



## NOTA CRITICA SOBRE LA TRADUCCION DE UN COMENTARIO PROTESTANTE A LAS EPISTOLAS DE LA CAUTIVIDAD \*

JOSE MARIA CASCIARO

Constituye esta obra la traducción española de la 12.<sup>a</sup> edición alemana de *Die kleineren Briefe des Apostels Paulus*, Göttingen 1970, perteneciente a la serie *Das Neue Testament Deutsch*, de confesión luterana. A Conzelmann se debe la versión y comentarios de *Efesios* y *Colosenses*, y a Friedrich, de *Filipenses* y *Filemón*. El orden de edición es el normal: Eph, Philp, Col y Philm. El sistema es también el usual: división del texto bíblico en perícopas de mediana longitud, que son traducidas y a continuación comentadas, versículo por versículo. Cada perícopa lleva una breve titulación. Varias perícopas se agrupan formando partes. Cada epístola va precedida de una breve introducción. El género literario es intermedio entre simple y alta divulgación. Carece de notas (sólo hay seis, pero debidas al trad. español). La traducción española es de J. M.<sup>a</sup> Bernáldez Montalvo.

La parte fundamental de la obra, y con mucho la más extensa, está constituida por los *comentarios*. Son éstos

---

(\*) H. CONZELMANN y G. FRIEDRICH, *Epístolas de la Cautividad. Texto y Comentario*. Madrid (Ed. Fax, Colec. "Actualidad Bíblica") 1972, pp. 283.



fiel hechura de sus autores, conocidos y veteranos profesores, con mucho volumen de publicaciones en su haber.

Como base muy importante de la exégesis, sobre todo de *Efesios* y de *Colosenses*, está la consideración de que ambas epístolas, han de ser vistas fundamentalmente en el contraluz de la gnosis de finales del s. I p. C.: de los conceptos y del vocabulario de esa gnosis así como de la controversia teológica con ella, nacieron, según Conzelmann, ambas epístolas; por eso en ellas aparece a la vez la oposición y la recepción, especialmente de la cosmología gnóstica. *Col* y *Eph* constituyen para Conzelmann un admirable esfuerzo cristiano de desmitologización de la gnosis (sobre todo judaizante). Consecuente con este principio, la exégesis de ambas epístolas, en los comentarios del prof. alemán, está fundamentalmente anclada en el contrapunto gnóstico, que se constituye así en la clave para entenderlas.

La exégesis contemporánea, católica y acatólica, concuerda, en líneas generales en considerar la *gnosis*, o los preámbulos de la *gnosis*, como elemento importante para reconstruir el marco histórico-doctrinal al que se enfrentaron *Col* y *Eph*. Pero Conzelmann carga las tintas de esos elementos gnósticos unas veces hasta la exageración y otras, las más, llegando a la supresión práctica del valor perenne de ambas epístolas. Desde este punto de vista *Col* y *Eph* quedan reducidas hasta límites inadmisibles: su carácter sagrado e inspirado desaparece en la práctica, para dar paso al carácter puramente "ocasional" de meros testimonios histórico-literarios de las polémicas de los antiguos escritores cristianos, en su lucha doctrinal frente a sistemas de pensamiento extraños.

Respecto al autor de las epístolas de la cautividad, Friedrich admite la autenticidad paulina de *Philip* y *Philm* (adhiriéndose fuertemente a la opinión crítica de que *Philip* es la reunión de dos epístolas distintas, ambas paulinas). Por su parte, Conzelmann rechaza totalmente a S. Pablo como autor de *Eph*. No da propiamente argumentos, pero por lo menos en doce lugares diferentes insiste en la inautenticidad paulina, y apoya en tal in-



autenticidad su interpretación de la epístola. Respecto de *Col* opina que tampoco fue escrita por S. Pablo, sino por un discípulo suyo que “se conoce al dedillo el ambiente de Pablo”; también aquí la inautenticidad paulina (defendida con menos calor que para *Eph*) juega un papel no despreciable en la interpretación de la epístola.

La lectura de los *Comentarios* de ambos profesores alemanes, hace reconocer con gran facilidad las categorías confesionales (luteranismo) con las que se han enfrentado al texto bíblico; los postulados de escuela (claramente hijos del protestantismo liberal), dócilmente seguidos; las coordenadas culturales (sincretismo vulgarizado del cristianismo postkantiano, con préstamos del existencialismo, peinado moderadamente según la exégesis bultmanniana). Junto a todo ello se hacen patentes también por todos los rincones de los comentarios un intenso (aunque tal vez inconsciente) subjetivismo, aprendido en Lutero, continuamente aflorante en las reflexiones que integran los comentarios, y una tendencia polémica hacia todo asomo de exégesis y de teología que tenga en cuenta valores metafísicos.

Es indudable que cuanto acabo de reseñar sobre esta publicación necesitaría muchas páginas para ser probado exhaustivamente, pues casi cada párrafo de los *comentarios* suscita una reflexión en uno u otro de los múltiples aspectos a que me he referido. Pero unas cuantas muestras de lo dicho sí será conveniente aportar.

Los autores no disimulan honradamente su confesionalidad luterana. Esta sinceridad es laudable, tanto más cuanto que escribieron para un público a ella adscrito. Tal postura confesional aparece expresada, ya explícita, ya implícitamente. Del primer modo podrían citarse, a manera de ejemplos, los siguientes pasajes del *comentario*:

*Eph* 2, 10 (pp. 36-37): “Tras superar de la justificación la idea de obras y méritos, se habla ahora positivamente



sobre las obras buenas. Esta deducción es exactísima, bien paulina y totalmente dentro de la doctrina de la Reforma. Ahora es cuando podemos situar las obras en su justo lugar. Siguen a la gracia; y sólo ahora son posibles ya que somos 'nuevas creaturas' en Cristo. También queda claro ahora que no podemos contar con ellas como mérito ante Dios, y tampoco luego: nuestras buenas obras son exclusiva e *inmediatamente* obra de Dios (afirmación contraria a la doctrina católica sobre la materia); esto es lo que quiere decir la frase 'que de antemano dispuso Dios'. 'Nosotros' no las 'producimos'".

