incapacidad”, atestiguada por Suetonio,^[33] podría deberse a sus preocupaciones místicas. Ya Flavio Sabinus, padre de Clemens y hermano de Vespasiano, que había sirio prefecto de Roma bajo Nerón, era un hombre muy dulce y a quien algunos acusaban, en sus días de vejez, de debilidad, aunque sólo se pudiera decirse “moderado y economizador de la sangre de los ciudadanos”^[34]. Había afinidad entre las gentes de este temperamento y el cristianismo.

Podemos hacernos una idea de la situación legal del cristianismo a comienzos del siglo segundo por la correspondencia cambiada entre Plinio el Joven, que fue legado en Bitinia desde el año 111 al 112 (o de 112 al 113), y el emperador Trajano^[35]. correspondencia en la que se encuentran referencias al procedimiento a seguir en los procesos instaurados a los cristianos a causa de su religión. Desde el principio se constata que el magistrado romano al tomar posesión de su gobierno, no había tenido parte jamás en procesos de cristianos^[36]; sabía solamente que el caso del cristianismo era punible con la muerte, pero ignoraba cómo se definía este caso en la práctica judicial. Debió definirlo él mismo, según su sentido de la justicia, cuando le fueron presentadas numerosas denuncias. Ni él ni sus asesores conocían texto legislativo alguno que reglamentara el camino a seguir en esta clase de asuntos: Trajano en su respuesta no conoce tampoco ninguno y se abstiene de dar una dirección absoluta; se contenta con aprobar el procedimiento que el mismo Plinio recomendaba discretamente en su propia carta.

De esta carta resulta que Plinio se encontró en presencia de ciertas denuncias, que trató de la manera siguiente: triple interrogatorio con amenaza de condenación capital si no se renegaba del cristianismo; ejecución de los obstinados que no poseían la calidad de ciudadanos romanos: remisión al tribunal imperial de aquellos que tenían esta calidad. Es muy verosímil que los renegados fueran absueltos y liberados sin más formalidades. Plinio da como motivo de la condena de los otros su obstinación, acusación que se puede encontrar insuficiente, no siendo la obstinación un crimen capital. Sin embargo, Plinio no tenía mejores razones para justificar la condena del “nombre” cristiano, si hacemos abstracción de los crímenes imputados a los cristianos por el rumor público, y respecto a los cuales, por su propia cuenta, estaba dispuesto a creerlos inocentes. Sin embargo debe hacerse notar que tenía el derecho de exigir a los acusados que sacrificasen a los dioses y a la imagen del César, y que consideraba su obstinada negativa como una especie de rebelión. Por lo demás considera la religión, principio de esta negativa, como una superstición extraordinaria

pero bastante inofensiva en ella misma. Inteligencia de hombre político^[37].

Pero los primeros procesos trajeron otros, multiplicándose las denuncias en un libelo no firmado, que encerraba una cantidad de nombres.

Aunque la causa no fuera iniciada regularmente, en esta ocasión Plinio procedió con más severidad que la primera vez, probablemente porque su consejo lo habría encontrado demasiado complaciente en el examen de las causas anteriores. Algunas gentes señaladas en la lista protestaron que no eran ni habían sido jamás cristianas: no habiendo puesto dificultades en invocar a los dioses y honrar sus imágenes con la del emperador mediante libaciones de vino e incienso, luego de maldecir a Cristo, cosas todas que según se asegura no se habrían conseguido de verdaderos cristianos, fueron colocados fuera del proceso. Otras personas se reconocieron cristianos; luego, ante la amenaza de condena se dejaron arrastrar a renegar del cristianismo: las hubo también que dijeron haber sido cristianas pero no serlo más, algunos desde hacía tres años, otros desde veinte: todos éstos consintieron en los mismos hechos realizados por quienes habían declarado no haber hecho jamás profesión de cristianismo. Sin embargo Plinio no los dejó indemnes y los retuvo provisoriamente, esperando la opinión del emperador, sin duda porque tendría escrúpulos en declararlos inocentes por el solo hecho de su apostasía. No dejó tampoco de realizar una investigación, cuyos resultados comunica a Trajano.

Todos estos renegados o apóstatas del cristianismo declararon abiertamente que nunca habían cometido otra falta o error que reunirse habitualmente en día fijo, antes de la aurora^[38] para decir juntos un canto a Cristo como a un dios, y que el juramento^[39] que habrían prestado no los obligaba a ningún crimen, sino a no cometer robos, latrocinios, adulterios, abusos de confianza, denegación de depósito recibido; luego se encontraban para una comida en común, pero inocente; inclusive habían renunciado a ella cuando el legado promulgó los reglamentos de Trajano relativos a las asociaciones^[40]. Es evidente que Plinio considera a todas estas gentes como bastante inofensivas. Según el informe que se le hizo, se formó de Cristo la misma idea que Tácito: los cristianos en sus reuniones alaban como un dios al hombre que fundó su secta, y como Tácito conoce a este fundador por su sobrenombre de Cristo. Se notará que los edictos imperiales habían tenido por efecto en Bitinia, el hacer cambiar el régimen de la cena, que ya no se celebraba de noche como una verdadera comida. Pues es poco probable que se la suprimiera del todo.

Un último rasgo se refiere a la organización interna de las comunidades. Persiguiendo una información más amplia, Plinio dice haber interrogado sobre todos estos puntos y mediante la tortura a dos mujeres que se dedicaban al servicio de los asambleístas y que tenían el título de su empleo —es decir dos diaconesas—. Éstas, evidentemente, no habían renegado de Cristo; pero el legado nada pudo conocer por ellas, que no le hubieran dicho ya los renegados, como no fuera el hecho de una superstición perversa y excesiva^[41] —es decir, la obstinación fanática en una creencia intolerable y absurda—. El legado no habría localizado ningún índice de

organización jerárquica, aunque sin duda los grupos de Bitinia tenían sus ancianos y sus diáconos. Lo que hizo Plinio con estas testarudas diaconesas, no hace falta preguntarlo: las envió al suplicio, como a todas las personas inscriptas en la lista de acusaciones que se confesaron cristianas y que no quisieron apostatar.

Sin embargo no desea que estas ejecuciones se multipliquen y escribe al emperador para hacerse dictar por él una política de moderación. Verdaderamente habría demasiadas gentes a perseguir sobre todo si castigaban también a los renegados y a quienes abandonaron espontáneamente el cristianismo luego de haberlo practicado: personas de toda edad y sexo, de toda condición, tanto en los campos como en las ciudades. El sistema de represión moderada producía ya buenos resultados: los templos, que se abandonaban, son más frecuentados; se toma parte en las fiestas; los alimentos de los sacrificios encuentran compradores.

Por lo tanto el contagio podrá evitarse, y la masa de los alejados se ganará sin mucho trabajo si se perdona a los arrepentidos^[42]. Plinio se hace tal vez alguna ilusión sobre la eficacia de su táctica; pero es que se trata de un magistrado filósofo, honesto y bueno, que tiene más piedad que odio para el cristianismo y a quien el fanatismo de la persecución hasta el último extremo no le parece menos absurdo que el fanatismo del cristianismo intransigente. Se decidió pues a preguntar expresamente a Trajano —sospechando lo que le sería contestado—, si en los procesos cristianos no se debe tener en cuenta la edad para el caso de los niños: si el hecho de haber sido cristiano no importa perdón cuando ya no se lo es; si el nombre de cristiano es punible sin otra prueba de crimen, o bien tan sólo los crímenes que la opinión común atribuye al nombre^[43]. Estas preguntas están colocadas a la cabeza de la carta, pero toda la carta ha sido escrita en previsión de las respuestas que traen aparejadas según el pensamiento de su autor.

Trajano aprueba lo que Plinio ha hecho. El problema es complejo y la diversidad de casos particulares no permite aplicar una regla uniforme. Que no se busque a los cristianos como si se quisiera terminar con ellos; de un solo golpe. Que se los castigue cuando estén denunciados y convictos. —Entiéndase bien: no se los castigará a medias; se trata de la pena capital—. Quienes renieguen deberán ser absueltos en las condiciones que había adoptado Plinio para sus primeros juicios. Y esto es todo. Trajano evita examinar la disyunción propuesta por Plinio, entre el nombre y los crímenes incluso en el nombre según la opinión pública. Plinio se inclinaba a absolver a ordenes llevaran el nombre sin los crímenes: Trajano responde^[44] como si supusiera, como Tácito, que el nombre en realidad no aparece sin los crímenes. Al hacer esto, olvida que, al perdonar a los renegados, se contradice, o bien absuelve a criminales, Plinio era más humano, más realmente sabio: Trajano era más político, es decir trataba los asuntos con una mentalidad de buen sentido medio, en conformidad con la opinión común en un tiempo dado. Para él existe el crimen de obcecación. Si comprendió a Plinio, pudo decirse que la opinión popular, después de todo, no estaba tan equivocada al considerar a los cristianos como

criminales, y que estas gentes, si no cometían las abominaciones rituales y otras que se les echaba encima, vivían, pensaban y trabajaban contra el establecimiento romano. Pues debe ser la razón de Estado lo que impide a Trajano detenerse, en la distinción del nombre y los crímenes, o bien en la condición de edad, inclinándose Plinio a condenar tan sólo a los adultos plenamente responsables. —En la práctica, se condenó a menudo a mujeres y a veces a adolescentes—. ¿Por lo demás, el mismo Plinio no había dicho que algunos ejemplos bastarían para encauzar a la masa por el común camino de la fidelidad? ¿No podría también decirse que Trajano se muestra en último término más moderado que Plinio, al prohibir que se acojan las denuncias anónimas?^[45].

La verdad debe ser que Plinio y Trajano hacían lo mejor que podían en sus respectivas situaciones, pero que el problema ora de aquellos que sobrepasan el alcance ordinario, siempre relativo, del espíritu humano: armonizar, sin violencia ni revolución, con un orden establecido que parece satisfacer las exigencias de la razón, aquel movimiento que, bajo las apariencias de una enorme locura, tiende a inaugurar un orden nuevo y mejor de la humanidad. En este caso, son los acontecimientos, más que los hombres, quienes jalonan el camino de un progreso siempre incompleto.

El rescripto de Adriano a Minutius Fundanus^[46] está en la misma línea que la carta de Trajano a Plinio. El emperador entiende que el suplicio de los cristianos no será acordado ante los clamores populares, sino que el proceso será litigioso en las formas, con una acusación regularmente formulada y cuya exactitud apreciará el juez. Si la acusación no es fundada, el delator será castigado. Pero si se prueba la acusación, si el acusado es cristiano, si confiesa serlo y declara querer continuar siéndolo, no dejará de ser condenado a muerte. En realidad, las medidas prescriptas por Trajano, Adriano, Antonino^[47] no se inspiraban en un sentimiento de benevolencia respecto a los cristianos sino en una preocupación por el orden y la moderaron, basada en una política sabia. De ningún modo entraba en sus miras proteger al cristianismo, sino mantenerlo sujeto y reprimirlo con el mínimo de violencia. No se trataba de un régimen de seguridad para los cristianos: no tenían tampoco el derecho de serlo, no estaban al abrigo de las denuncias ni de la pasión popular, ni de la hostilidad de que podían estar animados contra ellos ciertos magistrados municipales y aun imperiales.

Importaría ver ahora si del lado cristiano había alguna respuesta a este apaciguamiento relativo, y si se ponía sordina al “odio el género humano” del que pretende Tácito fueron convictos los mártires del año 64. No es en el Apocalipsis donde se encontrará la menor atenuación de este sentimiento. El libro representa la mentalidad de los cristianos de Asia, al menos de una parte notable de entre ellos, de aquellos que ensayan animar y sostener la fe de los demás. No solamente el autor vive todavía en la espera inmediata de la parusía, sino que vive también en la atmósfera del martirio, no sueña sino persecución y muerte.

En el tiempo en que escribe, se hacían pocos mártires sobre la tierra, pero ya se

contaba un cierto número en el cielo, y se consideraba que el porvenir próximo pondría a prueba a todos los creyentes. Por poco el profeta llegaría a contar como elegidos sólo a los mártires y aparenta creer que todos los verdaderos cristianos morirán de muerte violenta.

Ve en el cielo una cantidad de almas que imploran del Eterno el castigo de sus perseguidores. “Y le fue dado a cada uno vestidura blanca” —su cuerpo de gloria—, “y les fue dicho que permanecieran tranquilos todavía algún tiempo, hasta que se completaran sus consiervos y hermanos, que debían ser muertos como ellos”^[48].

En la visión del triunfo, aquellos que en la tierra fueron marcados por el sello del Dios viviente y que ahora se encuentran delante del trono de Dios y ante el Cordero, “son aquellos que llegan de la gran tribulación; han lavado sus vestiduras y las blanquearon en la sangre del Cordero”^[49]. Basta sin embargo leer atentamente las cartas a las siete comunidades^[50], por las cuales se abre la gran revelación, para percibir que no todos los creyentes están en el diapasón del autor; se lamenta y reprocha a los tibios; constata que el fervor baja en muchos limares y presenta defecciones. Parece merlo que Plinio, en Bitinia, ha hecho, por lo menos, tantos renegados como mártires; pero no son los renegados quienes encarnan el espíritu de la Iglesia, sino aquellos de quienes Plinio dice que se obstinan en una superstición extrema; son los mártires y Juan su profeta.

Juan y sus mártires no piensan muy bien de Roma y sólo saben augurar su ruina. El Apocalipsis está absolutamente lleno de las calamidades que han de caer sobre el mundo pagano, perseguidor de los hijos de Dios. Roma es la bestia abominable que el Dragón ha suscitado contra Dios, su Cristo y los fieles de Cristo. Satán hace adorar a la Bestia y su imagen y todos deben tomar la marca de la Bestia. La Bestia, que es Roma, es también el emperador, la imagen que hay que adorar es la de César^[51]. — No olvidemos que Plinio hace quemar incienso a los renegados ante la imagen del príncipe—. Pero los ángeles han proclamado en el cielo el fin del imperio y el castigo de los idólatras.

Uno ha gritado: “Ha caído, ha caído, Babilonia la grande, que abrevó todas las naciones con el vino del furor de su impudicia”^[52]. Y el otro hizo esta proclamación: “Si alguno adora la Bestia y su imagen, y toma la señal de la Bestia sobre la frente o sobre su mano, también ese beberá del vino del furor de Dios, que fue vertido puro en la copa de su cólera; y será torturado en fuego y azufre ante los ángeles y ante el Cordero. Y el humo de su suplicio sube a los siglos de los siglos”^[53]. Aviso pues a los apóstatas: van a ser condenados con todos los idólatras al suplicio eterno. Y en sus últimos capítulos, el autor se complace en describir el castigo de la gran Prostituta^[54], antes de llegar al triunfo de Cristo y al reinado de los santos.

Quisiéramos tener documentos de la misma época que se inspirasen en un celo menor por la aniquilación de Roma y su imperio. Por desgracia, los textos del Nuevo Testamento que testimonian un cierto respeto por el orden establecido y por las

autoridades constituidas, tienen fecha incierta. Si la Epístola a los romanos era auténtica por entero, el mismo Pablo habría dado a los fieles de Roma una lección de verdadero respeto y de sincera obediencia hacia las autoridades temporales instituidas por Dios, como toda autoridad, para protección de los buenos y el castigo de los malvados^[55]. Pero esta sabia instrucción fue agregada con posterioridad y aun podemos dudar de que se remonte al siglo primero. Otro tanto debemos decir de la Primera de Pedro, donde la misma lección se expresa en términos análogos^[56], con un comentario que invitaría a colocarla en tiempos de Plinio. En efecto, el autor insiste no solamente sobre la obligación estricta sino también sobre la especie de necesidad relativa o de oportunidad planteada a los cristianos para ser irreprochables en su conducta, en razón de las calumnias que los persiguen.

A propósito de esto hace, desde su punto de vista, la misma distinción que Plinio entre el nombre cristiano y los crímenes que la opinión vulgar le atribuye. “Dichosos de vosotros si sois insultados por el nombre de Cristo...! En efecto, ninguno de vosotros debe sufrir como sufren los asesinos o ladrones o malhechores, o bien como sediciosos. Pero si alguno sufre como cristiano, no tenga vergüenza, que glorifica a Dios en este nombre. Porque es tiempo de que empiece el juicio por la casa de Dios, pero si para nosotros es el comienzo, ¡cuál será el fin para aquellos que no obedecieron el Evangelio de Dios!”^[57]. De esta manera el castigo previsto por el autor del Apocalipsis alcanzará un día a los incrédulos; pero el cristiano debe comportarse lealmente hacia el poder, aunque fuera perseguidor.

La Primera a Timoteo va más lejos todavía: “Amonesto ante todo para que se bagan súplicas, ruegos, demandas, acciones de gracias por todos los hombres, por los reyes” —es decir por los emperadores— “y por todos aquellos que tienen autoridad, a fin de que llevemos una vida dulce y tranquila con toda piedad y dignidad. Esto es bueno y agradable a los ojos de Dios nuestro Salvador, quien desea que todos los hombres sean salvos y vengan a conocimiento de la verdad^[58]”. Este creyente, totalmente pacificado quiere esperar la conversión más que la destrucción del imperio.

También Clemente, al terminar la larga plegaria que colocó al final de su epístola, invoca todas las bendiciones del cielo sobre los depositarios de la autoridad imperial, a fin de que utilicen su poder según la voluntad de Dios^[59]. Habría pues un verdadero apaciguamiento de la conciencia cristiana en tiempo de los Antoninos.

¿Hará falta agregar que los mismos Evangelios y los Hechos se encuentran en esta corriente de sentimientos respetuosos y moderados respecto a la autoridad romana? Pilatos es representado allí respecto a Jesús en la actitud que Plinio tomó realmente hacia los cristianos. Se lo presentó benévolo para con el Cristo no solamente a fin de alejar del fundador presunto del cristianismo toda sospecha de rebelión contra el imperio, sino porque ciertos magistrados romanos hablan empleado esta conducta moderada con respecto a los cristianos, aunque constreñidos a condenarlos por una jurisprudencia oficial que sostenía el fanatismo popular.

Pero no fue la horrible aventura del año 64, ni las vejaciones de Domiciano, lo que pudo dar a los cristianos esta impresión; es más bien la especie de tregua, consciente y reflexiva, que se produjo, en la política imperial con respecto al cristianismo, luego de Domiciano. La palabra atribuida a Jesús sobre el tributo debido al César fue concebida como apología de los cristianos para distinguirlos de los zelotes judíos^[60], pero no se podría señalar la fecha de esta ficción que podría no ser más antigua que el arreglo sistemático del ministerio hierosolimitano dentro de la tradición común de los Sinópticos. La apologética de los Hechos está concebida en el mismo espíritu que los trozos de Epístolas citadas más arriba: los poderes constituidos, salvo las autoridades judías, se mostraron siempre indiferentes o benévolas respecto a la causa del cristianismo y el redactor no desespera de ver la propaganda cristiana, según él respetuosa de la autoridad romana, tolerada como lo es en la práctica el judaísmo; el discurso del Areópago llega hasta insinuar que los paganos podrían muy bien honrar sin temor al mismo Dios que los cristianos^[61]. Sobre este terreno de conciliación se colocan los apologistas del siglo segundo, aunque el régimen de persecución sea mantenido en principio como un hecho, y amenace alcanzarlos a ellos mismos.

III

La impopularidad, profundamente injusta en ciertos aspectos, que alcanzó al cristianismo, la singularidad de una jurisprudencia que lo condenaba por sospechoso reconocido de crímenes de los que se sabía inocente, no podían dejar de procurarles apologistas, desde el momento en que contara con hombres capaces de explicarse ante el público culto sobre la extraordinaria situación que había creado a los cristianos la opinión común y la autoridad pública.

Por lo demás, eruditos y filósofos comenzaban a ocuparse de los cristianos y esto sin la menor benevolencia. Justino, el apologista de quien hemos de hablar, sufrió la persecución de un filósofo cínico llamado Crescens^[62] quien pedía su cabeza y terminó por obtenerla; Frontón, el preceptor de Marco Aurelio, reprochaba todavía a los cristianos, en un escrito público, el entregarse a festines de Tiestes^[63] y Celso vendría pronto^[64], a refutar casi científicamente la nueva religión, aunque proponiendo a los cristianos, finalmente, una especie de compromiso.

No se sabe casi nada sobre la apología que le fue presentada al emperador Adriano por un tal Quadratus. Evidentemente fue el espíritu moderado de los emperadores lo que animó a los cristianos a hacer valer sus reivindicaciones. Quadratus era a lo que parece un profeta, y vivía en Asia. El rasgo más destacado de su apología, que conservó Eusebio^[65], era la mención de personas resucitadas por Jesús, de las que algunas habrían existido todavía en tiempos del apologista. ¿Cómo

la tradición evangélica ignora este gran número de resurrecciones? O Quadratus exageraba, o bien no habría conocido sino en visión a todos estos resucitados. La gestión de Quadratus fue ocasionada por las molestias que se hacía objeto a los cristianos en su medio.

La apología de Arístides, filósofo ateniense, fue dirigida al emperador Antonino^[66], probablemente en los primeros años de su reino (antes de 147). El autor, luego de haber presentado como cristiana la idea neoplatónica de Dios^[67], presenta sumariamente las principales formas del politeísmo, luego habla del judaísmo, verdadero en su teoría y su moral, pero que en la práctica sería un culto de los ángeles^[68]; finalmente expone lo que son la fe y las costumbres de los cristianos.

Éstos reconocen un solo Dios, creador del mundo y observan sus mandamientos esperando la edad que vendrá, en la que verán a Cristo y recibirán el cumplimiento de sus promesas. La descripción de las costumbres cristianas está en estrecha afinidad con la parte moral de la Didaché y con las declaraciones de los cristianos consignadas en la carta de Plinio: se inspira evidentemente en una catequesis muy divulgada en aquel tiempo. Pero la cristología está ausente, como no sea en cuanto a que los preceptos de Dios son los preceptos de Cristo: que los cristianos están preparados a sufrirlo todo por el nombre de Cristo y que su esperanza suprema es ver a Cristo. Sin duda la preocupación del autor es presentar el cristianismo como una alta filosofía religiosa, que impone a sus adeptos una moral irreprochable: el último punto está desarrollado de manera particular, en razón de las calumnias corrientes contra los cristianos. La atenuación de la escatología podría no ser involuntaria, pero resulta también de que la espera de la parusía había llegado a ser menos febril, y que la atención de los creyentes se dirigía más sobre las necesidades y obligaciones de la vida presente.

También a Antonino estaba dirigida, hacia 152, la apología de Justino. Éste hacía igualmente profesión de filosofía, “es decir que vivía como ciudadano del mundo, paseando de una ciudad a otra su manto corto y su palabra independiente”^[69]. Había nacido en Neápolis, en el país samaritano. Nunca fue un gran filósofo, pero conoció diversas escuelas, especialmente la de los platónicos, y se trataba de un alma inquieta, a quien la constancia de los mártires cristianos, de la que fue alguna vez testigo, llegó a impresionar profundamente; fue instruido en el cristianismo y se adhirió a él, hacia el año 133, probablemente en Éfeso, donde tuvo hacia 135 una conferencia con el doctor judío Trifón^[70]. Luego fue a Roma, donde parece haber permanecido bastante tiempo. Continuó llevando el traje y el porte del filósofo, enseñando al público la doctrina cristiana, so color de filosofía.

Las filosofías de aquel tiempo eran especulaciones sabias destinadas a informar la vida, y algunas estaban más o menos teñidas de misticismo. Justino escribió mucho, no sólo para defender la fe cristiana contra los paganos; sino también contra las herejías gnósticas, que por entonces pululaban; en especial se dirigió contra Marción. En Roma tuvo un debate público con Crescens, filósofo cínico, que como muchos

filósofos de aquella época, estaba bastante encarnizado contra los cristianos. Por lo demás Crescens los conocía bastante mal; vencido en esta disputa, habría tratado de hacer condenar a su adversario. Justino abandonó Roma y regresó un poco más tarde, bajo Marco Aurelio. Había comenzado a enseñar cuando fue arrestado con otros cristianos, juzgado y condenado.

Con una libertad, completamente filosófica, Justino, en su Apología, aboga ante el emperador Antonino, “pio”; ante sus hijos adoptivos, Marco Aurelio “filósofo” y Lucius Verus, ante el senado y todo el pueblo romano, “en favor de los hombres de todas las razas que son odiados y perseguidos, siendo él mismo uno de éstos”^[71].

Los hombres verdaderamente “piadosos y filósofos” no deben juzgar según las opiniones preconcebidas, sino según la verdad. Los cristianos no deberían ser condenados sino por crímenes demostrados, si es que los cometieron y no por un nombre que, por sí mismo nada prueba en favor o en contra de quienes lo llevan^[72]. Justino reconoce que el nombre de cristiano es reivindicado por sectas que podrían no ser del todo irreprochables: razón de más para no buscar sino los crímenes y no condenar el nombre, honorablemente llevado por la mayor parte de los que lo toman^[73]. Los cristianos son justificables ciertamente por no adorar sino a Dios y no a los ídolos, por considerar los sacrificios como inútiles; saben bien que la idolatría fue instituida por “los malos genios que aparecieron en otro tiempo”^[74]. Sócrates los denunció y los demonios lo hicieron condenar como ateo e impío^[75]; hacen lo mismo con los cristianos, porque el *Logos*, que hablaba por boca de Sócrates, instruyó a los bárbaros, “se hizo hombre y se llamó Jesucristo”^[76]. Los cristianos son ateos con respecto a estos pretendidos dioses, pero adoran y veneran al dios verdadero, a su Hijo Jesús Cristo, venido de él y al “ejército de los demás ángeles buenos que lo escoltan y se le asemejan”^[77]. “Cuando escucháis decir que esperamos un reino, suponéis ligeramente que se trata de un reino humano; en cambio es un reino con Dios el que nosotros decimos”, en la vida eterna, persuadidos de que Dios recompensa a cada uno según sus obras; es también el pensamiento de este juicio que hace a los cristianos de “entre todos los hombres, los más celosos partidarios de la paz”, Si todo el mundo estuviera penetrado de una creencia tan saludable, no habría ni un solo malvado. “En verdad, parecéis temer que todos sean virtuosos y que ya no tengáis gentes a quienes castigar”^[78].

Por poco se creería que nuestro apologista se desinteresara de la escatología común, aunque conoce el Apocalipsis de Juan y profesa inclusive el milenarismo en el Diálogo con Trifón^[79]. Es que el Diálogo está destinado a la edificación de los lectores cristianos, mientras que la Apología está escrita para la edificación de los lectores paganos. Por lo demás, aun en la Apología, la atenuación de la escatología es más aparente que real: en la perspectiva de Justino el imperio romano no tiene para mucho tiempo, y lo mejor que podrían hacer los mismos emperadores sería prepararse para el gran juicio^[80].

Justino se extiende largamente sobre los preceptos de la moral cristiana, citando los Evangelios con una abundancia desconocida en toda la literatura anterior, y sin olvidar la anécdota del tributo. El comentario de éste no está exento de altivez. Si es preciso dar a César lo que es del César, a Dios lo que es de Dios, “sólo a Dios adoramos, y en todo el resto os obedeceremos gustosos, reconociéndoos por reyes y jefes de los hombres, y rogando que con el poder real actuéis según sabia razón”^[81]. Puesto que los emperadores mueren como los demás, serán juzgados como los demás. Más arriba Justino prueba que los hombres no mueren del todo, alegando la necromancia, las posesiones, los oráculos, el descenso de Ulises a los infiernos; por añadidura demuestra la verosimilitud de la resurrección de los muertos. En cuanto al fin del mundo por el fuego, ¿no es esto más o menos lo que enseñan los estoicos?^[82].

El buen apologista aprovecha lo aprovechable. Lo que se cuenta de Jesús, advierte, ¿no es acaso lo mismo que se relata de los hijos de Zeus, Hermes, Dionisios, Heracles, los Dióscuros, etc.? Pero todas estas leyendas son obra de malos demonios, no habiendo nada que merezca ser imitado. En Jesús todo es puro y él es verdaderamente, verbo y mensajero de Dios, como Hermes; nacido de Dios en tanto que concebido por una virgen, como lo fue Perseo; su suplicio lo asemeja a Dionisio; no olvidemos sus milagros, que permiten compararlo con Asclepios^[83]. Pero sólo Cristo posee los privilegios que comporta el nombre de hijo de Dios; lo que se ha dicho de los pretendidos dioses es una caricatura inmoral que los malos demonios anticiparon, o bien una ficción que ellos mismos sugirieron a los poetas^[84]. Aun después y recientemente, se han podido inventar falsos dioses: los demonios ayudaron a Simón a pasar por un dios en Samaria, y hasta tiene una estatua en Roma^[85], tras él su discípulo Menandro realizó no pocos engaños en Antioquía^[86]; actualmente un tal Marción del Ponto, proclama por todas partes que hay un dios superior al Creador del universo^[87]. No hay que confundir con los verdaderos cristianos, a los sectarios de estas gentes; y Justino continúa la apología oponiendo las costumbres regulares de algunos verdaderos cristianos a los desórdenes de los paganos; ni siquiera teme invocar la memoria de Antino^[88].

Siempre se inventaron dioses, todavía se los fabrica, al menos Justino cree constatarlo, Pero lo más instructivo que presenta este desarrollo es el hecho de que, si consideramos bien el asunto, veremos que la mentalidad de un cristiano del siglo segundo, aun de los ilustrados, no está tan alejado como podríamos creer de la mentalidad de sus contemporáneos paganos. Así se comprende mejor en qué atmósfera y bajo cuales influencias se formó el misterio cristiano. La diferencia entre el cristianismo y el paganismo está mucho menos en la metapsíquica y la teología, que es una mitología, que en el ideal moral.

Sigue una larga disertación sobre el cumplimiento de las profecías judías en la persona y la historia de Jesús. Con el más audaz de los anacronismos, Justino recuerda que el rey Ptolomeo había hecho pedir a Herodes los libros hebreos para

hacerlos traducir al griego^[89]. Esta parte de la Apología repetida y completada en el Diálogo con Tritón, nos enseña sobre todo que la leyenda evangélica está ya construida para el futuro y tan bien completada que en adelante ya se podía celebrar con una cándida seguridad, como una obra admirable de la providencia divina, la correspondencia de la leyenda con los textos antiguos, de donde había sido extraída en su mayor parte por la fe ingeniosa de las precedentes generaciones cristianas. La argumentación no era de naturaleza capaz de seducir a los paganos instruidos y nunca fue concluyente sino para la fe. No por eso debe tenérsela menos en cuenta para la inteligencia del pensamiento místico del cristianismo de aquel tiempo.

La extrema ingenuidad de nuestro filósofo aparece en cuanto se arriesga a remitir los emperadores, en lo que respecta al nacimiento de Jesús, a los registros del censo realizado por Quirinus, de quien se hace el primer procurador de Judea^[90], y a las actas redactadas bajo Poncio Pilatos^[91] por lo que se refiere a los milagros y a la muerte, como si estos registros y estas actas estuvieran conservadas en Roma en los archivos del imperio.

Para no aparecer cometiendo en su exposición una omisión que se juzgaría sospechosa, Justino describe los ritos de la iniciación cristiana y del culto cristiano. Como se trata del nuevo misterio, hemos de volver sobre este punto en el capítulo siguiente. Notemos tan sólo que, según nuestro autor, habiendo sido anunciado el bautismo en las profecías, los demonios tomaron ocasión de ello para ordenar baños y purificaciones análogas; lo mismo para la eucaristía, cuyo rito imitaron los demonios en los misterios de Mitra, donde encontramos, entre los ritos de la iniciación, la presentación del pan y de una copa de agua con ciertas fórmulas que son bien conocidas^[92]. Justino parece sobreentender que las fórmulas en cuestión no carecen tampoco de analogía con los términos místicos de los que se sirvió para explicar el rito cristiano. No piensa que estas aproximaciones podrían sugerir a ciertos lectores una idea poco favorable para la trascendencia absoluta del cristianismo, si se duda de que los diablos intervinieran en la institución de los misterios paganos.

Sin embargo la conclusión es la de un alma sincera y valiente: “Si esto (que hemos sometido a vuestro examen) os parece ser de razón y verdad, tomadlo en cuenta; si os parecen tonterías, tratadlas como tonterías, pero no enviéis a la muerte, como enemigas, a gentes que no hacen ningún mal. Pues os auguramos que no escaparéis al juicio de Dios si persistís en la injusticia. En cuanto a nosotros, gritaremos: ¡Que sea lo que Dios quiera!”^[93]. A manera de *post-scriptum* venía la copia latina del rescripto de Adriano a Minutius Fundanus, comprendido por Justino como una prohibición de castigar a los cristianos por la profesión de su fe, si no fueran reconocidos culpables de ningún delito.

Se llama segunda Apología a una especie de escrito complementario, que Justino publicó algún tiempo después, con motivo de tres condenas pronunciadas contra cristianos por Urbicus, prefecto de Roma. Esta vez se dirige directamente a la opinión pública, hablando a hermanos en nombre de la humanidad, para protestar

contra tales injusticias, cometidas en Roma y en todas partes, por magistrados que invocaban el nombre de la ley.

Discute los tres casos romanos: una mujer cristiana, harta de un marido insoportable; había terminado por comunicarle el *repudium*; a raíz de lo cual el marido la denunció como cristiana. Como la mujer obtuviera judicialmente un plazo para responder a la acusación, el marido, mediante un centurión amigo suyo, obtuvo el arresto de un tal Ptolomeo, que hiciera conocer el cristianismo a su mujer. Intimidado por Urbicus para que renegara de Cristo, Ptolomeo rehusó y Urbicus lo envía a la muerte; un asistente, Lucius, protesta contra semejante condena; Urbicus le pregunta si es cristiano y, ante su confesión, lo hace conducir también al suplicio; una nueva protesta se produce, con el mismo resultado^[94]. Por donde podemos ver que, bajo el piadoso Antonino y en la sede del gobierno imperial, la justicia no andaba con guantes blancos cuando se trataba de cristianos.

Recordados estos casos de esta manera, Justino, con una fanfarronería notable, se pone a ridiculizar al *philosopho* y al *philokompo*^[95] que quisiera conducirlos a una suerte semejante. Responde dignamente a los malos bromistas que preguntan por qué los cristianos no se dan a sí mismos la muerte para enviarse con más rapidez a Dios, sin causar dificultades a los magistrados: Dios nos ha puesto en el mundo para hacer el bien y nos confesamos cristianos ante el magistrado para confesar la verdad^[96]. Pero también se objeta a los cristianos: “¿Por qué Dios permite que seáis perseguidos?”. Es que el mundo ha sido corrompido por la acción de los ángeles malos y de los demonios sus hijos. Pero a causa de los cristianos, Dios retarda la catástrofe universal que hará desaparecer los malos ángeles y los pecadores^[97]. Algunos dicen: “¿Es seguro esto?”. Y Justino replica: si estos castigos no existieran, no habría Dios, o bien no se ocuparía de los hombres y no habría bien ni mal: al *Logos*, verdad y virtud, es a quien hay que seguir, aun a costa de la vida, y no al error y al vicio^[98]. En cuanto a los malos rumores que corren sobre los cristianos, son invenciones de los demonios, destinados a hacer condenar a los discípulos del *Logos* divino: ¡ojalá se comprenda de una vez dónde está la verdad!^[99].

Por el momento Justino perdió sus afanes, y la injusticia legal continuó ejerciéndose contra los cristianos. Por muy frágil que pueda parecernos en muchos aspectos la apología que acabamos de ver, se inspiraba en un gran sentido de humanidad, hablaba sinceramente y con razón. El juez —era todavía Urbicus—, que condenó al autor (hacia 165), hizo morir a un hombre honesto, no a un fanático. Bajo Marco Aurelio, otros apologistas, Melitón de Sardes, Apolinario de Hierápolis, Miltiades, Atenágoras, escribieron en el mismo sentido y no menos inútilmente en cuanto al efecto inmediato. Pero así alcanzaba la literatura cristiana la publicidad. Si no era por medio de estas apologías como se afirmaba y propagaba la fe, al menos ellas comenzaban a forzar la atención de los adversarios y algunos respondieron de una manera distinta a las denuncias y suplicios.

El “Discurso verdadero”, que publicó Celso contra los cristianos, hacia fines del

reinado de Marco Aurelio^[100], era algo completamente diferente de una denuncia violenta y de un programa de exterminación, Celso afecta todavía considerar al cristianismo como una superstición ridícula, pero conoce bastante a los cristianos como para desear su conversión más que su aniquilación. No reproduce las calumnias populares: aprecia mejor la moral evangélica y se muestra satisfecho de encontrar entre los cristianos la doctrina del *Logos*. Conoce los libros sagrados que tienen en común los judíos y los cristianos, también los libros específicamente cristianos, los Evangelios en primer término y otros escritos, sea del cristianismo común, sea de las sectas gnósticas; sabe distinguir estas sectas de la gran Iglesia, aunque desde su punto de vista todas las formas del cristianismo deban confundirse en una misma reprobación^[101].

Se diría que emplea en su libro la contraparte de la demostración esbozada por Justino partiendo de las profecías judías. Comienza en efecto por hacer refutar al cristianismo por un judío, es decir que resume conscientemente las objeciones que los judíos hacen a los cristianos relativas al fundamento de su fe, el mesianismo de Jesús. Una vez desguarnecido así de su base histórico-teológica, refuta en bloque las dos religiones, afirmando, contra los apologistas del judaísmo y del cristianismo, la superioridad de las ideas filosófico-religiosas de los griegos y su autoridad con respecto a las de los judíos y cristianos^[102]. Tesis tan discutible en ciertos aspectos como la de los apologistas del cristianismo.

Celso somete a una severa crítica la leyenda evangélica, especialmente en lo que atañe a la resurrección de Cristo, y constata que esta leyenda fue retocada constantemente de un Evangelio a otro, para evitar objeciones que no pudo descubrir^[103]. Para terminar pide a los cristianos que abandonen su intransigencia, que acepten la religión común, para no dividir al Estado, para no debilitarlo por una división^[104].

En el fondo, Celso permitiría de buena gana que el cristianismo viviese, a condición de subordinarse, como los antiguos cultos orientales, a la religión imperial de Roma y de Augusto, y de tolerar los otros cultos como formas legítimas de la religión. Filosófica y políticamente nada le parecía más natural, más lógico y más necesario. Pero la fuerza real del cristianismo residía en su intransigencia, que veía más allá del imperio romano y no hubiera podido renunciar a ella sin comprometer su porvenir por causa de esa negación de sí mismo.

Es de notar que el escrito de Celso parece no haber hecho más impresión sobre los dirigentes del cristianismo que las apologías de Justino y otros sobre los dirigentes del imperio romano y los del pensamiento helénico. Los escritores cristianos de este tiempo no hablan de Celso. Orígenes, en 246, por un encuentro fortuito se halló en posesión del “Discurso verdadero”, cuya existencia ignoraba con anterioridad, no sabiendo tampoco quien era Celso^[105]. Gracias a la refutación concienzuda de Orígenes, llenó la obra de Celso al conocimiento del mundo cristiano guardándose para él.

De esta manera los apologistas ensayaron vanamente instruir a los perseguidores; así Celso intentó vanamente esclarecer a los perseguidos.

IV

La persecución continuaba. Se desearía, por la gloria de Marco Aurelio, que Lyon no hubiese visto en 177, escenas de martirio comparables por su horror con aquellas de que fue testigo Roma en el año 64 por voluntad de Nerón^[106].

Por entonces había una comunidad en Lyon y otra en Vienne, todavía poco numerosas y de reciente formación: los mismos que las fundaron perecieron con parte de sus adherentes en la persecución. El grupo lionés tenía algunos miembros de origen asiático o frigio, pero muchos eran del país. Un viejo de noventa años, Potino, gobernaba la iglesia en calidad de obispo, asistido del sacerdote Ireneo, quien había venido desde Asia^[107].

Como sucedía a menudo en este tiempo, fue la pasión popular lo que puso en movimiento a las autoridades. Los cristianos eran mal vistos por la población pagana, cuya imaginación se excitaba con las calumnias que circulaban respecto a las reuniones de los cristianos. En ausencia del legado provincial un buen número de cristianos fueron prendidos tumultuosamente, y luego de un breve interrogatorio que les hicieron sufrir el tribuno de la cohorte y los magistrados de la ciudad, se les mandó provisoriamente a prisión.

Vuelto el legado, comenzó el proceso, y desde el primer momento, un notable del lugar, Veltius Epagathus, quien intentó defender a los inculpados, se vio arrestarlo él mismo, como cristiano por propia confesión. Empero, el proceso seguía su curso con diversas peripecias, produciéndose una decena de apostasías^[108]. Nuevos arrestos se produjeron, tanto en Lyon como en Vienne; inclusive se prendieron algunos esclavos paganos de amos cristianos y estos esclavos, por temor y sugestionados por los soldados, “imputaron mentirosamente” a los cristianos “comidas de Tiestes, incestos de Edipo, y otras cosas que no son para dichas, para pensadas ni para que se las crea posibles entre los hombres”^[109]. De ello resultó una impresión desagradable, aún entre aquellos que, por razón de parentesco, se habían mostrado menos ardientes contra los acusados.

El legado y los soldados se mostraban a cual más encarnizado para obtener confesiones por la tortura: Sanctus, “el diácono de Vienne”, Maturus, un neófito, Attalo de Pérgamo, la joven esclava Blandina, mostraron un coraje inquebrantable. Sobre todo Blandina, asombró y fatigó a los verdugos que durante una larga jornada se ensañaron junto a ella. No comprendían que la vida subsistiera tan obstinadamente en ese cuerpo destrozado. Todavía comprendían menos cómo la paciente encontraba un misterioso alivio en repetir la declaración contraria a las confesiones que ellos le

pedían: “Soy cristiana y nada malo hay entre nosotros”. También fue torturado atrozmente varias veces Sanctus, pero no se le pudo sacar más que dos palabras latinas: “Christianus sum”. Condenados a las bestias, los cuatro confesores fueron enviados al anfiteatro. Flagelados primero, arrastrados por las bestias, instalados sobre una silla de hierro enrojecida al fuego, Maturus y Sanctus fueron los primeros en sucumbir. Atada desnuda a un poste y rezando, Blandina parecía a sus hermanas como “revestida por Cristo”; las bestias no la tocaron. La enloquecida multitud reclamaba a grandes gritos el suplicio de Attalo y ya se le había hecho dar la vuelta al anfiteatro, cuando el legado supo que era ciudadano romano. Blandina y Attalo fueron devueltos a la prisión. El legado, por su parte, se apresuró a dar cuenta al emperador, inquieto tal vez por el cariz que tomaba el asunto, o porque en vista de las denuncias de esclavos, no se atrevía a liberar por sí a los apóstatas y los mantenía en prisión^[110].

Potino había muerto antes del suplicio de Sanctus y Maturus. Debilitado por la edad y respirando apenas, se lo había llevado al tribunal entre los clamores de un populacho enfurecido. Se mantuvo ante el juez con todo coraje. Al preguntarle el legado cuál era el dios de los cristianos, le respondió: “Lo sabrás si eres digno de ello”. Fue devuelto a la prisión entre las injurias y los golpes del populacho; todavía languideció por dos días en la cárcel, y luego expiró. Otros confesores, más jóvenes, enviados al cepo en un calabozo infecto, murieron también antes del suplicio que les estaba reservado. Pero durante estos días en que se esperaba la respuesta del emperador, se realizó una evolución en la conciencia de los apóstatas. Estos desdichados, que se habían retenido como sospechosos de homicidio sacrílego y de extravagante impudicia, se veían blanco del desprecio de los paganos y de piedad por sus hermanos más valientes. La sincera compasión de éstos, conmovió a muchos, que sintieron vergüenza de sí mismos y concibieron el firme deseo de retractarse de su abjuración.

Por fin llegó la decisión de aquel que los historiadores llaman el santo emperador, Marco Aurelio, fuera por política o porque supiera a qué atenerse sobre los pretendidos crímenes de los cristianos a quienes no se reprocha casi nada más que su obstinación^[111], renovaba la prescripción ya indicada por Trajano a Plinio: liberar a los renegados, ejecutar a los que se obstinaban en su fe. Justamente era la época del año en que las diputaciones de las ciudades galas afluían a Lyon para las fiestas que se celebraban en el altar de Roma y de Augusto: en el anfiteatro había juegos, se contaría por lo tanto con cristianos para las bestias. El legado apresuró las operaciones judiciales que faltaban terminar: todos los confesores que eran ciudadanos romanos fueron condenados a la decapitación. Faltaban los renegados, cuyo asunto no se trató junto con el de los confesores, sin duda para que las sentencias de libertad fueran pronunciadas aparte; los que habían recuperado el coraje de su fe fueron agregados inmediatamente al grupo de los condenados; no hubo relajados, dice la carta en que se relata esta dramática historia, salvo “los hijos de la

perdición”^[112].

Durante el interrogatorio público, el médico Alejandro, frigio de origen, pero radicado en Galia desde mucho tiempo atrás, se encontraba presente, dando coraje mediante signos a los acusados. La multitud, que veía su maniobra, le echó la culpa de que muchos renegados confesaran de nuevo a Cristo. Interrogado por el legado, se confesó cristiano y fue condenado acto continuo, Al día siguiente hizo su entrada en el anfiteatro con Attalo, cuya calidad de ciudadano romano había olvidado el legado para complacer al pueblo. Se los sometió a variadas torturas: Alejandro, absorto en Dios, murió sin decir una sola palabra; Attalo, asado en la silla de hierro al rojo, decía a la multitud que se regocijaba al calor de esta cocción. “Esto se llama comer hombres, esto lo hacéis vosotros. Nosotros no los devoramos ni hacemos ningún mal”^[113]. Blandina había sido reservada para el último día, con un muchacho de quince años, llamado Ponticus. Hubo una multitud lo bastante desprovista de sentido humano como para interesarse furiosamente en el suplicio de estas dos criaturas. Ambos fueron heroicos, Blandina, como una hermana mayor, daba ánimos a Ponticus, en medio de los tormentos comunes. Ponticus murió primero. Se hubiera dicho que Blandina era imposible de matar; después de los látigos, después de las fieras y la parrilla: se la expuso en una pared a un toro que la zamarreó por todas partes durante un rato largo. Finalmente murió^[114].

Como si la rabia de los hombres fuera más difícil de apagar que la de las fieras, se envió a los cristianos sobrevivientes los restos de los mártires. Se echó a los perros, pero bajo vigilancia, los cadáveres de los que había muerto en prisión; inclusive se vigilaron los despojos de los que murieron en el anfiteatro. Al cabo de seis días se recogió todo y se quemó —se quemó para que sólo quedaran las cenizas—; y luego se lanzaron las cenizas al Ródano, que estaba próximo, a fin de que no quedara nada. “Que resuciten ahora”, decían riendo aquellos que habían ordenado y aquellos que habían ejecutado esta hermosa operación^[115].

Página única, no en la historia de las primeras persecuciones, sino en la documentación que se nos ha conservado. Es abrumadora para la memoria de Marco Aurelio, por grande que se haga y que sea en otros aspectos esta memoria. Marco Aurelio mantuvo, por razón de Estado, la jurisprudencia enunciada en el rescripto de Trajano, que lo había sancionado por esta misma razón. ¿Pero es que no podía él, el emperador filósofo, el sabio entre los sabios, el más humano de los hombres, ver los hechos como los había visto Plinio unos sesenta años antes y sospechar que también había humanidad en el cristianismo, suspendiendo esas inútiles y odiosas masacres?

Ante la posteridad, Blandina y Ponticus lo acusan triunfalmente. Las inocentes víctimas de una legislación brutal vencieron aquella elevada razón, Esta razón resultó demasiado estrecha e imprevisora, aprisionada en lo que era el sentido común de las gentes esclarecidas de ese tiempo. Marco Aurelio, lo mismo que Trajano, Adriano y Antonino no dejó de considerar el cristianismo como un flagelo y una peste, una secta absurda y rebelde, aun cuando sus miembros fueran en general inocentes de las

infamias que les atribuía el vulgo.

Estos hombres inteligentes y moderados no discutieron jamás consigo mismos los postulados o los prejuicios sobre los cuales se fundaba su opinión. Ellos creyeron ver claramente que el cristianismo estaba en contradicción con los principios sobre los cuales reposaba o parecía reposar el establecimiento romano. ¿Pero no eran susceptibles estos principios de ampliación y mejora? ¿Era el cristianismo todavía el mismo que en tiempos de Nerón, antes de la explosión de la guerra judía? ¿No había tomado desde el fin del siglo I una actitud de respeto hacia la autoridad imperial? ¿De dónde venían entonces los éxitos crecientes de la nueva religión? ¿No era acaso en gran parte la insuficiencia de las otras? ¿Y si el cristianismo atraía hacia él tanto a los desheredados como a las almas inquietas no era acaso porque había dentro de la sociedad romana, verdaderamente demasiados desheredados, demasiada incertidumbre o dureza, o indigencia moral en las doctrinas corrientes de la religión oficial y de la filosofía?

En la práctica no se debió a un sentimiento de justicia o de cuasi benevolencia para el cristianismo el que los Antoninos no llegaron a mostrarse tan arbitrariamente crueles como Nerón, o tan decidida y sistemáticamente perseguidores como Decio y como Diocleciano —aunque tuvieron también un sistema que dejaba lugar a notables atrocidades—; “es sin duda a causa de la indiferencia desdeñosa en que los encontraban estos conflictos de sectas y de doctrinas, debida tal vez a que se fiaban sin medida en las resistencias de las otras sectas o del espíritu filosófico”^[116].

En efecto, estos emperadores han debido contar con la fuerza de los cultos antiguos y nuevos que se subordinaban dócilmente a la religión imperial y contarían también —creían poder contar—, con la fuerza del buen sentido, indefinible divinidad de la cual los filósofos se creían de buena gana grandes sacerdotes. No se preguntaron si la intransigencia del cristianismo no sería también una fuerza, y si ella no encubría en sí misma una conciencia de verdad superior y de excelencia moral. En realidad, fue esta conciencia, principio animador de un infatigable y caritativo apostolado, lo que hizo al cristianismo suficientemente contagioso como para romper por todas partes el dique que le oponía el “buen sentido” de los filósofos.

Había nacido un buen sentido más seductor que el de una razón sabia y aristocrática, el sentido común de la igualdad cristiana, y además una virtud menos áspera que la de los estoicos, la práctica de la fraternidad evangélica. Los conflictos de sectas no impidieron a las comunidades cristianas en la gran Iglesia el formar bloques bastante compactos donde reinaba la más estrecha solidaridad. Se percibía bien esto en los casos de procesos cristianos. Todos se agrupaban alrededor de los acusados a riesgo de compartir su suerte. Luego de la ejecución todavía había allí cristianos dispuestos a recoger los despojos de los mártires y darles una sepultura honorable. La beneficencia se practicaba ampliamente y de una manera organizada. Ya las grandes comunidades como la de Roma tenían una caja regular y abundantemente provista que subvenía a las necesidades de los pobres.

Justino agrega, después de haber descripto el servicio eucarístico, el ágape místico y fraternal de los cristianos, centro de su vida religiosa y hogar de mutua caridad: “Aquellos que están contentos y de buena voluntad aportan libremente cada uno según su gusto y lo que se recolecta así, se deposita ante el presidente” —el presidente de las asambleas cristianas, es decir el obispo— “y éste asiste a los huérfanos y a las viudas, a los indigentes por enfermedad o por otra causa, a los que están en prisión, a los extranjeros de paso” —los cristianos de las otras comunidades que eran recibidos como hermanos—, “en una palabra, es el protector de todos aquellos que están en la necesidad”^[117]. En estas condiciones es fácil comprender que el obispo llegara a ser prontamente un personaje considerable y que la sociedad de socorros mutuos que gobernaba viera aumentar su clientela de día en día.

Agreguemos que, justamente desde el punto de vista de la inteligencia y de la razón, el cristianismo de un Justino, de un Melitón, de un Ireneo, no era una cosa tan despreciable. ¿Era inferior a la filosofía de un Plutarco, o de un Celso, aun de Marco Aurelio? ¿Era tan diferente por lo que se refiere a la sola racionalidad de las ideas y del sistema ideológico? ¿Es que el Ser supremo, la Providencia soberana, los espíritus subordinados, la justicia superior y final, la primacía de la conciencia moral no eran concebidas de manera bastante análoga, pero todavía en el cristianismo con más precisión y, por lo que se refiere a la moral práctica, a la vida familiar y a las relaciones sociales con una perfección particular? El buen Justino no estaba equivocado al presentar el cristianismo como una gran filosofía y el provenir era de esta filosofía, todavía balbuceante por entonces pero llena de vida y actividad.

A la muerte de Marco Aurelio la victoria del cristianismo era ya segura sin que nadie lo sospechara entre los paganos —bien que no debiera hacerse evidente hasta un siglo y medí o más tarde. Los cristianos ya la presentían en su fe; no tardaron en tener conciencia merced a la realidad de su situación en el mundo contemporáneo.

En el curso del siglo III el paganismo romano se transformó de más en más en una gran fachada tras de la cual crecía el cristianismo. Así en nuestros días, el cristianismo podría ser la gran fachada tras de la cual crece la religión de la humanidad.

Lo que Constantino y los primeros emperadores cristianos dejaron caer o abatieron no estaba ya muy vivo. De ahí viene que el cristianismo se transformó fácilmente en el amo cuando dejó de ser perseguido. ¡Que no haya retenido de su experiencia primera la lección que comportaba en cuanto a la completa iniquidad y a la inutilidad final de la persecución por delito de opinión religiosa!

CAPÍTULO VII

EL MISTERIO CRISTIANO Y SUS RITOS

En los capítulos precedentes no se hizo sino entrever, tras de la rápida propagación y la persecución impotente, la intensa vida de esas comunidades que crecían en el silencio, casi podríamos decir subterráneamente, quebrando los fundamentos del imperio. Sábese ya que esta vida era una religión profunda, que consistía esencialmente en el culto del Señor Jesucristo, muerto y resucitado, príncipe del siglo por venir. Ahora conviene ver en qué consistía este culto, cuál era en la práctica su carácter. En el próximo capítulo se verá cómo se definía en doctrina el misterio de la salvación, que estaba figurado por el culto y anticipado, en cierta manera, en el misterio de la Iglesia, esa extraordinaria confraternidad que fue más fuerte que el imperio romano y que le sobrevivió.

I

El libro de los Hechos, en un cuadro convencional e idealizado, nos representa a los primeros creyentes de Jesús gravitando en torno al templo, donde iban cada día, pero partiendo el pan en común en sus casas^[1]. Hablaban de Jesús resucitado, de su próxima venida, curaban en su nombre a los enfermos, y bautizaban también, tal vez ya en nombre de su Cristo, a quienes se agrupaban en torno a su esperanza^[2]. En realidad hubo, desde este comienzo del cristianismo, una fe mística en Cristo Jesús, un lazo místico entre sus fieles, con los ritos de agregación y de comunión donde este lazo se expresaba y afirmaba. Antes de difundirse por el mundo pagano, antes de que hubiera sido rechazada oficialmente y de manera perseverante por el judaísmo, la secta de Jesús poseía los elementos de fe y de culto que pronto le permitirían transformarse en religión independiente.

Primero tenía su fe característica: el maestro difunto, Jesús el Nazareno, había resucitado, Cristo cerca de Dios, pronto a venir con el reino que había anunciado. El ardor de esta fe se debía precisamente a que el mismo Jesús la había excitado, transformándose cada vez más en el objeto y la garantía, desde que su condición celeste y su exaltación a la gloria hacían aparecer o, si nos atrevemos a decirlo, facilitaban este advenimiento. La fe creó primero la atmósfera de visiones y de esperanzas desconsideradas en la cual se inflamó en seguida por el entusiasmo de una propaganda que no debía detenerse ya.

Así es que las esperanzas escatológicas del judaísmo, tan variadas y flotantes en sus formas hasta este tiempo, se catalizaron y centralizaron, se sistematizaron, en una

personalidad, en adelante trascendente, sustraída a la inevitable bancarrota de todas las aventuras del mesianismo violento. Judas el galileo, Theudas y el Egipcio, de quien hablan Josefo y los Hechos, los fanáticos de la gran revuelta y Barkochba no dejaron tras sí sectas religiosas que continuaran en alguna forma su obra. Juan Bautista, Simón el Mago y Jesús fundaron sectas durables, que perpetuaron sus memorias exaltándolas; su misma muerte no desconcertó sino que hasta estimuló la fe de sus adeptos. En el fondo, el cristianismo debe su éxito particular a la poderosa savia de humanidad que había en él. En cuanto a la consideración exterior, la debe al encadenamiento de causas que lo produjeron aparentemente; así la muerte trágica de Jesús y su desaparición súbita tuvieron, para la fortuna de su idea, consecuencias que no hubiera podido tener su muerte después de una larga cautividad; luego, la dispersión forzosa de los creyentes helenísticos lanzó la propaganda al mundo mediterráneo, después de lo cual la misma persecución brindó una amplia publicidad a esa nueva secta, a la que glorificaban sus mártires.

La fe en Jesús resultó susceptible de crecer por el sólo esfuerzo de esta misma fe, interesada en magnificar su objeto. Jesús en el cielo fue de golpe el Hijo del hombre que iba a venir y cuya personalidad hasta entonces hubiera sido difícil de determinar históricamente. Que la adaptación fuera realizable lo prueba el hecho y también ciertas analogías.

La noción del Hombre era asimilable, pues en algún pasaje del libro de Henoch está afectada al mismo Henoch^[3]; muy pronto le fue adjudicada a Jesús y se la encuentra plenamente desarrollada en la tradición judeocristiana de los apócrifos clementinos^[4]. La adaptación a Jesús se hizo de manera que no solamente le procurara la trascendencia y la preexistencia, sino para encuadrar su muerte en el objeto principal de su epifanía terrestre, preliminar del gran advenimiento. Sin embargo, en los Sinópticos, la idea del gran advenimiento permanece como dominante, y Jesús no es tanto el Hombre celeste encarnado para la salvación de los hombres, como el Cristo que debe venir en la gloria, habiendo sufrido la muerte. Tal era el Cristo de los primeros creyentes. Era el que había anunciado a los pobres el reino de Dios, prometiendo el perdón a todos los arrepentidos, el que aseguraba la próxima manifestación del poder divino en favor de los justos; vencedor de la muerte y ya reinando en el cielo, iba a venir, era “el que viene”, y “no había que esperar a otro”^[5]. El más antiguo símbolo de la fe cristiana parece haber estado contenido en la fórmula Maranatha: “El Señor viene”, o “Ven, Señor”^[6], Pues se decía: “el Señor”^[7], como se decía: “el Hijo del hombre”, y el empleo de la fórmula aramea, mantenida algún tiempo en la liturgia de los cristianos de habla griega^[8], atestigua la proveniencia judeocristiana del título atribuido a Cristo. El título, evidentemente no fue atribuido con un sentido religioso y cultural sino a Jesús resucitado en Cristo. Nada era más natural, pero también nada tan lleno de consecuencias, porque el título de Señor tenía una significación cultista que no poseía, por lo menos en el mismo grado, el título, propiamente teológico, de Hijo del Hombre. “Señor”, en el

cristianismo que hablaba griego, es a decir verdad, un nombre divinizante, porque de un lado asimilaba a Jesús a los dioses de misterio, cine, en los cultos paganos, se presentar: como agentes de salvación subordinados a la Divinidad suprema, y por otra parte ocurrió que los helenocristianos que leían la Biblia en griego, aplicaron al Señor Jesús una cantidad de textos del Antiguo Testamento en que la palabra Señor^[9] representaba a Jahvé, el nombre inefable de Dios mismo.

La primera relación está bastante bien presentida en un pasaje de la Primera a los corintios:

Porque aunque haya algunos que se llamen dioses, o en el cielo o en la tierra (como hay muchos dioses y muchos señores).

Nosotros empero no tenemos más de un Dios, el Padre, del cual son todas las cosas, y nosotros en él; y un Señor Jesucristo, por el cual son todas las cosas, y nosotros por él^[10].

El paganismo de este tiempo conocía muchos señores y héroes divinos, en el primer rango de los cuales se había colocado a César, atribuyéndole también la cualidad de Salvador. En el texto que se ha citado^[11], Jesús no es Dios, ni siquiera un dios, absolutamente; es un señor divino. Como Señor, aunque esté por debajo de Dios, está por encima de todas las criaturas, posee el máximo de deidad compatible con la condición de ser producido, desde que la plenitud de la divinidad no pertenece sino al Dios increado.

Por la meditación de los textos bíblicos, el pensamiento cristiano estaba orientado en el mismo sentido. Se soñó mucho desde los primeros tiempos, sobre este pasaje de los Salmos:

El Señor (Iahvé) dijo a mi Señor (maestro): “siéntate a mi derecha, que pondré tus enemigos como escabel para tus pies”^[12].

Se quiso entenderlo como refiriéndose a Jesús resucitado, sentado junto a Dios, sobre el trono del cielo. En la misma ocasión Jesús fue proclamado “Hijo de Dios” en un sentido del todo distinto al que tomaría este título perteneciendo a todos los creyentes:

El Señor me ha dicho: “Tú eres mi hijo; hoy te he engendrado”^[13].

Sin embargo, por muy alto que estuviera, estaba todavía con los suyos, a su lado. Se lo veía a menudo. Esteban, según se contaba, lo había visto de pie, a la derecha de Dios, en un éxtasis que arrebató al primer mártir mientras lo interrogaba el gran

sacerdote^[14]. Pero otros lo habían visto antes que Esteban o lo vieron después de él. Estas visiones atestiguan sobre todo la fe de quienes las experimentaron, y la persuasión en que estaban los primeros cristianos de la perpetua asistencia de su Cristo. Estaba allí, presente de manera invisible, cuando se rezaba, en las reuniones de la comunidad^[15], o se tomaba el ágape fraternal en previsión y espera de su venida. Algunos decían haberlo visto cortar el pan y bendecirlo^[16], y cuando no se lo veía se tenía por lo menos la impresión de su presencia, de su espíritu. Al leer los Hechos, se creería que el espíritu de Jesús asistía perpetuamente a Pablo y sus compañeros para alejarlos de tal lugar, e impulsarlos hacia otro; Jesús era verdaderamente el espíritu familiar y guardián de sus fieles^[17].

Desde muy temprano tuvo un día particularmente consagrado a él, “el día del Señor”^[18]. Era el primer día de la semana, que era, para muchos paganos, el día del sol. El domingo no fue consagrado a Jesús porque el Cristo resucitara en él; se ha creído y relatado que Jesús había resucitado el domingo, porque el domingo era el día de Cristo resucitado. Todo el mundo comenzó por ignorar el día y el momento de la resurrección, por la excelente razón de que la resurrección es materia de fe y que nadie había sido realmente testigo. Mucho antes de contar que la tumba de Cristo fue encontrada vacía dos días después de la pasión, se creía y se predicaba que Jesús estaba vivo en Dios, resucitado. Los relatos evangélicos de la resurrección son, en un sentido y en cierta medida, el mito explicativo del domingo cristiano. Lo son por lo menos por su distribución: descubrimiento de la tumba vacía el domingo, en todos los evangelios: apariciones llevadas al domingo en el tercero y el cuarto^[19].

La cena cristiana tenía lugar sobre todo en domingo, de ahí que algunas apariciones sean mitos del domingo y mitos de la cena, mitos de la resurrección y mitos de la presencia de Cristo en medio de los suyos, no siendo en el fondo el mito de Cristo presente a los suyos, distinto del mito de Cristo resucitado. Lo que se trata de saber es por qué el primer día de la semana fue tomado como día del Señor, fiesta del Cristo glorioso.

Notemos ante todo que la elección de un día se imponía. El lazo de las nuevas comunidades debía ser la comida de fraternidad, como en Jerusalén: pero no se podía pensar en organizar la comensalía perpetua de los creyentes, y sin embargo era preciso que la comida común fuera bastante frecuente, a fin de realizar su objeto. El cuadro de la semana, recomendado por la costumbre judía y una práctica que tendía a generalizarse bajo la influencia de los cultos orientales, debía adoptarse sin que se tuviera siquiera necesidad de reflexionar en ello. Por otra parte, el día más indicado para la asamblea cristiana, para la comida en memoria y honor de Jesús glorificado, era el primer día de la semana, no porque viniera luego del *sabbat* y que se hubiera tenido la intención de relacionarlo en cierta manera con éste, sino simplemente porque era el primero, porque era, y no solamente para los paganos, el día principal, por ser el día del sol^[20], y fue percibida pronto una analogía, admitida y consentida,

entre el Cristo resucitado, el Cristo en su gloria y el sol, los dioses solares de los que estaba lleno el Oriente. ¿Es preciso agregar que los esenios rendían homenaje al sol naciente y que debieron tener también alguna preferencia por el día del sol? Por lo tanto no puede causar asombro que esta analogía se ofreciera por sí misma a los conversos de la gentilidad y a los conversos del judaísmo fuera de Palestina, si es que no ya dentro de ella.

El Cristo en su gloria celeste fue un ser de luz. El Señor que tendía a devenir objeto de culto y a quien se comenzaba a rezar^[21], el rev de lo alto a quien Dios hacía parte de su poder y que vendría sobre la tierra, rodeado de una majestad completamente divina, para organizar allí el reino de Dios, pertenecía ya no obstante sus rasgos judíos, a la familia de los dioses celestes, más especialmente a la de los dioses solares, y la prueba no ha de buscarse fuera del Nuevo Testamento. ¿A quién recuerda si no el Cristo del Apocalipsis, sobre su caballo blanco, con su nombre de misterio, sus ojos de llama, la espada que sale de su boca, sus diademas fulgurantes y su manto ensangrentado?^[22] Recuerda a un dios solar^[23], a Mitra, a quien se ve a caballo en ciertos bajorrelieves. Habría mucho que decir por cierto sobre este Cristo apocalíptico, con sus siete Iglesias, sus siete estrellas, sus siete espíritus, que es el Santo y el Verdadero^[24]. Tiene fisura de divinidad astral, que preside las esferas celestes, como Mitra, como Attis y otros. Se sintió, se creó esta afinidad para representarse a Cristo como Señor del universo. Así Jesús, de profeta del reino de Dios, de Mesías prometido a Israel, pasaba a amo del mundo y de la humanidad. La comunicación de los atributos era tanto más fácil cuanto que los dioses solares eran dioses de verdad, dioses de justicia en tanto que dioses de luz^[25], y que, por este carácter moral de su carácter, se les unía Jesús, identificado a su propio ideal de justicia eterna y de verdad divina. Jesús era para los cristianos el sol de justicia y de salud que se había elevado sobre el mundo^[26] y que ahora reinaba en el cielo.

He aquí por qué el día del sol fue el día del Señor; así el domingo vino a ser el día de Cristo resucitado. ¡Qué fácil era, después de esto transformarlo en el día de la resurrección! Se debía llegar a ello inevitablemente, desde que se experimentara la necesidad de justificar el uso cristiano del domingo, y más todavía tal vez, cuando se querían coordinar, como prueba de la resurrección de Jesús, las apariciones de Cristo resucitado. Cuando el redactor del segundo Evangelio busca demostrar la resurrección por las condiciones de la sepultura y del descubrimiento de la tumba vacía, coloca el descubrimiento del domingo por la mañana, poco después de la salida del sol^[27]. Habiendo tenido esta visión, no pudo impedir el creer en ella: Jesús había debido resucitar el día del sol, con el sol naciente. El redactor del tercer Evangelio coloca, para la perspectiva, en el domingo de la resurrección y en Jerusalén, todas las apariciones que relata^[28]. El del cuarto sistematiza todavía un poco más: señala dos apariciones de Cristo a sus discípulos reunidos en el cenáculo, a puertas cerradas, como para las comidas rituales de las comunidades cristianas; esas dos apariciones

tienen lugar, una el domingo de la resurrección, la otra el domingo siguiente^[29]. Son evidentemente los primeros domingos de la Iglesia, consagrados por una manifestación de Cristo, para que se continúe celebrando todos los domingos en su presencia invisible. El vidente del Apocalipsis tiene su visión en domingo^[30].

Simultáneamente el domingo atrajo a sí la gran fiesta de la salvación cristiana, la Pascua, conmemorada primero el mismo día de la Pascua judía, como era bastante natural pues los cristianos habían continuado en principio celebrando esta fiesta, salvo la introducción temprana de la conmemoración de la salvación cristiana, realizada por la muerte de Cristo, verdadero cordero pascual, como lo enseña el cuarto Evangelio. El uso llamado de los cuartodécimos, que era todavía el de las comunidades de Asia a fines del siglo segundo y que quiso condenar el papa Víctor, fue el uso primitivo de las comunidades cristianas, hasta podemos decir que es el que está en la base de la tradición evangélica. Pero la gloria del domingo y también una cierta reacción contra las observancias judías hicieron operar bastante prontamente la traslación de la Pascua cristiana al domingo que seguía a la Pascua judía, cuya incidencia podía dar en un día cualquiera de la semana. Hasta el Evangelio llamado de los hebreos canoniza la observancia pascual de las comunidades judeocristianas que celebraban la Pascua el domingo por la mañana, luego de un ayuno que duraba desde el viernes por la noche^[31]. Había un gran domingo en el que se festejaba la consumación de la salvación en la gloria del Cristo resucitado. Los relatos de la resurrección vinieron a ser pues el mito de institución de la Pascua cristiana como del domingo cristiano.

Escuchemos a este respecto al apologista Justino: “El día del sol, todos celebraremos juntos una reunión, porque es el primer día en que Dios, habiendo transformado las tinieblas y la materia, creó el mundo” —en el equinoccio de primavera, el primer día del mundo es aquel en que Dios hizo la luz^[32]—, “y que Jesús Cristo, nuestro Salvador, en este mismo día resucitó de entre los muertos. Pues se lo crucificó la víspera del sábado, y al día siguiente del sábado, es decir el día del sol, apareció a sus apóstoles y discípulos y les enseñó lo que vamos a someter a vuestro examen^[33]”.

Así pues, en tiempos de Justino y en los medios cristianos de los cuales da testimonio, el domingo, y entre todos los domingos el domingo pascual^[34], el gran domingo, conmemoraba, con la resurrección de Cristo, la creación de la luz y del mundo, y la revelación hecha por el Cristo a los apóstoles sobre la doctrina de la salvación, Era pues la fiesta de la luz, de toda luz. Agreguemos que, desde muy temprano, si es que no desde el comienzo, los cristianos se volvieron hacia el Oriente para la plegaria^[35], y que esta costumbre, interpretada como homenaje a Cristo resucitado, fue tomada con seguridad de los cultos solares orientales.

II

Textos relativamente antiguos, presentan el bautismo como una “iluminación”^[36], de la cual, no hace falta decirlo, Jesús es el sol. Un himno bautismal, citado en la Epístola a los efesios^[37], y más completo por Clemente de Alejandría^[38], contenía este apostrofe:

“Despiértate, tú que duermes, y levántate de entre los muertos y te alumbrará Cristo, el sol de la resurrección, engendrado antes de la aurora y que da la vida por sus rayos”.

Estos himnos no se cantaron en torno a los candidatos a la iniciación cristiana en los primeros días del cristianismo. Más arriba se ha visto cómo el pequeño grupo de creyentes galileos que volvieron a Jerusalén después de la muerte de Jesús, anunciaba, con el reino por venir, a Jesús resucitado, y como bautizaba a los adeptos como lo había hecho Juan Bautista y como probablemente lo habría hecho el mismo Jesús.

Este bautismo era sobre todo, un baño de purificación, también un signo de arrepentimiento y de cambio de vida, en vista del gran advenimiento que se esperaba de un día para otro. Pero el rito llegó a ser, se lo hubiera querido o no desde el principio, un rito de agregación a la sociedad de los creyentes de Jesús y a Jesús mismo, puesto que implicaba una profesión de fe en Jesús como Mesías por venir y ya glorioso. De esta manera creaba una especie de lazo místico entre el fiel y Cristo, aunque probablemente no se pensara todavía en asimilar así al fiel con Cristo, a identificar místicamente a éste con aquél, como en los ritos de iniciación en los misterios. Pero ya el fiel pertenecía a Cristo, le estaba consagrado en cierta manera; era bautizado “en su nombre”, bajo la advocación y el signo de Jesús Mesías, para ser reconocido por él en el día del gran juicio^[39].

Fuese para disimular la copia, fuera para acentuar la diferencia de las sectas, o de un carácter verdaderamente particular que habría tomado pronto el bautismo cristiano, lo cierto es que apareció la idea de una diferencia esencial entre el bautismo de Juan que habría sido solamente un símbolo y el bautismo cristiano, que sería un sacramento cargado de eficacia mística, un bautismo por el espíritu^[40].

Rasgo curioso, el libro de los Hechos deja entender que existieron cristianos bautizados solamente a la manera de Juan^[41], y estos textos parecerían querer designar como bautismo de Juan —inferior al verdadero bautismo de Cristo—, al rito bautismal de los judaizantes^[42]. El mismo libro, en el mito de la Pentecostés^[43], donde hace bautizar por el espíritu al primer grupo de creyentes, que, por el don del Espíritu, van a transformarse en los apóstoles de la nueva fe, quiere significar que el bautismo cristiano se acompaña por una influencia sobrenatural, la infusión de un

espíritu, el Espíritu de Dios, o el Espíritu de Cristo, espíritu que se apodera del creyente, lo hace hablar en otro idioma, a menudo hasta lo transforma en profeta y le comunica, en algunas ocasiones, el poder de hacer milagros.

Semejante concepción del bautismo, parecería relacionada con el desborde de entusiasmo religioso —también con los fenómenos extraordinarios y los desarreglos psico-fisiológicos que a menudo los acompañan—, característicos de las primeras generaciones cristianas. El rito de Juan, el rito cristiano primitivo, todavía muy próximo a las purificaciones legales 5el judaísmo —retenido en su sobriedad primitiva por ciertos grupos de creyentes más bien judaizantes^[44]— habría parecido a otros, a la mayoría helenocristiana, un rito débil, desprovisto de eficacia, como se suponía, por lo demás erróneamente, que habían sido comprendidas las purificaciones legales. Así el agua que se encontraba en las jarras en las bodas de Caná y que se dice cambió en vino Jesús^[45].

Finalmente, para procurar al bautismo cristiano el mito de institución que convenía, no se encontró nada mejor que inaugurar el bautismo espiritual con ocasión del bautismo de agua que Juan habría conferido a Jesús: los cielos se abrieron en el momento en que Jesús salía del agua, la plenitud del Espíritu habría descendido sobre él, consagrándolo Hijo de Dios; de esa manera se habría manifestado Jesús como primogénito de Dios, como nacido del Espíritu; y sus fieles, siguiendo su ejemplo, recibían en la inmersión mística, el espíritu que los hacía a ellos también hijos de Dios^[46]. Es una manera más bien ingenua de reconocer la identidad original de ambos ritos, pretendiendo señalar una diferencia esencial. Más tarde se trató de hacer que Jesús resucitado prescribiera la gran colación del bautismo a los nuevos creyentes^[47].

