

## 1) ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

R. Trevijano, *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo*. Plenitudo Temporis 3 (Salamanca: Universidad Pontificia/Caja Salamanca y Soria 1995) 475 pp. Segunda edición, corregida pero sin aumentar, en 1996.

El profesor R. Trevijano nos ofrece en esta obra el fruto de su tarea docente de más de veinticinco años sobre los orígenes del cristianismo. El objetivo que se propone aparece claro desde el inicio: «proporcionar los datos para una mejor comprensión histórica y doctrinal del hecho más decisivo de la historia de la humanidad» (p. 21). Si siempre se ha sentido la necesidad de un conocimiento adecuado del marco histórico y cultural en el que nace el cristianismo primitivo, hoy es de especial importancia poner a disposición del gran público los resultados de los estudios que los últimos decenios han aportado al conocimiento de este marco. Las investigaciones recientes han modificado en algunos puntos importantes la concepción que se tenía del judaísmo del siglo I. El estudio de la historia de Palestina a partir del destierro babilónico hasta las insurrecciones contra Roma han permitido poner de manifiesto con más claridad la incidencia que esta historia ha tenido en el orden cultural. Por otra parte, el estudio de los textos de Qumrán, de la literatura pseudoepigráfica y apocalíptica, de los targumes, etc., nos ha permitido conocer mejor el mundo de ideas y concepciones que estaban en ebullición en el mundo en el que nace el cristianismo. Han pasado ya los tiempos de la reconstrucción del mundo cultural del judaísmo del siglo I fundamentalmente a partir de la literatura rabínica. El judaísmo del siglo I resulta incomprensible en muchos de sus fenómenos si no se tiene ante los ojos la historia de los siglos anteriores. Sólo teniendo esto en cuenta se puede apreciar el esfuerzo del profesor R. Trevijano por ofrecer los elementos que han colaborado a configurar el marco en el que tuvo lugar el nacimiento del cristianismo, lo que permite percibir su enraizamiento en el judaísmo así como su novedad. Esto explica también la elección de los temas abordados en el libro.

En el primer capítulo se abordan los orígenes del judaísmo: la caída del reino de Judá, el exilio y el papel de Esdras y Nehemías en la restauración. Las investigaciones sobre la restauración y el papel que jugaron sus figuras más importantes permiten desvelar la exageración que el judaísmo rabínico atribuyó a la figura de Esdras. La circunstancia de tener que vivir su fe monoteísta en el exilio, desprovistos de las estructuras que configuraban la vida de Israel en la época monárquica, motivo la búsqueda de señas de identidad que le permitieran mantener su conciencia de pueblo de la alianza: sábadó, circuncisión y prescripciones alimentarias. Simultáneamente asistimos al final del proceso de la puesta por escrito de las tradiciones sagradas y al reconocimiento de los libros en los que se recogen como libros sagrados. Este hecho, unido a la progresiva desaparición de los profetas, va a centrar la mirada en el estudio de la Ley y su enseñanza al pueblo, así como la transmisión de toda la reflexión sapiencial que cristalizará más tarde en la literatura rabínica. A partir del siglo I comienza la bifurcación de los herederos de la tradición anterior: el cristianismo y el judaísmo rabínico.

La aparición en escena de la figura de Alejandro Magno va determinar la siguiente etapa del judaísmo. Es el contenido del segundo capítulo. El sometimiento de Palestina al dominio griego pondrá al judaísmo ante la alternativa de la asimilación o el rechazo del helenismo. La política de asimilación llevada a cabo por Antioco IV Epífanes provocó la insurrección macabea, que finalmente acabó victoriosa por la debilidad del Imperio seléucida. Esta victoria permitió un período de independencia bajo la dinastía hasmonea, que termina con la aparición en escena de Roma, bajo la cual Palestina asistió a la alternancia de formas diversas de gobierno. El nuevo poder alternó la política de dejar el gobierno en manos de reyes locales (Herodes y sus sucesores) y de administrar directamente el territorio por medio de procuradores, dependientes del gobernador de Siria. «La falta de tacto o el despotismo y corrupción de los gobernadores romanos, combinados con la exarcebación de las pasiones nacionalistas y el fanatismo religioso de los judíos, ocasionó muchos motines y dos grandes sublevaciones». Tras las catástrofes, el grupo fariseo aglutinó de nuevo a los judíos en torno a la Ley. La separación entre el fariseísmo y el judaísmo se va acentuando progresivamente hasta llegar a la ruptura.

El capítulo tercero está dedicado a la diáspora judía y a la expansión cristiana. Se estudia en primer lugar la distribución geográfica de la diáspora judía (Egipto, Cirenaica, Roma, Grecia y Asia Menor, Siria y Fenicia), para pasar revista después a la situación jurídica y organización de las distintas comunidades judías en la diáspora: modelo de organización, centros de culto, proselitismo. En tercer lugar, se afronta la expansión cristiana, que se va servir inicialmente de las sinagogas judías de la diáspora. La vocación universal del cristianismo determinó su pronta difusión. Se describe cómo tuvo lugar esta difusión (Palestina, Asia Menor, Grecia, Siria, Egipto) y sus protagonistas (helenistas, Pablo, Pedro, Santiago, Tomas, etc.), así como los diversos problemas que en el interior de la Iglesia van a necesitar una solución.

El capítulo cuarto presenta la literatura del judaísmo helenístico. En primer lugar, la versión griega del AT (LXX): su origen según la carta de Aristeas, tiempo de composición, su importancia para el judaísmo helenístico, las implicaciones teológicas de esta traducción, su uso en el ámbito judío y cristiano. Tras una breve presentación de los escritos greco-judíos, se estudian las dos figuras más significativas de este momento, Filón de Alejandría y Flavio Josefo, y su relevancia para el cristianismo: el primero por su método alegórico y el segundo por sus informaciones sobre el Bautista, Santiago de Jerusalén y Jesús (*Testimonium Flavianum*).

El papel preponderante de la Ley, unido al apagamiento progresivo de la palabra profética, explica la importancia que adquiere en el judaísmo del segundo Templo la interpretación de la Escritura. Las distintas formas que adquiere dio origen a una amplia y variada producción literaria que se nos ha conservado en los targumes, pseudoepígrafes y la literatura rabínica (cap. V). Familiarizarse con el modo de leer e interpretar la Escritura en este período permite entender el uso que hicieron de ella los cristianos en el NT. La diferencia fundamental entre el modo de usar la Escritura en esta literatura y en el NT no está en las técnicas que emplean, comunes a ambas tradiciones, sino en el nuevo principio interpretativo de la Escritura que introduce el cristianismo: Cristo (cap. VI).

Las vicisitudes históricas por las que atravesó el judaísmo de este período, subyugado a potencias extranjeras, planteó una cuestión apremiante: la relación entre la promesa divina para con su pueblo y su realización histórica (cap. VII). Éste es el marco en que tiene su origen otro tipo de literatura, la apocalíptica, que pretende dar respuesta a esta cuestión para alimentar la esperanza de los fieles. Este origen histórico explica los rasgos literarios del género apocalíptico (pseudonimia, lenguaje simbólico, visiones, etc.) y las características de la mentalidad apocalíptica (dualismo, pesimismo, determinismo, etc.). En el capítulo octavo se aborda la cuestión de «la relevancia de la literatura y teología apocalíptica para el cristianismo» (p. 237). El estudio de los textos del NT permite poner de manifiesto los puntos de coincidencia entre la mentalidad apocalíptica y el cristianismo, así como la novedad radical que introduce la fe en Jesucristo.

Los capítulos noveno y décimo, que presentan los grupos religiosos del momento (fariseos, saduceos, sicarios, zelotes, esenios), permiten hacerse una idea clara del pluralismo del judaísmo del siglo I, que contrasta con la situación creada a partir del año 70, en que el judaísmo será ya de impronta farisea.

El capítulo dedicado a «Mesianismo y cristología» (IX) constituye una introducción clarividente en el bosque de las expectativas de salvación, que como resultado de un largo proceso histórico encontramos en el siglo I. «En este cuadro histórico (...) se sitúa la entrada en escena de Jesús. La conciencia de filiación divina y de ser el mediador definitivo de salvación es el punto de partida de la cristología, que arranca de la fe pascual» y cuyo presupuesto es «la creencia prepascual en Jesús Mesías» (p. 362). La

aplicación a Jesucristo de textos del AT, originalmente reservados a Yahvé, «implica una comprensión de Jesucristo en unidad de rango divino con el Dios del AT y a la par en distinción personal. Esa identidad y distinción se expresa también con el título Hijo de Dios. Ello lleva muy pronto a añadir la cristología de preexistencia y de función cósmica a la de la soteriología y de culminación escatológica». El libro concluye con un capítulo dedicado a la *Katholikê Ekklesia*, en el que se traza el itinerario teológico y misionero desde los testigos presenciales de los hechos que dieron lugar al cristianismo hasta la consolidación de la Gran Iglesia.

La obra que nos ofrece el profesor Trevijano responde plenamente al objetivo que se había marcado: ofrecer a los cristianos de lengua española un instrumento para alimentar su fe y poder así dar razón de su esperanza a cualquiera que se lo pida. Escrito como fruto de muchos años de investigación y docencia —como pone de manifiesto tanto la claridad expositiva como la vastísima bibliografía manejada, sin olvidar los numerosos estudios consagrados por el autor a aspectos particulares—, es un libro apasionante, que prestará un gran servicio a un público muy amplio, tanto estudiantes de teología como fieles cristianos que quieran estar informados sobre los orígenes de su fe o todos aquellos que, sin ser cristianos, quieran conocer los orígenes del cristianismo. La gran virtud de esta obra es encontrar reunidos en un sólo volumen todos los elementos del marco en el que tuvo su origen el cristianismo, lo que permite apreciar la herencia común con el judaísmo así como su novedad. Siendo sintético, como no podía ser de otra forma, permite al lector entrar en contacto directo con los textos, que cita en abundancia. Los profesores de Orígenes del Cristianismo agradecerán al profesor Trevijano haber puesto a su disposición este magnífico instrumento, que no dudamos se convertirá en el libro de texto de esta asignatura en los próximos años.

Julián Carrón

A. Piñero - J. Peláez, *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*. En los orígenes del cristianismo, 8 (Córdoba-Madrid: Ediciones El Almenadro-Fundación Epsilon 1995) 569 pp.

Un «manual de referencia». Así definen Antonio Piñero y Jesús Peláez esta obra, que ofrecen a cuantos, sin ser necesariamente especialistas, deseen adentrarse en el estudio del Nuevo Testamento. No es una «introducción» en el sentido usual del término, ni pretende ser una «historia del cristianismo primitivo», ni tampoco una «historia de la literatura cristiana primitiva», sino que es, fundamentalmente, una «actualización científica» de la metodología del estudio del Nuevo Testamento.