Todo el anterior párrafo entrecomillado es reproducción literal de la traducción española del comentario de Conzelmann. En él expone resumidamente el pensamiento luterano acerca de las obras y del mérito, o dicho de otro modo, de la gracia y de la justificación. De paso, entre paréntesis, hace una alusión simplista a la doctrina católica, como intentando mostrar a sus lectores, de modo sucinto, que el pasaje de *Eph* (recordemos, que según Conzelmann no es de S. Pablo), está de acuerdo con la doctrina paulina y la de Lutero, pero es contraria a la doctrina católica: en el lector queda, pues, depositada la afirmación de que la doctrina católica sobre la gracia y la justificación es contraria a la revelación del Nuevo Testamento. Hay que decir que aquí es uno de esos seis casos en que el traductor ha puesto una nota. Pero ésta viene a complicar más la cosa (léase confundir); en ella evoca el espíritu ecuménico de Conzelmann: valga para otras ocasiones de la actividad del prof. alemán, pero ni en este texto, ni en otros lugares de la obra que reseñamos, hemos encontrado ese espíritu.

*Eph* 4, 11 (p. 60): "Los puestos individuales de cada ministerio todavía no están ordenados según una prelación firme; la idea católica de la sucesión apostólica ministerial aún no está formada. La organización eclesial era todavía totalmente abierta".

Conzelmann no da ninguna fecha, ni aproximada, de la redacción de *Eph*; solamente afirma que es postpau-



lina y postapostólica: “La manera de aparecer aquí Apóstoles y profetas como dos grupos cerrados hace probable que el autor, un discípulo de Pablo, mirase retrospectivamente los tiempos apostólicos ya pasados. La imagen del cimiento contiene la idea de la Tradición; pero —a diferencia de la concepción católica— no la entendemos vinculada a la ‘sucesión ministerial’” (p. 44).

Así pues, según Conz., la “idea” católica de la sucesión apostólica es posterior a una época (de redacción de *Eph*) que es a su vez posterior a los apóstoles. Dejando aparte la incoherencia que ello implica contra los datos de la propia Historia de la Iglesia, lo que queremos subrayar es el poso que tales afirmaciones ligeras acerca de las contradicciones entre la doctrina católica y el Nuevo Testamento pueden dejar en el lector menos perspicaz o instruido.

*Eph* 5, 2 (p. 73): “Con ello se nos da el punto de yunción con la frase siguiente, que pasa de la idea de la imitación de *Dios* a la de la imitación de *Cristo*. Esta imitación fue desarrollada por la piedad católica de la Edad Media y por el pietismo: la manera de conducir la vida debía conformarse al modelo ofrecido en el paso de Jesús por la tierra, y especialmente a su humildad y pobreza. Aun cuando alcanzase grados tan hondos de interiorización como el de Francisco de Asís, esta piedad —teológicamente considerada— se mantiene dentro del ámbito de la ley; nadie lo vio así con tanta claridad como Lutero”.

Es evidente que, por desgracia, Conz. no ha entendido el valor verdaderamente cristiano, evangélico, de esa piedad de la imitación de Cristo y quisiéramos sinceramente que lo entendiera, pues tal piedad ha ayudado mucho a tantos cristianos en el camino de su santificación. Por lo demás, no vemos la justificación de esta soflama contra la piedad católica y exaltación de Lutero a propósito del pasaje de *Eph*; tampoco se ve el espíritu ecuménico del A., que evoca el traductor.



Por lo que atañe a la *postura confesional luterana*, no explícitamente propuesta, pero patentemente aflorante, los pasajes son, como es lógico, numerosísimos y ellos determinan rasgos bien marcados del *comentario* a las cuatro epístolas. He aquí unos pocos ejemplos, no seleccionados minuciosamente:

*Eph* 1, 2 (p. 18): “‘Tanto ‘Padre’ como ‘Señor’ son conceptos relacionales; no los describen como son ‘en sí’ en una ‘trascendencia’, sino que los denota en su relación hacia nosotros”.

Este comentario considerado aisladamente, quizás no nos hubiera llamado la atención demasiado; pero es una muestra de algo constante en el libro: el subjetivismo, hondamente arraigado en ambos autores, que insisten una y otra vez en el desinterés por lo que Dios y Cristo sean “en sí”, para fijarse en lo que “sean para mí”. Va implícito en tales consideraciones el conocido subjetivismo de Lutero, su odium theologicum a toda consideración metafísica y “trascendente” en teología, a las que considera como repugnante sofística.

*Philip* 2, 6-11 (p. 128): “Por lo que al contenido se refiere, también se acusan diferencias respecto a la teología paulina. No se realza el ‘para nosotros’ de la significación salvífica de la muerte de Jesús, como suele hacer Pablo en otros pasajes”.

No acusamos de error a estas frases, sino que las citamos como un ejemplo entre muchos de preocupación subjetivista y de interpretación parcial —equivocada— del texto sagrado.

*Philip* 2, 6 (p. 130-131): “Los dos primeros versículos del himno tratan del Pre-existente (v. 6). Pero sin hacer en torno a él grandes especulaciones ni reflexiones profundas. De acuerdo con el paralelismo entre miembros, los dos giros: ‘estando en condición de Dios’ y ‘ser como Dios’, expresan lo mismo. Nada se dice sobre la condición entitativa, sobre la naturaleza y la sustancia del Pre-existente, salvo que Cristo es igual a Dios”.