Hablando con propiedad, Jesús no había instituido la cena, como no instituyera el bautismo^[48]. Las comidas comunes de los primeros grupos cristianos de Jerusalén, necesarias en cierto modo por la condición de éstos, tomaron rápidamente un carácter místico de los más acentuados. Por sí mismas tenían ya, en virtud de la costumbre judía, un carácter religioso. En efecto, si hay un hecho cierto en la historia de los orígenes del culto cristiano, es que la eucaristía, la “acción de gracias”, la cena característica del cristianismo, se desarrolló a partir de las plegarias comunes que acompañaban las comidas judías, las “gracias dadas” a Dios por los alimentos naturales que él da, principalmente el pan y el vino: “Bendito sea Aquél que hace producir el pan a la tierra”; y: “Bendito sea Dios, que creó el fruto de la viña”^[49].

Estas plegarias comunes son las que se aluden en los relatos místicos de la multiplicación de los panes^[50] y de la institución de la cena^[51]. Las de la multiplicación de los panes son ya por sí mismas un mito de la institución del rito cristiano, con una diferencia: que los relatos de la multiplicación de los panes aluden a una cena sin vino, la “división del pan”, de que hablan también los Hechos de los Apóstoles^[52], mientras que los relatos de institución con pan y copa, que tienen

relación con el simbolismo del cuerpo y de la sangre, aluden a la cena mística, conmemorativa de la muerte de Jesús, y medio de comunión con el Cristo muerto y resucitado.

Tampoco la cena fue desde el principio un sacramento que representara místicamente en sus elementos la muerte de Cristo, el cuerpo y la sangre de Jesús crucificado. El nombre que designa a la cena en los Hechos, “la división del pan”, atestigua con bastante claridad que ninguna significación especial se atribuía a los elementos de la comida. La copa de vino no era de ningún modo indispensable allí, y todo lleva a creer que frecuentemente se prescindió de ella. Hemos de constatar que se prescindió de ella aun después de que la cena fue considerada como figura de la muerte de Cristo. Por lo tanto es con la cena primitiva, esencialmente caracterizada por la división del pan para la comida común, con la que se relacionan los relatos de la multiplicación de los panes^[53]. Y ya se ha podido ver cómo las principales apariciones de Cristo resucitado son también mitos de la misma institución, podríamos decir mitos de la comensalía del Resucitado con sus discípulos, con los creyentes. Los discípulos de Emaús reconocieron a Jesús en “la división del pan”^[54]. En el suplemento de Juan, Cristo resucitado ofrece a sus discípulos el pan y el pescado^[55], como en la multiplicación de los panes.

Estos mitos nos introducen en la significación original de la cena. Esta significación no importó, para comenzar, otro simbolismo que el implicado en la participación común en una misma comida, tomada con el sentimiento de la presencia invisible del Cristo que debe venir. Pero se puede ver en la Didaché cómo la acción de gracias por los bienes espirituales, por la esperanza y el don de salvación, se deslizó en la acción de gracias por el don del alimento corporal, llegando a reemplazarla. He aquí “la eucaristía” a pronunciarse ante la comida sagrada, primero sobre la copa:

Gracias te damos, oh Padre nuestro, por la santa viña de David tu servidor, que nos hiciste conocer por Jesús tu servidor^[56]. Gloria a ti por los siglos^[57].

“La santa viña de David” es seguramente aquella de la que habla el Salmo LXXX^[58], entendiéndose místicamente de la Iglesia espiritual, viña de salvación. Y he aquí ahora “la eucaristía” sobre el pan dividido:

Gracias te damos, Padre nuestro, por la vida y la ciencia^[59], que nos hiciste conocer por Jesús tu servidor. Gloria a ti por los siglos de los siglos.

Como este pan estuvo disperso por las montañas, fue luego reunido y transformado en uno, así sea reunida tu Iglesia de las extremidades de la tierra en tu reino. Pues tuyas son la gloria y el poder, por Jesús Cristo, por los siglos^[60].

El cantar sobre la copa, el primer cantar sobre el pan, corresponden respectivamente a las plegarias judías: “Bendito sea Dios que ha producido el fruto de la viña”; y: “Bendito sea Dios que hace producir el pan a la tierra”. Pero el don de “la ciencia y de la vida” eterna, reemplaza los dones nutritivos, Por lo demás, la cena es un condumio de iniciados, en el que participan solamente los que están “bautizados en nombre del Señor”, y es “la cosa sagrada de la que el Señor dijo que no hay que echarla a los perros”^[61]. Así pues, no solamente un sentido sino también una virtud mística se relacionan con los elementos de esta comida sagrada.

Otras oraciones se indican para la conclusión de la cena, que es todavía, en su ordenación, una comida ordinaria y completa.

Una vez saciados, daréis gracias así: Te damos gracias, Oh Padre Santo, por tu santo nombre, que hiciste habitar en nuestros corazones, y por la ciencia, la fe, la inmortalidad que nos hiciste conocer por Jesús tu servidor.

¡Gloria a ti por los siglos de los siglos! Tú, Maestro todopoderoso, has creado todas las cosas en honor de tu nombre. Alimento y bebida diste para que disfrutaran a los hombres, a fin de que te dieran gracias; pero además nos agraciaste con alimento y bebida espirituales, y con vida eterna.

¡Gloria a ti por los siglos de los siglos! Recuerda a tu Iglesia, para librarla de todo mal y hacerla perfecta en tu amor. Reúnela de los cuatro vientos, santificada en tu reino, el que le preparaste. Pues tuyos son el poder y la gloria por los siglos de los siglos^[62].

Parecería que aquí se alude a los alimentos naturales para dar a entender que los cristianos tienen más razón para la acción de gracias que los judíos. El mismo relieve se le asigna a los bienes espirituales y a la Iglesia, pero en la perspectiva del gran advenimiento. Luego se encuentra un diálogo místico del mayor interés, cuya ubicación real parece haber sido después de las primeras bendiciones pronunciadas sobre los elementos de la cena:

¡Que venga tu gracia y pase este mundo!
— ¡Hosanna al Dios^[63] de David!
— Quien sea santo que venga, quien no lo sea que se arrepienta.
¡Maranatha!
— Amén^[64].

El presidente anuncia y desea la venida de la Gracia, que parece ser el mismo Cristo, cuya venida anuncia y desea a la vez, en el misterioso Maranatha; al mismo tiempo invita a cada uno a penetrar en su conciencia. Y la concurrencia responde Hosanna y Amén a Aquél que debe venir, que ya viene. Es que la presencia mística

de Jesús en la reunión anticipa la parusía.

De manera que la eucaristía es ya un misterio; pero es el misterio de la esperanza y de la unidad cristianas en el Cristo espíritu; no es el misterio conmemorativo y comunicativo de la muerte redentora; el pan y el contenido de la copa no son todavía místicamente el cuerpo y la sangre de Jesús.

III

El pan y el vino tienen ese significado y ese valor en la Primera a los Corintios^[65] y en los Evangelios; el bautismo tienen un significado análogo en la Epístola a los romanos^[66].

En lo que respecta al ceremonial del bautismo, la Didaché se muestra muy sobria. La parte moral del libro^[67] se presenta como una enseñanza que debe ser impartida al catecúmeno, con anterioridad a la colación del sacramento: esta instrucción que contiene solamente reglas de conducta, podría ser relativamente antigua aunque el conjunto de textos evangélicos que acompaña a los preceptos parece sobreagregado a los mismos. En cuanto a los ritos, se dice simplemente: “luego de haber expuesto todo esto” —la catequesis moral de la que se acaba de hablar, y cuyos preceptos prometía seguir el candidato^[68]—. “bautizad en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, con agua viva”—. Sin embargo el agua viva no es indispensable—. “Si careces de agua viva, bautiza con otra agua; y si no puedes (bautizar) con agua fría hazlo (bautiza) con agua caliente”. La palabra “bautizar” se entiende aquí en su sentido propio, como una inmersión total. Es por esto que se agrega; “Si tú no tienes ni una ni otra —en cantidad suficiente— derrama sobre la cabeza” —del candidato— “tres veces el agua, en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”. Evidentemente la inmersión puede tener lugar debido a que el agua es símbolo de la simple ablución, Pero es permitido dudar de que esta fórmula trinitaria remonte al comienzo del segundo siglo.

Justino parecería ser el más antiguo testimonio fechado de esta fórmula. “Aquellos”, dice^[69], “que están persuadidos y creen verdadero lo que enseñamos y profesamos, se comprometen” —recuérdese el juramento de que hablaba ya Plinio^[70]—, “y se les enseñaba a rezar y a pedir a Dios, ayunando, el perdón de sus pecados anteriores, rezando y ayunando nosotros mismos junto con ellos”. —La Didaché prescribe también al candidato el ayuno de un día o dos antes del bautismo; a este ayuno se asocian el que bautizará y otras personas^[71]—. “Luego los conducimos adonde está el agua, y son regenerados por el mismo modo de regeneración con que nosotros fuimos regenerados; y entonces toman el baño de agua en nombre de Dios padre y señor de todas las cosas, y de nuestro Señor Jesús Cristo, y del Espíritu Santo”.

A continuación Justino explica el carácter espiritual de esta regeneración. Dice que el bautismo se llama “iluminación”^[72], porque el bautizado tiene el espíritu iluminado por la doctrina y parece comentar según una especie de símbolo la fórmula bautismal, declarando que el Hijo es “Jesús Cristo, que fue crucificado bajo Poncio Pilatos”, y el Espíritu Santo, aquel “que predicó por los profetas todo lo que se relata sobre Jesús”^[73].

Aunque nunca cite expresamente el cuarto Evangelio y se inspire bastante raramente en él, Justino parece sin embargo haberlo utilizado para describir la regeneración espiritual. En el discurso a Nicodemo se leía la teoría del sacramento:

De cierto, de cierto te digo, que el que no naciere de agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios^[74].

En esta historia de la regeneración, el agua aparece más bien como principio o símbolo de vida que como elemento de purificación. En otra parte el Evangelio de Juan insiste en la virtud de esta agua viva, elemento de vida eterna y representa inclusive al Cristo, en su encarnación, como fuente permanente de esta agua viva y que vivifica^[75].

La Epístola a los romanos sugiere un simbolismo místico bastante diferente, que pareció haber influenciado menos en la tradición ulterior del cristianismo:

¿O no sabéis que todos los que somos bautizados en Cristo Jesús, somos bautizados en su muerte?

Porque somos sepultados juntamente con él en la muerte por el bautismo; para que como Cristo resucitó de los muertos por la gloria del Padre, así nosotros andemos en novedad de vida.

Porque si fuimos plantados juntamente en él a la semejanza de su muerte^[76], así lo seremos a la de su resurrección.

Sabiendo esto, que nuestro viejo hombre, juntamente fue crucificado con él, para que el cuerpo del pecado sea deshecho, a fin de que no sirvamos más al pecado^[77].

Compréndase que la inmersión bautismal es un enterramiento místico, mediante el cual el cristiano se asimila al Cristo muerto y enterrado: el efecto de esta muerte es que nuestra carne pecadora es crucificada también, muerta y enterrada. Pero como el Cristo salió gloriosamente de la muerte por la virtud de Dios, así de la inmersión bautismal el cristiano se levanta resucitado místicamente, íntimamente, moralmente, en espera de la gloria de la resurrección por la inmortalidad. El bautizado es un hombre nuevo, que ha muerto para el pecado, y que en adelante vivirá en Dios.

Más adelante se verá cómo esta concepción del bautismo se relaciona con un

sistema general y equilibrado de *gnosis* mística referente a la economía del pecado y de la redención. En lugar de aparecer como en la teoría de Juan, en forma de símbolo y principio de vida, el agua se comprende más bien aquí como símbolo de muerte, tumba figurada del hombre carnal, de donde surgirá el hombre espiritual, sin que el agua parezca ser un agente del espíritu. El bautismo sería pues, sí nos atrevemos expresarlo así, la condición sacramental, no el sacramento eficaz de la redención. Sin embargo la condición sacramental no sería menos indispensable ni menos eficaz, a su manera, que el sacramento de vida eterna, si se intenta ajustar a la teoría que se acaba de exponer sumariamente, lo que se lee en la Primera a los corintios referente al bautismo para los muertos^[78], el bautismo recibido por un tercero en intención de un difunto, podría procurar a éste los efectos del bautismo sobre un vivo. Pero tal vez no hay interés en insistir sobre tal particularidad, que tuvo crédito en su tiempo pero que no hizo tradición en la Iglesia.

El paralelo que se establece por otra parte, en la Primera a los corintios^[79], entre los sacramentos del desierto, bautismo de los israelitas por Moisés, bajo la nube y en el mar, especie de eucaristía en el maná celeste y en el agua de la roca, y los sacramentos cristianos, pertenece, según parece, a otra *gnosis*, tal vez no menos antigua que la precedente, y que se relacionaría más con la *gnosis* de Juan.

Porque no quiero, hermanos, que ignoréis que nuestros padres todos estuvieron bajo la nube, y todos pasaron la mar;

Y todos en Moisés fueron bautizados en la nube y en la mar;

Y todos comieron la misma vianda espiritual;

Y todos bebieron la misma bebida espiritual; porque bebían de la piedra espiritual que los seguía^[80], y la piedra era Cristo;

Mas de muchos de ellos no se agradó Dios; por lo cual fueron postrados en el desierto.

Los sacramentos cristianos no preservarían de la reprobación final a los creyentes que pecasen tan gravemente como lo hicieron los israelitas. Sin duda no hay que buscar un sistema de teología excesivamente terminado en este desenvolvimiento de homilías. Es un balbuceo del pensamiento cristiano sobre el tema de los sacramentos. Pero la orientación no esta en el sentido del bautismo-sepultura, y se pone el espíritu en todos los sacramentos, aun en los del desierto, evitando colocar allí demasiada magia, pues no salva a quienes, luego de haberlos recibido, contravienen los preceptos divinos. El principal interés de este trozo podría muy bien estar en el acercamiento que se hace allí entre el bautismo y la eucaristía considerándose los dos sacramentos conexos, tan conexos que se los transporta en la misma relación hasta el Antiguo Testamento, donde no hubiéramos ido a buscarlos.

Ambos estaban así conexos en la iniciación cristiana y Justino lo atestigua

expresamente para su época^[81].

Luego del baño de regeneración, el bautizado es conducido al lugar donde se encuentran reunidos los hermanos. Entonces comienzan las plegarias comunes, tanto para el bautizado como para los cristianos en general, a fin de que alcancen el conocimiento de la verdad, la práctica del bien y para que obtengan la salvación eterna.

“Cuando las plegarias han terminado nos besamos mutuamente. Luego se lleva a aquel que preside a los hermanos, pan y una copa de agua^[82], y él, tomándolo, dirige alabanzas y glorificaciones al Padre de todas las cosas, en nombre del Hijo y del Espíritu Santo^[83] y pronuncia una larga eucaristía por todos los bienes de que fuimos dotados por él”. Evidentemente la acción de gracias sobre los elementos del ágape se alargó mucho desde los tiempos de la Didaché^[84] pero también es cierto que no hay ya comida, como no sea simbólica, por la simple distribución y la pronta consumición de los elementos sobre los cuales se pronunció la oración. También ha de decirse que la reunión ha llegado a ser totalmente espiritual y que de la comida sólo queda el sacramento. “Cuando (el presidente) ha terminado las plegarias y la eucaristía, todo el pueblo presente responde por aclamación, diciendo: Amén”; Después de lo cual los “diáconos” distribuyen a todos los asistentes los elementos eucarísticos y los llevan a los ausentes^[85].

De modo que la admisión a la cena es una parte esencial de la iniciación cristiana; pero la cena misma no es más que una parte del ritual de iniciación, y con mayor razón no es ni aun en sus orígenes un apéndice o una parte del rito bautismal^[86]. La cena sería más bien, y hablando con propiedad, el rito de los iniciados, y el bautizado se introduce allí al principio como ya cristiano por el bautismo. El mismo Justino nos dice^[87] que el servicio ordinario de la cena dominical se cumplía de la misma manera que el que acaba de ser descrito a propósito del bautismo, salvo que, para comenzar, se hacía una lectura más o menos larga en las “memorias de los Apóstoles”, es decir en los Evangelios, o bien en los escritos de los profetas; el presidente enuncia en seguida una exhortación comentando la lectura, después de lo cual se levanta para las plegarias de súplica, la plegaria eucarística y la comunión. Originariamente comida religiosa pero verdadera comida de la comunidad, la cena cristiana se transformó en un ejercicio puramente religioso y bastante complejo, la liturgia principal de las comunidades, quedando como esencial y dominante el rito simbólico y sacramental de la comunión con un mismo alimento.

Justino se extiende bastante ampliamente sobre la eucaristía^[88], diciendo por qué sólo son admitidos los creyentes bautizados y que viven conforme a los preceptos de Cristo: es que no se trata de una comida ordinaria. “Así como Jesús Cristo tomó carne y sangre por el Verbo de Dios, del mismo modo el alimento por el que se mantienen nuestra carne y nuestra sangre, hecho eucarístico por la plegaria del Verbo, se transforma en carne y sangre de Jesús encarnado”. Nuestro autor entiende por

“plegaria del Verbo”, la eucaristía pronunciada por Jesús sobre el pan y la copa en su última cena^[89], no las fórmulas llamadas de las instituciones: “Éste es mi cuerpo”, “Ésta es mi sangre”. La idea de ver en estas palabras lo que se quiso llamar la forma del sacramento eucarístico sólo vino mucho más tarde.

En las “Memorias de los apóstoles” se puede leer la instrucción de Cristo sobre este asunto de la cena: “Jesús, habiendo tomado el pan y dado las gracias, dijo: “Esto hacedlo en memoria mía. Éste es mi cuerpo”. Habiendo tomado también la copa, y dado las gracias, dijo: “Ésta es mi sangre”, y solamente a ellos hizo partícipes”. Notemos que Justino no remite nunca a la Primera a los corintios; jamás cita las Epístolas, y parece no conocer a Pablo, a quien no pudo ignorar de ningún modo porque conocía muy bien a Marción. Las palabras que él alega como evangélicas, son aproximativamente conformes, respecto al pan, con el texto ordinario de Lucas y para la copa con el de Mateo^[90].

En el Diálogo con Trifón^[91], Justino escribe, a propósito de la oblación de harina de trigo que se prescribía en la Ley^[92] para el leproso purificado: “Era la figura del pan de la eucaristía, que en memoria de la pasión que él soportara por los hombres cuya alma está purificada de toda perversidad, nos prescribió Jesús Cristo nuestro Señor, que consagráramos, a fin de que al mismo tiempo demos gracias a Dios por haber creado parí el hombre el mundo con todo lo que contiene, de habernos liberado del mal en que habíamos caído, de haber quebrado definitivamente los principados y las potencias^[93] por aquel que vino a sufrir por su propia voluntad”. Y en otro lugar^[94], comentando a Isaías^[95]: “Le será dado pan y el agua^[96] le será constante”. Justino nota que esta profecía concierne “al pan que Nuestro Cristo nos prescribió consagrar en memoria de su encarnación y de sus sufrimientos por los creyentes, y la copa que prescribió consagrar con acción de gracias en memoria de su sangre”.

Así la cena cristiana se considera ahora, en virtud de la institución evangélica, una conmemoración mística de la muerte de Jesús, una acción de gracias por la redención operada por esta muerte, acción de gracias que se agrega a la que se dirige a Dios por el beneficio de la creación^[97], y una participación mística, una comunión en la carne y la sangre del Verbo encarnado.

No fue por cierto de improviso, sino por un trabajo bastante prolongado del pensamiento y por una verdadera evolución de la liturgia cristiana, que de la simple acción de gracias sobre el pan y el vino, cuando no era sobre el pan y el agua^[98], se llegó a la práctica y a la idea de una comida totalmente religiosa, símbolo pasablemente artificial de un sacrificio único, imagen de la Pasión salvadora, sacramento de la comunión con el Salvador muriente, comunión que es garantía de inmortalidad. La asimilación del bautismo con el Cristo muerto no se implantó realmente en la tradición cristiana: la comunión con el Cristo crucificado, mediante la participación de la cena del Señor, ha llegado a ser el centro del culto cristiano. Así lo entendió Justino; así lo había encontrado, aunque el último perfeccionamiento no se

hubiera realizado mucho tiempo antes de él.

IV

Con respecto a esta tradición considerada apostólica, el cuarto Evangelio mantiene una posición muy particular. La relación de la última cena de Jesús es, en el Evangelio de Juan^[99], la de una eucaristía en donde faltan las palabras esenciales en la tradición que acaba de analizarse. Con la sublimidad que conviene a su papel, el Cristo tiene allí el lugar del presidente de asamblea de que habla Justino, pero lo desempeña como el soberano mistagogo que, habiendo realizado 61 mismo la obra de la salvación, alaba a Dios por ese cumplimiento: enseña, reza, agradece; celebra la cena del amor divino, de la unión de los fieles en Dios y en Cristo, que muere para ellos; pero no dice una palabra del pan y el vino, ni de la conmemoración que ha de hacerse. La doble serie de instrucciones^[100] que recogió 3a edición canónica está concebida en una atmósfera totalmente eucarística y sobre todo la larga plegaria que finaliza la recopilación^[101] fue puesta en la boca de Cristo como institutor de la salvación y como primer celebrante del misterio eucarístico donde se conmemora su muerte regeneradora.

Padre santo, a los que me has dado, guárdalos por tu nombre, para que sean una cosa, como también nosotros.

No ruego que los quites del mundo sino que los guardes del mal.

Y por ellos yo me santifico a mí mismo, para que también ellos sean santificados en verdad.

Y yo, la gloria que me diste les he dado, para que sean una cosa, como también nosotros somos una cosa.

Y yo en ellos, y tú en mí, para que sean consumadamente una cosa; y que el mundo conozca que tú me enviaste y que los has amado como también a mí me has amado.

Padre, aquellos que me has dado, quiero que donde yo estoy, ellos estén también conmigo, para que vean mi gloria que me has dado; por cuanto me has amado desde antes de la constitución del mundo.

Padre justo, el mundo no te ha conocido, mas yo te he conocido; y éstos han conocido que tú me enviaste.

Y yo les he manifestado tu nombre y manifestarelo aún, para que el amor con que me has amado esté en ellos y yo en ellos^[102].

¿Por qué este trozo de alto misticismo, que querríamos citar por entero, no habría sido declamado por primera vez el día de la Pascua, en nombre de Cristo, por un

profeta cristiano, en una de esas comunidades de Asia, donde la Pascua cristiana, coincidiendo con la Pascua judía, celebraba la muerte salvadora y triunfante de aquel que era el Cordero de Dios?^[103].

Se diría que en la tradición del cuarto Evangelio, la institución de la cena se remonta a la multiplicación de los panes^[104]. Sabemos que este milagro es, en efecto, uno de los más antiguos mitos de la cena cristiana y no es extraño que el Evangelio efesio lo presente como institución simbólica de la eucaristía. En la primera parte del discurso sobre el pan de vida^[105] este pan simbólico es, en verdad, el mismo Jesús, pero no en tanto que presente místicamente en el pan que sería su cuerpo. Como el pan es la vida del cuerpo, como el maná fue la vida de los israelitas en el desierto, Jesús es, para quienes creen en él, la vida, una vida eterna:

De cierto, de cierto os digo: No os dio Moisés pan del cielo, mas mi Padre os da el verdadero pan del cielo.

Porque el pan de Dios es aquel que descendió del cielo y da vida al mundo.

Yo soy el pan de vida; el que a mí viene nunca tendrá hambre; y el que en mí cree, no tendrá sed jamás.

Yo soy el pan vivo que he descendido del cielo: si alguno comiere de este pan, vivirá para siempre^[106].

Hasta aquí se considera que Jesús explica cómo es el principio de la vida eterna para aquel que crea en él. El pan es por lo tanto una figura, una figura de la salvación espiritual, de la salvación que ofrece y asegura Jesús. Pero lo mismo da que el pan sea metafórico; pues en esta glosa sobre el pan de vida, el autor tiene en vista el pan de la cena y explica su significación mística en el sentido de la Didaché. El verdadero pan de vida, por el cual se da gracias ahora en la cena cristiana, es Cristo, con la vida que da al creyente. No deja de ser eucarístico el discurso, pero en el sentido de la Didaché.

Sin embargo la continuación del discurso^[107], que aparece sobreagregada, retoma la tradición que Justino presenta como siendo la de los apóstoles:

Y el pan que yo daré es mi carne, la cual yo daré por la vida del mundo...

De cierto, de cierto os digo; Si no comiereis la carne del Hijo del hombre y bebiereis su sangre, no tendréis vida en vosotros.

El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna...^[108].

Porque mi carne es verdadera comida, y mi sangre es verdadera bebida.

El que come mi carne y bebe mi sangre, en mí permanece y yo en él...

El espíritu es el que da vida: la carne nada aprovecha: las palabras que yo os he hablado, son espíritu y son vida^[109].

Este desenvolvimiento se presenta como comentario de lo que precede, como una explicación dada a los discípulos, considerándose que lo que se había dicho primero sobre el pan que es la carne, tenía por objeto asombrar a los judíos^[110]. Debe ser sin embargo el autor de esta aserción quien especula sobre la significación mística del pan y la copa eucarística en tanto que carne y sangre^[111]. Según este autor, aquéllos son verosímilmente éstos, pero hay que entenderlo místicamente, espiritualmente; no se trata de carne que se coma, ni de sangre que se beba, conmemorando en la cena la muerte de Cristo; es el espíritu de Dios y de Cristo lo que se participa. Gran lección que los teólogos de la edad de hierro dejaron de comprender.

El mismo carácter de superposición se advierte también en el relato eucarístico de la Primera a los corintios^[112] y en los Evangelios sinópticos^[113], aunque la lección sobre la cena parezca ser de una sola pieza en la Epístola a los corintios, mientras que la relación de las palabras simbólicas aparecen como sobrecarga sensible en los Evangelios. Por lo demás, la lección de la Epístola parecería primitiva relativamente a esta compilación evangélica, y se completa, en la misma Epístola, por otro pasaje^[114] donde la participación de la cena, se compara con los sacrificios paganos, encontrándose la cena misma asimilada a una comida de sacrificios. Este pasaje implica la idea de la cena sugerida por el relato de la institución, y es ésta la que ha de considerarse primero.

Siempre observando “las tradiciones” de su apóstol, los corintios habrían considerado la cena como una comida ordinaria que preparaban a su gusto, sin cuidarse del lazo de comunidad^[115]. Para avergonzarlos por este abuso, Pablo les recordaría las condiciones en que el mismo Cristo estableciera la cena:

Porque yo recibí del Señor lo que también os he enseñado: Que el Señor Jesús, la noche que fue entregado, tomó pan;

Y habiendo dado gracias, lo partió, y dijo: Tomad, comed, esto es mi cuerpo que por vosotros es partido: haced esto en memoria de mí.

Asimismo tomó también la copa, después de haber cenado, diciendo: Esta copa es el nuevo pacto en mi sangre: haced esto todas las veces que bebiereis en memoria de mí^[116].

De allí resulta que, en la cena, se realiza una conmemoración sagrada de la muerte del Señor “a la espera de que venga”. Participar indignamente es comer y beber la propia condena; conviene, pues, que todo se haga en buen orden^[117].

Sería singular que Pablo se viera obligado a recordar tal instrucción a los corintios en el caso de que realmente se la hubiera dado: singular que se la presente como una revelación que le hiciera el Señor^[118]; singular que semejante doctrina, que implica una teoría de la redención por la sangre de Jesús, y que liga artificialmente esta doctrina con la bendición habitual del pan y el vino, viera la luz en la primera

generación cristiana, cuando se vivía en la espera inmediata de la parusía. Por otra parte es significativo que se pusieran reparos a esta espera: la pretendida visión de Pablo fue concebida en el cuadro de un relato de la última cena donde dominaba la preocupación del gran acontecimiento. Por esto se hace mención de ello:

Porque todas las veces que comiereis este pan y bebiereis esta copa, la muerte del Señor anunciáis hasta que venga^[119].

La economía de la cena no exige de ninguna manera este recuerdo de la parusía, que por lo demás se diría que no es muy inminente. Se lo hace porque una tradición del rito, firme ya, lo exige así. Por lo tanto está permitido decir que la conmemoración mística de la muerte redentora, la comunión mística con el Cristo crucificado, se superpone a la cena que anticipa el festín de los elegidos en el reino de Dios, a aquélla en la que figuran las palabras consignadas en la más antigua tradición de los Evangelios sinópticos:

De cierto os digo que no beberé más del fruto de la vida, hasta aquel día cuando lo beberé de nuevo en el reino de Dios^[120].

La relación de la cena mística, en la Primera a los corintios, pertenece a la evolución del misterio cristiano, a una etapa de ese misterio que es anterior a Justino, anterior inclusive a la redacción canónica de los tres primeros Evangelios, pero notablemente posterior a Pablo y a la edad apostólica. Debe colocarse en el período en que la comida común se transformará en un simple acto litúrgico: ella tiende conscientemente a realizar, por autoridad apostólica, esta transformación. La transformación está realizada en tiempos de Justino; ya lo estaba en tiempos de Marción; inclusive se había realizado en Bitinia en la época de Plinio; pero recién se había producido, ayudada por los reglamentos imperiales relativos a las cofradías. La lección sobre la disciplina de la cena habría sido redactada por lo tanto hacia este tiempo, en un medio en que se guardaba el recuerdo de Pablo.

El sentido místico de la cena comprendida de esta manera se explica en una instrucción contra la participación en las comidas de sacrificios de los paganos^[121]:

La copa de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo? El pan que partimos ¿no es la comunión del cuerpo de Cristo?

Porque un pan, es que muchos somos un cuerpo; pues todos participamos de aquél un pan.

Antes digo que lo que los gentiles sacrifican, a los demonios lo sacrifican y no a Dios: y no querría que vosotros fueseis partícipes con los demonios.

No podéis beber la copa del Señor y la copa de los demonios; no podéis

ser partícipes de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios^[122].

La asimilación de la cena con una comida de sacrificios, es, en este texto, tan completa como es posible. Respecto a aquellos de los suyos que se asociaron a una comida de sacrificio pagano, Cristo es como un Dios que se enojara por ver abandonado o mancillado su altar. Los elementos eucarísticos se asimilan a las víctimas y oblaciones de los sacrificios tanto israelitas como paganos. La cena cristiana, indefinidamente renovada, se considera sostenedora de la misma relación con el sacrificio único, la muerte de Jesús sobre la cruz, que las comidas ordinarias del sacrificio con la inmolación de las víctimas.

Concepto artificial si los hubo, pero fundado sobre una analogía, percibida místicamente como realidad, entre los elementos de la cena conmemorativa y los restos de las víctimas sacrificadas. Parecería corresponder a Cristo una posición singular, siendo a la vez el presidente divino del banquete de sacrificio y la víctima ofrecida. Empero, ésta era la posición de los dioses del misterio, en especial Dionisos y Osiris.

Nuestros textos explotan la idea general de la comunión de sacrificio, donde por cierto está implícita también una participación mística entre la víctima y el dios; pues si se entra en comunión con el dios al comer la víctima, es que una cierta virtud mística, divina, se encuentra en ésta, mediando la cual se establece la comunión del dios y el sacrificador. Desde este punto de vista, el Dios de Israel, el dios de los paganos y Cristo son tratados sobre el mismo plano: comensales de sus fieles y en comunicación con ellos en el ágape sagrado, unidos a ellos en la participación de la víctima consumida.

Aunque las viandas del sacrificio nada tengan en sí mismas de divino —por lo menos así se nos dice^[123]— como tampoco los elementos de la cena, se consuma sin embargo en las comidas de sacrificio y en la cena, una unión mística, que es algo más que una simple solidaridad moral, entre Dios, los dioses paganos, el Cristo, de una parte, y de otra los sacrificados res israelitas o paganos, los cristianos que participaban en el pan y la copa eucarística.

Seguramente no se come a los dioses en las víctimas, como tampoco, no se come materialmente el cuerpo de Cristo en el pan, ni se bebe materialmente su sangre en el vino; —para decirlo al pasar, no debió ser en el cerebro de un judío de nacimiento donde surgió esta idea de la comunión con el dios de la sangre de la víctima—; sino que se establecía una comunión real de espíritu entre los dioses destinatarios del sacrificio o los dioses sacrificados y aquellos que participaban en el sacrificio consumiendo las materias de la oblación. Esta comunión de virtud espiritual, que está en relación con la noción vulgar del sacrificio y no con la noción ortodoxa del sacrificio israelita —servicio de homenaje y señal de fidelidad— en los textos que se acaban de ver, es algo muy concreto y viviente: no es más que una relación de amor recíproco, es una penetración del ser humano por el ser divino, una toma de posesión

del fiel por el Cristo-espíritu.

Muchos críticos protestantes pensaron y piensan todavía que las palabras simbólicas: “Éste es mi cuerpo”, “Ésta es mi sangre”, o por lo menos las primeras, son primitivas en la tradición evangélica o auténticamente de Jesús, quien las habría expresado en otro sentido que el que le atribuyeron la tradición y Pablo en primer lugar, pues Jesús no habría hecho sino una comparación entre el pan dividido, el vino derramado y la suerte que le estaba reservada. Hipótesis gratuita y por tanto temeraria, en vista de que las expresiones de que se trata no se adaptan naturalmente sino a la interpretación mística y que es forzoso violentar para sacarles un sentido verosímil, al menos del gusto de aquellos que se esfuerzan por descubrirlo.

Por lo demás estos críticos no han tenido en cuenta suficientemente la perfecta incoherencia que presenta la relación de Marcos^[124], de la que dependen Mateo^[125] y Lucas^[126]. Esta noticia es una forma de sumario, considerándose que el lector comprende todos sus sobrentendidos, y con seguridad en el primer lugar entre estos sobrentendidos se encuentra la idea de que la última cena de Jesús es el prototipo que instituyó la cena cristiana.

En realidad, la relación evangélica fue concebida teniendo en vista tan sólo esta enseñanza; pero los elementos que contiene no son homogéneos, pues aparecen representando los dos tipos de cena que ya hemos señalado, y entre los cuales, desde que no nacieron juntos, simplemente ha de buscarse la relación histórica:

Y estando ellos comiendo, tomó Jesús pan, y bendiciendo, partió y les dio y dijo: Tomad, esto es mi cuerpo.

Y tomando el vaso, habiendo hecho gracias, les dio: y bebieron de él todos.

Y les dice: Esto es mi sangre del nuevo pacto, que por muchos es derramada.

De cierto os digo que no beberé más... etc.

A primera vista las palabras: “Éste es mi cuerpo”, son puramente ininteligibles para el lector no advertido. Por lo tanto el lector es considerado como advertido de antemano. Sabe, no ya lo que Jesús —en la hipótesis de nuestros críticos— no hubiese dejado de decir para comentar tal enigma, sino lo que de él pensaba el evangelista, lo que se pensaba en el grupo cristiano para el cual fuera escrito el segundo Evangelio. La significación de la misteriosa expresión “Éste es mi cuerpo”^[127], está coordinada con la significación de la misteriosa expresión: “Ésta es mi sangre”. Se trata del cuerpo crucificado, del cuerpo muerto, representado por el pan —un poco artificialmente, no habiendo sido dividido en pedazos el cuerpo de Jesús—, como el vino (o el agua) de la copa representa la sangre de Jesús —y no menos artificialmente, pues la sangre de Jesús no se derramó en oleadas, como fuera

en el caso, por ejemplo, de que Jesús, hubiese sido decapitado. En suma, se concibe mal, o mejor, no se concibe a Jesús con tales expresiones alegóricas —pues no se trataría de ninguna manera de parábolas—, en lugar de explicar simplemente por qué se expone a la muerte. Estas palabras masticas no tienen sentido natural sino por relación con el sacramento cristiano ya establecido, y como interpretación de este sacramento.

Debe notarse que el narrador evangélico parecería casi no haber previsto la explicación mística de la copa. La explicación mística del pan fue colocada en el momento oportuno, cuando Jesús da a sus discípulos el pan dividido. Para la copa, el evangelista escribe: “Les dio y bebieron de él todos”^[128]. De donde resultaría que la copa estaba vacía cuando Jesús dijo: “Esto es mi sangre”^[129]. Ya no había esto. Imperfecciones de redacción, se dirá. La imperfección es, en efecto, tan flagrante, que Mateo la corrigió, escribiendo, respecto a la copa: “Y tomando el vaso y dadas las gracias, les dio diciendo: Bebed de él todos; porque esto es mi sangre”^[130]. Pero la incorrección nunca habría sido cometida si las palabras: “Esto es mi sangre” hubieran sido previstas en la redacción fundamental de Marcos. Por el contrario, la fórmula: “Les dio y bebieron de él todos” se acomodaría muy naturalmente a esta continuación, como por otra parte ella misma reclama^[131]: “Y les dice: De cierto os digo que no beberé más del fruto de la viña... etc.”. Aquí está sobreentendido que Jesús ha bebido, como los demás, del vino de la copa, así como se considera que comió del pan. Pero las palabras místicas: “Esto es mi cuerpo”, “Esto es mi sangre”, no implican que Jesús haya participado en los elementos de la cena, lo que significaría decir que se nutrió místicamente de su propia carne y de su propia sangre. Esto confirma la imposibilidad de atribuir estas palabras a Jesús vivo. La participación mística en el cuerpo y la sangre de Cristo sólo se entiende en relación con Jesús-espíritu, no con relación a Jesús presente en carne y conversando con sus discípulos. Por lo demás no es necesario ser gran erudito en crítica para advertir que las palabras sobre el cuerpo y la sangre eucarísticas de Cristo están concebidas en una comente de ideas muy distinta de la aserción: “No beberé más vino”.

La superposición que aparece así en Marcos no interesa solamente a la crítica literaria del segundo Evangelio, sino a la historia de la cena cristiana. Existió primero un relato evangélico en el que la cena era concebida como anticipación del festín de los electos, no como participación mística y actual del cuerpo y la sangre de Cristo.

Como se conjeturó desde hace mucho tiempo, este relato debía contener, en lugar de: “Esto es mi cuerpo”, palabras análogas a las que se dicen sobre el vino: “No comeré más pan... etc.”, y que parecen haberse conservado, con sustitución del pan por la pascua en la redacción de Lucas^[132].

Este relato no configuraba la cena como una institución formal de Jesús: la sentía como una especie de repetición obligatoria de la última cena, donde estaba condensado, por decirlo así, el recuerdo de la comensalidad ordinaria de Jesús con sus discípulos y donde igualmente se perpetuaba el recuerdo de su muerte. No se

consideraba que esta cena primitiva representara la muerte de Jesús, pero la recordaba, la conmemoraba, siempre permaneciendo dominada, lo mismo que antes el pensamiento del mismo Jesús, por la perspectiva del gran advenimiento; figura o anticipación de la cena de los elegidos en el reino de los cielos, con el vivo sentimiento de la presencia invisible de Jesús muerto y siempre viviente. Este tipo de comida litúrgica no es solamente judeocristiana, debió ser también de la comida ritual tanto de los helenocristianos, como de los judeocristianos durante bastante tiempo, y no es preciso decir que esta cena escatológica no cedió súbitamente el lugar a la cena mística cuyo modelo diseña la Primera a los corintios. La fecha aproximada de esta transformación sería también la de las modificaciones introducidas en los libretos evangélicos; agreguemos aquélla en que la Pascua dominical se sustituyó en la mayoría de las comunidades al uso llamado de las cuartodécimas, cuando la comida de comunidad dejó de ser una comida para transformarse en una liturgia solamente. No fue sino después del año 70 y probablemente hacia fines del primer siglo o comienzos del segundo.

En suma parece establecido que la plegaria eucarística fue, en los primeros tiempos, una efusión de reconocimiento, en ocasión de una comida en común, por el don de la salvación, que era la participación del próximo reinado de Dios, don que se agrega al beneficio de la creación; se consideraba que Cristo estaba presente en espíritu al simple llamado de los suyos, y la comida era sagrada, siendo los elementos consagrados en cierto modo por la plegaria de acción de gracias. Luego nació espontáneamente la idea —bajo la influencia general de los cultos de misterios—, de una comunión mística con Cristo en los elementos de la cena, y esta comunión se entendió con relación al Cristo muriendo por la justificación de los hombres, a fin de resucitar para la glorificación de aquéllos; la comida se redujo entonces a un acto completamente ritual y simbólico, alrededor del cual se desarrolla una verdadera liturgia. Finalmente la idea de la comunión de sacrificio llegó, hacia finales del siglo segundo, a hacer considerar los elementos de la cena como una oblación que se rogaba a Dios fuera llena de virtud espiritual mediante la asimilación al cuerpo y a la sangre de Jesús. Pero el ritual de la cena ampliado de este modo quedaba todavía, y quedaría siempre, siendo esencialmente una acción de gracias pronunciada sobre el pan y la copa, desde que —no obstante la evolución de la fe mística y de la doctrina teológica—, estaban todavía en su punto de partida las plegarias judías de acción de gracias por el pan y el vino.

CAPÍTULO VIII

LAS PRIMERAS TEORÍAS DEL MISTERIO

No es preciso decir que la teoría del misterio cristiano soportaba la economía de sus sacramentos, correspondiendo ésta a una fe sensiblemente diferente de la esperanza judía, condicionada por la restauración nacional del judaísmo. Los escritos del Nuevo Testamento representan, en muchos aspectos, los esfuerzos que se realizaron sucesivamente y de diversas partes, para equilibrar a la nueva religión en cuanto a doctrina, sea en lo concerniente al objeto mismo de esta religión, la persona y la obra de su fundador, sea en lo que concernía a la forma de su realización en la sociedad de los creyentes.

I

Aunque no haya entrado por entero —por lo menos antes de Agustín— en la corriente general de la tradición cristiana, —y aun el doctor de Hipona no la hizo prevalecer más que en la tradición de la Iglesia latina— debe ser la *gnosis* desarrollada en la Epístola a los romanos, con las adiciones y retoques que se puedan encontrar en las otras Epístolas atribuidas a Pablo, la que constituye, si no el más antiguo, por lo menos el más completo ensayo conocido por nosotros, mediante el cual la especulación cristiana intentara transformar la fe mesiánica en una teoría de redención, más o menos análoga a las doctrinas del misticismo pagano. Todo ello sin que pareciera abandonar sin embargo el terreno de la revelación bíblica y del mensaje evangélico.

En una parte de la Epístola, que parece auténtica, Pablo había probado que los gentiles debían ser admitidos en el reino de Dios mediante la fe en Jesús, transformado en Cristo en su resurrección: Abraham, decía, fue justificado por la sola fe en la promesa divina, aunque era todavía no circunciso; por lo tanto los paganos no circuncisos podían salvarse de la misma manera, lo mismo que los judíos descendientes de Abraham y circuncisos. De esta manera los creyentes de la gentilidad entrarían en cierta manera en el cuadro de la esperanza israelita, el cual se cerraría finalmente por la conversión de Israel mismo y el advenimiento del Mesías, cuando el Evangelio hubiese sido anunciado a todos los paganos^[1], Pero el problema de la salvación es retomado desde un punto de vista muy distinto en los capítulos que tratan de la economía de la redención. Allí ya no se alude a las promesas hechas a Abraham para su posteridad, sino de un plan de salvación, que concernería a la humanidad toda entera, en las intenciones de la Providencia; la revelación judía no

sería sino un intermedio, en relación con la degradación de la humanidad y no el fundamento verdadero de su restauración.

Dios, se nos dice, probó su amor por los hombres en el hecho de que Cristo muriera para la redención del género humano pecador. Y he aquí en qué condiciones providenciales sucedió el acontecimiento:

Así como el pecado entró en el mundo por un hombre, y por el pecado la muerte, y la muerte así pasó a todos los hombres, pues que todos pecaron... Así que, de la manera que por un delito vino la culpa a todos los hombres para condenación, así por una justicia vino la gracia a todos los hombres para justificación de vida.

Porque como por la desobediencia de un hombre los muchos fueron constituidos pecadores, así por la obediencia de uno, los muchos serán constituidos justos^[2].

Nada semeja menos a una carta improvisada que estas declaraciones estudiadas hasta en su forma. Pero es el fondo lo que importa. Dos figuras, dos hombres, dos Adanes, dominan toda la historia humana.

El primer Adán, “figura de aquel que debía venir”, arrastró, por su transgresión, a toda la humanidad hasta el pecado y la muerte. Trágica interpretación del viejo relato según el cual el primer hombre habría sido arrojado del jardín de Dios, donde se encontraba el árbol de la vida, por haber desobedecido a su creador^[3].

El segundo Adán, Jesús Cristo, por un acto de justicia, de virtud perfecta, que fue un acto de obediencia, es decir por su sumisión voluntaria a la muerte, que alcanza a todos los hombres, que son pecadores como Adán su padre, pero no a Cristo, —que por su origen y naturaleza celestes no provenía del primer Adán—, transformó en justos e irreprochables ante Dios a todos los hombres, en realidad a todos los que creían en él, y que, en el bautismo, se identificaban místicamente con él en su muerte y tenían de esa manera parte en su resurrección.

El capítulo xv de la Primera a los corintios es más explícita sobre los dos Adanes:

Así también está escrito: Fue hecho el primer hombre

Adán en ánima viviente; el postrer Adán en espíritu vivificante^[4].

Mas lo espiritual no es primero, sino lo animal; luego lo espiritual.

El primer hombre es de la tierra, terreno; el segundo hombre es del cielo.

Cuál el terreno también los terrenos; y cual el celestial tales también los celestiales.

Y como trajimos la imagen del terreno traeremos también la imagen del celestial...

La carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios, ni la corrupción

hereda la incorrupción^[5].

Mediante una exégesis de las más sutiles, los dos Adanes son deducidos del Génesis, de donde no procedían por entero, ni el Adán de perdición y menos el Adán de salvación. Se trata de figuras de mito, adaptadas ahora al Génesis y al Evangelio. Los dos Adanes se desdoblaron del Adán primordial, cuyo prototipo ideal se distingue también de su realización histórica. Del mito del Hombre proviene el Hijo del hombre en los Evangelios, tipo preexistente de la humanidad, agente último de su salvación^[6].

Filón^[7] conocía los dos hombres en cuestión; pero atribuía la prioridad al hombre celeste. En el fondo nuestro autor participa de la misma idea, pero colocándose en el punto de vista de la manifestación histórica, atribuye el primer lugar al hombre terrestre, reduciéndose el hombre primordial a una primacía de pecado, de miseria y muerte, y reservándose la revelación de Hombre celeste para el fin de los tiempos.

Con referencia a la Ley se nos dicen cosas bastante extrañas:

Porque hasta la ley, el pecado estaba en el mundo: pero no se imputa pecado no habiendo ley...

La ley empero entró para que el pecado creciese, mas cuando el pecado creció, sobrepujo la gracia;

Para que, de la manera que el pecado reinó en la muerte, así también la gracia reine por la justicia para vida eterna por Jesús Cristo Señor nuestro^[8].

La idea que se hace el autor de la Ley mosaica —y aun de cualquier ley—, casi no podría ocurrírsele sino a un hombre nacido fuera del judaísmo, y quién, apreciando la Ley como extranjero, la juzgara impracticable.

Por lo demás también admitía, que el hombre por sí mismo y debido al apetito natural de la carne, se inclinaba al pecado, y la Ley lo excitaba en cierto modo a hacer lo que se le prohibía, desde que multiplicaba a su respecto las ocasiones. Singular manera de comprender el deber social y la razón de ser de las legislaciones. ¿Dónde se encontrará el principio del orden y la regla del bien? Nuestro vidente no se siente embarazado por tan poco. Según él, pecado, muerte y ley van juntos y constituyen, por así decirlo, la trilogía de la condenación. Constituyendo la gracia, la justicia y la vida eterna la trilogía de la salud. La inmortalidad surgía de la justicia y la justicia de la gracia, otorgada a cualquiera que tuviese fe en Jesús muerto y resucitado y que participara místicamente en su muerte y resurrección. Aquél muerto en el pecado, vive en Dios, entra espontáneamente en el camino de la justicia, movido como está por un espíritu nuevo. Todas las virtudes nacen del espíritu de gracia. La consecuencia lógica del sistema sería la impecabilidad del creyente, pero se abstiene de formular expresamente esta conclusión^[9].

Mientras opera con abstracciones el autor cree operar con realidades, y sus concepciones son terriblemente pesadas, hasta mecánicas y aún bastante próximas a la mentalidad primitiva. Está ante el misterio de la muerte como un niño y busca la clave de un problema inexistente.

La muerte es la condición natural de toda vida sobre la tierra y el milagro sería el hombre escapado a ella. Por cierto que reinó antes que el pecado. ¿Y qué es el pecado al fin de cuentas? Una abstracción temible y monstruosa, tras la cual se encuentra con seguridad un hecho muy real, pero simple y explicable por lo demás sin necesidad de la corrupción innata de la carne y la pretendida provocación de la ley: el desfallecimiento del hombre ante el ideal que se formó en la vida social, desfallecimiento que resulta de las limitaciones de su razón y de la especie de constricción ejercida por los apetitos naturales sobre la voluntad reflexiva. La idea de la gracia no es menos pesada ni la de la redención menos artificial: ese gran mal de la humanidad, el pecado innato en la carne —no se nos dice cómo—, se encuentra anulado porque Cristo, tomando la carne, apareció introduciéndose en el pecado sin ser mancillado él mismo, y, por la misma ocasión, produjo, mediante la destrucción de su propia carne, la destrucción del pecado en la humanidad. No se trata precisamente de expiación sino de eliminación, como en la mayor parte de los antiguos sacrificios llamados expiatorios, como en el caso del chivo emisario, místicamente cargado con los pecados de Israel, que conducía consigo al desierto. Así el pecado de la humanidad culpable ha sido destruido con y en la carne del Hombre-Cristo, que era inocente de él. Sueños de niño, mudados en ensueño teológico y adaptados fuera como fuese a una concepción altamente moral de la existencia.

En la misma Epístola se aplicaron correctivos a este singular sistema:

Porque sabemos que la ley es espiritual; más yo soy carnal, vendido a sujeción del pecado^[10].

Porque lo que bago no lo entiendo; ni lo que quiero hago; antes lo que aborrezco, aquello hago.

Y si lo que no quiero esto hago, apruebo que la ley es buena.

De manera que ya no obro aquello, sino el pecado que mora en mí^[11].

He aquí ahora sutilezas en las que no falta sin embargo el sentido psicológico ni la inteligencia del deber. La Ley, se advierte, es buena en tanto cosa espiritual; pero la carne es arrastrada al mal, aun cuando la razón perciba el bien y se adhiera a la ley. Ahora es el hombre quien parece destrozado entre dos tendencias, una y otra permanentes, de suerte que la justicia ya no parecería, pese al sistema, como algo adquirido de una vez para todas y resultaría de una victoria siempre renovada por un perpetuo auxilio del espíritu, de la gracia, en una lucha que sólo terminará con la

vida^[12]. Concepción más serena, más filosófica, tomada por un lado a la filosofía, y donde entraron tanto esfuerzo racional como experiencia propiamente psicológica. Se ha caído en el error al buscar en estos resúmenes todavía muy teóricos, la experiencia profunda y totalmente personal que habría conducido a Pablo a la fe de Cristo.

El principal autor del sistema se representaría el mundo entero presa, pese a él, de la corrupción y esperando la liberación con los fieles del Cristo. Todo sufre violencia en esta esfera inferior en la que reinan todavía los malos espíritus, los príncipes de este mundo quienes, según la Primera a los corintios, “crucificaron”, sin conocerlo, “al Señor de la gloria”^[13]. La redención definitiva de este universo se producirá en la metamorfosis de los elegidos. “La espera impaciente de la creación aspira a la manifestación de los hijos de Dios” en su gloria, que aparecerá con el mundo nuevo; “pues a la vanidad” —entendamos, sin duda, a esas potencias subalternas que la gobernaron tan mal—, “estuvo sometida la creación, no de buen grado” —no habiendo deseado tal obediencia—, “sino por causa de aquel que la había sometido”, —Dios sin duda, que había sometido el universo visible a la guardia de las potencias de que se trata—, “con esperanza de que también la creación” —participando en la rehabilitación de la humanidad—, “será liberada de la esclavitud de la corrupción” —que las potencias malignas hacen pesar sobre ella principalmente por medio de los cultos paganos—, “para esperar la libertad de la gloria de los hijos de Dios”. Y el autor habla inclusive de los “dolores” y de los “gemidos” con los que la creación se asocia a los hombres^[14].

Evidentemente el triunfo de los elegidos ya no es el reino de Cristo sobre la tierra en una Jerusalén resplandeciente: es la desaparición del mundo inferior y material por la expansión y la manifestación del mundo espiritual. Sin embargo este mundo espiritual no es un mundo ideal; los elegidos inclusive tendrán en él cuerpos espirituales, cuya substancia etérea, sutil y ligera, será luminosa^[15]. Lo que se puede decir más claro para nosotros, es que la materia no será grosera como la del mundo presente. Esta consideración pesimista del mundo visible puede acusar una influencia extranjera y hace pensar en la creación de Ahriman, que destruirá un día Ormuz. Sin embargo el mundo no es aquí la obra de un dios malvado, y si, por influencia de la religión persa, se considera al mundo inferior como mal gobernado desde su origen, esta influencia remonta bastante alto; pues la idea de potestades que han abusado contra el mundo y contra Dios mismo en uso del mismo poder que Dios les había dado sobre el mundo, se encuentra en la apocalíptica judía de antes del cristianismo^[16]. Esta idea aparece solamente más acentuada en nuestros textos. Y aun tenemos que la más extraordinaria aplicación de esta idea, la que consiste en presentar la crucifixión de Jesús como debida a los príncipes de este mundo, está como esbozada en el Antiguo Testamento^[17] y el cuarto Evangelio no hace más que precisarlo atribuyendo la muerte de Cristo al príncipe de este mundo, es decir al gran maestro de las potencias inferiores. Se considera que los hombres que participaron en la condenación y suplicio de Jesús no fueron sino los agentes apenas responsables.

Toda esta mitología sirve para traducir una fe profunda y valerosa. El autor de la *gnosis* cuyo análisis hemos arriesgado en la experiencia de las persecuciones prevé el fin como muy próximo, se jacta de que los elegidos sobrellevarán todas las dificultades y los tormentos; y en un hermoso arranque lírico exclama:

Y sabemos que a los que a Dios aman, todas las cosas les ayudan a bien, es a saber, a los que conforme al propósito son llamados.

Porque a los que antes conoció, también predestinó para que fuesen hechos conformes a la imagen de su Hijo, para que él sea el primogénito entre muchos hermanos;

Y a los que predestinó, a éstos también llamó; y a los que llamó, a éstos también justificó; y a los que justificó, a éstos también glorificó.

Si Dios por nosotros, ¿quién contra nosotros?...

¿Quién nos apartará del amor de Cristo? ¿tribulación o angustia, o persecución o hambre o desnudez, o peligro o cuchillo?...

Antes, en todas estas cosas hacemos mas que vencer por medio de aquel que nos amó.

Por lo cual estoy cierto que ni la muerte, ni la vida, ni ángeles, ni principados ni potestades, ni lo presente ni lo por venir.

Ni lo alto ni lo bajo ni ninguna criatura nos podrá apartar del amor de Dios, que es en Cristo Jesús Señor nuestro^[18].

Esta poderosa síntesis casi no pudo producirse antes del fin del primer siglo cristiano, en un ambiente fiel todavía al recuerdo de Pablo. Se diría que el autor no se apoya sobre las Escrituras sino para desprenderse de ellas. Su Cristo no se puso bajo la Ley sino para rescatar a quienes estaban bajo la Ley^[19]. ¿Había nacido también de mujer y descendía de David según la carne?^[20] Las Epístolas lo dicen ahora; y por estos rasgos se acercaría al Mesías judío; pero el sistema habría podido no comportar en principio sino una epifanía real, pues se la concebía histórica; y en una carne que, para tener semejanza con el pecado, debía ser también una carne real. Lo que se dice a este respecto no debe entenderse en el sentido del docetismo, siendo por lo demás el pensamiento del autor completamente macizo y nada dispuesto a fundar sobre una fantasmagoría la redención del género humano. Por lo demás el Cristo de que se trata era, por su origen, un poder de la misma categoría que los que lo crucificaron en la carne, pero habría permanecido fiel a Dios desde el comienzo.

II

La Epístola a los hebreos, que no parece haber sido atribuida desde un principio a

Pablo, contiene otra síntesis, un poco menos antigua probablemente que la precedente y que presenta sobre un plano sensiblemente diferente la economía de la salvación. Esta *gnosis* está desarrollada con bastante amplitud y método, mediante gran refuerzo de citas bíblicas^[21], aunque más bien está relacionada con las Escrituras por una sutil exégesis, en lugar de haber derivado realmente. La tesis general está enunciada en el preámbulo:

Dios, habiendo hablado muchas veces y en muchas maneras en otro tiempo a los padres por los profetas.

En estos postreros días nos ha hablado por el Hijo, al cual constituyó heredero de todo, por el cual asimismo hizo el universo^[22]:

El cual siendo el resplandor de su gloria, y la misma imagen de su sustancia, y sustentando todas las cosas con la palabra de su potencia, habiendo hecho la purgación de nuestros pecados por sí mismo, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas;

Hecho tanto más excelente que los ángeles, cuando alcanzó por herencia más excelente nombre que ellos^[23].

El autor quiere probar primero que el Hijo, por su origen y naturaleza, en tanto que Hijo, reflejo de Dios, que por él realizó el edificio de los mundos, es superior a los ángeles, —es decir a las potencias de que nos informaron las Epístolas de Pablo—, los cuales son simplemente ministros de las voluntades divinas, no mediadores de salvación^[24]. Sólo es verdad que, por un tiempo, en su manifestación terrestre, el Hijo fue el Hombre del que habla el Salmo^[25] —el Salmo habla del hombre en general, de la ubicación eminente del hombre en general, del lugar eminente del hombre en la creación donde parece “escasamente inferior” a la condición divina^[26] — “colocado por encima de lo ángeles”, es decir de las gentes celestes, porque había tomado carne y sangre a fin de quebrar por su muerte el poder del diablo, que tenía el imperio de la muerte, donde retenía a todos los hombres; y el Hijo pues, se hizo hombre para salvar a los hombres de la muerte e introducirlos en la inmortalidad^[27].

Más grande que los ángeles, el Hijo es también más grande que Moisés, simplemente servidor en la casa de Dios, mientras que el Hijo es el jefe^[28]. Esta cualidad le pertenece —y ése es el punto central del misterio en la presente teoría— porque devino, mediante su muerte el pontífice único del cual fuera el arquetipo Melquisedec^[29]. Toda una *gnosis* se ajusta a este nombre de Melquisedec, personaje más o menos mítico, y tardíamente agregado a la leyenda de Abraham. El Salmo CX muestra que se había especulado desde muy temprana época, tal vez mucho antes del nacimiento del cristianismo, sobre el personaje de Melquisedec^[30]. Nuestro teólogo explota a su manera los datos del Génesis^[31], y saca conclusiones de lo que ese libro no dice, tanto como de lo que dice. Melquisedec es el tipo de Cristo en lo que aparece

como único en la historia: su nombre significa “rey de justicia”, es llamado “rey de Salem”, es decir “rey de paz”^[32]; no se le asigna padre ni madre, ni genealogía, y no se indica comienzo ni fin de sus días. Como se lo califica sacerdote de Dios Altísimo, se muestra pues como sacerdote eterno, que es el caso del Hijo de Dios^[33]. Todo esto está deducido con más audacia y sutileza que razón. Lo mismo sucede con la inferencia en favor de la superioridad de este sacerdocio, inducida del hecho de que Leví, en la persona de Abraham, pagó el diezmo a Melquisedec^[34]. Pero lo que importa es la idea que valoriza una comparación semejante; en la *gnosis* de la Epístola a los romanos, Jesús al morir tenía solamente el papel de la víctima; aquí lo guarda todavía, pero subordinado al de sacerdote, sacerdote eterno de la humanidad ante Dios. Se elevó en Judá^[35], pero no se dice que surgiera de allí; pues en la historia, lo mismo que Melquisedec, aparece sin padre ni madre y sin genealogía. La descripción no tendría sentido con relación al Hijo eterno de Dios, pues el Hijo no carece de padre en su eternidad. Por lo tanto el Cristo habría aparecido en la carne, pero sin salir de la humanidad. Idea mas natural, para la manifestación de un ser que se consideraba preexistente, que la encarnación en un embrión sujeto a todas las vicisitudes del crecimiento humano.

Las expiaciones de la Ley eran solamente figuradas; incesantemente repetidas en símbolo, no borraban el pecado; de una sola vez y para siempre, Jesús realizó la expiación de todo pecado^[36].

Esta muerte la inició a él mismo en la gloria, cuando entregó su propia sangre sobre el altar del cielo, operando por esta única oblación, una redención nueva, la nueva y variable alianza por la cual era abrograda la del Sinaí^[37]. Una vez cumplido, el sacrificio de Cristo, hizo superfluas todas las inmoluciones de la Ley. Por su muerte Jesús fue iniciado al mismo tiempo en su sacerdocio y en la participación en la gloria divina: “en sus días de la carne”, durante su existencia terrestre, él había “rogado con grandes gritos y lágrimas a Aquél que podía salvarlo de la muerte”, no para que lo dispensara de ella, sino para que lo resucitara. Luego, habiendo sido escuchado, enseñó “en su pasión”, lo que es obedecer; luego de lo cual “habiendo sido perfecto” en iniciación y epoptismo por su entrada en el cielo, “se transformó, para quienes creían en él, en el autor de una salvación eterna, verdadero sacerdote a la manera de Melquisedec”^[38], Allí está el gran misterio, subraya el autor.

Digamos de pasada que la plegaria, los sufrimientos y la investidura de Jesús como pontífice eterno, no son, como se admite ordinariamente, la plegaria de Gethsemaní, la pasión y la resurrección que recuerdan nuestros Evangelios, sino datos sacados de las Escrituras, en particular del Salmo XXII, cuya imaginación descriptiva^[39] podríamos decir que transporta nuestro autor a la historia. Como por otra parte los Salmos y especialmente aquél en que se inspira nuestra. Epístola, han influenciado, o mejor, soportan en gran parte los relatos de la pasión, el autor se encuentra, con respecto a la tradición evangélica, en las mismas condiciones que el

teórico de la salvación en las Epístolas de Pablo, más o menos indiferente a las circunstancias reales de la vida y muerte de Jesús y anterior, por lo que se refiere, al punto de vista, si no ya en la realidad, a la cristalización definitiva de las profecías en tradición aparentemente histórica.

En su vida y en su muerte Jesús fue un alto ejemplar de perfección humana; pues sufrió con paciencia todas las pruebas posibles de la humanidad, sin sucumbir a ellas por el pecado^[40]: su muerte fue un homenaje de obediencia a Dios. Asimismo esta muerte no se concibe propiamente como eliminación del pecado, sino como oblación satisfactoria por el pecado, aportando su sangre sobre el altar del cielo como se llevaba la sangre de las víctimas en el santuario por el pontífice levítico el día de la gran expiación.

Soteriología moral y litúrgica, de la cual se deducen conclusiones menos fantásticas que la teoría de la justicia inadmisibles; el autor admite sin discusión la posibilidad de una discusión en el pecado, luego del bautismo, pero se limita a señalar, apoyándose en su teoría de la redención, las terribles consecuencias de esta eventualidad. Desde que la sangre de Jesús abre el acceso al santuario celeste y es concedido a los hombres tal sacerdote, conviene guardar viva la propia fe y firme la esperanza, excitándose mutuamente a la fidelidad y a las buenas obras, no desertar de las asambleas, como algunos hacen equivocadamente. En efecto, si se peca voluntariamente luego de haber recibido conocimiento de la verdad, sólo se podrá esperar el castigo de un fuego devorador, por no existir otro sacrificio expiatorio que el de Cristo, con el cual ya se había beneficiado^[41]. Temible indiferencia que la Iglesia no ha mantenido, pero que permite atribuir a nuestra Epístola una fecha anterior al Pastor de Hermas.

La Epístola a los hebreos insiste sobre la fe tanto como la Epístola a los romanos, pero la comprende de otra forma. No se trata ya de la confianza absoluta en la mediación de Cristo y la eficacia de su sacrificio. La fe es la certidumbre de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve. Su objeto esencial puede resumirse en la fórmula: Dios existe y recompensa a quienes lo buscan^[42]. Por la fe fueron salvados todos los justos y cumplidas las maravillas de que hablan el Antiguo Testamento y la tradición fundada sobre él^[43]. Animados por esta multitud de testimonios, los cristianos avanzan con confianza en el camino que les ha sido abierto, con los ojos fijos sobre Jesús, que sufrió la cruz antes de sentarse a la derecha de Dios. Por lo mismo soportan con paciencia las pruebas que Dios les envía para su bien, reinando la paz entre todos y la santidad en cada uno^[44]. Jesús permanece eternamente: que nadie se deje arrastrar por doctrinas extranjeras: el culto de la Ley ha terminado, nuestro altar está en el cielo y allí también nuestra ciudad permanente; ofrezcamos a Dios, por Cristo, un sacrificio de alabanza^[45]. Que no se olvide el ejemplo de los jefes que sufrieron una muerte gloriosa; que se obedezca a los que conducen, de modo que éstos no lleguen a quejarse^[46].

De esta manera la moral, una moral estricta y severa, pero de paz y caridad, se asocia a esta *gnosis* relativamente sobria, de manera que se incorporara a ella lógicamente. Por lo demás la *gnosis* es muy espiritualista. El autor no cree en la resurrección de la carne; ofrece el aspecto de ignorar la parusía próxima y el reino de los elegidos sobre la tierra, pero se habla de un culto espiritual, no ignora el bautismo, “sacramento de la iluminación”^[47], ni la eucaristía. Pues por algo celebra a Melquisedec, de quien el Génesis no indica otra acción sacerdotal que la presentación del pan y del vino^[48]. Casi no es arriesgar el suponer que, en su pensamiento, la ofrenda mística de la cena podría considerarse ya como presentada a Dios sobre el altar celeste donde fue llevada la sangre de Cristo, a fin de que deviniera, para quienes participaran, el cuerpo y la sangre del Señor Jesús^[49].

Todo esto está concebido en relación con el judaísmo, pero desde fuera y a distancia, como si se estuviera —y en realidad se estaba desde largo tiempo atrás— separados definitivamente de esta religión, que actualmente se consideraba como un rival.

Una *gnosis* análoga se desarrolla en la Epístola a lo» colosenses, no ya contra el judaísmo, sino, a lo que parece, contra una *gnosis* judaizante. Allí se dice también;

El cual es la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda criatura. Porque por él fueron criadas todas las cosas que están en los cielos, y que están en la tierra visibles e invisibles; sean tronos, sean dominios, sean principados, sean potestades; todo fue criado por él y para él.

Y él es antes de todas las cosas y por él todas las cosas subsisten;

Y él es la cabeza del cuerpo que es la iglesia; él es el principio, el primogénito de los muertos, para que en todo sea el primado.

Por cuanto agradó al Padre que en él habitase toda plenitud^[50].

Y por él reconciliar todas las cosas a sí, pacificando por la sangre de su cruz^[51], así lo que está en la tierra como lo que está en los cielos^[52].

¡Que el autor no nos haya comentado él mismo su texto y particularmente lo que entiende por *pleroma*, término gnóstico que comprende gnóticamente, aunque adaptándolo a su fe monoteísta y al papel salvador de Jesús Cristo! Otro pasaje de la misma Epístola, donde la misma doctrina se propone en vista a un falso misterio, ayuda a la comprensión del que se acaba de leer pero no resuelve para nosotros todas las dificultades.

Mirad que ninguno os engañe por filosofías y vanas sutilezas, según las tradiciones de los hombres, conforme a los elementos^[53] del mundo, y no según Cristo:

Porque en él habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente^[54].

Y en él estáis cumplidos^[55], el cual es la cabeza de todo principado y potestad.

En el cual también sois circuncidados de circuncisión no hecha con manos, con el despojamiento del cuerpo de los pecados de la carne, en la circuncisión de Cristo;

Sepultados juntamente con él en el bautismo, en el cual también resucitasteis con él, por la fe de la operación de Dios que le levantó de entre los muertos^[56].

Es evidente que el *pleroma*, del que se dijo que había querido habitar en Cristo, es el *pleroma* de la Divinidad; ¿pero qué habrá que pensar de este *pleroma* del que ahora se nos dice que reside en Cristo a manera de cuerpo? Primero se nos ha dicho que el cuerpo era la Iglesia y en cambio aquí que los creyentes bautizados son integrados en Cristo en el *pleroma*, cuerpo que llaman *pleromés*. Esto conduce, a una noción muy comprensiva de la Iglesia; pero queda siempre por definir la constitución nativa del *pleroma* y la cuestión se complica con lo que se ha insinuado primero sobre una reconciliación, que un sobreagregado bastante aparente nos dice ser recepción por la sangre de la cruz, reconciliación que repuso el orden en el mundo celeste y el mundo terrestre. Pero más abajo se nos da alguna explicación:

Y a vosotros, estando muertos en pecados y en la incircuncisión de vuestra carne, os vivificó juntamente con él, perdonándoos todos los pecados.

Royendo la cédula de los ritos que nos era contraria, que era contra nosotros quitándola de en medio y enclavándola en la cruz;

Y despojando los principados y las potestades, sacólos a la vergüenza en público, triunfando de ellos en sí mismo^[57].

El Cristo vino a ser “el jefe”, la cabeza de los principados y las potestades, porque los ha vencido al morir en la cruz. Por lo tanto se había introducido un desorden en el conjunto, en el *pleroma* que forman, con el Cristo, principados y potestades, como miembros subordinados a la cabeza^[58]: la muerte de Cristo reconcilió a los hombres con Dios, borrando los pecados y anulando el acto que los denunciaba, sin duda la Ley de Moisés; restableció también la paz en el mundo superior y reconcilió con Dios a principados y potestades, sometiéndolos a Cristo. Los creyentes rescatados son integrados en este cuerpo sublime, que es el *pleroma* divino y que es la Iglesia. Un poema análogo de la redención fue esbozado en el capítulo xv de la Primera a los Corintios, pero fundada en el mito del Hombre y la distinción de los dos Adanes, y con otra concepción de la resurrección^[59]. Pues la resurrección en nuestra Epístola no parece ser la metamorfosis del cuerpo, es realizada en principio por el bautismo, en el creyente, aunque la inmortalidad de este sea todavía, en cuanto al presente,

“escondida con el Cristo en Dios”^[60]. Por lo demás esta *gnosis*, se definía contra un culto de misterio, al que podría considerarse, al menos por sus formas exteriores, como más próximos que ella al judaísmo;

Por lo tanto, nadie os juzgará en comida o en bebida, o en parte de día de fiesta, o de nueva luna o de sábados;

Lo cual es la sombra de lo porvenir; más el cuerpo es de Cristo^[61].

Nadie os prive de vuestro premio afectando humildad y culto a los ángeles^[62], metiéndose en lo que no ha visto^[63], vanamente hinchado en el sentido de su propia carne.

Y no teniendo la cabeza, de la cual todo el cuerpo, alimentado y mantenido por los nervios y coyunturas, crece en aumento de Dios.

Pues si sois muertos con Cristo en cuanto a los elementos del mundo^[64], ¿por qué, como si vivieseis en el mundo os sometéis a ordenanzas, tales como “No manejes, ni gustes ni aun toques”.

(Las cuales cosas son todas para destrucción en el liso mismo), en conformidad a mandamientos y doctrinas de hombres?

Tales cosas tienen a la verdad cierta reputación de sabiduría en culto voluntario y en duro trato del cuerpo^[65]; no en alguna honra para el saciar de la carne^[66].

Las precesiones son tomarlas de un culto determinado, que tiene sus iniciaciones y que hace alarde de observancias minuciosas, que son observancias judías, con cultos de ángeles, pero de donde Cristo está totalmente ausente. Este culto exterior y judaizante hace a nuestro autor el efecto de una religión material, consagrado a los “Elementos” del inundo.

A esta *gnosis* pretendidamente filosófica, pero grosera en realidad, habría opuesto Pablo la *gnosis* espiritual que se acaba de ver. Pero el Pablo que había aquí de un Evangelio propio para él, “predicado a toda criatura que está bajo el cielo”^[67], debe ser un ferviente del apóstol difunto, y la Epístola habría sido concebida o más bien adaptada de modo que garantizara las cristiandades de Asia, unos cincuenta años después de la muerte de Pablo, contra la propaganda de un culto místico que podría ser el de Zeus Sábados^[68].

En la Epístola a los filipenses, una especie de enclave teológico, verdadero himno a Cristo, contiene una *gnosis* del mismo carácter:

El cual, siendo en forma de Dios, no tuvo por usurpación ser igual a Dios;
Sin embargo se anonadó a sí mismo, tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres;

Y hallado en la condición como hombre, se humilló a sí mismo, hecho

obediente hasta la muerte, y muerte de cruz^[69].

Por lo cual Dios también le ensalzó a lo sumo, y dióle un nombre que es sobre todo nombre^[70];

Para que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla de los que están en los cielos y de los que en la tierra, y de los que debajo de la tierra;

Y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor, a la gloria de Dios Padre^[71].

Preexistente en forma divina, Cristo se prohibió usurpar la igualdad con Dios, como se atrevieron a hacerlo los príncipes de este mundo que se hicieron adorar como dioses por las naciones; muy por el contrario, él se despojó a sí mismo de su forma celeste para tomar una forma de esclavo, y por obediencia aceptó la muerte. La ignominia de la muerte completa la del rebajamiento.

Todavía aquí formaba parte Cristo de un *pleroma* divino, en el cual se introdujo el desorden por la lesión que infligieron ciertas potestades a la prerrogativa del Dios supremo. El orden se restableció por el sacrificio de sí mismo realizado por el Hijo, siéndole subordinadas por este sacrificio todas las criaturas, en su triple escala, del ciclo, la tierra y el infierno. Jesús Cristo ha sido proclamado Señor, coparticipando el nombre, el poder y la gloria de Dios.

Pero en todo esto no hay más que esquema general, y no sabemos cómo llenaba su autor el detalle de su cumplimiento. A pesar de la afinidad de la doctrina, este autor^[72] no parece ser el mismo que el de la *gnosis* desarrollada en la Epístola a los colosenses.

Sobre este tema del descendimiento, uno de los ecos de la más vieja mitología, la Primera de Pedro, sabe mucho más o dice mucho más que la, Epístola a los filipenses.