En el capítulo I (La interpretación del Nuevo Testamento a lo largo de la historia) se recogen las principales corrientes interpretativas de los

escritos neotestamentarios. Aunque los autores pretenden ceñirse sólo a los momentos más importantes de la historia de la interpretación, la aportación de datos y noticias es exhaustiva, mostrando una amplia gama de escuelas y técnicas, comprendidas entre el período intertestamentario y el momento presente. Llama positivamente la atención el hecho de que los autores introduzcan la labor interpretativa, poco conocida, del español Cipriano de la Huerga, entre las raras excepciones que, con mentalidad crítica, abandonaron el escolasticismo medieval y la doctrina de los cuatro sentidos de la Escritura en el estudio de la Biblia. Ofreciendo al lector una larga serie de nombres, obras y fechas, magníficamente articulados en una presentación diacrónica, los autores dan cuenta de cuáles han sido los métodos más importantes de lectura del Nuevo Testamento y cuáles los postulados y las circunstancias que han originado el nacimiento de aquéllos.

La segunda parte de este primer capítulo es interesante, porque en ella se muestran los antecedentes de la más reciente interpretación bíblica: los primeros avances de la crítica textual, el comienzo de la crítica histórica y su despliegue en diferentes escuelas y propuestas, el desarrollo de la crítica literaria, las esclarecedoras aportaciones de los estudios sobre el helenismo, la literatura judía, los escritos de Nag Hammadi, los textos mandeos e iraníes. Se cierra este capítulo con una presentación de los principales estudios lexicográficos, estructuralistas, sociológicos, psicológicos y retóricos.

El capítulo II (El estudio del Nuevo Testamento) está dedicado a la crítica textual y es el primero de una serie de capítulos que vienen a continuación, que tratan diversas cuestiones relacionadas con las llamadas «ciencias auxiliares» del Nuevo Testamento. Antes de entrar en los temas de crítica textual, se aborda la formación del canon neotestamentario. Cuando, a continuación, acometen la difícil tarea de mostrar el arduo camino que se ha de recorrer para reconstruir los textos originales, los autores, haciendo gala de gran claridad, repasan los puntos habituales de esta labor crítica: principios metodológicos de la crítica textual, clasificación de manuscritos, descripción de los diferentes tipos textuales, las versiones antiguas, entre otros.

El capítulo III (La lengua del Nuevo Testamento), que los autores consideran básico para llevar a cabo un estudio serio y científico del Nuevo Testamento, es notablemente extenso y está concienzudamente trabajado. Consta de tres partes: en la primera se exponen las diversas opiniones sobre las lenguas habladas en Palestina en el período neotestamentario; en la segunda se trata de la lengua del Nuevo Testamento en su relación con la koiné; en la tercera se presentan los diversos influjos que dicha lengua recibió del entorno. No se limitan sólo a decir lo que ya se encuentra en las introducciones generales, sino que los autores emiten constantemente juicios particulares, logrando despertar el interés del lector. En la segunda y tercera parte de este capítulo se exponen con todo detalle los resultados de la investigación filológica neotestamentaria en

los campos de la fonética, morfología, sintaxis y estilística, tanto cuando se aborda el estado de la cuestión de la koiné como cuando se plantea el de los semitismos, septuagintismos y latinismos en el Nuevo Testamento.

El capítulo IV (El contexto histórico-literario. Estudio del sustrato del Nuevo Testamento) pretende situar el texto del Nuevo Testamento en el contexto histórico-literario en el que surgió y del que recibió múltiples influjos: la religión irania, la Biblia Hebrea, la literatura qumránica, los escritos apocalípticos, la literatura rabínica, el movimiento gnóstico y la cultura helenística. Sorprende la variada gama de relaciones y asociaciones supuestamente existentes entre el Nuevo Testamento y otras literaturas o culturas. El arsenal de noticias y de datos vertidos en este capítulo es realmente asombroso, ya que los autores describen, analizan y valoran una serie de grupos humanos o religiosos, así como las obras literarias producidas por aquéllos, que permiten situar en un amplio contexto histórico y literario la rica variedad de conceptos, ideas y procedimientos contenidos en los escritos neotestamentarios.

Con el capítulo V (Métodos y aproximaciones al estudio del Nuevo Testamento. Diacronía y sincronía) se cierra prácticamente la obra de A. Piñero y J. Peláez. Se comienza por el estudio diacrónico del Nuevo Testamento y se sigue por el sincrónico. En la primera parte de este capítulo (Estudio diacrónico del Nuevo Testamento) se atiende especialmente a los métodos histórico-críticos, que los autores describen en toda su complejidad, pero con un análisis minucioso, claro y ordenado, que completan con una presentación de los métodos sociológicos y la incorporación de éstos a los estudios neotestamentarios. En la segunda parte (Estudio sincrónico del Nuevo Testamento) se ofrecen cinco aproximaciones al estudio del Nuevo Testamento: semántica, lexicográfica, narrativo-estructural, estilística y retórica. Quien se haya formado en un tipo de exégesis preferentemente histórico-crítica y haya quedado desenganchado de las modernas aportaciones lingüísticas al estudio de la Biblia encontrará en este apartado una clara explicación de conceptos, tendencias y resultados que hoy son sumamente apreciados por la moderna metodología científica del Nuevo Testamento.

Dos Apéndices cierran la obra. El primero (La traducción de los textos bíblicos) atiende, tal y como reza el título, a la traducción y traducciones del Nuevo Testamento. El segundo (Fuentes para el estudio del Nuevo Testamento) muestra los «útiles de trabajo» necesarios para el estudio del Nuevo Testamento. Este segundo Apéndice consta de dos partes: en la primera se presenta aquella bibliografía básica y específica que se requiere para trabajar en el campo de la investigación neotestamentaria, en la segunda se recoge la bibliografía más importante sobre los Setenta y sobre la literatura intertestamentaria. Se parte del supuesto de que el investigador no debe limitarse a estudiar sólo lo textos del Nuevo Testamento, sino que ha de tener en cuenta también un *corpus* literario más amplio, que, producido entre los siglos III a. de C. y II d. de C. permite comprender mejor no sólo el texto sino también el marco social, político y religioso del Nuevo Testamento.

Hay que señalar como méritos de este libro de A. Piñero y J. Peláez:

1) Está escrito en un estilo impecable, que hace que la lectura resulte amena. Cumple, en este sentido, el clásico y difícil cometido de «lectorem delectare pariterque monere». Habitados a que este tipo de obras, por lo especializado de su temática, sean eminentemente de consulta, a las que se acude para aclarar o conocer un punto concreto de la ciencia bíblica, esta Introducción, junto con su lograda finalidad instructiva, ofrece, en un castellano limpio, una panorámica completa de los estudios y el estado actual de la investigación del Nuevo Testamento.

2) Es un libro confeccionado en perfecta colaboración. Los autores se hallan plenamente compenetrados. La edición, cuidada hasta en los más mínimos detalles, no deja traslucir en ningún momento ni el estilo, ni el carácter particular de A. Piñero o J. Peláez.

3) Lo más interesante es, naturalmente, el contenido. El estudioso del Nuevo Testamento encontrará en este libro sugerentes indicaciones. Con gran capacidad de síntesis, se da un repaso a todos los problemas que se han planteado a lo largo de la historia de la investigación neotestamentaria y las soluciones que se han apuntado en el transcurso de la misma. También los autores ofrecen las suyas, que son ponderadas y certeras.

4) La bibliografía es completísima. El lector encontrará un elenco de obras fundamentales perfectamente clasificadas en las correspondientes secciones. Ya A. Piñero publicó con anterioridad un artículo con interesantes orientaciones bibliográficas (Piñero Sáenz, A., «Literatura cristiana primitiva», en Martínez Díez, A., *Actualización científica en Filología Griega*, Madrid 1984, 599-609).

Finalmente, agrada saber que sean dos profesores de la Universidad española quienes ofrezcan esta introducción al estudio de los primeros escritos cristianos. Las valiosas y sugerentes pautas metodológicas, así como el amplio y completo repertorio bibliográfico, recomiendan esta obra como punto de referencia obligado para los cursos de Nuevo Testamento.

Jorge Juan Fernández Sangrador

F. Fernández Ramos, *El reino en parábolas* (Salamanca: Universidad Pontificia 1996) 362 pp.

Obra sapiencial, de un maestro que lleva cuarenta años enseñando el sentido de las parábolas de Jesús, tanto en las aulas universitarias (Instituto Teológico de León, Universidad Pontificia de Salamanca) como a nivel de pastoral universitaria y presencia animadora en diversos grupos cristianos. Puede presentarse como segunda edición, aumentada, actualizada y clarificada del libro que el autor había publicado en la colección

«Selección Bíblica», Casa de la Biblia, Madrid, 1963. He dicho que es obra *sapiencial*, lo que cual le hace evitar dos riesgos normales en los trabajos de este tipo. Evita, por un lado, la *vulgarización*, suponer que las cosas ya se saben, pasar por alto todas las dificultades, tomar, en suma, al lector como menor de edad que no ha de hacer ningún esfuerzo para penetrar en el sentido de los temas. Por otro lado evita la *fácil erudición*; digo fácil porque en nuestro tiempo ya no existen dificultades para acceder a los bancos de datos y bibliografías informáticas, llenando así una obra de títulos y autores que no han sido digeridos, recreados.

El Prof. Fernández Ramos ha leído, lleva cuarenta años leyendo sobre el tema, elaborando día a día, curso a curso, un esquema general de división y comprensión de las parábolas que parece fácil por su sencillez, siendo, sin embargo extraordinariamente preciso y pedagógico. No ha querido llenar el libro de referencia eruditas. Cita, cuando tiene que hacerlo, en la introducción, a los autores a los autores fundamentales, a todos los clásicos en el estudio de las parábolas. Después, paso a paso, en los momentos oportunos, introduce las referencias adecuadas, pero no se detiene morosamente en ellas. Ha elaborado personalmente los temas y con su propia autoridad los presenta, de modo didáctico, ordenado. No busca problemas artificiales, ni divide la mente del lector con cuestiones especializadas de discusión teórica.

Ha querido llegar a lo esencial de las parábolas y lo ha hecho, presentándolas de un modo unitario, como expresión del mensaje de Jesús. Las divide para ello en ocho grandes unidades: llamada de urgencia (al reino), tiempo de decisión (perla...), exigencia de implicación (dos deudores, cizaña), camino de crecimiento (semilla), ejemplos de vida (buen samaritano), cambio en la jerarquía de valores (hijo pródigo), responsabilidad personal (juicio del Hijo del hombre) y nueva familia (parientes de Jesús...).