Es asombroso el párrafo de Friedrich que acabó de transcribir. Le parece que la afirmación de *Philp* 2, 6 no dice nada de la condición entitativa, ni de la naturaleza y la sustancia de Cristo "Pre-existente", salvo —¡una minucia!—: que Cristo, antes de su encarnación, era ya *en morphē Theou e isa Theō*. Todo exegeta sabe que esta fórmula *én morphē* designa los atributos esenciales que manifiestan al exterior la naturaleza (cfr. *Biblia de Jerusalén* ad *Philp* 2, 6) y que *tò einai isa Theō* es afirmación explícita de que Jesucristo *es igual a Dios, es Dios*. Pero Friedrich aquí parece estar obsesionado con su postura antimetafísica, que le lleva a hacer esa afirmación contradictoria.

*Philp* 2, 13 (p. 136): "Así, pues, toda la vida del cristiano es una intrincación indisoluble del divino dar y del humano recibir. Dios es el que obra, y actúa con el hombre de acuerdo con su graciosa elección".

A partir de la teoría luterana de la gracia, afirma aquí el comentador una proposición elementalmente nominalista, en la que no ha entendido en nada el lenguaje bíblico, que supone, aunque no mencione en ocasiones como ésta, las causas segundas. Este es un ejemplo de las consecuencias de una exégesis tan ignorante de la teología de la gracia, y aun de los rudimentos del recto razonar humano.

*Col* 1, 2 (pp. 181-182): "Los destinatarios son denominados 'santos' como es habitual. No es un juicio de valor sobre su situación subjetiva: que se encuentren en un nivel religioso alto. Son santos porque han sido *declarados* (el subrayado es del libro) tales mediante un acto de Dios (la vocación, 1 Cor 1, 2); así como Lutero habla de una justicia 'ajena' (Rom 10, 3; *Philp* 3, 9), pudiera hablarse de una santidad 'ajena', esto es, adjudicada".

Conzelmann sigue, pues, dócilmente la teoría luterana sobre la justificación extrínseca, "ajena", forense, consabidamente condenada ya en el Concilio de Trento.

Decía más arriba que en el *comentario* aparecen por todas partes los postulados de escuela nacidos del protes-



tantismo liberal y dócilmente seguidos por los comentarios que ahora reseñamos. Como es sabido, para esa posición racionalizante, al principio original del libre examen de la Escritura, propuesto por los fundadores del protestantismo, se ha añadido, como especificándolo, un nuevo principio complementario de exégesis bíblica: el libre examen de la Escritura hecho por los “doctos”. Este principio considera al margen la Tradición de la Iglesia y, frecuentemente, se manifiesta en contra del Magisterio, al que consideran generalmente como “alienante” del verdadero sentido de la Biblia. Esos “doctos”, en la práctica, son los expertos en los métodos críticos histórico-literarios. La crítica es el juez supremo de la Escritura, mientras el Magisterio de los pastores de la Iglesia es sustituido por el de los “profesores” de Biblia. Históricamente, a ello se añade un desprecio por la especulación teológica y aun por la Teología, que es sustituida por la crítica histórica. Como consecuencia de la aplicación de tales principios de la escuela liberal, en el presente *comentario* se desprecian por completo los testimonios externos de la Tradición y sólo se tienen en cuenta los llamados criterios internos. Aquí ya hay un vasto campo para el subjetivismo y para las posiciones personales, que en definitiva, son las de escuela. He aquí algunos ejemplos, tomados un tanto al azar:

*Introd. ad Eph* (p. 13): “En este punto recibimos la impresión de que la epístola mira ya a los Apóstoles como figuras ‘santas’ del pasado” (p. 15): “... se nos viene a las manos este juicio: la epístola fue redactada por un discípulo de Pablo en el cual está viva con desacostumbrado vigor la herencia del maestro”.

*Eph* 1, 15 (p. 27): “este versículo parece acusar una primera huella de una noticia de aire auténtico y epistolar entre remitente y destinatario. Pero podría tratarse de una imitación; recuerda sorprendentemente a Col 1, 3 s., 9, si bien aquí en Efesios sus tonos son más pálidos. También procede de Colosenses la tríada fe-amor-esperanza (cfr. además I Thes 1, 3; I Cor 13, 13) oculta en Efesios entre profusos brotes de elementos accesorios”.



Conzelmann será obsesivo en insistir, de una u otra forma, en la inautenticidad paulina de Efesios, prescindiendo no sólo de los testimonios externos y unánimes de la tradición, que la afirma, sino de los argumentos *científicos* tan sólidos, expuestos por su compatriota H. Schlier al que hay que reconocer como el máximo especialista de Efesios en la actualidad.

*Eph 2, 5* (p. 34): “La meta de su interpretación es mostrar cómo por el bautismo somos adentrados en el acontecimiento ‘Cristo’. Existe pues una vigorosa coherencia de pensamientos: fe-sacramento-descubrimiento de mi existencia”.

A partir de un cierto momento se ha introducido el uso, incluso entre muchos exegetas católicos, de hablar del acontecimiento Cristo. Esta expresión es ambigua; su valor depende de quien la pronuncia; frente a una asepsia histórico-crítica que no entra, por presupuestos metodológicos, en la valoración teológica y en la consideración sobrenatural de Jesucristo, se emplea también esta forma de hablar con un valor, que a partir de la fe en Jesucristo, Mesías, Señor, Hijo de Dios, Salvador, considera la vida terrestre de Jesús como el acontecimiento principal de la historia de la salvación y aun de toda historia humana. De todos modos, no parece fórmula feliz, incluso literariamente, y su contenido teológico, al menos hasta ahora, permanece ambiguo. Pero, dejando aparte esta cuestión, y volviendo al comentario de Conzelmann, habría que decir que al tenor liberal de la frase se añade la consecuencia última explicitada: la reducción a la antropología y al subjetivismo, al “descubrimiento de mi existencia”. Ya no es Dios el objeto de la teología, sino el *yo*; ya no es teología, sino antropología.