Porque también Cristo padeció una vez por los pecados, el justo por los injustos, para llevarnos a Dios, siendo a la verdad muerto en la carne, pero vivificado en espíritu;

En el cual también fue y predicó a los espíritus encarcelados;

Los cuales en otro tiempo fueron desobedientes, cuando una vez esperaba la paciencia de Dios en los días de Noé, cuando se aparejaba el arca; en la cual pocas, es a saber, ocho personas fueron salvadas por agua.

Porque por esto también ha sido predicado el evangelio a los muertos; para que sean juzgados en carne según los hombres, y vivan en espíritu según Dios^[73].

La preocupación de extender la salvación hasta los muertos, especialmente a los muertos del diluvio, podríamos decir a la primera humanidad, es un curioso índice de

especulación gnóstica. Nuestro autor parece hacerse de la resurrección una idea completamente espiritual: es Jesús-espíritu quien fue a predicar a los espíritus de los muertos; no puede suponerse que predicara en vano; los muertos conversos se habrían remontado con él del lugar infernal: y fue sin duda al subir al cielo, que se le habrían “sometido los ángeles, las potestades y las virtudes”^[74], En el Evangelio de Pedro, Cristo saliendo de la tumba, fue a cumplir con esta predicación a los muertos^[75]. El Evangelio de Juan parece hacer allí una alusión expresa^[76]. Tal vez esté implicada en otros pasajes del Nuevo Testamento^[77]. Justino menciona a este respecto un texto apócrifo de Jeremías donde se habló de la evangelización de los muertos por el Señor^[78]. El mismo Marción hacía descender su Cristo a los infiernos, pero era para salvar a todos los condenados del Antiguo Testamento^[79].

III

La *gnosis* del cuarto Evangelio es notable entre todas por la altura, el equilibrio, el desarrollo armonioso de la doctrina, enunciada en discursos que son himnos, figurada en relatos simbólicamente contruidos. Misticismo profundo y claro a la vez; economía de salvación totalmente espiritual, y al mismo tiempo sensiblemente viviente; cristología trascendental y total, mente penetrada de ternura humana; lenguaje único, del que se diría que ha sido creado para su sublime empleo. Muchos han supuesto que el himno al *Logos* sería una pieza agregada con posterioridad: nada parece más erróneo: si no se alude al *Logos* en el cuerpo del libro es que, por respeto a la tradición, se abstiene de colocar la fórmula expresa de esta filosofía en la boca de Cristo; sin embargo este preámbulo se adapta exactamente a la doctrina general y al conjunto del libro, del cual parece ser la clave:

En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios^[80].

Razón y palabra eterna de Dios, el *Logos* (Verbo), era anterior a todas las cosas, y cerca de Dios, siendo de Dios y participando de su naturaleza, sin ser empero Dios mismo:

Este era en el principio con Dios.

Todas las cosas por él fueron hechas; y sin él nada de lo que es hecho fue hecho^[81].

El *Logos*, sólo él —y esto es probablemente enunciado en contra de alguna sicigia, u otra imaginación de la *gnosis*—, estaba cerca de Dios, al comienzo de todo,

porque es la palabra creadora que se indica en el Génesis y ninguna de las cosas creadas llegó a ser sino por su intermedio y su virtud:

En él estaba la vida^[82] y la vida era la luz de los hombres.

Y la luz en las tinieblas resplandece; mas las tinieblas no la comprendieron^[83].

Vida y luz, tal es el *Logos* y así será llamada en todo el cuarto Evangelio, Cristo Hijo de Dios. Era luz y vida en el mundo, el mundo que subsistía en él, antes de la epifanía a que se va a aludir y que fue realizada en particular para bien de la humanidad.

Sin embargo su influencia encontraba límite y resistencia porque se ejercía en las tinieblas. Estas tinieblas, convengamos en ello sin juegos de palabras, son el punto oscuro del sistema. Parecen provenir del Génesis, donde las tinieblas se encuentran igualmente como elemento negativo cuando se organiza la obra de Dios^[84]. Aquí las tinieblas son una influencia permanente que se ejerce en el mundo inferior: y el “príncipe de este mundo”^[85], es también el príncipe de las tinieblas, Satanás. Aquí encontramos un dualismo que no es explicado; pues no se nos dice de dónde viene el diablo, “padre de la mentira”^[86]. En cierto modo personifica la categoría de las “potestades” de las que se nos habló en otro lado como habiendo administrado mal el mundo confiado a sus cuidados, pero, tal como se nos presenta, sería más bien la gran potencia, enemiga de Dios, personificación moral de las tinieblas, especie de Ahriman-Anticristo, cuyo origen no está mejor explicado que el de las tinieblas. Y podemos creer que las tinieblas sean en cierto modo la materia de este mundo perecedero, aun cuando no se lo diga expresamente en ninguna parte:

Aquél era la luz verdadera, que alumbra a todo hombre que viene a este mundo.

En el mundo estaba, y el mundo fue hecho por él; y el mundo no le conoció.

A lo suyo vino, y los suyos no le recibieron.

Mas a todos los que le recibieron, dioles potestad de ser hechos hijos de Dios, a los que creen en su nombre^[87].

Ideas generales sobre la actividad del Verbo-Luz, y que parecerían referirse todavía a su obra anterior a la encarnación, a menos que la encarnación no esté anticipada allí. Se notará que el autor juega con las palabras, *luz*, *tinieblas*, *mundo*, comprendiéndolas alternativamente en el sentido material y en el espiritual.

El mundo es el universo visible, pero también es la Humanidad razonable, y también la humanidad indócil. Lo que el Verbo-luz vino a traer a los hombres, es la

verdad y la vida, el conocimiento de Dios y la inmortalidad, el don que los hará hijos de Dios como él.

Los cuales no son engendrados de sangre ni de voluntad de carne ni de voluntad de varón, sino de Dios^[88].

Y aquel verbo fue hecho carne, y habitó entre nosotros (y vimos su gloria como del unigénito del Padre), lleno de gracia y de verdad^[89].

Porque de su plenitud^[90] tomamos todos, y gracia por gracia^[91].

Porque la Ley por Moisés fue dada; pero la gracia y la verdad por Jesucristo fue hecha^[92].

A continuación se nos proporciona una explicación que se encuentra perfectamente acomodada al espíritu del texto: “Nadie jamás vio a Dios”, ni Moisés, como tampoco aquellos que se dijeron profetas de falsas divinidades; “el unigénito Hijo que está en el seno del Padre, él le declaró”^[93]. Esta invisibilidad de Dios^[94] es un principio fundamental de la teología de Juan, también de la *gnosis* mística de que esta teología depende.

La Ley que “dio” Moisés, le había sido enseñada por intermedio de ángeles. El *Logos*-Cristo es el único revelador, como es el único salvador; sólo él comunica “la gracia y la verdad”, porque sólo él conoce a Dios en sí mismo y puede enseñarlo, explicarlo a sus fieles, a sus iniciados; él es el exegeta de Dios, el gran mistagogo. Aquí operamos con la idea del Dios desconocido^[95], inaccesible a la inteligencia vulgar y que se revela en la iniciación mística por un intermediario divino. Existe un sólo misterio verdadero, a saber: el misterio cristiano.

No es fácil percibir en qué relación se encuentra la filiación divina del *Logos* con su encarnación. Empero no es por nada que la filiación divina del creyente se presenta como realizándose según el tipo de la filiación del Verbo encarnado, Jesús, Cristo. El autor no tenía la intención y no sintió la necesidad de decir en términos expresos el origen de la forma humana en la cual el *Logos* se manifestó sobre la tierra; presenta esta forma como real, del mismo modo que presenta como reales, aunque los llenara de sentido espiritual, a los milagros-signos que dice haber sido cumplidos por Jesús. Sin embargo, si los hombres de carne nacen de nuevo en espíritu por una generación espiritual que ignora la unión de los sexos, la fecundación de la mujer y el desarrollo natural del embrión, es que el Verbo mismo, al tomar carne, devino prototipo de los hijos de Dios, el Hijo único^[96].

Como Hijo unigénito del Padre, Cristo Jesús no tiene madre ni padre en este mundo: se lo verá bien en las bodas de Canán^[97]. Nuestro alto místico que ignora o desdeña la concepción virginal, no parece haber admitido tampoco, sea la encarnación del *Logos* en el seno de una mujer naturalmente fecundada, sea la preexistencia del hombre Jesús relativamente a la encarnación del *Logos*.

El *Logos* apareció en la carne cuando se manifestó en su función de Cristo. Sería infantil decir que tal concepción presenta desde el punto de vista de la historia más inverosimilitud que el dogma tradicional.

A decir verdad, el Evangelio mismo, discursos y relatos, es como otra encarnación del *Logos* luz y vida, pues es precisamente bajo estas imágenes de la luz y la vida que los relatos y discursos hacen conocer la obra de *Logos*-Cristo. El Cristo de Juan es la luz espiritual del mundo; vino a traer a los hombres la vida eterna; y el milagro del ciego de nacimiento lo hace aparecer como príncipe de la luz, y el milagro de Lázaro como príncipe de la vida. Antes de curar al ciego, Jesús dice:

Conviéneme obrar las obras del que me envió, entretanto que el día dura: la noche viene, cuando nadie puede obrar.

Entretanto que estuviere en el mundo, luz soy del mundo^[98].

Así también, antes de resucitar a Lázaro:

Yo soy la resurrección y la vida: el que cree en mí, aunque esté muerto vivirá.

Y todo aquel que vive y cree en mí, no morirá eternamente^[99].

Por lo tanto, sólo por una rara preocupación del espíritu se pudo negar el carácter simbólico de estos milagros, que simbolizan en los hechos lo que Jesús expresa en esas palabras preliminares.

Pero la luz que trae Cristo no es una promesa de acceso al reino de Dios por el arrepentimiento, la vida que él da no es la inmortalidad sobre la tierra en la resurrección de los muertos. Quien cree en el Hijo enviado de Dios y en su poder vivificante participa desde ya en su vida eterna. Aquel que cree está elegido ya, y quien no cree ya está condenado. Las sesiones del gran juicio no son ya necesarias, como tampoco la resurrección de los cuerpos:

Porque de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquel que en él cree, no se pierda más tenga vida eterna.

Porque no envió Dios a su Hijo al mundo para que condene al mundo, mas para que el mundo sea salvo por él.

El que en él cree, no es condenado; mas el que no cree, ya es condenado...

De cierto, de cierto os digo: El que oye mi palabra, y cree al que me ha enviado, tiene vida eterna; y no vendrá a él condenación, mas pasó de muerte a vida^[100].

Los sacramentos sensibles de la fe, tienen, como se ha visto más arriba, una significación totalmente espiritual de regeneración interior y de participación en la vida de Cristo. Pero Cristo murió realmente en la carne, como vivió realmente en la carne, fue obediente hasta la muerte de la cruz, para que los creyentes vivan espiritualmente; si apareció en la carne sin nacer de la carne^[101], fue para el cumplimiento inmediato de su obra, la predicación de su misterio y el don de su existencia mortal.

En la redacción canónica del Evangelio, esta doctrina, un poco diluida por la fe común, se limita y se concreta por imitación de la antigua tradición evangélica y del sacramentalismo de la Primera a los corintios, que ya encontramos incorporada a la tradición de los Evangelios Sinópticos. Ciertas adiciones practicadas en los discursos incorporan la resurrección de los muertos con la parusía del Señor^[102].

El suplemento asignado al discurso sobre el pan de vida introduce en la cena eucarística el símbolo del cuerpo y de la sangre, es decir la participación mística en la vida de Cristo en la conmemoración mística de su muerte^[103]. Podemos decir sin exageración que el simbolismo sacramental viene a cubrir toda la carrera evangélica de Cristo. Ello se siente especialmente en una particularidad de la pasión, el agua y la sangre que brotan del flanco de Jesús traspasado por la lanza del soldado. Este rasgo es comentado en la Primera Epístola de Juan:

Este es Jesús Cristo, que vino por agua y sangre: no por agua solamente, sino por agua y sangre. Y el Espíritu es el que da testimonio: porque el Espíritu es la verdad.

Porque tres son los que dan testimonio en la tierra, el Espíritu y el agua y la sangre: y estos tres concuerdan en uno^[104].

Esto no es un galimatías, sino, en lenguaje de *gnosis*, la quintaesencia del misterio cristiano. El Hijo de Dios se manifestó en la tierra por el agua y en el agua cuando fue al bautismo de Juan^[105]; se manifestó por la sangre y en la sangre cuando murió en la cruz^[106].

En ambos casos el Espíritu se testimonia, pues descendió sobre el Cristo bautizado, y Cristo al morir “entregó el espíritu”^[107]. Es que el soplo entregado es, místicamente, el Espíritu divino, que libera la muerte de Jesús^[108], en cierto modo, para que se reparta sobre los creyentes. Los tres testimonios no hacen más que uno, porque es el Espíritu en definitiva, quien da testimonio a Cristo en el agua y en la sangre, en su bautismo y en su pasión.

Pero con esto no se agotó el sentido de nuestro pasaje. Es preciso considerar que el agua y la sangre, según el Evangelio, salieron juntas del costado del Crucificado. El evangelista quiso significar en este rasgo el nacimiento de la Iglesia, a la manera de la creación de Eva, salida de Adán. Así, pues, muestra abierta en el flanco de

Jesús, como lo había anunciado Cristo^[109], la fuente de la vida eterna. Esta fuente está como canalizada en los sacramentos de la iniciación cristiana, figurando el agua, el bautismo, sacramento de la regeneración espiritual, y figurando la sangre la eucaristía, sacramento de la vida eterna en la unión al Cristo muerto por los hombres y resucitado. He aquí por qué el testimonio triple y uno es actual todavía: Cristo continúa viniendo por el agua y la sangre; el Espíritu continúa dándole testimonio en el agua y en la sangre. El Espíritu divino, que dio testimonio a Cristo en su misión terrestre, en su bautismo y en su muerte, le da testimonio también en su vida mística, la vida de la Iglesia, mediante la inmersión bautismal y la cena eucarística. Así se equilibra el misterio cristiano, refiriéndose sus dos sacramentos a los dos extremos de la carrera salvadora de Cristo, interpretados místicamente como principio de la eficacia de los primeros. De esta manera el cuarto Evangelio, en sus dos partes constituye un sublime catecismo, pero también, lo mismo que los tres primeros, se trata de un catecismo de la iniciación cristiana.

IV

Es preciso descender un momento de esta alta esfera, antes de abordar el misterio de la Iglesia, para señalar una ola de misticismo inferior, sobrenatural y de mitología vulgar, que se manifestó también en la tradición cristiana, y que en ella arraigó con no menos fuerza, desenvolviéndose con no menor amplitud que el misticismo metafísico cuyas primeras formas se han descrito. No se ha especulado, en los antiguos tiempos, sino sobre la preexistencia del divino Salvador, y luego posiblemente, sobre las condiciones de su nacimiento terrestre.

Las primeras generaciones cristianas, conocieron hermanos y parientes de Jesús —de quienes los mitólogos que quisieran suprimir a Jesús de la historia no han conseguido librarse todavía mediante conjeturas simplemente probables—, y los primeros grupos de cristianos judaizantes no se nutrieron con especulaciones trascendentales.

Muy temprano sin embargo, habiéndose admitido que Jesús era Cristo, se pensó que debía ser y que era hijo de David, puesto que así estaba escrito. Sin duda nadie se apresuró a averiguar cómo podía serlo, pero los judíos incrédulos no debieron tardar en inquirirlo malignamente a sus hermanos creyentes. Éstos estimaron que se podía obviar esta dificultad produciendo una genealogía, y nos proporcionaron dos^[110], que, al contradecirse, se anulan recíprocamente. Los dos concuerdan sobre el nombre de José como padre de Jesús, pero no atribuyen el mismo padre a José, y remontan por dos líneas diferentes de ascendientes hasta David. Una de las genealogías sigue la serie de los reyes hasta Jechonías y la otra adopta a Natán, hijo de David, de quien se conoce sólo el nombre por las Escrituras.

De manera que el historiador no tendrá en cuenta estas ficciones, como no sea en

cuanto ellas atestiguan, en el origen, la ausencia de toda tradición genealógica relativa al origen davidiano de Jesús, así como también la persuasión en que se estaba primero, de que Jesús había nacido de José y María sin milagro. Puesto que las dos genealogías fueron construidas sobre el nombre de José como padre de Jesús, y es por José que se creyó en un principio que Jesús era de la sangre de David^[111].

De manera que las genealogías fueron inventadas en medios en donde todavía no se tenía idea de la concepción milagrosa, y aun parece bastante claro que la leyenda del nacimiento recogida en el tercer Evangelio había sido construida primero en las mismas condiciones que las genealogías, naciendo Jesús en verdad dentro de circunstancias milagrosas, pero como surgiendo del matrimonio de José y María.

Estamos reducidos a adivinar dónde, cuándo y cómo se produjo la idea de la concepción virginal. No fue ni en la primera comunidad, ni en todos los primeros tiempos, ni sin influencia, por lo menos mediata, de los paganismos ambientes. Las dos leyendas que nos han llegado representan una y otra una labor bastante compleja, a la que dieron la última mano los redactores evangélicos. Ambas parecen haberse formado en Oriente pero no en los mismos medios, ni por entero en la misma época.

La de Mateo, no obstante las influencias mitológicas que pueden reconocerse en ella, tiene la forma de una *haggada* judía, o de una colección haggadica, bastante minuciosa y artificialmente edificada sobre textos bíblicos, con indicación formal de esta relación; y por lo tanto esto surge de un medio cristiano judaizante, pero de un judaísmo poco ortodoxo, donde se admitía sin escrúpulo la filiación divina del Mesías, y se sospechaba del rabinismo fariseo. Se ha indicado como patria de esta leyenda —y del Evangelio de Mateo—, la Siria del Norte, entre Antioquía y el Eufrates, la región donde todavía subsisten, en el siglo IV, los cristianos judaizantes llamados nazarenos, que se servían de un evangelio arameo donde aparecen nuestros relatos de Mateo^[112] Los relatos de Lucas, donde domina el espíritu del judaísmo tradicional y que fueron concebidos en relación con una leyenda de Juan Bautista y en dependencia con esa leyenda, provendrían originariamente de círculos judeocristianos que vivían en el norte de la Palestina o en la Siria meridional^[113]. La idea de cumplimiento profético no está allí menos implicada casi que en los relatos de Mateo, pero se reviste de ficción novelesca.

De una y otra parte, el punto culminante de la leyenda mítica es la concepción milagrosa por la operación del espíritu divino. Jesús es hijo de Dios porque Dios es, fisiológicamente hablando, el autor de su generación.

Esto no se entiende de la manera groseramente primitiva de los mitólogos antiguos, de la mitología griega, por ejemplo, que describen los amores de Zeus y otros dioses, con las metamorfosis apropiadas a las diversas circunstancias, inclusive ciertos paganos piadosos y esclarecidos, por aquel tiempo tomaban las cosas con más gravedad, y Plutarco encuentra plausible la opinión de los egipcios según la cual una mujer puede ser fecundada por aproximación del espíritu de Dios^[114]. Pero no se llegó a esta idea de primera intención, y la tradición evangélica, la antigua literatura

cristiana aparece mostrando las diversas etapas sucesivas, y basta podemos decir los tanteos, por los cuales se realizó en la fe de los creyentes y en sus catequesis, la apoteosis de Jesús.

No se repetirá bastante que el punto de partida fue que Jesús había llegado a ser Cristo, entrando, por así decirlo, en la esfera de la divinidad por su resurrección, que lo había colocado a la derecha de Dios. Este fue el primer Evangelio apostólico, el de Pablo, como el de Pedro: el Hijo de Dios fue declarado tal y manifestado por su resurrección. En este comienzo, la epifanía de Cristo estaba en su misma resurrección, y las apariciones o visiones del Resucitado fueron el testimonio. Con respecto a esta manifestación, la vida terrestre de Jesús había sido un preliminar indispensable, pero a la vez secundario, y no se relacionaban con este preliminar las grandes revelaciones, las instrucciones esenciales. Desde bastante tiempo atrás, la crítica ha sospechado que la escena de la transfiguración en los Sinópticos fue primero una aparición del Resucitado. Así la presenta todavía el Apocalipsis de Pedro^[115], que le asocia una revelación sobre el fin de los tiempos, la felicidad de los elegidos y el castigo de los réprobos. Se advertirá que la misma perspectiva se mantiene, abreviada, en el preámbulo de los Hechos^[116], y que de ella subsisten todavía rastros plenamente sensibles en los finales de Mateo^[117], Lucas^[118], Juan^[119], el final deuterocanónico de Marcos^[120], donde algunas enseñanzas primordiales, y ante todo la orden de predicar el Evangelio por todas partes se unen a las apariciones del Resucitado.

Pero Marcos anticipó esta epifanía del Cristo divino en la escena de la transfiguración, que prepara la confesión de Pedro: seis días después de que Pedro ha reconocido a Jesús como Cristo, Jesús, sobre la montaña, aparece en una gloria celeste y la voz del Padre lo proclama Hijo de Dios^[121].

Esta anticipación de la apoteosis tiene por resultado —tenía eso mismo por objeto— el poner bajo el signo del Hijo de Dios, la partida de Jesús al ir a Jerusalén para morir allí, y su muerte misma, de suerte que el testimonio de los apóstoles se encuentra reposando sobre una base más amplia, no pudiendo tacharse de explicación *a posteriori* lo que dicen sobre la resurrección, que tendería a compensar el escándalo de la cruz^[122]. Notemos que el mismo evangelista anticipó de parecida forma antes de la muerte de Jesús, las revelaciones sobre el fin del mundo^[123]. Se podría hablar aquí pues, de anticipaciones sistemáticas.

Una nueva etapa^[124] fue franqueada, reconocible con más facilidad, porque marca un punto en que la tradición evangélica —lo que llamamos así—, parece haberse mantenido mucho tiempo: anticipación de la epifanía del Hijo de Dios muy al principio del ministerio galileo, en el bautismo de Jesús por Juan.

Del modo que está entendida la escena, se tenía al mismo tiempo la consagración mesiánica de Jesús por el Espíritu, la voz celeste que lo reconocía Hijo de Dios, la institución del bautismo cristiano, y el testimonio de su superioridad sobre el de la

secta que seguía a Juan.

De ese modo se encontraba fijo por largo tiempo el cuadro de la catequesis cristiana, quedando por lo demás abierto a todas las instrucciones dadas en nombre de Jesús que habrían sido pronunciadas por él antes de su muerte. Este cuadro, que es el de Marcos, es todavía fácilmente reconocible en Mateo y en Lucas, donde los capítulos del nacimiento aparecen como preámbulo sobreagregado: se acaba de ver que el cuarto Evangelio quiso encerrarse allí.

La relación con Juan Bautista nos instruye sobre las circunstancias en que fue elaborado el cuadro en cuestión: en vista de la propaganda ejercida por la secta que seguía a Juan, como prueba de independencia nativa y de superación respecto a esta secta, y como consecuencia en una región y un tiempo en que la propaganda cristiana se encontraba en competencia con la propaganda de la secta de Juan, lo que nos conduce todavía hacia los países de Transjordania y Siria, como también en un tiempo en que esta concurrencia no había dejado de ser una importante preocupación para los jefes del movimiento cristiano.

Los capítulos preliminares de Mateo y de Lucas testimonian que el cuadro de Marcos pareció a la larga insuficiente, y que se quiso remontar la epifanía de Cristo al primer instante de su existencia humana: Hijo de Dios, lo fue al tomar la humanidad y el hecho había aparecido en el milagro mismo de su nacimiento, acompañado de otras maravillas proporcionadas a un tan gran acontecimiento.

Parece que en los círculos judeocristianos por los cuales fue elaborado el Evangelio de Mateo, se tuvo cuidado de hacer resaltar la filiación davidiana de Jesús, aunque haciéndola más bien simbólica, y sobre todo abreviando ciertas conclusiones que se podían inferir de Marcos: por un lado se podía sostener que Jesús llegó a ser Hijo de Dios solamente por adopción en ocasión de su bautismo —esta doctrina adopcionista no era mal vista en Roma—: por otra parte se podía decir, autorizándose en Marcos, que una potencia superior había gobernado a Jesús desde su bautismo hasta su muerte, en la que se habría separado de él: o bien, forzando la significación de la epifanía, suprimir la existencia de Jesús antes de su bautismo, como parecen hacer el primer autor del cuarto Evangelio, y el de la Epístola a los hebreos, o bien adaptar al mismo cuadro diversas formas del docetismo, como hicieron ciertos gnósticos, y como hizo en su tiempo, Marción^[125].

Para la ilustración de la nueva epifanía, los relatos evangélicos no utilizaron nada más que los textos del Antiguo Testamento, pero agregando temas corrientes de mitos que han sido adaptados a los textos, o en cuyo sentido fueron preparados los textos. De una y otra parte se ha explotado el tema del niño divino, nacido en un lugar ignorado y cuya presencia es anunciada milagrosamente a los pastores^[126]. Pero la leyenda de Lucas, explotando este tema para el nacimiento en Bethlem, recordó al pastor David^[127]. La leyenda de Mateo puso sus magos y la estrella anunciadora, porque viene de un país en el que los magos del Oriente (Persia-Babilonia) y su astrología eran bien conocidos^[128]: pero la estrella está allí para unirse a aquélla de

que hablara antes, a propósito de Judá, el famoso adivino Balaam^[129]. No estaba lejano el tiempo en que se aplicó el mismo texto al pretendido Mesías Bar-Cochba, “el hijo de la Estrella”^[130]. El tema del niño divino o predestinado, amenazado de muerte por una potestad enemiga, y que escapa milagrosamente a través de una masacre, se explota parecidamente en Mateo, pero se pensó como prototipo en Moisés y su huida a Egipto en Midian. Nada es más fácil que explicar como construcción de mito, nada también más arbitrario en el fondo, ni más increíble. Pero se trataba de magnificar la epifanía del Hijo de Dios. Aun el cuarto Evangelio, tan elevado en su simbolismo, no encontró nada mejor al querer ilustrar la epifanía del *Logos* encarnado, que conducir a Jesús a las bodas de Caná para el cambio del agua en vino, donde Cristo “manifiesta su gloria”^[131] mediante una imitación del mito y ritual de Dionisos^[132].

En el curso de esta exposición se ha hecho notar que la apoteosis de Cristo, en su anteúltimo escalón, encontró a Juan Bautista y se le subordinó, y que en su último estado de evolución mítica, se subordinó también a Juan Bautista, aunque desdoblado su leyenda, a lo que parece, en provecho de Jesús. Idéntico esfuerzo de subordinación y acaparamiento se encuentra en todos los lugares en que nuestros Evangelios —incluso el cuarto— juzgaron conveniente mencionar a Juan Bautista. Era pues evidente para una crítica imparcial, que la secta cristiana, nacida próxima a la de Juan, y surgida en cierto modo de ésta, la había tenido también por competidora en los primeros tiempos. Era evidente además que el cristianismo, aunque ambos jefes sufrieran una suerte semejante, y que tuviesen la misma fortuna de revivir gloriosamente en la fe de sus adherentes, se había esforzado, en pro de su propio relieve, en disimular lo que debía a la secta bautista, si como en interpretar el papel del mismo Juan en función de Jesús, transformando a Juan en el precursor, más o menos consciente de Cristo, cosa que nunca ocurriera en su propio pensamiento ni en el de sus fieles. Debía suponerse un fondo de doctrina común a uno y otro: el anuncio del próximo advenimiento de Dios, y era evidente que un rito esencial del cristianismo, el bautismo, había sido imitado por éste a la secta de Juan.

La cuestión de esta relación ha parecido a algunos en estos últimos tiempos, como renovada completamente por la publicación de la literatura religiosa de los mandeos^[133], que serían una sobrevivencia de la secta de Juan, además de algunos trabajos publicados como comentario de esta literatura^[134].

Pero por muy interesantes que sean la mayor parte de las comparaciones que se han sugerido, no parecen justificar las conclusiones que se han querido extraer para establecer una dependencia del cristianismo antiguo y del Nuevo Testamento, respecto a la secta de Juan, mucho más amplia y estricta que la que una crítica atenta había podido deducir de los textos neotestamentarios. No está probado que la religión de los mandeos represente más exactamente la secta de Juan en sus primeros tiempos, que las sectas cristianas de nuestros días, tomadas en conjunto, representen la religión de los primeros cristianos. La religión de los mandeos es ciertamente una gran *gnosis*,

pero una *gnosis* que se formó en la historia, que sufrió diversas influencias en el curso de tiempo y que no era tal en su comienzo. Y por lo demás este comienzo podría muy bien ser posterior al nacimiento del cristianismo. No se ha demostrado que uno solo de sus escritos sea anterior a los del Nuevo Testamento; es cierto que la compilación general de los escritos mandeos se realizó en los tiempos islámicos, no por el trabajo de una tradición homogénea, sino por imitación de sectas diversas, de tal suerte que el bloque es considerablemente incoherente; nada acusa allí el menor conocimiento del cristianismo antiguo ni aun, en lo que se refiere a Juan Bautista, el menor recuerdo que se pueda considerar histórico e independiente de los Evangelios.

El bautismo mandeo es más bien independiente en su economía ritual de la liturgia bautismal de la Iglesia nestoriana.

Gnosis tardía, cuyo punto de partida más lejano puede ser, en ciertos aspectos el mismo que el de las *gnosis* cristianas, pero que no podría figurar a ningún título en la genealogía del cristianismo tradicional. Si resulta temerario, por no decir más, pretender explicar por sólo Marción la literatura y la evolución del cristianismo antes de Ireneo, no debe ser menos temerario, si no es algo más, el pretender encontrar la verdadera llave del cristianismo antiguo y del Nuevo Testamento en la religión de los mandeos.

Una constatación mucho más urgente de realizar podría muy bien ser ésta: el cristianismo no entró en el mundo y en la historia como una gran doctrina ya determinada en sus partes esenciales, sino como una gran esperanza lanzada en nombre de Jesús-Cristo a través del mundo mediterráneo bajo la cubierta del monoteísmo judío, y esta esperanza, casi de inmediato y durante más de un siglo, pareció refractarse en las mentalidades diversas de quienes la acogieron, de una u otra manera, favorablemente, y como en un prisma de mil colores.

Hervidero de doctrinas y también pululación de sectas, caos religioso que se hubiera disuelto en una dispersión sin porvenir, si no hubiese guardado de sus orígenes algunos principios de estabilidad que, afirmados de más en más resueltamente en los sesenta últimos años del siglo segundo, realizaron la institución de la Iglesia católica. Pero la Iglesia, antes de ser una institución, fue una idea, atrevámonos a decir que fue también un mito, y por eso conviene decir aquí una palabra sobre el mito antes de estudiar la institución.

V

La noción mística de la Iglesia apareció casi al mismo tiempo que el cristianismo y no hubo necesidad de crearla, no hubo sino que tomarla del judaísmo, aunque desprendiéndola del nacionalismo judío y ampliándola para adaptarla al misterio cristiano. Pese a sus divisiones interiores, menos sensibles entre los judíos de la Diáspora, el judaísmo era una Iglesia por la comunión de la fe y las esperanzas, por el

lazo de confraternidad que reunía a todas las sinagogas entre ellas y con su centro —a la vez religioso y nacional— de Jerusalén. El judaísmo era verdaderamente “la comunidad de Dios”, y se jactaba, estaba orgulloso de serlo.

De esta comunidad mística, que esperaba su cumplimiento en el reino de Dios, sólo pretendió el cristianismo en un principio presentarse como la realización esperada, o el comienzo, el medio, el órgano de esta perfecta realización. De esta manera se anunció en todas partes, dentro del judaísmo y dentro de la clientela pagana del judaísmo. Así se explican sus primeros éxitos y también el hecho de que reivindicara, insistentemente, el hecho de ser la verdadera “comunidad de Dios”, la verdadera Iglesia cuando el judaísmo hubo rehusado decididamente reconocer su Cristo. El cristianismo se afirma como la “comunidad de Dios” y además rehusó en adelante al judaísmo, considerado incrédulo y rebelde, de la misma cualidad que había tomado de él.

Todo el orgullo místico de los judíos, con la conciencia que tenían de ser el pueblo elegido de Dios, pasó a los cristianos, que tienen conciencia de ser el pueblo verdaderamente elegido, la auténtica sociedad de los creyentes. Sólidamente establecidos en esta convicción, los cristianos pudieron verse, no sin nostalgia pero sin perturbaciones, rechazados por los judíos. Pablo se explicó netamente a este respecto en la Epístola a los romanos: el asunto le provoca “tristeza grande e incesante dolor” al verse separado de sus hermanos israelitas, ¿pero qué hacer? Ellos desconocen el cumplimiento de las profecías en Cristo, y la economía providencial de la salvación por la fe, sea para los judíos o para los gentiles; además resulta que la docilidad de éstos y la incredulidad de aquéllos fueron anunciadas por los profetas como se lo constata ahora^[135].

Pronto, cuando la parusía se retrasó indefinidamente y la cuestión de la salvación de los judíos llegó a ser más especulativa que de interés presente, se advirtió que los judíos habían caído provisoriamente en la incredulidad para que los paganos tuviesen tiempo de reunirse en torno a Cristo; la conversión de los judíos vendría más tarde^[136]. Mientras esperaba, el helenocristianismo no dejaba de ser el verdadero pueblo de Dios.

Pronto, organizándose en misterio, se reconoció como siendo el cuerpo de Cristo. Se ha podido ver en las plegarias eucarísticas de la Didaché, a la Iglesia asimilada al pan de la cena, hecho de granos originariamente dispersos y ahora reunidos; del mismo modo la Iglesia, actualmente dispersa —como la sinagoga—, debía encontrarse pronto reunida en el reino de Dios: entonces sería un solo cuerpo como el pan^[137]. También se advierte, en la Primera a los corintios, que se llegó bastante rápidamente a concebir la Iglesia actual, no ya como una sociedad dispersa, sino como un cuerpo vivo: el cuerpo místico de Jesús resucitado.

En las palabras: “Porque siendo un pan, es que muchos somos un cuerpo”^[138], se reconoce el simbolismo de la Didaché, asimilándose el cuerpo de los fieles al pan eucarístico, pero lo que sigue: “pues todos participamos de aquél un pan”, va más

lejos que la Didaché, no siendo ya el pan en el que participa todo cristiano el pan que se come, sino Cristo mismo, a quien el pan figura, de suerte que la unión mística de todos los fieles en Cristo es figurada en el pan de la cena. La instrucción concerniente a la comida eucarística está fundada sobre este principio: que la cena debe ser una comida de la comunidad para ser “la cena del Señor”^[139], para que un mismo pan sea Cristo en todos y todos un solo cuerpo en y por Cristo.

La teoría del cuerpo místico está muy por extenso en la instrucción sobre los carismas, documento posterior a Pablo pero anterior a Marción^[140] y que podemos suponer más o menos contemporáneo de la Didaché, pues conoce todavía misioneros que viajan bajo el nombre de apóstoles y profetas que toman la palabra en las reuniones de comunidad^[141]. La instrucción quiere prevenir el desorden que resultaría casi fatalmente de dones susceptibles de entrar en competencia:

Empero hay repartimiento de dones, más el mismo Espíritu es.

Y hay repartimiento de ministerios, más el mismo Señor es.

Y hay repartimiento de operaciones; mas el mismo Dios es el que obra todas las cosas en todos^[142].

Si el principio es uno, múltiples son los efectos^[143]. Pero es preciso que también la Iglesia, la comunidad, sea una. Cuerpo de Cristo, ella tiene, como el cuerpo humano, muchos miembros, todos necesarios, y que no deben celarse unos a otros, sino comportarse como siendo mutuamente solidarios, así como en realidad son^[144]. La sola enumeración de las funciones espirituales muestra que las comunidades eran hasta demasiado ricas en ellas, y se explica fácilmente que debiera producirse un asentamiento eliminatorio: apóstoles, profetas, doctores, taumaturgos, curanderos, asistencia, dirección, glosaba^[145]. Era preciso que cada uno pusiera mucho de su parte para no molestar a los otros^[146]. Pero toda esta efervescencia de entusiasmo se consideraba producida en el cuerpo de Cristo y uno se ingeniaba para que no comprometiera el equilibrio orgánico.

Otras fórmulas expresaron la noción mística de la Iglesia. En la Segunda a los corintios, se habla de la comunidad corintia como de una “virgen casta”, que su apóstol habría desposado con Cristo^[147].

Siendo cada comunidad particular, con las otras, la Iglesia de Dios, puede decirse de la cristiandad entera lo que se dice aquí de la cristiandad corintia. Se trata de la aplicación a Cristo y a la Iglesia de una imagen familiar a los profetas: el matrimonio de Iahve con Israel. El autor de la Epístola a los Efesios asocia a la noción mística de la Iglesia, cuerpo de Cristo, la noción mística de la Iglesia, esposa de Cristo. “El marido”, dice, “es jefe de la mujer, como Cristo es jefe de la Iglesia, el salvador del cuerpo”, es decir de ese cuerpo que es la Iglesia misma. Y agrega, en su mal estilo:

Maridos, amad a vuestras mujeres, así como Cristo amo a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella.

Para santificarla limpiándola en el lavado del agua por la palabra.

Para presentársela gloriosa para sí, una iglesia que no tuviese mancha ni arruga, ni cosa semejante; sino que fuese santa y sin mancha^[148].

En fin, citando el texto del Génesis relativo a la unión del hombre y la mujer, nota que hay allí un “gran misterio”, es decir un profundo secreto de teología mística, “con relación a Cristo y a la Iglesia”^[149]. Nuestro autor roza aquí de muy cerca ciertos misterios paganos y poco falta que para él la Iglesia sea una personificación trascendental, un eón como en algunos sistemas gnósticos.

Idéntica reflexión se impone a propósito del Pastor de Hermas, donde la Iglesia no es la Jerusalén eterna que el vidente del Apocalipsis decía pronto a descender sobre la tierra, sino la institución que está aquí en tren de organización, aquí abajo. Es la Iglesia misma, bajo la figura de una mujer de edad, la que instruye a Hermas en la primera parte de su libro. Se le aparece primeramente sobre un gran trono blanco, magnífica, mente vestida y teniendo en la mano un libro de profecías que encerraba amenazas para los paganos y los apóstatas y una promesa consoladora para los justos^[150].

Un año después la misma mujer vuelve a Hermas, y le deja, para que lo copie, un pequeño libro que enuncia entre otras cosas, la concesión del perdón, sólo por una vez, a todos los cristianos pecadores, que se arrepintieran antes de la gran tribulación, es decir de la persecución próxima^[151]. Entonces Hermas comprende, en una visión durante el sueño, que esta mujer, que el creía ser la Sibila, es en realidad la Iglesia; si es vieja se debe a que fue creada antes de todas las cosas y es por ella por quien fue hecho el mundo^[152].

Esta extraña especulación no está aislada. La antigua homilía llamada segunda Epístola de Clemente, enseña que si se hace la voluntad del Padre, se pertenecerá a la Iglesia primera, la Iglesia espiritual, creada antes que el sol y la luna y que es la Iglesia de la vida: se sabe que la Iglesia viviente es el cuerpo de Cristo^[153]. Pues la Escritura dice que Dios hizo al hombre varón y hembra^[154]. El varón es Cristo, y la hembra la Iglesia, espiritual como Cristo^[155].

La Iglesia se manifestó para salvarnos, al final de los tiempos, en la carne de Cristo, mostrándonos que, si alguno la guarda sin alteración en la carne, la recibirá en el Espíritu Santo, pues esta carne es la imagen del espíritu. Quien altere la copia no tendrá parte en el original, que es el espíritu, que es el Cristo. Pero esta carne puede recibir una vida incorruptible del Espíritu Santo cuando le está unida y no se puede expresar ni describir los bienes que Dios reserva a sus elegidos^[156]. Por muy abracadabrante que nos parezca esta *gnosis*, ella no sobrepasa casi en audacia a las de las Epístolas a los romanos y a los corintios sobre los dos Adanes, ni a la de la

Epístola a los Efesios sobre la pareja trascendental, Cristo e Iglesia, sin contar que la nueva Jerusalén está también en el Apocalipsis, “la prometida del Cordero”^[157]. Pero siguiendo esta línea se habría alcanzado fácilmente la *gnosis* más descabellada. El autor de la homilía no extraía de la suya sino una lección moral: como la Iglesia está en nuestra carne como en la de Cristo, y siendo nosotros mismos carne de Cristo, debemos guardar pura nuestra carne, para no deshonorar la Iglesia y Cristo^[158].

En una tercera visión, Hermas ve todavía a la Iglesia, asistida esta vez por seis jóvenes que trabajarán en una construcción: la mujer se sienta sobre un banco de marfil recubierto de un velo blanco, haciendo que Hermas se siente a su izquierda, porque la derecha está reservada a los mártires y los jóvenes comienzan a construir sobre el agua una torre con piedras que les traen millares de obreros. La torre, explica la mujer, es la Iglesia, soy yo; la torre se construye sobre el agua, porque la vida del creyente es salvada por el agua —entiéndase por el bautismo—; los seis jóvenes son los ángeles que fueron creados los primeros y a quien el Señor confió el gobierno de todas sus criaturas; los innumerables obreros que traen las piedras son los ángeles, auxiliares de los primeros; las piedras cuadradas y blancas, que se adaptan exactamente, son los apóstoles, obispos, doctores y diáconos que cumplieron bien sus funciones; las demás piedras que se extraen del fondo del agua y que también se adaptan son los mártires, etc., etc.^[159] Es claro que en la edificación de la Iglesia prima en adelante la consideración del fin. También cuando Hermas pregunta a la mujer si llega el fin, la mujer contesta que la torre no está terminada, que sin duda lo estará pronto y que entonces vendrá el fin, pero que por el momento, lo que importa es promulgar y observar las advertencias recibidas, con motivo de lo cual la mujer dirige una severa admonición a los fieles y sobre todo a sus jefes, cuyas divisiones condena^[160].

El tema de la torre es retomado con nuevos detalles en la novena parábola. Allí se informa que el director de la construcción y al mismo tiempo la roca que le sirve de fundamento y la puerta por donde se penetra, es el jefe de los seis ángeles —es decir el Hijo de Dios, Cristo mismo, que es así primero y no séptimo en el grupo de los espíritus superiores— “los otros seis son los ángeles gloriosos que le hacen cortejo, a la derecha e izquierda”^[161]. Hermas ve al Hijo de Dios como “un hombre rodeado de gloria de una talla colosal”^[162] —tal como aparece, en el Evangelio de Pedro, el Cristo resucitado^[163]—. Como el buen Hermas se embrolla un poco en sus propias especulaciones, dice en el preámbulo de esta parábola que el Espíritu Santo, que es el Hijo de Dios y que le habló primero en figura de la Iglesia, le habló después por el Pastor, ángel de la penitencia^[164]. Sin embargo el Pastor no es una simple figura, tampoco la Iglesia que ha sido creada antes de todas las cosas. Pero recordemos que ella es como la hipótesis femenina de Cristo en la segunda Epístola de Clemente.

Las cartas atribuidas a Ignacio de Antioquía parecen haber sido escritas contra herejías gnósticas en pleno desenvolvimiento, y se diría que canonizan místicamente

el episcopado para garantizar así la cohesión de las comunidades y oponer a los innovadores un verdadero culto de la institución eclesiástica, institución que ya no es más un simple cuerpo sino que tiende a transformarse en una jerarquía sagrada. Ya esto no es la mitología de Hermas y debemos estar en presencia de algo menos antiguo. No basta llamarse cristiano, dice la carta a los magnesios, hay que serlo, y no se lo es cuando se realiza una reunión cualquiera fuera de la acción del obispo^[165]. “Haced todo en la concordia (querida) de Dios, presidiendo el obispo en el lugar de Dios y reemplazando los presbíteros el senado de los apóstoles, los diáconos... encargándose del servicio de Jesús Cristo, que estaba junto al Padre antes de los siglos, y al final se mostró... Así como el Señor, unido al Padre, no ha hecho nada, sea por sí mismo, sea por los apóstoles, así vosotros, nada hagáis sin el obispo y los presbíteros... Aun plegaria única, súplica única, único espíritu, única esperanza en caridad, en alegría inocente: esto es Cristo, por encima del cual no hay nada”^[166]. Es preciso obedecer al obispo: “Sed sumisos para el obispo y unos para otros, como Jesús Cristo, según la carne, lo fue el Padre y los apóstoles a Cristo, al Padre y al Espíritu”^[167].

Por lo demás es evidente que estas recomendaciones tienen por objeto alejar el peligro de herejía. Se lee en la carta a los tralleanos: “Os ruego... no uséis sino el alimento cristiano, y absteneos de toda planta extranjera, es decir de la herejía”. —La palabra ha tomado ahora el significado que le ha quedado tradicionalmente—. “Sus adeptos, para obtener crédito, entremezclan en su doctrina a Jesús Cristo, como si pusieran veneno mortal en vino con miel... Guardaos de gentes de esta clase. Lo conseguiréis no teniendo orgullo y manteniéndoos inseparables de Dios Jesús Cristo, del obispo y de los preceptos de los apóstoles... El que emprende algo fuera de la guarda del obispo del presbiterium y de los diáconos no está puro en su conciencia”^[168]. Pero el interés práctico de esta recomendación no le quita nada de su carácter místico.

Parece solamente que, bajo la amenaza y la presión de la herejía, ante el peligro de división que amenaza un poco y en todas partes a las comunidades, el sentido cristiano de la unidad se exalta en la conciencia misma de esta unidad, ve a Dios y al Cristo en aquellos que han llegado a ser efectivamente —lo sabemos por Justino— los miembros del misterio, los principales depositarios y los agentes del espíritu que animaba a la Iglesia desde el comienzo. En la realidad ellos vienen a ser guardianes de la tradición, de una tradición que iban a fijar por sí mismos. Nuestro autor los preconiza como representantes de Dios, sustitutos de Cristo, sucesores de los apóstoles; insiste mucho menos sobre su función doctrinal que sobre su papel propiamente místico y pastoral. Quiere que la cristiandad se ordene tras los oficiantes del misterio cristiano, sin escuchar a los doctores que trabajan en romper la unidad predicando peligrosas novedades.

Debe tenerse en cuenta, en efecto, que este Ignacio —que se nombra a sí mismo como obispo—, es un ardiente místico, cuyo sobrenombre es Portador de Dios, un

virtuoso del martirio, del cual dice a los romanos que recibió de ellos enseñanza^[169]. Probable alusión al Pastor de Hermas^[170]—. “Escribo a todas las Iglesias y a todas digo que de buen grado moriré por Dios, si vosotros no lo impedís... Dejarme ser pasto de las fieras por las cuales tengo acceso a Dios. Trigo de Dios soy molido por los dientes de las fieras para que sea trigo puro de Cristo. Más bien acariciad a las fieras para que me sean tumba y para que no dejen de mi cuerpo ningún despojo que valga la pena enterrar. Entonces seré verdaderamente discípulo de Jesús Cristo, cuando el mundo no verá ni siquiera mi cuerpo...^[171]”. Todo esto es tal vez un poco refinado, más hermoso que natural, y el mismo autor en un caso real hubiera empleado una elocuencia algo más sobria; pero su entusiasmo es sincero y ha interpretado soberbiamente la conciencia del obispo-mártir, oblación eucarística a Dios.

El pensamiento de Ignacio está totalmente penetrado de misticismo eucarístico: “No tengo placer en el alimento corruptible ni en las alegrías de esta vida; quiero el pan de Dios, que es la carne de Jesús Cristo, el descendiente de David, y como bebida quiero su sangre, que es amor incorruptible”^[172]. Esto concierne a la eucaristía celeste, totalmente espiritual, pero Ignacio habla también de la cena. “No os equivoquéis... quien sigue a un cismático no tendrá parte en el reino de Dios; y quien se guía por doctrinas extrañas, éste no será admitido en los beneficios de la pasión. Tened cuidado, pues, de utilizar una sola eucaristía: pues sólo hay una carne de nuestro Señor Jesús Cristo, y una copa para la unión por su sangre, un solo altar, como no hay sino un obispo, rodeado del presbyterium y de los diáconos... Recorro al Evangelio como a la carne de Jesús, a los apóstoles como al presbyterium de la Iglesia. Amemos también a los profetas, pues ellos anunciaron el Evangelio, en él colocaron su esperanza, lo esperaron, fueron salvados creyendo en él, estando en la unidad de Jesús Cristo^[173]”.

Todo vuelve a esta unidad. El Antiguo Testamento es el Evangelio, el Evangelio es Jesús Cristo, Jesús Cristo es el Dios del misterio cristiano, el espíritu viviente de la Iglesia. Pero el misterio cristiano es el que administra en cada Iglesia el obispo asistido por los sacerdotes y los diáconos. No hay dos Dioses, no hay dos Cristos, no hay dos misterios, no hay dos eucaristías; hablando con propiedad no hay dos Escrituras. Todo esto es uno en Cristo y prácticamente, para cada comunidad, en el obispo, quien es el representante de Cristo en la Iglesia. Fuera de este misterio, no hay sino fantasías de maestros sin autoridad, que no pueden dispensar nada más que el error. Dios, Cristo, la Iglesia, la verdad del Antiguo Testamento y del Evangelio, el misterio de la salvación no está fuera de las comunidades cristianas, estrechamente reunidas en torno a sus respectivos obispos.

Es plenamente real el hecho de que fue tomando esta conciencia mística de sí mismo, contra el desborde de la *gnosis*, que el cristianismo llegó a ser la Iglesia católica. De ahí vienen esas cartas inflamadas de misticismo eclesiástico, conteniendo algo muy distinto de un hormigueo de fórmulas teológicas destinadas a establecer o

defender un dogma abstracto y sutil. Es la profesión de fe entusiasta del cristianismo establecido, reaccionando contra la invasión del gnosticismo.

CAPÍTULO IX

LA CRISIS GNÓSTICA

La gran obra mística de que hemos hablado no se realizó de un solo golpe. Surgió del Evangelio sin haber sido prevista en él; los primeros misioneros cristianos apenas la sospecharon; surgió de su esfuerzo y como espontáneamente, como por impulso irresistible de la fe, capaz de realizar una cosa distinta de lo que los creyentes esperaban.

Se había anunciado el reino de Dios: y llegaba la Iglesia. Pero la Iglesia no se formó sin luchas interiores, no menos peligrosas, pero tampoco menos fecundas en el fondo para su acrecentamiento, que las luchas exteriores. La primera crisis, apenas perceptible para nosotros, pero que sin embargo fue de consecuencias, fue aquella que trajo la formación del grupo helenista junto al grupo de creyentes hebreos, en Jerusalén.

La segunda crisis fue aquélla en que se declaró la oposición judaizante a la obra cumplida por los predicadores helenistas entre los paganos. Pero apenas constituidas las comunidades helenocristianas sobre el terreno de la gentilidad cuando la intensa fermentación religiosa que se manifestaba allí, constantemente modificada por un reclutamiento de los más variados, amenazó romper la unión; esta crisis de crecimiento, que comenzó casi desde la edad apostólica y que alcanzó su plenitud hacia mitad del segundo siglo, no fue definitivamente superada sino hacia el último cuarto de ese siglo.

Durante este período, el misterio cristiano, cuyo desenvolvimiento hemos esbozado, estuvo amenazado de disgregación, o más bien se agrandó librándose de excrecencias y de vegetaciones demasiado particulares, que se designan bajo el nombre común de *gnosis*, hervidero a veces superficial y casi exterior del trabajo profundo de donde surgió el cristianismo tradicional. Si se observa con cuidado este cristianismo es él mismo una *gnosis* disciplinada, salida del movimiento que produjo las *gnosis* llamadas heréticas, y que se definió a sí misma condenándolas. La doctrina de que se trata era un conocimiento místico, revelación del secreto divino y programa de salvación y el cristianismo fue siempre, a su manera, y permaneció siéndolo, una *gnosis*^[1], pero hizo su camino a través de un hormigueo de sectas en donde, menos seguro de sí mismo, se hubiera podido disolver y perderse fácilmente.

I

Ante todo debe hacerse notar que la tradición cristiana presenta como padre de la

gnosis cristiana a Simón el Maco, contemporáneo de Jesús y de los primeros misioneros del cristianismo. En cierto sentido, la crisis gnóstica había comenzado en el judaísmo antes de la predicación del Evangelio, y estaba coordinada con el sincretismo religioso, floración de *gnosis* de salvación, que resultó en el mundo oriental de la conquista helénica, sobrevenida tras la dominación persa. Escritos como el libro de Henoch y también el libro de Daniel, son, en un sentido muy verdadero, monumentos de la *gnosis* judía, influenciada por una ciencia y ciertas especulaciones místicas extranjeras. La secta de los esenios tuvo con seguridad su *gnosis*. Filón el judío es un gnóstico, si alguna vez los hubo: y el movimiento evangélico, aunque nacido de una corriente popular de la esperanza judía, se produjo sin embargo y sobre todo creció en una atmósfera de *gnosis*.

El misterio cristiano fue una forma de *gnosis* más o menos rectificada, tamizada, depurada, caracterizada por un misticismo doctrinal y sacramental respecto al cual los sistemas habitualmente llamados gnósticos son variantes paralelas que tienden a absorber el Evangelio, más que deformaciones tardías y arbitrarias de un cristianismo que primitivamente habría sido extraño a toda *gnosis*.

Pero la *gnosis* cristiana, el misterio cristiano, que se definió como cristianismo católico, no repudió jamás su base judía, el principio del monoteísmo absoluto, la identidad del Ser primero, del creador del mundo y del Dios de Israel, como tampoco el punto de partida histórico del Evangelio en la manifestación de Jesús, ni la noción de la salvación universal por la muerte de Cristo, seguida de la resurrección. Esta última noción propiamente mística y que clasificó al cristianismo entre los misterios, era de *gnosis*, y la *gnosis* herética se apoderó de ella para sublimarla en sus sistemas, del mismo modo que trascendentalizó a Dios hasta el absoluto incognoscible, y vaporizó más o menos la existencia de Cristo, esforzándose en espiritualizarlo.

Al hacer bautizar a Simón el Mago por Felipe en Samaria, y haciendo que inmediatamente lo repudiara Simón-Pedro por haber querido comprar a los apóstoles el don de conferir el Espíritu Santo, la leyenda de los Hechos pretendió descalificar a este fundador de una secta rival, presentándolo como un adherente provisorio y celoso del cristianismo naciente a quien el jefe del apostolado había reprobado con justicia.

Esta leyenda no tiene mayor consistencia que las otras, más tardías, que muestran al mismo Simón en competencia ulterior con Pedro, en Oriente y aun en Poma, pero no permite de ningún modo distinguir^[2] al jefe de secta que señalan los heresiólogos, del maso que, según los Hechos, había seducido a las gentes de Samaria. Sin embargo la existencia de Simón no debe contestarse, bajo el pretexto de que sólo se le conoce por leyenda. El hecho es solamente que Simón, aunque la tradición cristiana haya hecho de él el padre de todas las herejías, no fue en realidad hereje respecto al cristianismo, que nunca profesó. Aunque Justino se equivocara audazmente sobre el culto que se habría rendido a Simón en Roma, no se puede —como sucede con el país samaritano— tener por no sucedido lo que dice sobre el nacimiento de Simón en

cierto mueble de la región y sobre la doctrina que en su tiempo tendrían los simonianos, es decir, los samaritanos que adoraban a Simón, como “Dios por encima de todo principado, potencia y virtud” —lo que no puede tacharse de inverosímil, desde que los cristianos hacían otro tanto con Jesús—, y asociaban a su culto, bajo el nombre de Helena, “su primer pensamiento”^[3]. Lo cierto es que Celso, una veintena de años más tarde conoció simonianos que se llamaban a sí mismos helenianos^[4], y a los que toma por una secta cristiana, contra lo cual Orígenes protesta vivamente. Ya Justino protesta contra la misma asimilación^[5], sin percibir que la favorece al presentar a Simón como el más antiguo de los heréticos de la verdadera fe, Una cierta analogía y cierto parentesco debieron existir respecto a la doctrina, los ritos y la propaganda de las dos sectas, por los cuales se explicaría la opinión pagana de que Celso se hace eco, y la actitud de Justino.

El problema Simón se complica con el problema Dositeo, otro samaritano fundador de secta, que unas veces es presentado como maestro de Simón y otras como su rival^[6]. —En rigor podía haber sido ambas cosas, pero los documentos no permiten decidirlo—. Dositeo y Simón, samaritanos ambos, fueron respectivamente fundadores de sectas que les sobrevivieron largo tiempo; fueron dos Mesías samaritanos que fueron ambos —pero sobre todo Simón—, honrados con un culto posterior a su muerte y con una verdadera apoteosis.

Dositeo decía ser “el profeta” anunciado por Moisés para el fin de los tiempos y, aunque negaba la resurrección de los muertos, no enseñada en la Ley, fue proclamado por sus discípulos, luego de su muerte, como viviendo, ascendido al cielo, como en otro tiempo Moisés y Elías^[7].

Simón retoma la pretensión mesiánica en condiciones un poco diferentes y con mayor éxito. Parece haber sido más independiente con respecto a la Ley y haber profesado una especie de *gnosis* que sus discípulos desarrollaron tras él. La noticia que le concierne en los Hechos encierra dos indicaciones que parecen superpuestas. Él mismo habría pretendido ser “algo grande”^[8]. Una fórmula análoga es empleada en el mismo libro a propósito de Theudas^[9], y se trata de la pretensión mesiánica. Por otra parte sus adherentes habrían dicho de él: “Éste es la gran virtud de Dios”^[10]. Por lo tanto Simón habría encarnado sobre la tierra la soberana potestad de Dios. El matiz vale la pena de ser subrayado: esta definición representa en suma lo que los simonianos decían de Simón en el tiempo en que escribía el redactor de los Hechos. La Primera a los corintios dice parecidamente de Cristo que era “virtud de Dios y sabiduría de Dios”^[11]. Sucede pues que esta noción era familiar a las primeras *gnosis*.

Entre los simonianos la sabiduría estaba encarnada más bien en la compañera de Simón, Helena, que habría sido el Pensamiento supremo, Ennoia, madre de todas las cosas. Luego de haber surgido del mundo divino habría producido los ángeles y los ángeles al mundo visible; pero los ángeles habrían mantenido cautiva a su madre, para disimular su origen, ignorando por lo demás al Dios supremo. Luego de diversas

metempsicosis —la más notable es la que transformó a este *Logos* femenino en Helena, por quién advino el sitio de Troya—, el gran Pensamiento era prostituido en una casa pública de Tiro, hasta que la gran Potencia, encarnada en Simón, lo encontró, la rescató y se unió a él^[12].

En este poema gnóstico, al que los heresiólogos cristianos han podido cambiar algunos rasgos, pero que no inventaron en su conjunto, se decía que la gran potencia se había manifestado a los judíos como Hijo en Jesús, que habría sufrido la muerte en apariencia, pero no en realidad, a los samaritanos como Padre, en el mismo Simón, a los demás pueblos como Espíritu santo. Pero la salvación entre los simonianos, consiste en el conocimiento de este misterio; también en la liberación respecto a la Ley, obra de los ángeles creadores y respecto a toda ley, siendo la distinción entre el bien y el mal una convención humana^[13].

No es el mismo Simón quien elaboró todo este sistema y el artificio por el cual el cristianismo, sin hablar de otras religiones, aparece siendo un simonismo que se ignora a sí mismo, no pudo ser concebido sino retrospectivamente, cuando simonismo y cristianismo ejercían desde bastante tiempo su propaganda. No se sigue que Simón y Helena no hayan existido jamás, ni que las líneas esenciales del sistema no remonten hasta Simón^[14]. ¿Habría sido tan fácil representarlo como el antecesor de la *gnosis*, si hubiera sido completamente extraño a la misma? Los puntos de contacto con el cristianismo son tan llamativos como los puntos de oposición. Se ha visto que los simonianos tenían conciencia de los puntos de confluencia e insistieron sobre ellos. Por escasamente sólido que sea respecto a Simón el testimonio de los apócrifos clementinos, no carece de significado que Dositeo y Simón estén presentes allí como discípulos de Juan Bautista^[15]. En rigor histórico, ni Simón ni Dositeo sucedieron a Juan, como no lo sucedió Jesús, pero debió existir una afinidad de origen y de carácter entre todas estas sectas que aparecieron casi al mismo tiempo y en el mismo medio. El caso y las leyendas de Juan. Dositeo y Simón no carecen de analogía con el caso y las leyendas de Jesús; la falla relativa de éxito de estas sectas se debe por un lado a los límites que sus orígenes y las circunstancias fijaron a su propagación. En lo que a Simón se refiere habría faltado el prestigio de una alta moral. Lo que Simón dice de la Ley semeja mucho a lo que se lee en la Epístola a los gálatas y en la Epístola a los romanos^[16], pero la brecha que la *gnosis* de estas Epístolas parece hacer en la concepción teórica del deber está compensada por la pureza del sentido moral que la inspira. La *gnosis* de Simón habría sido compatible desde un principio con una fuerte porción de superstición mágica y también con cierta licencia de las costumbres y habría perseverado en ese camino.

Menandro, también samaritano, de quien se dice que fuera discípulo de Simón, habría enseñado en Antioquía una doctrina análoga. También él pretendía ser el Salvador enviado desde lo alto a la humanidad y prometía a sus adeptos la inmortalidad, —ignoramos bien en qué condiciones—, siendo la garantía un bautismo que él confería^[17]. Justino^[18] cita a Menandro entre Simón y Marción,

como si estos tres personajes fueran los jefes de las principales sectas que los paganos confundían gustosamente, bajo el nombre de cristianos, con los fieles de la gran Iglesia. Simón y Menandro enseñaron, antes de Marción, que el mundo inferior no era la obra del Dios invisible, por cuya intervención se opera la salvación de los hombres.

De Cerinto no se sabía nada cierto aparte del nombre, la fecha aproximada y el lugar donde enseñó. Habría aparecido hacia fines del siglo primero en Asia Menor. Tres cuartos de siglo más tarde, los adversarios de los escritos basados en la secta de Juan, atribuían la paternidad de éstos a Cerinto que habría sido judaizante y milenarista en escatología, aunque profesando una cristología más o menos emparentada con el cuarto Evangelio. De creerse a Ireneo^[19], Cerinto habría enseñado que el Ser supremo estaba demasiado por encima del mundo para ocuparse de él directamente; el creador de este mundo sería una potencia que ignoraba al Dios supremo, otro ángel habría dado la Ley^[20] llegando a ser el dios de los judíos. Sobre Jesús, hijo de José y de María habría descendido el día de su bautismo una virtud venida del Dios supremo, habitando en Jesús hasta el momento de la pasión, en uno lo abandonó: sólo el hombre Jesús sufrió y él resucitó. Se advertirá que el descenso de virtud está expresado todavía muy directamente en los Evangelios sinópticos y que se lo podría encontrar también en la redacción del cuarto Evangelio. Inclusive el abandono “de la virtud”, está significado en términos expresos en el Evangelio de Pedro, por las palabras atribuidas al Crispo expirante: “¡Mi virtud, mi virtud, me has abandonado!”^[21].

Por su dualismo Cerinto habría estado muy cerca de Simón, siendo también un precursor de Marción^[22] Justino parecería no haber conocido a Cerinto, pero un apócrifo mediocre, la Epístola de los Apóstoles, que parece haber sido escrita en Asia Menor^[23] en la segunda mitad del siglo dos, se propone refutarlo por un testimonio autorizado imaginando, según muchos otros, ciertos encuentros de Cristo resucitado con sus discípulos. El autor estaba lleno de buenas intenciones, pero su obra bastaría para probar la invasión del gnosticismo en la Iglesia, pues como Valentín, hace nacer al *Logos* en la octava, recibir luego del Padre, antes de descender al mundo, su “sabiduría” y su “virtud”, dándose testimonio a sí mismo en la figura de Gabriel. A menudo se ha admitido que Cerinto es combatido en las Epístolas de Juan^[24], pero los pasajes en cuestión, como la aparición a Tomás en el cuarto Evangelio^[25], aluden más bien a quienes negaban la realidad de la carne de Cristo —docetistas—, y no a Cerinto, que no rechazaba la pasión del hombre Jesús.

En tiempos de Justino^[26] existía una secta de saturnilianos, cuyo jefe, Saturnil, había enseñado en Antioquía bajo el reinado de Trajano. Saturnil procedía de Menandro. Según Ireneo^[27], habría profesado la existencia de un Dios incognoscible, creador de los ángeles y de otras potestades espirituales. Siete ángeles crearon al mundo sensible y al hombre. A una parte del género humano Dios le dio, por piedad,

una chispa de vida superior. Los ángeles creadores entre los cuales se cuenta el dios de los judíos, están en rebelión contra Dios. Para vencerlos vino desde lo alto el Salvador Jesús, sin nacimiento terrestre, sin cuerpo carnal, y devuelve a Dios los hombres que recibieron la chispa de vida. Saturnil no admitía la resurrección de la carne, condenaba el matrimonio y prescribía la abstinencia de lo que hubiera tenido vida. Por lo tanto Saturnil era un precursor de Marción en muchos aspectos. Aunque deba mucho a Simón y Menandro, no se presenta a sí mismo como el Salvador enviado de lo alto, sino que atribuye este papel a Jesús: como consecuencia, si es herético, no se le puede negar la cualidad de cristiano, mientras que desde el punto de vista cristiano Simón y Menandro debían calificarse más bien como Anticristos.

Análogas concepciones se encuentran en sistemas insuficientemente conocidos o sobre los cuales no se poseen sino informes contradictorios: sectas que no son denominadas según sus fundadores y cuyo origen no se podría determinar con precisión, así como tampoco su localización, ni las transformaciones posibles en el curso de una historia que, para la mayor parte terminó rápidamente en la decadencia y el olvido. Ireneo describió un cierto número de esas sectas, bajo el nombre general de gnósticos^[28]. El nombre de sectas ofíticas corresponde solamente a algunas de ellas, entre las cuales la serpiente era objeto de culto y tenía una doctrina, un lugar que, deducida o no del relato del Génesis, podía coordinarse con éste. Celso conoció algunos ofitas, y los toma por cristianos, cualidad que Orígenes les rehúsa^[29]. Como los simonianos están en el mismo caso, no es preciso suponer^[30] que la Iglesia, en tiempos de Celso, los tolerara todavía. De todos modos los naasenios, a quienes su mismo nombre presenta como una secta de la serpiente, atribuían a Jesús el papel de Salvador: un himno naasenio, citado por Hipólito^[31], hace intervenir a Jesús ante el Padre en términos que recuerdan un poco el recurso de Narduk ante Ea, en ciertos encantamientos babilonios. Por muy mal venida que sea la noticia de Hipólito, pocos textos son más propios que las especulaciones naasenas para hacer comprender la intensa fermentación de doctrinas que se produjo en el segundo siglo en el cristianismo y en torno a él, y el oportunismo de la barrera rápidamente levantada por la Iglesia católica para contenerlas.

Orígenes ha discutido un diagrama de los ofitas que Celso, sin nombrarlos, alegaba era un documento esotérico del cristianismo. Parecería —podía esperarse—, que fuera una carta de salvación, que Celso compararía, no sin alguna razón, con la cosmografía de los misterios de Mitra: figuración de círculos concéntricos, en número de diez, encuadrados en un círculo mayor que era el alma del universo y que se llamaba Leviatán; su nombre se encontraba en el centro de todo el aparejo. Había siete puertas para franquear, guardadas por siete espíritus en forma animal (león, toro, anfibio, águila, oso, perro, asno), cuyos nombres estaban señalados (Ialdabaoth, Iao, Sabaoth, Astaphaios, Eloaios, Horaios), con las fórmulas rituales que servían de pase; una línea negra transversal figuraba la gehena; un cuadrado con una espada de fuego estaba relacionado con el árbol de la ciencia y de la vida. Estos siete ángeles opuestos

a los ángeles de la luz, habrían sido llamados arcónticos, y su jefe era el demiurgo, el creador, dios de los judíos, maldito por haber maldecido él mismo la serpiente que hiciera conocer al hombre el bien y el mal; un sacramento llamado “sello”^[32] sería conferido por un “padre” llamándose “hijo” al candidato: este sacramento comportaría sin duda una unción, pues el candidato pronunciaba estas palabras: “He sido ungido con la untura blanca del árbol de la vida”. Y Orígenes prorrumpe en exclamaciones, sosteniendo que estos ofitas, que maldicen al Creador, maldicen también a Jesús y lo hacen maldecir por quienes ingresan en la secta^[33]. Extravagante doctrina, en la que se capta bastante bien cierta afinidad con el sistema de Marción, pero que no le dio origen necesariamente^[34].

Entre las sectas de que hablamos hay algunas que colocan, junto al ser inefable, un eón femenino, que es la Madre, con emanaciones sucesivas y la caída de un eón, la organización del mundo inferior, bajo un demiurgo que no conoce el mundo superior, luego la salvación por la manifestación del eón Cristo en Jesús, para recoger las chispas divinas que se dispersaron por el mundo humano y para restablecer la armonía del *pleroma*^[35]. No se podría hacer depender todo esto de Marción, aunque muchos de estos sistemas le fueran efectivamente posteriores; por otra parte el origen sirio de estas especulaciones se revela, al menos para una parte, en el nombre mismo de eones.

II

Basilides provenía de Alejandría, donde enseñó, bajo los reinados de Adriano y Antonino. Había escrito una especie de comentario evangélico en veinticuatro libros^[36]. En el sistema de Basilides que describe Ireneo, del Padre no engendrado, primer principio, salía *Nous*; de *Nous*, *Logos*, de *Logos*, *Phronesis*; de *Phronesis*, *Sophia* y *Dynamis*^[37]. De estos primeros seres surgían las virtudes, potestades y ángeles; el conjunto poblaba el primer cielo. Había trescientos sesenta y cinco cielos, de los que no vemos sino el último, el cielo inferior. Éste está ocupado por los ángeles creadores de nuestro mundo, que tienen por jefe al dios de los judíos; entre este dios que quería someter a todos los pueblos al suyo y los ángeles o dioses de estos pueblos, se produjo un conflicto, poniendo fin al mismo la intervención del *Nous*, que, enviado por el Padre supremo, revistió en Jesús la apariencia de la humanidad. En el momento de la crucifixión, cambió su forma por la de Simón el Cireneo, el cual murió en su lugar^[38]. Por lo tanto no hay razón para rendir homenaje al Crucificado ni de sufrir el martirio en su nombre. Para ser salvado basta conocer la verdad del sistema enseñado por Basilides.

No hace falta decir que el Antiguo Testamento, que provenía de los demiurgos, era rechazado. Contra las potencias inferiores se enseñaba una especie de magia;

ciertas palabras misteriosas eran recomendadas particularmente, en especial Abraxas, cuyo valor numérico equivalía a la cifra de los cielos. Las pasiones humanas eran consideradas como anexos sustanciales del alma racional, a la que inducían al pecado. El mal es el castigo del pecado; los mártires mismos, si no han cometido pecado en esta vida, sufren los pecados cometidos en una existencia anterior. En efecto, Basilides enseñaba la metempsicosis. Él y su hijo Isidoro recomendaban el celibato: tolerarían el matrimonio como un mal menor. En el sistema, también la fe es una forma de hipóstasis inherente a las almas elegidas, que aparecen así constituyendo una verdadera aristocracia en cuanto al número y en cuanto al carácter^[39]. En sus comienzos y en teoría, la moral de Basilides era bastante severa, pero parece que la secta no tardó en relajarse^[40].

La secta de Carpocras o carpócratas, no parece menos antigua que la de Basilides, pues no es posible distinguir el Carpocras que vivió en tiempos de Adriano en Alejandría y aquel otro cuya doctrina fue llevada a Roma por una mujer llamada Marcelina hacia el año 160. A través del caso de los carpócratas, podemos ver cómo una cierta *gnosis* podía concordar con la inmoralidad más audaz y dar pretexto a la difamación del cristianismo.

Por lo demás la secta era muy poco cristiana. El hijo de Carpocras, Epifanio, que murió a los diecisiete años, dejando un libro “sobre la justicia”, era honrado como un dios por los carpócratas en la isla de Cefalonia, de donde era originaria su madre^[41]. Este joven filósofo encontraba ridícula la prohibición del adulterio que se formula en el Decálogo: el goce común e idéntico de todas las cosas, pertenece a todos los hombres por institución divina; son las leyes humanas las que inventaron la distinción del bien y del mal, y todos los géneros de propiedad particular, incluida la unión conyugal; así la ley ha producido al ladrón, como produjo al adúltero. La verdadera ley natural es la comunión de todos en todos los bienes y la libertad del amor^[42]. Imprevista utilización de Platón en contra de Moisés y la moralidad vulgar.

Carpocras admitía la unidad de Dios, con una jerarquía de ángeles que habrían creado el mundo sensible. También las almas humanas pertenecieron al mundo espiritual antes de caer en la materia; se liberan a sí mismas superando a través de todos los estados y actos que comporta la existencia humana, las reglas artificialmente establecidas^[43]. Evidentemente Basilides y sobre todo Carpocras parten de un principio que se podría llamar idéntico, salvo en lo que se refiere al sentido moral, al que soporta la teoría de la justificación en las Epístolas de Pablo: la eminente dignidad del espíritu y de lo espiritual, que está por encima de la Ley, de toda ley. Pero en lugar de colocar la renuncia a los placeres de la carne, por amor a Dios y al prójimo, como condición de la vida perfecta y de la eternidad dichosa, se coloca esta condición en la misma liberación basta respecto a la ley que sirve de freno social a los apetitos; es decir que se suprime el pecado al mismo tiempo que la ley, y la satisfacción de los apetitos está permitida al sabio, llegando a ser inclusive, en el sistema de Carpocras, el medio positivo de salvación, la que es asegurada solamente a

quien agotó todas las voluptuosidades de la carne, violando todas las prohibiciones.

Como una sola existencia no bastaría de ordinario a una liberación tan completa, Carpócras admite la metempsicosis, la reencarnación de las almas imperfectamente liberadas. Jesús, que nació y vivió en las condiciones ordinarias de la humanidad, ha dado un ejemplo de la liberación que todos los hombres han de realizar por sí mismos: triunfó de los creadores, desembarazándose de sus reglas y subió hasta el Padre. Todo hombre puede alcanzar, tan bien como él y aún mejor que él, esta realización de libertad, sustrayéndose a la dominación de los creadores por la violencia de sus leyes. No extraña saber que la magia estaba en crédito entre los carpócratas: era también un medio de combatir la influencia de los creadores. Y los carpócratas honraban con su culto las imágenes de los grandes filósofos, con la de Jesús, de quien se jactaban de tener un retrato hecho por orden de Pilatos^[44]. Las costumbres de los carpócratas correspondía a su doctrina. Ireneo declara que no se atreve a creer lo que se relata sobre el particular, pero, dados los principios, es permitido suponer que sus conventículos no eran muy inocentes. Residuos de un misticismo aberrante.