Como podrá advertirse, el mismo mensaje de Jesús, recreado a través de sus parábolas, se convierte en una especie de *antropología bíblica (cristológica) fundamental*. Así el libro se podría haber titulado *Los nueve momentos del camino cristiano*. No se trata de una «escala de vida interior», como en los clásicos espirituales de la antigüedad y medievo, sino de un proceso integral de vida, individual y comunitaria, existencial y social. De manera sobria, sin alarde de pretensiones demostrativas, el Prof. Fernández Ramos nos ha ofrecido un precioso trabajo de teología interdisciplinar donde se vinculan, desde su base evangélica, cristología y eclesiología, exigencia moral y espiritualidad.

En cada uno de los capítulos (momentos del camino) va ofreciendo por orden las parábolas fundamentales sobre el tema, con un mínimo de cuatro (ejemplos, cambio en la jerarquía de valores) y un máximo de trece (llamada de urgencia). Ellas enmarcan eso que pudiéramos llamar la fisio-nomía mesiánica de Jesús y la forma de vida mesiánica de sus seguidores. Sabe el Prof. Fernández Ramos que no agota todos los problemas, como ha ido señalando en los lugares oportunos, fijando el origen y pro-



ceso que han seguido varias de las parábolas (su pertenencia al Q, la forma que recibe en Ev. Tomás, el despliegue alegórico posterior en la teología patristica...). Pero no ha querido desviar la atención de los lectores y por eso ha contado, recreado y comentado el conjunto de las parábolas evangélicas, incluidas las de la tradición joanea, en forma unitaria y seguida, como expresión privilegiada del Reino.

Titúlase el libro *El Reino en Parábolas* y bien puesto está; pero a la luz del último capítulo, central para la comprensión del conjunto, podría haberse titulado *Jesús en parábolas*. El mismo Jesús es parábola de Dios en formas de humanidad, es vida que se dice y ofrece a modo de camino a los creyentes.

Como digo, quedan abiertos muchos temas. Algún especialista echará de menos una mayor atención a los problemas formales (relaciones entre el Q y Tomás, entre Mt y Lc, la razón de la sobriedad parabólica de Mc). Otros podrán sentir falta de un estudio más profundo de la historia de fondo (cuáles han sido las parábolas originarias de Jesús, qué forma tenían, cómo han cambiado en cada caso). Otros, en fin, pensarán que se podía haber introducido un capítulo especial sobre la lectura de las parábolas en la nueva exégesis simbólica, retórica y narratológica de Estados Unidos... El Prof. Fernández Ramos admitiría estas «lagunas». Pero, a fin de llenarlas, tendría que haber escrito un libro muy distinto. Bien leído, este que ahora ofrecemos, resulta no sólo sugerente sino sapiencialmente probativo: agradecemos su cohesión sistemática, su claridad expositiva y la fuerte unión que establece entre mensaje de Jesús y vida cristiana.

Xabier Pikaza

L. Bormann, *Philippi. Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus..* SpNT 78 (Leiden: E. J. Brill 1995) XIII + 248 pp.

Este trabajo se propone trazar líneas de vinculación interpretativas entre la situación política y religiosa de la colonia romana de Filipos y la comunidad cristiana que allí vivía. Lo hace siguiendo tres pasos: a) descripción de la situación política y religiosa de Filipos en tiempos neotestamentarios; b) discusión de cuestiones como la unidad de la carta paulina de los Filipenses y la cronología de la misión paulina, así como el género literario de Flp, para captar la relación entre Pablo y la comunidad de Filipos bajo el aspecto histórico religioso; c) discusión de esa relación en el encuadre de las antiguas relaciones y convenciones sociales. Las consideraciones conclusivas se amplían a la relación triangular Pablo—comunidad cristiana de Filipos— Colonia de Filipos. Como fuentes entran en consideración: a) los testimonios arqueológicos; b) las fuentes literarias: paulinas en general, Flp en particular, Hch, Carta de Policarpo y Hechos de Andrés, así como la *Lex Colonia Genetivae Juliae Ursonensis* y otras piezas de la literatura helenístico romana.

La primera parte está dedicada a la Colonia Augusta Julia Philippen-sis. El c. 2 trata de Filipos en perspectiva histórica. No sabemos casi nada sobre los primeros decenios tras su nueva fundación por Augusto después del 31 a.C. Muchas renovaciones de edificios antes de la nueva configuración del Foro hacia el 160 muestran el crecimiento y la vitalidad de la ciudad. Las excavaciones y la datación de los testimonios remiten a un período culminante del desarrollo de las edificaciones hacia fines del s. II, que permiten sospechar un florecimiento económico y político en ese tiempo. Todavía en el s. III se pudo proceder a una amplia reestructuración del Teatro. Los múltiples testimonios religiosos y seculares de los dos primeros siglos de la ciudad permiten reconocer la estrecha interacción de los influjos tracios y romanos, que han dejado huellas más hondas que el contorno greco-macedonio. Con la creación de la provincia de Tracia el 46 d.C. quedaba abierto el camino para el desarrollo de Filipos, de colonia romana fronteriza en situación marginal insegura a centro de tránsito y comercio en una importante línea de tráfico, la *Via Egnatia*, que unía las mitades oriental y occidental del Imperio. Por los meses en que debía cerrarse la navegación mediterránea proporcionaba la vinculación más segura y rápida de Roma con sus provincias orientales y desde el puerto de Neapolis, un *vicus* de Filipos, se daba un intenso tráfico marítimo hasta Alexandria Troas. Ambos puertos vinculaban Macedonia y Asia. Además, en contraste con otras ciudades próximas, Filipos contaba con un territorio muy extenso. Era posible seguir completando la población con reparos de tierras a ciudadanos romanos (en primer lugar veteranos), una de las razones de la preservación del carácter romano de la colonia en el contorno helenístico. Los factores esenciales del desarrollo posterior de Filipos fueron la pacificación de la región, el papel central de la *Via Egnatia* y el mantenimiento del carácter romano de la ciudad.

El c. 3 mira a Filipos en perspectiva histórico-religiosa. Es una localidad en que parecen haberse desarrollado particularmente el sincretismo religioso y la multiplicidad de diversas formas culturales. Esta combinación se explica por la situación geográfica en zona fronteriza entre Tracia y Macedonia, por su posición en la línea de tráfico entre las mitades occidental y oriental del Imperio y su población de ciudadanos romanos de origen itálico. Desde la nueva fundación, hay que sospechar, en los veteranos de las cohortes pretorianas privilegiadas, una vinculación religiosa y política peculiar con Augusto y la *gens Julia*. Los colonos formaron asociaciones y desarrollaron oficios para la veneración de los soberanos; una veneración que, tras la crisis del 68/69, se traspasó sin quebranto a los emperadores flavios. Sólo en tiempo posterior, los príncipes y sus familias, aunque ya honrados en vida como dioses, fueron combinados o subordinados a otros dioses. A partir del s. II comienzan los datos de aceptación de cultos extranjeros o su práctica. A diferencia de otras colonias romanas, p.e. en Asia Menor, la colonia y su territorio se mantuvieron bajo el influjo de la cultura y modo de vida romanos hasta el s. III. En tiempo de Pablo tenía Filipos, en su autocomprensión religiosa y política, la impronta que llevaba desde su fundación como colonia augustea bajo el

patronato de la causa julia-claudia. Los nuevos trabajos sobre la datación del relieve de la roca y las pruebas del culto de Isis los atribuyen al siglo II tardío y a comienzos del s. III y no remiten a la situación religiosa en tiempo de Pablo. La imagen de un sincretismo no sólo greco-romano sino encima tracio, egipcio, asiata y judío lleva a valoraciones equivocadas.

El. c. 4 versa sobre Filipos en la historiografía antigua. El recorrido a través de los antiguos autores históricos que se ocuparon de Filipos, transmite una impresión de la fama que precedía a Filipos en el s. I. Se la vincula en seguida con la batalla decisiva entre los vengadores del asesinato de Julio César y sus asesinos. El nombre del lugar recuerda un giro en la historia romana, por el que la dirección del desarrollo posterior de la constitución del Estado quedó determinado por el poder de las armas. Para la explicación de los textos neotestamentarios que atañen a Filipos, se capta el amplio horizonte de la historia política romana en el que han ocurrido en esta ciudad los conflictos, en sí aparentemente insignificantes, entre los cristianos y la autoridad romana local. Las representaciones vinculadas con Filipos han influido sin duda en la descripción de Hch 16,11-40. Junto a lo que sabe sobre el estatus de una colonia romana, Lucas recurre a la autocomprensión de la autoridad local sobre ese aferrarse al *mos maiorum*, en el que también Augusto estuvo muy interesado. Pablo debe haber estado al tanto de la historia de la ciudad y de su importancia para la legitimación del Principado. Pablo puede haberse sentido tan crítico de esa utilización de la historia para justificación de la soberanía presente como su contemporáneo Lucano. El tiempo de los contactos de Pablo con la comunidad filipense son los años dorados últimos de Claudio y primeros de Nerón.

La segunda parte trata de Pablo y la comunidad de Filipos. El c. 5 plantea cuestiones científicas introductorias. Nuestro autor es de los que optan por la distribución de Flp en tres cartas. Propone atribuir a la carta A, Flp 4,1-20 + 4,21-23; a la carta B, Flp 1,1-3,1 + 4,2-7 y a la carta C, Flp 3,2-4,1 + 4,8f. El autor de esta recensión, decidido partidario de la unidad de la carta, tiene que limitarse aquí a hacer constar su desacuerdo. Bormann ve naturalmente la cronología de la relaciones entre Pablo y la comunidad de Filipos determinada en lo esencial por la decisión sobre la multiplicidad de Flp. Considera fundamental para la reconstrucción de los sucesos en torno a Filipos los diferentes fragmentos de la correspondencia en la secuencia cronológica A, B, C. Según su esbozo Pablo escribió Flp A y B durante su cautividad efesia. Estamos de acuerdo con esta situación epistolar; pero para la carta entera. Bormann identifica «con alguna probabilidad» la nueva visita de 2 Cor 2,13 y 7,5 con la misma anunciada en Flp 2,24. Opinamos con mayor seguridad que es así y se trata de la visita proyectada en Flp 2,24 y 1 Cor 16,5 y, en lo que atañe a Corinto, en 1 Cor 4,19; 16,5; y demorada por la crisis de Corinto y su cambio de planes de viaje (2 Cor 1,15) provocado por la precipitada «visita intermedia» a Corinto (2 Cor 2,1) y su rápido regreso a Éfeso. Entre la carta A y B coloca una serie de sucesos: la actividad y enfermedad de Epafrodito y frecuente intercambio de noticias con Filipos. Sospecha que «los de la casa

del César» podrían ser de un tercer grupo de gente, que sin pertenecer a ninguna de las comunidades pudieron servir de intermediarios para la transmisión de noticias. Es una explicación válida para resolver la antinomia de funcionarios imperiales en la capital de una provincia senatorial. Bormann distribuye la interacción entre Pablo y los filipenses en: 1. Visitas de Pablo a Filipos; 2. Envíos de uno o varios colaboradores del Apóstol; 3. Legaciones de los filipenses para apoyar y mantener la actividad misionera de Pablo; 4. Contactos en el marco de la obra de la colecta; 5. Contactos informativos de tipo oral o escrito.