*Eph 2, 11* (p. 39): “Es presumible que la epístola fuese escrita por un judeo-cristiano en una época en que la Iglesia estaba formada ya predominantemente por cristianos procedentes de la gentilidad. Las luchas que Pablo tuvo que refirir en pro de su libertad respecto a la ley judaica, han acabado”.

El comentador, una vez más, ha sido dócil a los postulados de escuela: retrasar lo más posible la fecha de composición de los escritos sagrados, para dar tiempo a la explicación racionalista de la evolución de la fe. Aquí no se ha atrevido a decir más que “es presumible”, sin dar armugento alguno.

*Eph* 3, 5 (p. 47): “Tras la característica de ‘revelación’ y de su ‘economía’ se nota un firme esquema expositivo, cuyos primeros vestigios pueden encontrarse en Pablo (I Cor 2, 6 ss.), pero que se extendió luego ampliamente en época postpaulina (cfr. *Eph* 1, 9 s.; ante todo Col 1, 26; Rom 16, 25 s.; II Tim 1, 9 s.; Tit 1, 2 s.)”.

Es curioso que tales críticos, que ignoran o rechazan los dogmas definidos por el Magisterio de la Iglesia, incluso de los Concilios ecuménicos anteriores a la separación protestante, los sustituyen sin el menor inconveniente por los “dogmas de escuela”. Aquí, las afirmaciones son tajantes, aunque las han deducido de argumentos sacados de crítica literaria interna, que siempre, o casi siempre, son ambigüos.

En la misma p. 47, en el último párrafo, que penetra en la posterior, el comentador atribuye a *Efesios* un error de perspectiva: “Actúa sobre nuestro pasaje el especial pensamiento eclesiológico de la epístola: el círculo de los receptores del ‘misterio’ queda reducido a los Apóstoles y profetas en lugar de abarcar a todos los cristianos a secas”.

Por lo visto, para el comentador —fiel a sus postulados de escuela— a los Apóstoles no se les dio misión alguna especial por encima de los demás cristianos. Para él huelga el testimonio de todo el Nuevo Testamento; no hay testigos preordinados, ni apóstoles enviados, ni servidores de la palabra: es la “comunidad” toda ella, todos sus fieles sin distinción, “a secas”, a los que se ha hecho la revelación neotestamentaria del “misterio” salvífico. En otras palabras, Conzelmann entiende que *Efesios* ha hecho una reducción gnóstica de los destinatarios de la revelación del misterio: según él, fue la “comunidad” en-



tera la que recibió la revelación neotestamentaria; pero más tarde, el autor de Efesios restringe a sólo los apóstoles y profetas esa revelación; y ello sucedió por influjo gnóstico. A esto hemos de responder, por nuestra parte, que el Nuevo Testamento, todo él, afirma lo contrario, es decir, está de acuerdo con Efesios, contra la apreciación de Conzelmann.

*Eph* 3, 7 (p. 48): "El desvelamiento del misterio se hace efectivo mediante la predicación. Y ahora —de manera semejante a la II Tim 1, 11; Tit 1, 3— el pensamiento se desplaza hacia Pablo, portador autorizado del ministerio de la predicación".

El comentador considera como una verdad indiscutible el género pseudoepigráfico de *Eph* —lo mismo que II Tim y Tit—, y tomando como base ese postulado interpreta la epístola: el autor anónimo de *Eph*, según Conzelmann, se arroja en la autoridad del Apóstol, para que se dé crédito a su propio escrito en la Iglesia.

*Eph* 3, 8 (p. 48): "Por lo demás, si se compara este pasaje con el de I Cor, notamos aquí en Efesios una cierta y artificiosa elevación (de manera semejante en II Tim 1, 11), en la que se delata a sí misma la mano del seguidor".

Iguales consideraciones habría de hacerse que en el pasaje anterior.

*Eph* 4, 2-6 (p. 57): "Otra diferencia más: Colosenses considera el amor cósmicamente entendido como vínculo de la unidad; Efesios en cambio entiende el amor como *conducta* y por ende ve el vínculo en la paz (cfr. *Eph* 2, 11 s.). Colosenses habla del amor en aquellos lugares donde Pablo emplearía el concepto Espíritu; mientras que Efesios introduce especialmente también el Espíritu junto al amor y la paz: volvemos a ver un esfuerzo por una equiparación más vigorosa con el lenguaje de Pablo".

Aquí, como en otros muchos pasajes parece que el comentador haya estado presente a la redacción de los escritos, viendo a S. Pablo y a sus imitadores en la faena respectiva. Un investigador sabe la ambigüedad de las aprecia-



ciones de crítica interna para no hacer, sólo basado en éstas, tan rotundas afirmaciones.

*Eph* 4, 6 (pp. 57-58). En lugar de la alambicada consideración que hace el comentador, podría haberla reducido, acordándose de Act 17, 28, donde S. Pablo se inspira en la célebre frase de Epiménides de Cnosos para proclamar el Evangelio en el discurso del Areópago.

*Eph* 4, 22-23 (p. 66): "El modelo inmediato es otra vez Colosenses, y a través de esta epístola remite a Pablo".

Es cansina la iteración de la inautenticidad paulina de *Eph*, a la que aquí se añade la de *Col*.