La influencia de Platón es sensible también en Valentín; pero éste cometió sobre todo excesos metafísicos y tuvo más popularidad que todos los jefes de secta de que hemos hablado ya. Era originario del Bajo Egipto y había estudiado en Alejandría. Fue en este medio, único en ese tiempo por la fermentación de los espíritus, que tuvo sus primeros éxitos. Era como los demás gnósticos, cristiano a su manera, y cuando comenzó a enseñar su filosofía religiosa, la policía de las herejías era poco severa, si es que existía, sobre todo en Alejandría, Valentín vino a Roma, lo mismo que vino un poco después de él Marción, y, de creer a Ireneo, habría permanecido bastante tiempo allí, desde el episcopado de Higino, hasta el de Aniceto^[45]. Habría vivido allí al margen de la comunidad, no pudiendo decirse cuándo y cómo fue excluido de ella. Al decir de Tertuliano^[46] habría aspirado al obispado, y a causa de haber preferido a un confesor de la fe, se habría “separado de la Iglesia normal”^[47]. Cualquiera sea la verdad respecto a ese incidente, Valentín, que se halda formado en un tiempo y en un medio que ignoraba “la Iglesia normal” había venido seguramente a Roma por un interés de propaganda religiosa, lo mismo que fue allí Marción, debido a que Roma era ya un gran centro cristiano. Es muy posible que no se operara su secesión definitiva respecto al cristianismo común sino después de haber dejado Roma, tal vez luego de la elección de Aniceto y cuando arribó a Chipre, donde terminó sus días^[48]. A diferencia de Marción, Valentín era un pensador y un doctor, más que un organizador y la secta que fundó tuvo mucha menos expansión y duración, siendo una concurrencia menos temible para la gran Iglesia que la de Marción.

Poema metafísico y *gnosis* de salvación, el sistema de Valentín^[49] coloca al comienzo de todo a Bythos, el Abismo no engendrado, y su compañera Sige, el Silencio^[50]. Cuando plugo a Bythos, engendró de Sige otra pareja, *Nous* el Intelecto,

y *Aletheia*, la Verdad, de estos dos nacieron más tarde *Logos*, el Pensamiento-Palabra y *Zoe*, la Vida. De *Logos* y *Zoe* surgieron *Antropos* el Hombre primero, trascendental, y *Eclesia*, la Iglesia superior. Es la suprema ogdoada, donde no solamente Basilides sino también el autor del cuarto Evangelio, el de la segunda Epístola de Clemente y aun el buen Hermas, podrían reconocerse en rigor.

Pero la *gnosis* de Valentín es totalmente nupcial y se desarrolla en sicigias, como una mitología, y por la influencia, consciente o no de los mitólogos. El famoso poema babilonio de la creación comenzaba así por una cosmogonía: cuando todavía no había cielo ni tierra. Apsu y Tiamat, el abismo generador de todo y el mal que todo creó, mezclaban sus aguas, etc. La mitología es más realista, la *gnosis* más abstracta; empero ciertas abstracciones llevan la marca sensible de su origen mitológico, especialmente el Abismo y el Hombre.

Sin embargo el mundo superior no comprende más que la gran ogdoada. El *Logos* y la Vida, por su propia cuenta, dieron nacimiento a cinco parejas de eones, que son la gran década; asimismo el Hombre y la Iglesia han producido seis parejas, la gran dodécada. Ogdoada, década y dodécada constituyen el divino *pleroma*. —Aquí Valentín nos ayuda a comprender la Epístola a los colosenses^[51], y también, con sus eones, la Epístola a los hebreos^[52]—. Tanto monta que este *pleroma* sea, en el pensamiento de Valentín, lo que nos parece ser: un mundo de abstracciones, un sueño metafísico; es el mundo de las ideas eternamente viviente, el mundo del espíritu, de las realidades trascendentales. Falta explicar la génesis del mundo sensible, que nosotros llamaríamos mejor el mundo real. Para Valentín este mundo era fenomenal, accidental corruptible y destinado a perecer. Lo consideraba resultante de mi gran accidente acontecido en el mundo espiritual.

Como última pareja de la gran dodécada y del divino *pleroma*, figuran *Theletos*, la Voluntad y *Sophia* la Sabiduría, pero no precisamente la sabiduría moral, sino la ciencia y la habilidad^[53]. Ahora bien. *Sophia* fue acometida de un deseo inmoderado de conocer al Padre supremo, al Abismo, inteligible solamente para su Hijo^[54], el Intellecto, *Sophia* se habría perdido a sí misma en este apetito irrealizable, si Oros, el término, especie de salvador trascendental, instituido por el Abismo, autor del *pleroma*, no hubiera impedido su disolución, *Sophia* volvió a ella, pero, en su desorden, concibió, sin el concurso de *Theletos*, un eón imperfecto, copia inferior de su madre, Hachamoth^[55], no encontró nombre sino en hebreo y se llama también “sabiduría” que es expulsado del *pleroma*. A fin de prevenir la repetición de semejante catástrofe, *Nous* y *Aletheia* produjeron una sexta pareja, *Christos* y *Pneuma* —recordemos que Espíritu es femenino en los idiomas semíticos—, que enseñaron a los demás a respetar el Término, a no querer conocer lo incognoscible, luego de lo cual todos los eones celebraron la paz reconquistada y se asociaron para producir el eón trigésimo tercero, que es el Salvador Jesús^[56].

Pero habría que dar un destino también al aborto Hachamoth. La desdichada fue visitada primero en su abandono por el eón *Christos*, que le dio una especie de forma

y de conciencia. Ella experimentó entonces, con el sentimiento de su caída, la tristeza, el temor, la desesperación. Por la visita del eón Jesús, estas pasiones se separan de ella y constituyen los elementos de la materia. —Curioso procedimiento para explicar el origen de ésta y rehusarle la eternidad; es un desecho congelado, solidificado, de espíritu momentáneamente caído en el peligro. ¡Y decir que el Abismo, originariamente, en las mitologías, era el caos, la materia informe; helo aquí transformado en fuente eterna de las ideas trascendentales y sólo de rebote, también de los seres materiales y del mundo sensible! Sin embargo Hachamoth subsistía por sí misma como sustancia psíquica; por la sola visión de los ángeles que acompañaban al Salvador, fue concebida y alumbrada la sustancia espiritual. De esta manera se encontraban preparados, a mano, si nos atrevemos a decir, listos para la obra, los elementos con que debía construirse el mundo inferior.

Hachamoth saca de la sustancia psíquica el demiurgo, y el demiurgo, a su turno, produce los seres psíquicos y materiales que llenan el mundo sensible. Aquí el mundo inferior, que es el del demiurgo, comprende los siete cielos, que son ángeles pero no espíritus pues el mismo demiurgo no es un espíritu. No conociendo nada más que el mundo creado por él, el demiurgo se cree amo del universo. Ha querido hacer a los hombres dividiéndolos en dos categorías; los materiales y los psíquicos; pero en la realidad existen tres categorías, pues algunos hombres recibieron un germen de la sustancia espiritual emanada de Hachamoth. Clemente de Alejandría^[57] cita un pasaje de Valentín donde se explicaba la cosa: el demiurgo y sus ángeles, después de haber creado al hombre fueron sorprendidos extrañamente cuando lo vieron abrigar intenciones muy superiores a su condición natural; es que había recibido de los altos el germen del espíritu, y “formado en nombre del Hombre, inspiraba el temor del Hombre trascendente que estaba en él sin duda en virtud de este germen recibido; luego de lo cual, los ángeles, estupefactos, alteraron de inmediato su obra”. No hace falta decir que por lo que al presente se refiere, los espirituales son los valentinianos predestinados; los psíquicos son los cristianos vulgares y los materiales los no cristianos. El principio de estas distinciones está expuesto en el Nuevo Testamento^[58].

Después de esto se comprende que los hombres de la última categoría no tienen ningún porvenir inmortal; que los de la primera categoría están todos salvados, pues el espíritu que está en ellos no podría perecer, les basta reconocerse a sí mismos, por así decirlo, en la *gnosis* del misterio valentiniano. Los psíquicos sólo tienen, hablando con propiedad, necesidad de redención. También admite Valentín una manifestación histórica de Jesús, pero fuertemente matizada de metafísica y docetismo. El redentor no tenía de la materia nada más que la apariencia; su ser humano era psíquico y espiritual. “Comía y bebía de una manera muy especial sin excretar. Tan grande era su temperancia que los alimentos no se corrompían en él, porque él mismo no debía conocer la disolución”. Clemente de Alejandría, a quien debemos esta cita de Valentín aprueba todo este contenido^[59].

Cuando nació este Salvador, no había tomado nada de la Virgen María; el gran eón Jesús descendió sobre él luego de su bautismo, y se retiró de él con el elemento neumático, para remontarse al *pleroma*, cuando se quiso llevar al Salvador ante Pilatos; por lo tanto es el psiquismo del Salvador, en su apariencia de cuerpo, lo que fue crucificado; pero su pasión no fue menos real. El Salvador valentiniano aporta la luz de su doctrina y él es liturgia de su misterio. Cuando el demiurgo deje de crear, la humanidad terminará; Hachamoth será recibido en el *pleroma* y será la esposa del eón Jesús; los mismos espirituales se unirán a los ángeles del Salvador; el demiurgo en fin, con aquellos de sus psíquicos que hayan practicado la ley evangélica se instalará bajo el *pleroma*, en el lugar de Hachamoth; el mundo material desaparecerá en un incendio general, en el que perecerán también los hombres materiales y los psíquicos sin virtud^[60].

Valentín ha hecho escuela y los antiguos autores distinguen sus discípulos orientales de los occidentales. De estos últimos los más notorios son Heracleón y Ptolomeo, a los cuales Ireneo agrega un tal Marcos, que parece haber sido mucho menos recomendable.

Entre los primeros se cita a Theodoto, de quien los extractos nos muestran que fue un fiel discípulo del maestro y el sirio Bardesanio (nacido en 154, muerto en 223) cuya actividad cae fuera de nuestro cuadro. Por lo demás, si Bardesanio fue primero valentiniano, no parece que permaneciera siéndolo y si más tarde tuvo reputación de heresiarca, ello sólo pudo suceder retrospectivamente luego de haber vivido como doctor independiente cerca de esa Iglesia de Edesa, donde Tatiano pudo subsistir también sin dejar una reputación mejor. Los escritos de Bardesanio habrían sido mal vistos por una ortodoxia más severa que la de su tiempo^[61].

Heracleón^[62], hacia 155-180, parece haber sido un discípulo inmediato de Valentín e hizo sufrir notables retoques al sistema de su maestro. En la cima del *pleroma* no colocaba una sicigia, sino al Dios único, concebido por lo demás gnóticamente y calificado como “Padre de la verdad”^[63]. Idénticamente, en él el *Logos* inspira al demiurgo, quien es el verdadero artesano del mundo visible y el *Logos* vuelve a ser el alma del mundo; él es también el salvador y aparece sobre la tierra, en un cuerpo real e imperfecto, cuando Juan lo anuncia. En suma, Heracleón se acercó considerablemente al cuarto Evangelio, del cual dejó un comentario apreciado por Orígenes, que lo utilizó en el suyo, Heracleón era alegorista hasta superar al mismo Orígenes. Jesús en Cafarnaum desciende al subsuelo del Cosmos, dominio de la materia, y viene a Jerusalén, que es la región de los psíquicos^[64].

Sabemos por Orígenes como interpretaba Heracleón el encuentro de Jesús con la mujer de Samaria^[65], el agua de los pozos de Jacobo es el símbolo de la “vida cósmica”, vida inferior y fugitiva, el agua que da Jesús es vida eterna, y la samaritana que aspira a ella, es una “pneumática”, el marido que Jesús le dice que llame, es el cónyuge que la espera en el *pleroma*; la samaritana ha tenido seis maridos —en lugar

de cinco, en el texto tradicional^[66], porque seis es la cifra de la materia y el mal; el monte Garizim representa al diablo y su dominio, materia e iniquidad, culto que practicaba la humanidad antes de la Ley; Jerusalén es el lugar del demiurgo y del culto judío: esos cultos han sido proscritos; los espirituales adoran solamente al Padre de la verdad. El Padre busca sus adoradores sumergidos en la materia: Dios es espíritu y las almas espirituales le están emparentadas, “consustanciales” a la naturaleza no engendrada; es para salvarlos de su atolladero que Cristo descendió a los bajos fondos del mundo; la redención se opera por una especie de iluminación progresiva, despertar del sentimiento de la vida verdadera, recuerdo del cónyuge que el alma posee en el *pleroma* divino. La redención de los psíquicos se opera de otra manera, así la samaritana, que en espiritual, anuncia la salvación a sus compatriotas que son “psíquicos”, y éstos abandonando sus costumbres primeras, que eran concordes con el mundo, van hacia el Salvador por la fe. No se ve claramente cuál es el resultado final de esta conversión, la condición inmortal de los psíquicos conversos.

En otra parte se dan explicaciones sobre la suerte de los materiales (*hylicos*)^[67]. Éstos tienen por padre al diablo, malo por naturaleza, derivado del error y la ignorancia; el diablo no podría poseer la verdad y no dice más que mentiras, no tiene sino apetitos y nada de libertad; los materiales, sus hijos, inaptos para el bien, no pueden sino estar destinados a la perdición, al menos en lo que a la teoría se refiere: en los hechos algunos pueden tener los deseos del diablo sin ser materiales en el fondo, sino psíquicos y susceptibles de conversión.

Los temperamentos aportados por Heracleón al sistema de Valentín, lo aproximan a las teorías comunes. Sería arbitrario ver allí una táctica, habiendo pensado sin duda nuestro doctor que así alcanzaba con mayor exactitud la verdad del cristianismo. De ningún modo estaba desprovisto de fineza psicológica ni del sentimiento de la verdadera moralidad. En Heracleón no se advierte ninguna influencia específica de las Epístolas de Pablo, pero lo mismo parece acontecer en Valentín y el hecho podía ser digno de consideración para la historia de las Epístolas.

De los escritos personales de Ptolomeo no nos queda nada más que su carta a Flora, escrita probablemente hacia 160 y que nos conservó Epifanio^[68]. A juzgar por este espécimen, la teología de Ptolomeo no era fastidiosa, pues la carta está escrita con cierta elegancia y mucha claridad. Se trata de establecer cuál es la autoridad de la Ley mosaica: algunos, el común de los cristianos, la consideran totalmente divina, venida del Dios Padre; otros —probablemente los discípulos de Marción— la hacen venir del diablo, que sería el autor de este mundo. Según Ptolomeo no es del Padre, porque no es perfecta, y Jesús mismo atribuye a Moisés, no a Dios, el permiso del divorcio; no es tampoco del diablo, que es todo tinieblas, no siendo mala; por lo tanto viene de un ser intermediario, el demiurgo. Ptolomeo muestra muy bien que hay, en la Ley, elementos de valor desigual. Como el demiurgo y el diablo proceden de Dios perfecto, es un punto que el autor promete examinar ulteriormente. En lo que se

puede deducir su sistema de las noticias de Ireneo^[69], este sistema no comportaba un retoque esencial al de Valentín. Sin embargo Bythos y Sige hacían lugar, como primera pareja de la ogdoada al Padre y a la Gracia (Charis), lo que modifica sensiblemente en el sentido moral, el carácter del primer principio.

Si creemos a Ireneo^[70] que observó de muy cerca su actividad. Marcos era un propagandista audaz que transformaba en mama el simbolismo del misterio eucarístico, y que habría pertenecido a la categoría de los místicos y los gnósticos licenciosos, lo que no era el caso de los precedentes[^]

III

Más sobrio que Valentín en su concepción mística, Marción se encontró con que no lo era suficientemente para el común de los cristianos. Era de Sínope, en el Ponto, donde según se nos dice era obispo su padre. El mismo se había enriquecido por el comercio en la navegación y esta circunstancia parece haberlo ayudado en sus empresas religiosas. La carta de Plinio a Trajano nos mostró que, desde el segundo siglo el cristianismo estaba implantado con bastante fuerza en esta región. No es imposible que las ideas de Marción fueran reprobadas en primer lugar por su propio padre^[71].

Habiendo ejercido primero su propaganda en Asia, fue combatido allí, según parece por Policarpo de Esmirna. Se dirigió a Roma, como lo había hecho Valentín, hacia el año 140, y entró en la comunidad romana a la cual obsequió una suma bastante considerable; por carta había dado explicaciones sobre su fe que fueron consideradas satisfactorias. Fue probablemente en Roma donde acabó de elaborar su sistema, escribiendo sus Antítesis y donde fijó su texto del *Evangelio y del Apostólico*^[72] Marción no era hombre de especulación, aunque fuera instruido; no buscaba fundar una escuela junto a la gran Iglesia o pequeños círculos de iniciados; se jactaba más bien de proporcionar a la Iglesia, a toda la Iglesia, una doctrina firme y textos autorizados. Los jefes de la comunidad romana le respondieron, hacia 144, por una formal exclusión, devolviéndola su dinero^[73]. Entonces desplegó una actividad extraordinaria en fundar comunidades análogas a las que lo rechazaban, pero sobre la base que él mismo juzgaba ser la del puro Evangelio. De manera que Marción no es un jefe de escuela; quiso reformar, podríamos decir que quiso instituir de nuevo el cristianismo, que según él, estaba desviado desde un comienzo.

Hasta entonces, en las comunidades, la Escritura era la Biblia judía, heredada de los escritos evangélicos y subsidiariamente algunos escritos apostólicos. Marción se jactaba de proporcionar a la Iglesia la verdadera escritura, puramente evangélica y puramente cristiana, representante de la revelación de Jesús. Era un Evangelio, que él llamaba el *Evangelio*, y que correspondía al Evangelio llamado de Lucas en la

tradicción católica, salvo que no contenía los dos primeros capítulos, relativos al nacimiento de Juan Bautista y al de Jesús y que, por lo demás, presentaba breves omisiones y retoques. Al lado del Evangelio, Marción colocaba, como Escritura con idéntica autoridad y autenticidad, una colección de diez Epístolas, llamada el *Apostólico*^[74], que eran las Epístolas atribuidas a Pablo, es decir la Epístola a los gálatas, las dos a los corintios, la Epístola a los romanos, las dos a los tesalonicenses, las Epístolas a los aodiceos (efesios), a los colosenses, a los filipenses, a Filemón. Es la colección tradicional, sin las tres Epístolas pastorales. Aparte de esto, el texto marcionita de las Epístolas importaba, con respecto al texto tradicional, omisiones y retoques análogos a los que se advierten en el Evangelio. En suma, Marción editaba, a su manera, textos conocidos, pero entendía reservar para ellos una autoridad exclusiva, repudiando, no solamente los escritos similares que existían en las comunidades, sino también y en primer lugar todas las Escrituras que el cristianismo tenía del judaísmo.

El libro de las *Antítesis* contiene la justificación de este canon bíblico y la teología propia de Marción^[75]. Esta teología era por lo demás, bastante sobria, pues Marción, que se jactaba de restablecer en su primitiva simplicidad la enseñanza de Jesús, había dejado de lado las especulaciones cosmológicas, en que se habían complacido la mayor parte de sus antecesores. No pretendía introducir una doctrina nueva, y se rehusaba a admitir dos categorías de creyentes, de las cuales una sería privilegiada respecto al común, Pero no por eso dejaba de ser algo distinto que el Evangelio de Jesús; era el principio mismo de la *gnosis* reducido a su expresión más simple, a saber la trascendencia absoluta de lo espiritual y la depreciación de la materia, de la naturaleza llamada creada. Lo más curioso en este caso realmente extraordinario, es que Marción pensó autorizarse en la pura tradición cristiana y deducir de ella, con una lógica incontrovertible, su propio sistema que no estaba contenido allí.

Partiendo de la Epístola a los gálatas, pretendía mostrar la oposición radical entre la Ley y el Evangelio, para inferir de este antagonismo una una no podía tener por autor al mismo dios que el otro. El carácter del Antiguo Testamento le parecía incompatible con la idea del Dios único y bueno, Padre de Jesús Cristo, De modo que el antiguo Testamento no era la revelación del verdadero Dios. Sin embarco, para Marción era una revelación y Marción daba a este libro el crédito de admitir que lo relatado allí sobre este dios era verdadero, que el dios de los judíos era realmente el creador de nuestro mundo material y malvado. También reconocía que el Antiguo Testamento profetizaba un Mesías que los judíos esperaban todavía. No era el demiurgo quién había enviado a Jesús; era el Dios Trascendental, desconocido antes de esta manifestación, que se había revelado en Jesús y por Jesús, a fin de salvar a los hombres por la fe en Dios bueno, liberándolos de una servidumbre, a la que los había condenado su creador. La cristología de Marción era muy simple y el innovador no se embarazaba más con las verosimilitudes de la historia que con las objeciones a las

cuales podía dar lugar su metafísica: habiendo tomado en Jesús las apariencias de la humanidad sin tomar un cuerpo material, porque nada debía y no podía deber al demiurgo, el buen Dios, que el mundo ignoraba con anterioridad, se había manifestado, en el año decimoquinto de Tiberio, en Cafarnaum^[76], había hecho conocer el misterio de la salvación por la cruz y la había realizado. Pues, aunque no haya muerto en un cuerpo de carne, Jesús, según Marción, murió y resucitó, también había rescatado por esta muerte a los hombres, o por lo menos a los creyentes, de toda obligación con el dios que los había creado.

La moral de Marción era más que severa. Condenaba el matrimonio y no admitía en el bautismo sino a los continentes, imponía diversas abstinencias alimenticias, en especial la de la carne; no cedía nada sobre la obligación del martirio. Este ascetismo exagerado estaba suficientemente en el espíritu del cristianismo común en aquel tiempo, pero se encontraba también dentro de la lógica del sistema: después de todo, el cuerpo humano, la carne y sus obras venían del dios inferior, el que ha dicho en el Génesis: “Creced y multiplicaos”^[77]. La perfección del creyente consiste en liberarse de la carne y de sus apetitos. Marción tenía los mismos sacramentos que la gran Iglesia: bautismo con unción y también bebida de leche y miel, la que no fue desconocida para la práctica cristiana^[78], eucaristía con pan y agua, sin vino, lo que tampoco era por entonces una novedad chocante^[79]. La organización interior de las comunidades era también la misma que en el cristianismo común, salvo que las funciones eclesiásticas no tenían un carácter perpetuo^[80], pero este último trazo podría muy bien no haber sido tampoco específicamente marcionita, habiéndose afirmado por una parte la jerarquía de la Iglesia en contra de Marción.

Así, en la realidad, Marción dependía, pese a todo, más de la glosa que del Evangelio, el cual, según él, sólo había sido conservado puro por el apóstol Pablo. No es el Evangelio, no son las Epístolas —ni siquiera en la recensión que hizo de ellas para las necesidades de su doctrina—, lo que le sugirió la teoría de los dos dioses, el trascendente, incognoscible y bueno, y el inferior, demiurgo simplemente justo y más bien cruel. Su religión pudo complacerse en la antítesis de estos dos dioses; no se le habría presentado si el gnosticismo anterior no se la hubiera enseñado y sugerido. Pero un dualismo amplificado y ajustado lo más cerca al monoteísmo, le fue cómodo para asentar la incompatibilidad del Evangelio y la Ley, la diferencia esencial entre el Dios revelado en uno y el dios que había dictado la otra. Éste fue el dogma esencial de Marción y lo que hizo que la Iglesia lo rechazara. Cuando Justino asocia Marción a Simón como maestro de herejía dice simplemente de él: “Cierto Marción, del Ponto, que aún enseña a sus adeptos estima que existe un Dios más grande que el Creador; en todo el género humano, por el concurso de los demonios, ha hecho proferir blasfemias y negar al Creador del universo, proclamando que otro Dios más grande ha hecho cosas más grandes que él”^[81]. Por la misma razón, Justino reprocha a Marción el admitir otro Cristo que el Hijo del Creador.

El rigorismo de Marción y su docentismo son para él puntos secundarios y por los

cuales no se escandaliza. Y Justino no reprocha a Marci3n el haber adulterado el testo evang3lico: si Tertuliano insiste en ello, es que los tiempos han cambiado y que en el intervalo se ha formado el canon del Nuevo Testamento. El objeto principal de las Ant3tesis era la demostraci3n del dualismo, mediante la ex3gesis artificial que pretend3a incorporar este dualismo al Evangelio y al Apost3lico.

Sea que concibiera por s3 mismo su doctrina, o que tomara algunos elementos a un cierto Cerdon, sirio, del que se dice que vino a Roma un poco antes que 3l^[82], lo cierto es que Marci3n afirm3 bien la existencia de dos dioses, es decir de dos principios, pues el dios inferior, aunque perecedero, no ha tenido comienzo, siendo considerada probablemente la materia, no como un tercer principio de las cosas, sino como un elemento pasivo del cual se sirvi3 el demiurgo para construir su mundo inferior^[83].

Marci3n sin adoptarlo integralmente, se aproxim3 al dualismo persa mucho m3s que los gn3sticos alejandrinos y su manera de apreciar el mundo sensible y la naturaleza humana no tiene nada de hel3nico. Su Dios superior, creador del mundo invisible no est3 caracterizado, como Ormuz por la luz, sino por la bondad; su dios inferior, creador del mundo visible no es esencialmente malo y tenebroso, como Ahriman, sino que es estrictamente justo y m3s bien duro. El dualismo de Marci3n no tiene base naturalista, sino una base de moralidad no abstracta, es decir psicol3gica. Acomodaci3n sumaria del dualismo a la posici3n respectiva del juda3smo y del cristianismo, a los datos del Antiguo Testamento y del Evangelio. Tertuliano no se equivoc3 al escribir: “El hombre del Ponto trae dos dioses..., el uno, que no pudo negar, es decir nuestro creador, el otro que no podr3 probar, es decir el suyo”^[84]. El cristianismo de Marci3n y su conocimiento de las Escrituras colorearon su concepci3n de Dios y del AntiDios. No tom3 directamente este 3ltimo del Ahriman persa, pero nunca lo hubiera tenido de no haber sufrido inconscientemente la influencia del dualismo iraniano. ¿No enseaba que finalmente la creaci3n del demiurgo desaparecer3a, con el demiurgo mismo? Por lo dem3s parece no haber identificado formalmente el demiurgo con el diablo; pero no podr3 decirse si atribu3a a este 3ltimo un papel accesorio junto al demiurgo.

Esp3ritu sistem3tico n3as que profundo, m3s celoso que entusiasta, m3s moralista que m3stico, Marci3n construy3 un poco apresuradamente y sin gran originalidad un programa de instituci3n cristiana donde emple3 todos los elementos que se encontraron a su disposici3n, sin tomar para s3 otro papel que el de un int3rprete exacto, l3gicamente exacto, de la verdadera tradici3n cristiana. Era por lo menos tan tradicionalista de intenci3n como aqu3llos que se le resistieron y lo condenaron oponi3ndole la tradici3n apost3lica. Las condiciones en que establece su colecci3n de Escrituras cristianas son bastante oscuras para nosotros. Se ve bien c3mo fue conducido a repudiar el Antiguo Testamento, lo mismo que hac3a su contempor3neo el valentiniano Ptolomeo; nos explicamos tambi3n que quisiera constituir una recopilaci3n de Escrituras cristianas autorizadas, que reemplazar3an en manos de los

cristianos la Biblia Judía; en cambio son menos claras las razones que determinaron su elección de Escrituras, así como la manera en que habría cumplido su papel de editor. Sin embargo, si bien sería ingenuo asignar a Marción la idea de publicar un texto críticamente irreprochable de fuentes auténticas según él con referencia a la revelación evangélica, parece completamente arbitrario, considerando el carácter del hombre y las circunstancias en que produjo su obra, atribuirle una parte considerable en la redacción misma de los textos que presentaba como los documentos de la verdadera fe. La hipótesis es tanto menos aceptable, cuando que estos textos, de los que conocemos bastante bien el contenido, no traducen expresamente la doctrina de Marción; Marción quiso y pudo relacionarlos con su sistema pero el sistema no está enseñado formalmente allí^[85].

Parece cierto que, en el tiempo en que Marción fue expulsado de la Iglesia romana, ni los Evangelios ni las Epístolas de Pablo ni ningún otro de los escritos que pronto compondrán el Nuevo Testamento no estaban en el primer plan de la enseñanza cristiana, pero tampoco eran escritos privados que el común de los creyentes ignorara. La lectura de los Evangelios, que advertimos como habitual en el servicio eucarístico de tiempo de Justino, era practicada antes de Marción; podemos por lo menos conjeturar que sucediera lo mismo para las Epístolas, aunque la lectura de éstas pudiera ser menos regular y menos común que la de los Evangelios. En consecuencia, Marción no habría hecho más que sublimar, por así decirlo, un uso establecido, elevando el Evangelio al puesto de Escritura, así como las Epístolas del apóstol Pablo. La novedad de su gesto consistió únicamente en la autoridad exclusiva que quiso atribuir a estos escritos, repudiando las Escrituras judías.

No parece que el haber adoptado un solo Evangelio fuera un reproche que se le pudiera hacer en tiempos de su esplendor: puesto que no está probado que hubiese entonces en todas las comunidades de la gran Iglesia, cuatro Evangelios aceptados en todas partes y que gozaran del mismo privilegio de lectura ante la asamblea de los fieles; por el contrario es más probable, no solamente que no fuera así por todas partes, sino que no lo fue en ninguna, pues cada uno de los Evangelios aceptados más tarde comenzó por ser utilizado en su medio de origen y era posterior al tiempo de Marción el reconocimiento de cuatro Evangelios normativos, sin más por toda la Iglesia. Por lo tanto si Marción tomó su Evangelio en Lucas, no debe ser precisamente por haber hecho una elección entre los evangelios que tenían curso en la Iglesia, o por haber encontrado que Lucas era más fácil de inclinar a su sistema, —el de Juan hubiera estado mucho más cercano, y Mateo le hubiera dado poco trabajo—, sino que canonizó el Evangelio que era usual en el medio cristiano en que había vivido, o por lo menos en el que trataba de actuar. Lucas debía ser el principal Evangelio de la comunidad romana, que había tenido primero a Marcos y que debía conocer también a Mateo, pero que practicaba muy poco el cuarto Evangelio, si es que lo conocía.

En cuanto a la adaptación particular que Marción hizo de Lucas y que Tertuliano

califica sencillamente de masacre^[86], no es probable que escandalizara desmesuradamente a los contemporáneos. La variedad de los ejemplares en aquel tiempo no chocaba a nadie, de lo contrario un sólo libro evangélico, con un texto uniforme, habría reinado por todas partes. En realidad, Marción podría muy bien haber aceptado el texto evangélico más familiar a la Iglesia romana, alejándose lo menos posible de este texto. No hacía caso de la atribución de este Evangelio a un discípulo de Pablo, puesto que no la mantuvo, aunque se colocaba en la tradición; llamó simplemente a este libro “el Evangelio”, como era usual, recomendándose hasta entonces los libros evangélicos por su contenido y no por atribuciones personales que no tomaron importancia en la Iglesia católica sino contra los gnósticos, sobre todo contra el mismo Marción luego de su secesión.

La manipulación del texto parece haber consistido en la eliminación de lo que habría contradicho abiertamente la doctrina marcionita y en ciertos retoques de detalle con idéntico fin, sin introducción formal de esta doctrina por adiciones explícitas.

El procedimiento que empleó Marción no resulta de que quisiera hacer penetrar subrepticamente su doctrina en la Iglesia, —fue excomulgado por haberla profesado abiertamente—, sino de que admitía, la autenticidad sustancial del texto por él conservado. Si se quisiera ver bien se advertiría que su método no era más revolucionario que el que habían practicado los mismos redactores de los Evangelios canónicos; y en ciertos aspectos fue mucho menos innovador. ¿Acaso no fue una innovación más audaz en los redactores del primer y tercer Evangelio el incluir en el tema de Marcos los relatos del nacimiento milagroso que lo fuera en Marción el desecharlos?

El caso de las Epístolas es un poco distinto. Marción pudo contribuir a realzar el crédito de las mismas. Acabamos de decir que se puede dudar de que fuesen leídas regularmente antes de Marción, como se leía el Evangelio en todas las comunidades. Cuando Justino habla de lecturas que se hacían normalmente antes de la cena dominical^[87] indica los profetas y las Memorias de los Apóstoles, pero no dice palabra, a este respecto, de otros escritos apostólicos y no menciona jamás a Pablo; hasta podría decirse que, si lo conoció —y casi no pudo dejar de conocerlo, pues aquél conocía muy bien a Marción—, se abstuvo deliberadamente de utilizarlo. Sin embargo, Marción encontró completamente hecha la colección de las diez Epístolas, de las que se apropió; y estamos autorizados hasta a sostener que esta colección gozaba de un amplio crédito en la comunidad romana y por lo demás, la Epístola de Clemente cita en términos expresos la primera a los corintios^[88]. La antigüedad relativa de la colección está también garantizada por el hecho de que Marción mantiene la Epístola a los efesios bajo su título primitivo de Epístola a los laodiceos^[89] y la Segunda a los tesalonicenses, que son una y otra apócrifas. Por lo demás parece suficientemente establecido que Marción procedió con las Epístolas lo mismo que con el Evangelio; habría tomado la colección de las Epístolas tal como era

conocida en la comunidad romana y se limitó a practicar los cortes y retoques sistemáticos que su doctrina exigía. En este punto no sólo no ha sobrepasado sino que ni siquiera alcanzó la libertad que otros habían tomado antes que él, de suponer cartas de Pablo o de interpolar las auténticas.

No es menos cierto que Marción fundó el canon del Nuevo Testamento, de lo que podríamos decir que nadie antes que él tuvo idea. En este punto ha ejercido, sea directamente, sea por reacción, una influencia considerable, más considerable que cualquier maestro de la *gnosis* o que cualquier escritor cristiano o jefe de comunidad, en aquel momento de la evolución del cristianismo católico. Si no ha podido realizar todo su programa, y si el marcionismo no llegó a ser la fe común de la Iglesia es que, por muy predominante que fuera en él el punto de vista religioso y moral sobre el especulativo y teórico. Marción desconoció el valor esencial del monoteísmo israelita y el origen judío de la moral evangélica.

La tradición profunda del cristianismo estaba contra él y el carácter más racional de su exégesis no suplió el defecto de su metafísica religiosa; su sistema de creencia y de disciplina se encontró, en definitiva menos equilibrado en realidad que el de la Iglesia.

Pero no por ello dejó de ser el marcionismo, desde el tiempo de Marción, es decir, desde el año 145 más o menos hasta fines del siglo segundo, la concurrencia más temible, y casi la única realmente peligrosa que conociera el catolicismo por entonces en vías de organizarse. Se encontraba el marcionismo en todos los sitios en que había hecho pie el cristianismo y se imponía por la simplicidad relativa de su doctrina, el carácter especioso de sus argumentos contra el dios del Antiguo Testamento, por lo serio de su moralidad^[90].

Marción tuvo numerosos discípulos de los cuales el más notable era un tal Apelles, que había escuchado al maestro en Roma y que luego corrigió su doctrina en muchos puntos. Aunque continuaba rechazando el Antiguo Testamento, del que hacía una crítica más racional que la de Marción, Apelles había retornado al estricto monoteísmo: no hay más que un Dios, el Dios bueno, creador del mundo invisible y de las potestades espirituales o ángeles; el principal de estos ángeles creó y gobernó el mundo visible, imagen del mundo invisible; el dios de Israel no era este demiurgo sino un ángel ígneo; —se ve qué textos del Antiguo Testamento podía venir en apoyo de esta tesis—, que era el autor del mal, porque había revestido las almas de una carne pecadora; el creador que había querido formar el mundo para gloria de Dios, se habría sentido descontento de su obra y habría solicitado a Dios que enviara a su Hijo para mejorar el cosmos. En cristología Apelles no era docetista: Cristo había tomado un cuerpo real, pero no había nacido de la carne^[91]; la sustancia de su cuerpo había sido tomada a los astros, a los elementos del mundo superior. Verdaderamente encarnado, Jesús había muerto verdaderamente; la redención consiste en escapar a la carne pecadora y a la dominación del ángel de fuego; sólo las almas se salvan y el mismo Cristo, al remontar al cielo, había restituido su carne a los elementos. Así

Apelles había atenuado por lo menos, los ilogismos más evidentes de Marción. De creer a un tal Rhodon, que vio a Apelles en sus viejos días, éste no era un sectario intransigente; continuaba juzgando falsas y contradictorias las profecías del Antiguo Testamento y manteniendo la unidad del primer principio, pero pensaba que “estas cuestiones no eran para discutidas y que cada uno debía permanecer en la fe realizada por él; todos los que esperan en el Crucificado serán salvos, con tal que sean encontrados haciendo el bien”^[92].

En momentos en que eran expresados estos sabios conceptos, hacia fines del siglo segundo, aunque debiera perpetuarse mucho tiempo, había dejado ya de ser para la gran Iglesia una amenaza próxima y peligrosa. Ireneo, Tertuliano, Hipólito, colocan a Marción en el catálogo común de los gnósticos, soñadores intemperantes que ensayaron o ensayan en vano acaparar la Santa Iglesia de Jesús Cristo.

CAPÍTULO X

LA IGLESIA CATÓLICA

Queda por explicar cómo consiguió la Iglesia rechazar fuera de sus fronteras toda esta oleada de herejías multiformes que amenazaban disolverla en un hormigueo indefinido de sectas sin porvenir. Y esto encuentra su explicación en el hecho mismo de que la Iglesia determinó entonces su constitución, fijando los límites fuera de los cuales se dejaba de pertenecer a ella. Se concentró, se fortificó, se apoyó en su pasado, lo interpretó y definió contra la turbulencia de los innovadores. Aquéllos que la inquietaron más —por consecuencia Marción antes que todos los demás—, la incitaron a precisar su doctrina y a regular su institución orgánica; rué por la afirmación de esta doctrina y esta institución que quebró el esfuerzo de aquellos que la inquietaron.

I

Como ya se ha podido comprobar, la vida intensa de las primeras comunidades; su entusiasmo, el carácter popular del movimiento cristiano lo habían sostenido mucho tiempo sin otros escritos normativos que la Biblia judía, interpretada libremente por la catequesis en provecho de Jesús. En esta catequesis, donde la moral tuvo en principio la mayor jerarquía, no tardó en infiltrarse la especulación, pero sobre todo en los comienzos, en forma de profecía particular, como se la ve en las *gnosis* que contienen las Epístola» de Pablo y la Epístola a los Hebreos, o bien los discursos del Cristo de Juan. Estas primeras *gnosis* tendían a completar más que a reformar o a suplantar la enseñanza común. Contra las que hubieran parecido muy audaces existía el recurso del control que los profetas doctores ejercían unos sobre otros. La Primera a los corintios, la Didaché, Hernias, dan a este respecto instrucciones que pronto se mostraron insuficientes, pero que en su tiempo tuvieron cierta eficacia.

Un criterio elemental de inspiración legítima se indica en la instrucción sobre los carismas, donde se hace decir a Pablo:

Por tanto os hago saber, que nadie que hable por Espíritu de Dios, llama anatema a Jesús; y nadie puede llamar a Jesús Señor, sino por Espíritu Santo^[1].

Un profeta que en su transporte de entusiasmo renegara de Jesús, sólo podría estar inspirado por el demonio. Recíprocamente aquél que coloca a Jesús en el lugar que le

pertenece, proclamándolo Señor, sólo puede estar movido por el espíritu de Dios. La vigilancia de la inspiración está confiada por lo demás a los mismos profetas:

Asimismo los profetas hablen dos o tres y los demás juzguen.

Y si a otro que estuviere sentado, fuere revelado, calle el primero.

Porque podéis tocios profetizar uno por uno, para que todos aprendan y todos sean exhortados^[2].

En la Didaché, luego de las plegarias comunes de la cena, se lee: “Dejad a los profetas decir acción de gracias tanto como quisieran”^[3]. De modo que los profetas, después de la cena, tienen derecho de improvisar y prolongar su acción de gracias.

Sin embargo, la Didaché, en seguida, prohíbe recibir a un predicador que enseñase una doctrina contraria a la catequesis que se ha desarrollado en el libro^[4] — catequesis, no lo olvidemos, casi totalmente moral y ritual, como el cristianismo descrito en la carta de Plinio a Trajano. La Didaché conoce todavía apóstoles viajeros y profetas sedentarios. Los apóstoles que permanecen más de dos días a fin de hacerse alimentar más tiempo, o que piden dinero, han de ser considerados como falsos^[5]. —Pero éstos serían explotadores, más que heréticos aunque pudiesen ser a la vez una y otra cosa.

En cuanto a los profetas no hay que criticar ligeramente su palabra inspirada, pero sobre todo por su conducta se distinguen los verdaderos de los falsos. Es verdadero profeta sólo aquél que vive según el Señor; ¿debe ser reputado falso profeta el que haga aderezar una mesa para él, o pide dinero?^[6] Se pueden tolerar a los profetas ciertas excentricidades análogas a las de los antiguos profetas, que “están en relación con el misterio cósmico de la Iglesia”, si es que no piden, que se les imite^[7]. Concesión enigmática para nosotros, bastante inquietante en sí, y que no debió ser mantenida mucho tiempo. Los antiguos profetas sólo están allí para la comparación. Se trataría de una acción simbólica que figura “el misterio”, es decir muy probablemente la unión mística de Cristo y “de la Iglesia”. Si hemos de creer a Ireneo, las inocentes sicigias de Valentín se habrían asociado en su discípulo Marco con ritos mágico-simbólicos donde el erotismo se confundía con el misó cismo. Lo que considera la Didaché debe ser menos excesivo, tal vez un matrimonio simbólico de esas personas inspiradas, sea real o sea de continentes. Pero se puede ver que el autor, si no osa prohibir, tampoco está muy seguro.

Se debe proveer al mantenimiento de un “verdadero profeta” y de un “verdadero doctor” que contribuyan regularmente a la edificación de la comunidad; y la Didaché prescribe en su favor una especie de diezmo^[8]. Pero conoce además de estos ministerios totalmente carismáticos, funcionarios elegidos para y por la comunidad, vigilantes, obispos y ministros, diáconos, a los cuales incumbe la organización y el cuidado de las reuniones dominicales^[9]. También éstos deben tener una conducta

digna del Señor, ser buenos, desinteresados, sinceros probados; la comunidad no debe olvidar que ejercen también ante ella el ministerio de profetas y doctores^[10]. Es a estos administradores electos, encargados de la cena, a quien pertenece el porvenir. Pronto los volveremos a encontrar. Al comienzo del siglo segundo, los profesionales de la profecía, de la enseñanza inspirada son todavía primeras figuras, pero ya se puede entrever que, si la unión cristiana de la comunidad puede ser comprometida, será más bien por los doctores inspirados, y si puede mantenerse, será por los administradores elegidos.

A este respecto el libro de Hermas es bastante instructivo. Hermas es todavía un profeta de comunidad, como los que nos hace conocer la Primera a los corintios y la Didaché. Por lo demás él es, valga el término, un profeta tranquilo; pues este contemporáneo de Valentín y Marción, con quien sin duda se encontró en las asambleas de cristianos de Roma, no es un innovador fecundo en innovaciones arriesgadas; es un doctor al antiguo estilo, dentro del gusto de la Didaché, un hombre que vive según el Señor, un predicador de moral dentro del cuadro de la catequesis cristiana más primitiva; en una palabra, el menos gnóstico de los profetas. Pero no está ya, respecto a lo que ya hemos llamado la administración eclesiástica, en la misma relación que los profetas de la Didaché, En su tercera visión la Iglesia lo hace sentarse a su izquierda, antes de los presbíteros, reservándose la derecha a los mártires^[11]; él mismo y por una buena razón, parece haber pensado que los presbíteros podrían muy bien haber estado colocados ante él; pero la jerarquía que concibe (mártires, profetas, presbíteros), no estaba destinada a prevalecer; en realidad los presbíteros-obispos están ya en el primer plano, no se dejarán distanciar de los mártires. Desde ahora, si Hermas dirige, como profeta sus exhortaciones a la comunidad, sólo hace lectura con la conformidad de los presbíteros que presiden a la Iglesia; él mismo extrae dos copias, una para Clemente, sin duda un presbítero principal, y otra para la diaconesa Grapta: Clemente se encargará de enviar el libro a las comunidades de afuera, —de esta manera se extiende la publicidad de la profecía, pero vigiada—. Grapta la utilizará para la instrucción de las viudas y los huérfanos, probablemente aquéllos que no pueden concurrir a las grandes reuniones de la comunidad y que pertenecen al departamento de la asistencia caritativa^[12].

Y por tanto, si la Iglesia de lo alto concede la precedencia a Hermas sobre los presbíteros romanos, es claro que, en la Iglesia de la tierra, los presbíteros ejercen un control directo sobre la profecía, y que sin su autorización e intersección, las revelaciones de Hermas no hubieran podido producirse en la comunidad romana, ni difundirse por las demás. Después de todo, son los mismos presbíteros que han examinado la doctrina de Marción y que la reprobaron. Pronto, sobre todo si la profecía comete algún escándalo, los que presiden la administración y el culto se reservarán el derecho exclusivo de hacerse oír en las reuniones de la comunidad.

¿Qué era pues, en el pensamiento de Hermas, y qué debemos pensar que era en la realidad este cuerpo presbiterial romano que más o menos por el mismo tiempo,

autorizó la profecía del Pastor y desterró de la comunidad a Valentín y Marción, esos hombres que el mismo profeta tal vez no habría tratado con tanto rigor?

Hermas, según una tradición que parece aceptable, habría sido el propio hermano del obispo Pius; sin embargo Hermas sólo habla de los presbíteros en general, jamás del obispo y de los presbíteros; habla, generalmente sin ningún entusiasmo. Si menciona los obispos, no parece distinguirlos de los presbíteros, pues los asocia simplemente a los diáconos^[13]. Los mismos personajes son indiferentemente calificados como “presbíteros” y “jefes de la Iglesia”, o bien “los presbíteros que presiden la Iglesia”^[14]. Sin embargo, por considerables que sean ya estos dignatarios, Hermas no les economiza sus amonestaciones. Es verdad que es la Iglesia quien tiene la palabra, o bien el Pastor, el ángel de la penitencia:

A vosotros hablo, jefes de la Iglesia y ocupantes de los primeros sitios. No os asemejéis a los envenenadores: los envenenadores llevan su veneno en recipientes, vosotros lleváis vuestro veneno y vuestra ponzoña en el corazón... Tened cuidado, hijos míos, que estas divisiones no os priven de la vida. ¿Cómo queréis formar elegidos del Señor si vosotros no tenéis formación? Formaos pues vosotros los unos a los otros y sea la paz entre vosotros a fin de que yo pueda, presentaros gozoso ante el Padre y dar cuenta de todos vosotros ante el Señor^[15].

De donde resulta que los presbíteros, tan agriamente reprendidos por la Iglesia, tienen ya en la mano la dirección disciplinaria de la comunidad. La Iglesia y Hermas encuentran no sin razón, que serían más dignos de la primacía si no la ambicionaran tanto.

Evidentemente el cuerpo presbiterial gozaba ya de una considerable autoridad y la del obispo presidente, que existe muy probablemente^[16] no se ejerce casi independientemente de los presbíteros sus asesores. Obispos y sacerdotes, que permiten que Hermas les diga sus verdades no deben ser mucho más exigentes que Hermas sobre el artículo de la teología pura. Y el buen Hermas está lejos de ser un espíritu dogmático y considera la herejía con más piedad que cólera. Hermas está listo a morir por el Señor Cristo, pero su cristología es de una singular indecisión. Tanta es su firmeza sobre el punto del Dios único, como la apariencia de su ignorancia de una definición cristológica.

El lenguaje figurado de su libro le indujo a no emplear ni el nombre de Jesús ni el de Cristo; pero no tiene la menor idea del *Logos* y de su encarnación. Su Hijo de Dios es bien superior a los arcángeles, pero no deja de ser presentado como su jefe y el primero de entre ellos^[17]: por lo demás, el Hijo parecería identificarse con el Espíritu^[18].

En la quinta similitud, donde una parábola de la Viña^[19], más o menos imitada

del Evangelio, representa la odisea cristológica, se señala un servidor “carne” en quien tenía su residencia el Hijo-Espíritu y quien trabajó tan maravillosamente en la viña que fue hecho coheredero del Hijo^[20] por voluntad del Padre y conformidad del Hijo y de los ángeles. No nos apresuremos a concluir que la trinidad de Hormas importa el Padre eterno, su Hijo-Espíritu y un hombre divinizado, pues si la parábola está tan embrollada que el servidor preexiste en el Hijo a su humanidad, y el Hijo se ocupa también de la viña^[21]. La cristología de Hermas es simplemente informe y poco coherente. Los presbíteros romanos, que no habían sido escandalizados, no debían ser más severos en sus fórmulas. Sin embargo había algún punto de doctrina en el que no transigían, puesto que expulsaron a Marción.

Hermas habla de los heréticos^[22] como habla de los presbíteros, con libertad, pero sin pasión alguna. Se comprende que los gnósticos no lo sedujeran. Los conoció en aran número, y no podía ser de otra manera. Encuentra a sus doctores poco inteligibles, presuntuosos, demasiado satisfechos de ellos mismos, jactándose de saberlo todo; la inteligencia superior que afectan le parece más bien locura, por otra parte los cree más locos que malvados. Se debió rechazar a muchos: —por lo tanto el caso de Marción no debe ser único, aunque para nosotros sea el más notable y el mejor conocido—: algunos se arrepintieron y se les reconcilió; los que se obstinaron consumaron su pérdida en su extravío.

Tal parece ser también la forma en que los mismos presbíteros, autores responsables de las expulsiones de que habla Hermas, apreciaron el caso de Marción y los casos semejantes: la *gnosis* no les decía nada; doctrinariamente se atenían a la catequesis bautismal, comprendida en el sentido de la *Didaché* que es todavía el de Hermas. Podemos estar seguros que lo que les chocó en Marción es el golpe asestado a la unidad de Dios; habrían opuesto simplemente al innovador la tradición de la catequesis apostólica, según la cual no hay más que un Dios, creador del mundo y un solo Cristo. Jesús Hijo de Dios, enviado por él para salvar a los hombres de sus pecados e instruirlos en la vía de la justicia. La existencia de esta tradición no admite dudas: los doctores gnósticos obligaron a los jefes de las comunidades a afirmarlo resueltamente en contra de esa *gnosis*.

Notemos que, dejando aparte el *Logos*, la cristología de Justino casi no es menos flotante que la de Hermas. Se le acerca sobre todo en la curiosa profesión de fe en la que el apologista declara que los cristianos creen en un solo Dios, padre de la justicia, quien creó el mundo^[23] y que adoran con él al Hijo que vino desde junto a aquél para enseñar a los hombres la doctrina verdadera, “así como el ejército de los otros ángeles buenos que lo acompañan y se le asemejan y el Espíritu profético”^[24]. Los presbíteros romanos encontraron a Justino ortodoxo, y Justino, luego de ellos, condena a Marción, considerando como una invención de los demonios la idea de un dios superior al creador del universo. Tachando a Marción de politeísmo, Justino piensa defender la tradición del Antiguo Testamento y del Evangelio.

En las Epístolas pastorales se encuentra la palabra de orden de los jefes de Iglesia

contra las herejías gnósticas:

Oh Timoteo, guarda lo que se te ha encomendado, evitando las profanas pláticas de vanas cosas y los argumentos de la falsamente llamada ciencia: La cual, profesando algunos, fueron descaminados acerca de la fe^[25].

Este dístico, con el cual termina la Primera a Timoteo, alude directamente a Marción y habría sido escrito bajo la impresión inmediata de su ruptura con la Iglesia, o más bien de su esfuerzo por cambiar la base de la enseñanza cristiana. Pablo, el Pablo tan favorecido por Marción, grita ahora a las comunidades: “¡Guarda lo que se te ha encomendado!”. Tal vez está dirigida también contra Marción la profesión de fe:

Porque hay un Dios, asimismo un mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre.

El cual se dio a sí mismo en precio del rescate por todos, para testimonio en sus tiempos^[26].

Lo mismo esta especie de himno u oráculo profético:

Dios ha sido manifestado en carne: ha sido justificado con el Espíritu: ha sido visto de los ángeles; ha sido predicado a los gentiles: ha sido creído en el mundo; ha sido recibido en gloria^[27].

Finalmente Marción está comprendido probablemente entre esos “espíritus engañosos”:

Que prohibirán casarse y mandarán abstenerse de las viandas que Dios crió para que con hacinamiento de gracias participasen de ellas los fieles y los que han conocido la verdad^[28].

También podría ser contra Maimón que se recomienda a Timoteo el beber un poco de vino para bien de su estómago^[29]. Pero no es sólo a Marción, sino más bien a los gnósticos en general y en primer lugar a Valentín a quienes concierne el pasaje donde se recomienda:

No prestes atención a fábulas y genealogías sin término, que antes engendran cuestiones que la edificación de Dios que es por fe, así te encargo ahora. Pues el fin del mandamiento es la caridad nacida de corazón limpio y

de buena conciencia y de fe no fingida:

De la cual distrayéndose algunos, se apartaron a vanas pláticas;

Queriendo ser doctores de la ley, sin entender ni lo que hablan ni lo que afirman^[30].

Así piensan Hermas, Policarpo, Justino: la verdadera doctrina, según ellos, es más simple que todas estas construcciones verbales, y lo que importa primeramente es la vida según Dios.

Nunca se fatigan de invocar contra la *gnosis* la tradición apostólica y de hacer hablar contra los nuevos doctores a los mismos apóstoles. Escuchemos todavía al Pablo de la Primera a Timoteo:

Te mando delante de Dios que da vida a todas las cosas y de Jesucristo que testificó la buena profesión delante de Poncio Pilatos.

Que guardes el mandamiento sin mácula ni reprensión, hasta la aparición de Nuestro Señor Jesús Cristo^[31].

El “mandamiento” es la catequesis apostólica y el recuerdo de Poncio Pilatos no atañe a la precisión de la historia; es la fórmula de himno o confesión con ritmo, con referencia a las lecturas rituales de la pasión.

Es preciso, dice la Epístola a Tito, que el presbítero:

Sea retenedor de la fiel palabra que es conforme a la doctrina: para que también pueda exhortar con sana doctrina y convencer a los que contradijeren^[32].

El contenido muestra que “los que contradijeren” no son ni los paganos, ni hablando con propiedad los judíos, sino los herejes amantes de disputas, que el autor dice ser numerosos en su tiempo^[33].

Se quiere que los apóstoles hayan anunciado por adelantado los desbordes de la *gnosis*. Así el Pablo de la Primera a Timoteo:

Empero el Espíritu dice manifiestamente que en los venideros tiempos algunos apostatarán de la fe, escuchando a espíritus de error y a doctrinas de demonios, etc.^[34]

El falso Judas y el falso Pedro de la Segunda Epístola, reproduciendo o comentando una misma diatriba antignóstica, recuerdan un poco ingenuamente que “los apóstoles de nuestro Señor” anunciaron, “para los últimos tiempos”, sectarios

“que harán clasificaciones” discerniendo dos clases de creyentes, los psíquicos y los espirituales, “psíquicos ellos mismos, desprovistos de espíritu”^[35]. Este rasgo podría también referirse a Valentín.

El falso Pedro insinúa que conviene leer con precaución las cartas de “nuestro querido hermano Pablo, donde hay ciertas cosas difíciles de comprender, que los ignorantes e inconstantes desnaturalizan, como así también las demás Escrituras” — es decir el Antiguo Testamento y el Evangelio—, para su propia pérdida^[36]. Y este punto alude sobre todo a Marción.

Hacia el mismo tiempo que el falso Pedro, Policarpo^[37] escribirá, también contra Marción antes que cualquier otro gnóstico y utilizando una Epístola de Juan:

¿Quién es mentiroso sino el que niega que Jesús es el Cristo? Este tal es anticristo, que niega al Padre y al hijo; quien no confiesa el testimonio de la cruz es del diablo; quien torna los oráculos del Señor al grado de sus deseos, y niega la resurrección y el juicio, es el primogénito de Satanás, Dejemos pues las futilidades de la mayoría y las falsas doctrinas y volvamos a la enseñanza que se nos ha dado.

No faltará más que escuchar a Ireneo hacer “la exposición de la predicación apostólica”^[38], seguro como está de poseer la fe verdadera, “como lo enseñaron tradicionalmente los ancianos, discípulos de los apóstoles”^[39].

Pronto vendrá Tertuliano, quien opondrá a los herejes el argumento de “prescripción”^[40], y la noción de “tradicción” tal como ha querido entenderla la Iglesia católica, estará construida por largos siglos.

Esta noción correspondía a un hecho: la continuidad de la fe monoteísta, de la moral judeo-evangélica y del culto de Cristo Jesús en el seno de las comunidades cristianas, Pero era al mismo tiempo y no podía dejar de serlo, un postulado pasablemente artificial, aunque fuera indicado por una especie de oportunidad o de necesidad moral, pues era formulado como reacción contra una idea de sincretismo más o menos intelectualista y paganizante. La idea de una ortodoxia absoluta e inmutable está en perfecta contradicción con la naturaleza y la historia del espíritu humano, del conocimiento humano, con la historia misma del cristianismo.

Lo que se verá canonizar bajo el nombre de fe apostólica no era la simple fe de los primeros creyentes de Jesús ni la de los primeros apóstoles de la gentilidad. Cuando Ireneo razona como si no hubiese entre los primeros apóstoles de Cristo y él mismo nada más que una generación representada por los antiguos, discípulos de los apóstoles, se apoya sobre una ficción imaginaria y convencional: entre el segundo tercio del primer siglo y el tercer tercio del segundo, muchas generaciones de creyentes han pasado, y no se limitaron a repetir la catequesis apostólica. La pretendida tradición que se quiso fijar, fue creada, por una parte, definiéndola y esto

ya no era, no podía ser ya y no fue sino una especie de *gnosis* rudimentaria e informe, bastante poco coherente, y que amenazaba para el porvenir con el germen de interminables disputas, digamos de múltiples herejías.

II

Sabemos que Marción había instituido, frente a la Iglesia que lo rechazaba y para autorizarse según sus necesidades, un canon bíblico donde estaba contenido según él, el verdadero Evangelio, el que Jesús predicara realmente y que sólo el Apóstol Pablo supiera preservar de toda contaminación judaizante, a saber, la revelación del Dios bueno, el Dios verdadero, siendo la Biblia judía la revelación del dios de los judíos, un dios inferior e imperfecto, que era también el autor de este mundo visible, inferior, imperfecto como su autor.

Nunca le hubiera venido la idea de semejante colección si no hubiera encontrado primero a la Iglesia en posesión de una Biblia que se consideraba como encerrando la revelación que Marción ya no encontraba, la del verdadero Dios y de su Cristo Jesús. Esta Biblia era la de los judíos alejandrinos, donde la Iglesia se había ingeniado en descubrir la figura y la profecía del Evangelio. Es posible que Marción haya sido inducido, por un cierto conocimiento de la exégesis judía a constatar que esta interpretación de las Escrituras era completamente arbitraria en el conjunto. Es en estas coyunturas que el heresiarca tomó, en la literatura corriente del cristianismo, los documentos que le parecieron representar mejor la religión de Jesús y que hizo de estos documentos una edición expurgada, apropiada, según sus miras, a la finalidad que se proponía.

Por lo tanto es Marción quien atribuyendo un valor único al Evangelio, sacó de la relativa sombra en que se encontraba todavía, las antiguas Escrituras, la lectura evangélica y la lectura apostólica, cuyo uso habían adoptado sin duda las comunidades en mayor o menor grado, pero en las que no veían todavía Escrituras para ser puestas en pie de igualdad con los libros de Moisés y los profetas de Israel. Sin duda estas lecturas eran seguramente obras del espíritu, pero el prestigio de la Biblia antigua las había oscurecido naturalmente. Ahora bien si hay algo evidente es que la situación creada por los gnósticos y especialmente por Marción al cristianismo común era tal, que no se podía reaccionar con eficacia contra estos audaces innovadores apoyándose tan solo en las Escrituras del Antiguo Testamento, que, interpretadas en rigor, sólo hubieran probado en favor del judaísmo. No se podía oponerles útilmente sino la tradición cristiana anterior, y, en materia de escritos los de la tradición evangélica y apostólica. Ciertamente Marción no se equivocaba del todo al profesar que esta tradición no estaba garantizada. Desde Ireneo y Tertuliano se le reprocha amargamente el haber rechazado o alterado escritos apostólicos; pero no se ha discutido seriamente su negación de la calidad apostólica de los Evangelios ni los

motivos que la fundaban. Cuando Celso reprocha a los cristianos el haber revocado incansablemente sus Evangelios, no hace tal vez sino repetir lo que había dicho Marción según una experiencia directa. Pero la Iglesia se perdió en sospechas sobre la autenticidad apostólica de sus textos y en discusiones; no podía pensar en criticarla y no pensó en ello. Se estableció audazmente en su tradición catequística, cuyos documentos eran los Evangelios y los escritos apostólicos —los que se consideraban tales—, y, a la manera de Marción, se decidió, bastante prontamente al parecer, a canonizar los escritos evangélicos y apostólicos que se encontraban recomendados por el uso de las comunidades o que resultaban apropiados para serle útiles en una circunstancia tan angustiosa e imprevista.

Al mismo tiempo que canonizaba, la Iglesia comenzó a afirmar enérgicamente una autenticidad que resultaba más bien retrospectiva, visto que con anterioridad nadie se había ocupado casi de ella. Las explicaciones dadas en el Canon llamado de Muratori respecto a los libros del Nuevo Testamento, las ideas de Ireneo sobre el origen de los Evangelios, son una apología de la colección oficial; pero ya Justino apologiza discretamente por dos Evangelios, presentándolos como “Memorias de los Apóstoles” y los dichos de Papias son en el fondo un alegato muy interesado por los textos eclesiásticos de Marcos y Mateo. Tanto Marción como sus adversarios, quisieron asegurarse textos que pensaban no ser muy seguros. Y todos hacían de necesidad virtud.

Por lo demás la Iglesia no podía limitar su canon tan estrechamente como Marción y carecía de interés actual para hacerlo. Los escritos evangélicos se habían constituido y difundido primero según la necesidad de las comunidades. Se canonizó aquellos que estaban en uso litúrgico en las comunidades existentes por entonces, por lo menos en las principales. El primer Evangelio parece haber gozado de autoridad en las comunidades de Siria^[41]; el tercero reinaba probablemente en la Grecia propia y en Roma^[42]. donde subsistía también Marcos^[43]; el tercer Evangelio se había implantado en las comunidades de Asia, muy vivas por entonces. Alejandría, misteriosa todavía en esta época para la historia, parece no haber aportado nada al canon evangélico, aunque ella no haya sido improductiva en este género de literatura: lo cierto es que no impuso su Evangelio de los Egipcios, y que inclusive no tardó en abandonarlo ella misma. Tal vez no entró en un principio dentro del concierto de las comunidades por las cuales se lijó el canon evangélico: Alejandría podría haber sido muy bien el hogar más vivo de la *gnosis*; su Evangelio de los egipcios era pasablemente gnóstico; es posible también que los grupos cristianos de Alejandría no fueran unificados sino muy tarde y que los acuerdos que condujeron a la fijación del canon evangélico y a la formación del canon neotestamentario fueran conducidos fuera de la cristiandad alejandrina, que ulteriormente se habría adherido a las decisiones tomadas por otros. Se notará que, para el asunto de la Pascua, que agitó hacia 180 las comunidades desde Edesa a Lyon, Alejandría no entra en relaciones directas con el papa Víctor y envía solamente con posterioridad su testimonio a las

comunidades de Palestina^[44].

Nos explicamos fácilmente que las tres Epístolas llamadas pastorales fueran agregadas a las diez Epístolas de Pablo conocidas anteriormente. Estas cartas corresponden tan exactamente a las necesidades de la hora que no se puede evitar el sospechar que fueron escritas para satisfacer esas necesidades; si no fueron redactadas contra Marción, fueron utilizadas y completadas contra él, hasta el punto de que la colección de las trece Epístolas puede llamarse antimarcionista. También se comprende que el cuarto Evangelio trajera consigo la primera Epístola de Juan, y las dos restantes vinieran a remolque de la primera. La dificultad principal debió existir para hacer aceptar el Evangelio llamado de Juan fuera de Asia y sobre todo en Roma, pero la provincia de Asia era su fortaleza. Este Evangelio estaba en relación con el uso pascual de los cuartodecimanos, que sostiene la estructura de sus relatos de la pasión; Policrates se refiere a ello con todo derecho en su carta a Víctor^[45] y el montanismo se autorizó también allí: la comunidad de Asia habría hecho su fortuna imponiéndolo al reconocimiento de las demás Iglesias. El acuerdo se habría concluido bajo la influencia de una necesidad sentida de una y otra parte, y no sin algunas concesiones recíprocas, algunas adaptaciones interesadas, tal vez concertadas^[46]. En lo que se refiere especialmente al canon de los cuatro Evangelios, no parece dudoso que en un momento dado se quiso establecer la unidad de frente contra la irrupción de la *gnosis*, sobre todo contra la empresa de Marción.

Estando el apostolado a la orden del día, nada era más recomendable que el libro de los Hechos de los Apóstoles, que en principio fuera dejado atrás en el crédito por su hermano gemelo, el tercer Evangelio. Este libro presentaba un cristianismo inofensivo por su lealtad al imperio, y hostil por lo demás a las innovaciones de la *gnosis*, considerándose que Pablo las había denunciado por adelantado en su discurso a los ancianos de Éfeso^[47], como había inaugurado la apologética filosófica del cristianismo en su discurso al Areópago^[48], que contiene en germen la apologética de Justino, excepto el *Logos*, pero los Hechos no tuvieron, no podían haber tenido, sobre la evolución, cristiana, la influencia que ejercieron ulteriormente las Epístolas atribuidas a Pablo y el cuarto Evangelio.

Roma y Asia conocían la primera Epístola llamada de Pedro, y la consideraron como un escrito apostólico.

Cuando todavía nadie se alarmaba por su milenarismo, el Apocalipsis de Juan, declarado apostólico en Asia, fue recibido por tal en Roma. Justino lo conoce y lo estima; el canon de Muratori lo defiende, porque había sido comprometido, con los demás escritos de Juan, por la explosión del montanismo; en el siglo III, la *gnosis* católica de Alejandría lo juzgará desfavorablemente, y será gracias al occidente que se evitará para él la caída en el mismo descrédito en que cayó el Apocalipsis de Pedro, aun en Roma, donde era aceptado todavía a fines del siglo II. Hecho singular: la Epístola a los hebreos, que los de Alejandría atribuyeron desde temprano a Pablo y

que se leía en Roma antes de que se conociera allí a Marción, pues fue puesta ampliamente a contribución en la Epístola de Clemente^[49], que Tertuliano citará honrosamente como siendo de Bernabé y de la que se servirá para ridiculizar al Pastor de Hermas^[50]; la Epístola a los hebreos no será canónica en Occidente antes del fin del siglo IV, tal vez debido a que Roma había comenzado por saber demasiado bien que este documento no era apostólico.

Lo cierto es que, hacia fines del siglo segundo, el bloque del Nuevo Testamento estaba constituido sólidamente con los cuatro Evangelios, los Hechos de los Apóstoles, las trece Epístolas de Pablo, la primera de Pedro y la primera de Juan. Va, de sí que esta canonización de los escritos neotestamentarios no se realizó en un día por la decisión de un concilio reunido para proclamarla; pero parece completada desde el tiempo de Ireneo. El principio debió postularse con anterioridad y por una especie de concierto entre las comunidades principales que lo habrían hecho prevalecer. Cuando nos tomamos el trabajo de considerarla, no parece tan natural que el cuarto Evangelio acompañe a los tres primeros en una recopilación destinada a sostener la enseñanza común de la Iglesia. Roma ignoró durante mucho tiempo el cuarto Evangelio; y hasta un presbítero romano, Caius, a comienzos del siglo III, se atrevió todavía a polemizar contra los escritos de Juan. Es cierto que ello sucedía en una época en la cual Asia era mal vista en Roma por su resistencia a Víctor en la cuestión pascual. Pero resulta del testimonio de Ireneo^[51] que la oposición al cuarto Evangelio era en su tiempo bastante viva en algunas zonas, y que estaba ligada con la oposición al montanismo, movimiento asiático por su origen. Sin embargo estos adversarios del cuarto Evangelio, que aceptaban los tres primeros, no fueron inculcados en aquel entonces de herejía.

Debió ser gracias a un entendimiento formal y reflexivo de Roma con las comunidades de Asia, que fue planteado el principio del “Evangelio tetramorfo”. Cuándo, dónde y cómo es algo que no se podría decir con precisión y certidumbre. Fue antes de Ireneo, quien se emplea con ardor en la defensa de este principio, pero que con seguridad no lo inventó, desde que no estaba en condiciones de prescribirlo a toda la cristiandad. Si puede arriesgarse una hipótesis en una materia tan delicada, podría suponerse que la base del acuerdo fue establecida en Roma en las entrevistas de Policarpo de Esmirna con el obispo Aniceto. Desconocemos las razones del viaje de Policarpo, a quien sus funciones y su edad dispensaban de ir a Roma como turista. Ireneo habla de ello incidentalmente en su carta a Víctor al tocar el tema del diferendo surgido a propósito de la observancia pascual^[52]. El obispo de Lyon, que bien podría saber sobre esto algo más de lo que dice, cuenta que el “bienaventurado Policarpo” vino a Roma bajo Aniceto “y que los dos obispos” discutieron entre ellos algunas menudas cuestiones sobre las cuales se entendieron rápidamente, pero no quisieron querellarse sobre el capítulo “de la Pascua” pues Policarpo era inquebrantable en la observancia que él tenía por apostólica y Aniceto en la que habían seguido “los presbíteros, sus predecesores”. Policarpo por lo tanto no había

venido para tratar la cuestión de la Pascua, cuestión que para él no se planteaba, sino que habría querido examinar con Aniceto las “menudas diferencias que existían entre ellos”. Como se estaba en lo más fuerte de la crisis gnóstica, en el momento en que la propaganda marcionita alcanzaba su máxima intensidad, parece bastante probable que Policarpo viniera a Roma en representación de las comunidades asiáticas para concertarse con Aniceto respecto a los medios de combatir la ola creciente de la herejía. Ahora bien, el primer medio que se imponía era determinar las fuentes de la verdadera tradición evangélica y apostólica. Entre las decisiones que se tomaron entonces, ¿no habría que contar el acuerdo sobre el número de los Evangelios autorizados y tal vez sobre el de las Epístolas de Pablo? El fundamento del canon neotestamentario habría sido establecido así; el resto se habría hecho entre 160 y 130, obteniendo los Hechos el reconocimiento oficial junto a las Epístolas y finalmente la reacción antimontanista que comprometió el Apocalipsis de Juan habría contribuido a alejar de la colección apostólica el Apocalipsis de Pedro, aceptado anteriormente en ciertas comunidades, y el Pastor de Hernies, que la Iglesia romana había retenido piadosamente hasta entonces como una profecía autorizada^[53].

III

Pero no era suficiente oponer a los innovadores la barrera de los escritos considerados apostólicos. Como Marción mismo interpretaba de acuerdo a los principios de su doctrina el Evangelio y el Apostólico, sobre los cuales pretendía apoyar esos principios, la Iglesia interpretó su Nuevo Testamento según los principios de su catequesis, definidos con más precisión y amplitud contra los nuevos heréticos y en especial contra Marción.

Las Epístolas pastorales, como se ha podido ver^[54] contienen ya un rudimento o ecos de ese símbolo pretendidamente apostólico. Asimismo Clemente, cuando escribe: “¿No tenemos un (idéntico) Dios, un Cristo, un Espíritu de gracia diseminado sobre nosotros, una (misma) vocación en Cristo?”^[55]. Justino parece parafrasear una fórmula de fe cuando alega ante los emperadores que los cristianos no son ateos sino que creen en el Dios muy verdadero, venerando con él “al Hijo que viene de Él”, y al Espíritu profético^[56]. Sin embargo no podríamos decir qué fórmula litúrgica corresponde a esta paráfrasis. El mismo apologista explica un poco más lejos^[57] cómo son regenerados los cristianos en el baño bautismal “en nombre de Dios, Padre y amo de todas las cosas, de nuestro Salvador Jesús Cristo y del Espíritu Santo”. Estos tres términos de la confesión cristiana en ocasión del bautismo no parece que puedan ser muy posteriores al año 150; son como los lineamientos de un formulario que se desarrolló de inmediato contra la *gnosis* y donde se concentró lo que se quería ver como lo esencial de “la predicación apostólica”.

Cómo fue hecha la cosa puede entreverse en lo que dice Ireneo^[58] de la fe que la Iglesia recibió de los Apóstoles y de sus discípulos:

en un solo Dios, el Padre todopoderoso, que creó el cielo, la tierra, el mar y todo lo que ellos contienen;

y en un solo Cristo, Jesús, Hijo de Dios, encarnado para nuestra salvación;

y en el Espíritu santo, que por los profetas anunció las instituciones de salvación, advenimiento, nacimiento de una virgen, pasión, resurrección de entre los muertos, de Cristo Jesús nuestro Señor, de su advenimiento de los cielos en la gloria del Padre para reunirlos todo y resucitar a todos los individuos de la humanidad entera antes de juzgarlos.

Se advertirá que Ireneo no introduce aquí la historia evangélica en el segundo artículo de su profesión de fe católica, sino en la tercera, como una historia profetizada, tal como la concibe Justino y como está concebida en los mismos Evangelios. El rasgo es más significativo de lo que pueda encarecerse: al descubrir que los Evangelios no son una relación de la historia de Jesús, sino del cumplimiento de las profecías en el Cristo, los críticos constataron simplemente un hecho que Ireneo aparenta comprender muy bien. Por lo demás la unidad de Dios y de Cristo son afirmadas principalmente contra Marción; lo mismo la encarnación así como la resurrección corporal y el juicio final. En vez de que esté en relieve solo el papel del Padre, la cosmogonía, pasa al primer plano la soteriología, como en el caso de la catequesis anterior a Marción. Esto sin duda según las Epístolas de Pablo y según Juan, pero también de acuerdo a Marción, que es seguido, aunque corregido.

En la exposición de la predicación apostólica^[59], —el sólo enunciado de este título manifiesta el pensamiento dominante de Ireneo y la idea que él se hace de la tradición, una “predicación apostólica” cuyo objeto él mismo contribuyó poderosamente a fijar en su tiempo—. Ireneo recuerda que “hemos recibido el bautismo en remisión de los pecados, en nombre de Dios Padre, en nombre de Jesús Cristo, Hijo de Dios, encarnado, muerto y resucitado y en el Espíritu Santo de Dios”.