El c. 6 pondera las relaciones entre Pablo y la comunidad de Filipos según Flp. Toma la carta de agradecimiento Flp 4,10-20 como clave para la comprensión de las relaciones entre Pablo y la comunidad de Filipos. El c. 7, a partir de la interpretación de Flp 4,10-20, aplica las convenciones sociales y modelos de relación, que hay que presuponer en el mundo helenístico romano, particularmente en una colonia romana, a la relación entre Pablo y la comunidad de Filipos como relación recíproca de protección. Para ello hay que contar: 1. con la concepción helenística *φιλία* (relación de amistad), 2. la estructura benefical helenístico romana, tal como Séneca la describe en *De beneficiis*, 3. la sociedad consensual romana, y finalmente, 4. la relación romana de patronato y clientela. Nota que el apoyo de los filipenses a Pablo y las relaciones sociales en las comunidades paulinas no tienen que ver con la institución social de la amistad, ni su reflexión ética y teológica se retrotrae al ideal helenístico de amistad o al concepto helenístico de virtud. Opina en cambio que Pablo trata los dones de los filipenses en el marco de las posibilidades que ponía a su disposición la ética helenística con la institución del *beneficium*. Le resulta llamativa la ambivalencia con que el Apóstol reacciona, pues su interpretación teológica deja tanto el suelo de la filosofía práctica contemporánea como las convenciones sociales, o más bien da el sentido teológico contenido en su utilidad. Nota que las relaciones entre Pablo y los filipenses se configuran de una manera mucho más flexible y abierta que en una comprensión de la sociedad consensual entendida legalísticamente; pues ni las diferentes ayudas de los filipenses ni las actividades misioneras de Pablo se entienden como objetos de contrato, cuyo no cumplimiento quede gravado con sanciones. Lo que nuestro autor destaca es que la relación de clientela no era sólo un orden social para regular la relación entre los poderosos y sus dependientes para ventaja de ambos, sino una institución cuya configuración llevaba la impronta de reglas familiares y orientadas a la virtud. Bormann dedica el c. 8 a destacar la importancia de la relación de patronato o clientela para la comunidad de Filipos. Describe a la comunidad como un cliente emancipado. La relación de los filipenses con Pablo corresponde estructuralmente a la relación de clientela. El Apóstol en papel de patrón representa el asunto común (el Evangelio) frente a los de fuera. En tiempos normales como misionero, en la situación presupuesta en Flp A y B de modo particular ante el tribunal. La clientela no puede participar porque el proceso tiene lugar en una ciudad extraña; pero aprovecha la posibilidad de apoyar e influir. Pablo no ha sido sometido a juicio

por un asunto personal, sino por el ejercicio de su oficio y por ello puede reclamar la ayuda procesal de los filipenses. La comunidad recurre a una forma de relación clientelar que no entiende la clientela como un grupo dependiente material y socialmente del patrón, sino como una comunidad que configura activamente la relación clientelar, la organiza y estructura hacia dentro y acompaña críticamente las actuaciones del patrono con respecto al objetivo común propuesto. Es, pues, apropiado hablar de una clientela emancipada. Concluye que la interpretación de la relación de Pablo con la comunidad de Filipos como una relación clientelar no sólo tiene importancia para comprender su referencia social, sino que va más allá de la esfera privada. Toca las circunstancias públicas de la colonia Filipos. Los filipenses recurren a esa forma de organización social en la que encuentran elementos adecuados para la predicación evangélica. A través de esos signos externos pasan a ser algo más que un escándalo para la política municipal, pues se entienden como una alternativa que hace la concurrencia a su anterior cosmovisión político religiosa oficial. La misión paulina no se encuentra en primera línea en ofensiva contra un pluralismo religioso, pues entra en conflicto con la ideología religioso política, sustento social y legitimadora de soberanía del Principado en la fase temprana de la dinastía julio-claudia.

La tesis de Bormann aclara algo la sensibilidad de los ciudadanos filipenses que se contrapusieron a la evangelización y a la vida posterior de la comunidad; pero no creemos que el modelo patrono-clientela haya pesado tanto en la autocomprensión de los cristianos filipenses. Nuestro autor ha centrado su interpretación en lo que consideramos un epílogo de la carta, dejado para el final por la misma ambivalencia de San Pablo ante los dones. Quiere ser agradecido sin mostrarse interesado, porque desde que los recibió en Tesalónica sintió la necesidad de que no le tomaran por un sofista interesado (1 Tes 2,1-13). Bormann está tan centrado en la que entiende como Flp A, que aclara muy poco sobre lo que delimita como Flp B y menos aún sobre C.

Ramón Trevijano

W. Thiessen, *Christen in Ephesus. Die historische und theologische Situation in vorpaulinischer und paulinischer Zeit und zur Zeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe*. TANZ 12 (Tübingen/Basel: Francke Verlag 1995) 410 pp.

El estudio comienza con consideraciones metodológicas para una descripción de la historia del cristianismo primitivo orientada geográficamente. Quiere iluminar la situación del cristianismo primitivo en el siglo I —en la medida en que es reconstruible tomando como ejemplo la metrópolis asiática de Éfeso, atendiendo con ello a uno de los centros teológicos de los cristianos. Se centra en textos escogidos, particularmente del N.T.

Se pregunta por la función de cada texto para la respectiva comunidad e intenta a la par ponderar las expresiones teológicas en su contexto histórico, geográfico y social, para no separar de su conexión original la relación de cada escrito con la realidad comunitaria, teología, eclesiología y vida de la comunidad.

El c. 2 trata del cristianismo prepaulino en Éfeso. Priscila, Aquila y Pablo fueron de Corinto a Éfeso; pero Pablo sólo de paso y sin comenzar todavía su actividad misionera. Thiessen sostiene que Pablo viajó a Antioquia para llevar adelante su compromiso con la colecta. Cosa que Lucas calla por razones teológicas y en cambio hace de Pablo (Hch 18.18-22) el fundador de la primera comunidad cristiana efesia. El hecho de colocar la historia de los discípulos efesios antes del comienzo propio de la misión paulina, se debe a que el encuentro de Pablo con discípulos cristianos no corresponde propiamente a la misión que se dirige a judíos y paganos. En Hch 19,8 presenta a Pablo como el personaje principal y único misionero cristiano. Por tanto, los discípulos efesios constituían un círculo comunitario independiente, que se retrotraía a la actividad del misionero itinerante y judeocristiano helenista Apolo. Una de sus peculiaridades doctrinales, reconstruibles hipotéticamente, era su comprensión del bautismo como bautismo de penitencia, mediante el cual los discípulos quedaban vinculados estrechamente a la persona del bautizador (Hch 18,24-28; 19,1-7). Thiessen considera muy cuestionable que el Pablo histórico haya «convertido» o integrado este grupo, como ha hecho literariamente Lucas. Así que en sus comienzos los cristianos de Éfeso estaban lejos de ser un grupo homogéneo.

El c. 3 enfoca a Pablo en Éfeso. Las paulinas y Hch dejan mucho oscuro sobre el tiempo de la misión paulina en Éfeso. Faltan particularmente informaciones sobre otros misioneros junto a Pablo. Sólo respecto a Apolo hay huellas de una actividad independiente. Los demás miembros de la comunidad y misioneros quedan presentados como colaboradores de Pablo. Pero las cartas dejan claro que no había unanimidad en la comunidad cristiana y que Pablo era discutido y tenía dificultades para afianzarse entre los cristianos efesios. Lo que, junto con su cautiverio, explica la duración de su estancia en la ciudad. Los contrastes dentro de la comunidad efesia se retrotraerían a juicios diferentes sobre la actividad de Pablo entre los paganos. Se nos escapan los detalles de la prisión de Pablo, con quien quedaron presos algunos de sus colaboradores y discípulos (Gayo y Aristarco). Queda segura la conexión con el «tumulto de Demetrio» y que su prisión se debe al choque con sacerdotes o devotos de Artemisa (Hch 19, 26b). Fue una confrontación entre politeísmo y monoteísmo. La praxis paulina de la misión pagana le había distanciado de la Sinagoga y en consecuencia de la tolerancia y protección de que gozaban judíos (y judeocristianos) en el ejercicio de su religión. También los judíos se sintieron amenazados (Hch 19,33) y tuvieron que destacar, por razones de seguridad, su distancia de los cristianos. Pablo sabía que el proceso penal podía llevar a su ejecución. Desde su prisión pudo proseguir su tarea y mantener comunicación no sólo con cristianos locales, sino con enviados de las

comunidades de Filipos, Colosas y Corinto. A ésta envió desde Éfeso la carta perdida (cf. 1 Cor 5,9ss.). Ocasión de 1 Cor fueron nuevas informaciones que le llegaron de esta ciudad. Pablo envió a Tito y a otro para organizar la colecta. También envió a Timoteo para subrayar sus avisos por carta, que no tuvo el éxito esperado por la intervención de maestros de error, «falsos apóstoles» (2 Cor 11) venidos de fuera. Por eso Pablo consideró necesario interrumpir su trabajo misional en Éfeso para un rápido viaje a Corinto, que debe haber tenido lugar entre la composición de 1 Cor y la prisión de Pablo; pero también esta visita constituyó una gran desilusión, pues encontró la comunidad en abierta revuelta contra él. Reacción inmediata a esta visita intermedia fue la carta «entre lágrimas», escrita de nuevo desde Éfeso (2 Cor 2,3-4.9), que debió de escribir poco antes de su encarcelamiento. Poco antes de éste envió de nuevo a Tito desde Éfeso a Corinto (2 Cor 7,13-16). La carta y esta visita lograron el cambio en Corinto: la comunidad se puso del lado de Pablo lamentando su postura anterior. En 2 Cor, la carta de reconciliación, Pablo informa a los corintios sobre su cautividad efesia (1,8). La escribiría desde Macedonia tras su liberación cuando lleno de inquietud salió al encuentro de Tito. Por tercera vez viajaba a Corinto (2 Cor 12,14). El tiempo de la misión efesia fue pues para Pablo un tiempo extraordinariamente activo, puesto que, además de misionar en Éfeso, se ocupaba de la colecta en otras comunidades, por medio de colaboradores fundaba otras comunidades en la región (Colosas, Laodicea, Hierápolis) y se preocupaba de los problemas comunitarios y de dar avisos a los que anteriormente había visitado. Las de Corinto, Galacia, Filipos y Colosas (Flm) se mantenían en contacto con él. Así proceden también de Éfeso la mayoría de sus cartas. Antes de su cautividad, la carta perdida a Corinto, 1 Cor, la carta «entre lágrimas» a Corinto y Gal; durante su prisión Flp y Flm. Lucas muestra en su descripción de los sucesos en Éfeso saber mucho de colorido local y que recurre a tradiciones efesias; pero se abstiene de dar detalles, sobre todo respecto a su cautividad. Las tensiones en la comunidad a propósito de la prisión de Pablo le encajan tan poco como un cuestionamiento de la misión pagana por parte de miembros de la comunidad. Tiene también la intención de exculpar al cristianismo de los reproches de sedición (Hch 20,40) e inquietud pública y por ello quita punta a los conflictos entre la autoridad y los cristianos. El trasfondo de esta configuración lucana de la misión en Éfeso es su particular interés por la comunidad cristiana de esta ciudad.