*Philp*, introducc. (p. 98): "Pese a su brevedad y a la idea de la alegría que atraviesa toda la carta, hay que admitir que se trata de dos epístolas a los filipenses reunidas en una sola. La primera, es una carta de agradecimiento desde la cárcel (*Philp* 1, 1-3, 1a; 4, 10-2); la segunda, es expresamente un escrito polémico contra los doctores heréticos (*Philp* 3, 1b-4, 9)".

Desde luego hay argumentos internos para proponer esa conjetura, pero sólo como conjetura. En un escrito de divulgación como es la presente publicación que reseñamos, es poco idóneo hacer semejantes afirmaciones, puesto que ni hay espacio para probarlas, ni pueden ser probadas en este caso, pues los argumentos contrarios son de más peso.

En la pág. siguiente, G. Friedrich vuelve a insistir: "Con *Philp* 3, 1 comienza una segunda carta del Apóstol a los de Filipos, que trata de los doctores heréticos y que va interpolada en la primera".

*Philp* 1, 1 (p. 104): "Probablemente los obispos desempeñaron en las primitivas comunidades cristianas funciones administrativas, y los diáconos las tocantes a la caridad".

Esta ligera afirmación, tan gratuita, parece llevar la intención de defender la clásica negación luterana de la doctrina católica acerca de la sucesión apostólica y de la jerarquía de la Iglesia.



*Philp* 3, 6: Tanto en la traducción (p. 14) como en el comentario, Friedrich no traduce la *ekklēsia*, ni la mención, con la voz *iglesia*; siempre habla de *comunidad* (por ej. pp. 146. 147). A primera vista, tal uso parecería ser irrelevante: una preferencia del comentador. Pero la omisión constante de la traducción *iglesia*, es coherente —deliberadamente coherente, al parecer— con los presupuestos del protestantismo liberal y sus derivados: el concepto teológico de *Iglesia*, para esta escuela, es “una creación postpaulina”. Por tanto, si Friedrich admite que *Philp* es de Pablo, éste no puede hablar de *iglesia*; traducir en pasajes paulinos *ekkēsia* por *iglesia* sería una contradicción con el propio postulado liberal. Entonces no cabe sino buscar un vocablo que no vaya cargado con el contenido teológico “postpaulino” o “deuteropaulino”: ese sentido puede ser vertido por el vocablo “*comunidad*” (en la trad. española con minúscula).

*Col* Introducc. (pp. 176-177). Dedicando Conzelmann la mitad de la Introducción a Colosenses a afirmar de varias maneras que no puede ser de Pablo. Son todos argumentos ténues y ambiguos, atendiendo solamente a criterios de crítica interna. Ni un dato en favor de la autenticidad paulina. Al lector le hubiera interesado mucho más que le explicara (como tampoco lo hizo con Efesios) el mensaje contenido en la epístola, y una descripción ordenada de su temática principal, algo del valor teológico y ascético que verdaderamente le ayudara a entender y sacar aprovechamiento doctrinal y espiritual de la epístola que va a comenzar a leer.

*Col* 1, 18 (p. 191): “En este pasaje se reconoce la mano reelaborada del escritor de la carta. Si prescindimos de las palabras ‘de la Iglesia’ —que parecen una adición intencionada—, en el versículo 18a se sigue hablando de la creación. El Cuerpo de Cristo no es entonces —en la redacción original— la Iglesia, sino el mundo”.

El comentador se queda en la crítica de las fuentes, que interesarían para un comentario científico, donde habría lugar para defender hipótesis. En cambio no se

adentra en el comentario teológico: ¿es que rehuye profundizar en la eclesiología de Colosenses?

Col 2, 12 (p. 206): “En él (bautismo) hemos muerto ‘con Cristo’ y por ello *resucitaremos* (Rom 6, 5) —significativo cambio del tiempo verbal— también ‘con él’. Ahora Colosenses —y esto nos indica que aquí es un discípulo el que está prosiguiendo el pensamiento del maestro— traslada el segundo enunciado también (el referente a la resurrección) al pretérito: ya hemos sido resucitados y vivificados, esto es trasladados a la vida celestial (Col 1, 1; Eph 2, 6)”.

Es evidente que el cambio de tiempo es un dato ambiguo: por sí sólo no demuestra nada; tanto en futuro como en pretérito tiene perfecta cabida en el pensamiento de Pablo; incluso el cambio de tiempo verbal supone una flexibilidad de pensamiento que cuadra más con la de Pablo que con la de un imitador, que no se hubiera atrevido fácilmente a hacer tales cambios. Por lo demás, el cambio de tiempo es perfectamente coherente con la distinta perspectiva: *resucitaremos* se refiere a la resurrección corporal del fin de todos los tiempos; *hemos resucitado* alude a la resurrección interior, espiritual, de la gracia, operada ya en el bautismo. Por tanto, la observación de Conzelmann implica o una carencia de comprensión teológica del texto, o bien una reserva intencionada de exclusión del valor sobrenatural —sacramental— del bautismo. En todo caso, el comentario de Conzelmann es incorrecto.

Col 3, 16: el comentario a este pasaje es un caso más de hipótesis basadas únicamente en la crítica interna, que son manejadas en un libro de divulgación sin el menor recato, poniéndolas en el mismo plano de la doctrina cierta. Así, al comentar este pasaje, y de pasada, deja caer Conzelmann como la cosa más cierta (p. 22) la inautenticidad paulina de las epístolas pastorales (“La riqueza en poesía espiritualista que tuvo que reinar por aquel entonces, sólo podemos barruntarla. Nos han quedado algunos himnos y fragmentos; uno de los más importantes en esta epístola (Col 1, 15 ss.), otros en diversas epístolas pau-



linas (Philp 2, 6 ss.), también en las epístolas pastorales (I Tim 3, 6) ...”).