Un poco más lejos^[60] explica cómo reposan sobre estos tres artículos todo el orden de la fe y la economía de la salud:

Dios, Padre, increado, infinito, invisible, creador de todas las cosas, es el primer artículo de nuestra fe.

El segundo es este: el Verbo de Dios, Hijo de Dios, nuestro Señor Jesús Cristo quien apareció a los profetas según la forma de su profecía y según la virtud de las disposiciones del Padre; por quien fue creada toda cosa; es él quien, en la consumación de los tiempos, para cumplir y comprender todas las cosas, se hizo hombre entre los hombres, visible y tangible, para destruir la

muerte y manifestar la vida y para operar la comunión y unión de Dios y el hombre.

Tercer artículo: el Espíritu santo por virtud del cual los profetas profetizaron, los padres fueron instruidos en la ciencia de Dios, y los justos guiados en la vía de la justicia; y que al final de los tiempos, se difundió de una manera nueva sobre la humanidad por toda la tierra, renovando el hombre por Dios.

Así el artículo del santo Espíritu es también el artículo de la santa Iglesia, pero vuelto de manera que no condene el montanismo. Comentando estos tres artículos, Ireneo desarrolla una verdadera *gnosis*, donde la soteriología se adapta a la cosmología donde se armonizan el Antiguo y el Nuevo Testamento; y esta *gnosis*, aparentemente sacada de los Evangelios y las Epístolas, pero mejor equilibrada que los esbozos de doctrina que están contenidos en los escritos canónicos, fue visiblemente concebida y formulada contra la *gnosis* marcionita.

Acerquémonos ahora al antiguo Símbolo romano^[61], cuya fecha es todavía bastante discutida, pero que remonta probablemente a los alrededores de 150-160:

Creo en Dios Padre todopoderoso;

Y en Cristo Jesús su Hijo único, nuestro Señor, nacido del santo Espíritu y de la virgen María, que bajo Poncio Pilatos fue crucificado y enterrado, al tercer día resucitó de entre los muertos subió a los cielos está sentado a la derecha del Padre, de donde vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos;

Y en el Espíritu Santo, la santa Iglesia, la remisión de los pecados y la resurrección de la carne.

Se trata, en el fondo, de la *gnosis* de Ireneo, menos el Verbo, excepto también el equilibrio sistemático, pero con ciertas precisiones para mejor correspondencia con los Evangelios; y siempre el Dios único y creador. Jesús su Hijo único, encarnado, muerto y resucitado, que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos resucitados. No dejan de estar aludidos a Marción y la *gnosis*, por más que sea menos directamente.

Es remarcable que la antigua fórmula bautismal romana que ha sido conservada por Hipólito, sólo contenía la palabra *único* (unigénito), insertada en el Símbolo. Como segunda pregunta de la profesión de fe, se preguntaba: “¿Crees en Cristo Jesús, Hijo de Dios, nacido, por el Espíritu Santo de la Virgen María?”^[62]. Esta fórmula refería la filiación divina a la concepción virginal, lo mismo que el Evangelio de Lucas en el pasaje en que ésta es significada^[63]. Que, éste sea el verdadero sentido de la fórmula bautismal, está demostrado por la liturgia de Hipólito^[64], donde una paráfrasis del símbolo reaparece en la plegaria eucarística:

Gracias te damos. Dios, por tu querido hijo Jesús Cristo, que al fin de los tiempos nos enviaste como salvador y redentor, y ángel de tu voluntad; que es tu Verbo, por el cual tú hiciste todas las cosas, a quien te plugo enviar del cielo al seno de una virgen, y (quien) concebido, devino carne y fue manifestado tu hijo nacido del Espíritu santo y de una virgen^[65], etc.

Inútil es decir que la línea concerniente al Verbo es una sobrecarga donde aparece la teología personal de Hipólito, partidario decidido del *Logos* y del cuarto Evangelio, como Ireneo su maestro, Pero la fórmula relativa a la manifestación de Jesús como Hijo de Dios en tanto que nacido de Dios, por el Espíritu Santo y de la virgen María, corresponde a la fórmula bautismal más arriba citada^[66] que es anterior al Símbolo. Y las palabras sobre Jesús “hijo” de Dios, “ángel de su voluntad”, son todavía mucho más antiguas, emparentan con la Didaché, como también se entrevé que la segunda pregunta de la profesión de fe bautismal consistió primero solamente en las palabras: “¿Crees en Cristo Jesús, el Hijo de Dios?”. El agregado de la palabra “único”, después de “Hijo”, como está colocada en el Símbolo romano, tiene por efecto transportar la filiación divina hasta la eternidad, antes de la encarnación por la concepción milagrosa. De ahí que algunos duden en hacerla remontar, con el Símbolo, hasta el siglo segundo. Tal cual, sin embargo, podría estar dirigida contra Valentín^[67].

En qué fecha se podría colocar la introducción de la concepción milagrosa en la profesión de fe bautismal, es materia de conjetura. Evidentemente esta fecha dependerá de la que se asigne, no precisamente a la composición del primer Evangelio sino a su aceptación por la Iglesia romana y a la adición de los versículos concernientes a la concepción virginal en el tercer Evangelio. Estos últimos años se ha hecho cierto ruido en torno a la noticia, contenida en un manuscrito siríaco^[68], tocante a un concilio que se habría celebrado en Roma bajo el reinado de Adriano, siendo obispo Xystus, en el año 119 (119-120) donde se habría examinado la cuestión de la estrella de los Magos y del matrimonio de José. Muchos críticos han dudado en tomar en serio esta referencia como teniendo vinculación con la recepción del primer Evangelio en la Iglesia romana. Sin embargo hace muy poco, autoridades considerables^[69] se pronunciaron en este sentido, alegando que un libro, donde se atribuía a un Evangelio otro “comienzo” que el de Marcos, no pudo, sin otro examen, ser aceptado en la comunidad romana, pero que la cosa pudo hacerse sin embargo sin mayores dificultades, porque Ignacio de Antioquía^[70] debió combatir antes cálidamente ante esta comunidad, defendiendo la causa de un libro que le era caro. El segundo argumento no vale salvo —y aun así...— que las cartas de Ignacio sean auténticas y si el martirio de Ignacio tuvo lugar en la fecha que se supone. No hace falta decir que este argumento debe ser reservado. Queda el primero que es de un manejo harto delicado.

La autoridad de un testimonio tan tardío (siglo v) aislado no es indiscutible y no se puede alegar y sólo se pueden alegar conjeturas más o menos plausibles sobre la fuente antigua^[71] de la que pudiera depender y de la cual resultaría ser, por singular fortuna, el único eco. Se podría disertar indefinidamente sobre su probabilidad intrínseca. No se ha probado que el canon del Nuevo Testamento fuera establecido mediante decisiones propiamente conciliares y que el Pastor de Hermas fuera eliminado por esta vía de la recopilación eclesiástica^[72]. Además, en un caso como el de Mateo, la cuestión podría muy bien no haberse planteado en las condiciones en que uno se representa el concilio romano del año 120. Un evangelio ya aceptado en un cierto número de comunidades y que venía a conocimiento de otras no se ofrecía precisamente al examen de éstas para ser aceptado o rechazado, se recomendaría a su atención y podría ser aceptado o considerado por mucho tiempo sin entrar por ello en el uso ritual de estas comunidades. No es probable que, en el medio mismo donde apareció el primer Evangelio, haya aportado creencias nuevas: su redactor dio forma evangélica a creencias anteriormente elaboradas. Asimismo, cuando llegó a Roma, este Evangelio no debió aparecer allí como un manifiesto inocente por su contenido y su crédito se afirmó con el tiempo.

Queda en pie sin embargo que la época indicada podría corresponder a un momento importante en la historia de la comunidad romana. Cuando Ireneo recuerda a Víctor que sus predecesores, aunque no practicando ellos mismos la observancia de los cuartodécimos, la toleraron, llega por Soter, Aniceto hasta Pío Higinio, Telésforo y se detiene en Xystus^[73] como en un punto céntrico de la tradición romana. No es imposible que la observancia romana de la Pascua dominical no se remonte más alto: pero también Ireneo pudo detenerse por falta de informaciones más amplias. Asimismo no es imposible que el primer Evangelio llegara a Roma en tiempos de Xystus y que fuera aceptado sin llegar por eso a suplantar en el uso romano a Marcos y a Lucas. No es imposible que el crédito de Mateo hiciera introducir pronto en la redacción de Lucas la concepción virginal de Cristo^[74]. Finalmente no es imposible que, hacia 145-150, la concepción milagrosa de Cristo fuera introducida en la profesión de fe bautismal, en contra de Valentín, y sobre todo contra Marción, pero todo esto es más o menos conjetural.

El artículo de “la remisión de los pecados”, en el antiguo Símbolo romano, podría tener una significación particular: obediente a la voz de Hermas y su Pastor, la Iglesia romana parece haber inaugurado el sistema de la penitencia pública por los cristianos pecadores; bien podría defender aquí su disciplina contra los encratitas de toda denominación, a comenzar por los marcionitas. La mención expresa de “la santa iglesia” tiene por objeto canonizar la Iglesia tradicional, la gran Iglesia, la Iglesia católica, en vista y a expensas de los conventículos gnósticos, grupos sospechosos, a los que en adelante esta Iglesia rehúsa la posesión de la santidad tanto como la de la verdad. También contra los gnósticos y especialmente contra Marción se afirma “la resurrección de la carne”, aunque esté escrito en la Primera a los corintios que “la

carne y la sangre no podrían heredar el reino de Dios”^[75].

IV

El amor apasionado de la Iglesia y su unidad, remonta a la primera organización de las sociedades cristianas; procede incontestablemente del espíritu judío, pero desnacionalizado, humanizado. Desde el principio, la comunidad de los creyentes de Jesús pretendió ser y quiso permanecer siéndolo, una patria espiritual. Pese a todas las divisiones, y podemos agregar de todas las defecciones, los grupos cristianos quedaban unidos por el lazo de su fe, de su esperanza y la práctica de una confraternidad muy efectiva. Se ha podido ver cómo su rudimentaria institución había sido naturalmente imitada de la de las sinagogas; pero el desarrollo independiente de sus sociedades no podía dejar de traer profundas transformaciones en su régimen interior.

Desde los primeros tiempos fue preciso que ciertos miembros de las comunidades fuesen encargados de proveer al mantenimiento y función regular de las asambleas, principalmente de la cena y atender al cuidado de los pobres. El libro de los Hechos muestra a los apóstoles como administradores de la primera comunidad, viéndose pronto forzados a entregar los cuidados materiales a seis diáconos^[76]: descripción ficticia, pero que corresponde a una realidad, las comunidades cristianas fueron desde un principio cofradías organizadas. Tan pronto como existieron estas comunidades las presidieron ancianos, asistidos de ministros auxiliares: hubo presbíteros, diáconos, y aun diaconesas. Al final de la Primera a los corintios^[77] Pablo menciona a Stephanas y a los de su casa, “primicias de la Acaya y que se pusieron al servicio de los santos”, es decir que, convertidos primero no cesaron de aportar su devoción a la comunidad, y Pablo recomienda “que se les obedezca, como también a todo colaborador que trabaje con ellos” para el bien común. Así pues Stephanas y sus colaboradores no tenían solamente el cuidado, sino la vigilancia y podemos decir la policía disciplinaria de la comunidad. De una manera parecida, al final de la Epístola a los romanos^[78] Pablo habla de “la hermana Phoebe, diaconesa de la comunidad de Cencreas” que debe llevar su carta, persona digna a todos respetos, recalca “pues ha socorrido a muchos y a mí mismo”. Sin títulos ni insignias honoríficas, todas estas gentes eran algo en la comunidad, aunque no hubiesen recibido el carácter inadmisibles de una ordenación sacramental. Y queda el hecho de que la ordenación de los ancianos, obispos-sacerdotes y de los diáconos mediante la imposición de las manos, es anterior a la redacción de los Hechos, de las Pastorales, tal vez hasta de la Didaché.

Nunca prescindieron las comunidades de estas funciones indispensables. La presencia de apóstoles, de profetas, de doctores no las hacía menos indispensables

aunque en principio pareciera haberlas dejado un poco en la sombra. La Primera a los corintios parece haber puesto los “servicios” por debajo de los “carismas”^[79]. La Didaché les testimonia mayor estima, pero todavía experimenta la necesidad de recomendarlas a la consideración de la comunidad que las eligió: Pues ya no son designadas como al principio por las circunstancias o por su buena voluntad.

Elegid obispos y diáconos dignos del Señor, hombres dulces, desinteresados, sinceros, probados. Pues también ejercen junto a vosotros, el ministerio de los profetas y los doctores; no tengáis desdén por ellos, pues deben ser considerados entre vosotros con los profetas y los doctores^[80].

La situación de los ancianos en el Pastor de Hermas es la misma más o menos, si es que no han ganado en autoridad y que comienzan a primar sobre los profetas y los doctores^[81].

Los “vigilantes”, obispos, no se distinguen de los “ancianos”, sacerdotes. Son los “ancianos” quienes vigilan, teniendo subordinados a los “ministros”, diáconos. Las Pastorales tampoco conocen tres grados de funcionarios, sino solamente los obispos-sacerdotes y los diáconos^[82]. De manera que cada comunidad un poco numerosa tiene un colegio de ancianos que preside su existencia social, sus reuniones de culto, sus servicios de asistencia; los diáconos están para la ejecución. Pero si al comienzo los ancianos no tenían —al lado de los apóstoles y los profetas—, ningún ministerio de enseñanza y si ni siquiera les pertenecía el control moral de la comunidad, adquirieron sin embargo por la fuerza de las cosas —importancia creciente de su función administrativa, manejo de los recursos comunes y distribución de las limosnas, carácter cada vez más sagrado de sus funciones de culto, declinación e insuficiencia de la profecía inspirada, del apostolado con itinerario—, una situación preponderante en el régimen disciplinario de la comunidad, así como en lo que podríamos llamar la instrucción corriente de los catecúmenos y fieles. En la Didaché se entrevé la decadencia del apostolado peregrino, oneroso para las comunidades establecidas, mal visto por sus administradores^[83]. En Roma en tiempos de Hermas los presbíteros controlan ya al profeta-doctor a quien no tardarán en colocar de lado, asumiendo ellos mismos toda la carga de la enseñanza ordinaria en las reuniones cristianas. El autor de las cartas ignacianas se comporta como obispo-profeta pero eso no supone profetas junto al obispo, sacerdotes y diáconos. Montano no fue bien recibido al intentar resucitarlos.

Por esto las Epístolas pastorales insisten sobre las cualidades que deben tener el obispo-sacerdote y el diácono. En realidad es a ellos, no a los profetas ni a los doctores, que el Pablo de las Pastorales hace entregar, por intermedio de Timoteo y Tito, todo el cuidado de las comunidades, amenazadas por la pululación de los doctores heréticos. Dice a Tito^[84]:

Por esta causa te dejé en Creta, para que corrigieses lo que falta y pusieses ancianos por las villas, así como yo te mandé;

El que fuere sin crimen, marido de una mujer^[85], que tenga hijos fieles que no estén acusados de disolución, o contumaces;

Porque es menester que el obispo sea sin crimen, como dispensador de Dios; no soberbio, no iracundo, no amador del vino, no heridor, no codicioso de torpes ganancias;

Sino hospedador, amador de lo bueno, templado, justo, santo, continente;

Retenedor de la fiel palabra que es conforme a la doctrina; para que también pueda exhortar con sana doctrina y convencer a los que contradijeren.

Es claro que ahora el obispo sacerdote está encargado de gobernar paternalmente la comunidad, aunque instruyéndola según “la doctrina” considerada apostólica. Se comprende que este oficio no conviene a un neófito, y las epístolas a Timoteo lo remarcan expresamente^[86]:

Los diáconos asimismo deben ser honestos, no bilingües, no dados a mucho vino, no amadores de torpes ganancias;

Que tengan el misterio de la fe con limpia conciencia:

Y éstos también sean antes probados; y así ministren, si fueren sin crimen...;

Los diáconos sean maridos de una mujer, que gobiernen bien sus hijos y sus casas.

Porque los que bien ministraren, ganan para sí buen grado y mucha confianza en la fe que es en Cristo Jesús^[87].

No se podría decir con exactitud cuándo ni cómo del cuerpo presbiterial surgió el obispo, presidente único de la comunidad. Es probable que, desde los primeros tiempos, el cuerpo presbiterial no fuera sistemáticamente acéfalo, y que tuviera un presidente, pero esta presidencia tendría poco relieve o no sería perpetua. El hecho es que Hermas, de quien la tradición nos dice que era hermano del obispo Pius, predecesor de Aniceto, no habla jamás cid obispo, y parecería no haber tratado sino con los presbíteros de Roma. Sin embargo, pocos años después, Aniceto aparece como obispo único de la comunidad romana, lo mismo que Policarpo, su contemporáneo, era obispo único de la comunidad de Esmirna, Pero Policarpo ejercía el episcopado desde mucho tiempo atrás. Podría ser que el episcopado monárquico hubiera existido en ciertas regiones antes que en otras. El mismo Policarpo, al escribir a los filipenses no habla del obispo^[88]. No parece tampoco que la comunidad de Corinto tuviese un obispo jefe cuando fue dirigida la carta llamada de Clemente. Esta carta no conoce más que los obispos-sacerdotes y los diáconos instituidos primero

por los mismos apóstoles en las comunidades que ellos habían fundado, renovados luego de su muerte por elección; no considera estos funcionarios como revocables a voluntad, o periódicamente, sino mas bien como inamovibles^[89].

El episcopado monárquico se habría instituido primero pues, en ciertas comunidades, sea que estuviesen preparadas de antemano para este régimen, sea que la influencia de personalidades mejor dotadas para el mando contribuyera a ello. ¿Acaso no hemos escuchado a Hermas reprochar a los presbíteros romanos su ambición? Asia pudo preceder en este camino a la Tracia propiamente dicha y sobre todo a Roma, se experimentó cierta dificultad para centralizar las agrupaciones cristianas. Se puede creer que el peligro gnóstico precipitara esta evolución, pues si el episcopado unitario no existe en todas partes antes de 130-140, parece existir en todos lados luego de 150-160. Notemos, por lo demás, que Marción, que constituyó sus comunidades sobre el tipo de la gran Iglesia, conocía la diferencia del episcopado, del presbiteriado, del diaconato; sin embargo, sus funciones en las comunidades marcionitas no habrían sido perpetuas y no constituían una verdadera jerarquía, tendiendo la herejía a democratizar, en alguna manera, los empleos que la Iglesia por su parte iba a fortificar cada vez más en una consagración que terminaría por separar a los clérigos del simple fiel^[90]. En la Iglesia, sacerdotes y diáconos se unieron bajo la dirección del obispo para mantener el rebaño cristiano en la vía de la doctrina apostólica: obispos, sacerdotes, diáconos se afirmaron como maestros de la verdad, jercas del culto, aunque permaneciendo ministros de la caridad.

Al mismo tiempo se profundiza la fosa entre la Iglesia y las herejías. Celso distingue muy bien a éstas de aquélla. Pero la diferencia era más profundamente sentida en el interior de la Iglesia que por sus representantes oficiales y sus apologistas declaran ser la única guardiana de la verdad. Justino, que atribuye a los malos demonios la institución del paganismo idólatra, relaciona sin vacilar con la misma fuente todas las herejías, desde Simón el Mago hasta Marción^[91]. “No hay que dudar”, dirá también Tertuliano, “que los espíritus de perversidad, de los cuales vienen las herejías, fueron enviados por el demonio, ni de que las herejías no difieren de la idolatría, pues vienen del mismo autor y de la misma obra que la idolatría. O bien inventan un nuevo dios contra el creador”, —esto por Marción—, “o bien, si confiesan un creador único, lo describen de una manera distinta a la realidad. De manera que todas las mentiras que dicen sirve en cierto modo a la idolatría”^[92].

Ya hemos escuchado al autor de las carias ignacianas tocar la llamada de concentración en torno al obispo. Escuchemos todavía a este chantre de la unidad cristiana, —la unidad cristiana en y por los obispos; este autor creó verdaderamente la mística del episcopado, mística de la cual Cipriano será en el siglo siguiente el digno intérprete^[93]:

Puesto que la caridad no me permite callar ante vosotros, me apresuro a

exhortaros a marchar de acuerdo con el pensamiento de Dios. Pues Jesús Cristo nuestro inseparable camino es el pensamiento del Padre, como los obispos, establecidos hasta en las extremidades del mundo son uno con el pensamiento de Jesús Cristo. Conviene pues que marchéis de acuerdo con el pensamiento del obispo lo que haréis muy bien. Pues nuestro venerable presbiterium, digno de Dios, se ajusta al obispo como las cuerdas a la lira. Por eso Jesús Cristo es loado por la armonía de Vuestros sentimientos y la sinfonía de vuestra caridad. Contribuya cada uno a este coro, a fin de que, en el concierto de vuestros sentimientos, tomando al unísono el tono de Dios, cantéis con una sola voz por, Jesús Cristo al Padre, que entonces os escuchará y ante vuestras obras os reconocerá como miembros de su Hijo. Por lo tanto hay interés en manteneros en irreprochable unión, para que estéis unidos siempre a Dios mismo^[94].

Esta admirable sinfonía, estuvo a punto de ser perturbada por los gritos discordantes de los profetas. Como se ha visto, la profecía iba extinguiéndose por sí misma, entre el esfuerzo más intelectual de la *gnosis* y el del episcopado, que luchaba contra la *gnosis* y se afirmaba en esta lucha. Repentinamente la profecía rebrotó hacia 160-170)^[95], en una región acostumbrada desde mucho tiempo atrás a los transportes místicos. Montano, y sus acólitos femeninos. Maximina y Priscilla, exaltados según parece por la lectura de los escritos de Juan, se creyeron llamados a hacer revivir los hermosos días del profetismo. Hubo por ello gran emoción en las comunidades de Dios, ante todo en las de Asia Menor, cuando supieron que en el país de Frigia se realizaban manifestaciones extraordinarias del Espíritu: emoción inquieta, porque se supo al mismo tiempo la contradicción que encontraban en el mismo país los profetas, sobre todo de parte del episcopado, que trabajaba activamente en refutarlos, y que iba hasta quererlos exorcizar como poseídos del demonio.

Estamos informados respecto a Montano y al montanismo, así como respecto a otras herejías, sobre todo por aquéllos que los combatieron. Pero Montano no era realmente herético; por lo menos no tenía nada de gnóstico. Montano y sus adeptos fueron ante todo iluminados que habían creído demasiado en el Apocalipsis y que esperaban ver descender del cielo la nueva Jerusalén en cierto lugar que ellos en sus visiones, fijaron entre las pequeñas ciudades frigias de Pepuza y Tymion, De aquí viene que a distancia de sus excesos, les fueran favorables los cristianos de Lyon, en 177, y que Ireneo permaneciera benévolo con ellos. Roma dudó algún tiempo para pronunciarse^[96]. Fue en esta coyuntura que algunos asiáticos, para herir al montanismo y sus partidarios, rechazaron los escritos de Juan. Pues el montanismo duraba y se organizaba en torno a Pepuza, aunque la Jerusalén celeste se obstinara en no venir. Tal vez debido a que Roma bajo Víctor y en los primeros años de Zefrino, se cuidaba poco de complacer a los obispos de Asia, pudo Caius unirse impunemente a los adversarios asiáticos del Paracleto, del cuarto Evangelio y del Apocalipsis; en

efecto, Caius escribió también contra el montanismo.

Esta renovación de la profecía no agitó con fuerza más que el Asia menor, de donde la oposición de la mayoría de los obispos no impidió al montanismo el perpetuarse en el cantón de Frigia donde instalara su gran esperanza. También hubo una propaganda que penetró en Occidente, pero no pudo enraizar fuera de África, donde ganó al más notable apologista que tenía entonces la Iglesia: Tertuliano. Lo cierto es que Tertuliano, después de haber tratado vanamente de agrupar a la Iglesia junto al movimiento montanista, no consiguió sino separarse de la Iglesia, hacia 201^[97], con un pequeño grupo de adherentes que nunca contó mucho en la cristiandad africana, aunque se perpetuara hasta el tiempo de San Agustín.

Lo que hace la significación histórica del montanismo es que fue un despertar del iluminismo primitivo, despertar al que favoreció sin duda el medio en que se produjo, pero que a su manera era también una reacción de la fe contra la *gnosis*, del sentido místico contra las sutilezas de la filosofía pretendidamente religiosa. Fue también una reacción rigorista, un encratismo, que procedía de un principio diferente al de Marción, pero que no era menos exigente. Montano condenaba el matrimonio llevando hasta sus últimos extremos el razonamiento por el cual se recomiendan en la Primera a los corintios el celibato y la virginidad^[98]. Sobre estos dos puntos de la profecía y el rigorismo, el montanismo iba contra las tendencias que, en el curso del segundo siglo se manifestaron en la Iglesia hacia una organización más sólida y una disciplina más elástica que la de los primeros tiempos. La Iglesia se había fortificado contra la *gnosis* sometiéndose al episcopado monárquico y se adaptaba a las condiciones de una sociedad humana considerando sus exigencias, en vista de las debilidades de la naturaleza e instaurando una disciplina de penitencia para aquéllos a quienes hubiera faltado el coraje ante la muerte para profesar su fe, o que hubieran cometido alguna otra falta grave, incompatible en principio con la profesión del cristianismo. En lugar de ceder al movimiento montanista, el episcopado fue lo suficientemente poderoso como para arrebatarse definitivamente a la profecía la dirección de las conciencias cristianas y hacer prevalecer un régimen, de relativa indulgencia para el cristiano pecador, a condición de que se arrepintiera.

La caída del movimiento montanista marca, podemos decir, el fin del cristianismo primitivo. En adelante el cristianismo es la Iglesia católica, regida por sus obispos, considerados sucesores de los apóstoles y depositarios de la tradición apostólica. Esta Iglesia tiene su símbolo, sancionado ahora en sus líneas esenciales. Tiene sus Escrituras, una recopilación del Nuevo Testamento, apoyada sobre la del Antiguo. Su culto se desarrolló como misterio de salvación. Toda su institución está suficientemente definida, no de modo que la herejía sea imposible, sino para que el principio de la tradición reine en adelante, o parezca, en manos hábiles regular soberanamente la vida de las comunidades.

Así una agitación religiosa comenzada en el judaísmo palestino por iniciativa de un predicador galileo que quería el reino de Dios y que fuera crucificado como

rebelde, llegaba, en menos de dos siglos, a transformarse en una poderosa institución, establecida en todo el imperio romano, condenada por las leyes pero segura ya de su porvenir, segura de vencer al imperio que la perseguía. En las circunstancias de esta notable evolución no aparece nada, pese a las oscuridades resultantes de las condiciones en que se realizó el movimiento, que no sea explicable según las leyes de la humanidad; y este triunfo de la fe es también desde el punto de vista de la conciencia religiosa y moral, una maravilla humana, una creación de vida, una obra del progreso humano. Este éxito había sido preparado por la difusión del judaísmo, pero el cristianismo realizó una conquista que el judaísmo, que la había comenzado, se manifestó impotente para proseguir, porque estaba cautivo en las formas de un nacionalismo estrecho en el que se anulaba la noción de humanidad universal.

Esta noción la expresó el cristianismo bajo la envoltura de un símbolo religioso, a todos los desheredados del mundo antiguo que no tenían patria, y ellos vinieron a él. El sentido de humanidad que, a partir del Evangelio, se desarrolló en el cristianismo primitivo, llevó la Iglesia católica al primer plano de la historia. Sabemos cómo se comportó luego ella en ese plano, y en qué medida realizó o no realizó su programa. Pero esta historia, desde fines del siglo segundo hasta nuestros días, está abundantemente documentada. Aquí finaliza la prehistoria del cristianismo, la historia que podemos inducir prudentemente y más o menos conjeturalmente de los testimonios que contienen sobre todo la leyenda mística de su institución.

Notas

[1] *Les livres du Nouveau Testament*, traducidos del griego al francés con introducción general y noticias, 1922. <<

[2] *Le mystère de Jésus*, 1924. <<

[3] *Le Dieu Jésus*, 1927. <<

[4] Para la crítica de las hipótesis mitológicas, véase C. Guignebert *Le problème de Jésus*, 1914 y en lo que se refiere especialmente a la de Couchoud, un artículo en la *Revue de l'histoire des religions*, julio-diciembre 1926, págs, 447-452, y en la misma *Revista*, 1925, págs. 343-347 sobre la refutación que le hizo M. Goguel, *Jesús de Nazareth, mythe ou histoire*. Allí he escrito: “La parte del mito en el nacimiento del cristianismo es más fácil de establecer históricamente que la acción personal de Jesús, y por cierto que si no fue el mito por sí sólo quién creó al cristianismo, tampoco fue Jesús por sí sólo; no fue Jesús sin el mito, ni el mito sin Jesús... Jesús el Nazareno es a la vez un personaje histórico y un ente mítico: fue elevado por el mito y a la vez recreó al mito, que finalmente lo hizo, en la fe, Cristo, Señor y Dios. Decir esto no significa reducir el papel de Jesús al de causa ocasional del cristianismo”. Debe considerarse otro mito “presentar como causa única y total del movimiento cristiano a un ser humano que considerado en tanto persona divina, se muestra siendo el objeto mismo de la religión cristiana”. <<

[5] Aun *Lucas*, I, 1 4, que alardea de una gran exactitud de redacción, quiere ser ante todo, “un seguro catecismo de la palabra”, nosotros diríamos un buen manual de iniciación cristiana. <<

[6] Un ensayo de análisis cuyo defecto principal consiste en presentarse como definitivo, ha sido publicado por H. Delafosse (J. Turmel) *Les écrits de saint Paul* (cuatro volúmenes 1926, 1927, 1928): el punto de vista sistemático de este autor, que hace girar en torno a Marción toda la historia de las epístolas, inutiliza su trabajo para la síntesis que se intenta aquí. <<

[7] La bibliografía sobre el tema llenaría un volumen más grande que el presente libro. Por ello nos limitamos a las indicaciones esenciales, es decir a los más importantes de entre los trabajos recientes, en especial aquellos que han sido utilizados o a los cuales se oponen reparos en el presente trabajo: E. Renan, *Histoire des origines du christianisme*, 1863-1881. —Brillante síntesis, que hoy debe reformarse en muchos puntos, pero que no ha sido igualada ni reemplazada por lo menos en nuestra literatura. <<

[1] La tesis de R. Eisler sobre la autenticidad parcial de los suplementos contenidos en la versión eslava de la *Guerra Judía* se distingue por una considerable erudición y escasa sutileza. Puede verse la crítica de esta doctrina por M. Goguel en *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, marzo-abril 1930, págs, 177-190. <<

[2] Sobre el origen y sentido de estos nombres, véase *Religion d'Israel*, 3, 14. <<

[3] I *Tesalonicenses*, II, 1-16, apología de Pablo contra otros misioneros, llegando a una salida vehemente contra los judíos perseguidores en el espíritu y estilo de los *Hechos*: III, 2 b-4, interpolación del mismo carácter y que supone una experiencia bastante prolongada de persecuciones (III, 2 a, debe relacionarse a 5, “Hemos enviado a Timoteo, nuestro hermano y servidor de Dios en el Evangelio del Cristo, para saber (dónde estaba) vuestra fe”, etc.). <<

[4] I *Tesalonicenses*, IV, 13-v. Trozo que delata un estilo propio y que interrumpe bruscamente los consejos morales en este final de epístola; la descripción apocalíptica, paráfrasis consciente de textos evangélicos (cf. Iv, 15 y Marc. IX, 1; XIII, 30, también V, 1-2 y Marc. XIII, 31; Mateo XXIV, 43; Luc. XII, 39), se revelan también como posteriores a la edad apostólica. <<

[5] II *Tesalonicenses*, III, 17. <<

[6] I *Corintios*, I, 1 16. El final del v. 3 parece agregado para dar a la carta el carácter de una instrucción destinada a la Iglesia universal. Las palabras “Y yo del Cristo”, en el v. 12, podrían ser un agregado. <<

[7] I *Corintios*, XVI. <<

[8] I *Corintios*, I, 17-11, 8. “Los príncipes de este mundo” en II, 8, no podrían designar autoridades humanas de orden político en quienes no fuera extraño el estar fuera de la confianza de Dios. Allí se llama a Jesús “Señor de la gloria”, por alusión a *Salmos XXIV*, 7-10. La cita de II, 9, proviene tal vez de un libro apócrifo y esto debe ser una glosa. <<

[9] I *Corintios*, II, 10-16. <<

[10] I *Corintios*, III, 1-4. <<

[11] I *Corintios*, III, 5-15; 16-17 es una glosa, o una reflexión traspuesta por accidente fuera de su lugar original; 18-IV. 16. El sentido de IV, 6 es difícil de determinar; la línea “a fin de que aprendáis en nosotros a no estar por encima de lo que está escrito”, se presenta como una glosa, poco inteligible por lo demás; y la afirmación principal: “He figurado esto en mí y en Apolos”, parece indicar que todo este desarrollo trasciende el caso dado aparentemente. <<

[12] I *Corintios*, IV, 17-21. Este trozo debe relacionarse con I, 4-16. <<

[13] I *Corintios*, V, 1-5. <<

[14] I *Corintios*, V, 6-8. <<

[15] I *Corintios*, V, 9-13; VI, 9 b-11. La alusión a “la carta” en V, 9, parece aludir equivocadamente al caso del incestuoso (V, 1-5). <<

[16] I *Corintios*, VI, 1-9 a. <<

[17] I *Corintios*, VI, 12-20. Aquí 14, la cita bíblica de 16 y 19 parecen agregabas. <<

[18] I *Corintios*, VII. Nótese que, en VII, 10, el autor hace un llamado a la interdicción evangélica del divorcio (cf. Mc. X, 9), y se reserva el derecho de autorizar el divorcio del cónyuge cristiano, si el pagano toma la iniciativa. El caso de 36-88, del hermano guardián de una virgen y a quien se permite casarla si cree que es necesario, no parece que sea del todo de la primera edad cristiana. <<

[19] I *Corintios*, VIII. X, 23-XI, 1. <<

[20] I *Corintios*, X, 1-22 o 12-13 parece ser un agregado de redacción. El conjunto es un desarrollo en forma de homilía sobre el sacramento de la cena, tal como se comprende en XI, 28-26. <<

[21] I *Corintios*, IX, 12 b-14 podría ser un agregado de redacción, en cuanto al tema general véase I *Tesalonicenses*, II, 1-2; *Hechos*, XX, 33, 35. <<

[22] I *Corintios*, XI, 3-16. <<

[23] I *Corintios*, XI, 2. 17 34. En 17, la palabra “recomendante” ha sido agregada entre “esto” y “no alabo”, para la sutura con 3-16, y también se puede sospechar un agregado de redacción en 18-19. <<

[24] I *Corintios*, XII, XIV. Notar en XIV, 3-b-35, la prohibición a las mujeres para que no tomen la palabra en las reuniones, contrariamente a lo que supone XI, 3-16; pero XIV, 33 b-35 se presenta como un agregado de redacción. <<

[25] I *Corintios*, XIII, 1-12. La interpolación se denuncia no solamente por la cualidad superior de su objeto sino también por las suturas artificiales, XII, 31 y XIV. 9, que son paralelas; por lo demás, XIII, 13 parece ser ya una adición al cántico y lo contradice. <<

[26] I *Corintios*, XV. <<

[27] I *Corintios*, XVI. <<

[28] II *Corintios*, I II, 13. <<

[29] II *Corintios*, I, 3-7, 12-14, 21-22, 24. <<

[30] II *Corintios*, 14-VI, 13, la cita de VI, 2, es un agregado de redacción. <<

[31] II *Corintios*, VII, 2-3. <<

[32] II *Corintios*, VII, 4. <<

[33] II *Corintios*, VI, 14-VII, 1. <<

[34] II *Corintios*, VII, 5-16. <<

[35] II *Corintios*, VIII, IX. Se trata de la colecta prescrita en I *Corintios*, XVI, 1-4, en conformidad con *Gálatas*, II, 10. <<

[36] II *Corintios*, IX. La prioridad de IX resulta de que las colectas no están realizadas todavía en Macedonia ni en Corinto, mientras que en VIII, la colecta de Macedonia está lista y Pablo acaba de organizar la colecta corintia. Dolafosse III, 15-16. <<

[37] II *Corintios*, X, 2b8, 12 XI, 6d, 12b-XII, 12; XIII, 39, 106-11, 13. <<

[38] Parte de X, 1-2; 9-11; XI, 6 b 12a, al final de 12 sutura; XII, 13-XIII, 2, 10 b, 12.

<<

[39] II *Corintios*. VII, 8. <<

[40] II *Corintios*, XI, 5-6a (el final de 6 es una sutura mal disimulada); cf. I *Corintios*, II, 4-2, 6, 13. Las invectivas injuriosas contra los apóstoles galileos, hacen pareja con las que profiere el *Apocalipsis*, I-III, contra Pablo y los suyos. <<

[41] *Corintios*, XI, 6-b 12-a. Con respecto a las subvenciones venidas de Macedonia, cf. *Filipenses*, IV, 15-16; *Hechos*, XVIII, 2-3 (donde parece que el socorro venido de Macedonia permite a Pablo entregarse por entero a su propaganda). <<

[42] II *Corintios*, XI, 12-b-XII, 4. Si esta apología no es de Pablo, está fundada sobre una información más completa y precisa que la redacción canónica de los *Hechos*, pero la fecha atribuida a la gran visión en XII, 2, es materia de dificultades, pues la visión capital de Pablo debió ser la que lo convirtió y que no se podría colocar antes del año 40 (habría influencia de *Gálatas*, II, 1 ?). <<

[43] II *Corintios*, XII, 5-12. <<

[44] II *Corintios*, XII, 13-XIII, 2, o XII, 17-18, que se refiere a VIII, 16-20, parece provenir de la redacción. Cf. supr. nota 38. <<

[45] Concernientes a *Hechos*, XIII, 14-XIV, 23; XVI, 1-5. <<

[46] *Hechos*, XVI, 6; XVIII, 23. <<

[47] *Gálatas*, I. 1-7. <<

[48] *Gálatas*, I, 8-9. <<

[49] *Gálatas*, I, 10-12. No se pensaría que Pablo, al convertirse, se adhirió a un evangelio predicado antes que él. <<

[50] *Gálatas*. I, 13-11, 14. Marción no tenía I. 18-20, la visita personal de Pablo a Pedro (y no leía tampoco “de nuevo” en II, 2); es que esta pasaje que concuerda mal con el texto, debió agregarse. <<

[51] *Gálatas*, II, 15-20. <<

[52] *Gálatas*. III, 1-5. 10, 13, 19 (salvo las palabras “hasta que vino la posteridad a la que concernía la promesa”, que se refieren a 18) 20-IV. 10. <<

[53] *Gálatas*, III, 6-9, 11-12, 14-18; IV, 21-31, en donde 24-27 podría agregarse. <<

[54] *Gálatas*, IV, 11-20. <<

[55] *Gálatas*, V, 13-26; VI, 7-10, 12-16. Parece que V 1-12 pueda relacionarse con IV. 21-31 y que VI, 1-6 sea agregado; VI, 11 podría conducir a la conclusión, 17-18. <<

[56] *Romanos*, I, 1-17; pero una parte de la subscripción, 1-7 parece ser de redacción secundaria y relacionarse con la *gnosis* mística. <<

[57] I *Romanos*, III, 28, IV, donde 15 pertenece a la *gnosis* mística. <<

[58] Véase nota 53. <<

[59] *Romanos*, IX-XI. La doxología de IX, 5 b, parece ser una adición de redacción.

<<

[60] *Romanos*, XV, 8-38. Muchos dudan de que las saluciones de XVI, 3-16, (si no es también XVI, 1-2, 21-22) hayan pertenecido en origen a la carta a los romanos y de buena gana verían en ellas un mensaje dirigido a la comunidad de Éfeso. La doxología final, XVI, 25-27, se reconoce como adición marcionista, si bien es cierto que los capítulos XV-XVI hayan faltado por entero en el Apostolicon de Marción. <<

[61] *Romanos*, V-VIII; a la misma *gnosis* pertenecen III, 21-26; IV. 15, 25 se coordinan aquí. En la exposición misma de la *gnosis*, VII, 7-25 parece secundario. <<

[62] *Romanos*, I, 18-III, 20, en donde la requisitoria contra los paganos, I, 18-32, que es de una retórica especial, parecería extraído de una fuente judía. Se puede sospechar en II, 14-15, una alosa agregada. <<

[63] *Romanos*, XII-XV, 7. El trozo siguiente, XV, 8-12 en afinidad con IX-XI, parece aislado en este sitio. En la parte moral, XIII, 1-7, sobre el respeto a los poderes establecidos, viene agregado, y XIII, 8-10, depende de la tradición evangélica. La admonición contra los heréticos, XVI, 17-20, está en la corriente de la redacción gnóstica. <<

[64] *Romanos*, XV, 13, 33; XVI, 16, 25-27. <<

[65] El trozo fundamental es *Colosenses*, I, 13-19, que se puede confrontar con *Filipenses*, II, 6-10. <<

[66] Cf. *Hebreos*, I, 1-4. <<

[67] *Colosenses*, II. 16-23. Sin embargo es probable que exista allí un agregado de redacción, la parte moral de la carta, III-IV, 6, que puede relacionarse naturalmente con II, 8-15. <<

[68] Las palabras: “del cual, yo, Pablo, soy el ministro”, al final de *Colosenses*, I, 23 y 24-25, 29-11, 4-5; IV, 3b 4, 13, Delafosse, III, 118-119. <<

[69] *Colosenses*, IV, 7-11, 14. <<

[70] Pudo existir un ajuste de una epístola a la otra en lo que respecta a los saludos finales. Asimismo no es indiscutible que Filemón haya habitado en Coloses, adonde nunca fue Pablo (Delafosse, III, 146. <<

[71] *Colosenses*, IV, 16. <<

[72] Podría suponerse que Éfeso merecía el honor de una carta apostólica mucho más que Laodicea. <<

[73] *Efesios*, I, 15-23; cf. *Colosenses*, I, 18-20; II, 9 10. <<

[74] Notar la cita de un himno bautismal en *Efesios*, V, 14; por otra parte resulta de II, 20; III, 5; IV, 11, que los profetas están todavía en el primer plano en las comunidades cristianas. <<

[75] *Filipenses*, III, 1 b-IV, 1, 8-9. <<

[76] *Filipenses*, II, 25-30. <<

[77] *Filipenses*, IV, 18. <<

[78] *Filipenses*, IV, 10-22. <<

[79] *Filipenses*, I-II, 4, 12-19, 23-III, 1; IV. 4-7. No sería posible decir si IV, 2-3, que está fuera de su lugar originario, pertenece a esta carta o al mensaje precedente. <<

[80] *Filipenses*, II, 6-11, es un pequeño poema de *gnosis* cristiana inserto en la Epístola mediante una transición artificial (v. 5). <<

[81] I *Timoteo*, VI, 20, parece apuntar directamente a las *Antítesis* de Marción. <<

[82] II *Timoteo*, IV, 10-20. <<

[83] Los reglamentos disciplinarios en I *Timoteo*, II-III, 13, parecen cortar la admonición contra los falsos doctores, y II, 11-15, prohibición a las mujeres de enseñar (paralelo a I *Corintios*, XIV, 34-35) es una evidente sobrecarga en el reglamento relativo a las mujeres. <<

[84] Cf. sobre todo I *Clemente*, 36, 2; *Hebreos*, I, 3-4. <<

[85] *Hebreos*, XIII, 23-25. <<

[86] *De Pudicitia*, 20. <<

[87] *Hebreos*, II, 3-4, donde el autor se expresa más o menos como el de *Lucas*, I, 1-2; del mismo modo XIII, 7, donde los fundadores de la comunidad destinataria son presentados como perteneciendo a un pasado ya lejano; si se tratara de la comunidad romana, se trataría de Pedro y Pablo asociados en este caso como se los encuentra en la carta de Clemente. <<

[88] En *Hebreos*, II, 3-4, se entreve solamente el desarrollo de la tradición evangélica; pero V, 7-10 no es como se admite fácilmente una referencia a la escena de Gethsemaní en los Sinópticos: la referencia alude al *Salmo XXII*, de acuerdo al cual fue construido el relato evangélico. <<

[89] *Hebreos*, VI, 1-2. <<

[90] La libertad de la *gnosis* primitiva y la independencia en relación con lo que comúnmente se llama tradición evangélica resaltan sobre todo en el paralelo establecido en *Hebreos* VII, entre Melquisedec y Jesús, de donde resulta que Cristo, sin padre ni madre, sin comienzo ni fin de sus días en este mundo se “levantó” — como un astro, alusión a la estrella de Números, XXIV, 17—, “de Judá”, de donde se debe suponer que en verdad no salió de allí. <<

[91] I *Pedro*, V, 13. <<

[92] I *Pedro*, V, 13. <<

[93] I *Pedro*, III, 19-20; IV, 6. <<

[94] II *Pedro*, II III. <<

[95] II *Pedro* I. El anuncio de la muerte de Pedro por Jesús (13-14), el llamado a una gran revelación hecha sobre la “montaña santa” y que culmina en la apoteosis de Cristo (16-19), se refieren al Apocalipsis de Pedro, no al cuarto Evangelio (*Juan*, XX, 18-19) ni a los relatos evangélicos de la transfiguración. <<

[96] II *Pedro*, III, 15-16. <<

[97] *Judas*, 1.-2 (el 3 constituye la introducción). <<

[98] *Judas*, 21-25. <<

[99] *Judas*, 14-15; *Henoch*, I, 9. <<

[100] *Judas*, 9, sin referencia explícita a la fuente, que ha sido indicada por los autores eclesiásticos. <<

[101] *Santiago*, II, 13-26. <<

[102] *Santiago*, V, 12, prohíbe el juramento en los términos de *Mateo*, V, 34-37, sin dudar o sin dejar ver que se trata en este caso de una enseñanza evangélica. <<

[103] *Santiago*, I, 1. <<

[104] I *Pedro*, I, 1. <<

[105] I *Juan*, V, 6-8, se presenta como un agregado en relación con *Juan*, XIX, 34-35, pasaje igualmente secundario en el cuarto Evangelio. <<

[106] La designación del autor es vaga de propósito, lo mismo que la de los destinatarios. <<

[107] Tal vez en especial el docetismo de Marción. <<

[108] El Diotrefes de III *Juan*, 9, es el tipo de estos obispos. <<

[109] Cf. *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1921, pp. 442-447. Es de notar que el autor prueba mediante el *Salmo CX*, 1, que Jesús no era hijo de David (cf, *Marcos*, XIII, 35-37). <<

[110] En este caso vía de la luz y vía de las tinieblas. <<

[111] Cf. *Revue* citada, p. 448. <<

[112] *Clemente*, 47, que se refiere a I *Corintios*, I, 10-13; un poco más lejos (49), el autor utiliza I *Corintios*, XIII. <<

[113] I *Clemente*, 5. Los dos apóstoles aparecen como héroes de leyenda y Pedro siempre sobre los pasos de Pablo, lo mismo que en la redacción canónica de los *Hechos*. <<

[114] I *Clemente*, 42; pero el autor confirma su aserto con *Isaías*, LX, 17, retocando el texto para tener a los diáconos. <<

[115] Hermas, *Visión*, II. 4. <<

[116] H. Delafosse (J. Turmel), en *Revue d'Histoire et de littérature religieuses*, 1920, pp. 276-279, querría atribuirle a Clemente de Alejandría. <<

[117] Delafosse (Turmel), *Nouvel examen des lettres d'Ignace d'Antiache*, en *Revue*, citada, 1922, pp. 333-337, 477-533. Más recientemente el mismo autor, *Les lettres de Ignace d'Antioche* (1927), sostiene que el fondo de las siete cartas pertenece a un obispo marcionita; un editor católico habría corregido y completado el texto, atribuyendo luego las cartas a Ignacio e interpolando la carta de Policarpo. <<

[118] Policarpo, *A los filipenses*, 1, las líneas enfáticas que conciernen a los mártires y 13, que alude a las cartas de Ignacio. <<

[119] *Herejías*, V, 28, 4: “Como dijo uno de los nuestros condenado a las bestias por haber dado testimonio de Dios: Soy el trigo de Cristo y me han de moler los dientes de las bestias para transformarme en el purísimo pan de Dios”. <<

[120] La fecha de 155 admitida por muchos para el martirio de Policarpo concuerda mal con lo que sabemos sobre su venida a Roma en tiempos de Aniceto; es más probable que Policarpo haya muerto bajo Marco Aurelio en 166, como lo indica la Crónica de Eusebio. Así la carta a los Filipenses pudo escribirse hacia 150-160. <<

[121] *Filinenses*, 7, donde el autor utiliza I *Juan*, IV, 2-3. <<

[122] Supra. p. <<

[123] *Didache*, 7, 1, 8, 2. <<

[124] *Didache*, 10. <<

[125] I *Tesalonicenses*, IV, 13-v, 11. <<

[126] II *Tesalonicenses*, II, 1 12. <<

[127] *Didache*, 16. <<

[128] *Marcos*, XIII; *Mateo*, XXIV; *Lucas*, XXI. (XVII, 20-37). La alegoría de los viñateros asesinos (*Marcos*, XII, 1-11; *Mateo*, XXI, 33-43; *Lucas*, XX, 9 18) es también una pequeña apocalipsis. <<

[129] Notemos que si el Apocalipsis cristiano se fijó sobre el nombre de Cristo, el Apocalipsis judío no cesó de divagar sobre el artículo del Mesías, porque no cristalizó definitivamente sobre un nombre histórico. <<

[130] Distinguidos de manera expresa en *Marcos*, XIII, 8, 14. 24. <<

[131] Ver Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes (Handbuch zum Neuen Testament, 16, 1926)*, 181-185. <<

[132] Sobre el destino primero del Apocalipsis, ver la comunicación de Clemente al *Conerès d'histoire du cristianisme* (1927), I, 119-120 (in-extenso en *Zeitschrift für die neut. Wissenschaft*, 1927, pp. 173-184). <<

[133] *Apocalipsis*, I, 5, 18; II, 8. <<

[134] *Apocalipsis*, XI, 8. <<

[135] Ver *Les Livres du Nouveau Testament*, 558-560. <<

[136] La leyenda judía del *Martyrium* está representada en la *Ascensio Jesaiae* por I, 1-2a; 6b 13a; II-III, 12; V, 1 b-14; la visión relativa a la venida del Cristo y el Anticristo por III, 13-IV, 18; la ascensión propiamente dicha, por VI-XI. El autor de aquella parece decir (IX, 14, que “el dios de este mundo” y sus auxiliares crucificaron al Hijo de Dios sin conocerlo, pero no depende de 1 *Corintios*. II, 8; parece decir también (IX, 16) que Cristo estuvo dieciocho meses sobre la tierra luego de su resurrección, opinión que fue la de ciertos gnósticos. <<

[137] En razón de su dependencia más o menos cierta con respecto al Evangelio de Pedro. Cf. *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1922, p. 228. <<

[138] Como no existe trazo cierto de empleo entre los Padres de la iglesia se ha podido sostener (Labourt, en *Revue biblique*, 1909, pp. 412-434) que este trozo había sido compuesto en latín en los alrededores del año 500. <<

[139] La ausencia de este trozo en las versiones orientales podría hacer suponer que fue escrito también en occidente; sin embargo el autor alude especialmente a Babilonia y Asia, a Egipto y Siria como lugares de persecución. Notar asimismo la mención de los camellos en XV, 36. <<

[140] III *Sibilinos*, 63-92, Cf. *L'Apocalypse de Jean*, 254-257. <<

[141] Poco después de la muerte de Nerón corrió el rumor de que éste vivía aún refugiado entre los partos. (Suetonio, *Nerón*. 67; Tácito, *Historias*, II, 8), y existieron falsos Neronos. Sobre el origen de la leyenda ver F. Cumont, *L'iniziazione di Nerone da parte di Tiridate d'Armenia*, en *Rivista di Filología* (1933) XI, 145-151. <<

[142] En el Evangelio, la cruz surge de la tumba tras de Cristo que resucita; en el Apocalipsis Jesús dice que la cruz marchará ante él cuando alcance su gloria. <<

[143] Fragmentos Bouriant, publicados por primera vez en 1892, *Mémoires de la mission archéologique française au Caire*. <<

[144] S. Grébaut en *Revue de l'Orient chrétien*, 1907-1910. Traducción del fragmento griego y de la versión etiópica en Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2, 1923, pp. 314-327. <<

[145] Cf. *Marcos*, XIII, 3-4; *Mateo*, XXIV. 3. <<

[146] Tal vez más directamente en *Lucas*, XVII, 20-37. <<

[147] *Hechos*, I, 3-8. <<

[148] *Marcos*, XIII. 23; *Mateo*, XXIV, 32; *Lucas*, XXI, 29-30. <<

[149] *Lucas*, XIII, 6-9. <<

[150] Cf. Weinel en Hennecke, *op. cit.*, 317. <<

[151] Cf. *Apocalipsis*, XI, 3-12. <<

[152] El orden de la descripción es distinto en el fragmento de Akhmîm, donde la felicidad de los elegidos se describe en primer lugar, sustituyendo a Moisés y Elías dos bienaventurados anónimos, como tipo de la gloria prometida. <<

[153] Pasaje oscuro en la versión etiópica, pero se encuentra mejor conservado en un fragmento griego (cf. James en *The Journal of Theological Studies*, abril 1931, pn. 270-279). <<

[154] La designación de Roma es asimismo más nítida en el fragmento griego citado en nota 153. <<

[155] No puede ser más que el Monte de los Olivos, mencionado a comienzos del libro. Nótese la misma designación en II *Pedro*, I. 18. <<

[156] Esta acusación corresponde a *Marcos*, VIII, 33 y está velada en *Marcos*, IX, 6.

<<

[157] Mateo, IV, 11 (fs. XLII, I); XVII, 5 (cf. *Marcos*, I, 11; IX. 7: *Lucas*, III 22; IX, 36). <<

[158] Y se cita a este respecto *Salmo*, XXIV, 6. <<

[159] Cf. *Lucas*, XXIV, 52-53. <<

[160] Con la repulsa que *Marcos*, VIII, 33, relaciona con el primer anuncio de la pasión. <<

[161] *Marcos, XIII: Mateo, XXIV; Lucas, XXI (XVII, 20-37).* <<

[162] *Hechos*, I, 3-17. <<

[163] *Juan*, XXI, 18 19 (XIII, 36). <<

[164] *Marcos*, XII, 1-11, alegoría de los viñateros asesinos, que fue concebida primero como la última enseñanza de Jesús en Jerusalén (cf. *Livres du Nouveau Testament*, p. 271). <<

[165] *Hechos*, I, 6-8. <<

[166] Cf. Barón, *Studies in Matthew*, 146. <<

[167] II *Pedro*, I, 12-19. <<

[168] La citaba con amplitud en sus *Hypolyposes* (Eusebio, *Historia eclesiástica*, II, 14). <<

[169] Hacia el año 200, Roma conservaba aún el Apocalipsis de Pedro entre su recopilación de Escrituras, adjunto al Apocalipsis de *Juan*, aunque algunos lo discutían (Canon de Muratori). <<

[170] La Iglesia que vio Hermas es vieja (*Visión*, II, 4, dice haberla tomado al principio por la Sibila); y la Iglesia real que conocía posee una experiencia en las persecuciones que adquirió luego del reinado de Trajano. <<

[171] Lo que el texto tradicional presenta como quinta visión era, en el pensamiento del autor, una revelación que servía de introducción a los preceptos. <<

[172] Hermas personifica las virtudes, los vicios, y hasta las impresiones. Y esto no es en él mera metáfora, algo hay en él del antiguo animismo romano que colocaba un dios en cada fenómeno. De esta manera se le aparece la iglesia como una matrona respetable. Difícilmente se sabrá por qué su Pastor, ángel de la penitencia, viene de la Arcadia, salvo que la imagen haya sido tomada de un tipo no cristiano, que se encuentra en el Poimandrés hermético y según el cual el Cristo de Juan es proclamado el pastor verdadero. <<

[173] Más arriba se ha visto (p. 24), que este Clemente puede ser muy bien contemporáneo de Hermas e idéntico al nombrado en *Visión*, II, 4. <<

[174] Se debe a una especie de anticipación el que la palabra fuera colocada en boca de Jesucristo por los evangelistas. <<

[175] El *según* no implica duda ni atenuación tocante a la atribución; es que se ha tendido primero a afirmar, como lo hace expresamente Ireneo (*Herejías*, III 1), la unidad del Evangelio bajo las cuatro formas autorizadas de su texto. Las comunidades habían comenzado por no emplear más que un solo librito evangélico, que para ellos era “el Evangelio”; muchas sectas gnósticas hicieron lo mismo, Marción por ejemplo. <<

[176] I *Apología*, 66. La fórmula: “Memorias de los apóstoles”, que le es habitual, no tiene nada de tradicional; se sirve de ella para el relieve de esta literatura que asimila con cierta audacia a las Memorias de Jenofonte sobre Sócrates. No es seguro que Justino haya tenido la idea de un canon decretado; parece que utilizó de ordinario los tres Sinópticos, también Juan y tal vez el Evangelio de Pedro. <<

[177] *Herejías*, III, 1, *supr. cit.* Notemos que el *Diatessaron* de Taciano, hacia 170, está fundado sobre los Evangelios canónicos y que Teófilo de Antioquía, hacia 190, preparó también una armonización de los cuatro Evangelios. Finalmente el canon de los cuatro Evangelios fue ley en Alejandría en tiempos de Clemente. <<

[178] La cuestión del estilo neotestamentario se encuentra todavía en examen. Es cierto que los discursos evangélicos, aun los del cuarto Evangelio, fueron redactados en lo forma rimada que tuvieron los escritos poéticos del Antiguo Testamento (Salmos, Proverbios, discursos de Job). Es cierto también que por lo menos algunas partes de las Epístolas fueron redactadas primero de la misma manera y hasta el Apocalipsis entero. Podría suceder lo mismo con los relatos evangélicos. Este problema fue bosquejado ampliamente por el P. Jousse en una disertación de título extraño: *Style oral rythmique et mnémotechnique chez les Verbo-moteurs* (1925). La continuación de esta disertación se hace esperar demasiado. Algunas indicaciones fueron adelantadas en mi artículo sobre el *Style rythmé du Nouveau Testament* (*Journal de Psychologie*, 13 mayo, 1923). Los estudios publicados antes por el P. Schmidt (*Der stropische Aufbau. des Gesamttextes der vier Evangelien*, comunicación a la Academia de Ciencias de Viena (20 abril 1921), han encontrado escaso eco. <<

[179] Ver Wendland, *Die hellenistisch-romische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, 2, 259. <<

[180] Esta prioridad resulta de que Marcos debe considerarse como fuente con respecto a Mateo y Lucas. Por lo demás es imposible fijar fechas precisas para las etapas de la redacción. <<

[181] *Marcos*, XVI, 9-20. Este final falla en los manuscritos más antiguos, aunque en realidad sea anterior; el autor conocía los otros tres evangelios y los *Hechos* de los apóstoles. Se ha supuesto que reemplazaba otro final perdido o suprimido; el hecho es que tiende a colmar una laguna visible y a armonizar a Marcos con los demás Evangelios. <<

[182] La comida de la unción (*Marcos, XIV, 3-9*) corta los preliminares del arresto y la traición y dobla por anticipado la última cena, donde todo lo que se refiere a la Pascua y su preparación es agregado en la relación de una comida ordinaria que tuvo lugar el 13 irisan; de este relato (en que el v. 24 es visiblemente adventicio) viene a ser el residuo *Marcos, XIV, 23, 25*. Véase *Livres du Nouveau Testament*, pp, 273-274.

<<

[183] Rasgos desfavorables para los apóstoles galileos: *Marcos*, VIII, 32-33, falta de inteligencia de Pedro; IX, 5-6, observación ridícula del mismo; X, 35-40, pregunta indiscreta de los Zebedeos; XIV, 29-31, 54, 66, 72; jactancia de Pedro y su negación; XIV, 33, 37, lamentable actitud de Pedro y los Zebedeos en Gethsemaní. Para las doctrinas: IV, 11-12 endurecimiento providencial del pueblo judío X, 45, idea de la muerte redentora; XIV, 22, 24, concepción mística de la cena. <<

[184] *Marcos*, VI, 7-13 (*Mateo*, X), misión de los Doce; XII, 38-40 (*Mateo*, XXIII, concedido probablemente, en la fuente, en conclusión del ministerio hierosolimitano), contra los fariseos. <<

[185] Cf. supra, n. 182. <<

[186] Luego del descubrimiento de la tumba vacía, que tomaron de Marcos, los redactores de Mateo y Lucas introdujeron artificialmente relatos, completamente divergentes, sobre apariciones de Jesús resucitado. Uno y otro concuerdan en hacer hablar a las mujeres, que el redactor de Marcos, XVI, 8, hacía callar porque tenía conciencia de presentar, en el descubrimiento de la tumba vacía, un relato desconocido hasta entonces, Este rasgo comprometedor es corregido en *Mateo* XXVIII, 8, y en *Lucas*, XXIV, 10-11, pero lo que los dos evangelistas relatan luego sobre su jefe no está concebido con menos libertad y retoque que el descubrimiento de la tumba vacía. <<

[187] Cf. W. Bacon, *Is Mark a Roman Gospel?*, 1919; y la crítica de este libro en *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1920, p. 627, donde se lee “Posiblemente a falta de algo mejor aceptó la comunidad romana al principio este texto evangélico”.

<<

[188] Eusebio, *Historia eclesiástica*, IV, 14, 1; V, 24. 16. <<

[189] Sin embargo E. Meyer, I, 21.5, 241; III, 595-596, cree poder afirmar que el Evangelio es judeocristiano, pero escrito antes de la ruptura de los lazos de comunidad con las comunidades helenocristianas. <<

[190] *Mateo*, XXVII, 19. <<

[191] *Mateo*, I-II. No obstante el enlace artificial con *Isaías*, VII, 14, la idea de la concepción por el Espíritu divino es totalmente pagana y si vio la luz entre círculos judeocristianos se debe a que éstos estaban sensiblemente paganizados. <<

[192] Especialmente en *Mateo*, XVI, 13-29. <<

[193] Fecha flotante, como todas las que se indican aquí para los Evangelios. Los retoques han sido siempre posible, hasta el momento de la canonización definitiva de los libros evangélicos y su texto oficial. <<

[194] Recuérdese lo que se dijo más arriba con respecto al carácter primitivamente anónimo de las redacciones evangélicas. <<

[195] *Mateo*, IX, 9. <<

[196] Esta interpretación del texto de Papias, admitida a menudo desde Schleiermacher, parece bastante discutible. <<

[197] La recopilación se realizó con vista a la práctica de la catequesis cristiana, pero nada invita a suponer que el primer autor haya sido un discípulo de Jesús. La hipótesis no tiene validez sino en caso de que admitamos al mismo tiempo como razón de la recopilación el deseo de fijar de manera auténtica la enseñanza de Cristo; pero se trataba de proporcionar un repertorio a la catequesis. <<

[198] Cf. pág. 37. <<

[199] Ambos prefacios están estrechamente coordinados. Sobre la mutilación del prefacio de los *Hechos* en la elaboración redaccional, ver *Les Actes des Apôtres*, 133-140. <<

[200] La opinión común de los críticos es que Lucas escribió tan sólo el diario de viaje en los *Hechos*. <<

[201] *Lucas I*, 1-4. <<

[202] El hecho parece cierto para el Evangelio; consúltese lo que se ha dicho para las Epístolas. En el fondo el procedimiento de Marción no fue más libre que el de los redactores evangélicos. <<

[203] Entendemos ficción secundaria con relación a lo que se relata en Marcos; pero los hechos de Marcos tienen ya carácter de instrucción y demostración más que de historia. (Cf. pág. 37). <<

[204] *Lucas*, IV, 16-30, transposición y elaboración simbólica de Marcos VI, 1-6, relato ya simbólico —a su manera— más que real. <<

[205] *Lucas*, X, 1-12, desdoblamiento de la misión de los Doce —ya simbólica de la evangelización de Israel— para significar la evangelización de los paganos, anunciada en IV, 16-30. <<

[206] *Lucas*, XXIV. 50-53; tema retomado en *Hechos*, I, 9-11; la relación con el Apocalipsis de Pedro se ha señalado más arriba. Por el papel que atribuye a Herodes en la pasión de Cristo (*Lucas*, XXIII, 6-12), el tercer Evangelio se emparenta aleo con el Evangelio de Pedro. <<

[207] *Lucas*, I-II. Toda esta leyenda no fue concebida de una sola vez. Ver *L'Évangile selon Luc*, 25 p. 77-132. <<

[208] Aunque no independientemente de las profecías antiguas, no están contruidos sobre estos textos con el objeto de hacer notar su cumplimiento. <<

[209] *Lucas*, II, 34-35. <<

[210] El Rico y Lázaro, el Hijo Pródigo, el Fariseo y el Publicano, etc. <<

[211] *Lucas*, IX, 51-XVIII, 14. <<

[212] Ver *Les Actes des Apôtres*, introducción. <<

[213] Cada uno de ellos resucita un muerto, cura un paralítico, realiza cantidad de milagros, uno con su sombra, el otro con un delantal que le roban. <<

[214] *Hechos*, X-XI, 18, conversión de Cornelio, largamente desenvuelta para hacer resaltar su significado simbólico. <<

[215] Esta conclusión parece garantizada por el hecho de Marción y por el empleo del tercer Evangelio por el apologista Justino. <<

[216] Colocando allí, para la perspectiva, todas las apariciones del Resucitado. Pero la redacción original de Lucas parece haber ignorado las palabras de la cena mística y no haber considerado nada más que la última cena de Jesús como la de la Pascua; de manera que esta redacción habría sido anterior a la introducción de la Pascua dominical en el medio para el que se escribía el Evangelio y si este medio era Poma, se seguiría de ello que el Evangelio habría sido el de un grupo romano que ignoraba la *gnosis* de las Epístolas atribuidas a Pablo, desde que la armonización de los Evangelios de Marcos y Lucas había coincidido con la unificación de la comunidad romana. <<

[217] Marción no está solo en este caso, y tuvo precursores por lo demás, en especial Basilides. <<

[218] Tampoco fue Marci3n el iniciador de este docetismo. Pero se notar3 que entre los escritores del Nuevo Testamento s3lo el redactor de Lucas y los Hechos se arriesg3 a hacer comer a Cristo resucitado (*Lucas*, XXIV; *Hechos*, I, 4; X, 41) y a mantenerlo continuamente en presencia de los suyos durante un per3odo bastante largo, cosa que tambi3n hicieron ciertos gn3sticos. <<

[219] En los relatos de la resurrección, *Lucas*, XXIV, 12 (auténtico tal vez), 24 (cf, *Juan*, XX, 3-10; 36-40 cf. *Juan*, XX, 19-21, 271. Es probable que, en *Hechos* XII, 1-2, el relato originario mencionara la muerte de Juan junto con la de Santiago, conforme a *Marcos* X, 39, y al testimonio de Papias, y que la redacción que pone a Juan en primer término, mediante sobreagregado, en los primeros capítulos, lo habría suprimido allá en consideración a la leyenda efesia. Cf. *Les Actes des Apôtres*, 222, 223. <<

[220] *L'Évangile selon Luc, 62; Les actes des Apôtres, 105-106.* <<

[221] Ver *Hechos*, I, 1-2, cómo se define el contenido del Evangelio. <<

[222] Para la historia de la crítica ver *Le quatrième Evangile* ², 18-39; y sobre H. Delafosse, *Le quatrième Evangile* (1925), *Revue Critique*, 1.º de julio 1925, pp. 239-243. <<

[223] El estilo de estos discursos es rimado como el de las sentencias y discursos de los sinópticos, con un desarrollo más largo del pensamiento y sobre temas sensiblemente diferentes. La hipótesis de un original arameo del cuarto Evangelio, ha sido sostenida con seriedad en estos últimos tiempos. <<

[224] En la perspectiva de los tres primeros Evangelios, el ministerio galileo de Jesús parece durar algunos meses y el ministerio hierosolimitano algunos días; en Juan un ministerio de tres años completos corona la vida de Jesús, que se consideraba como teniendo cuarenta y seis años (dato simbólico de *Juan* II, 20) cuando comienza a enseñar. Cifras místicas, pero en los cuatro Evangelios la cronología no es más que un cuadro para la distribución de la materia evangélica. <<

[225] En la medida en que se puede hablar de redacciones últimas antes de la canonización cuyos últimos retoques para los cuatro Evangelios podrían muy bien ser contemporáneos. <<

[226] *Juan* XIX, 35, a relacionar con XXI, 24. <<

[227] Se diría que *Juan*, XXI, fue escrito para hacer valer la leyenda de Pedro, archipastor de las ovejas de Cristo, acordando con ello, bien o mal, la ficción del discípulo bienamado. <<

[228] Ireneo no los señala tan solo en *Herejías*, III, 11, 9, sino que siente la necesidad de condenarlos también al final de su *Exposición de la predicación apostólica*. <<

[229] Schmidtke, *Neue Fragmente und Untersuchungen zu judenchristlichen Evangelien* (1911), rechaza audazmente la aserción de Jerónimo y hasta le niega todo conocimiento directo del libro en cuestión. Ver a este respecto Waitz en Hennecke, 10-32 y E. Meyer, I, 261; estos autores tan solo dudan de que Jerónimo haya realizado la doble traducción griega y launa de que se jacta (*De Viris*, 2). <<

[230] Al decir de Eusebio, III, 59, 16. <<

[231] *Juan*, VII, 53-VIII, 11. <<

[232] Jerónimo, *De viris*, 2 Waitz, 55, desearía atribuir esta cita al Evangelio de los Hebreos y no al de los Nazarenos. <<

[233] Careciendo del contexto no se podría decir cuál era precisamente la observancia pascual de las comunidades nazarenas, salvo que su ayuno cubría todo el tiempo de la pasión desde la última cena de Jesús hasta la hora de la resurrección. No obstante se tratará más bien de la Pascua dominical, lo que no es un rasgo de primitivismo para este Evangelio (cf. *supr.* pág. 37). <<

[234] Para la distinción de los dos Evangelios, ver Schmidtke, Waitz, Meyer, citados más arriba, en contra Lagrange, *Revue Biblique*, 1922, pp. 161-181, 321-349. <<

[235] Los fragmentos ciertos de este Evangelio son los que da Epifanio, *Herejías*, 30, (Preuschen, *Antilegomena*², 9-12), Waitz, 44 ss. desearía agregar algunas citas del Evangelio de los Hebreos (en Jerónimo) y de las Homilías clementinas. <<

[236] Allí se hacía decir a Cristo: “He venido a destruir los sacrificios, y si no dejáis de sacrificar la cólera no dejaré de golpearos”. <<

[237] Waitz, 44, prefiere colocarlo en 100-130, entre los sinópticos y Juan. <<

[238] Reunidos y traducidos en Preuschen, *Antilegomena*², 2-3, 135-136, traducidos y comentados por Waitz, 58-59. <<

[239] *Stromatas* III, 13, 92. <<

[240] II *Clemente*, 12. Recuérdese lo que se dijo sobre el origen de esta homilía *supr.* pág. 23. <<

[241] *In Lucam*, I, comentando el οπεχείρησαν de Lucas, I, 1. <<

[242] Intervención de Salomé planteando una pregunta a Jesús sobre el fin; insistencia del Cristo sobre la desaparición de todo lo que toca a la sexualidad en el estado de consumación; el tema es rodeado de misterio. <<

[243] Epifanio, *Herejías*, 62, 2. <<

[244] Cf. *supr.* pág. 30, y nota 143. Texto griego y traducción en Preuschen, *Antilegomena*² 15-20, 145-150. Traducción francesa en *Les Livres da Nouveau Testament*, 706-709. <<

[245] No es evidente ni aun probable que dependa del cuarto Evangelio en su forma canónica; por su espíritu y su composición pertenece más bien a la edad precanónica.

<<

[246] Eusebio, VI, 12. Nótese que el obispo, sin haber examinado por lo demás el escrito, habría permitido primero su lectura en la comunidad en que se encontró, luego su atención se fijó sobre el docetismo de ciertos pasajes lo que lo impulsó a rechazarlo. <<

[247] Donde volvemos a encontrar el testimonio más antiguo. La *Didascalia* siria, compuesta probablemente a comienzos del siglo III, acusa también su influencia. <<

[248] Notar la analogía del caso con el de Marcos. <<

[249] Este evangelio, lo mismo que los de Valentín y Marción, fue escrito para uso de un grupo reclutado por el autor. Como la Iglesia estaba todavía poco jerarquizada, la tentativa de estos doctores no era anormal, y, dejando de lado la tendencia particular de cada uno, el procedimiento de composición no era mucho más libre que el de los Evangelios canónicos. <<

[250] Según Clemente de Alejandría. *Stromatas*, VII, 17, 106. Ireneo, *Herejías*, III, II, 9, meo que el Evangelio de Verdad nada tenía de común con los Evangelios canónicos, pero ¿lo había leído? <<

[251] Más adelante se volverá sobre Marción, su *Evangelion* y su *Apostolicon*. <<

[252] Sobre los Evangelios de Matías, Felipe, Judas, Eva, María etc, ver Hennecke, 68-71. <<

[253] Sobre el *Diatessaron*, ver Hennecke, 72-75. No es seguro que Taciano lo haya compuesto primero en siríaco y no en griego. <<

[254] Se atribuye a estas tendencias la supresión de lo que se refiere al nacimiento terrestre de Cristo, el carácter no pascual de la última cena, etc. Véase Hennecke, 74.