Opinamos que los datos de las paulinas dan pie a una reconstrucción diferente. Pablo escribe Flp y Flm durante su cautividad; Flp cuando ya juzga probable su absolución en el proceso de pena capital (Flp 1, 24-26). Por ello cuenta con poder enviar pronto a Timoteo a Filipos y seguirle algo después (2,19-24). Los viajes de Timoteo y Pablo aquí planeados son los mismos en curso (aunque Pablo, respecto al suyo, tendrá que modificar su propósito: 1 Cor 16,5-7; 2 Cor 1,15-18.23-24). Entre tanto ya le han llegado las malas noticias de Corinto. Adelanta su aclaración de 1 Cor 15,50-54, sobre la transformación escatológica de la corporeidad (Flp 3,20-21) y Timo-

teo emprende su viaje, que ha de continuar hasta Corinto, lleno de temor (1 Cor 4, 17-21; 16,10-12). Ya ha emprendido el viaje, por Macedonia, cuando Pablo escribe 1 Cor (1,1). La carta debe ir por barco, pues llegará antes que él (1 Cor 16, 10). La tribulación en Asia (2 Cor 1,8-11) alude a los mismos sucesos que 1 Cor 15, 32: la prisión en Éfeso que le hizo sentirse, con alternativas anímicas, a las puertas de la muerte (Flp 1,19-22). La fórmula «no queremos que ignoréis» no la usa para transmitir algo novedoso, sino para ahondar o descubrir una faceta de algo ya conocido (1 Tes 4,13; 2 Cor 1, 8; Rom 1,13). Flp es anterior a 1 Cor y Pablo escribe esta última, ya liberado de la prisión y próxima la Pascua (1 Cor 5,6-8), cuando ha optado por demorar su partida hasta Pentecostés ante el éxito misionero, pese a que prosiguen las contradicciones (1 Cor 16,8-9). Se quedará más todavía, pues las malas noticias que le trajo Timoteo, motivarán la «visita intermedia» (2 Cor 2,1). La convivencia, o al menos pasividad, de los fieles corintios con el que ofendió gravemente a Pablo (2 Cor 2,5-11), motivaron su precipitado regreso a Éfeso desde donde envió la carta «entre lágrimas» (2 Cor 2,3-4; 7,8-12) y a Tito. Debió emprender pronto el viaje hacia Macedonia, abreviando una eficaz misión en Troas, por el ansia de salir al encuentro de Tito y sus noticias sobre la reacción de los corintios (2 Cor 2, 12-13; 7,5-7.13-16). Consolado por ellas y calmadas sus inquietudes escribe desde Macedonia la «carta de reconciliación» de 2 Cor. (cf. 1,3-7).

El c. 4 queda dedicado al discurso de despedida de Pablo a los efesios en Mileto (Hch 20,18b-35). La configuración del discurso por Lucas corrobora la importancia de Pablo y su doctrina para la tradición paulina; y la de los líderes de la comunidad efesia como válidos para recibir la herencia de Pablo. Se trata de la preservación de la tradición paulina en el tiempo postpaulino. El discurso puede posibilitarnos una mirada sobre la historia y los problemas de las comunidades a las que Lucas dirige Hch. Con su descripción de Pablo como principal misionero de los paganos y como judeocristiano, como fariseo, quiere Lucas mostrar que, por medio de Pablo, legitimado por Dios y por los judeocristianos jerosolimitanos, los judeocristianos y los pagano-cristianos están vinculados entre sí y pertenecen a *una* comunidad. Lucas tenía que defender al cristianismo paulino contra círculos judeocristianos que valoraban la observancia de la Ley por encima de la apertura de la misión cristiana a no judíos y la integración con cristianos no judíos en *una* comunidad. Thiesen descarta con toda razón que los adversarios del cristianismo paulino en Éfeso hayan sido gnósticos. Thiesen entiende que las designaciones «presbíteros» y «obispos» en Hch describen la esfera de cometidos de un grupo de miembros de la comunidad, a quienes no corresponde ninguna autoridad por razón de su oficio, sino que, como líderes de la comunidad, tienen responsabilidad de la tarea en y para la comunidad. El Espíritu no queda ligado al oficio de los líderes comunitarios, sino a la corriente unitaria de la tradición primitiva cristiana. Lucas sólo ha recurrido parcialmente a lo transmitido sobre Pablo, porque sólo estaba interesado en temas particulares.



Thiessen localiza la composición de la obra lucana en Éfeso, que es en Hch la última fundación de comunidad paulina. Las menciones de efesios y de personas de la provincia de Asia permean todo el libro (Hch 2,9; 6,9; 7,58; 8,1.3; 9; 11,25-30). Finalmente el relato sobre el cristianismo en Éfeso (18,18-19,40) contiene la descripción más amplia de una estación misional de Pablo en Hch. La palabra a «judíos y griegos» (cf. 20,21) es el objetivo de la actividad misionera y sólo en la misión de Éfeso se designa como «endurecimiento» el rechazo del evangelio por los judíos. Teológicamente se explica que la misión a los paganos tiene por causa este «endurecimiento» (Hch 28,26-28). Sólo a los dirigentes de comunidad efesios les corresponde un discurso de despedida de Pablo, el único discurso de Hch dirigido a cristianos. Judíos helenistas de Asia son los responsables de la prisión en Jerusalén (21,27; 24,19) y por lo tanto del fin de la misión paulina. El pagano cristiano acompañante de Pablo que sirvió de pretexto para su detención era de Éfeso (21,29). Todo esto confirma que en Hch la comunidad de Éfeso no es tratada como otras y que esta ciudad tenía para sus lectores clara referencia presente. No se puede pasar por alto el puesto clave que ocupa en la estructura del libro Hch 19,21s, que queda en el centro de la etapa efesia. En Hch se pueden encontrar informaciones detalladas sobre Éfeso. Lucas mira a Palestina desde una perspectiva local occidental. Está familiarizado con el mundo mediterráneo y los viajes por mar. Una localización de su obra en la costa occidental de Asia Menor es pues realista. Thiessen descarta los intentos de localización en Roma, Antioquía y otros lugares.

El c. 5 trata de la comunidad de las Pastorales. Que estas cartas van dirigidas a Éfeso lo muestran en primer lugar los nombres personales. En 1 Tim Pablo amonesta a Timoteo a quedarse en Éfeso. En 2 Tim todo es visto desde la perspectiva de Éfeso o de Asia. Tit sugiere que, a más tardar por el tiempo de las Pastorales, hubo una misión de Creta desde Éfeso. Los colaboradores de Pablo mencionados tienen claras referencias con Éfeso. La recepción posterior de las Pastorales remite también a Éfeso (Policarpo, Ireneo). Las Pastorales no han sido escritas mucho después de Hch. Probablemente en los 80. En ningún caso en el s. II.

Sobre la situación histórica del cristianismo postpaulino, comienza citando la desviación de «todos los de la provincia de Asia» de la tradición paulina (2 Tim 1,15). Tit 2,11-14 desarrolla la base teológica para la comprensión de la comunidad. Las comunidades de las Pastorales no son nada homogéneas en sus estructuras sociales. No hay la menor base para conectar la gnosis de 1 Tim 6,20 con los grandes sistemas gnósticos del s. II. Los adversarios de las Pastorales, los maestros de error y corruptores, tienen su hogar teológico en el judaísmo. Por muy poco delimitados que queden los conceptos «mito» y «genealogía» es más apropiado referirlos a la *hagadá* judía que a la gnosis. Los herejes son judeocristianos que apelan a Pablo y han mezclado tradiciones helenístico-judías y helenístico-judeocristianas con aspectos particulares de una tradición paulina que, en conjunto, tiene poca afinidad con la teología paulina. Hay diferentes

representaciones de la resurrección entre el autor de las Pastorales y los adversarios (2 Tim 2,18). Las Pastorales conocen la tradición paulina (2 Tim 2,8-13); pero evitan expresiones como las de Rom 6. La doctrina de los herejes entiende la conversión como resurrección: una representación característica de la teología misional y que se encuentra sobre todo en la literatura de misión judeohelenista. Esta representación de la resurrección de los adversarios de las Pastorales queda muy próxima de la de Col y Ef. La «gnosis» (1 Tim 6,20) no ha de entenderse como una autodesignación de esa corriente, sino que caracteriza el contenido de la doctrina mantenida por los adversarios, que quedan también con ello en la tradición judía (cf. Lc 11,52; Rom 2,20; 10,2). Las «antítesis» eran una forma de confrontación escriturística que cultivaban los adversarios. Los adversarios de las Pastorales eran predicadores itinerantes judeocristianos, como los visibles a fin del s. I en Siria-Palestina (Mt, Did) y que también han actuado en Asia Menor con la figura del profeta Juan. Tuvieron éxito con su predicación y atribularon a la comunidad de Éfeso. Miembros significados y aún líderes de la comunidad, que se pasaron a los adversarios, corroboraron las tensiones. La estrategia de las Pastorales contra los adversarios consistía en la confirmación de las estructuras comunitarias, su ética, que renunciaba a rigorismo y radicalismo, que fomentaba el obrar bien en una vida conjunta comunitaria, y polémica masiva, que deja claro cómo el autor veía en peligro a su comunidad.

El c. 6 ofrece una recapitulación sobre el cristianismo postpaulino en Éfeso que titula «disputa sobre la herencia». Los años (y decenios) tras la actividad de Pablo en Éfeso fueron tiempos movidos para los cristianos de esta ciudad. Múltiples factores (iglesias domésticas, estructuras heterogéneas, misión pagana, creciente influjo judeo cristiano, misioneros itinerantes, problemas sociales, diferencias en posiciones teológicas) impidieron su crecimiento como comunidad unitaria. La pluralidad de grupos y corrientes se refleja sólo parcialmente en las fuentes literarias que nos han llegado. Tanto Hch como Pastorales son diferentes acuñaciones de la «escuela paulina». En todo caso sólo constituyen una parte de la historia y la teología de Éfeso. De otras «orientaciones de escuela» no nos han llegado fuentes. Estos escritos efesios tienen en mira intereses comunitarios. No pretenden describir los fundamentos de una «teología paulina». Se puede sospechar que los adversarios de Hch y las Pastorales tienen el mismo trasfondo religioso: judeocristianos fariseos rigurosos con grandes reservas respecto a la misión pagana. Si Lucas apoya la vida común de judeocristianos y paganocristianos en una comunidad y presenta a Pablo, fariseo, judeocristiano y misionero de los paganos como figura mediadora, el autor de las Pastorales empuja al judeocristianismo farisaico fuera de la tradición paulina. La combinación de la estructura helenístico paulina de los episcopos con la judeocristiana de los presbíteros fue un paso positivo para el objetivo común a Lucas y al autor de Pastorales: corroborar las estructuras de la dirección comunitaria, porque el creciente número de cristianos en Éfeso reclamaba una acomodación de las estructuras comunitaria y era necesario, dado el incremento de los problemas socia-

les, tomar en serio la responsabilidad por los pobres y contener el orgullo de los ricos. Sobre todo esta corroboración de la dirección comunitaria debía conseguir la protección frente a los herejes y misioneros itinerantes extraños.