Frente a la insistencia de los autores (sobre todo de Conzelmann) por las cuestiones críticas, el presente comentario a las epístolas de la cautividad denota acusada pobreza de explicaciones teológicas y ascéticas —que tanto desearían la mayoría de sus posibles lectores— e imprecisión, incluso ignorancia en explicaciones que afectan directamente a dogmas de la fe cristiana. Es un reflejo del contraste de amplios sectores de la exégesis protestante actual: frente a una gran erudición histórico-crítica, una pobreza extrema de elaboración teológica. Todo ello es, sin duda, consecuencia de la aversión por la actividad especulativa y la repugnancia por la metafísica. He aquí algunos pocos ejemplos:

*Eph*, Introduction (p. 14): “La naturaleza de Cristo, la redención, la Iglesia, se hallan inscritas dentro de una cosmovisión que se separa claramente de la visión del mundo bíblica media”.

Como es evidente, el uso aquí de la expresión “la naturaleza de Cristo” no puede ser más imprecisa. Ningún cristiano y máxime un profesor universitario de Exégesis puede ignorar la terminología técnica de su materia. Para el comentador no significan nada las precisiones teológicas en la formulación de la fe de los primeros concilios ecuménicos, en este caso concreto, el de Calcedonia. Por lo menos, un lector cristiano español —y esto atañe fundamentalmente a la edición española— tiene el mínimo derecho a que se le hable en el lenguaje religioso claro y preciso.

*Philp* 1, 39 (pp. 12-24): “Muéstrase aquí clarísimamente que la fe no es actividad del hombre, no una colaboración que el hombre adjunta a la operación divina, sino que es obra de Dios”.

Es una manera harto imprecisa de explicar las cosas. Desde luego que la fe teologal es una virtud divinamente infusa, pero infusa en el hombre. E infusa, como hábito y



como acto formalmente en el entendimiento; pero al acto de fe concurre también la voluntad. ¿Cómo puede hablarse de que “no una colaboración que el hombre adjunta a la operación divina”? Aquí Friedrich no puede mostrar mayor confusión de ideas ni mayor ignorancia no ya teológica, sino de elemental doctrina cristiana.

Siento hablar tan duramente de unos colegas profesores de exégesis bíblica: pero estos ejemplos, entre otros muchos, pueden hacer ver claramente la indigencia de unas escuelas exegéticas que, eruditísimas en cuestiones histórico-críticas, son incapaces de entender aun lo más elemental del texto de la Sagrada Escritura.

*Philp* 2, 11 (p. 134): “El que Cristo haya sido hecho Señor no supone que entre un nuevo Dios en lugar del antiguo. No se establece competencia ninguna entre dos Divinidades, pues Cristo no es un rebelde, sino el obediente. Rendir homenaje a Jesucristo sirve al mismo tiempo para gloria del Dios Padre, ya que El fue quien lo exaltó haciéndole Kyrios”.

Es verdaderamente imperito el párrafo que acabo de transcribir. El simple planteamiento de “no se establece competencia ninguna entre dos Divinidades” es ya desgraciado, pues la cuestión no es de que no haya “competencia”, sino de que no hay dos Divinidades. A esa desafortunada expresión se añade un peregrino argumento: “Cristo no es un rebelde”, con lo que sigue el equívoco de la “competencia”. Todo este fenomenal barullo se lo hubiera ahorrado con el empleo de los términos elementales de la formulación de la fe cristiana trinitaria, ya lograda en los primeros concilios ecuménicos: un solo Dios, uno en substancia, trino en personas.

Teológicamente, el Comentario a las epístolas de la cautividad nos hace retroceder al periodo anterior a las controversias trinitarias, en una exégesis tan imperita que no sabe entender los enunciados de la Sagrada Escritura.

*Col* 1, 3 (p. 194): “Dios y no Cristo es el que recibe la oración; esto vale generalmente para la comunidad primitiva. Cristo es más bien el *mediador* de la oración; se



reza en su nombre. Se expresa aquí la consciencia de que el poder rezar no es cosa tan natural y lógica. Dios no es una oficina de recepción. Y es un don maravilloso el que podamos dirigirnos a El".

No quiero achacar aquí "errores" teológicos, sino imprecisiones, que pueden confundir al lector menos ilustrado en la fe. La simple expresión "Dios y no Cristo" es equívoca, pues Cristo es Dios. El comentador habrá querido decir "Dios Padre", o bien "Dios y no Cristo en cuanto hombre". En fin, no es fácil aquí hacer averiguaciones de lo que haya querido decir el comentador, dada la imprecisión de su lenguaje. Brevemente: ha caído en la confusión en que ya cayó Orígenes en su *Peri euchês* y es sobradamente conocida. Por lo demás, la frase "Dios no es una oficina de recepción" es una comparación de mal gusto, al menos así suena en español.

*Col 1, 13-14*: estos dos versículos, que van introducidos por el precedente, son como tantos otros de *Colosenses* profundos y bellos. Conzelmann los trata con especial mimo, dedicándoles un comentario de los de mejor factura (p. 188). En el vs. 12 *Colosenses* nos invita a dar gracias con alegría al Padre, y luego continúa (según la traducción española):

<sup>1</sup>El nos libertó del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo de su amor, 14 en el cual tenemos la redención, el perdón de los pecados.

He aquí el comentario de Conzelmann, uno de los más cuidados:

"Coherentemente, los versículos 13 y 14 ofrecen la fundamentación de la esperanza expuesta en el versículo 12: conocemos la luz no por vuelo gnóstico, sino porque la salvación es un hecho histórico. La salvación va descrita mediante imágenes espaciales: es traslación fuera del poder de las tinieblas, al reino de Cristo (véase lo dicho sobre Eph 5, 5); traslación que ha ocurrido ya, pues ya vivimos en el cielo.