<<

[255] Es evidente que la epifanía terrestre de Cristo fue limitada durante mucho tiempo al lapso comprendido entre su bautismo y su resurrección (Marcos, Juan, Evangelio de los Ebionitas, Basilides, etc.). La idea de la concepción milagrosa es por ella misma mitológica y no implica por lo demás el encratismo. Es posible que la *gnosis* haya inaugurado la exaltación de María y de Jesús niño; sobre la *Genna Marias*, que señala Epifanio. 26, 2, ver Hennecke, 82, 83, 109. <<

[256] Sobre la historia harto complicada de este libro y su penetración tardía en Occidente, ver Hennecke (A. Meyer), 84-93. El libro había sido concebido para hacer valer la virginidad de María *ante partum, in partu, y post partum*. Los hermanos y hermanas de Jesús son presentados allí como hijos de un primer matrimonio de José, quien sería evidentemente un anciano cuando desposó a María. Jerónimo transforma los hermanos y hermanas en primos de Jesús y la tradición occidental siguió a Jerónimo. <<

[257] Sobre este apócrifo, ver Hennecke (A. Mayer), 93-102. <<

[258] Ver Hennecke (Stülcken), 77. <<

[259] I *Apología*, 35 48. <<

[260] *Apologeticum*, 21. <<

[261] Πράξεις περιόδοί. Toda la obra de la imaginación cristiana sobre los orígenes está bastante bien resumida en esta cita tomada por Eusebio, II, I, 4, al 7.º libro de los *Hypotyposes* de Clemente de Alejandría: “El Señor, luego de la resurrección, había transmitido la *gnosis* a Santiago el justo, a Juan y a Pedro, éstos la transmitieron a los otros apóstoles, los otros apóstoles a los setenta discípulos, entre los que estaba Bernabé”. Fragmento de *gnosis* más o menos judeocristiana. La literatura amónica (Evangelio y Hechos) revela más bien la preocupación de poner la enseñanza auténtica de Jesús en los discursos pronunciados por él durante su vida mortal, pero la tradición gnóstica podría muy bien en todos conceptos ser la menos antigua en todos los aspectos. <<

[262] Notemos que los Hechos canónicos han recogido una leyenda de Pedro y otra de Pablo ya suficientemente desarrolladas; la redacción las combina con datos más seguros en una síntesis antignóstica, lo que mis conduce a la nota precedente. Hennecke ha tenido razón al escribir (p. 140) que la cuestión de la falsedad literaria en el cristianismo primitivo está todavía por tratarse en conjunto y a fondo. <<

[263] El libro no es de ningún modo marcionita, sino docetista en el grado más supremo: humanidad aparente, muerte aparente y todo simbólico. Identificación absoluta de Cristo y Dios. Ver Hennecke, 171-191. <<

[264] *De Baptismale*, 17. <<

[265] Sobre los Hechos de Pablo, ver Hennecke (Rolffs), 192-212. La obra es de tendencia encrática, pero de un catolicismo vulgar y no gnóstico. <<

[266] Tal vez se descuide demasiado en la actualidad a estos apócrifos clementinos, con los que la escuela de Baur hizo gran ruido hacia mitad del siglo pasado. En ellos deben distinguirse los *Kerygmata*, que son de *gnosis* judeocristiana, y los *Praxeis* obra de cristianismo antignóstico, en donde se relatan los combates de Pedro contra Simón desde Cesárea hasta Antioquía. Sobre la complicada historia de esta compilación en la novela clementina, ver Hennecke (Waitz), 212-215 y O. Culmann, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo clementin* (1930). <<

[267] Sobre los *Hechos Vercellenses* y los otros testimonios de la leyenda romana, véase Hennecke (Ficker), 226-230. Lo mismo para los Hechos de Andrés Hennecke, 219-251. <<

[268] Discusión y traducción en Hennecke (W. Bauer y R. Raabe), 256-289. <<

[269] Justino sería por sí mismo un filósofo moralista, inclinado a tomar el cristianismo como una filosofía moral y a conseguir que los paganos lo apreciaran como tal. <<

[270] Así Celso, bien que nos sea conocido tan sólo por Orígenes, nos da la impresión que tenían del cristianismo las gentes ilustradas, en tiempos de Marco Aurelio, y nos muestra de qué manera el conflicto, aparentemente irreductible entre el paganismo y el cristianismo, habría podido terminar por la incorporación del cristianismo a la religión imperial, donde se sincronizaban, por así decirlo, todos los cultos, si el cristianismo helenizado no hubiera sido lo suficientemente fuerte como para hacerse aceptar finalmente como culto del imperio. <<

[1] *Annales*, XV, 44. “Auctor hujus nominis Christus, Tiberio imperitante, per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat. Repressaque in praesens, exitialis superstitio sursus erumpebat, non modo per Judaeam, originem ejus mali, sed per Urbem etiam, quo cuncta undique atrocia sut turpia confluunt celebranturque”. Tácito no está tampoco informado sobre la carrera de Jesús; considera la existencia de un esfuerzo de propaganda interrumpido por la muerte de su iniciador, pero que recomenzó después, de tal manera que alcanzó a Roma casi inmediatamente, luego de haber franqueado los límites de la Judea. Tácito repite también una opinión corriente cuando dice del judaísmo: *Historias* V. 3: “Moses, quo sibi in posterum gentem formaret, novos ritus contrariosque ceteris mortalibus indidit”. <<

[2] *Epístolae*, 96, 7. Los cristianos, interrogados judicialmente por Plinio le habían dicho “quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem”. El *carmen* es un canto alternado, himno o letanía. Plinio entiende que el hombre ajusticiado de quien nos habló Tácito, era tratado como un Dios por sus sectarios. <<

[3] *La religion d'Israel* (1933) 308. <<

[4] Ver *La religion d'Israel*, 279. <<

[5] *Antigüedades*, XVIII, 21. Τὰ μὲν λαπὰ ἡάντα γνώμη τῶν Φαριδαίων [ὀμολογοῦσα], δυόκιντος δὲ τοῖ ἔλεπΦέρον ἐρῶς ἐστὶν αὐτοῖς μόνον ἡγεμόνα καὶ δεσπότην τόν [Φεόν] ὑπειληφόσιν. <<

[6] Con esto se miden el sentido y el alcance del tributo en los Evangelios sinópticos (*Marcos*, XII, 13-17, y concordantes). La anécdota fue concebida para impedir que se confundiera al cristianismo con el judaísmo zelote. No es cierto de ninguna manera que Jesús y sus primeros sectarios hayan tenido tanta consideración por la autoridad de César. Adviértase que Marcos hace proponer la cuestión por fariseos y herodianos, para quienes esta cuestión era de importancia. <<

[7] Ver *La religion d'Israel*, 313. <<

[8] Ver *ibíd.*, 315. <<

[9] Ver *ibíd.*, 311. <<

[10] Las faltas y exacciones de los últimos procuradores contribuyeron a sobreexcitar el sentimiento religioso de los judíos. Una vez en revolución Jerusalén, los amigos de los romanos debieron huir y como el imperio estaba mal gobernado por aquel tiempo, la rebelión pudo organizarse antes de que Vespasiano fuera encargado de reprimirla.

<<

[11] Herodes no había sido menos detestado que los romanos, pero sabía hacerse obedecer mejor. Fueron los mismos judíos y los samaritanos quienes exigieron y obtuvieron la deposición de Arquelao en el año 6 de nuestra era; pero la masa del pueblo no se conformó con la dominación romana a la que se acomodaban las clases altas; el incendio se incubó hasta la explosión del año 66. <<

[12] La fecha indicada por *Lucas*, III, 1, el año 15 de Tiberio, si se la quiere relacionar con la predicación de *Juan* Bautista es demasiado tardía, desde que su actividad de predicador no fue de larga duración; Simón el Mago cuya fecha no se podría señalar con exactitud, es contemporáneo de la edad apostólica; Elchasaías, fundador de una secta bautista y judaizante en Transjordania, apareció hacia el año 100. <<

[13] Con esta diferencia: que Simón, en la leyenda era considerado discípulo de Juan, lo que no sucedía con Elchasaías. No obstante lo que se lee en *Hechos*, VIII, no debe presumirse que Simón haya pasado por el cristianismo, pero tal vez haya tenido algunas relaciones con Juan o su secta. <<

[14] Esfuerzo para subordinar a Juan ante Jesús, sea por el reconocimiento del mismo Juan, sea por la distinción entre los dos bautismos, lo que no alcanza a disimular lo que debe. <<

[15] *Antigüedades*, XVIII, 5, 2. Esta noticia encuentra crédito porque parece independiente de la tradición evangélica, en lo que respecta a las circunstancias de la muerte de Juan, pero la independencia podría no ser real. <<

[16] Hipótesis de Bultmann. 177; cf. *L'Évangile selon Luc*, 25-27. <<

[17] Tesis de la tradición sinóptica. <<

[18] Tesis del cuarto Evangelio, en contradicción con *Mateo*, XI. 2-6; *Lucas*, VII, 18-20. 22-23. <<

[19] *Marcos*, VI, 14-29; *Mateo*, XIV, 1-12. <<

[20] Cf. Bultmann, 67; Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, 125. <<

[21] *Mateo*, XI, 9. <<

[22] *Malaquías*, III, 1. <<

[23] *Mateo*, XI, 11. Pero el final del V: “Sin embargo el más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él”, es una adición cristiana que quiere hacer inofensiva la afirmación precedente. Parece por lo demás, que para un mejor equilibrio del texto y del pensamiento debemos, en acuerdo con muchos Padres y algunos modernos, tomar en rigor el comparativo: “Pero aquel que es más pequeño que él” —en el orden del tiempo, menor por la edad y la manifestación, es decir Jesús— “es en el reino de los cielos mayor que él”. Esta interpretación salva la preeminencia de Jesús, su importancia única con relación al reinado, sin excluir a Juan del número de los elegidos. El programa mesiánico enunciado en *Mateo*, XI, 2-6, podría muy bien haber sido aplicado en sus principales elementos, respectivamente por los sectarios de *Juan* al Bautista y por los cristianos a Jesús. Ver *L’Evangile selon. Luc* 224. <<

[24] *Marcos*, I. 7-8; *Mateo*, III, 11 12; *Lucas*, III, 16. Como nunca somos bañados ni lavados en el Espíritu Santo, se trata evidentemente del bautismo de agua, que sostiene el bautismo de espíritu y éste nunca fue independiente del otro. <<

[25] *Marcos*, VI, 14, 16, 29. <<

[26] *Mateo*, XIV, 1-2, 12. <<

[27] *Marcos*, I, 5, habla del desierto, de la región vecina al mar Muerto como lugar de predicación y del Jordán como lugar del bautismo; lo mismo *Mateo*, III, I, 5. *Lucas*, III, 3, 7, indica toda la región del Jordán como lugar de predicación. Las indicaciones de *Juan*, I, 28; III, 23, para ser más precisos, están lejos de estar mejor garantizadas.

<<

[28] *Vida*, 11-12. <<

[29] *Mateo*, III, 7, donde se mencionan también al azar los saduceos; *Lucas*, III, 7, habla solamente de las “multitudes”. <<

[30] Este bautismo en agua viva difiere de las abluciones legales y Hölscher, *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*, 237, lo supone tomado de las regiones del Eufrates de Babilonia y Mesopotamia. Así pensaba ya Renán, *Vida de Jesús; Los Evangelios*, 462-405. <<

[31] Hölscher, 238, conjetura que el bautismo judío de los prosélitos fue tomado de la misma fuente que el bautismo de Juan y no es el tipo de éste, como no lo es del bautismo cristiano. Nótese que el bautismo de los prosélitos no concierne a los judíos de origen; el bautismo de Juan y el bautismo cristiano fueron aplicados primero a los judíos. <<

[32] Se ha podido ver (*La Religion d'Israel*, 317) cuál era la posición de los esenios respecto a los sacrificios rituales; los elchasaítas los condenaban formalmente. <<

[33] Ver *La religion d'Israel*, 317. <<

[³⁴] *Hechos*, XVIII, 24-28: XIX, 1-6. De estas noticias sólo resulta que el bautismo cristiano no fue comprendido en principio como bautismo de espíritu, según lo querría la redacción de los hechos. <<

[35] *Miqueas*, V, 1, donde se autoriza *Mateo*, II, 5, marca el origen davídico del Mesías, no el lugar de su nacimiento. <<

[36] *Mateo*, II, 1, con lo que se relaciona *Miqueas*, V, 1; 13-15, donde se alega, en profecía de la huida a Egipto. *Oseas*, XI, 1, que se refiere a Israel: 16-18, masacre de los niños de Bethlem, donde viene *Jeremías*, XXXI, 15, que se refiere a la cautividad; 19-23, vuelta a Judea e instalación en Nazareth, con la profecía: “Será llamado Nazareno”, cuya proveniencia es imposible indicar, si no se quiere reconocer que el Evangelista anima a Cristo por juego de palabras, lo que *Jueces*, XIII, 5, dice de Sansón: “Será nazir”: IV, 12-16, Jesús en Cafarnaum, cumplimiento de *Isaías*, VIII, 23-IX, 1, que alude a las deportaciones asirias. <<

[37] *Lucas*, I, 5, 26-27: II, 1-7. La leyenda recogida en Lucas y que contradice la de Mateo, está mejor ordenada que ésta, pero no es más consistente. <<

[38] *Mateo*, I, 1-17, donde Jesús desciende de David por Salomón; *Lucas*, III, 23-38, donde Jesús desciende de David por Natán. Las dos genealogías llegan sin embargo a José, considerado padre de Jesús en los centros judeocristianos, donde fueron inventadas las genealogías. <<

[39] La antigua tradición no era unánime sobre este punto, como lo testimonia la anécdota de *Marcos*, XII, 35-37 (*Mateo*, XXII, 41-46; *Lucas*, XX, 41-44), y la Epístola llamada de *Bernabé*, ver capítulo I, nota 109. <<

[40] Cf. Hölscher, 230, n.º 10; 239, n.º 5. E. Meyer, II. 423, n.º 2, mantiene la relación del nombre con Nazareth. Por lo demás, se ha negado erróneamente la existencia de Nazareth en tiempos de Jesús. Nazareth existía y porque existía se pudo utilizar su nombre para una explicación artificial del nombre de nazareno, cuando se quiso borrar la relación original de Jesús y su secta con la secta bautista de donde surgieron en realidad. No hay ninguna relación etimológica entre Nazareth y los nazarenos o nazorenos (cuyos nombres semíticos se escriben con un *tsadé*) y los nazires (palabra que se escribe con *zain*), Los nazires son los “consagrados”. Nazareno significa probablemente “observante”. <<

[41] *Mateo*, XI, 2-17 (*Lucas*, VII, 18-20, 22-35). Tomados tal cual, la escenografía y las ideas atribuidas a Cristo reflejan una polémica, bastante cortés por lo demás, de los sectarios de Jesús con los sectarios de Juan después de la muerte de sus jefes respectivos. Ver *L'Évangile selon Luc*, 222-228 (cf. Meyer, I, 84-87). <<

[42] Es a este título que el relato (*Marcos*, I, 9-11, *Mateo*, III, 13-17; *Lucas*, III, 21-22) figuró primero a la cabeza de la catequesis evangélica. El relato no fue concebido para significar que Jesús había pertenecido a la secta de Juan sino más bien para disimularlo. Allí se quiso mostrar la iniciación mesiánica de Jesús. <<

[43] Ver *L'Évangile selon Luc*, 142-143. La paloma es en el relato un elemento mitológico harto borroso; sin embargo, no es por nada que el ave de Astarté aparece como la figura del Espíritu, que, en el Evangelio de los hebreos se decía que era la expresión de la madre de Cristo. <<

[44] Ver *L'Évangile selon Luc*, 147-152 (cf. Meyer, I. 94-97). No es de extrañar que el cuarto Evangelio omitiera la tentación en el desierto^ como omitió las curas de poseídos, e inclusive el bautismo de Jesús por Juan. El único trazo del servicio prestado por los ángeles al Hijo de Dios se ha retenido en *Juan*, I, 51. <<

[45] Cf. *Mateo*, III, 2, 17. <<

[46] Nada más natural en este tiempo y en este medio. Ver E. Meyer, II, 416-418, 442.

<<

[47] La palabra δυνάμεις se encuentra hasta en las expresiones de Herodes Antipas relativas a los milagros de Jesús, *Marcos*, VI. 14. <<

[48] Del mismo modo que las parábolas son en los Evangelios alegorías místicas, los milagros son signos, σημεῖα, no solamente señales del poder divino sino símbolos de la salvación. Para el análisis de los relatos de milagros en la tradición sinóptica, ver Bultmann, 129-150. <<

[49] Así lo entienden los Hechos de los Apóstoles y las Epístolas, en especial las Epístolas a los Corintios; nótese también lo que se lee es *Marcos XVI*, 17-18. <<

[50] *Mateo*, IV, 12-16, *Isaías*, VIII. 23-IX, 1, *supr. cit.* not. 35. <<

[51] Se trata principalmente del viaje indicado en *Marcos*, VII, 24, 31, y cuyo itinerario es más bien vago. Suponiendo que corresponda a un recuerdo verdadero, se admitió de buena gana según Wellhansen, aproximando a *Lucas* XIII, 31-32, con *Marcos* VI, 14-16, que Jesús se alejó de Galilea porque la actitud del Tetrarca se hacía amenazante hacia su persona. Pero en Marcos el viaje hacia Tiro sirve para conectar la historia de la Cananea y la vuelta a Decápolis para encuadrar el milagro del sordo y la segunda multiplicación de los panes, hechos todos cuya significación simbólica casi no puede discutirse; por otra parte, la anécdota de Lucas que no tiende a nada, no está mejor provista de consistencia histórica. Puede ser la mala voluntad del tetrarca lo que determinara por una parte a Jesús a dejar la Galilea para dirigirse a Jerusalén, pero nada prueba que este motivo haya inducido a Jesús a realizar un viaje tan largo fuera de Galilea. <<

[52] *Marcos*, I, 16-20; *Mateo*, IV, 18-22; *Lucas*, V, 1-11. Cf. *L'Évangile selon Luc*, 169-176. <<

[53] *Mateo*, IV, 25 (*Lucas*, VI, 17). La escenografía que, en Marcos III, 7-8 sirve para encuadrar una multitud de milagros, es tan artificial como la composición misma del discurso. <<

[54] Para el análisis de la enseñanza estricta atribuida a Jesús en los Sinópticos, véase sobre todo Bultmann, 4-129. <<

[55] (Especialmente P. W. Schmiedel, *Enciclopedia Bíblica*, II, art. *Gospels*, y muy recientemente también, Goguel, *La vie de Jésus*. <<

[56] *Marcos*, X, 18 (*Lucas*, XVIII, 18.). *Mateo*, XIX, 17, corrige: “¿Por qué me interrogas sobre el bien”. <<

[57] *Marcos*, XV, 84; *Mateo*, XXVI 1, 46. La palabra fue tomada de *Salmo* XXII, 2. En lugar de este lamento, *Lucas*, XXIII, 46 sustituye una palabra de confianza tomada de *Salmo* XXXI, 6 y *Juan*, XIX, 30, la declaración “Está consumado”. <<

[58] *Marcos*, IX, 1 y (*Mateo*, XVI, 28; *Lucas*, IX, 27). Contradicho implícitamente en *Juan*, XXI, 20-23. <<

[59] *Marcos*, II, 27. Sentencia no reproducida en los paralelos, tal vez en razón de su carácter más filosófico y humano que religioso. <<

[60] *Marcos*, VII, 15, Corregido un poco torpemente en *Mateo*, XV, 11: “No es lo que entra en la boca... sino lo que sale de la boca”... Falta en Lucas con todo, el pericope. <<

[61] *Mateo*, XXIII, *Lucas*, XI, 39-52. <<

[62] Ver *L'Évangile de Luc*, 446. Cf. Bultmann, 27; “Escena concebida en el espíritu de Jesús”. <<

[63] La atención del lector está orientada hacia el Salmo entero, que se completa en la glorificación del justo que ha sufrido. Va de por sí que los evangelistas no podían hacer recitar el Salmo de un extremo al otro por Jesús expirante. <<

[64] Cf. *L'Évangile selon Luc*, 330. <<

[65] Cf. Hölscher, 228. <<

[66] Con Guignebert, *Jesús*, 76-78. <<

[67] La mención de los “hermanos del Señor” en I *Corintios*, IX, 5 y *Gálatas*, I, 19 (Santiago), confirma la indicación de *Marcos* VI, 3 (*Mateo* XIII, 55-56), tocante a los hermanos, enumerados por el nombre y las hermanas de Jesús, aun cuando la escena de la predicación en Nazareth hubiera sido construida sobre el dicho: “Nadie es profeta en su tierra”. Cf. Bultmann, 15-29. Tomada aparte, la mención de la madre y los hermanos de Jesús en *Hechos*, I, 14, estaría sujeta a sospechas. <<

[68] Cf. supr. n. 35, y n. 39. <<

[69] *Marcos*, I, 15; *Mateo*, IV, 17. No puede carecer de intención el hecho de que el rasgo falte en el pasaje paralelo, *Lucas*, IV, 14-15. <<

[70] Dado que el reinado del Espíritu comienza a realizarse en la comunidad después de la resurrección de Jesús, el bautismo propiamente cristiano no podía ser conferido antes (Cf. *Juan XX*, 22-23; *Hechos*, II, 1-4, 37-38). Pero la concepción es artificial. En *Juan*, III, 22, 26, se dice que Jesús bautizaba; luego IV, 2, que no bautizaba por sí misma y que sus discípulos lo reemplazaban en este oficio; en fin VII, 39, que no había “todavía espíritu”. Indicaciones contradictorias, resultantes de una dificultad teológica y de las que las dos últimas semejan a glosas. Por muy débil que sea la autoridad histórica del cuarto Evangelio, es claro que el autor principal no veía ningún inconveniente en que la predicación y el bautismo hubiesen marchado juntos, tanto para Jesús como para Juan. <<

[71] *Vida de Jesús*, 312-319. Renán fuerza la nota, por la historicidad que atribuye a los textos, y por el comentario, muy poético por lo demás que hace. Pero la idea fundamental podría retenerse. Notar por lo que al bautismo se refiere, que Renan, *Vida de Jesús*, III, toma como carta histórica *Juan III*, 22-23; IV-1, viendo en 2 una glosa o un escrúpulo del redactor. <<

[72] No olvidar el carácter religioso de la comida, sobre todo de ciertas comidas entre los pueblos primitivos en la antigüedad, también entre los judíos y especialmente en la secta de los esenios. <<

[73] Como tampoco tuvo en sus horas, la sonrisa escéptica de Renan o el humanitarismo de H. Barbusse. <<

[74] *Mateo*, XIX, 28; *Lucas*, XXII, 30. Ver *L'Évangile selon Luc*, 517. <<

[75] *Daniel*, VII, 13. *Parábolas* de Henoch. En la *gnosis* paulina, el Hombre celeste, por contraste con el primer Adán, equivale al Hijo del hombre de la tradición evangélica. Pero esta concepción trascendente del Mesías no es judía de origen. “El ungido de Jehová” fue al principio un hombre y nunca dejó de serlo. <<

[76] Dados el origen pagano de la noción y la influencia de la tradición caldeoiraniana sobre la escatología y la apocalíptica judías, el círculo de hipótesis queda necesariamente restringido. La tesis del origen caldeoiraniano fue desenvuelta sobre todo por Reitzenstein; Hölscher 192, n. 32, la adopta en lo principal, pero la historia del mito y de su evolución está lejos de haber sido puesta en claro. No parece que deba admitirse una influencia sensible del mito en la predicación de Jesús; la cuestión es muy distinta para la tradición apostólica. <<

[77] Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, 130, sostiene que el mismo Jesús se consideró y llamó “El Hombre”, en un sentido escatológico y con un sentimiento especial de unión a Dios, tal que apenas podemos hablar de préstamo. Brumosa teología, en la que Hölscher *supr. cit.*, no creyó necesario detenerse. Fue mucho más fácil atribuir a Jesús muerto y resucitado esta noción trascendente y mítica del Hombre de lo que le hubiera sido a Jesús el realizarla por sí misma; y en la hipótesis, el Evangelio primitivo hubiera sido mucho más gnóstico y menos judaizante de lo que fue en realidad. <<

[78] Cf. Bultmann, 156; *L'Évangile selon Luc*, 267. <<

[79] *Hechos*, V, 36; Josefo, *Antigüedades*, XX, 5, 1. Ver *Les Actes des Apôtres*, 286-287. <<

[80] *Hechos*, XXI, 38; Josefo, *Antigüedades*, XX, 8, 6; *Guerra*, II, 13, 5. Ver *Les Actes des Apôtres*, 809-811. <<

[81] El redactor de los *Hechos*, 35-39, lo constata implícitamente por boca de Gamaliel. <<

[82] A veces se fundamentó en *Marcos*, XI, 11 y XIII, 1-2, para sostener que Jesús y sus discípulos no habían visto Jerusalén con anterioridad: esto es transformar en datos de historia los menudos artificios de la redacción evangélica. Cf. *L'Évangile selon Marc*, 324; *L'Évangile selon Luc*, 472. <<

[83] La fecha no es cierta por otra parte, y es trabajo perdido buscar en estos años aquél en que la Pascua fue celebrada un jueves o viernes a la noche, visto que la tradición evangélica no es concordante ni histórica por lo demás, sino ritual. <<

[84] El cuadro del cuarto Evangelio es simbólico y se puede decir apocalíptico (Comparar *Apocalypsis*, XI, 3, 9, II, donde los tres años y medio de la predicación de los dos testigos son paralelos a los tres días y medio que transcurren entre su muerte y resurrección), media semana de año, recortada en la última de las siete semanas que constituyen la edad de Cristo, figurando el año quincuagésimo, jubilar, la entrada de Cristo en su gloria. Ver *Le quatrième Evangile* 47, 151 (comentario de *Juan*, II, 20, 305 (Comentario de *Juan*, VIII, 57). <<

[85] Ambas hipótesis tuvieron sus partidarios, no son incompatibles y pueden justificarse por los textos; pero los textos no son tal vez tan consistentes como se necesitaría para fundamentarlas. No es probable que la *predicación* de Jesús tuviera un éxito fulminante ni que haya durado mucho tiempo antes de inquietar al tetrarca.

<<

[86] Nunca se repetirá demasiado que los relatos evangélicos son las escenas de un drama ritual donde los gestos de los personajes, y en especial los del personaje principal, son dirigidos por la fe que el drama tiene por objeto representar, animar y hasta podemos decir realizar. <<

[87] Las previsiones que se le atribuyen son concebidas sistemáticamente en vista de los hechos así como las profecías que se consideran cumplidas en la pasión de Jesús. También la agonía de Gethsemaní —que el cuarto Evangelio tuvo cuidado de suprimir—, localiza una escena que fue deducida primero del *Salmo XXII*, sin especificar lugar ni tiempo, como en *Hebreos*, V. 7-10 donde sería erróneo ver un eco de la tradición evangélica. Ver *Les Livres du Nouveau Testament*, 183; *L'Évangile selon Luc*, 525-530; cf. Bultmann, 162. <<

[88] Citado más arriba, nota 69. <<

[89] *Zacarías*, IX, 9; XIV, 4; *Génesis*, XLIX, 11, *Salmo*, CXVIII, 25-26. Ver *L'Évangile selon Luc*, 469. Para admitir la historicidad de esta manifestación, es necesario al mismo tiempo suponer que Jesús quiso él mismo cumplir. *Zacarías*, IX, 9. ¿Habría pensado pues él inaugurar en este lugar el gran advenimiento? En este caso, sería necesario asimilarlo totalmente al Egipcio de Josefo. Pero las mismas condiciones del testimonio no favorecen de ningún modo una tradición histórica referente al hecho. <<

[90] La expulsión de los vendedores cumplida en *Zacarías*, XIV, 20; *Malaquías*, III, 1. Si Jesús y sus compañeros se hicieron dueños del atrio por la violencia, el incidente no hubiera terminado por una controversia académica sobre la autoridad que Jesús querría adjudicarse sino que la guarnición romana lo hubiera arrestado inmediatamente. Comparar el caso de Pablo en *Hechos*, XXI, 27-34. <<

[91] Los incidentes del misterio hierosolimitano, discusiones de escuela sobre la autoridad de Jesús y sobre la de *Juan*, sobre el tributo de César, sobre la resurrección, sobre la filiación davídica del Mesías, la algarada de los fariseos, fueron primero concebidas por sí mismas e independientemente la una de la otra, luego unidas por transiciones artificiales, a fin de rellenar el ministerio hierosolimitano. Cf. *L'Évangile selon Luc*, 473-474-477, 483 484. <<

[92] Es la opinión defendida en la actualidad por Eisler (*Jesús Basileus*, 1930), con mucha erudición pero con débiles pruebas; pues las adiciones al libro de la Guerra judía, en la versión eslava con que se fundamenta en lo principal Eisler, tienen grandes posibilidades de ser interpolaciones, y aun supuestas auténticas, no contiene todo lo que se quiere sacar de ellas. <<

[93] La leyenda de Judas concuerda mal con la de los Doce, a la que se ha querido soldarla. En la realidad Jesús no *eligió* a los Doce, éstos son el comité dirigente de la primera comunidad; su misión fue anticipada en el ministerio de Jesús. Por otra parte la traición de Judas no tenía sentido completo si no se hacía de él uno de los discípulos principales. En la lista apostólica Judas el traidor, último de todos, es el paralelo del primero, Pedro, el renegado. La leyenda de su muerte en *Mateo*, XXVII, 3-10, y *Hechos*, I, 16-20, es totalmente ficticia y la de su traición fundada sobre ciertos textos bíblicos parecería no tener más realidad que la negación de Pedro. Cf, Bultmann, 159, 167, 171. <<

[94] *Marcos, XIV, 27 (Mateo, XXVI, 31)*, donde la fuga se considera anunciada en *Zacarías, XIII, 7. Juan, XVI, 32*, se mantiene en la misma línea que Marcos, sin referencia profética. *Lucas, XXII, 32* hace prever solamente un desfallecimiento de la fe, porque retiene los discípulos en Jerusalén. <<

[95] *Marcos*, XIV, 17-21; *Mateo*, XXVI, 21-23; *Lucas*, XXII, 21-23; *Juan*, XIII, 18-19, 21-30. La dramatización del incidente va *crescendo* en Marcos, Mateo y Juan. <<

[96] *Marcos*, XIV, 29-31; *Mateo*, XXVI, 33-35; *Lucas*, XXII, 31-34; *Juan*, XIII, 36-38. Bultmann, 162, estima que la fuente de *Lucas*, XXII, 31-32, ignoraba la negación (ἐπιτρέφως era agregado de redacción; pero la palabra puede entenderse en el activo: “volver a traer”), y el hecho es que el relato de la negación se presenta como agregado en *Marcos*, XIV, 53-54, 66-72. <<

[97] *Marcos*, XIV, 28; *Mateo*, XXVI, 32. <<

[98] *Marcos*, XIV, 22, 24; *Mateo*, XXVI, 26-28; *Lucas*, XXII, 19-20. Pero en Lucas, el fin del v. 19, luego de τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδδμενον, y el v. 20 parecen haber sido agregados con posterioridad, viniendo de I *Corintios*, XI, 24-25 (completado por *Marcos*, XIV, 24. Cf. *L'Évangile selon Luc*, 512). La redacción de Lucas y de los Hechos conocía la eucaristía como fracción del pan y parece que la de Lucas aludiera primero a una eucaristía de significación escatológica, pues el autor ignoraría la interpretación mística de la comida que se consigna en la Primera a los Corintios. No habría lugar a sorprenderse si esta interpretación no viene de Pablo. Cf. *supr.* pág. 18.

<<

[99] Los elementos de esta relación subsisten en *Marcos*, XIV, 23, 25, las palabras “Tomad, este es mi cuerpo”, parecen haber reemplazado en 22 “En verdad os digo, no comeré más pan”, etc., es decir una fórmula paralela a la que se lee en 25 y en *Lucas* XXII, 15-18, donde la mención de la Pascua parece haber sido sustituida a la del pan (en 15-16), para hacer de la última cena un festín pascual. Ver *L’Evangile selon Luc*, 508-509; cf. Bultmann, 161. <<

[100] *Marcos*, XIV, 32-42; *Mateo*, XXVI, 36-46; *Lucas*, XXII, 40-46. El origen de este relato ha sido señalado más arriba (n. 90). Ver *L'Évangile selon Luc*, 524. La escena de Gethsemaní fue reducida y traspuesta de manera muy curiosa en *Juan*, XII, 27-33, donde la angustia parece disolverse en un desdoblamiento de la transfiguración. <<

[101] *Marcos*, XIV, 43-50; *Mateo*, XXVI, 47-56; *Lucas*, XXII, 47-53; *Juan*, XVIII, 1-11. La dramatización es sensible en todos los relatos, con la preocupación de mostrar a Cristo superior a su destino. Ver *Revue d'histoire et littérature religieuses*, 1922, p. 445. <<

[102] *Marcos* XIV, 53, 55-64; XV, 1-15. <<

[103] *Mateo*, XXVI, 57-59-66; XXVII, 1-2, 11-26. <<

[104] Este juicio, en Marcos y Mateo está integrado por tres elementos fácilmente discernibles: la frase sobre el templo, al que Jesús se jactó de destruir y volver a construir en tres días y los testimonios que le conciernen, frase que embaraza a la tradición y que si realmente fue pronunciada, pudo alegarse ante Pilatos en prueba de la pretensión mesiánica (y la fórmula auténtica de la frase estaría en *Mateo XXVI, 61*, de preferencia a *Marcos, XIV, 58* y a *Juan, II, 19*, que introducen expresamente explicaciones alegóricas); la declaración mesiánica de Jesús en calidad de Hijo de Dios, declaración que corrige por adelantado la impresión resultante de la condena de Jesús como rey de los judíos, y quiere dar cuenta de esta condena mediante el encceguamiento de las autoridades judías ante el Cristo místico, Salvador divino; finalmente la escena de los ultrajes (*Marcos XIV, 65, Mateo, XXVI, 67-68*), que es cumplimiento de profecías (sobre todo *Isaías, L, 5* y *LIII, 3*). Los dos últimos elementos son ficticios; en cuanto al primero es ficticio por lo menos en su encuadre.

<<

[105] El consejo tenido por el sanedrín a la mañana (*Marcos*, XV, 1; *Mateo*, XXVII, 1-2; *Lucas*, XX, 66, XXIII, 1, que no tuvo sesión nocturna, radicó allí el juicio de Jesús), aparece doblando la sesión de condenación; en la fuente esta podría ser la reunión donde los acusadores concertaron la denuncia que se presentaría ante Pilatos. *Mateo*, XXVII, 3-10, agrega allí la leyenda de Judas arrepentido. La relación del juicio por Pilatos está cortada sobre todo por el incidente de Barrabás, ficción concebida menos para la dramatización del relato que para transportar de Pilatos a los judíos la responsabilidad de la condena, que ahora se encuentra agregada de la manera más artificial. También se ha hecho de Pilatos un juez de comedia y el juicio perdió allí su forma. La intervención de la mujer de Pilatos y lo que sigue, en *Mateo*, XXVII, 19, 21, 25 sirve para probar mejor la inocencia del procurador. Se considera que Pilatos no pudo rehusarse en derecho, a ratificar una sentencia que el sanedrín había dado según las reglas, pero la redacción así preparada, desafía toda lógica y toda verosimilitud. <<

[106] La remisión a Herodes (*Lucas*, XXIII, 5-12) aparece doblando el incidente de Barrabás, pero además, y ante Lodo, dobla también el proceso ante Pilatos. Una explicación de esta división se ha sugerido más adelante, n. 120. Se consideraba que el hecho cumplía el *Salmo* II, 1-2; pero el salmo no debe ser la fuente de la anécdota (a pesar de Bultmann, 165-171). <<

[107] Hanan estaba depuesto desde el año 15. <<

[108] *Juan.* XVIII, 13-14, 23. Aquí y en XI, 49, el evangelista se expresa a propósito de Caifás como si el pontificado judío fuera anual a la manera del sacerdocio de los asiarcas, considerándose que el antiguo pontífice mantenía una situación preeminente, sin duda como jefe de la familia sacerdotal. No se da ningún detalle del comparendo ante Caifás, que no tiene otra razón de ser que la adaptación a Mateo. <<

[109] *Juan*, XVIII, 28-32. <<

[110] *Juan*, XVIII, 33-38. Jesús trata con altivez a Pilatos, como ya lo había hecho con el gran sacerdote. <<

[111] *Juan*, XVIII, 39-XIX, 6. Suplemento redaccional para el acuerdo con los Sinópticos, pero la presentación de “el hombre” (XIX, 6) duplica la del rey (vv, 13-14). <<

[112] *Juan*, XIX, 7-16. Trozo que en el documento fundamental de Juan se reúne con XVIII, 28-38. En XIX, 13, debe entenderse que Pilatos “hizo sentarse” a Jesús “en el tribunal” —como en el Evangelio de Pedro—, lo que explica la expresión (de v. 14). “He aquí a vuestro rey”. Ver *Le quatrième Evangile*, 479-480. <<

[113] La escena de la burla en el pretorio (*Marcos*, XV, 16-20; *Mateo*, XXVII, 27; *Juan*, XIX, 1-3; *Lucas*, XXIII, 11, la transporta hasta Herodes) parece imitada de algún reinado carnavalesco; algunos lo han supuesto originariamente en relación con el incidente de Barrabás; tiene toda posibilidad de no corresponder a ninguna realidad, habiendo sido concebida como símbolo de la realeza trascendental de Cristo (cf. *Hebreos*, II, 9), y en cumplimiento de profecía *Miqueas*, IV, 14; *Isaías*, L, 5, LIII, 3). <<

[114] Siendo considerado Jesús como un agitador político, su caso caía bajo la autoridad romana y no era juzgado por el sanedrín. <<

[115] Por lo demás parece cierto que el sanedrín tenía entonces el derecho de hacer ejecutar las sentencias capitales que dictaba en las materias que eran de su competencia. Ver Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain* (1914), II, 137-149. <<

[116] Se agotaron todas las sutilezas para unificar las indicaciones de los Sinópticos y las de Juan, que son irreductibles. Si se entiende la palabra tradicional en el sentido histórico, las dos fechas no son más tradicionales una que otra; pero la fecha sinóptica es secundaria con relación a la otra, habiendo sido concebida en principio la cadena de relatos que constituyen el drama ritual de la pasión, en lo que está permitido llamar la hipótesis juaniana de Cristo cordero pascual. Si continúa siendo probable que Jesús viniera a Jerusalén para Pascua y que haya sido crucificado en los días que precedieron a la fiesta, no es imposible que viniera en otro momento del año, y que la coincidencia de su pasión con la Pascua se fundara únicamente en razones místicas, habiéndose cristianizado prontamente el sentido de la fiesta judía en las comunidades helenocristianas. <<

[117] Sería desde la primera generación, si se quiere que la primera comunidad haya aceptado como emblema la idea de Cristo Hijo del Hombre. Así lo entiende Bousset, *Kyrios Christos*, 1, 20, apoyándose primero en I *Corintios*, XV, como testimonio de Pablo. Tampoco es cierto que la fe de Jesús, Cristo por la resurrección, se ampliara de primera intención en la idea de Hombre-Cristo, preexistente a su manifestación terrestre. <<

[118] Ver más arriba n. 193. <<

[119] *Juan*, XVIII, 2-8. La cohorte que se dio a Judas es un hallazgo imaginado para dar relieve al arresto. De suponerse que Jesús fuera arrestado por soldados romanos la cosa hubiera ocurrido de muy diferente manera. Ver *Le quatrième Evangile* 453. <<

[120] Dígase otro tanto de que el rasgo fue concebido en un sentimiento de respeto para la autoridad romana, que casi no puede suponerse en el común de los creyentes antes de un desenvolvimiento bastante considerable del helenocristianismo. <<

[121] Según las fechas aceptadas para los Evangelistas canónicos, se coloca de buena gana al Evangelio de Pedro dependiendo de Lucas. La relación puede ser más compleja. El incidente de Herodes en Lucas no se presenta como una ficción improvisada sino más bien como la reducción de un relato paralelo al juicio de Jesús por Pilatos que habría sido insertado en el cuadro primitivo del Evangelio. <<

[122] O más exactamente del misterio cristiano. El gran mistagogo es quien responde a Annas y el Salvador divino a Pilatos. <<

[123] Estos hechos están en el fondo, pero mucho menos como recuerdos que como temas a explotar, explicar e interpretar en el ritual, es decir en el poema místico de la pasión. <<

[124] *Jerónimo*, Ep. LVIII (*Patrología latina*, XXII, col. 591): “Ab Hadriani temporibus usque ad imperium Constantini... in loco Resurrectionis simulacrum Jovis; in crucis rupe, statua ex marmore Veneris a gentibus posita colebatur lucus obumbrabat Thamuz, id est Adonidis, et in specu, ubi quondam, Christus parvulus vagiit, Veneris Amasius plangebatur”. Se pudieron confiscar para Cristo crucificado y resucitado lugares de culto pagano en Jerusalén, como se confiscó para Cristo naciente la gruta de Bethlem. La fecha de Adriano vale para las estatuas divinas instaladas a las puertas de Jerusalén y que con seguridad no existían antes del 70; no vale para la gruta de Bethlem y por otra parte no es seguro que Jerónimo la refiera. Sea lo que fuere, es probable que una caverna sepulcral cualquiera, si no un lugar de culto adionisiaco, se haya transformado en la tumba de Cristo, aunque la ubicación del Gólgota como lugar del suplicio se basara en una tradición sólida... <<

[125] *Marcos*, XV, 21, nombra, asimismo a los hijos de Simón, como si sus lectores los conocieran, pero nombra también a Jairo y Bartimeo, el ciego de Jericó, que en su tiempo pudieron no ser conocidos por nadie, *Juan*, XIX, 17, dice que Cristo llevó su cruz, pero es para manifestar la plena independencia de Cristo y su aceptación de la muerte. <<

[126] *Marcos*, XV, 27 y paralelos, cumplimiento de *Isaías*, LIII, 12 citado en *Lucas*, XXII, 37 (Cf. 52 y XXIII, 12; *Hechos*, IV, 26-271. <<

[127] El vino aromático se encuentra en *Marcos*, XV, 23; podría ser la primera forma bajo la cual se señala el cumplimiento de *Salmo* LXIX, 22, de donde *Mateo*, XXVII, 34, toma la hiel, que sustituye a la mirra de Marcos. La presentación del vinagre, duplicando en Marcos y Mateo la del vino mezclado, viene en los cuatro Evangelios como último incidente antes de la muerte de Cristo: *Marcos*, XV, 34-36; *Mateo*, XXVII, 46-49, extrañamente motivado por la burla sobre el nombre de Elías que sugirió a los soldados la palabra Eli Eli lama sabachthani; *Lucas*, XXIII, 36, parte que los soldados toman para la irrisión de Cristo por los asistentes; *Juan*, XIX, 28-30, donde el mismo Jesús, para cumplir la Escritura, es decir *Salmos* XXII, 16 y LIX, 11, provoca el ofrecimiento diciendo: “Tengo sed”. El carácter adventicio del incidente es más sensible en Marcos, donde se lee (XV, 37) que Jesús, habiendo lanzado un gran grito, expiró; este grito inarticulado, que era mencionado en el documento primitivo y la cita previa de I *Salmo* XXII, con todo lo que viene después, es un doble agregado por el evangelista. <<

[128] Cumplimiento del *Salmo*, XXII, 19, que *Juan*, XIX, 23-24, cita expresamente, teniendo cuidado de distinguir a despecho del texto, pero por razón simbólica, la participación amigable de las vestiduras y el tirar a la suerte el manto. Ver *Le quatrième Evangile*, 486. <<

[129] Variantes en los tres primeros Evangelios sobre el tema proporcionado por *Salmo XXII, 7-9*. *Lucas, XXIII, 39-43*, hace insultar a Jesús por un solo ladrón y convierte al otro; este incidente del buen ladrón sustituyen a todo lo que en Marcos y Mateo se relaciona con la cita de *Salmo XXII, 2*. <<

[130] Más arriba se ha visto lo que significa, en Marcos y Mateo, la cita de *Salmo XXII, 2*, y lo que sustituyeron en su lugar Lucas y Juan. Este último (XIX, 25-27) coloca antes de la palabra final el testamento místico de Cristo, las palabras de Jesús a su madre y al discípulo bien amado. <<

[131] Juan los suprime, puesto que la muerte de Cristo era un triunfo. El prodigio parece agregado en *Marcos*, XV, 33; posiblemente no lo considera el cumplimiento de *Amos*, VIII. 9-10. <<

[132] También falta en Juan. En los tres Sinópticos el incidente significa lo que dice *Hebreos*, VI, 19-20; X, 19-20: la ruptura del velo que era su carne, introdujo a Cristo en el santuario celeste para ofrecer allí su sangre y abrir así a los creyentes el acceso a la vida eterna. <<

[133] *Mateo*, XXVII, 51-53. Milagro embarazado, pues los muertos resucitan cuando muerto Cristo y sin embargo no aparecen antes de que, Cristo resucite. Esbozo mal colocado del descenso de Cristo a los infiernos. <<

[134] Ver arriba, n. 128. <<

[135] *Juan*, XIX, 28-30. <<

[136] *Juan*, XIX, 31-37, Cumplimiento de *Exodo*, XII, 46 (*Salmo XXXIV*, 21) y *Zacarías*, XII, 10. El incidente de la lanzada pudo ser sugerido por este último texto. Para la explicación simbólica, relacionar I *Juan*, V, 6-7. Este cuadro místico compensa ampliamente la profesión de fe del centurión en los Sinópticos y el rasgo alegórico del velo desgarrado. La sustitución de un signo por el otro hasta podría no ser inconsciente. Ver *Le quatrième Evangile*, 492, 494-495, 571-572. <<

[1] El nombre “campo de sangre”, conviene a un lugar de sepultura, según dice *Mateo*, XXVII, 7, pero no a un cementerio para los extranjeros. Se trata de un cementerio para Aquellos que habían muerto en la sangre, de muerte violenta e infamante, como los suicidas y los ajusticiados. Seguramente es totalmente artificial la relación de este lugar con el “precio de la sangre”, los treinta dineros que se suponía recibió Judas de los sacerdotes por traicionar a Jesús —según lo imaginó, autorizándose arbitrariamente en ciertos textos bíblicos (*Zacarías*, XI, 12-13, amalgamada con *Jeremías*, XXXII, 6-9), la ficción consignada en *Mateo*, XXVII, 3-10—, sea con la sangre de Judas, que otra ficción recogida en *Hechos*, I, 16-20 — ficción que contradice la primera y se apoya también arbitrariamente sobre otros textos (*Salmos*, LXIX, 26; CIX, 8)—, hace derramarse sobre el campo comprado por Judas con el dinero de los grandes sacerdotes y donde Judas habría reventado, literalmente; ambas versiones del mito se denuncian una a la otra como ficticias y se anulan recíprocamente. “El campo de sangre”, existía antes de la muerte de Jesús, y se diría que la tradición cristiana tiene remembranzas de una relación del mismo Crucificado con Hakeldama, relación que se habría orientado hacia Judas, cuando se proveyó a Cristo de una tumba decente, o cuando se consideró demostrada su resurrección mediante la desaparición milagrosa del cadáver. <<

[2] Probablemente de *Isaías*, LIII, 9. <<

[3] Ver *Le quatrième Evangile*, 496-498; cf. *Hechos*, XIII, 29. <<

[4] *Marcos, XV, 40-XVI, 8.* <<

[5] *Marcos, XV, 44-45.* <<

[6] *Marcos, XV, 46.* <<

[7] *Mateo*, XXVII, 60, atribuyendo la tumba a José; *Lucas*) XXIII, 53, “una tumba donde todavía no se había puesto a nadie”; y lo mismo *Juan*, XIX, 41, quién, para el simbolismo, sitúa la tumba en un jardín. <<

[8] Sin duda en cumplimiento de las profecías, por ejemplo, *Isaías*, XXII, 16; XXXIII, 16. <<

[9] *Marcos*, XV, 46; XVI, 4, al insistir sobre el gran tamaño de la piedra; lo mismo *Mateo*, XXVII, 60; *Lucas*, XXIV, 2, se contenta con una simple mención lo mismo *Juan*, XX, 1. El Evangelio de Pedro hace empujar la “gran piedra” por “los ancianos y los escribas, con el centurión y los soldados” (vv. 31-32 del fragmento Bouriant).

<<

[10] *Juan*, XIX, 39-40. <<

[11] *Mateo*, XXVII, 62-66; XXVIII, 4, 11-15. <<

[12] La correspondencia de esta cronología, para lo que se refiere a su distribución, con el ritual de Adonis, podría no ser fortuita. Ver *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1922, p. 458. <<

[13] *Marcos, XVI, 8.* <<

[14] *Mateo*, XXVII, 7-8, 16. <<

[15] *Lucas*, XXIV, 9-10. <<

[16] *Juan*, XX, 17 (en el agregado, 2-10, María de Magdala, advierte a Pedro y al discípulo bien amado, sin saber todavía que Jesús ha resucitado). <<

[17] Para la discusión de los detalles, véase la *Revue* citada, 1922, pp. 548-460; *Le quatrième Evangile*, 496-506; *L’Evangile selon Luc*, 568-572. <<

[18] Cf, Bultmann, 166, 173. <<

[19] Se ha concebido para borrar, tras un cumplimiento de profecías, las condiciones reales de la inhumación. <<

[20] *Lucas, XXIV, 30-53. Ver L'Evangile selon Luc, 584-592. <<*

[21] No solamente las revelaciones gnósticas, sino la *gnosis* paulina, el Apocalipsis de Pedro se fundan sobre las instrucciones del Cristo resucitado. <<

[22] *Lucas*, XXIV, 49; *Hechos*, I, 4-5. <<

[23] *Hechos*, II, 4, 14-36. <<

[24] *Lucas*, XXIV, 44-50; *Hechos*, I, 3-11. <<

[25] *Hechos*, I, 15-26. Sobre esta ficción, ver *Les Actes des Apôtres*, 173-175, 178-184. <<

[26] *Hechos*, II, 1-41. Sobre el mito, ver *Les Actes des Apôtres*, 184-195; y sobre el discurso atribuido a Pedro, *ibid.*, 195-213. <<

[27] *Lucas*, XXIV, 44-47; *Hechos*, I, 21-22. Es la demostración del Evangelio por el cumplimiento de las antiguas profecías; podemos hacernos una idea de ello por los discursos que el redactor de los Hechos hace que Pedro y Pablo dirijan al auditorio judío. Estos discursos representan la apología del cristianismo ante los judíos en los primeros tiempos cristianos. <<

[28] *Marcos, XIV, 28 (Mateo, XXVI, 33); Marcos, XVI, 7 (Mateo, XXVIII, 7).* <<

[29] *Lucas*, XXIV, 6. <<

[30] *Juan*, XX. Las apariciones descritas en este capítulo son definitivas; puede decirse que fundan la Iglesia; el capítulo XXI viene agregado, y la aparición galilea que se describe allí primero, no podría adaptarse de ninguna manera al cuadro de XX; es un relato paralelo, de menos envergadura, que el autor de XX, si lo ha conocido, tenía la intención de dejarlo caer. <<

[31] Ver, por ejemplo, el relato de la resurrección en el Evangelio de Pedro. <<

[32] Si queremos precisar, aunque no sea sino conjeturalmente, el modo en que se definió la fe de los discípulos, caemos fácilmente en la fantasía. Renán ha edificado sobre este tema una pequeña novela de la resurrección. No fue único ni último. J. Weiss (*Das Urchristentum*, 11) estimaba, apurando el sentido de *Marcos*, XIV, 28, que Jesús había prometido conducir luego de su resurrección a sus discípulos hasta Galilea, donde aparecería el reino de Dios. Encareciendo esta idea, R. Schütz (*Apostel und Junger*, 1921, pp. 98 ss.) muestra a los discípulos retornando a Galilea con tanto entusiasmo como si Jesús hubiera estado realmente con ellos; Nazareth habría sido un lugar impregnado de helenismo; el mismo Jesús habría estado penetrado por él y también sus discípulos galileos; su palabra de orden era la ruptura con la Ley, “los von Gesetz”; una comunidad helenocristiana se habría formado, con la cual entró en concurrencia una comunidad judeocristiana. Así se explicaría todo.

Pero la construcción está en el aire, Cf, E. Meyer, III, 216, n. 1. Sin embargo el mismo Meyer está un poco demasiado pronto a decidir que la visión de Pedro y la consideración de las Escrituras, han formado de inmediato la fe del grupo apostólico; que una visión de los Doce ha determinado su regreso a Jerusalén, y que es el Salmo CX, el que, en el mismo grupo, hizo atribuir a Cristo el título de “Señor”, El acaparamiento de los textos ha seguido el movimiento de la fe, más que ser quien la suscitó. <<

[33] *Marcos*, I, 14-20. <<

[34] *Lucas, V, 1-11. Ver L'Evangile selon Luc, 169-176. <<*

[35] *Juan*, XXI, 1-14. Ver *Le quatrième Evangile*, 514-521. <<

[36] *Juan*, I, 35-42. Ver *Le quatrième Evangile*, 124-131. <<

[37] *Juan*, I, 42. <<

[38] *Marcos, III, 13-19, Ver L'Evangile selon Marc, 110-112.* <<

[39] *Marcos*, III, 17. <<

[40] *Lucas, VI, 12-16. Ver L'Evangile selon Luc, 192-195.* <<

[41] *Mateo*, X, 1-4. <<

[42] *Marcos*, VIII, 27-30. <<

[43] *Marcos, VIII, 31-33. Ver L'Evangile selon Marc, 242-246. <<*

[44] Ver *L'Évangile selon Luc*, 269. <<

[45] *Mateo*, XVI, 17-19. <<

[46] La palabra ἐκκλησία se encuentra otra vez en *Mateo*, XVIII, 17, quien está en la misma corriente de la tradición; pero allí ἐκκλησία se entiende simplemente como la comunidad. <<

[47] *Gálatas*, I, 11-12, 15-16. <<

[48] *Mateo*, XVI, 23 (*Marcos*, VIII, 33). <<

[49] *Juan*, VI, 68-69, donde la profesión de fe se ha transformado en profesión de fidelidad. <<

[50] *Marcos, IX, 2-8 (Mateo, XVII, 18; Lucas, IX, 28-36).* <<

[51] *Marcos*, IX, 5-6 (*Mateo*, XVII, 4; *Lucas*, IX, 33). Marcos y Lucas dan como excusa que Pedro no sabía lo que decía. <<

[52] *Supr.* pág. 31. <<

[53] *Marcos*, XIV, 32-42 (*Mateo*, XXVI, 36-46); *Lucas*, XXII, 39-46, no habla más que de los discípulos en general. Ver *L'Évangile selon Luc*, 525. <<

[54] *Marcos*, XIV, 54, 66-72. Nótese que aun cuando Marcos (XIV, 50) ha comenzado por decir que todos los discípulos habían huido, no se inmuta porque Pedro sigue, aunque de lejos, a Jesús conducido por las gentes armadas. Idéntica incoherencia en *Mateo*, XXVI, 56, 58, 68-75. *Lucas*, XXII, 54-62, relata la negación sin hablar de la huida. En *Juan*, XVIII, 15-18, 25-27, la negación cortada en dos parecería haber tenido lugar primero en casa de Annas y terminar en casa de Caifás, sin que Pedro haya cambiado de lugar. Sobre esta anomalía ver *Le quatrième Evangile*, 458-460, 463 464. <<

[55] *Marcos*, XVI, 7. La mención de Pedro se omite en *Mateo*, XXVII, 7. *Lucas*, XXIV, 5-7, ha cambiado todo el discurso del ángel a las mujeres. <<

[56] *Lucas*, XXII, 31-32. <<

[57] Cf, supr. n. 96 cap. II. <<

[58] *Lucas*, XXIV, 34. Ver sin embargo *L'Évangile selon Luc*, 582-583. <<

[59] *Juan*, XIII, 36, donde el martirio está implicado simbólicamente en “el seguir” a Jesús; XXI, 18-19, donde el evangelista interpreta por sí mismo las otras palabras simbólicas atribuidas por él al Cristo resucitado. Ver *Le quatrième Evangile*, 252. <<

[60] *Juan*, XXI, 15-17. La triple protesta de amor, a la que responde una triple investidura, parece querer corresponder a la triple negación, como una especie de reparación. Ver *Le quatrième Evangile*, 522-524. <<

[61] *Gálatas*, II, 7-9. <<

[62] *Hechos*, XI, 17 (cf. X, 43). La historia de Cornelius simboliza el acceso de los gentiles a la salvación, y Pedro inaugura simbólicamente también este acceso. Cf. *Les Actes des Apôtres*, 444-445, 459. <<

[63] *Marcos*, XVI, 7. Cf. *I Corintios*, XV, 5. <<

[64] Si la menciona realmente (cf. supr, nota 58). <<

[65] *Juan*, XXI, 1-14. Ver *Le quatrième Evangile*, 514-521. Pedro tiene en este relato un papel de primer plano, pero el relato, compuesto de diversos elementos, no da valor con relación al apóstol a la significación personal, que aparece solamente en la escena complementaria, vv. 15-19 (cf. supr. n. 59 y 601. <<

[66] El triple relato de los *Hechos* (IX, 1-19; XXII, 1-21; XXVI, 1-23) no debe considerarse como viniendo, directa o indirectamente, del mismo Pablo. Ver *Les Actes des Apôtres*, 384-387. <<

[67] Las grandes escenas de la predicación que se describen en *Hechos*, II, 14-42; III, 12-26; IV, 8-12; v, 29-32, no tienen más realidad que las sesiones que se dice mantuvo el sanedrín (*Hechos*, IV, 5 22; v, 17-42) para detener la propaganda apostólica. <<

[68] Recuérdese lo que se ha dicho más arriba n. 93 y 94, tocante al bautismo de Juan y la relación del cristianismo con la secta fundada por el Bautista. <<

[69] Esto es lo que se puede retener de *Hechos*, II, 42-46; VI, 2 3. También se habló más arriba, págs. 94, 95, de la cena y su significación primera. <<

[70] *Hechos*, III-IV, 22. Para la crítica de este relato, véase *Les Actes des Apôtres*, 222-251. El nombre de *Juan* aparece siempre como agregado en la relación, junto al de Pedro. Parece deberse a una cierta preocupación de la leyenda efesia y para dar relieve a su santo. Más lejos se verá que la misma preocupación debió hacer borrar el nombre de Juan luego del de Santiago en *Hechos* XII, 2. En el presente relato, el discurso de Pedro, su arresto provisorio, su comparencia ante el sanedrín, parecen haberse agregado en la redacción de los hechos para la amplificación del suceso. <<

[71] *Hechos*, IV, 21-22. Conclusión del relato primitivo. <<

[72] *Hechos*, V, 12, 15-16. Puede verse allí que la sombra de Pedro curaba a los enfermos y que hasta se los traía desde las ciudades vecinas ante su paso. Piadosa exageración. <<

[73] *Hechos*, V, 42. <<

[74] *Hechos*, IV, 32, 34-35. <<

[75] En lugar de esta situación molesta de la cual la caridad de los creyentes no pudo y no quiso corregir sino los inconvenientes extremos, el redactor de los Hechos nos deja entrever un régimen muy confortable de piadosos sabios viviendo en común sobre un fondo siempre mantenido, mediante la bendición de Dios, por el agregado de nuevos miembros que aportan su fortuna. Preuschen, *Die Apostelgeschichte* (1912), 28, compara lo que se contaba de Pitágoras y sus discípulos. Pero el redactor se inspiró más bien directamente en lo que se lee referente a los esenios en Josefo, *Guerra*, XI, 8, 3; *Antigüedades*, XVIII, 1, 5. <<

[76] Esto es lo que está implícito en *Hechos*, IV, 34-V, 11, sean cuales sean las reservas que se puedan hacer sobre el conjunto del cuadro y la aventura de Ananías y de Safire. <<

[77] *Mateo*, XIX, 28. <<

[78] Documentación en Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, I, 3, 307, ss. <<

[79] Harnack, *op cit.*, y de acuerdo con él muchos otros. <<

[80] *Hechos*, I, 21-22. La definición es sistemática y como tal tiene su interés, pero no cabe transportarla a la historia. <<

[81] I *Corintios*, XV, 5, donde los testigos del texto se reparten, teniendo unos “doce”, los otros once, pero la segunda lección tiende a hacer justicia a la leyenda de Judas. En el V, 7 se menciona una aparición a “todos los apóstoles”, que concierne también a los Doce pero tal vez no de manera exclusiva. <<

[82] *Lucas*, VI, 13, como para distinguir a los Doce de los “discípulos” en general. Pero la noticia pertenece a la redacción. No es cierto que la calificación de los apóstoles, que en *Hechos*, XIV, 4, 14 beneficia a Pablo y Bernabé, sea un elemento auténtico del texto. Ver *Les Actes des Apôtres*, 546. <<

[83] *Marcos*, VI, 30, al regreso de la misión asignada a los “Doce” (vv. 7-13). <<

[84] *Mateo*, X, 2, a la cabeza de la lista nominativa, pero en X, 1, tenemos: “Los doce discípulos”. Las palabras de la fuente son “Doce” y “discípulos”. <<

[85] *Juan*, VI, 67, 71; XX, 24. <<

[86] Con E. Meyer, III, 2S5-257. <<

[87] *Marcos*, VI, 7-13, 30 cf. *Mateo*, X. *Lucas*, X, 1-6, 10, hace dirigir a los “doce apóstoles” el resumen del discurso de misión que se lee en *Marcos*, y a “otros setenta y dos discípulos”, X, 1-24, el mismo discurso in extenso, que encontró en la misma fuente explotada por *Mateo*. Estos discípulos figuran los misioneros de los gentiles, y el desdoblamiento se relaciona con la ficción que reserva a los Doce la calidad de apóstoles. <<

[88] I *Corintios*, IX, 5. <<

[89] *Hechos*, VI, 1-6. <<

[90] La existencia del grupo es cierta. La forma en que se formó nos escapa. Una ofensa análoga a la que mencionan los Hechos puede haber sido la ocasión de la disidencia; la causa profunda estaba en otra parte. Y no es el caso de volver el informe cronológico en la formación de los grupos, como si la fe de Jesús hubiera nacido en el grupo helenista. Cf, *supr.* n. 32. <<

[91] *Hechos*, VI, 8. <<

[92] *Hechos*, VI, 9. El texto insiste sobre la resistencia al discurso de Esteban sin haber dicho que predicaba. Es esta predicación, en lugar de los milagros mencionados en VI, 8, lo que debería señalar la fuente, Pero el redactor bien pudo no querer mostrar al diácono Esteban en un ministerio de apostolado. <<

[93] *Hechos*, VI, 13. Los datos del texto son contradictorios: se habla de juicio ante el sanedrín, y la ejecución parece realizarse tumultuosamente. Muchos piensan (cf. Meyer, III, 157) que no hubo juicio y que Esteban pereció en una revuelta popular, lapidado por sus oyentes escandalizados. ¿Pero dónde estaría la guarnición romana? No se ha probado de ninguna manera que el proceso haya sido plagiado del de Jesús ante el gran sacerdote relatado en los Evangelios. El redactor parece más bien no haber querido que Esteban fuera condenado por la queja alegada ante el sanedrín, la ofensa a la Ley de Moisés, sino que fuera masacrado por haber reprochado a los judíos su infidelidad secular. Poco importa que el discurso fuera compuesto o no por el redactor; no pudo ser pronunciado en la sinagoga por Esteban, como no pudo ser declamado por él a título de respuesta al gran sacerdote en el sanedrín. Ver *Les Actes de Apôtres*, 309-317. <<

[94] *Hechos*, VI, 15-VII, 1, 56. El relato está estilizado según un tipo familiar al judaísmo y al cristianismo antiguo. Ver E. Lohmeyer, *L'idée du martyre dans le judaisme et dans le christianisme primitif*, en *Congres d'histoire du christianisme* (1927J, II, 121-137. <<

[95] Sobre esta expresión ver más arriba, cap, II, n. 104. Si Jesús la pronunció, bien pudo no comprenderla en el sentido en que parece haberla interpretado Esteban. <<

[96] *Hechos*, VII, 2-53. Sobre esta larga y curiosa requisitoria contra el pueblo judío, ver *Les Actes des Apôtres*, 318-357. Introducción que sirve las intenciones del redactor: no obstante las recriminaciones y el furor de aquellos judíos de nombre y de raza, los verdaderos representantes de la religión que se funda en Abraham, Moisés y los profetas, no son estos judíos siempre endurecidos y rebeldes, sino los cristianos.

<<

[97] Ver Juster, *supr. cit.*, cap. II, n. 115. <<

[98] *Hechos*, VIII, 1. <<

[99] *Hechos*, VII, 58, 60. Todo esto está agregado en el relato de la lapidación. <<

[100] El primer miembro de *Hechos*, VIII, 1, tiende a traer artificialmente la noticia de la persecución, pero esta noticia (continuación del versículo 1), corta la noticia de la sepultura (v, 2) con relación a la de la muerte; reaparece luego (v, 3) para relatar las hazañas de Saúl. <<

[101] *Hechos*, IX, 1-2, continuación de VIII, 3. <<

[102] *Gálatas*, I. 22-24. <<

[103] *Hechos*, XXII, 3 (v. 34). <<

[1] Las invectivas contra las ciudades galileas (*Mateo*, XI, 20-24; *Lucas*, X, 12-15), el descalabro simbólico de la predicación de Jesús en Nazareth, (*Marcos*, VI, 1-6; *Mateo*, XIII, 53-58; *Lucas*, IV, 15-30) invitarían más bien a no admitir comunidades galileas en los tiempos apostólicos. <<

[2] Es el Pablo de las Epístolas a quien se alude entre los falsos apóstoles judíos que denuncian las cartas a las comunidades asiáticas, *Apocalipsis*, II, 29, 14-15, 20, 24; III, 9. Cf. *L'Apocalypse de Jean*, 88-89, 93, 97-98, 101-106, 103-114, cuyas conclusiones deben precisarse en el sentido de que el autor del Apocalipsis señaló los grupos que en las comunidades asiáticas procedían de Pablo y alegaban sus escritos, reales o supuestos. <<

[3] Cf, Heitmuller, *Zum Problem Paulus und Jesus*, en *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 1912, pp. 320-337; Bousset, *Kyrios Christos*, 1, 92.

<<

[4] *Hechos*, XI, 19-21. <<

[5] Cf. *Hechos*, XXIV, 5, donde se llama a Pablo “jefe (πρωτοστάτηζ) de la secta de los nazarenos”. El nombre de “cristiano” reaparece en la boca de Agripa II (*Hechos*, XXVI, 28). La indicación de *Hechos*, XI, 26, no significa que el nombre de cristianos (*christiens*) haya sido aplicado de inmediato a los discípulos de Antíoquía, sino que no tardó en ser atribuido a ellos por los paganos. Sin duda, éstos oyeron evocar el nombre de Cristo por los adeptos de la nueva secta, tomaron este vocablo por un nombre propio y pensaron denominar la secta según su fundador. Así Tácito también (*Anales*, XV, 44): “*Auctor hujus nominis Christus*”. También las formas secundarias, Χρηστός Χρησιανός, pertenecen al uso pagano. Cf. E. Meyer, III, 307, n. 1; 505, n. 1. <<

[6] *Hechos*, VIII, 4-25, leyenda tendenciosa, concebida para desacreditar al herético samaritano Simón el mago y su secta; 26-40, leyenda del eunuco etiópico, tipo de pagano judaizante que se deja convertir por el argumento de las Escrituras. Sobre estos relatos poco seguros, ver, *Les Actes des Apôtres*, 358-384. <<

[7] D *Hechos*, XVIII, 24-25. <<

[8] *Hechos*, VIII, 14. Pero Juan es aquí un personaje mudo, como en la historia del parálítico, *supr.* Cap. III, nota 70. <<

[9] El relato de *Hechos*, VIII, 5-25, no está exento de incoherencias y agregados. En ciertos aspectos Simón el mago es el personaje principal, pero parece que un primer relato lo haya puesto solamente en relación con Felipe a quien quería comprar el poder de las curaciones milagrosas; el redactor de los Hechos habría hecho que se propusiera a Pedro la compra del Espíritu Santo. En la primera versión se disminuía al taumaturgo; ahora se disminuye, con relación al cristianismo, a la secta simoniana en la persona de su fundador. La redacción de los Hechos habría conocido pues en vías de formación la leyenda de las relaciones de Pedro con Simón, leyenda ampliamente desarrollada en la tradición ulterior. Podemos dudar, no sólo de que Simón recibiera el bautismo, sino hasta que estuviera en relación directa con Pedro o Felipe, Para que hayamos podido hacerlo el padre de la *gnosis* herética, bastó que fuera contemporáneo de la edad apostólica y que su secta se encontrara en competencia con el cristianismo naciente. <<

[10] *Hechos*, IX, 32-35, curación de un paralítico en Lydda (sobre el mismo tipo que el paralítico del Evangelio, *Lucas*, V, 18-24); resurrección de Dorcas en Joppe (*Hechos*, IX, 36-43, sobre el mismo tipo que la hija de Jairo, *Lucas*, V, 21-24, 35-43, y las resurrecciones operadas por Elías, I, *Reyes*, XVII, 17-24, y Elíseo, II, *Reyes*, IV, 8-37). Estos milagros están localizados de modo que conduzcan a Pedro hacia Cesárea, capital política de Judea y lugar conveniente para la conversión de un centurión romano. <<

[11] *Hechos, X, 123. Ver Les Actes des Apôtres, 432-439.* <<

[12] Ver *Les mystères païens et le mystère chrétien*, 144-146, 153-155. <<

[13] *Hechos*, X, 10-18. <<

[14] *Hechos*, X, 24-43. <<

[15] *Hechos*, X, 44-48. <<

[16] *Hechos*, XI, 1-18. <<

[17] *Hechos*, II, 1-21, 37-43; relaciónese con X, 44-48; XI, 15-18. <<

[18] *Gálatas*, II, 11-14. <<

[19] Es lo que puede conservarse de *Gálatas*, II, 9, 12. <<

[20] El hecho no parece dudoso, aun cuando se ignoren las circunstancias en las cuales se reunió la familia de Jesús al grupo de creyentes galileos. El Santiago que es el personaje principal de la primera comunidad, cuando Pablo viene a Jerusalén por última vez (*Hechos*, XXI, 18) es hermano de Jesús, y es el mismo que, en *Gálatas*, II, 9, se cuenta junto con Pedro y *Juan* como “columna”. Desde su primer viaje Pablo lo habría mantenido al mismo tiempo que Cefas, pero se pudo ver (*Supr.*: Cap. I, n, 50) que *Gálatas*, I, 18-20, no es probablemente primitivo en la Epístola. Los dos hijos de Zebedeo parecen haber tenido en principio un gran papel junto a Pedro pero ambos perecieron probablemente en el 44. y Pedro debió huir entonces. Es así como Santiago, hermano del Señor, habría llegado a ser jefe de la comunidad hierosolimitana. <<

[21] La leyenda ha sido concebida con el mismo espíritu que las grandes palabras de *Mateo*, XVI, 17-19, y debe ser también de origen siriopalestiniano; pero sin embargo no se le podría asignar un origen estrechamente judeocristiano. Es el caso de recordar que Pablo, que en vida no fue nunca jefe en Antioquía, menos debió serlo después de su muerte; así pues, la leyenda, aun en las comunidades más o menos helenocristianas de Siria y Palestina, habría trabajado en favor de Pedro. <<

[22] *Gálatas*, I, 11-12. 15-17, 21-24; II, 7-8. Allí se encuentra un apóstol que no ha recibido su misión sino de Dios, que tiene su Evangelio propio, que le fue dado por revelación inmediata, y que comenzó a realizar en nombre de Dios la conversión de la gentilidad entera. Y no es poco. <<

[23] Se podría inferirlo de manera muy natural de *Gálatas*, II, 1-10. <<

[24] *Hechos*, XI, 20-21. <<

[25] *Hechos*, XI, 22-26. La noticia está unida a la ficción de IX. 19-30, que muestra a Pablo predicando en Damasco, luego a Bernabé presentándolo a los apóstoles y devolviéndolo a Tarso, donde todavía irá Bernabé a buscarlo para conducirlo a Antioquía. Todo esto —inclusive la misión asignada por la comunidad de Jerusalén a Bernabé para encargarse de observar lo que aconteció en Antioquía— tiene por objeto subordinar a los Doce y a Pedro todas las iniciativas de la propaganda. Bernabé no permaneció a buen seguro en Jerusalén después de la muerte de Esteban. Ver *Les Actes des Apôtres*, 422-426, 466-469. <<

[26] *Hechos*, XIII, 1-3. <<

[27] Restituir en *Hechos*, XIII, 1, la noticia de Bernabé: “José llamado Bernabé, levita (?) chipriota”, anticipada en IV, 36-37, pasaje muy sospechoso, relacionado con las ficciones señaladas en la nota 24, Si Bernabé era de Chipre no es probable que tuviera campos para vender en Judea. Ver *Les Actes des Apôtres*, 262-265. <<

[28] Al nombre de Pablo debía agregarse también en XIII, 1, una noticia concebida más o menos en estos términos: “llamado también Pablo de Tarso”, con indicación sumaria de los antecedentes. Todo esto fue omitido en la redacción, por causa de las adiciones secundarias introducidas en *Hechos*, VII y IX, respecto al mismo personaje. Cf. *Les Actes des Apôtres*, 502. <<

[29] *Hechos*, XIII, 3 (cf. XV, 12, 25, donde el orden de la fuente —“Bernabé y Saulo”— se mantiene todavía, aunque la redacción la haya invertido en XV, 2, 22, 35; Cf. *Les Actes des Apôtres*, 581, 600). <<

[30] Estas indicaciones (ver *supra*. pág. 17 y 18) expresan una convicción ardiente que sobrepasa la realidad de los hechos que recubre. La desproporción debe explicarse sea por el temperamento visionario de Pablo, sea por la intervención de un redactor que habría introducido posteriormente en la epístola una interpretación muy sistemática de los hechos de que se trata. <<

[31] *Hechos*, XI, 26, parecería reducir a un año completo el ministerio común de Pablo y Bernabé en Antioquía, antes de su viaje a Jerusalén (XI, 30) y la misión que habían cumplido juntos en Chipre y Licaonia (XIII, 2-XIV). El viaje tuvo lugar en la fecha indicada (fines del 43 o principios del 44), pero tuvo como motivo la cuestión de las observancias legales (que fue desdoblado en *Hechos*, XV, 1-35). La misión, no se realizó probablemente en las condiciones indicadas: reemplaza a la de Siria y Cilicia, señalada en *Gálatas*, T, 21-24 y que debió llenar la mayor parte de los catorce años transcurridos (según *Gálatas*, II, 1) entre la conversión de Pablo y el viaje de Pablo a Jerusalén por el asunto de las observancias. Ver *Les Actes des Apôtres*, 474-476, 506.

<<

[32] Supr. pág. 138. <<

[33] Supra n. 29. <<

[34] *Hechos*, IX, 1-30. Para la crítica de este relato, ver *Les Actes des Apôtres*, 384-426. El relato de los *Hechos*, suprime el viaje misión a la Arabia (reino nabateo), del cual habla *Gálatas*, I, 17, y, contra toda verosimilitud, hace predicar a Pablo, inmediatamente, en Damasco y Jerusalén (en contradicción con *Gálatas*, I, 17 y 22).