El objetivo de Ef, carta dirigida a una desconocida comunidad y con posterioridad recibida como dirigida a Éfeso, es fundamentar la identidad de la comunidad cristiana fundada en el acontecimiento de reconciliación de Cristo como unidad y comunidad de judeocristianos y pagano-cristianos.

Antes y después llegaron a Éfeso misioneros itinerantes de diferente colorido. Uno de ellos es el profeta Juan. En la carta a los cristianos de Éfeso los elogia por haberse defendido de otros misioneros itinerantes, que se las daban de apóstoles (Ap 2,2.6) y no cumplieran el decreto apostólico que seguía practicándose en Éfeso y otras comunidades de Asia Menor (Ap 2,14), lo que a los ojos del profeta era una corrupción. Los reproches y amonestaciones del profeta Juan muestran cierta proximidad con la posición lucana. Éfeso era con toda seguridad en el s. I un centro importante del cristianismo primitivo; sobre todo por la acuñación de diferentes posiciones teológicas, mediante la constante contraposición y rivalidad, para muchos e importantes documentos de la primitiva teología cristiana. El problema característico de los cristianos en Éfeso desde el comienzo fue cómo de una multiplicidad de miembros de diferentes agrupaciones y de teologías diferenciadas y concurrentes se pudo llegar a una comunidad.

Hemos disentido de importantes aspectos de la reconstrucción histórica de la carrera del Apóstol presentada por Thiessen; pero nos parece muy sólida su argumentación sobre la composición de Hch en Éfeso y también nos parece verosímil esa misma localización para las Pastorales. Ambas tesis contradicen las teorías sobre la discontinuidad del cristianismo paulino en Éfeso, como la sostenida por el libro de M. Günther que reseñamos a continuación.

Ramón Trevijano

M. Günther, *Die Frühgeschichte des Christentums in Ephesus*. ARGU 1 (Frankfurt am Main: Peter Lang 1995) XI + 249 pp.

El autor comienza notando la falta de un análisis a fondo de la temprana historia del cristianismo en Éfeso. Numerosos estudios particulares quedan hipotecados, por lo tanto, por la carga de premisas no probadas. La obra de A. Schweigler (1846) se funda en tres que han constituido hasta hoy el consenso básico de la investigación: *a)* la iglesia asiática era originalmente paulina; *b)* al cristianismo paulino siguió el joánico; *c)* que a su vez no perduró, al desarrollarse gradualmente como iglesia católica.

C. Weizsäcker (1861) estima que tras la disolución de la comunidad paulina, la actividad del apóstol Juan significó un nuevo comienzo. Tras su muerte se produjo un retorno al paulinismo (Ef) paralelo al desarrollo de la escuela joánica. A su vez R. Knopf, completando los estudios de J. Weiss (1901-1914), entendía que la línea paulina fue proseguida sin solución de continuidad por la joánica. También A. von Harnack veía al cristianismo joánico en línea con el paulino y concluía, como Knopf, que el recuerdo de Pablo acabó siendo el decisivo. Al contrario K. Holl (1922) veía a la Iglesia asiática ocupada, tras la marcha de Pablo, por la comunidad primitiva; en tanto que W. Bauer lo entendía más que como una ocupación como inmigración de judeocristianos. El esbozo de Bauer queda próximo al de Harnack. El modelo de una prosecución (Harnack) o transformación (Bauer) temporal del cristianismo paulino por el joánico ha sido posteriormente reemplazado por el de una coexistencia o competición entre ambos grupos (y alguno más) (H. Koester), lo que podría aclarar la indiscutible vinculación de la teología joánica con la paulina (U. Schnelle). R. Schnackenburg concluye que hubo una coexistencia de la comunidad madre paulina con la joánica. Gradualmente las comunidades joánicas renunciaron a su propia constitución y se integraron en la Gran Iglesia. F. Vouga admite una interacción de los cristianismos joánico, apocalíptico y postpaulino en Asia. No resulta satisfactorio el remitir, como se ha hecho posteriormente, a la multiplicidad del cristianismo asiático al final del s. I y primera mitad del II. Todo esto muestra la necesidad de un análisis de las fuentes disponibles para reconstruir esa historia sin la carga de premisas. El objetivo del presente trabajo es una descripción de la historia del cristianismo en Éfeso en los s. I y II, considerando para ello todas las fuentes relevantes. Primer criterio para discernirlas es que contengan el dato topográfico concreto y, si éste falla, un segundo criterio es la posible identidad de los fenómenos transmitidos. Hay que poner a prueba el valor histórico de los datos topográficos y cronológicos. Hay que determinar los presupuestos de cada fuente analizable.

Sobre el cristianismo efesio en tiempos de Claudio (41-54 d.C.) y la misión paulina en Éfeso concluye: 1) que una exitosa misión paulina no puede probarse desde 1 Cor 16,8-9.12, si no más bien puede sospecharse que existía un grupo comunitario no paulino guiado por Apolo antes de que Pablo tuviera oportunidad para una misión exitosa; 2) Pablo sufrió apuros concretos al comienzo (1 Cor 15,32a) y al final de su estancia (2 Cor 1,8-10a; Rom 16,3-4a): El segundo le forzó a huir para librarse de la amenaza de prisión; 3) No hay prueba de la existencia de una comunidad paulina; sino sólo de una actividad con éxito entre el retraso del viaje a Corinto (1 Cor 16,8) y la tribulación conclusiva (2 Cor 1,8-10a). En contra del presunto logro misionero queda la falta de mención de Éfeso en la organización de la colecta en favor de Jerusalén. Las tradiciones más tardías sobre la misión paulina en Éfeso no se contraponen al resultado del análisis de las fuentes primarias y de las tradiciones que están en la base de la descripción de Hch. Queda claro que en la base de las fuentes analizadas, con excepción de *HchPablo*, queda una tradición que trata de

presentar al cristianismo efesio como fundación paulina. Tradición que no se impuso hasta fines del s. II (Ireneo, *A.H.* III 3,4) y de donde no se pueden sacar datos sobre el curso de la misión paulina o sobre un cristianismo paulino en Éfeso. Precisamente ese texto de Ireneo muestra que la «iglesia en Éfeso» alcanzó su gran importancia como «joánica».

En su ponderación del cristianismo efesio hasta el final del reinado de Domiciano (96 d.C.) concluye, a partir de Polícrates de Éfeso, Papías y 2-3 Jn, que fue fundado por segunda vez. Tras la probable caída del cristianismo acuñado originalmente por Apolo (Hch 20,30 y 2 Tim 1,15 serían las últimas alusiones a esta línea), el presbítero Juan venido a Éfeso pudo fundar allí un cristianismo que representaba la doctrina transmitida por él. Los cristianos efesios confesaban su expectación de una parusía terrena real. Es plausible que la tradición sobre el discípulo amado se configurase como reacción a la muerte de Juan el Presbítero. En lo que atañe a la cronología los únicos datos seguros quedan en Ireneo, *A.H.* II 22,5 y III 3,4. Como fecha la muerte del Presbítero en tiempo de Trajano, el *terminus ad quem* de la composición de 2-3 Jn ha de quedar entre el 98 y el 117 d.C. y lo mismo vale para el contacto del Presbítero con Papías. Su muerte pudo ocurrir hacia el 100. Habría que fechar en los quince años siguientes, Ap, la obra de Papías (con Eusebio, *HE* III 39), la tradición del discípulo amado e Ignacio, *Eph.* Probablemente las cartas del Presbítero fueron escritas en tiempo de Domiciano. Si la llegada del Presbítero estuvo en conexión con la muerte de Juan el Zebedeida (lo que podría remitir a la identificación de ambos por Justino e Ireneo), ocurrió bajo Nerón (54-68 d.C.). En todo caso es probable un cristianismo joánico preefesio. Günther modifica pues así la tesis de Weizsäcker: la historia del cristianismo efesio experimentó una quiebra en la segunda mitad del siglo I caracterizada por el hundimiento del cristianismo acuñado por Apolo y el ascenso del cristianismo del Presbítero.

Sobre el cristianismo efesio en tiempos de Trajano (98-117 d.C.) estima que en la comunidad comenzó a configurarse una estructura de oficios jerárquicos. La comunidad efesia mantenía la tradición que se retrotraía al origen de la comunidad. Choca que Günther sostenga a la par, a partir de Ap 2,4-5 e Ignacio, *Eph* 6,2, que los lectores de la carta de Ignacio se mantenían en la línea del presbítero Juan y que Ignacio no sabía prácticamente nada del cristianismo efesio de su tiempo. Concluye que la comunidad efesia quedó tras la muerte del Presbítero en los primeros años de Trajano ante el problema de una tribulación creciente tanto por el peligro de persecución estatal (Ap 2,9; *Ign.Eph* 10,2) como por la necesidad de preservar y dar autoridad a su propio cristianismo frente a misioneros de fuera. Lo que garantizaba su autoridad era la tradición válida del comienzo; pero quedaba en cuestión si el modo de preservarla era asunto de la comunidad en conjunto o de un obispo monárquico. La prohibición de contactos con los reconocidos como maestros de error (Ap 2,2,5-6; Ireneo, *A.H.* III 3,4), desarrollada como mandato de silencio (*Ign.Eph* 6,1a;9,1a), no había sido aceptada por todos (*Ign.Eph* 1,3;2,1). Está claro que en este tiempo la tradición oral pesaba mucho más que la fijada por escrito.