Esta afirmación tan tensa, que recuerda la autoconsciencia gnóstica, no debe minimizarse identificando el reino de Cristo con la Iglesia. Inequívocamente se trata del reino trascendente de la luz. ¿Gnosis, pues? En Col 2, 6 ss. recibimos una respuesta a tal pregunta; allí se comenta este enunciado polemizando contra la gnosis. Pero ya aquí podemos ver sus límites. Por un lado: tenemos ya la salvación trascendente, esto es claro; pero vinculada a la futuridad del "heredar". De hecho, la vida no sólo es algo cierto, sino algo que existe ya; pero no como si hubiese terminado ya la lucha contra los poderes de las tinieblas. Justamente ahora es cuando ella se ha hecho posible, ya que ahora somos capaces de ir contra ellos. Por otro lado: al mundo no se le deja ir a su sabor, como algo malo en sí. Incluso en su tiniebla, es creación (versículos 15 ss.).

La confesión puesta en estos dos versículos es usada como asidero para añadir lo que ahora sigue".

No obstante, el comentario adolece de defectos teológicos de base. En primer lugar, la afirmación "no debe minimizarse identificando el reino de Cristo con la Iglesia" detala una eclesiología muy deficiente. No ha tenido en cuenta la realidad, ya existente aunque no en su estado definitivo, de la Iglesia celestial, formada por todos los bienaventurados, ángeles y hombres. Esa Iglesia no es otra distinta de la Iglesia peregrinante en la tierra ni de la purgante. En todo caso, no puede despacharse por vía tan simple la cuestión de las relaciones entre las expresiones reino de Cristo e Iglesia. Al contrario, ambas formulaciones, aunque contemplan dimensiones distintas, más bien hay que concluir que se refieren a la misma realidad. En el resto del comentario al pasaje se echa de menos una referencia a la redención y al perdón de los pecados, literalmente mencionados en el texto sagrado como los únicos temas del vers. 14. La controversia anti-



gnóstica del pasaje va más bien por otros derroteros que los señalados en el *comentario*. Este traslada al futuro escatológico algo que ya es una realidad, aunque inacabada: redención y perdón de los pecados. Pero es que sobre la afirmación directa de Col 1, 14 gravita en el comentario la teoría luterana de la gracia y de la justificación externa, meramente imputativa o forense. Hay, pues, en el comentario, una ausencia de los valores concretos redentores del sacrificio de la Cruz y de los poderes sacramentales de Cristo a través de su Iglesia.

Col 3, 18-41. Constituye una serie de ordenamientos morales en la vida doméstica, atendiendo desde luego al ordenamiento social de la época. Ese ordenamiento tiene su parte variable con la historia y su parte invariable en la constitución de la familia. El comentario es en parte acertado y en parte no: subraya demasiado el aspecto relativo de la moral expuesta en el texto sagrado, minimizando, por tanto, su validez como tal e internándose en concepciones sobre las que parece gravitar la "moral de situación". He aquí casi todo el comentario de Conzelmann (p. 226):

"Estos esquemas o tablas no ofrecen una ética 'cristiana' atemporal. Presuponen los ordenamientos y concepciones sociales de entonces. Su validez radica más bien en los supuestos de aceptación de estos postulados civiles. Quien pretendiere trasladar mecánicamente tales indicaciones al orden social de nuestros días, en realidad cambiaría del todo su contenido y su sentido y desconocería crasamente sus supuestos teológicos, esto es escatológicos".

El *comentario* es, pues, al menos insuficiente.

Col 4, 2-4 (pp. 228-29): "El final de esta parte de la epístola lo constituyen análogamente a Filipenses, una sarta de exhortaciones deshilvanadas. Véase I Cor 15, 9; II Cor 12 en lo tocante a la expresión 'puerta abierta' a la Palabra. La invitación a la vigilancia es un término tópico muy arraigado en el adoctrinamiento escatológi-



co y se refiere a la manera de conducir la vida en su conjunto”.

En su tenor general el comentario es minimizante del valor sincero de la preocupación pastoral del autor sagrado. No se trata de simples tópicos, sino de fidelidad a la enseñanza de Jesús en este punto. Tampoco puede acentuarse despectivamente el deshilvanado de unas frases: lo exige el género literario de final de una carta.

Vengamos ahora a considerar algunos ejemplos del influjo de Bultmann que se aprecia en estos comentarios, especialmente en los debidos a H. Conzelmann. Es posible que tales influencias sean algo inconscientes; pero no es menos notoria su gravitación.

*Eph* 1, 17. La frase del final del versículo “conocerle a El”, que generalmente se interpreta por “conocer a Dios” es así comentada por Conzelmann (p. 28):

“Aquí conocimiento no es una inteligencia racional, sino un rápido examen sobre el ‘misterio’ aludido en el versículo 9, la comprensión de nosotros mismos ‘ante Dios’ que se infiere de él”.

Evidentemente, en este comentario hay un desplazamiento del interés *teológico* hacia el *antropológico*, de orígenes luteranos, llevados a sus últimas consecuencias por la exégesis existencial de R. Bultmann.

*Philp* 3, 8 (p. 149): “Ganar a Cristo quiere decir, ser transplantado a la manera existencial de Jesucristo, de que somos hallados en El”.

No ha entendido el comentador. El Apóstol, en primer lugar ha evocado aquí la doctrina de Jesús expuesta en las parábolas del comerciante de perlas finas y del tesoro escondido en el campo: el hombre que los halla vende todo cuanto tiene por adquirirlo. Pablo y los cristianos han hallado ese tesoro que es Cristo: por llegar a poseerlo plena y definitivamente, para ganarlo, están dispuestos a darlo todo. Este es el sentido, en mi opinión, que tiene el versículo considerado en su contexto.