<<

[35] *Hechos*, XXII, 3-12; 9-20. Para la crítica de estas relaciones y su puesta en escena, véase *Les Actes des Apôtres*, 808-820, 882-901. <<

[36] La fuente de *Hechos* XIII, 1, debía contener una indicación sobre esta cuestión (supr. n.º 28). <<

[37] Cf. *Les Actes des Apôtres*, 514-515. <<

[38] Esto es lo que resulta de las peripecias de su proceso ante los procuradores Félix y Festus, con mucha más seguridad que del dialogo del que da cuenta en *Hechos*, XXII, 25-28. Ver *Les Actes des Apôtres*, 821-823. <<

[39] *Hechos*, XVIII, 3. <<

[40] *Hechos*, XXII, 3; cf. *supr.* pág. 156. <<

[41] Cf. II *Corintios*, XII, 14, donde se habla de una visión capital, que no se describe y que podría ser, en la mente del autor, la de la conversión (cf. Cap. I, n. 481. <<

[42] *Hechos*, IX, 10-16, misión descrita en la visión de Ananías, y en relación con el contenido mismo de los *Hechos* en lo que se refiere a Pablo: *Hechos*, XXII, 1, misión a los gentiles, enunciada simplemente en una visión que Pablo había tenido en el templo, dentro de Jerusalén, luego de su conversión; *Hechos*, XXVI, 16-18, misión descrita por el mismo Jesús en la visión inicial. <<

[43] Cf. *Hechos*, IX. 20-22, y *Gálatas*, I, 15-17. No es el viaje hacia Arabia lo que podría ser una ficción: este viaje explica la intervención del etnarca de los nabateos en Damasco (relatado en II *Corintios*, XI, 32-33, intervención que determina la huida de Pablo, y a la cual *Hechos*, IX, 23-25 sustituye un complot de los judíos. Ver *Les Actes des Apôtres*, 414-421. <<

[44] Cf. *Hechos*, IX, 26-30, y *Gálatas*, I, 18-20. Se ha hecho resaltar ya más arriba que el redactor, en *Hechos*, IX, 26-30 y XI, 22-26, maneja a Bernabé y a Pablo de modo que dependa en el mayor grado posible de los apóstoles de Jerusalén la fundación de Antioquía y de otros grupos cristianos en Siria y Cilicia, fundación que nada les debe. Se notará que, si *Gálatas*, I, 18-20 es, como parece, una ficción orientada en el mismo sentido que *Hechos*, IX, 26-30, el interpolador de *Gálatas* no habría tenido en cuenta más que a medias la ficción de los *Hechos*, cuidándose tan sólo de que Pablo se subordinara a Pedro. <<

[45] Ver nota precedente. <<

[46] *Hechos*, II, 5-11. Ver *Les Actes des Apôtres*, 188-191. <<

[47] *Hechos*, XI, 19. <<

[48] *Hechos*, II, 10: “Egipto y los cantones de Libia junto a Cirene”. <<

[49] *Marcos, XV, 21; Mateo, XXVII, 32; Lucas, XXIII, 26. Ver L'Evangile selon Luc, 553).* <<

[50] *Hechos*, XIII, 1. No solamente “Lucius de Cirene”, sino también probablemente “Simeón, llamado el Negro”. <<

[51] Acerca de esta carta, del año 41, ver Seston, *L'empereur Claude et les chretiens*, en *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1931, n.º 3. La carta atestigua seguramente la atención que prestó el gobierno de Claudio a las cosas judías, el temor que siente ante la posibilidad de agitaciones judías que, nacidas en un punto, pudieran repercutir en todo el imperio, notándose la disposición en que se encuentra para reprimir esas agitaciones. Pero aun es posible, hasta probable que la predicación cristiana haya tenido alguna parte en el movimiento que Claudio entendía reprimir.

<<

[52] *Hechos*, VI, 9, donde se hace mención, entre los oyentes de Esteban, de judíos Cireneos y Alejandrinos. <<

[53] Eusebio, *Historia eclesiástica*, V, 25, donde podemos ver que la comunidad alejandrina mantuvo correspondencia con las comunidades de Palestina respecto a la observancia pascual, encontrándose a ese respecto de acuerdo con ellas. <<

[54] Lo que se relata sobre un apostolado de Marcos en Alejandría, pertenece a la leyenda. Además la lista de los primeros obispos de Alejandría que construida *a posteriori*, lo mismo que la de Roma. <<

[55] Ver pág. 45. <<

[56] De esta manera se comprende con claridad lo que dice Suetonio, *Claudio*, 25: “Judeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit”, suponiendo que *Chrestus* está allí en lugar de *Christus*, y que el historiador tomó por autor de la agitación a la personalidad judía que era el objeto. Con el mismo hecho se relaciona lo que relata Dion Casio, LX, 6, 6, de medidas tomadas contra los judíos por Claudio al comienzo de su reinado, y muchos remiten a estos hechos, la noticia de *Hechos*, XVIII, 2, a propósito de Aquila. En la misma ocasión adaptaron para el edicto de Claudio la fecha del año 49, indicada por Orosio, VIII, 6, 15. Todo esto no es igualmente consistente: no sabemos en qué se funda la fecha señalada por Orosio; la noticia de los Hechos, que viene como agregado podría ser una conjetura del redactor (ver *Les Actes des Apôtres*, 686-6891. No es probable que Claudio haya querido expulsar a todos los judíos, y se habría castigado solamente a los perturbadores del orden público: si los cristianos fueron alcanzados, parece que nos veríamos obligados a colocar el edicto en una fecha notablemente anterior a la Epístola a los romanos. <<

[57] En esta hipótesis, la relación de la carta de Claudio a los alejandrinos con la propaganda cristiana dejaría de ser inverosímil, y aun la apreciación de Tácito (*Supr.* Cap. II n. 1), en tanto que retrospectiva, no parecería tan llena de exageración. <<

[58] *Mateo*, X, 5, 23. <<

[59] Cf. *Marcos*, XIII, 10; *Mateo*, XXIV, 14; *Romanos*, XI, 25-36. <<

[60] Carta de Plinio a Trajano, *supr. cit.*, Cap. II, n. 2. <<

[61] *Hechos*, XII, 1-17. La actitud de Agripa I, pudo relacionarse directamente con la política de Claudio indicada más arriba, n. 51. <<

[62] *Hechos*, XI, 19-21. <<

[63] Serían catorce años si la cifra indicada en *Gálatas*, II, 1, debiera agregarse a los tres años de *Gálatas*, I, 18; pero además de la sospecha que cae sobre I, 18-20, la cifra de II, 1, parece referirse al tiempo transcurrido después de la conversión, de manera que debe deducirse, si no los tres años de I, 18, por lo menos el tiempo empleado por el viaje hacia Arabia y la subsiguiente residencia en Damasco, (I, 17).

<<

[64] *Hechos*, XIII, 1-2. <<

[65] Texto completo, como se ha dicho más arriba, n. 27. <<

[66] Idéntica observación, ver arriba, n. 28. <<

[67] *Hechos*, XIII, 4-XIV. <<

[68] Cf., *Gálatas*, I, 21-11, 1. <<

[69] *Hechos*, XV, 23, carta apostólica a las comunidades de Antioquía, Siria y Cilicia.

<<

[70] Según quisieran muchos, especialmente E. Meyer, III, 421, Pedro debió dirigirse a Antioquía en el verano del año 44, algunos meses después de la asamblea de Jerusalén. <<

[71] También lo que se ha dicho con referencia a la predicación en Iconium, *Hechos*, XIV, 1-2, 4, a lo que se refiere probablemente lo que se lee en 19-20, sobre la lapidación de Pablo, a quien el redactor ha transportado a Listra. Ver *Les Actes des Apôtres*, 459. <<

[72] *Hechos*, VI, 14, ver más arriba, pág, 144. <<

[73] *Hechos*, II, 1 13; X, 46; XIX, 6. <<

[74] *Hechos*, XI, 27-30. Relato ficticio para dar una razón al viaje de Bernabé y de Pablo, cuyo objeto real se atribuyó al viaje relatado más lejos, XV, 1-5. Pablo y Bernabé no viajaron sino una vez juntos a Jerusalén, y fue en la fecha señalada por XI, 27-30, un poco antes de la muerte de Agripa I. El mismo profeta Agabo, que figura en XI. 27-28, reaparece en un agregado de redacción, XXI, 10-11. No se habría querido que faltaran profetas en la comunidad madre, cuando tantos existían en Antioquía. Nótese lo que ha dicho' el redactor por la misma razón, sobre Judas y Silas, en *Hechos*, XV, 32, El hambre de XI, 28 viene de Josefo, *Antigüedades*, XX, 5, 2. Ver *Les Actes des Apôtres*, 472, 605, 785-788. <<

[75] Cf. J. Weiss, *Urchristentum*, 151-152. <<

[76] Con referencia al sentido original de la palabra “apóstol”, y la diversidad de sus atribuciones, ver más arriba, pág. 120. <<

[77] Se ha visto más arriba que la redacción de los Hechos sustituyó a la misión en Siria-Cilicia por una misión en Chipre-Licaonia, colocada por el redactor de los Hechos entre dos viajes de Bernabé y de Pablo a Jerusalén (*Hechos*, XI, 30; XII, 25, y XV, 1-4). Uno sólo de estos dos viajes tuvo lugar, y en la fecha señalada para el primero. La misión se colocó pues, en el vacío. Otros desdoblamientos del mismo género se encuentran en el libro por conveniencias de redacción. Casi se podría decir que este procedimiento de amplificación se eleva allí a la altura de un principio. En lo que se refiere al caso presente, ver *Les Actes des Apôtres*, 474-476, 498-499, 571. *Gálatas*, II, 1-10, no reconoce sino un sólo viaje de Bernabé y de Pablo a Jerusalén, con la fecha señalada para el primero y con el objeto asignado al segundo en los Hechos. <<

[78] Desde muy temprano se hizo predicar a Jesús la ascensión de los gentiles al reino de Dios, y hasta se la hizo realizarse simbólicamente en los milagros operados a solicitud de la mujer cananea y del centurión de Cafarnaum; pero no se le hizo pronunciar con nitidez la inutilidad de la circuncisión y de las observancias con respecto a la salvación. Los judaizantes llegaron a hacerle decir lo contrario, y que no había venido para abrogar la Ley (*Mateo*, V, 17-19). <<

[79] *Hechos*, XV, 1-2. Este preámbulo viene de fuente y sustancia acordes con *Gálatas*, II, 1-11, si es que queremos entender correctamente ambos textos. Ver *Les Actes des Apôtres*, 565-566. <<

[80] *Gálatas*, II, 2. Pero la indicación está en relación con el extraordinario personalismo que caracteriza la manera en que Pablo, o su interprete, aprecia en este lugar su vocación providencial. <<

[81] Agripa I murió en el curso del año 44; Pedro huyó de Jerusalén en la primavera de ese año; la asamblea apostólica había tenido lugar algún tiempo antes. <<

[82] *Gálatas*, II, 1-10. <<

[83] *Gálatas*, II, 6, 9. *Hechos*, XV, 4, 12, no tiene nada de proceso verbal y tomado tal cual, lio viene de una fuente, sino que corresponde a una realidad. <<

[84] Este es sin duda el aludido en *Gálatas*, II, 12 (9; cf. I, 19); pero, en tiempos de la reunión de Jerusalén, Santiago, hermano de *Juan*, vivía todavía y podía no haber jugado un papel mudo. La preponderancia de Santiago, hermano del Señor, no debió establecerse en la comunidad sino después de la desaparición de los tres principales discípulos de Jesús. <<

[85] *Gálatas*, II, 7 9. <<

[86] Así lo entiende E. Meyer, III, 416-417, aunque reconociendo que en todos los sitios los apóstoles helenistas comenzaron por actuar en las sinagogas, es decir entre los judíos y los paganos judaizantes. Nótese que la teoría del doble apostolado y de sus dos jefes no se formula sino aquí en las Epístolas. Sólo aprovechó a Pedro. Ver *L'epitre aux Galates*, 114-119. <<

[87] *Hechos*, XV, 1; cf. *Gálatas*, II, 14. <<

[88] En *Hechos*, XV, 13-21 (discurso de Santiago y 28-29 (carta apostólica), ciertas observancias especiales, abstinencia de sangre y de alimentos provenientes de animales no sangrados, reglamentación del matrimonio, se substituyen a la colecta de que habla *Gálatas*, II, 10. La substitución habría sido voluntaria: el redactor había anticipado y reducido la colecta en la ficción de XI, 27-30. Ver *Les Actes des Apôtres*, 600-604. <<

[89] *Hechos*, XV, 23-29. La parte relativa a las observancias (28-29) aparece allí como una repetición o un agregado. En 26, el elogio de Bernabé y Pablo ha substituido al de Judas y Silas (probablemente traspuesto en 22). Hay también un agregado en la suscripción (23), con retoque; Ja fórmula: “los apóstoles y los ancianos, hermanos”, pertenece al redactor, en lugar de lo que se esperaría: “Los ancianos y los hermanos que se encuentran en Jerusalén”, etc. <<

[90] Cf. Hölscher, 199; 227. n. 18. <<

[91] E. Meyer, III. 4-20. Pero no hay lugar a admitir, con este autor, (según *Hechos*, XII, 25) que los delegados de Antioquía estaban todavía en Jerusalén cuando fueron ejecutados Santiago y Juan. <<

[92] Cf. *supr.* n. 51 y n. 61. <<

[93] *Hechos*, XII, 1-2, no menciona más que Santiago pero en una fórmula complicada. *Marcos*, X, 39, no debería dejar ninguna duda sobre el martirio de los dos Zebedeos, y el texto mismo invita a pensar que perecieron en las mismas condiciones. Sobre esta cuestión, ver *Les Actes des Apôtres*, 482-484, para más detalles, E. Schwartz, *Ueber den Tod der Söhne Zebedaei*. en *Abh, d. Gott. Ges. phil. hist. Kl. N. F.* VII, 5 (1904); y E. Meyer, III, 174-177. Cf. Hölscher, 230, n. 13. El martirio de Juan habría sido omitido en consideración a la leyenda efesia. <<

[94] *Hechos*, XII. 3-19. Lo menos que se pueda decir es que el relato fue fuertemente novelado y dramatizado. Ver *Les Actes des Apôtres*, 484-493. <<

[95] *Hechos*, X. 44-48; XI, 15-17. <<

[96] Según *Hechos*. XII, 25, Juan-Marcos habría dejado Jerusalén solamente después de la invasión de Pedro, en compañía de Bernabé y de Saulo; pero es que el redactor quiere transformar a Juan-Marcos en el compañero de los dos misioneros en el viaje apostólico relatado en XIII, 4-XIV, viaje que no tuvo lugar, y desea además, hacer nacer, XV, 36-39, a propósito del mismo Juan-Marcos, el incidente que trajo la separación de Bernabé y de Pablo, el cual tuvo otra causa. Como Juan-Marcos se encontraba realmente en Antioquía en el momento en que tuvo lugar esta separación, puede creerse que habría venido hasta allí con Pedro. <<

[97] Silas, luego de haber llevado a Antioquía la carta de los ancianos de Jerusalén, volvió a partir con Judas (*Hechos*, XV, 33; 34 es una interpolación coordinada con 40); pero regresó a Antíoquía, puesto que se encuentra, luego del conflicto, en situación de acompañar a Pablo a Asia Menor, como Juan-Marcos acompaña a Bernabé a Chipre. La persecución de Agripa habría hecho huir pues a Silas de Jerusalén a Antioquía, y probablemente también iría allí con Pedro. <<

[98] *Gálatas*, II, 11-13. <<

[99] *Gálatas*, II, 13-14. La algarada de Pablo contra Pedro no se completó y no tuvo conclusión; en cierto modo se continúa en la discusión general tocante a la aplicación del principio de la justificación por sólo la fe eliminando la ley. Un procedimiento parecido podría alegarse contra la realidad histórica desde el punto de vista que domina todo este pasaje de la Epístola. No es fácil convencerse de que este punto de vista haya podido ser el de Pablo y también admitir que la relación del conflicto sea puramente ficticia. <<

[100] *Hechos. XV, 20, 28-29, Cf. supr. pág. 191.* <<

[101] No se querido confesar en la Epístola que su reprimenda había tenido por efecto hacerle imposible la permanencia en Antioquía e indisponerle con Bernabé. <<

[102] *Hechos*, XV, 6-41. Sobre Juan-Marcos, ver n. 96. <<

[103] Es fundado inducir de *Gálatas*, II, 11-14, que Pablo rompió con Bernabé al mismo tiempo que con Pedro y por idéntica razón o con el mismo pretexto. El motivo profundo habría sido el personalismo creciente de Pablo; el pretexto o la ocasión los arreglos que Pedro y Bernabé habrían querido tener con los judaizantes. <<

[104] Cf. *Hechos*, XI. 19-20; XIII, 1. <<

[105] *Colosenses*, IV, 10. <<

[106] *Hechos*, XI, 12. Visto el carácter general del relato no hay lugar a insistir sobre este detalle. <<

[107] *Pedro*, v. 13: testimonio de Juan el Antiguo en Papias, Cf., *supr.* pág. 37. Sobre el testimonio, desfavorable en el fondo y de manera gratuita, que da sobre Juan Marcos el redactor de los Hechos, ver *Les Actes des Apôtres*, 519-522. <<

[1] *Hechos, XV, 40. Ver Les Actes des Apôtres, 616-617.* <<

[2] El viaje y la residencia de que hablan *Hechos*, XVIII, 22, no tuvieron, lugar probablemente jamás. Ver *Les Actes des Apôtres*, 706-710. <<

[3] Como el primer “nosotros” de la redacción de los *Hechos* aparece en el relato de la estadía en Troas (*Hechos*, XVI, 10), los comentaristas admitieron de buena gana que Lucas se había agregado a Pablo recién en este lugar. Algunos críticos supusieron también que él era el macedonio del sueño que, según nuestro relato, decidió al Apóstol a pasar a Macedonia, Pero para determinar según las alternancias de los “nosotros” y de los relatos impersonales, la participación de Lucas en las idas y venidas de Pablo y en los acontecimientos relatados, habría que estar seguro que el redactor no hizo ningún corte en los relatos de Lucas, ninguna supresión, interpolación de incidentes y discursos ficticios. Ahora bien, lo contrario es lo cierto. El texto invitaría más bien a pensar que el que dice “nosotros” en el relato de Troas, estaba con Pablo antes. Puede admitirse sin temeridad que siguió desde Antioquía el abracadabrante itinerario que dice cumplió Pablo y cuyas penosas etapas caracteriza en términos que delatan al testigo. La tradición que hace de Lucas un cristiano de Antioquía podría bien proceder de un testimonio explícito del libro primitivo; está confirmada por el hecho de que el autor parece informado con exactitud sobre las cosas de Antioquía y que hasta parece haber considerado desde su punto de vista de Antioquía los primeros orígenes del cristianismo. Cf. *Les actes des Apôtres*, 627-631.

<<

[4] *Hechos*, XX. 4. <<

[5] *Hechos*, XVI, se completa vagamente por XIV, 20-21. <<

[6] *Hechos*, XVI, 1-3. <<

[7] *Gálatas*, II, 3. <<

[8] Cf. *Colosenses*, I, 1; IV, 10-11. II *Timoteo*, I, 5, conocía a la madre y la abuela de Timoteo. La crítica desconfía de datos tan completos. Con motivo de la circuncisión de Timoteo, se alega el nazirato de Pablo (*Hechos*, XXI, 20-26); pero Pablo judío puede en alguna ocasión, practicar una observancia judía cualquiera; y no fue por complacer a los judíos, como se verá más adelante, que hizo el voto a que se alude; es poco verosímil que nunca Pablo haya circuncidado un solo pagano a causa de los judíos. <<

[9] Es permitido aquí, y para Antioquía de Pisidia, suplir en cierta medida, a los datos vasos de *Hechos*, XVI, 4-5 por XIV, 1-5, 19-20; XIII, 14, 43, 50-51, utilizados con discernimiento. <<

[10] *Hechos*, XVI, 6. <<

[11] Apurando el texto de los *Hechos* se puede inferir que los misioneros no hicieron mas que atravesar el país sin predicar. Así lo en u en den, arbitrariamente tal vez, los que hacen dirigir la Epístola a los gálatas, a las comunidades de Licaonia-Pisidia, que pertenecían a la provincia romana de Galacia, pero no al país gálata. El problema que divide a los críticos respecto al tema de los destinatarios de la Epístola a los gálatas podría bien ser inexistente, si Pablo, en el curso de una misma y única misión, fundó las comunidades de Licaonia y Pisidia, luego algunas otras en Frigia y Galacia propia, sin avanzar por lo demás hasta Ancira y Pesinonte: la Epístola a los gálatas sería dirigida más tarde al conjunto de estas comunidades. Cf. *supr.* pág. 20. <<

[12] Es lo que supone la Epístola, y lo que sabemos sobre la evangelización de Iconium y Antioquía no lo contradice. <<

[13] *Hechos*, XVI, 6-8. <<

[14] II *Corintios*, II, 12. <<

[15] *Hechos*, XVI, 9-10. El “nosotros” aparece en este pasaje, que debió guardarse íntegro de acuerdo a la fuente; 6-8 puede considerarse como un resumen muy sumario. Nada invita a pensar que Lucas sea el Macedonio, ni que sea de Filipos. <<

[16] *Hechos*, XVI, 11-14. <<

[17] Los informes relativos a los comienzos de la misión (*Hechos*, XVI, 11-15; son claros y precisos, viniendo probablemente de la fuente; pero la continuación del relato está cortada, trayendo el redactor en seguida el incidente que habría obligado a Pablo a abandonar Filipos, donde sin embargo debió permanecer bastante tiempo como para reunir un grupo numeroso, que le fue muy fiel. La historia de la pitonisa exorcizada, cuya curación lucra la causa del arresto de Pablo (*Hechos*, XVI, 16-19) debió ser novelada, si es que no fue inventada enteramente por el redactor. Pues el tema de la acusación no supone otro agravio que la propaganda, y es por la propaganda que debió suscitarse la queja. El redactor tenía sus razones para querer ofrecer el cambio al lector. <<

[18] *Hechos*, XVI, 20-21. <<

[19] *Hechos*, XVI, 22, 39-40, La redacción atribuye a la cautividad de Pablo la duración de una sola noche, luego de haberse hecho dar, como ciudadano romano, excusas por los magistrados de la ciudad, siendo luego liberado. El temblor de tierra con sus consecuencias, está concebido según un tema común de leyenda religiosa (cf. Eurípides, *Bacantes*, 436-441, 502-503, 606-6281. Existe contradicción entre la orgullosa actitud de Pablo, la humilde presencia de los magistrados romanos y la orden de abandonar el lugar sin tardanza. La reclamación como ciudadano romano habría sido imitada del proceso de Pablo en Jerusalén. Pablo fue liberado sin gran retardo, pero probablemente por la intervención de sus amigos y bajo caución prestada por ellos, —este rasgo parece haberse traspuesto al relato siguiente (*Hechos*, XVII, 9)—, a condición de partir incontinenti. <<

[20] *Hechos*, XVII, 1. <<

[21] *Hechos*, XVII, 23. <<

[22] *Hechos*, XVII, 4. Relato cercenado y alterado como el precedente. Aquí todavía el comienzo debe provenir de la fuente; pero la revuelta que obliga a partir a los misioneros llega de inmediato y demasiado pronto, como en Filipos, provocada esta vez por los judíos. La descripción es tan confusa que I *Tesalonicenses* no hace alusión a ningún hecho de este género, por lo que podemos temer que el redactor haya desdoblado, cargando a los judíos de Tesalónica, la revuelta de los paganos que puso fin al ministerio de Pablo en Filipos. <<

[23] *Hechos*, XVII, 10-12. La noticia relativa a Berea parece ficticia en su conclusión dónde se repite lo que se dijo para Tesalónica. Las indicaciones relativas a Silas y a Timoteo (15) han debido ser alteradas por el redactor; ellas no concuerdan con I *Tesalonicenses*, III, 1-2, ni aun con *Hechos*, XVIII, 5. <<

[24] Es lo que resulta de I *Tesalonicenses*, III, 1-2. <<

[25] *Hechos*, XVII, 22-31. <<

[26] También el discurso en la sinagoga de Antioquía de Pisidia (*Hechos*, XIII, 16-40), es un ejemplo de la enseñanza dada a un auditorio judío, y el discurso a los ancianos de Éfeso (*Hechos*, XX, 10-35), un ejemplar de instrucción a los directores de comunidades. Todos estos discursos han sido concebidos a la manera antigua, según las circunstancias que el historiador juzgaba ser las de la situación. <<

[27] *Hechos*, XVII, 28. La línea: “Pues si en él vivimos, nos movemos y somos” esta tomada también del poema de Epiménides intitulado *Minos*, donde se encuentra también la frase sobre los cretenses que cita Tito, I, 12 (R. Barris, *St. Paul and Greek literature*, Woodbrooke Essays, 7. p. 7). <<

[28] Aunque Pablo no creyera deber descuidar del todo a Atenas, sería a lo que parece desconocer su mentalidad y también la de las primeras generaciones cristianas, representarse (con E. Meyer, III, 328-329) a Atenas como el objeto principal de su misión, a lado del cual la predicación en las ciudades de Macedonia no habría sino una rápida preparación. Pablo se habría propuesto vencer u la filosofía helénica en su terreno de elección. Así lo entiende más o menos el redactor; pero es dar demasiada confianza a sus ficciones al aceptar como auténticos el famoso discurso y su escenografía. <<

[29] I *Tesalonicenses*, III, 1-2; 5-7, deja entrever que Pablo temía que el grupo cristiano no se mantuviera luego de su partida; confiesa sus temores luego de haber sido tranquilizado por las buenas nuevas que Silas y Timoteo le trajeron a Corinto. <<

[30] I *Tesalonicenses*, 111, 2, 6; *Hechos*, XVIII, 5. <<

[31] *Hechos*, XVIII, I, 3, 5. La misión del Asia Menor parece haberse cumplido en contradicciones materiales bastante difíciles. Más tarde Pablo aceptó ayuda de Filipos. Pero al llegar a Corinto, debió trabajar para vivir a lo que parece. También es posible que su desengaño en Atenas le indujera a sondear el terreno antes de comenzar su propaganda en el medio corintio. En *Hechos*, XVIII, 2, lo que se refiere al edicto de Claudio aparece como agregado, y la aproximación cronológica podría ser artificial o demasiado acentuada. <<

[32] Cf. II *Corintios*, XI, 9. <<

[33] Cf. *Filipenses*, IV, 15-16, de donde resulta que los filipenses asistieron a Pablo desde la misión de Tesalónica. Que la misma Lidia sea aludida expresamente (IV, 3) y como esposa de Pablo, es un punto dudoso, aunque algunos lo hayan entendido así en la antigüedad, Cf. *Les Actes des Apôtres*, 634. <<

[34] La relación de la misión corintia es, como las demás, incoherente y está mutilada. Además de la sobrecarga de *Hechos*, XVIII, 2 (señalada en n. 311, 4 debe trasponerse luego de 7, y debe relacionarse con el comienzo de 5: “Pero, cuando llegaron a Macedonia Silas y Timoteo, Pablo fue inspirado por la palabra”. Es entonces cuando abandona la casa de Aquila y comienza a predicar en la sinagoga. Lo que se dice en 6, de la reyerta con los judíos, está agregado según el esquema convenido que tiende a que en todas partes Pablo se dirija a los paganos solamente, luego de haber sido rechazado por los judíos. Las dificultades comenzaron luego de la conversión de Crispo y otros (8); entre 8 y 9 hay una laguna; allí debía estar la mención de estas dificultades, que sin duda obligaron a Pablo a abandonar la sinagoga; la visión de 9 lo habría animado a continuar su predicación a pesar de todo; pero hay todavía una laguna, sea antes o después de 11; pues se esperan indicaciones sobre los resultados del ministerio y no sólo sobre su duración. <<

[35] *Hechos*, XVIII, 11. A estos dieciocho meses convendría agregar el tiempo que Pablo pasó en casa de Aquila esperando a sus auxiliares. No deben tenerse en cuenta esos “numerosos días”, indicados en XVIII, 18, trozo de sutura que une artificialmente al incidente Galión la mención de la partida. <<

[36] *Romanos, XVI, I; II, Corintios, I, 1.* <<

[37] Ver *Les Actes des Apôtres*, 698-699. <<

[38] *Hechos*, XIII, 4-12. Ver *Les Actes des Apôtres*, 508-518. <<

[39] Ver *Les Actes des Apôtres*, 698. <<

[40] *Hechos*, XVIII, 18-28 es un relato mal agregado y ficticio en gran parte, indicándose la Siria (18) como meta del viaje porque el redactor, —siguiendo el procedimiento que le sirvió para el viaje de Bernabé y Pablo a Jerusalén en tiempos de la misión de Antioquía—, imitó el último viaje de Pablo a la comunidad madre; el voto de que se habla en el mismo lugar se relaciona a este último viaje, y hemos de encontrarlo más adelante. La visita de Pablo a la sinagoga de Éfeso (19-21) está falta de sazón; está destinada, lo mismo que el viaje de Jerusalén y de Siria, a disimular el verdadero motivo que determinó a Pablo a visitar las comunidades recientemente fundadas por él en Galicia y Frigia. El redactor no quiere decir nada sobre las dificultades que pronto encontrará Pablo en Corinto y en las que Apolos estuvo mezclado. Ver *Les Actes des Apôtres*, 703-710. <<

[41] *Hechos*, XVIII, 24-28. Noticia incoherente y retocada. La restricción (25); “conociendo solamente el bautismo de Juan”, tomada en rigor, contradice lo que precede: “Enseñaba exactamente lo que se refiere a Jesús”. A la restricción se coordina la especie de catecismo que Aquila y Prisca parecen haber hecho en seguida a Apolos (26). El fin de la noticia (28), donde la predicación de Apolos en Corinto se transforma en continua refutación de los judíos tiende a velar la parte, voluntaria o involuntaria que cupo a Apolos en las divisiones de la comunidad corintia, como lo que precede está destilado a disminuir el papel de Apolos en la fundación de Éfeso. Ver *Les Actes des Apôtres*, 710-717. <<

[42] *Hechos*, XIX. 1-7. La noticia es más homogénea que la de Apolos, sin duda porque el redactor ha puesto más de lo suyo. Ver *Les Actes des Apôtres*. 717-723. <<

[43] *Hechos*, VIII, 14-17. Aquí la ficción está a flor del suelo, y puede servir para aclarar el caso de Apolos y los doce Discípulos. Ver *Les Actes des Apôtres*, 368-370.

<<

[44] Como hacen de buena gana los críticos (así E. Meyer, III, 247) y algunos mitólogos. <<

[45] *Hechos*, XVIII, 27. En la primera categoría de los “hermanos” que recomiendan Apolos a los fieles de Corinto, debe colocarse sin duda a Aquila y Priscilla. Cf. II *Corintios*, III, 1, donde se afecta cierto desdén por estas cartas, que eran de uso común y, podemos decir, como de necesidad. <<

[46] Cf. I *Corintios*, XVI, 12. <<

[47] I *Pedro*, V, 12. Silas es el mismo que Silvano. <<

[48] *Hechos*, XIX, 8-10. Sumario de la relación auténtica, de la cual el redactor ha suprimido, como lo hace en otras partes, el detalle de los éxitos obtenidos y de las dificultades surgidas. En compensación, procura a Pablo (11-12) todo un manojito de milagros, digno paralelo a los milagros, también redaccionales, que operaba la sombra de Pedro (V, 15-16). El contratiempo de los exorcistas judíos (XIX, 13-17) parece ser una anécdota tomada de otra parte y adaptada a la historia de Pablo, a fin de traer tal cual el ejemplo edificante que dan, a continuación de este incidente, los creyentes de Éfeso, al quemar sus libros de magia (18-20). Ver *Les Actes des Apôtres*, 727 733. <<

[49] Alusión en I *Corintios*, XV, 32, combate con las bestias, pasaje de sentido muy discutido, de autenticidad tal vez discutible; XVI. 8-9, ministerio eficaz pero “muchos adversarios”. La revuelta descrita en *Hechos*, XIX, 23-41, reemplaza todas las dificultades y reveses que Pablo sufrió en Éfeso. El pasaje en que se trata de Pablo y sus compañeros (29 b-31), y la alusión a los compañeros en el relato del magistrado municipal (37) tiene apariencia de agregados, y como el relato mismo no tiene nada que hacer en la relación del ministerio efesio, por lo que se ha podido suponer con verosimilitud que el redactor de los *Hechos* se apropió de un relato cualquiera de revuelta contra los judíos y de ahí sacaría una revuelta contra Pablo (hipótesis de Wellhausen, retomada en *Les Actes des Apôtres*, 752-753. 756. <<

[50] *Hechos*, XIX, 21-22, teniendo en cuenta que el redactor omite deliberadamente todo lo que concierne a la colecta para los santos de Jerusalén. <<

[51] El redactor ha neutralizado la significación de la colecta al no decir nada allí donde era el caso mencionarla, y configurándola en cierto modo simbólicamente en el relato ficticio (*Hechos*, XII. 27-30) donde interviene el profeta Agabo. Ver *Les Actes des Apôtres*, 471.-475. <<

[52] E. Meyer, III, 441, quiere inferir de I *Corintios*, I, 12, III, 21, donde se menciona a Cefas junto a Apolos, que también Pedro vino a Corinto por este tiempo. Pero también se podría concluir de III, 4-9 y IV, 6 donde se alude solamente a Apolos, que éste solo vino a Corinto sobre los pasos de Pablo, mientras que el nombre de Pedro habría sido invocado contra él por algunos. Queda una posibilidad que está permitido considerar poco probable. <<

[53] *Gálatas*, II, 10, donde Pablo, citando este compromiso, parece preocupado por cumplirlo. <<

[54] Cf. *Romanos*, IX-XI. <<

[55] *Hechos*, XIX, 21-22; a relacionar con I *Corintios*, IV, 17; XVI 1-11, donde antes de anunciar la venida de Timoteo, habla de la colecta a organizarse en Macedonia y Corinto, como lo prescribió en Galacia. <<

[56] A pesar del frío recibimiento que se le hizo, había prometido volver pronto; luego creyó deber esperar que los espíritus se hubiesen calmado. De ahí sin duda el reproche de versatilidad al que se hace alusión en *Corintios*, I, 15-20, 23-II, 4. <<

[57] El aludido en II *Corintios*, II, 5-11. Aunque algunos lo admitan, no se ve como podría este pasaje referirse al incestuoso de que habla I *Corintios*, v, 1-5. <<

[58] II *Corintios*, I, 8-11, parece referirse a un estado de alma semejante, al que corresponde II, 4, más que a un peligro exterior donde Pablo habría podido encontrar la muerte, por ejemplo la revuelta relatada en *Hechos*, XIX, 23-40 (así E. Meyer, III, 12), donde Pablo no corre ningún peligro, suponiendo que haya tenido lugar. <<

[59] II *Corintios*, II, 3-4; VII, 8-12. Esta carta triste y severa ha sido considerada por muchos como reproducida, al menos en parte, en II *Corintios*, X-XIII, donde subsisten más bien algunos fragmentos (cf. *supr.* pág. 39). <<

[60] El papel de Tito debe deducirse de II *Corintios*, II, 12-13; VII, 6-7; VIII, 6, 16-17. 23, de donde depende redaccionalmente XII, 18. No sabemos como se encontró Tito, exactamente, en Asia junto a Pablo para restablecer los asuntos de éste, ni cómo, cumplida su misión, desapareció del acompañamiento de Pablo. <<

[61] *Gálatas*, II, 1. <<

[62] II *Corintios*, II, 12-13; VII, 6-7. <<

[63] Representado, sin duda de manera incompleta, por II *Corintios*, I-II, 13; VII, 6-16. Ver más arriba, pág. 18. <<

[64] II *Corintios*, II, 5-11. <<

[65] II *Corintios*, VIII. <<

[66] Según II *Corintios*, XIII, 1, es la tercera estancia que hace en esta ciudad. La primera permanencia fue la más larga con mucho y es la de la misión; la segunda bastante corta por cierto, fue señalada por el fracaso del apóstol y su impotencia para restablecer el orden en la comunidad. La tercera precedió a su partida para Jera salen y se le pueden atribuir los tres meses, que según *Hechos*, XX, 2-3, Pablo pasó entonces “en Hélade”, pues el redactor de los *Hechos* es muy discreto respecto a las relaciones de Pablo con Corinto en este tiempo. <<

[67] Esta cronología es un poco flotante. Teniendo como cierta la coincidencia con el proconsulado de Galión, la misión de Pablo en Corinto se habría completado en el año 51 o 52, llegando el apóstol a Corinto en el 49 o 50 y entendiéndose que las misiones de Asia Menor y Macedonia llenaron los años 44-49. La misión de Éfeso no pudo comenzar efectivamente sino en el año 52 o 53 y finalizó hacia el 55 o 56. Pablo no habría podido dejar definitivamente Corinto antes de la primavera del 56 o la del 57. E. Meyer, III, 477, coloca esta partida en el 59, pero es para poder colocar en el 64 la muerte de Pablo, junto con la de Pedro, en la persecución de Nerón. <<

[68] Cf., *Romanos*, XV. 26-27; XVI, 1. <<

[69] *Romanos*, I, 13-15. <<

[70] *Romanos*, XV, 25-26. <<

[71] Cf. *Romanos*, XV, 19, 22-23. <<

[72] *Hechos*, XX, 3. <<

[73] *Hechos*, XX, 4. En este lugar, la lista anticipa la marcha del relato. <<

[74] En la estación mencionada *Hechos*, XX, 15-16, y a la cual el redactor asigna otro objeto. <<

[75] En *Hechos*, XX, 4, Gayo es llamado “de Derbes”; sin embargo el texto original de la lista, podría haber sido retocado (ver *Les Actes des Apôtres*, 759-762), y ser este Gayo el corintio, mencionado en *Romanos*, XVI, 23) encargado de conducir la colecta de Acaya. <<

[76] Mencionadas de manera incidental en I *Corintios*, XVI, 1. <<

[77] Noticia anticipada en *Hechos*, XVIII, 18 (texto retocado por el redactor. Ver *Les Actes des Apôtres*, 704-705) y que conviene relacionar con XX, 16, y XXI, 23-24, 26, como relacionándose con el mismo voto. Se trata del nazirato temporario y de un voto formado en vista del peregrinaje a Jerusalén; no era obligación cortarse los cabellos durante el voto, eran cortados al librarse, del voto por cumplimiento de los sacrificios prescritos en la Ley. El voto fue anticipado en la relación del viaje ficticio que el redactor imitó del presente relato (ver más arriba, n. 40). Sobre las condiciones ordinarias de estos votos ver *Les Actes des Apôtres*, 796-798. <<

[78] *Hechos*, XX, 5-6. La relación de la travesía se liga torpemente a la enumeración de los compañeros y el nosotros de la fuente reaparece allí súbitamente, porque el reductor ha retomado el hilo del documento original. Como se sabe por las Epístolas que Lucas no estaba con Pablo en Atenas ni en las misiones subsiguientes, puede creerse que quedara en Filipos. <<

[79] El milagro de resurrección que se dice cumplió Pablo en Troas (*Hechos*, XX, 7-121 parece haber sido construido por el redactor según los modelos del Antiguo Testamento, como la resurrección de Dore as por Pedro (*Hechos*, IX, 36-43). <<

[80] *Hechos*, XX, 16. <<

[81] El redactor de los *Hechos*, que no dice una palabra de la colecta, aprovechó del arresto para colocar allí un discurso a los ancianos de Éfeso (*Hechos*, XX. 17-38), tipo de alocución pastoral a los jefes de las comunidades (cf. *supr.* n. 26). Se notará que el redactor, que no tiene intención de relatar la muerte de Pablo, cuida de hacerla presentir en los discursos (v. 25) como consecuencia del viaje emprendido. <<

[82] *Hechos*, XXI, 4-6. La noticia del encuentro con los fieles de Tiro es, por lo menos, agregada, pues la advertencia profética dada a Pablo está en correspondencia comprometedora con lo que el mismo Pablo ha dicho en Mileto. Los siete días de Troas, los siete días de Tiro, más adelante (XXVIII, 14) los siete días de Puteoli tienen más bien el aire de ser paréntesis edificantes que recuerdos reales. <<

[83] *Hechos*, XXI, 19. <<

[84] *Hechos XXI*, 10-11. Todo lo que concierne a Agabo es una ficción del redactor, que ha utilizado el mismo personaje en otra ficción, *XI*, 27-28. Ver *Les Actes des Apôtres*, 785-788. <<

[85] La conclusión del incidente, *Hechos*. XXI, 12-14 debe ser poco más o menos la que Lucas daba a la previsión de los hijos de Filipo. <<

[86] *Hechos*, XXI, 15-16. El redactor anticipa de una manera torpe (17), antes de la visita a Santiago, una recepción favorable por los hermanos. Por el contrario, la fuente señalaba la hospitalidad dada por Mnason como una especie de precaución para no precipitarla al contacto con la comunidad Judaizante. Ver *Les Actes des Apôtres*, 790-792. <<

[87] *Hechos*, XXI 18-19. Sin hacer ninguna mención de la colecta que era el objeto principal de la visita, el redactor se limita a decir que Pablo, después de haber saludado a la asamblea, “comenzó a relatar en detalle todo lo que Dios hiciera por su ministerio entre los gentiles”. <<

[88] El rey Agripa I, al decir de Josefo, *Antigüedades*, XIX, 6, 1, liberó también a su costa un gran número de nazirs indigentes, en testimonio de su religión, cuando vino a Jerusalén por primera vez. <<

[89] *Hechos*, XXI, 20-26, El discurso de los ancianos, en 20-21 es correcto e inteligible, salvo la adición, luego de “Tú ves, hermano, las miríadas de judíos que hay”; esta explicación que da la glosa: “de aquellos que son creyentes”; 22 es una transición cuyo artificio es perceptible y que sirve para aproximar tal cual a lo que se ha dicho sobre la disposición de los judíos (creyentes) el consejo que se dará a Pablo de probar su celo por la Ley ante estos mismos judíos colocándose (?) bajo el voto. La referencia coja (25) al decreto pseudoapostólico (XV, 9) está en relación con la ficción del punto de vista. <<

[90] Ver más arriba, n. 77. Se diría (*Hechos*, XXI, 27) que el redactor pensó en un nazirato de siete días. Ver *Les Actes des Apôtres*, 805. <<

[91] Los hermanos de que se trata en *Hechos*, XX, I, 23, estaban obligados ciertamente por voto desde un cierto tiempo atrás. <<

[92] Según el redactor, la cristiandad naciente, en sus diversos grupos, judeocristianos y helenocristianos, observa la ley, los judeocristianos según el rigor de los preceptos mosaicos, de los cuales el mismo Pablo les probará que no descuida nada, y los helenocristianos conformándose a las interdicciones que se suponen referirse a todos los hijos de Noé y no solamente a los descendientes de Abraham. Ver *Les Actes des Apôtres*, 794-800. <<

[93] *Hechos*, XXI, 26. <<

[94] *Hechos*, XXI, 27. Sobre el sentido que el redactor asigna a los siete días, ver n. 89. <<

[95] No es indicado suponer (con E. Meyer, III, 478) que estos judíos habrían sido delegados especialmente por la judería para actuar contra Pablo en Jerusalén. <<

[96] *Hechos*, XXI, 27-30. Para la crítica de este pasaje, ver *Les Actes des Apôtres* 804-807. <<

[97] *Hechos*, XXI, 3134; XXII, 24-25, 29. <<

[98] Esto es lo que debemos suponer para comprender la continuación del asunto y el traslado de Pablo a Cesárea. <<

[99] Puede haber un eco de la fuente en *Hechos*, XXIII, 11; pero la visión tendría lugar más bien en la noche posterior al arresto, y sería un índice del trabajo que se realizó en el pensamiento de Pablo, viniendo éste a fundar sobre la autoridad romana su esperanza de llevar el Evangelio a Roma. Para la crítica de este pasaje, ver *Les Actes des Apôtres*, 835-837. <<

[100] El traslado de Pablo a Cesárea debió seguir de cerca a su arresto, pero el redactor de los Hechos confundió deliberadamente las circunstancias. Es cierto que las autoridades judías se preocuparon inmediatamente de recobrar aquel que la intervención de los soldados romanos había arrancado al fanatismo de su pueblo. Si juzgaban poco sostenible la acusación de profanación, podían reclamar a Pablo como agitador religioso a quien tenían derecho de reprimir en su acción revolucionaria, sobre todo en Jerusalén: pero el tribuno no podía entregarles un ciudadano romano que se valía de su título para no ser juzgado sino por un tribunal romano. Por lo tanto el tribuno habría enviado inmediatamente la cuestión al procurador. <<

[101] El agregado es manifiesto y la continuación salta a la vista: en *Hechos*. XXII 23-24, nos encontramos exactamente en el mismo punto que en XXI, 34 35. <<

[102] *Hechos*, XXI, 37-XXII, 22. Ver *Les Actes des Apôtres*, 808-821. <<

[103] *Hechos*, XXII, 25-29. Escena dramatizada por el redactor y que recuerda demasiado la ficción de *Hechos*, XVI, 35-39. <<

[104] *Hechos*, XXII, 30, XXIII, 10. El redactor debió equivocarse al designar a Ananías como gran sacerdote en ejercicio en tiempos del proceso de Pablo (ver *Les Actes des Apôtres*, 827-828). Gran sacerdote en el 47, Ananías había sido depuesto antes del año 52. <<

[105] *Hechos*, XXIII, 12-22, Para la discusión de estos datos ficticios donde la ingenua audacia del redactor creyó poder desplegarse como en la sesión del sanedrín, véase *Les Actes des Apôtres*, 838-842. <<

[106] *Hechos*, XXIII, 23-30. En razón del complot judío que inventó, el redactor moviliza centenares de soldados para escoltar a Pablo a Cesárea, pero es posible que la fuente mencionara la partida nocturna y el alto de Antipatris. La relación del tribuno Lisias es tan ficticia como la sesión del sanedrín de la que da cuenta a Félix. Ver *Les Actes des Apôtres*, 812-846. <<

[107] *Hechos*, XXIII, 31-35. Nótese que la declaración de Félix a Pablo (35). “Te escucharé cuando tus acusadores hayan llegado”, no tiene sentido a menos que el mismo Pablo invocara la jurisdicción del procurador para no ser entregado al sanedrín que lo reclamaba. Ver *Les Actes des Apôtres*, 847-848. <<

[108] *Hechos*, XXIV, 22-23. Dos motivos se dan para el aplazamiento: Sabiendo Félix por anticipado a qué atenerse sobre la propaganda cristiana —y esto debe provenir de la fuente—, el procurador dice querer esperar la llegada de Lisias; y este es un pretexto inventado por el redactor. Ver *Les Actes des Apôtres*, 862-864. <<

[109] *Hechos*, XXV, 1-2. <<

[110] *Hechos*, XXIV, 27. Para la discusión de este pasaje, ver *Les Actes des Apôtres*, 867-870. El redactor creyó poder decir que si Félix no libertó a Pablo antes de partir, fue para obligar a los judíos, Félix dejó la causa en el estado en que se encontraba en el momento en que fue relevado de su magistratura. Pero durante los dos años que dura el aplazamiento es muy posible que se estableciera un entendimiento, tácito por lo menos, entre el procurador y el sanedrín, para dejar dormir el asunto. La autoridad judía no tenía mucho derecho a quejarse mientras Pablo estuviera preso, y el aplazamiento sistemático era más bien una denegación de justicia respecto a Pablo.

<<

[111] *Hechos*, XXIV, 1-21. Idéntico error al principio (1), sobre la persona del gran sacerdote, que en XXIII, 1. Sobre los discursos atribuidos al abogado del Sanedrín y a Pablo, ver *Les Actes des Apôtres*, 848 861. <<

[112] *Hechos*, XXIV, 22. Ver *Les Actes des Apôtres*, 862-863. <<

[113] *Hechos*, XXIV, 24-26. Siendo una niña de seis años a la muerte de su padre (en 44), Drusilla, hacia el año 52 había desposado al rey de Emese, Azis, quien, para obtener su mano, se hizo circuncidar. Pero esta unión duró poco, porque el procurador Félix, habiendo visto a Drusilla, se enamoró de ella, y consiguió separarla de su marido, mediante los buenos oficios de un amigo suyo, mago judío, originario de Chipre. Drusilla no habría tenido escrúpulos en casarse con un no-circunciso, porque quería sustraerse a los celos de Berenice, su hija, de diez años, a quien su gran belleza eclipsaba (Josefo, *Antigüedades*, XX, 7, 1-2). De Félix escribió Tácito (*Historias*, V, 9): “Per omnem saevitiam et libidinem jus regium servili ingenio exercuit”. Es difícil imaginarse a esta pareja poco escrupulosa escuchando piadosamente un discurso de Pablo “sobre la fe en Jesús Cristo, la justicia, la continencia y el juicio venidero”. <<

[114] *Hechos*, XXV, 1-12. Ver *Les Actes des Apôtres*, 871-881. <<

[115] *Hechos*, XXV, 3. <<

[116] El debate había sido adelantado ya en *Hechos*, XXIV, 1-21, como se ha dicho en la pág. 183. <<

[117] *Hechos*, XXV, 9. El redactor finge que Festo quiere recomenzar en Jerusalén la experiencia imputada con anterioridad a Lisias: reunir el sanedrín para más amplia información, saber también su opinión sobre la culpabilidad o la no culpabilidad del acusado y solicitar de su parte una sentencia que por lo demás correspondería ratificar al magistrado romano. <<

[118] *Hechos*, XXV, 10-12. Según el punto de vista del redactor, Festos ha comprendido que en todo este asunto se trataba únicamente de creencias debatidas entre judíos pero el procurador, recibiendo la demanda del sanedrín, no es considerado en condiciones de rechazarla, como tampoco podrá abstenerse de ratificar la sentencia del sanedrín, si Pablo consiente en ser juzgado en Jerusalén. El caso es presentado de la misma manera que el proceso de Jesús en los Evangelios. <<

[119] *Hechos*, XXV, 13-22. Ver *Les Actes des Apôtres*, 881-886. <<

[120] *Hechos*, XXV, 23-XXVI. Ver *Les Actes des Apôtres*, 886-907. <<

[121] El reconocimiento, más que ingenuo, del procurador (*Hechos*, XXV, 25-27) tiende a corroborar el certificado de inocencia que Festo proporcionó a Pablo, tratándose en este asunto “de un cierto Jesús muerto, de quien Pablo decía que estaba vivo”. <<

[122] *Hechos*, XXVI, 31. Así Festo, pese a su buena voluntad, nada tendría que poner en su informe al César. <<

[123] *Hechos*, XXVII, 1. Sobre la cohorte Augusta, y la calidad de Julio, ver *Les Actes des Apôtres*, 908-931 y Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, (1926), 721-722. <<

[124] *Hechos*, XXVII, 2. <<

[125] El “nosotros”, reaparece desde el comienzo del relato de navegación. (*Hechos*. XXVII, 1), o se lo ha vuelto a encontrar desde el relato de la llegada a Jerusalén (XXI, 28). El eclipse del “nosotros” debe explicarse en gran parte, por las mutilaciones y las substituciones que se han operado en los relatos intermedios. <<

[126] Aristarco de Tesalónica es el único mencionado, pero debería estar también Timoteo. <<

[127] *Hechos*, XXVII, 3. La complacencia de Julio podría ser un rasgo agregado. Los centuriones, en los *Hechos*, son siempre excelentes. Ver *Les Actes des Apôtres*, 909-910. <<

[128] La relación de la travesía parece no estar alterada sino por agregados fácilmente discernibles, destinados a dar a Pablo un papel más o menos importante en esta parte del relato: advertencia profética, no escuchada, de invernar en Creta, en el lugar llamado Buen Puerto (*Hechos*, XXVII, 9-11): recuerdo de esta advertencia y anuncio de la salvación en medio de la tempestad (21-26); probablemente también la intervención de Pablo para denunciar a los marineros que querían abandonar el buque náufrago, con los pasaderos, y la imitación a tomar alimentos (30-38). Sobre la autenticidad substancial que se ha disentido, del relato de la tempestad, ver *Les Actes des Apôtres*, 921-922. <<

[129] *Hechos*, XXVIII, 1-2, 7. <<

[130] El milagro de la serpiente inofensiva y su conclusión (3-6) recuerdan demasiado la aventura de Listra (XIV, 8-18), en la relación ficticia de la misión que Bernabé y Pablo habrían cumplido en Asia Menor. En cuanto a las curas maravillosas que Pablo dice haber operado en la isla, parecen encontrarse allí para llenar los tres meses de la estancia en Malta. <<

[131] *Hechos*, XXVIII, 11-13, 14 (palabras finales) sobre la ida a Roma. <<

[132] *Hechos*, XXVIII, 15, Pablo había llegado a Roma desde el final del V, 14. <<

[133] *Hechos*, XXVIII, 14 (salvo el final). <<

[134] Sobre la variante de los manuscritos que hacen conducir expresamente los prisioneros de Julio al *stratopedarca*, y la opinión de los críticos que quieren ver en este personaje, no al prefecto (Burrus) o uno de los dos prefectos del pretorio, sino al *princeps castrorum peregrinorum*, jefe de los *milites peregrini* o *frumentarii*, de los que sería Julio, véase Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, 754 y mi comentario 930-931.

<<

[135] *Hechos*, XXVIII, 16 (donde se lee el último *nosotros* de los *Hechos*); con esta información debía relacionarse, en la fuente, la indicación (30) de los dos años en que Pablo gozó del régimen denominado *custodia libera*. <<

[136] *Hechos*, XXVIII, 30. <<

[137] *Hechos*, XXVIII, 17-25. <<

[138] *Hechos*, XXVIII, 31. Pablo comenzó a predicar el Evangelio en su casa pero no se le concedió para esto el régimen de relativa libertad de que gozaba. Sobre este final, ver *Les Actes des Apôtres*, 941-913. <<

[139] *Hechos*, XXVIII, 17-20. Ver *Les Actes des Apôtres*. 932-934. La respuesta de los judíos (21-22) no sirve sino para preparar la entrevista final. <<

[140] *Hechos*, XXVIII, 23-23*. ¿Pero cómo hubieran podido los judíos de Roma en esta fecha, decir a Pablo que solamente habían oído hablar del cristianismo como de una secta discutida? <<

[141] *Hechos*, XXVIII, 6-10. <<

[142] *Hechos*, XXVIII, 25 b 27. La cita de *Isaías*, VI, 9-10, se encuentra de nuevo en *Marcos*, IV, 12 (*Mateo*, XIII, 14-15; *Lucas*, VIII, 10); *Juan*, XII, 39-40. <<

[143] *Hechos*, XXVIII, 28. Ver *Les Actes des Apôtres*, 936-940. <<

[144] Fuera de la Epístola a los Romanos no se alude a este proyecto y se concibe que Pablo renunciara a él, aun antes del final de su cautividad romana. Pero la leyenda no dejó caer el dato de la Epístola a los Romanos. Ya II *Timoteo*, IV, 16, puede entenderse como de un primer proceso del que Pablo habría salido indemne. <<

[145] Cf. *supr.*, pág. 21. <<

[146] *Filemón*, 22. <<

[147] *Colosenses, I, 1; Filemón, 1.* <<

[148] *Filipenses*, I, 1. <<

[149] *Colosenses*, IV, 14; *Filemón*, 24. <<

[150] *Colosenses*, IV, 7-8. <<

[151] *Colosenses*, IV, 10. <<

[152] *Filipenses*, I, 12-13. <<

[153] *Filipenses*, IV, 22. <<

[154] *Filipenses*, I, 14. <<

[155] *Filipenses*, I, 15-17. <<

[156] *Filipenses*, II, 19-23. Sin embargo el pasaje podría no estar libre de agregados.

<<

[157] *Filipenses*, II. 24. <<

[158] *Romanos*, XV, 19, 23-24. Pablo parece haber considerado entonces a España como el término del Occidente. Las circunstancias lo habrían conducido a considerar imposible o superfluo el alcanzar este límite, c simplemente pensar en él. <<

[159] *Filipenses*, I, 16. <<

[1] *Anales*, XV, 44, *supr. cit.* cap. II. <<

[2] *Hechos*, XVII, 30-31. <<

[3] *Hechos*, XVII, 32. <<

[4] *Anales*, XV, 44. “Exitiabilis superstitio”, a contar entre las “atrocia aut pudenda, que a.uau a Roma de todas partes. Sin poner la persecución de los cristianos en relación con el incendio de Roma, Suetonio escribe también (*Neron*, 16): “Afflicti supplicis Christiani, genus hominum superstitionis novae et maleticae”. El secreto de las reuniones proporcionaba un pretexto para la imputación de crímenes infames; pero imputaciones semejantes habían circulado antes contra los judíos. <<

[5] “Ergo abolendo rumori Nero subdidit reos, et quaesitissimis poenis affecit *quos per flagitia invisos vulgus christianos appellabat*”. <<

[6] Cf. E. Meyer, III. 502. <<

[7] Tácito escribió: “Igitur primum correpti qui fatebantur”. El complemento de *fatebantur* está por establecerse según el contexto, pero antes se trató de la *exitiabilis superstitio* de la que era autor *Christus*; luego se habló de la masa que fue condenada más por *odium generis htimam*. E. Meyer, III, 507 dice que Tácito evitó en forma expresa el precisar, pues el solamente se propuso mostrar como el proceso de incendio se convirtió, en el curso de la persecución, en proceso del cristianismo. En realidad, los primeros cristianos tomados fueron detenidos como incendiarios y los que se buscaron después lo fueron más bien como cristianos, sin que se haya establecido una distinción judicialmente entre las dos categorías de acusados. Sin embargo el texto de Tácito no puede entenderse naturalmente sino como la confesión del incendio por los primeros acusados. Falta saber lo que valdría esta confesión acompañada de tan amplia denuncia. Reitzestein, *Die hellenistischen Mysterienreligionem*³, 111-122, estima con alguna probabilidad, que, habiendo sido realizada la investigación por la policía de Nerón en interés del emperador, los primeros arrestados no eran otros que los mismos espías de que la policía se había servido en esta ocasión; igualmente hubo en el proceso de Octavia un pretendido cómplice, para confesar en contra de ella un adulterio que no se había cometido. <<

[8] Este punto está tratado perfectamente en Renan, *L'Antechrist*, 154-155. <<

[9] Aserción de Duchesne, I, 64. <<

[10] “Unde, quanquam *adversus sontes et novissima exempla meritos*, miseratio oriebatur, tanquam non utilitate publica, sed in saevitiam unius absumerentur”. <<

[11] *Ad Nationes*, I, 7. <<

[12] Cf. E. Meyer, III, 510. <<

[13] *Corintios*, 5-6. <<

[14] La evocación de los mártires llega como conclusión de un largo desarrollo sobre los males de la discordia y los celos en el Antiguo Testamento, desde Cain a David; luego el autor llega a los “ejemplos de nuestra generación” —lo que debe entenderse de la generación cristiana, no en el sentido cronológico de la generación contemporánea—, y toma primero a los apóstoles: Πέτρονος δια ζήλον αδιχον οὐχ ενα οὐδὲ δύο, ἀλλὰ πλειονας θπήνεγκεν πόνυς και οὕτω μαρτυρησας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τοπον τῆς δοξης. διὰ ζῆλον και ἔριν Παύλος ὑπομονῆς βραθειον ἔδειξεν... διχαιοσυνην διδάξας τον κόσμον (rasgo que parece suponer la colección de las Epístolas), και ἔπι το τέρμα τῆς δύσεως ελθών και μαρτυρήσας ἐπι τῶν ἡγουμένων, ουτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου και εἰς τὸν ἄγιον τόπον ἐπορευθη... Τουτοις τοις ανδράσιν οσίως πολιτευσαμενοις συνηθροιση πόλύ πληθος ἐλεκτῶν... Esta multitud es la *multitudo ingens* de Tácito, pero no se puede decir con seguridad que los dos apóstoles y la multitud perecieran en la misma ocasión; el texto es demasiado vago para autorizar semejante inferencia. Vista retrospectiva sobre los mártires romanos del tiempo de Nerón. Ni siquiera hay lugar para insistir sobre los “celos” de secta como principio de denuncias. Cf. H. Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom*, 2, 228-236. <<

[15] “Der 29 Juni 258 bezeichnet die Ueberführung in die Katakumben. Vorher gab es noch kein Petrusfest”. Lietzmann, 122. La fecha indicada corresponde a la persecución de Valeriano. Lietzmann estima que la traslación se hizo para posibilitar en torno a los restos de Pedro y Pablo un culto que no habría podido instalarse en torno a las tumbas primitivas. <<

[16] Cf. Lietzmann, 236. <<

[17] Ver sobre todo *Romanos*, XV, 17-23. <<

[18] *Gálatas*, II, 11, a relacionar con *Hechos*, XII, 17; más arriba se ha visto por qué el redactor de los *Hechos* omite decir el lugar adonde se dirigió Pedro. <<

[19] Téngase en cuenta sin embargo lo que se ha dicho más arriba, a propósito de la Epístola a los filipenses. Pedro podría haber estado en liorna entre aquellos de quienes Pablo se quejaba porque evangelizaban contra él en mayor o menor grado. El hecho es que el redactor de los Hechos, que hace venir ante Pablo a toda la comunidad romana para un homenaje unánime de simpatía, no habría estado inclinado de ninguna manera a señalar, si es que los conoció, las divisiones, partidos y corrientes diversas que podrían existir entre los hermanos de Roma en tiempos de Nerón. A pesar de todo puede ser temerario suponer (con E. Meyer, III, 508) que “la envidia y la discordia”, de las que habla Clemente a propósito de Pedro y Pablo, podrían interpretarse como dando lugar a denuncias de cristianos mutuamente hostiles. El único rasgo preciso, a propósito del común de las víctimas, concierne a las denuncias de parientes paganos. Por lo que se refiere a los apóstoles se podría también pensar en denunciadores no cristianos, sin que sea necesario pensar especialmente a los judíos. <<

[20] *Romanos*, 4, οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσαι ὑμῖν. Este rasgo coloca la carta de Ignacio al nivel de Clemente y Dionisio. <<

[21] En Eusebio, *Historia eclesiástica*, II, 25. Escribiendo a los romanos, Dionisio decía que las comunidades de Corinto y Roma habían sido instruidas una y otra por Pedro y Pablo, igualmente asociados en el martirio en Roma. Visión legendaria, simplificadora y complaciente de la historia primitiva. <<

[22] I *Pedro*, V, 13, Marcos es mencionado en este lugar; también *Silvanus* (12). Se ha visto que *Colosenses*, IV, 10 y *Filemón*, 24, suponen a Marcos en Roma, pero en el acompañamiento de Pablo; sin embargo Juan el Antiguo (en Papias) hacía de Marcos el intérprete de Pedro. Todo lo cual es bastante incierto. <<

[23] *Juan*, XXI, 18-19 (simple insinuación en XIII, 36). Se trata allí del martirio y a lo que parece, del martirio en la cruz, sin indicación de lugar, pero, vista la época tardía del testimonio, se puede creer que el autor pensaba en Roma. Ver *Le quatrième Evangile*, 524 525. <<

[24] Ver mas arriba, p. 30. <<

[25] *Hebreos*, XIII, 7. <<

[26] Tal vez desde antes de la muerte de Pablo. Ver más arriba, n. 19, y *Les Actes des Apôtres*, 949-950. <<

[27] Lietzmann, 274, concluye la autenticidad de los lugares tradicionalmente asignados a la sepultura de Pedro y a la de Pablo. <<

[28] Eusebio, III, 5, 3, indica como primera morada Pella, más allá del Jordán. Nótese que los cristianos judaizantes de estas regiones han conservado el nombre de Nazarenos. <<

[29] Tácito, *Anales*, XIII, 32. Cf. E. Meyer, III, 464. n. 2; Duchesne, I, 210. <<

[30] Cf. Duchesne, *loc. cit.* <<

[31] Cf. Duchesne, *loc. cit.* Autorizándose en Dión Casio, 67, 14, Meyer, III, 517, 554 se atiene al judaísmo. Pero deben tenerse en cuenta las inscripciones cristianas, más antiguas que las leyendas descartadas por él. <<

[32] Ver estos textos (*Ep.*, X, 96 97) comentados por E. Babut en máximo posible del *fiscus judaicus*, quería considerar como adherentes al judaísmo hasta a las gentes que seguían las costumbres judías sin estar circuncidadas. <<

[33] “Contemptissimae inertiae”. <<

[34] Tácito, *Historias*, III, 65, 75. <<

[35] Ver estos textos (*Ep. X*, 96-97) comentados por E. Babut en *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1910, pp. 289-305. <<

[36] “Cognitionibus de Christianis interfui nunquam; ideo nescio, quid et quatenus aut puniri soleat aut quaeri”. <<

[37] Ver, E. Meyer, III, 513. <<

[38] El alcance místico de la indicación: *ante lucem* aparecerá más adelante. <<

[39] Según toda verosimilitud, el *sacramentum* de que se trata, es el juramento prestado en ocasión del bautismo. <<

[40] “Affirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem, seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent”. <<

[41] “Mihil aliud inveni quam superstitionem pravam, immodicam”. <<

[42] “Visa est enim mihi res digna consultatione, maxime propter periclitantium numerum. Multi enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam vocantur in periculum et vocabuntur. Neque civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est: quae videtur sisti et corrigi posse. Certe satis constat prope iam desolata templa coepisse celebrari, et sacra solemnia diu intermissa repeti passimque venire victimarum, cujus adhuc rarissimus emptor inventebatur. Ex quo facile est opinari, quae turba hominum emendari possit, si sit poenitentiae locus”. <<

[43] Después del pasaje citado en n. 36, se lee: “Nec mediocriter haesitavi: I Sitne aliquou discrimen aetatum, an quamlibet teneri nihil a robustioribus duferant; II Detur pueriitenuae venia, an ei, qui omnino Christianus fuit, desisse non prosit; III Nomen ipsum, si flagitiis careat, an Ilagitia conaerentia nomini puniantur”. <<

[44] “Actum quem debuisti, mi Secunde, in excutiendis causis eorum, qui Christiani ad te delati fuerunt, secutus est. Neque enim in universum aliquid, quod quasi certam formam praebeat, constitui potest. Conquireuni non sunt; si deferantur et arguantur, puniendi sunt, ita tamen ut qui negaverit se Christianum esse idque re ipsa manifestum fecerit, ut qui negaverit se Christianum esse idque re ipsa manifestum fecerit, id est supplicando dis nostris, quamvis suspectus in praeteritum, veniam ex poenitentia impetret”. <<

[45] “Sine auctore vero propositi libelli in nullo crimine locum habere debent. Nam et pessimi exempli nec nostri saeculi est”. <<

[46] Eusebio, IV, 9. <<

[47] Eusebio, IV, 26 (el texto citado IV, 13, es apócrifo). <<

[48] *Apocalipsis*, VI, II. <<

[49] *Apocalipsis*, VII, 14; XX, 4. <<

[50] *Apocalipsis*, II-III. <<

[51] *Apocalipsis*, XIII, 16-17. <<

[52] *Apocalipsis*, XIV, 8. <<

[53] *Apocalipsis*, XIV, 9-11. <<

[54] *Apocalipsis*, XVII-XVIII. <<

[55] *Romanos*, XIII, 1-7. Pieza de relleno, pero introducida con intención. <<

[56] I *Pedro*, II, 13-17. <<

[57] I *Pedro*, IV, 14-17 (III, 13-17). <<

[58] I *Timoteo*, II, 1-4. <<

[59] *Corintios*, 61. <<

[60] *Marcos*, XII, 13-17 (*Mateo*, XXII, 15-22; *Lucas*, XX, 20-26). Ver *L'Évangile selon Luc*, 483. El logion puede haber sido concebido bastante tempranamente entre los círculos judeocristianos de Palestina, que no se asociaron a la gran revuelta. <<

[61] *Hechos*, XVII, 23-28. Esto es lo que significa en el fondo el exordio, muy artificialmente extraído de la dedicatoria de un altar “a los dioses desconocidos”. Ver *Les Actes des Apôtres*, 666-672. <<

[62] II *Apología*, 3, 1; 11, 2. <<

[63] Minucio Felix, *Octavio*, 9, 31. <<

[64] Hacia el 170-180. <<

[65] Eusebio, IV, 3. Este Quadratus puede ser el mismo que se señala en III, 37 y V, 17. Como los resucitados están asociados a los curados, tal vez se podría ver en la multiplicación de unos y otros tan sólo un efecto de retórica. <<

[66] Eusebio, IV, 3, se equivocó al hacer dirigir esta apología a Adriano. Recién fue encontrada y reconstruida en nuestros días. Ver R. Harris y A. Robinson, *The Apology of Aristides* (1891) y Harnack, *Chronologie*, I, 271-273. <<

[67] Recuérdese el discurso al Areópago (*Hechos*, XVII, 27-28) *supr*, p. 222. <<

[68] Cf. *Colosenses*, II, 16-19; *Hechos*, VII, 53 (*Gálatas*, III, 19). <<

[69] Duchesne, 1, 205. <<

[70] Es en el *Dialogo*, 2-8, donde el mismo Justino tal vez con algún arreglo oratorio, relata las etapas de su experiencia religiosa. <<

[71] I *Apología*, 1. <<

[72] I *Apología*, 24. <<

[73] I *Apología*, 3. Nótese que Justino coincide aquí en cierta manera con Celso, quien, aunque reconociendo la gran Iglesia, ve al cristianismo como un conglomerado de sectas que apelan al mismo nombre, querellándose y acusándose recíprocamente de crímenes que no se atreve a decir. Orígenes, *Contra Celso*, III, 12; V, 63. <<

[74] I *Apología*, 5. Justino habla aquí conforme a la doctrina del libro de Henoch sobre los ángeles caídos. <<

[75] I *Apología*, 5. <<

[76] I *Apología*, 5. <<

[77] I *Apología*, 6. La mención del espíritu profético en los ángeles, es sospechosa de interpolación. Cf. Turmel, *Histoire des Dogmes*, II. (1982), 168-170. <<

[78] I *Apología*, 11-12. <<

[79] *Diálogo*, 81. <<

[80] I *Apología*, 68. <<

[81] 1 *Apología*, 17. <<

[82] I *Apología*, 18-20. <<

[83] I *Apología*, 21-22. <<

[84] I *Apología*, 23. <<

[85] La imaginación de Justino parece haber trabajado sobre una inscripción dedicada a la antigua divinidad Semo Sancus. ¿Pero se dio cuenta por sí mismo de que Simón vendría a Roma en tiempo de Claudio? <<

[86] I *Apología*, 26, 56. <<

[87] I *Apología*, 26, 58, En este ultimo pasaje, Justino dice de Marción: “Enseña todavía... Muchos aceptando su doctrina como la única verdadera, se burlan de nosotros”. <<

[88] I *Apología*, 26-29. <<

[89] I *Apología*, 31. <<

[90] I *Apología*, 35. <<

[91] I *Apología*, 35, 48. A veces se ha supuesto que Justino tenía en cuenta Actas apócrifas de Pilatos, que habría conocido, pero en realidad habla de actas oficiales y auténticas, que no ha visto. Las referencias a los registros de Quirinus y a las actas de Pilatos están concebidas en términos idénticos. <<

[92] I *Apología*, 66. <<

[93] I *Apología*, 68. <<

[94] II *Apología*, 2. <<

[95] “Amigo del ruido”; “amigo de la jactancia”. <<

[96] II *Apología*, 3-4. <<

[97] II *Apología*, 5-7. Todavía aquí reproduce Justino la doctrina del libro de Henoeh sobre los ángeles caídos y el origen de los demonios. <<

[98] II *Apología*, 9-11. <<

[99] II *Apología*, 12-15. <<

[100] L. Rougier, *Celso* (1926), 54, cree poder indicar una fecha precisa, “el verano de 178”. <<

[101] Cf. Rougier, *Celso*, 368, 390-391. <<

[102] Cf. Rougier, *Celso*, 376-385. <<

[103] Cf. Rougier, *Celso*, 361, 364-366. <<

[104] Cf. Rougier, *Celso*, 426-429. <<

[105] Cf. Rougier, *Celso*, 47-48. <<

[106] Relación auténtica y contemporánea en la carta que la comunidad lionesa dirigió con toda intención a las comunidades de Asia y Frigia. Fue llevada una copia, con cartas de los mártires relativas a los profetas de Frigia (montanismo), al obispo de Roma, por el sacerdote Ireneo. La relación del martirio está reproducida en parte en Eusebio, V, 1-4. <<

[107] No se sabe si el mismo Pothin era originario de Asia. Pero el hecho de que la relación de las pruebas sufridas por la comunidad lionesa se dirija a las comunidades de Asia y Frigia es en sí mismo bastante significativo. <<

[108] Así fue en todas las persecuciones —salvo tal vez en la del 64, donde no parece que los inculpados tuvieran la elección entre la muerte y la apostasía. <<

[109] Eusebio, V, 1, 15. Nótese que estos esclavos no cristianos, que no habían asistido a las reuniones del culto, no estaban instruidos por ningún conducto de lo que pasaba en esas reuniones. <<

[110] Eusebio, V, 1, 44. Idéntico caso que el de Plinio cuando recurrió a Trajano. <<

[111] Así Plinio, *supr.* pág. 215. <<

[112] Merece atención la manera en que los caracteriza la carta (Eusebio, V, I, 48): “Los que nunca habían tenido rastros de fe, ni sentido de la vestidura nupcial (*Mateo*, XXII, 11-13); ni pensamiento del temor de Dios sino que por su media vuelta difamaron el camino”. (*Hechos*, IX, 2; XIX, 9, 23; XXIV, 22). <<

[113] Eusebio, V, 1, 49-52. <<

[114] Eusebio, V, 1. 53-56. <<

[115] Eusebio, V, 57-62. <<

[116] Duchesne, I, 115. <<

[117] I *Apología*, 67. <<

[1] *Hechos*, II, 42, 46. <<

[2] *Hechos*, IV, 33; V, 42; III, 1-10; V, 12-16. <<

[3] *Henoch*, LXXI, 14. <<

[4] Pero nada obliga a colocar este desarrollo en el punto de partida del cristianismo. Tampoco es posible reconocerlo en los salvadores mandeos Manda de Haye, Hibil-Ziwa, Anosh-Uthra, a los cuales Reitzenstein agregó un poco abusivamente a Juan Bautista. <<

[5] Cf. *Mateo*, XI, 3; *Lucas*, VII, 19. <<

[6] La fórmula aramea está conservada en I *Corintios*, XVI, 22. *Apocalipsis*, XXII, 20, se hace eco, al traducir. *Mar, marana*, es el equivalente arameo de χῶμις. Este puede ser título de honor y palabra de cortesía. En los usos cristianos fue un título mesiánico, y, como nombre de culto, un título divinizante. <<