Trata luego del cristianismo efesio hasta la soberanía única de Severo (197 d.C.). La carta de la comunidad de Lyon y Vienne transmitida por Eusebio, *HE V* 1,3-4,3 muestra que la entrada en escena de los montanistas en tiempo de Marco Aurelio no había causado conflictos dogmáticos. Quien quería condenarlos (Apolonio: *HE V* 18) debía servirse de otros argumentos. Está claro que Justino (*Dial* 80,4-5) pudo presentar el quiliasmo como única doctrina ortodoxa y probarla (81,4) por la tradición personal del «Apóstol Juan» arraigada en Éfeso. Justino queda así en línea con el presbítero Juan (2 Jn 7) y el autor del Ap (20,2-6). Lo mismo vale para los montanistas. La parénesis de los cristianos de Lyon y Vienne recurre al Ap como base de tradición común a montanistas y antimontanistas. El antimontanista Apolonio se abstiene de poner en duda al Ap; lo que hace es tratar de quitar a los montanistas el derecho de apelación a la tradición común. La controversia pascual muestra, a fines del s. II, que para la comunidad efesia no eran separables la existencia cristiana y la preservación de la tradición que se retrotraía a la fundación de la comunidad por el Presbítero. Al obispo vigilante de la preservación de la tradición no le era posible desviarse de la celebración pascual como concreción del mandato escatológico y con ello de la expectación escatológica.

Concluye que el cristianismo efesio fue hasta el fin del s. II el cristianismo del presbítero Juan. La preservación de la tradición, que pasó a ser crecientemente de una tradición personal de testigos oculares efesios de Juan a una tradición apostólica estilizada, se traspasó a un episcopado monárquico. Sin que con ello el cristianismo efesio pasase a ser una parte de la *Una sancta catholica*, pues, más bien preservó su independencia.

Por último presenta los resultados de su estudio sobre las líneas de evolución y quiebras en la historia primitiva del cristianismo en Éfeso. Cuando Pablo llegó a Éfeso ya el alejandrino Apolo había dado su impronta al comienzo del cristianismo efesio. Nada sugiere que hubiese un rechazo del Apóstol. Sin embargo, fallaron las perspectivas de integración del círculo de Apolo en la red de comunidades paulinas. La razón debió estar en el mismo paulinismo de Éfeso. No fue posible una colaboración duradera de los pocos paulinistas (1 Cor 16,19-20a; Rom 16,3.5b) y de los cristianos de Apolo. Además el Apóstol habría criticado tan duramente la pertenencia a grupos de los cristianos efesios como lo hizo en Corinto. El Apóstol tuvo que huir por el peligro de encarcelamiento (2 Cor 1,8-10a; Rom 16,4a) y ya no volvió nunca (Hch 20,17). Lucas no sólo tenía como objetivo el describir la fundación paulina de la comunidad efesia (Hch 18,19b-21a) y su integración en la iglesia universal (Hch 18,25c-26), sino que debía esforzarse en mostrar la pertinencia del cristianismo efesio, que pronto había desarrollado un antipaulinismo por lo menos latente (Hch 20,30), como un conjunto perteneciente a la «Una sancta catholica». No así el autor de 2 Tim 1,15 (punto conclusivo del desarrollo comenzado con Apolo), que podía presentar lo sucedido en Asia como un aviso a sus lectores. Por el silencio de fuentes más tardías puede concluirse que esa primera línea de desarrollo acabó en quiebra. Esto mismo habría podido lle-

var a postular retrospectivamente una relación confiada de la comunidad efesio con Pablo (como lo intenta la tradición de base en *Ign.Eph* 12,2), pero no pudo lograrse. Ireneo, *A.H.* III 3,4, que menciona de paso a Pablo como fundador de la comunidad, pasa de inmediato a destacar el significado sobrepujante de Juan. Comenzó una segunda fundación del cristianismo efesio (2 Cor 5.6b) y una segunda línea de evolución al instalarse hacia el 70 el presbítero Juan, que vivió hasta primeros años de Trajano (hacia el 100) en el espacio efesio (Ireneo, *A.H.* II 22,5; III 3,4). El centro de su predicación era la representación de la parusía a esperar como real terrena (Papiás: Eusebio, *HE* III 39,3-4; 2 Jn 7), acaso el día de la fiesta pascual (Polícrates: Eusebio, *HE* V 24,2-7; e Ireneo, *A.H.* V 24,12-17), y conectada con la expectación de un reinado intermedio (Papiás: Eusebio, *HE* III 39,12). La expectación de la parusía estaba estrechamente vinculada con la persona del Presbítero. La reacción (Jn 21,22-23) a la desilusión de sus fieles, porque el Presbítero no vivió hasta la parusía, prueba que siguió siendo considerado garante de la unidad de la comunidad que había fundado; aunque ya no se podía contar con él como base autorizada de la tradición, sobre todo en el contraste con esfuerzos misionales de fuera. Un segundo factor vino en tiempos de Trajano con el peligro cada vez mayor de persecución estatal (*Ap* 2,9; *Ign.Eph* 10,2; *PlinioEp* X 96s.). Sobre el trasfondo de estos dos peligros (la amenaza política y la corrupción religiosa) hay que ver tres desarrollos del cristianismo efesio hasta fines del s. II: 1) La ampliación de la representación del *antíchristos* (2 Jn 7) al peligro político (*Ap* 13,1-10) y la configuración de la expectación del reino intermedio venidero a un claro quiliasmo visto temporalmente como vinculante (*Ap* 20,2-6; Justino, *Dial* 81,4; 80,5). En esta línea de evolución hay que ver más tarde a los montanistas, cuya postura fue encontrando creciente rechazo hasta negarles el derecho a apelar a la base común original (Apolonio); 2) El endurecimiento y desarrollo ulterior de la prohibición de contacto (2 Jn 10; episodio de Cerinto en Ireneo, *A.H.* III 3,4) como mandato de silencio (*Ign. Eph* 6,1a y *Sm* 7,2a); 3) Una estructura jerárquica de oficio en cuya cúspide quedaba el obispo, cuyo reclamo de autoridad única se hizo con miras a la preservación de la tradición y prueba de doctrina (*Ign. Eph* 6,2; 9,1a). Es probable que el oficio episcopal efesio se fundase en un desarrollo en la tradición personal del Juan efesio. Primero parece haber sido el obispo Onésimo quien hizo este reclamo (*Ign. Eph* 6,2; cf. 2 Jn 4; 3 Jn 4). A este mismo reclamo corresponde la mención del nombre por el autor de *Ap*. Justino remite al Juan efesio (ya visto como apóstol) como garante de doctrina ortodoxa (*Dial* 81,4; 80,5). Por último el obispo Polícrates a fines del s. II se arriesga a la polémica con Roma corroborado por la convicción de estar en la sucesión del Juan efesio (que como discípulo amado sobrepuja al Pedro romano). Estos tres desarrollos tienen su punto de partida en la persona o la actividad del fundador de la comunidad que como presbítero (= transmisor) hace de puente entre el presente y el tiempo de los testigos oculares de Jesús. Ninguna fuente del s. II se preocupa del hacia tiempo olvidado Apolo, ni (con excepción de *Ef* 1,1; *Ign. Eph* 12,2 y acaso Ireneo, *A.H.* III 3,4) del

Apóstol de los paganos. El cristianismo efesio no se retrotrae pues directamente a fundación apostólica ni es directamente de impronta apostólica. La primitiva historia del cristianismo efesio muestra la línea de evolución del cristianismo de Apolo, quebrada en el s. I y la del cristianismo joánico desde fines del s. I hasta el giro de los ss. II al III. Hay que distanciarse de la tesis de una coexistencia de múltiples grupos cristianos como característica de la historia temprana del cristianismo en Éfeso.

Günther concluye que el cristianismo efesio fue hasta el fin del s. II el cristianismo del presbítero Juan. La preservación de la tradición, que pasó a ser crecientemente de una tradición personal de testigos oculares efesios de Juan a una tradición apostólica estilizada, se traspasó a un episcopado monárquico. Sin que con ello el cristianismo efesio pasase a ser una parte de la *Una sancta catholica*, pues, más bien preservó su independencia. Puede que esté acertado al señalar el vigor de la tradición joánica en Éfeso, aunque nos parece discutible su reconstrucción de las etapas y atribuciones literarias. Nos parece aún menos fundada la pretendida independencia de la comunidad joánica y su tradición peculiar. Los más estacados representantes de esa misma teología son también exponentes de la integración en la «Una sancta catholica», como es el caso de Justino en Roma, las comunidades de Lyon y Vienne, y sobre todo Ireneo en Lyon. Lo que resulta de los datos es la llamativa y temprana integración de tradiciones peculiares en la unidad del mismo canon, de la que los «asiatas» son hitos importantes, comenzando por Papías.

Ramón Trevijano

H. Koester (ed.), *Ephesos Metropolis of Asia. An Interdisciplinary Approach to its Archaeology, Religion, and Culture*. Harvard Theological Studies, 41 (Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International 1995) xix + 357 pp.

Organizado por Harvard Divinity School se reunió allí en marzo 1994 un simposio sobre Éfeso en el que participaron arqueólogos que habían intervenido en las excavaciones austríacas en Éfeso con estudiosos de clásicas, historia de las religiones, neotestamentarios e historiadores del cristianismo antiguo. Este volumen reúne las comunicaciones presentadas en el coloquio. El editor y los que han contribuido quieren presentar un nuevo modelo de "arqueología bíblica", que no ha de limitarse a la arqueología de Tierra Santa, a seguir también las huellas del paso de Pablo por Asia Menor y Grecia o a desenterrar los restos de las siete iglesias del Ap., sino, mediante discusión interdisciplinar, a lograr un comprensión mejor del ambiente social, cultural y religioso del mundo de la Biblia y del cristianismo primitivo. Koester nota que casi la mitad de los escritos del N.T. (muchas de las paulinas, Lc, Hch, Pastorales, y desde la próxima Patmos, Ap) pueden haberse originado en Éfeso.



P. Scherrer, *The City of Ephesos. From the Roman Period to Late Antiquity* (pp. 1-25) recuerda que desde el tiempo del Constancio II intereses cristianos motivaron planes de edificación, no necesariamente determinados por las necesidades surgidas tras los terremotos. Las reconstrucciones más importantes comenzaron en tiempo de Teodosio y mucho de los edificios utilizaron despojos de antiguos lugares de culto paganos, reutilización facilitada por la legislación antipagana y sin la cual no hubiera sido posible la revitalización de la ciudad. La imagen tradicional de que la antigüedad tardía fue un tiempo de decadencia no encuentra apoyo en los datos arqueológicos de Éfeso que muestran su restauración desde una metrópolis helenístico romana a un centro bizantino cristiano.

L. M. White, *Urban Development and Social Change in Imperial Ephesos* (pp. 27-79). Como en pocos otros sitios arqueológicos el visitante moderno de Éfeso tiene la oportunidad de ver una ciudad antigua tal como era, sin la intrusión de la vida y arquitectura moderna. Aunque el fuerte carácter de las antiguas ruinas puede engañar al que las mira, quien no puede ver también la antigua ciudad como un panorama de cambio. Éfeso proveyó un contorno abierto para sus logros en crecimiento y desarrollo urbano así como para ulterior cambio social. Con más avances arqueológicos será acaso posible detectar líneas más sutiles de conexión social y la manera en que influyeron en el desarrollo de Éfeso en los ss. II y III y posteriormente. La influencia de la inmigración desde otras regiones de Asia Menor, notablemente Ancyra, puede también detectarse en algunas de las tradiciones arquitectónicas de lo que se ha llamado el renacimiento helenístico del programa de edificaciones del s. II y a la par pondrá en mayor relieve el trasfondo social del renacimiento literaria y de la segunda sofística, que se ve en figuras como Plutarco, Dio y Luciano. Tanto la persistencia del Helenismo como la emergencia de grupos sociales cristianos fueron productos accesorios del crecimiento y desarrollo urbano, de la llamada romanización, de la Éfeso imperial.