[7] Sobre la significación y las consecuencias de este hecho, ver sobre todo Bousset, *Kyrios Christos*, 1, 1913, 2, 1921. <<

[8] *Maranatha* aparece también en la liturgia de la *Didache* (10,6). *Abba*, “Padre”, entró también desde algún tiempo en los usos cristianos (*Marcos*, XIV, 36; *Romanos*, VIII, 45; *Gálatas*, IV, 6); *amén* ha quedado. <<

[9] Porque, en la lectura en la sinagoga, el nombre divino *Adonai* “Señor”, se leía de ordinario en lugar de *Iahvé*, que estaba prohibido pronunciar. <<

[10] I *Corintios*, VIII, 5-6. <<

[11] Todo el capítulo pertenece a una instrucción sobre el uso de las viandas inmoladas a los ídolos. La posición atribuida a Jesús es la de un Señor de culto, pero único verdadero Señor en esta categoría. Cf. *Filipenses*, II, 6-11. <<

[12] *Salmo*, CX, 1, aplicado a Jesús en *Marcos*, XII, 35-37; *Mateo*, XXII, 41-46; *Lucas*, XX, 41-44. Originariamente la anécdota tendía a probar que Jesús es hijo de Dios, no de David, quien, por este motivo, lo llama proféticamente, como los cristianos, su Señor. *Hechos*, II, 34-36, prueba por el mismo texto, que Dios hizo Señor y Cristo a Jesús resucitado. <<

[13] *Salmo*, II, 7, citado por *Hechos*, XIII, 32-33, donde este pasaje equivale a *Salmos*, CX, 1, en la argumentación de *Hechos*, II, 34-36. <<

[14] *Hechos*, VII, 55-56. <<

[15] Cf. *Mateo*, XVIII, 20 (XXVIII, 20). <<

[16] *Lucas*, XXIV, 30; *Juan*, XXI, 13. <<

[17] Cf. *Hechos*, XIII, 2; XV, 6-7; XVIII, 9-10; XXIII, 11. <<

[18] *Apocalipsis*, I, 9 (cf. *Hechos*, XX, 7). <<

[19] *Lucas, XXIV; Juan, XX.* <<

[20] Gratuita, artificial y demasiado mecánicamente concebida, aunque verdadera en su esencia, aparece la conjetura (de Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verstandnis des Neuen Testaments*. 2. 1910, páginas 74-75) según la cual un grupo determinado, en el seno del judaísmo, acostumbraba a festejar el día del sol, y habría proporcionado los adherentes de la primera comunidad, habiendo identificado a Jesús con el “Señor” que honraban antes en el primer día de la semana. <<

[21] *Hechos*, VII, 59. Esteban, al morir, entregó su alma a Jesús. <<

[22] *Apocalipsis*, XIX, 11-16 (1, 13-16). <<

[23] Inclusive copió de los misterios un extraño rasgo: su título de “Rey de reyes y Señor de Señores”, no está escrito solamente en su manto, lo lleva tatuado en el muslo. *Apocalipsis*, XIX, 16. <<

[24] *Apocalipsis*, I, 12-18; XII, 7, 14. <<

[25] Así primero Shamash, el dios-sol de Babilonia. <<

[26] Cf. *Lucas*, I, 78. Ver *L'Évangile selon Luc*, 108. <<

[27] *Marcos, XVI, 2.* <<

[28] *Lucas*, XXIV. <<

[29] *Juan*, XX, 19-29. <<

[30] *Apocalipsis*, I, 10. <<

[31] Fragmento del Evangelio de los *Hebreos* (o de los nazarenos), citado por Jerónimo, *De viris*, 2. <<

[32] Ciertas cosmogonías, y ante todo las cosmogonías babilonias colocaban bastante naturalmente la creación del mundo en la primavera, siendo la creación un mito del año nuevo. <<

[33] I *Apología*, 67, 7. La observación final, referente a las instrucciones dadas por el Cristo resucitado, hace pensar menos en *Lucas*, XXIV, 14-49, y *Hechos*, I, 2, que en el Apocalipsis de Pedro y en ciertos evangelios gnósticos. <<

[34] En estas condiciones, parece imposible admitir que la pascua del domingo no hubiera sido introducida en Roma sino en tiempo de Aniceto o bien sería preciso fijar después de esta fecha la redacción de los Evangelios. <<

[35] Ver Dolger, *Sol salutis*, 98, ss. Testimonios de Tertuliano, *Apologeticum*, 16, 9, y de Clemente de Alejandría, *Stromatas*, VII, 7, inspirándose en II *Corintios*, IV, 6, cuyo simbolismo anuncia casi al de Justino. <<

[36] Cf. *Hebreos*, VI, 4; X, 32. En *II Corintios*, IV, 4, 6, el φωτισμός podría muy bien referirse también a la iniciación bautismal. <<

[37] *Efesios*, V, 14 (las tres primeras líneas de la cita hecha por Clemente). <<

[38] *Protrepitkos*, VIII, 84, I, 2. La quinta línea de la cita está en relación con *Salmo*, CX, 3 (Setenta). <<

[39] Cf. *Hechos*, II, 38-41; X, 48. <<

[40] *Marcos*, I, 8, 10; *Mateo*, III, 11, 16; *Lucas*, III, 16, 22; *Juan*, I, 31, 34; *Hechos*, I, 5. <<

[41] *Hechos*, XVIII, 25-26; XIX, 1-7. <<

[42] Ver *Les Actes des Apôtres*, 712-715, 717-723. <<

[43] *Hechos*, II, 1-21. Ver *Les Actes des Apôtres*, 184-201. <<

[44] R. Reitzenstem, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe* (1929) querría hacer depender el bautismo cristiano del bautismo de los mandeos. Podría establecerse una relación, pero la dependencia no está demostrada de ninguna manera, visto que la secta mandea es muy posterior al nacimiento del cristianismo. Puede decirse que los mandeos no tienen otro sacramento que un bautismo reiterable y que conviene en este sentido compararlo con el de los elchasaítas; por lo demás está establecido que el ritual del bautismo mandeo debe mucho al de los nestorianos de Siria. Puede presumirse un origen común y es puramente arbitrario querer referirlo todo al rito mandeo, y hasta la eucaristía cristiana. <<

[45] *Juan*, 1.1, 6-7; III, 25-36. Ver *Le quatrième Evangile* ², 138-146; 171-176. <<

[46] Textos citados más arriba, n. 40. Se había creído primero que Jesús había sido consagrado Hijo de Dios y Cristo por la resurrección; la perspectiva había retrocedido hasta el bautismo (punto de vista general de la tradición sinóptica), luego hasta la concepción; la noción del Cristo preexistente debía conducir a hacerlo proclamar Hijo de Dios desde la eternidad. <<

[47] *Mateo*, XXVIII, 19, aunque la forma trinitaria haya sido agregada probablemente en la redacción canónica; *Marcos*, XVI, 16, en el final deuterocanónico. El bautismo está implícito en *Lucas*, XXIV, 47, como debió serlo primero en el texto de *Mateo*, *Juan*, III, 22, representa a Jesús bautizando (rasgo atenuado en IV, 2 y VII, 39). <<

[48] Si Jesús ha bautizado, lo hizo en las mismas condiciones que Juan. Algunos creen saber que Jesús se separó de Juan precisamente porque no atribuía ninguna importancia al bautismo. Sutil fantasía. <<

[49] Ver *Les origines de la cene eucharistique*, en *Congrès d'histoire du Christianisme* (1927), I, 86. <<

[50] *Marcos*, VI, 41; VIII, 6; y las relaciones paralelas de los otros Evangelios. <<

[51] En la acción de gracias que los relatos mencionan antes de las palabras llamadas de la institución. <<

[52] *Hechos*, II, 42, 46, donde los primeros bautismos y las primeras cenas siguen la primera predicación de Pedro en Jerusalén; XX, 11. Mención de cenas análogas en los *Hechos apócrifos*. <<

[53] *Marcos*, VI, 32-44; *Mateo*, XIV, 1321; *Lucas*, IX, 11-17; *Juan*. VI, 1-13. *Marcos*, VIII 1-9 y *Mateo*, XV, 32-39 tienen una segunda multiplicación de los panes, que es copia de la primera; si Marcos ha recogido esta imitación, es que ha hecho de la primera multiplicación un tipo de la iniciación judeocristiana y de la segunda un tipo de la iniciación helenocristiana. En *Juan*, VI, 51-58, discurso sobre el pan de vida, el simbolismo de la carne y de la sangre se encuentra en relación —pero por un agregado de redacción—, con la multiplicación de los panes. <<

[54] *Lucas*, XXIV, 3-31, 35. <<

[55] *Juan*, XXI, 13. El pez mismo es simbólico. Lo que importa es el símbolo y la materia de la comida es accesoria. <<

[56] No es fácil dar en el matiz exacto de la palabra παῖς que se emplea: no es del todo “hijo” ni tampoco es precisamente “esclavo”. <<

[57] *Didache*, 9, 2. <<

[58] *Salmo*, LXXX, 9-20. <<

[59] El texto dice: “la *gnosis*”. <<

[60] *Didache*, IX, 3-4. <<

[61] *Didache*, IX, 5. *Mateo*, VI, 5. <<

[62] *Didache*, X, 1-5. <<

[63] Tienta considerablemente el leer (con Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, 237);
“al hijo de David” (cf. *Mateo*, XXI, 9, 15). <<

[64] *Didache*, X, 6. <<

[65] I *Corintios*, XI, 2, 17-34. Instrucción homogénea, cuyo objeto es reglamentar la cena según la concepción mística enunciada en 24-25 y de la cual 26-34 hace la aplicación. Esta instrucción no depende de los Evangelios ni de la tradición evangélica, como no sea en tanto que la concepción mística de la cena —en relación con la *gnosis* mística de la redención—, se insertó en un cuadro, previamente fijado, de la última cena, donde esta comida no era pascual y figuraba con anticipación el festín de los elegidos en el reino de Dios, cuadro que también está presupuesto en los relatos tradicionales de la institución en los tres Sinópticos. <<

[66] *Romanos*, VI, 1-11. <<

[67] *Didache*, I-VI. <<

[68] *Didache*, VII, 1. <<

[69] I *Apología*, 61. <<

[70] Más arriba pág. 215. Sin embargo la *Didache* no habla de juramento. <<

[71] *Didache*, VII, 4. <<

[72] Ver más arriba, n. 36. <<

[73] I *Apología*, 61. Sin embargo la integridad del texto de Justino parece sujeta a caución y las últimas líneas concernientes a Jesús crucificado y al Espíritu autor de profecías, como más arriba la mención de Cristo y del Espíritu podrían haber sido agregadas para conformarse a la práctica general Cf. Turmel, *Histoire des dogmes*, II, 169-170. <<

[74] *Juan*, III, 5. <<

[75] *Juan*, IV, 14; VII, 37-39, donde la cita bíblica concierne a Jesús mismo. Ver *Le quatrième Evangile* ², 270-273. No debe olvidarse que el cuarto Evangelio es, originariamente, como los otros, una catequesis en relación con la iniciación cristiana y su ritual. <<

[76] Literalmente: “participando (incorporados) en el símbolo de su muerte”, y no “en su simulacro de muerte”, como si el autor enseñara aquí el docetismo. El bautismo es la imagen y no la muerte de Cristo. <<

[77] *Romanos*, VI, 3-6. <<

[78] I *Corintios*, XV, 29. <<

[79] I *Corintios*, X, 1-5. <<

[80] La movilidad de la piedra milagrosa en el desierto es una tradición rabínica. Filón (*Legum alleg.*, II, 36) dice que la piedra es “la sabiduría de Dios”, y asimismo el maná, “palabra de Dios”. Todo esto era “espiritual” en tanto que sobrenatural, divino, dotado de una eficacia mística que iba bastante más allá de las apariencias, y que sin duda, en tanto que significada en el texto místico, sólo es inteligible para los “espirituales”. <<

[81] I *Apología*, 65. La liturgia de Hipólito, alrededor de medio siglo después de Justino, atribuye también ritos especiales a la cena bautismal, pero entonces el bautismo es colectivo y el catecumenato organizado. <<

[82] La mención del “vino mezclado”, después “el agua” (ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος), es verdaderamente sospechosa. Es del todo probable que Justino entienda describir una cena con pan y agua, no con pan y vino, Cf. Harnack, *Brot und Wasser, die eucharist. Elemente bei Justin*. Sobre la cena sin vino en la antigüedad cristiana, ver Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, 246-24-9. Taciano y los encratitas, y también Marción, celebraban la cena sin vino. Lo que se ha leído con referencia a la cena del desierto, en I *Corintios*, X, 1-5, puede también acordarse con ello. <<

[83] Turmel, *loc. cit.*, (n. 73) sospecha también de la mención del Espíritu en este pasaje. <<

[84] Pero Justino ignora por completo la eucaristía de los profetas, que, en *Didache*, X, 6, se prolonga a voluntad. <<

[85] I *Apología*, 65. <<

[86] Contrariamente a la tesis de Reitzenstein, *supr.* n. 44. <<

[87] I *Apología*, 67. <<

[88] I *Apología*, 66. <<

[89] La plegaria de acción de gracias indicada simplemente en los Evangelios. En tiempos de Justino, la cena no comportaba siempre sino una plegaria de acción de gracias por el pan y el vino, y las palabras llamadas de la institución, que no son una plegaria sino una explicación no fueron introducidas sino más tarde en la liturgia (se las encuentra artificialmente traídas, en la liturgia de Hipólito). Ver *Congres d'histoire du christianisme*, I, art. cit., 92-95. <<

[90] *Lucas*, XXII, 19; *Mateo*, XXVI, 28 (*Marcos*, XIV, 24). <<

[91] *Diálogo*, 41. <<

[92] *Levítico*, XIV, 10, 21. <<

[93] Las potencias espirituales que rigen el mundo invisible y sin cuyo conocimiento se realizó la venida del Hijo. Es sabido el lugar que este rasgo de mitología ocupa en diversos lugares del Nuevo Testamento. <<

[94] *Diálogo*, 70. <<

[95] *Isaías*, XXIII, 16. <<

[96] Esta aplicación confirma lo que se ha señalado más arriba, n. 82, referente a la cena sin vino que conocía Justino. <<

[97] Recuérdese el tenor de las plegarías judías para las comidas. La acción de gracias por el don de la salvación y por la redención, se sobrepuso o sustituyó a la acción de gracias por los beneficios del orden natural. <<

[98] Tal como se hizo notar a propósito de Justino. <<

[99] *Juan*, XIII, 1-17, 20, 31-XVII. <<

[100] *Juan*, XIII-XIV; XV-XVII. <<

[101] *Juan, XVII. Ver Le quatrième Evangile*², 440-441. <<

[102] *Juan*, XVII, 11 b, 15, 19, 22-25. <<

[103] *Juan, VI, Ver Le quatrième Evangile*², 221-251. <<

[104] *Juan*, VI, 26-51a. <<

[105] *Juan*, VI, 32-33, 35, 51a. <<

[106] *Juan*, VI, 51 b-58. <<

[107] Las palabras: “Y yo lo resucitaré el último día”, están agregadas al final del V. 54. Ver *Le quatrième Evangile*², 237, 241. <<

[108] *Juan*, VI, 51 b, 53-56, 63. <<

[109] *Juan*, VI, 59-62. <<

[110] Es por esto probablemente que la explicación se dirige a los discípulos, no al pueblo, que extraño a la fe, no comprende nada. Cf. *Marcos*, IV, 11-12. <<

[111] Como se ha dicho, la instrucción sobre la cena comprende I *Corintios*, XI, 2, 19-34. Ha sido concebida para autorizar la cena mística y sustituirla, función litúrgica, a la comida común que era la cena primitiva, y donde podrían haberse producido realmente abusos. <<

[112] *Marcos*, XIV, 22-25; *Mateo*, XXVI, 26-29; *Lucas*, XXII, 14-20 (pero el fin de V. 19, luego de “dado por vosotros” y el V. 20 son sospechosos de interpolación). <<

[113] I *Corintios*, X, 1-22. <<

[114] I *Corintios*, XI, 17-22. <<

[115] I *Corintios*, XI, 23-25. <<

[116] I *Corintios*, XI, 26-34. <<

[117] Mucho se ha comentado sobre el sentido de la preposición ἀπό (antes de τού κυρίου en el V. 23), que no excluiría intermediarios entre Jesús y el autor del relato, pero en la hipótesis, como se trata de un gesto de Cristo y no de una simple enseñanza se esperaría más bien περί. El autor coloca el caso de la cena entre los παραδόσεις que los corintios han recibido de él: ¿se van a transformar estas enseñanzas en tradiciones evangélicas transmitidas por los apóstoles galileos? Por lo demás, tradición o visión personal, el relato en cuestión no pertenece al Evangelio primitivo. <<

[118] *Corintios*, XI, 26: Las palabras: “basta que él venga”, son indispensables para el equilibrio de la frase y el pensamiento. Tacharlas de interpolación es puramente arbitrario. <<

[119] *Marcos*, XIV, 25; *Mateo*, XXVI, 29; *Lucas*, XXII, 18. <<

[120] I *Corintios*, X, 1-22. <<

[121] I *Corintios*, X, 16-17, 20-21. <<

[122] I *Corintios*, X, 19. <<

[123] *Marcos*, XIV, 22 25. <<

[124] *Mateo*, XXVI, 26-29. <<

[125] *Lucas*, XXII, 14-20. <<

[126] *Marcos*, XIV, 22. Desde que la relación paralela en *Lucas*, XXII, 19, no contiene originariamente sino estas palabras, es arbitrario reconocer allí, con exclusión de “esto es mi sangre”, una expresión auténtica, una metáfora de Jesús referente a la suerte que le espera. Ninguno de nuestros textos sospecha esta metáfora. Es muy probable que el texto de Lucas se relacionara originariamente con una cena sin vino, que por lo demás tendría el mismo sentido místico que la cena con pan y vino. Ver *L’Evangile selon Luc*, 511-512. <<

[127] *Marcos*, XIV, 23. <<

[128] *Marcos*, XIV, 25. <<

[129] *Mateo*, XXVI, 27-28. <<

[130] *Marcos*, XIV, 25. <<

[131] *Lucas*, XXII, 15-16. Parece evidente que el paralelismo de la “pascua”, es decir de la comida completa de la fiesta, con “la copa” (w. 17-18) está creado artificialmente. Ver *L’Evangile selon Luc*, 508-519. <<

[132] Liturgia de Hipólito. Ver *Congrés d'histoire du christianisme*, I, art cit., 93-95.

<<

[1] *Romanos*, III, 27-IV, pues el V, 25, es transición a la *gnosis* desarrollada en los capítulos siguientes. Ver más arriba en el cap. I, el análisis de la Epístola a los romanos y la referencia al ensayo de H. Delafosse, en *Revue Critique*, I, julio, 1926, pp. 242 215. <<

[2] *Romanos*, V, 12, 18-19, El estilo de oráculo de esta *gnosis* atestigua su carácter relativamente antiguo. Se lee. V, 14, que “la muerte reinó desde Adán hasta Moisés, aun sobre aquellos que no habían pecado a *imitación* —ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι— del pecado de Adán”. Podría traducirse “a la manera del pecado de Adán”. Hay que tener en cuenta esta acepción del término para la interpretación de *Romanos*, VI, 5, σύμφυτοι... τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, citado más arriba, donde tampoco se trata de una apariencia de muerte en la pasión de Jesús, como no se trata aquí de una apariencia de pecado. <<

[3] *Génesis*, II, 17; III, 19. Si no se considera más que el antiguo texto, no se ve de ninguna manera que la muerte sea la consecuencia natural del pecado; la muerte resulta de que, por la voluntad de Dios, el hombre no puede ya llegar al árbol de vida, cuyo fruto nutre a los inmortales. <<

[4] Cita muy libre, pues deduce los dos Adanes de *Génesis*, II, 7 (Setenta), descubriendo el autor en la primera y la última parte del versículo al hombre terrestre y animal, al hombre espiritual y celeste en el πνεῦμα ζωῆς que está en el medio y que transforma en πνεῦμα ζωοποιῶν. <<

[5] I *Corintios*, XV, 45-49, 50. <<

[6] Ver *Les Mystères païens et le mystère chrétien*, 2, 235, n. 2. <<

[7] *Leg. alleg.* I, 31; *De opif. mundi*, 134. Pero en Filón, el hombre celeste es el tipo ideal, divino, absoluto del hombre que será aludido en Génesis, I. 27; el hombre terrestre es el hombre histórico, padre de la humanidad, que concernería *Génesis*, II, 7. <<

[8] *Romanos*, V, 13, 20-21. <<

[9] Sin embargo es insinuada en *Romanos*, VI, 14, y expresada nítidamente en I *Juan*, III, 6. <<

[10] Como un esclavo a su amo. <<

[11] *Romanos*, VII, 14-17. <<

[12] *Romanos*, VII, 18-23. <<

[13] I *Corintios*, II, 8. El texto no significa que un Cristo no terrestre haya sido crucificado en alguna parte en las nubes por los príncipes del aire, sino que la pasión de Jesús se imputa a los “príncipes de este mundo, del mismo modo que se la atribuye en los Evangelios a la “potencia de las tinieblas” (*Lucas*, XXII, 53), o al “príncipe de este mundo”, el diablo (*Juan*, XIV, 30). Ya no hay lugar a substituir este último a los “príncipes” de I *Corintios*, identificándolo con el demiurgo de Marción. <<

[14] *Romanos*, VIII, 18-27. Todo este pasaje es de otro estilo que el contexto; prosa bastante pesada sin paralelismo; y VIII, 28, se acerca naturalmente a 17. <<

[15] I *Corintios*, XV, 35-44. <<

[16] Ver *La Religion d'Israele*, 243-244. <<

[17] En *Zacharias*, XI-XIII, 8. Ver *La Religion d'Israel*, 273-274. <<

[18] *Romanos*, VIII, 28-30, 31b, 35, 37-39. <<

[19] *Gálatas*, IV, 4-5. <<

[20] *Gálatas*, IV, 5; *Romanos*, I, 3. <<

[21] A diferencia de *Romanos*, V-VI, cuya *gnosis* puede tomar aquí y allá el lenguaje de la Biblia, pero absteniéndose de citas, porque sin duda fue concebida como sistema, no como comentario de textos particulares. <<

[22] Convendría traducir o más bien transcribir: “Por el cual asimismo hizo los eones”, con la salvedad de no tomar la palabra en un sentido plenamente gnóstico; pero la palabra es de *gnosis* y de sentido idéntico al de la *gnosis*. <<

[23] *Hebreos*, 1, 1-4. <<

[24] *Hebreos*, I, 5-14. <<

[25] *Salmo*, VIII, 5-7. <<

[26] El texto (*Salmo VIII*, 6) dice: “Pues le has hecho poco menor que Elohim” o “los Elohim”. <<

[27] *Hebreos*, II, 5-18. <<

[28] *Hebreos*, III, 1-6. <<

[29] *Hebreos*, IV, 14-V, VII-VIII. <<

[30] *Salmo*, CX, 4. La antigüedad ha conocido muchos reyes sacerdotes además de éste. <<

[31] *Génesis*, XIV, 18-20. <<

[32] *Hebreos*, VII, 12. “Rey de justicia” es la etimología que el autor da al mismo nombre de Melquisedec. El sentido original podría bien ser: el dios “Sedek es mi rey” (Comparar Adonisedek, “Sedek es mi Señor”, nombre de un rey de Jerusalén en *Josué*, X, 1, 3). Salem es entendido por el autor según la etimología. Se trata probablemente de Jerusalén. <<

[33] *Hebreos*, VII, 3. El autor razona como si Melquisedec no hubiera tenido realmente antecesores y no hubiese muerto; pero lo que más nos interesa aquí es que quiere ignorar el origen terrestre de Jesús. <<

[34] *Hebreos*, VII, 4-10. <<

[35] *Hebreos*, VII, 14. El texto no dice que “el Señor” desciende del patriarca Judá, sino que “se levantó”, como un astro, de la tribu judaica, ἐξ Ἰουδα ἀνατέταλκεν, Cf. *supf.* cap. I, n. 90. <<

[36] *Hebreos*, VII, 26-28. <<

[37] *Hebreos*, IX-X, 18. <<

[38] *Hebreos*, V, 7-10. <<

[39] Especialmente *Salmo*, XXII, 2-3. <<

[40] *Hebreos*, IV, 15. Lucralmente: “Tentado en todo, según nuestra semejanza, pero fuera de pecado”. El $\chi\alpha\theta'$ ομοιότητα ayuda a comprender ομοίωμα en *Romanos*, *supr.*, cap. VII, n. 76; *supr.* n. 2. <<

[41] *Hebreos*, VI, 4-8; X, 26-27. <<

[42] *Hebreos*, XI, 1, 6. <<

[43] *Hebreos*, XI, 2-40. Inclusive se nos ha dicho (V. 3) que “por la fe fueron compuestos los ἄωνες por la palabra de Dios, siendo hecho lo que se ve, de lo que no se veía”. Esto, aunque poco inteligible para nosotros, corresponde a lo que se ha dicho en el preámbulo, I, 2, citado más arriba, n. 23. Diríamos que las Ideas eternas se realizaron en el mundo sensible; pero el autor entiende bien que las ideas en cuestión, como tales, eran también reales, si no más, que su exteriorización visible.

<<

[44] *Hebreos*, XII, 1-7, 14; XIII, 1-7. <<

[45] *Hebreos*, XIII, 8-16. <<

[46] *Hebreos*, XIII, 7, 1.7. <<

[47] *Hebreos*, VI, 1-2, 4-5. <<

[48] *Génesis*, XIV, 18. <<

[49] Cf. *Hebreos*, IX, 11-12 y la plegaría *Suplicios* en el canon romano de la Misa. 1.a Epístola a los *Hebreos* que a veces se ha dicho era indiferente a la eucaristía, si es que no la combatía está llena de simbolismo eucarístico. Se lee allí (X, 10) que “hemos sido santificados por la ofrenda”, una vez hecha, “del cuerpo de Jesús Cristo”, por “la sangre de la alianza” (X, 29), Igual que en I *Corintios*, la eucaristía no es comprendida como sacrificio, pero también allí se parte, en cierto modo, de la eucaristía, para interpretar como sacrificio la crucifixión de Jesús, estando la distinción del cuerpo y la sangre en relación con el ritual de la cena. Ver *Les Mystères*,² 337, n. 1. <<

[50] Los Perates (*Philosophoumena*, V. 2) entendían también: “Todo el *pleroma* juzgó bueno habitar en él”. Los gnósticos volverán a hablarnos del *pleroma*. Es Dios y el mundo espiritual en tanto que subsistente en Dios y formando su plenitud, La idea de emanación con retorno a la fuente está en el fondo del concepto. La aplicación no fue nunca puesta en claro en el cristianismo, donde más bien fue comprimida que desarrollada, sobre todo en la teología de la Iglesia latina. Se podrían distinguir en el pasaje citado dos estrofas paralelas (15-17, 18-20). <<

[51] Glosa (Turmel-Delafosse, III, 205). <<

[52] *Colosenses*, I, 15-20. <<

[53] Concepción a la vez física y teológica. Los στοιχεῖα son las partes principales del cosmos y los cuatro elementos que se consideran constitutivos de todos los cuerpos; pero son también los espíritus astrales, de quienes se supone que dependen todas las partes del cosmos, comprendida la humanidad. Ver Toussaint, *L'Épître de S. Paul aux Colossiens*, 137-146. <<

[54] La divinidad o el mundo divino están como exteriorizados en el Cristo, que es el verdadero *pleroma*. <<

[55] La palabra πεπληρωμένοι, juega con *pleroma*. La traducción literal sería *pleromés*, introducidos en el *pleroma*. <<

[56] *Colosenses*, II, 8-12. <<

[57] *Colosenses*, II, 13-15. <<

[58] Se entrevé lo que pudo ser en el pensamiento del autor cristiano esta catástrofe del *pleroma*. Los sistemas gnósticos nos proporcionarán otras versiones, pero tendríamos curiosidad por saber lo que era la catástrofe —pues había una catástrofe— en el sistema al que se opone, imitándolo, la *gnosis* de nuestra Epístola. <<

[59] Ver más arriba ps. 280-281. <<

[60] *Colosenses*, III, 3. Los creyentes forman parte también de un *pleroma* invisible, a cuyos rayos forma todavía obstáculo el mundo visible, tal cual es luego de haber sido descamado por los principados que Cristo venció. <<

[61] Literalmente: “el cuerpo”. La realidad del verdadero misterio, de la verdadera salvación está en el *pleroma*-iglesia, cuerpo de Cristo. <<

[62] Pasaje ininteligible. Reglando por el V. 23, se puede leer en 18 en lugar de θέλων ἐν ταπεινοφροσύνη καί θρησκεία τῶν ἄγγελου, simplemente: ἐν ταπεινοφροσύνη καί ἐθλοθρησκία τῶν ἀγγέλων. <<

[63] La palabra ἐμβατεύων pertenece al lenguaje de los misterios y debe designar “la entrada” en la iniciación. <<

[64] Recordar todo el alcance de la palabra στοιχεια, *supr.* n. 53. <<

[65] Términos tomados del misterio que el autor quiere combatir. <<

[66] *Colosenses*, II, 16-23. <<

[67] *Colosenses*, I, 23. Por muy presto a la exageración que hubiera sido Pablo, casi no hubiera podido decir en su tiempo que el Evangelio había sido predicado “a toda criatura” (cf. *Marcos*, XVI, 15 en el final apócrifo, donde se encuentra la misma fórmula). <<

[68] Culto bastante difundido en esos países. Parece que en ciertos círculos Iahve Sebaoth fuera identificado con Zeus Sabazios (ver *Les Mystères* ², 27; y en cuanto al origen de la Epístola, ver *supra*, cap. I). <<

[69] Precisión que, en vista del carácter del trozo y la economía de la estrofa, parece ser una glosa, Cf. Lohmeyer, *Der Brief an die Philipper* (1928), 96. <<

[70] Se trata del nombre de “Señor”, Κύριος nombre de Culto de Dios (Iahve). Este no es el nombre de Jesús que está por encima de todo nombre; por lo demás es el nombre de “Señor” que es puesto de relieve en la confesión final, correspondiendo el nombre de Jesús a la humillación y el de Señor a la exaltación. <<

[71] *Filipenses*, II, 5-11. <<

[72] El pasaje citado se destaca del contexto y parece haber existido primero independientemente de la Epístola a la que ha sido incorporado. Es un oráculo de un profeta cristiano (Lohmeyer, *supr, cit.*). *Colosenses*, I, 15-20, podría tener un origen análogo. <<

[73] I *Pedro*, III, 18-19; IV, 6. <<

[74] I *Pedro*, III, 22. Cf. *Colosenses*, I, 16. <<

[75] Fragmento Bouriant, V, 41-42. <<

[76] *Juan*, V. 25, 28. Podría ser que el V. 25 haya sido entendido por su autor en un sentido espiritual, y que 28 lo comente según la creencia común (ver *Le quatrième Evangile*², 214). El descendimiento a los infiernos es un viejo tema de mitología que ha sufrido diversas metamorfosis en las teologías. Ishtar, en la mitología babilónica, descendió a los infiernos para traer a Tammuz; los dioses de la vegetación que morían y resucitaban, descendían también a los infiernos y regresaban. Luego el mito fue sublimado. Se ha podido ver como el tema del descenso es considerado en la Epístola a los Filipenses; un ser celeste baja al mundo inferior. En ciertos sistemas gnósticos, un eón caerá del *pleroma* y tendrá necesidad él mismo de ser rescatado. El descenso de Cristo entre los muertos roza por un lado la vieja mitología. <<

[77] *Romanos*, X, 6-7; *Efesios*, IV, 9-10, mencionan solamente el descenso, sin hablar de una actividad de Cristo entre los muertos. *Mateo*, XXVII, 51-53, parece implicar el descenso sin querer detenerse en él. <<

[78] *Diálogo*, 12. El mismo texto apócrifo es citado con idéntico fin por Ireneo, *Predicación apostólica*, 78; *Herejías*, IV, 22, 1 (en III, 20, 4, la atribución del texto a Isaías resulta probablemente de una inadvertencia). Ignacio, *Magnesios*, IX, 2, dice que los profetas, habían sido sus discípulos en espíritu y Jesús fue a resucitarlos. Hermas, *Similitude*, IX, 16 hace evangelizar a los muertos por los apóstoles, no por Cristo. <<

[79] Ver sobre este punto Harnack, *Marción*, 170. <<

[80] *Juan*, I, 1. Ya los antiguos señalaban que el *Logos* es llamado θεός y no ὁ θεός; es divino, de Dios, pero no Dios absolutamente. <<

[81] *Juan*, 1, 23. Para el equilibrio del pensamiento y el balanceamiento del ritmo, debe reunirse al V. 4 las palabras ὁ γεγονεν, como hacen muchos testimonios antiguos, en lugar de relacionarlos con el V. 3, donde no tienen ninguna razón de ser.

<<

[82] Todo vive por y en el *Logos*. Recordar aquí el *pleroma* (más arriba n. 50). <<

[83] *Juan*, I, 4,5. “Tomar” (χατέλαβεν) parece que debe entenderse en el doble sentido de “comprender” y “contener”, detener. <<

[84] *Génesis*, I, 2. Las tinieblas flotando sobre el abismo son un elemento del caos primordial y no tienen la significación moral que se asigna a las tinieblas de *Juan*, I, 5, donde las tinieblas son también el mal, como en la religión de Zoroastro. <<

[85] *Juan*, XII, 31; XIV, 30; XVI, II. El “príncipe de este mundo” aparece teniendo el lugar de los “principados” y “potestades” de las que nos hablaron las Epístolas; pero su carácter es sensiblemente diferente. No se ve que perteneciera originariamente al *pleroma*, ni que deba ser reintegrado nunca a él. <<

[86] *Juan*, VIII, 44. Este pasaje define la naturaleza del diablo, “homicida desde un comienzo”, “mentiroso y padre” de la mentira, en quien no existe verdad. De su caída inicial no se trata de ninguna manera; “el príncipe de este mundo” fue siempre tal cual se nos muestra actualmente. Ver *Le quatrième Evangile*², 299 301. <<

[87] *Juan*, I, 9-12. Todo lo que se refiere, a *Juan* Bautista (6-8, 15) parece sobreagregado al poema del *Logos* encarnado; lo mismo el último miembro del V. 13 “aquellos que creen en su nombre”, explicación de la línea precedente, a la cual se encuentra coordinada, en el texto tradicional, el plural de los versos del V. 13. <<

[88] La lectura ὅς... ἐγεννήθη, en lugar de οἱ... ἐγεννηθησαν, es la de Ireneo y Tertuliano; Justino parece haberse inspirado allí. Este versículo concierne muy naturalmente al nacimiento temporal del *Logos*, su aparición en la humanidad; aparece muy inarmónico si se lo quiere referir al nuevo nacimiento de los creyentes cuyo prototipo es la filiación divina de Jesús. Ver *Le quatrième Evangile* ², 101-104.
<<

[89] El pesado incidental: “Y vimos su gloria, gloria como del unigénito del padre”, es sobreagregado en la frase y corta el desarrollo del período y del ritmo. Está dentro de la manera de I *Juan*, I, 1. <<

[90] Esta “plenitud” no es el *pleroma* de la *gnosis* —y el punto merece ser notado para marcar las relaciones de nuestro Evangelio con las doctrinas religiosas de la periferia — pero explica lo que se acaba de leer (V, 14) referente al *Logos* encarnado “lleno de gracia y verdad”; lo que ahora se agrega es el comentario directo de esta aserción. <<

[91] Muchos, sintiendo repugnancia de pensar que el término “gracia” pudiese ser tomado en esta fórmula en el sentido propio de beneficio con dos objetos diferentes, mientras que en el contexto (V. 14 y V. 17) la gracia es la vida eterna, el don objetivo de la salud, estiman tener derecho a no traducir “gracia (vida eterna) por gracia” (don de la Ley), sino: “gracia sobre gracia”, es decir sobreabundancia redentora; sin embargo las líneas siguientes, que son explicativas, favorecen la primera interpretación, y el lenguaje de *Juan* no repugna a ello. Solamente en la *gnosis* de las Epístolas de Pablo no podría llamarse a la Ley “gracia”; favor divino en el sentido ordinario de la palabra. <<

[92] *Juan*, I, 13-14, 16-17. <<

[93] *Juan*, I, 18. <<

[94] Recuérdese al “Dios invisible” de *Colosenses*, 1, 15, ver páginas 290 y s. <<

[95] Cf. *Hechos*, XVII, 23. <<

[96] Es lo que significa *Juan*, 1, 13-14, aunque no se admita para el V. 13, la lección de Ireneo y Tertuliano. No por eso se deja de considerar al Hijo, en el cuerpo del Evangelio, preexistente como Hijo a su manifestación en la carne. <<

[97] *Juan*, II, 4. <<

[98] *Juan*, IX, 4-5. <<

[99] *Juan*, XI, 24-26. <<

[100] *Juan*, III, 16-18; V, 24. Los pasajes de nuestro Evangelio donde se habla de la resurrección de los muertos, en el sentido propio de esta fórmula (V, 28-29; VI, 29, 40, 44, 54), son probablemente sobrecargas de redacción. <<

[101] *Juan*, I, 13; III, 5-6. <<

[102] Textos citados más arriba n. 100. <<

[103] *Juan*, VI, 51 b-58. <<

[104] I *Juan*, V, 6-8. <<

[105] *Juan*, I, 29-34. <<

[106] El autor de la Epístola ha tenido en vista sobre todo *Juan*, XIX, 34, saliendo el agua y la sangre del flanco de Jesús bajo el golpe de lanza del soldado. No es posible desconocer más radicalmente el espíritu del Evangelio de *Juan* y de la Epístola, al imaginar una descomposición de la sangre que habría parecido producir este desdoblamiento, o bien que esta descomposición hubiera sido inventada contra Marción para probar la realidad de la sangre de Jesús. Ver *Le quatrième Evangile* ². 492. <<

[107] *Juan*, XIX, 30. No es el único lugar del Evangelio donde se juega con el doble sentido de la palabra πνεῦμα. Cf. *Juan*, III, 5-8. <<

[108] Cf. *Juan*, VII, 39. <<

[109] *Juan*, VII, 38. Sobre este pasaje ver más arriba capítulo VII, n. 75. <<

[110] *Mateo*, I, 2-16; *Lucas*, III, 23-38. <<

[111] Puede verse en *Mateo*, I, 16, y *Lucas*, III, 23, que el enlace de la genealogía con la idea de la concepción virginal proviene de un artificio de redacción. <<

[112] Ver Bacon, *Studies in Matthew*, 151-164. <<

[113] Cf. Bacon, 33-35. <<

[114] *Numa*, 4. <<

[115] Cf. Bacon, 146. <<

[116] *Hechos*, I, 3-11. Este preámbulo, artificialmente agregado al prólogo (1-2), que ha sido mutilado e interpolado a este efecto, da la impresión de un resumen o de un extracto, recortado en un relato más completo y desarrollado, del todo análogo, si no idéntico, a lo que se lee en el Apocalipsis de Pedro. <<

[117] *Mateo*, XXVIII, 16-20. Escena análoga a la de *Hechos*, por lo que se refiere a la revelación sobre una montaña; pero el resumen mucho más breve. <<

[118] *Lucas*, XXIV, 44-53. Idéntico caneová que en *Hechos*, I, 3-11, pero con corrección más sistemática de la fuente. <<

[119] *Juan*, XX, 21-23; XXI, 15-19. Restos de las mismas tradiciones, elaborados de otro modo. <<

[120] *Marcos*, XVI, 14-20. El parecido es más estrecho con *Hechos*, I, 3-11, en la forma más desarrollada de este final que ha hecho conocer un manuscrito (siglo V) recientemente descubierto. Ver *Livres du Nouveau Testament*, 311, n. 1. <<

[121] *Marcos*, IX, 2-13. El hecho de esta trasposición tiene, para la historia de la tradición evangélica, una importancia que no advirtieron los que lo admitieron primero como hipótesis. <<

[122] Ver sobre este punto Bacon, 146 147. <<

[123] *Marcos*, XIII. <<

[124] Cuadro de *Marcos*, que domina toda la tradición de los evangelios escritos que conocemos (Cf. Bacon, 147). <<

[125] Cf. Bacon, 148-150. <<

[126] Bacon, 151, Tema estudiado por Gressmann y Norden. <<

[127] *Lucas*, II, 8-20. <<

[128] *Mateo*, II, 1-12. <<

[129] *Números*, XXIV, 17 (XXIII, 7). <<

[130] Bacon, 152. El tema de la estrella es retomado en las cartas ignacianas, *Efesios*, XIX, pero según parece no en relación directa con *Mateo*, II, 2, 7, 9-10, como se admite. Pues se ha dicho con anterioridad que el “príncipe de este mundo” ignoró el nacimiento de Cristo y que el Señor fue revelado a “los mundos” (a los eones) por el astro que eclipsaba a todos los otros, que destruyó la magia y todo lazo de iniquidad, lo que sólo puede entenderse como refiriéndose a Cristo glorificado en la resurrección. <<

[131] *Juan*, II, 11. <<

[132] Ver *Le quatrième Evangile*, 145; Bacon, 150-151. La fiesta de la Epifanía es originariamente dionisiaca. <<

[133] Especialmente Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, 1920; *Ginzä der Schatz oder der grosse Buch dar Mandäer*. 1925 —editado primero por Petermann, *Thesaurus, seu Liber Magnus*, etc, 1867—. *Das Johannesbuch der Mandäer*, 1915. <<

[134] El principal abogado de lo que podríamos llamar el panmandeísmo ha sido K. Reitzenstein, *Das Mandäische Buch des Herrn der Grosse und die Evangelienüberlieferung*, 1919; *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, 1927; *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, 1929; sin olvidar un libro de sujeto más general, *Das iranische Erlösungsmysterium*, 1921. Ensayo de vulgarización. R. Stahl, *Les Mandéens et les origines chrétiennes*, 1930. <<

[135] *Romanos*, IX-X. <<

[136] *Romanos*, XI, Notar en el apocalipsis sinóptico, la sobrecarga relativa al tiempo necesario para la evangelización de los paganos, *Marcos*, XIII, 10; *Mateo*, XIV, 14.

<<

[137] *Didaché*, IX, 4. <<

[138] I *Corintios*, X. 17. <<

[139] I *Corintios*, XI, 20-21. <<

[140] Sobre la presencia de esta instrucción en la recopilación marcionita, ver Harnack, *Marción*. 87. <<

[141] I *Corintios*, XII, 28-29; XIV, 26-33. <<

[142] I *Corintios*, XII, 4-6. <<

[143] I *Corintios*, XII, 7-11. <<

[144] I *Corintios*, XII, 12-27. <<

[145] I *Corintios*, XII, 28-30. <<

[146] I *Corintios*, XIV, 39-40. <<

[147] II *Corintios*, XI, 2. <<

[148] *Efesios*, V, 23 24. <<

[149] *Efesios*, V, 30-32. <<

[150] Hermas, *Visión*, I, 2, 4. <<

[151] Hermas, *Visión*, II, 1-3. <<

[152] Hermas, *Visión*, II, 4. <<

[153] II *Clemente*, 14, 1-2. Cf. *Efesios*, I, 22-23. <<

[154] *Génesis*, 1, 27. <<

[155] II *Clemente*, 14, 2. <<

[156] II *Clemente*, 14, 3-5. Cf. I, *Corintios*, II, 9. <<

[157] *Apocalipsis*, XXI, 9-10. Pero nuestra homilía realiza la metáfora en un tipo eterno, que, espiritual, se encuentra como sensibilizado en la carne de Cristo y en los fieles, carne ellos mismos de Cristo. <<

[158] II *Clemente*, *loc. cit.* <<

[159] Hermas, *Visión*, III, 1-8. <<

[160] *Visión*, III, 8 9. <<

[161] *Similitude*, IX, 12. <<

[162] *Similitude*, IX, 12, 7-8. <<

[163] Fragmento Bouriant, V, 40. <<

[164] *Similitude*, IX, 1, 1-3. <<

[165] *Magnesios*, 4. <<

[166] *Magnesios*, 6-7; cf. *Trallenses*, 2 3. Esta jerarquía constituida tan netamente no existió sino después de la *Didaché*, aun después de *Hermas*. <<

[167] *Magnesios*, 13. <<

[168] *Trallenses*, 6-7. <<

[169] *Romanos*, 3, 1. <<

[170] Delafosse, en *Revue d'histoire et de littératures religieuses*, 1922, 322. <<

[171] *Romanos*, 4. <<

[172] *Romanos*, 7. <<

[173] *Filadelfianos*, 3-5. <<

[1] Nada más *gnóstico*, en el sentido especial de la palabra, que la declaración atribuida a Cristo en *Mateo*, XI, 27 (*Lucas*, X, 22 cf. *Juan*, I, 18): “Y nadie conoció al Hijo sino el Padre; ni al Padre conoció alguno sino el Hijo y aquél a quien el Hijo lo quisiere revelar”. <<

[2] Con De Faye, *Gnostiques*, 2, 430. <<

[3] I *Apología*, 26, 56. <<

[4] Orígenes, *C. Celso*, V, 72. Celso dice que los helenianos tenían su nombre de un maestro Helenos; pero en esto debe existir un error de Celso o de la fuente de que depende. <<

[5] I *Apología*, 26, 61. <<

[6] Orígenes, *C. Celso*, I, 57; VI, 15; *In Joannem*, XIII, 27, presenta a Dositeo como un Mesías samaritano que habría aparecido luego de Jesús y al mismo tiempo que Simón; también Hegesipo, en Eusebio, IV, 22. 5. En los apócrifos clementinos (*Homilías*, II, 28, ss.; *Reconocimientos*, I, 54; II, 8, ss.), Dositeo habría sido discípulo de Juan Bautista y le habría sucedido como jefe de la secta fundada por éste, pero pronto habría sido suplantado por Simón. <<

[7] Es lo que resulta del testimonio de Orígenes, *supr. cit.*, n. 6. <<

[8] *Hechos*, VIII, 9. <<

[9] *Hechos*, V, 36. <<

[10] *Hechos*, VIII, 10. <<

[11] I *Corintios*, I, 24. <<

[12] Líneas generales del sistema simoniano según Ireneo, *Herejías*, I, 28, e Hipólito, *Philosophoumena*, VI, 19-20, habiendo utilizado este último, además, y atribuyéndolo a Simón, un escrito más reciente, llamado *Apophasis megalé*, que está en la más estrecha afinidad con el sistema de Valentín y hasta podría no provenir de la secta simoniana. <<

[13] La doctrina y la práctica de los simonianos habrían coincidido aquí con la *gnosis* de Carpocrates, del que se tratará más adelante, como su docetismo los hará afines con Marción. Que la misma divinidad se manifieste o sea adorada bajo nombres diversos, es una idea que se encuentra también en otros lugares. <<

[14] Como lo querría De Faye, 430-432. <<

[15] Ver arriba, n. 6. <<

[16] *Gálatas*, III, 19; *Romanos*, V, 13, 20; VII, 1 (Cf. *Hechos*, VII 30, 35. 38, 53; *Hebreos*, II, 2). <<

[17] Justino, I *Apología*, 26; Ireneo, *Herejías*, I, 23 (Eusebio, III, 26, 1-2). <<

[18] *Loc. cit.*, n. 3. <<

[19] Justino, I *Apología*, 26; Ireneo, *Herejías*, I, 23 (Eusebio, III, 26, 1-2). <<

[20] Cf. *supr.* n. 16. <<

[21] Fragmento Bouriant, V, 19. <<

[22] Cf. E. Meyer, III, 627. <<

[23] *Epistola Apostolorum* (ed. Schmidt, 1919). <<

[24] I *Juan*, IV, 3; II *Juan*, 7. <<

[25] *Juan*, XX, 24-29. <<

[26] *Diálogo*, 35. Hegesippo (en Eusebio, IV, 22-7) menciona los saturnilianos luego de los basilidianos. <<

[27] *Herejías*, 1, 24. <<

[28] *Herejías*, I, 29-31. <<

[29] *C. Celso*, VI, 24-33. <<

[30] Con De Faye, 3,54. <<

[31] *Philosophoumena*, V, I, 10. <<

[32] Es lo que se ha dicho a menudo del bautismo cristiano. Cf., *Apocalipsis*, VII, 3-8.

<<

[33] *C. Celso*, VI, 24-38. Lo que dice allí Orígenes no está sacado del diagrama, y todas las sectas ofitas no maldicen a Jesús. Más arriba se ha visto lo que pasaba con los naasenios. Los ofitas que maldecían al Creador y Jesús coincidían en este punto con la doctrina de los mandeos. <<

[34] Como lo querría De Faye, 351. Se podría sospechar alguna relación entre la Serpiente-Leviatán de los ofitas y el Kronos mitríaco. Ver Cumont, *Les mystères de Mithra*, 106-110. <<

[35] Sobre todas estas sectas ver De Faye, 189-202; 349-354; 444-446. Sería erróneo insistir demasiado sobre la extravagancia de estas sectas, que operan a menudo con los mismos materiales que los antiguos autores cristianos. Casi no hay allí nada más que una cuestión de grado. La *gnosis* de Colosenses, la de I *Corintios*, XV, la de *Romanos*, IV-VI, no son de gran sobriedad racional, y la Mujer de *Apocalipsis*, XII no deja de tener semejanzas con la Madre a que ciertas sectas gnósticas hacen un lugar en sus sistemas. <<

[36] Intitulado τὰ ἐξεγητικά. <<

[37] *Herejías*, I, 28. Según Clemente de Alejandría, *Stromatas*, IV, 25, Basilides, hablando de ogdoada, agrega a los seis eones de que se habló δικαιοσύνη y su hija ειρήνη, la justicia y la paz. <<

[38] Comparar lo que se lee en los *Hechos de Juan*, 97-102. <<

[39] Clemente de Alejandría, *Stromatas*, II, iii, 10; *Stromatas*, V, i, 3. <<

[40] Clemente de Alejandría, *Stromatas*, III, i, 3-4. <<

[41] Clemente de Alejandría, *Stromatas*, III, ii. Clemente da extractos del *περὶ δικαιοσύνης*. <<

[42] Clemente de Alejandría, *loc, cit.* <<

[43] Ireneo, *Herejías*, I, 25. <<

[44] Ireneo, *Herejías*, V, 25. <<

[45] Ireneo, *Herejías*, III, 4, 3. <<

[46] *Contra Valentinianos*, 4. <<

[47] “Ecclesia authenticae regulae”, Tertuliano, *loc. cit.* <<

[48] Por lo menos si creemos a Epifanio, *Herejías*, XXXI, 2, 7. <<

[49] Noticias principales en Ireneo, *Herejías*, I, 1-6, y 11; *Philosophoumena*, VI, 2. <<

[50] Sin duda a Sige hace alusión Ignacio, *Magnesios*, 8, 2, diciendo de Cristo que es el *Logos* Eterno que no procede del Silencio” (lección de los mss, griegos). <<

[51] *Colosenses*, I, 19. <<

[52] *Hebreos*, 1, 2; XI, 3. <<

[53] Duchesne, I, 165, n. 1. <<

[54] Comparar *Juan*, 1, 18; *Mateo*, XI, 27; *Lucas*, X, 22. <<

[55] *Chokma* es el hombre ordinario de la sabiduría en el Antiguo Testamento. Hachamoth es la forma plural de ese nombre. <<

[56] Nótese que este eón no conjugado, salió de Cristo y que los dos eones, que están fuera de la ogdoada, pertenecen todavía al mundo puramente espiritual. <<

[57] *Stromatas*, II, 8, 36. Es bastante difícil colocarse en el sistema, que nos ha llegado con retoques, sin duda alguna. Pero ya pudieron existir ciertas incoherencias en el sistema original y aun desdoblamiento. Sin embargo, como hay tres Salvadores (Horos, Christos, el eón Jesús) y dos Sabidurías (Sophia y Hachamoth) se podría suponer, invocando el resumen de Epifanio, *Herejías XXXI*, 4, donde parecería haber un solo salvador, que el sistema ha sido construido primero sobre la caída de *Sophia*, que también asumía el papel de Hachamoth, y sobre una salvación simplificada (Bousset, *Gnosis*, 342). Todavía tenemos que las citas auténticas de Valentín por Clemente de Alejandría bastan para mostrar que Valentín no regulaba su sistema según nuestras certidumbres. <<

[58] I *Corintios*. II, 14-III, 3, donde se encuentra “neumáticos”, “psíquicos” y “carnales”, pareciendo sin embargo que las dos últimas denominaciones corresponden a una sola categoría. La distinción de los “pneumáticos” y los psíquicos vuelve a encontrarse en Jude, 19. <<

[59] *Stromatas*, III, 7, 59. Clemente cita además (*Stromatas*, VI, 8, 71) que Jesús era ἀπαθής, lo que también parece decir el Evangelio de Pedro (fragmento Bouriant, V, 10). Tal vez el Evangelio de los egipcios insinuara esta doctrina. <<

[60] En un fragmento de homilía citado por Clemente, *Stromatas*, IV, 13, 69, Valentín decía a los iniciados de la secta: “Sois inmortales desde el comienzo” —por naturaleza, por lo tanto—, “habéis querido enfrentar la muerte” —en un cuerpo humano—, “para que la muerte fuera vencida por vosotros y que en vosotros y por vosotros muriese la muerte. Y por lo tanto, cuando ponéis en derrota al mundo, dispersando los elementos pérfidos, sin dispersar las energías de vuestro espíritu, sois los soberanos de la creación y lo dominadores de toda realidad perecedera”. Aquí se puede ver que Valentín no carecía de elocuencia ni aun de filosofía; pero Clemente no estaba equivocado del todo cuando decía que Valentín atribuía a sus espirituales la obra misma de Jesús Cristo. No está muy distante un “espiritual” de Valentín de un sabio estoico. <<

[61] Cf. Burkitt, *Early Eastern Christianity* (1904), 156-192. <<

[62] Las citas que Orígenes hace de Heracleón en su comentario del cuarto Evangelio, proporcionan informes seguros y bastante completos sobre la doctrina de este gnóstico. Han sido recogidas por Brooke, *Texts and studies*, I, IV. (1891). <<

[63] Es muy arriesgado conjeturar que Valentín pudo hacerlo antes que él. (Más adelante se verá que Ptolomeo se acercó también al cristianismo común (y al prólogo de Juan) reemplazando Bythos y Sugé por el Padre y la Gracia. <<

[64] Brooke, fragmentos, 13. <<

[65] Brooke, fragmentos, 17 v 18. <<

[66] *Juan*, IV, 18. <<

[67] Brooke, fragmentos, 4147. <<

[68] *Herejías*, XXXIII, 3-7. <<

[69] *Herejías*, I, 1-12. <<

[70] *Herejías*, I, 13. <<

[71] Hernack, *Marción*, 22. <<

[72] Tertuliano. *Adv. Marcionem*, IV, 4: “Adeo antiquius Marcionis (evangelio) est (evangelium), quod est secundum nos, ut et ipse illi Marcion aliquando crediderit, cum et pecuniam in primo calore fidei catholicae ecclesiae contulit (en *De Praescrip*, 30, Tertuliano dice la suma: doscientos mil sextercios), projectam mox cum ipso, posteaquam in haeresim suam a nostra veritate desciiit. Sobre la carta, *Adv. Marcionem*, I, 1: “Marcion deum, quem invenerat, extincto lumine fidei suae amisit; non negabunt discipuli ejus primam illius fidem nobiscum fuisse, ipsius litteris testibus”. Lo mismo, IV, 4: “Quid nunc si negaverint Marcionitae primam apud nos fidem ejus adversus epistolam quoque ipsius?”. Cf, *De Carne*, 2. La existencia de la carta no es dudosa pero no se podría prejuzgar sobre el contenido ni en consecuencia, en qué medida el pensamiento de Marción era entonces o pudo parecer conforme a la fe común de la Iglesia. <<

[73] Estos escritos, por ser lo que son, no dan el menor motivo para suponer que Marción haya querido sorprender la buena fe de los jefes de la comunidad romana; él había esperado ganarlos. <<

[74] Ver el libro de Harnack *supr. cit.* <<

[75] Tertuliano, *Adv. Marcionem*, I, 19: “Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis, nec poterunt negare discipuli ejus quod in summo instrumento habent, quo denique initiantur et indurantur in hanc haeresim. Nam hae sunt Antithesis Marcionis, id est contrariae oppositiones, quae conantur discordiam evangelii cum lege committere, ut ex diversitate sententiarum utriusque instrumenti diversitatem quoque argumententur deorum”. <<

[76] Comienzo del Evangelio: “El año decimoquinto de Tiberio César, en tiempos de Pilatos, Jesús descendió en Cafarnaum”, etc., *Lucas*, III, 1, coincide con IV, 31. Notar que, por su docetismo, Marción se acerca a otros gnósticos. <<

[77] *Génesis*, I, 23. <<

[78] Tertuliano. *Adv. Marcionem*, I, 14: “Mellis et lactis societatem qua suos infantat...”. El mismo empleo es atestiguado entre los naasenios por *Philosophoumena*, V, 8; se vuelve a encontrarlo en la liturgia de Hipólito. <<

[79] Cf. *supr.* pág. 325. <<

[80] Cf. Harnack, 184-185, quien cree poder relacionar con las comunidades marcionitas las ideas generales de Tertuliano, *De Praescr*, 41. <<

[81] I *Apología*, 26 (cf. 58). <<

[82] Ireneo, *Herejías*, I, 27, I; III, 4, 3. Tertuliano. *Adv. Marcionem*, I, 2; pero Tertuliano depende de Ireneo, Cf. Harnack, *Marción*, 31-36. <<

[83] Según *Philosophoumena*, VII, 31, un discípulo de Marción, Prepón, hacía de la materia un tercer principio junto a los dos dioses. <<

[84] *Adv. Marcionem*, I, 2. <<

[85] Por esto pareció inútil discutir aquí en detalle la hipótesis que Delafosse (Turmel) desarrolló en su análisis de las Epístolas (*supr. cit.* pág. 4). <<

[86] *Adv. Marcionem*, IV, 2. “Ex iis commentatoribus quos habemus, Lucam videtur Marcion elegisse, quem caederet”. <<

[87] I *Ápologie*, 67. <<

[88] I *Clemente*, 47. Referencia a I *Corintios*, I, 10-12: “la Epístola del bienaventurado Pablo el apóstol” que os ha “escrito primero, al comienzo del Evangelio”, Un poco más lejos se encuentra (49) una paráfrasis, sin referencia, del cántico de la caridad (I *Corintios*, XIII, 1-7). Hacer depender el cántico de Clemente significa desconocer torpemente el carácter del cántico y el de la carta clementina. Clemente no se inspira de ninguna manera, para la doctrina, en la *gnosis* de salvación que contienen las Epístolas: no es sino el caso de muchos otros que escribieron luego de la constitución del canon neo testamentario. <<

[89] Cf. *Supr*, Cap. I. <<

[90] El marcionismo era todavía, en el siglo III, una herejía bastante temible para que Orígenes se tomara el cuidado de combatirla. En tiempos de Epifanio, (*Herejías*, 42, 1) había todavía marcionitas en Roma, Italia, Egipto y hasta en Tebaida, en Palestina, Arabia, Siria, Chipre y Persia. Tal vez los últimos adeptos de la secta fueron absorbidos por el maníqueísmo, que estaba emparentado de cerca con él. En efecto, Mani, que reconoce a Zoroastro, Buda y Jesús, puede ser considerado como el último de los grandes gnósticos, siendo el fondo de su doctrina religiosa el mismo de la antigua religión persa, penetrada luego de influencia babilónica (Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, 94). <<

[91] “Solidum Christi corpus, sed sine nativitate”, dice Tertuliano, *De Carne Christi*, 6. <<

[92] Eusebio, V, 13, 5. <<

[1] I *Corintios*, XII, 3. <<

[2] I *Corintios*, XIV, 29-31. <<

[3] *Didaché*, X, 7. <<

[4] *Didaché*, XI, 1-2. <<

[5] *Didaché*, XI, 3 6. <<

[6] *Didaché*, XI, 7-12. <<

[7] *Didaché*, XI, 11. <<

[8] *Didaché*, XIII. <<

[9] Es lo que resulta de la relación señalada entre *Didaché*, XV y XIV. La *Didaché* no habla de presbíteros (ancianos) —sacerdotes—, como tampoco *Filipenses*, I, 1; I *Timoteo*, III, 2-13; I *Clemente*, 42, 4; *Hermas*, *Visión*, 111, 5, 1. <<

[10] *Didaché*, XV. Se recomienda aquí respetarlos, probablemente porque primero existiera la inclinación a considerarlos como empleados de la comunidad. <<

[11] *Visión*, III, 1, 8-9. <<

[12] *Visión*, II, 4, 3. Habría una dificultad, insuperable en identificar al Clemente de Hernias con el autor de la Epístola llamada de Oriente, si se hace componer esta carta bajo Domiciano; pero no hay dificultad si la carta en cuestión no es anterior a 125-135. De esto se concluirá simplemente que ni el Clemente de la Epístola de Hermas, ni el Hermas del Pastor fueron discípulos de los apóstoles y que no son mencionados en el Nuevo Testamento. <<

[13] Ver *Visión*, III, 5, 1, Pasaje curioso, donde la palabra “apóstol” es tomada todavía en su sentido amplio de predicador peregrino, pero donde aparece la importancia del episcopado presbiterial, que prima sobre la del apóstol y el profeta que enseña. <<

[14] *Visión*, II, 4, 2-3; *Visión*, III, 1-8, “presbíteros”. *Visión*. II, 2-6; *Visión*, III, 9, 7, “los jefes de la Iglesia” (comparar *Hebreos*, XIII, 7, 17, 24 y *I Clemente*, I, 3; 21, 6), *Visión*, II, 4, 3, “los presbíteros presidiendo en la Iglesia”. <<

[15] *Visión*, III, 9, 7-10. Los mismos son aludidos en *Similitude*, VIII, 7, 4-6, como “fieles y buenos pero celosos entre ellos por causa de los primeros lugares y por los honores, estando todos sometidos a la locura de la primacía”. <<

[16] Recuérdese el testimonio de Justino, I *Apología*, 65, 67 *supr.* pág. 324, 325. <<

[17] *Similitude*, IX, 6. <<

[18] *Similitude*, V, 2, 5, 6. <<

[19] Comparar “la santa viña de David”, en *Didaché* 9, 2, *supr.* p. 319. <<

[20] *Similitude*, V, 6. <<

[21] *Similitude*, V, 2, 6. <<

[22] *Similitude*, IX, 22. <<

[23] I *Apología*, 8, Justino dice del Dios único lo que decía Marción del demiurgo, que sacó el mundo “de la manera informe”. Si Justino no creía en la materia eterna, no se hubiera preguntado de dónde venía. De todos modos en lo que se refiere a la mención del Espíritu ver más arriba, cap. 7 n. 73. <<

[24] I *Apología*, 6, Comparar I *Timoteo*, V, 21: “Te abjuro ante Dios, Cristo Jesús y los ángeles elegidos”. <<

[25] I *Timoteo*, VI, 20-21 (cf. II *Timoteo*, I, 14). <<

[26] I *Timoteo*, II, 5-6. <<

[27] I *Timoteo*, III, 16. Cf. I *Pedro*, III, 18, 22. <<

[28] I *Timoteo*, IV, 2-3. A diferencia del Pablo de I *Corintios*, VII, el de las Pastorales recomienda positivamente el matrimonio (cf. I *Timoteo*, II, 15; V, 14; *Tito*, II, 41. <<

[29] I *Timoteo*, V, 23. <<

[30] I *Timoteo*, I, 4-6. Ireneo (*Herejías*, I, Prefacio) y Tertuliano (*De Praescriptione*) sin prejuicio de la autenticidad hacen aplicación de este pasaje a Valentín; Tertuliano aplica a Marción el pasaje citado más arriba, n. 27. Comparar, II *Timoteo*, II, 14, III, 7. <<

[31] I *Timoteo*, VI, 13-14. “El mandamiento” equivale aquí al depósito de VI, 20. <<

[32] *Tito*, I, 9. <<

[33] *Tito*, I, 10-11. <<

[34] I *Timoteo*, IV, 1, La continuación del texto está citada (n. 27). No debe ser tan sólo en razón de su heterodoxia que los sistemas gnósticos son llamados “de demonios”, sino en razón de su carácter mitológico que los transformaba casi en panteones. Cf. II *Timoteo*, III, 1-9 donde se atribuye a estos heréticos indistintamente todos los vicios y casi todos los crímenes. La acusación de inmoralidad es el pan cotidiano de tales polémicas y de ordinario no ha de tomarse en cuenta sobre todo cuando se formula en términos generales. <<

[35] Judas, 17-19. Se advertirá que la distinción se expone neta mente en I *Corintios* II, 10-16; al repetirse, III, 1-3, los “psíquicos” son llamados “carneles”. Más arriba se ha visto que Valentín distinguía “pneumáticos”, “psíquicos”, “hylicos”. <<

[36] II *Pedro*, III, 15-16. <<

[37] *Filipenses*, 7. El encuentro particular de Policarpo con Marción de que habla Ireneo (*Herejías*, III, 3, 4) podría haber tenido lugar en Roma. Si Policarpo murió en 166, pudo venir a Roma hacia 160. Sobre la fecha de su carta véase cap. I. <<

[38] Título de una obra de Ireneo mencionada por Eusebio, V, 26, y conservado solamente en una versión armenia recientemente descubierta. <<

[39] Exposición 3, (según la traducción de Faldati, S. Ireneo, *Exposizione della predicazione apostolica*, 53). <<

[40] *De Praescriptione hereticorum*. La idea fundamental de este pequeño tratado, maravilloso como definición del catolicismo latino a través de los siglos, podría estar contenida muy bien en el cap. 19: Ergo non ad Scripturas provocandum est, nec in bis constituendum certamen, in quibus aut nulla aut incerta victoria est, aut parum certa. Nam etsi non evaderet conlatio Scripturarum, ut utramque partem parem sisteret, ordo rerum desiderabat illud prius proponi, quod nunc solum disputandum est: quibus competat fides ipsa, eujus sint Scripturae, a qui et per quos et quando et quibus sit tradita disciplina qua fiunt christiani. Ubi enim apparuerit esse veritatem disciplinae et fidei christianae, illic et veritas Scripturarum et expositiorum et omnium traditiunum Christianorum.

No se hubiera podido decir todo esto en el año 150 ni aun en el 180; pues era necesaria una “posesión” de Escrituras, de tradición y de autoridad eclesiástica, que sólo terminó de realizarse en el intervalo. Pero el genio de Tertuliano le hizo percibir claramente la inutilidad práctica de las disputas, el inconveniente de tratar de igual a igual con los innovadores, el procedimiento sumario que permite clausurar brevemente toda discusión. La única cosa que no previo es que el sistema que tan bien esbozó se aplicaría en contra suya y que moriría herético. <<

[41] Sobre este punto ver sobre todo Bacon *Studies in Matthew*, 18-23. <<

[42] Ver también Bacon, 32-36. <<

[43] Ver Bacon, *Is Mark a Roman Gospel?* (1919) cf, *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1920, pp, 427-430. <<

[44] Eusebio, V, 25 (23). <<

[45] En Eusebio, V, 24, 3. <<

[46] Hay muchas posibilidades de que *Juan XXI*, 15-23, haya sido escrito en Asia para satisfacción de la comunidad romana (ver *Le quatrième Evangile* ², 19-71). Y en los Hechos, el relieve artificial de Juan (*Hechos III*, I, 3-4, 19, VIII, 8) y el silencio guardado también artificialmente a lo que parece sobre el martirio de Juan (en *Hechos*, XII, 2) podrían bien ser una concesión de Roma a la leyenda efesia del apóstol bien amado (ver *Les Actes des Apôtres*, 55, 218, 223, 227, 246, 368, 481, 484). <<

[47] *Hechos XX, 29-30. Ver Les Actes des Apôtres, 777. <<*

[48] *Hechos, XVII, 22 31, Ver Les Actes des Apôtres, 669, 680.* <<

[49] Ver sobre todo I *Clemente*, 26, 2 (*Hebreos*, I, 3-4). Es cierto que Clemente utiliza la Epístola a los Hebreos pero no la cita como autoridad canónica; por lo demás si menciona la Primera a los corintios es como testimonio histórico si se puede decir así, y no precisamente como escrito normativo. Cap. IX, nota 87. <<

[50] *De Pudicitia*, 20. “Et utique receptior (aceptado por un mayor número) apud ecclesias epistola Barnabae illo apocrypho (reprobado por el uso público) Pastore moe chorum”. <<

[51] *Herejías*, III, 11, 9; *Exposición*, 99-100 (trad. Faldati 168-169). <<

[52] Eusebio, V, 24, 16. <<

[53] El canon de Muratori argumenta para justificar la exclusión del Pastor: la recopilación de los profetas está cerrada en el Antiguo Testamento y el Pastor no podría entrar en el Nuevo, no siendo apostólico (*Supr.* cap. I). <<

[54] *Supr.* pág. 445. <<

[55] I *Clemente*, 46, 6. <<

[56] I *Apología* 6, teniendo en cuenta la reserva formulada arriba Cap. VI, n. 76, cap. VII, n. 73 y cap. X, n. 22. <<

[57] I *Apología* (idéntica nota que para la precedente). <<

[58] *Herejías*, I, 10. <<

[59] *Exposición, 3* (Faldati, 55). <<

[60] *Exposición*, 6 (Faldati, 57). <<

[61] Texto según Lietzmann, *Symbolstudien*, XIV, en *Zeitschrift für die Neutest Wissenschaft*, 1927, pág. 81. <<

[62] Πιστεύεις εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν γεννηθὲν τὰ θιά πνεύματος ἁγίου ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου. <<

[63] *Lucas*, I, 55. <<

[64] Cf. Lietzmann *art. cit.* Hennecke, 575. <<

[65] Καί υἱὸς σου ἀπεδείχθη ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ παρθενου γεννηθεὶς. Cf. Lietzmann, *Messe*, 158. <<

[66] Nota 62. <<

[67] Lietzmann *art. cit.*, p. 91. <<

[68] Publicado por W. Wright en *Journal of Sacred, Literature*, octubre 1866. <<

[69] Streeter, *The Four Gospels*, 525, Bacon, *Studies en Matthew*, 50-59. <<

[70] Streeter, *loc. cit.* Bacon, 58. <<

[71] Este punto ha sido discutido largamente por Bacon. <<

[72] La interpretación que Bacon da de Tertuliano *De Pudicitia*, 10, diciendo a propósito del Pastor que ha sido considerado apócrifo y falso, “ab omni concilio ecclesiarum” parece un poco forzada. No parece que sea cuestión allí de concilios repetidos, sino simplemente de un acuerdo unánime. <<

[73] Eusebio, V, 25, 24. <<

[74] Admitiéndose que el pasaje, *Lucas*, I, 34-35, es agregado. <<

[75] I *Corintios*, XV, 50. <<

[76] *Hechos*, VI, 1-6. <<

[77] I *Corintios*, XVI, 15-16. <<

[78] *Romanos*, XVI, 1-2. <<

[79] I *Corintios* XII, 4-5, 28 *supr.* pág. 382. <<

[80] *Didaché*, 15. La palabra (Χειροτονσατε) traducida “Elegid” no es necesariamente la imposición de manos, pero bien podría suponerla. <<

[81] Ver más arriba pág. 442. <<

[82] I *Timoteo* III, 1-13; IV, 14; V, 1-19-11 *Timoteo*, I, 6, II, 24, 26; IV, 18-20; *Tito* I, 5
9 (donde “los presbíteros de 5 se individualizan en el “obispo” de 7). <<

[83] *Didaché* II, 3-5. El Diotrefes de III *Juan*, 9, aunque no hubiera existido personalmente, es un tipo histórico del obispo mal dispuesto hacia el predicador ambulante. <<

[84] *Tito* I, 5-9. <<

[85] Lo que parece deberá entenderse de una estricta monogamia. <<

[86] I *Timoteo*, III, 6, V. 22; II *Timoteo*, II, 2. <<

[87] I *Timoteo*, III, 8-10, 12-13. <<

[88] Sin embargo Filipos podría haber tenido por obispo a este Valeos “anciano” de quien dice Policarpo (*Epístola*, II) que se hizo indigno de su función (hipótesis de Delafosse, *Cartas de Ignacio de Antioquía*, 33). <<

[89] I *Clemente*, 42-14. El lenguaje que emplea el autor de estos pasajes no es de ninguna manera el de un hombre que hubiera conocido a los apóstoles y que hubiera escrito unos treinta años solamente luego de la muerte de Pablo y Pedro (Ver cap. I).

<<

[90] Tertuliano parece haber aplicado especialmente a los marcionitas lo que dice de los gnósticos en general, *De praescriptione* (cf. mas arriba).

Ante sunt perfecti catechumeni quam edocti. Ipsae mulieres haereticae quam procaces!... Ordinationes eorum temerariae, leves, inconstantes: nunc neophytos collocant, nunc saeculo obstrictos, nunc apostatas nostros... Itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus qui cras lector; hodie presbyter qui cras laicus: nam et laicis sacerdotalia numera injungunt. <<

[91] I *Apología*, 26, 58. <<

[92] *De Praescriptiones*, 40. <<

[93] Hoy esta mística sería tachada de herejía, habiendo sido reemplazada por la mística del papa, de la cual nuestros autores no tenían la menor idea. <<

[94] *Efesio*, 3-4. <<

[95] En 172, según la Crónica de Eusebio, en 157 según Epifanio, *Herejías*, 48, 1. Ver la discusión de estos datos en P. de Labriolle, *La Crise montaniste*, 569. Maximila murió hacia 180, Montano y Priscilla habían desaparecido antes que ella. La fecha de 172 podría ser pues un poco tardía; quedaría por saber si ella consideró en realidad desde un principio la eclosión del movimiento o algún hecho que lo señaló a la atención de las comunidades. <<

[96] Los mártires de Lyon e Ireneo, sin aprobar positivamente a los santos de Frigia, habrían deseado que no se los condenara. La actitud del papa Eleuterio parece haber sido conforme al deseo de Ireneo. Tertuliano *Adv. Praxeam* 1, habla de un obispo de Roma quien a punto de reconocer expresamente al profeta montanista, habría sido reconvenido por el modalista Praxeas de tal manera que habría suprimido la carta de aprobación que ya tenía escrita. Es probablemente en torno a Zefino (198-217), en los primeros años de su obispado, que se desarrollaron las intrigas de Praxeas. Ver P. de Labriolle, 275. <<

[97] Fecha aproximada. La posición tomada por el obispado de Roma contra el montanismo parece haber contribuido, al menos indirectamente, a la separación de Tertuliano. <<

[98] I *Corintios*, VII, 6-8, 25-34. <<