C. Thomas, *At Home in the City of Artemis. Religion in Ephesos in the Literary Imagination of the Roman Period* (pp. 81-117). Éfeso, como localidad y red de instituciones cívicas, figura de modo prominente en dos de las cinco novelas antiguas preservadas más o menos enteras. En ellas Éfeso se mantiene un bastión del mundo griego normal, un centro de orden en el curso de los sucesos desestabilizadores que perturban a sus protagonistas. Esto no es menos verdad para los historiadores. Era como un puerto sagrado en el que Artemisa ofrecía su protección. Si bien las fuentes literarias no ignoran a Roma, el puesto de Éfeso en la imaginación religiosa se mantiene anclado en el pasado griego de esta ciudad del período romano. Ni el historiador serio, ni el anticuario ni el novelista tratan de las innovaciones religiosas por las que Éfeso pasó durante el período romano. El perfil de Éfeso en la literatura griega sugiere que la elite provincial vivía en un delicado contrapunto entre lo antiguo y lo nuevo. Los lectores pertenecían a la misma clase de gente que construía templos para el culto imperial, fundía estatuas y hacía dedicatorias a los gobernantes romanos y

se integraba en los órdenes sociales romanos como caballeros y senadores. Si en el despliegue monumental efesios prominentes estaban desarrollando un modo de vida cargados de sentido en un mundo romano, en el mundo de la imaginación sobrevivía su pasado griego.

H. Koester, *Ephesos in Early Christian Literature* (pp. 119-140). Desde su mismo comienzo a mediados del s. I, la comunidad cristiana de Éfeso muestra una notable diversidad. Testimonios literarios demuestran que esta diversidad continuó bien entrado el s. II, desenvolviendo el entero espectro desde un entusiasmo profético apocalíptico (Ap) a la orientación sacramental de una iglesia episcopal (abogada en la carta de Ignacio). Sólo dos líderes eclesiásticos pueden ser asociados con Éfeso con absoluta certeza: el apóstol Pablo y el profeta Juan, el autor de Ap. Testimonios indirectos sugieren sin embargo que el maestro alejandrino Apolo fue uno de los misioneros más tempranos de Éfeso y que el Timoteo asociado a Pablo ocupó tras la marcha del Apóstol una posición dirigente en esta ciudad. En Hch Lucas intentó primero establecer una tradición particular cristiana como la única autoridad legitimada para Éfeso, elevando a Pablo, contra la información provista por sus fuentes, al rango de apóstol fundador. Ignacio confirma que la apelación a Pablo podía encontrar eco al menos en alguno de los varios grupos de cristianos efesios. Sin embargo, todos los líderes cristianos conocidos que actuaron en Éfeso quedaron ensombrecidos por la autoridad de un apóstol que no había estado nunca en la ciudad y cuya tradición no llegó allí hasta la segunda mitad del s. II: Juan el Evangelista. Una vez que Jn fue conocido en el Asia Menor occidental se convirtió en arma valiosa para los cristianos asiáticos en la controversia pascual. La preeminencia que Éfeso había logrado en el s. II hizo natural que se localizase allí la tumba de Juan.

D. Knibbe, *Via Sacra Ephesina. New Aspects of the Cult of Artemis Ephesia* (pp. 141-155). Las procesiones fundadas el 104 d.C. por C. Vibius Salutaris no tienen relación con el culto de Artemisa. Al intentar revivir en honor propio las procesiones de Artemisa, Salutaris revelaba la nostalgia griega que todavía existía en un mundo que se había vuelto romano.

H. Thür, *The Processional Way in Ephesos as a Place of Cult and Burial* (pp. 157-200). La sección en el centro de Éfeso, que los excavadores han llamado calle Curetes, es la parte interna de la vía procesional. Esta zona está también cercana a la Puerta Triodos, el lugar en que las antiguas procesiones emprendían la marcha hacia el legendario lugar de nacimiento de Artemisa y Apolo. Este lugar, como todas las intersecciones de tres caminos y cruces en la antigüedad, adquirió un significado cáltico especial.

H. Zabehlicky, *Preliminary Views of the Ephesian Harbor* (pp. 201-216). La posición de Éfeso, como centro de tráfico y comercio y vínculo de una importante ruta por tierra de oriente a occidente y el mar Egeo, fue uno de los factores más significativos en el crecimiento y desarrollo de la ciudad. Se cree que el puerto estuvo localizado en tres sitios diferentes en la

historia temprana de la ciudad. La sucesiva obstrucción de cada uno forzó a la ciudad a desplazarse, ya que su importancia y riqueza dependía de la accesibilidad del puerto. El antiguo viajero que llegaba o dejaba el puerto efesio en tiempos romanos pudo observar un contorno y arquitecturas similares a las del puerto de Ostia y, sin duda, habría sido testigo de un lugar vital y ajetreado.

S. Zabezhlicky-Scheffenecker, *Subsidiary Factories of Italian Sigillata Potters. The Ephesian Evidence* (pp. 218-228). Dada la distribución de esta cerámica de uso diario por todo el mundo antiguo, la sigillata contribuye a entender varios problemas históricos, como el esquema comercial en el antiguo mundo romano y la historia social y económica de la industria cerámica. Los ceramistas orientales desarrollaron y alteraron los modelos. Éfeso fue un gran centro de distribución por todo el Egeo de lo producido en Tralles. Un fuego accidental destruyó un almacén y el material resultante fue utilizado para levantar el nivel de la nueva construcción de la Tetragonos Agora.

S. Friesen, *The Cult of the Roman Emperors in Ephesos. Temple Wards, City Titles, and the Interpretation of the Revelation of John* (pp. 229-250). La importancia de los cultos imperiales en Asia queda reflejada en los títulos de la ciudad que permean los documentos epigráficos. Cuando el profeta Juan denunció el culto imperial no estaba atacando un fenómeno histórico religioso marginal. La rápida difusión del título de *neokoros* (en la época imperial término técnico para una ciudad con templo provincial de los emperadores) a lo largo del oriente mediterráneo muestra que el culto de los emperadores tenía una amplia base de apoyo. La crítica de Juan iba más dirigida a enemigos locales que al emperador distante. A fines del s. I una denuncia del culto imperial constituía una denuncia de los esfuerzos de los ciudadanos por definirse a sí mismos, un rechazo de decisiones legales del *koinon* y un comentario sarcástico sobre las actividades religiosas públicas de los ricos y de muchos otros. Ap significa un asalto a cuestiones fundamentales de organización social del Asia de fines del s. I. El texto era sedicioso no por atacar al emperador, sino por denunciar al orden social emergente en Asia como un poder blasfemo que engañaba a todo el pueblo y derramaba la sangre de los santos.

M. Aurenhammer, *Sculptures of Gods and Heroes from Ephesos* (pp. 251-280). Por los muchos años de excavaciones en Éfeso es excepcionalmente amplia la cantidad de estatuas y relieves exhumados en y alrededor de la ciudad. Hay desde artesanía sin pretensiones a réplicas romanas de prototipos griegos de gran calidad tanto en barrios privados como en edificios públicos.

J. C. Walters, *Egyptian Religions in Ephesos* (pp. 281-309). Éfeso no era sólo la ciudad de Artemisa. Si se excluyen los cultos indígenas locales, cultos tradicionales griegos y romanos, el culto imperial, judaísmo y cristianismo, la única religión extranjera bien atestiguada en Éfeso es el culto de Isis y Serapis. Los dioses egipcios fueron venerados en la ciudad al menos desde el s. III a.C. temprano hasta el s. IV d.C. Este culto tuvo

un nuevo florecimiento a comienzos del s. II d.C., cuando se construyó un templo monumental en el centro de la ciudad, próximo al teatro, el ágora y el Embolos. El paralelismo entre el florecimiento de los cultos egipcios y el crecimiento del cristianismo durante los ss. II y III puede atribuirse al papel precursor de los primeros para el segundo.

S. Karwiese, *The Church of Mary and the Temple of Hadrian Olympius* (pp. 311-319). Las nuevas excavaciones (a partir de 1984) han corregido la identificación de la iglesia de María con aquella en que se celebró el famoso concilio del 431, puesto que fue edificada varias décadas después. Lo fue en el solar del pórtico del grandioso Olympieion, el templo construido en honor de Adriano y hogar luego de todos los nuevos cultos imperiales, arrasado hacia el 400. El Concilio tuvo lugar en edificios que aún no conocemos (Iglesia y episkopeion adjunto); la Iglesia episcopal debió llamarse por entonces de San Juan y María. La nueva Iglesia de María fue construida al mismo tiempo que la Iglesia de San Juan hacia el 500 y reconstruida después del s. VII. El obispo había puesto su sede en la de María, un lugar nuevo, en tanto que la iglesia de S. Juan fue transferida al lugar de su tumba.

V. Limberis, *The Council of Ephesos. The Demise of the See of Ephesos and the Rise of the Cult of the Theotokos* (pp. 322-340). El culto de la Virgen María creció tremendamente entre el 400 y el 451. Lo que asombra al leer las Actas del Concilio de Éfeso es que tuvo poco que ver con María y mucho con conflictos de jerarquía episcopal. Entre el 400 y el 451 Éfeso perdió en beneficio de Constantinopla el prestigio y autoridad que tenía como antigua sede apostólica. Desde tiempos del Segundo Concilio Ecuménico, Constantinopla se embarcó en un programa de legitimación de su sede imperial y de ganar poder en política eclesiástica. Los territorios efesios eran simplemente vecinos de la capital. Además Éfeso se alió estrechamente con Alejandría, que fue la más afectada por la ascendencia de Constantinopla y perdió todas sus batallas. Éfeso fue meramente una víctima de su localización, pues la apostolicidad no interesaba a la capital. La usurpación por Constantinopla de la jurisdicción de Éfeso no fue punitiva ni personal. Las leyendas sobre la muerte de María en Jerusalén proliferaron a costa de la leyenda más débil de su muerte en Éfeso y sirvieron de propaganda tanto para Constantinopla como para Jerusalén. Éfeso perdió su pretensiones a la presencia de María en tiempos de vigoroso desarrollo de su culto.

El libro concluye con un glosario (pp. 341-349), índice de nombres y cosas antiguas (pp. 351-357) y un plano del Éfeso monumental antiguo.

Ramón Trevijano