*Col 1, 20* (p. 197): “De modo que concebir a Cristo como Señor del mundo no quiere decir esbozo de una teoría sobre las potencias, figuras o dimensiones cósmicas, sino concebirme a mí mismo como creado y redimido y entender dentro del marco de esa concepción mis auténticas posibilidades en el mundo: la libertad de la fe”.

Se hace patente el desplazamiento del acento hacia la subjetividad de la filosofía de la existencia, aplicada a la exégesis bíblica al modo bultmanniano: siempre por delante la comprensión del *yo*. En el fondo, tal subjetivismo, reductor de la teología a antropología, y llevado por Bultmann a su extremo, es una manifestación en la historia del mundo moderno occidental del más puro fundamento del gnosticismo antiguo, que vuelve a aflorar en épocas posteriores: la autocomprensión como única salvación. De ahí el palidecimiento del valor transformante, profundo de la gracia, de los sacramentos, del sacrificio de la cruz como auténtica redención.

Tales categorías filosófico-religiosas emergen aquí y allá en estos *comentarios*. Así, en la Introd. de Conzelmann a *Eph* (p. 14) donde dice:

“En esta cosmovisión se expresa una determinada comprensión objetiva de la existencia del mundo y del hombre: no son consideradas desde el punto de vista de su ‘Ser’, como hace el pensamiento griego. Existir es: hallarse referido, estar lanzado dentro del cosmos. También la Iglesia tiene una extensión cósmica; Iglesia significa (como ‘Cuerpo de Cristo’) que el hombre se encuentra en ella, vive desde luego en el ámbito del mundo, pero puede hacer frente a los poderes cósmicos”.

De igual manera la teoría de la desmitificación bultmanniana aparece en la explicación de *Eph 4, 12-1* (p. 61): “Este crecimiento desde la cabeza y hacia la cabeza, no es un proceso perceptible y fisiológico, sino imágenes míticas”.



O en el comentario a *Eph* 3, 10 (p. 50): “El desvelamiento del mundo no acaece a la manera de una doctrina teórica esbozada sobre él y que hay que aprender. Es un proceso —renovado en cada predicación, pues en ella se hace volver al mundo a su Creador— mediante el cual se infiere su propia originalidad”.

Hay en todos estos comentarios el influjo bultmaniano de la desvalorización de lo histórico respecto de la salvación operada por Cristo en su vida, pasión, muerte y resurrección.

Los principios intelectuales que explican las características ateológicas y subjetivistas de estos *comentarios* se revelan en la actitud de base antimetafísica de sus autores. Aparte de muchos textos, donde tal actitud es clara ante la simple lectura, existen pasajes donde esa actitud es incluso explícita. Cfr. por ej. el comentario a *Eph* 5, 1 (p. 7): “Se formula en este versículo el principio de la ‘imitación de Dios’; gracias al contexto (*Eph* 4, 2 y 5, 2) resulta claro que aquí no se esboza una imagen de Dios como ‘ente’ metafísico con peculiaridades determinadas, que hayan de servirnos de ideal”.

O el que se pone a *Eph* 1, 8 (p. 2): “Completando la alusión a la dadivosa soberanía de Dios, se hace en este versículo otra a su ‘riqueza’ (cfr. *Col* 1, 27), a su sabiduría y a su inteligencia (*Col* 1, 9). Expresiones todas ellas que, al igual que las precedentes ‘amor’, ‘gracia’, no designan propiedades o afectos de Dios, sino actos de su proceder en Cristo que se pueden actualizar en la predicación de hoy”.

O bien en el comentario a *Col* 1, 9 (p. 187): “El divino actuar se describe circunloquialmente engarzando expresiones sobre su fuerza, su poder, su obrar (cfr. *Eph* 1, 18); y no es entendido como ‘ente’ en sentido metafísico”.

Tal aversión a la metafísica produce una indigencia conceptual y una falta de claridad mental, a resultas de la cual la imprecisión expositiva conduce a expresiones sin sentido o contradictorias.



Tal vez, todo el conjunto de componentes religioso-intelectuales que hemos apuntado hace caer a los comentaristas en buena parte de la actitud gnóstica, que ellos expresamente quieren rechazar para las epístolas de la cautividad y para sus propios comentarios. Por otra parte, la crítica de las fuentes les hace ver, especialmente a Conzelmann, lo que en español solemos decir con el refrán "buscar cinco pies al gato". Como un ejemplo entre otros, véase el comentario a *Eph* 2, 14 (pp. 40-41): "Resulta comprensible que se exprese gráficamente la remoción de tensiones como derribo de un muro de separación. Pero, ¿a qué muro se alude aquí como interpuesto entre Dios y los hombres o entre los judíos y los paganos? Y ¿qué es eso de que su derribo se realizó en la carne de Cristo? ¿Se deja aquí esta imagen en beneficio de un enunciado del Credo? ¿O sigue resonando en ella un pensamiento gnóstico: la que separa (interponiéndose entre Dios y los hombres) es la carne, esto es la materia? La imagen se hace de hecho más clara si nos remitimos a ese trasfondo histórico-religioso. Vemos en él esa barrera cósmica que cierra herméticamente el ámbito terrenal respecto a la esfera celeste. El muro no es allí una mera imagen, sino una realidad cósmica (a saber: el firmamento). La revelación es la apertura de una brecha por los enviados del mundo de la luz; y así los que han de ser redimidos consiguen un acceso a él. Tal imagen del mundo sigue trasluciéndose en nuestro pasaje. Verdad es que reflexionada de manera significativa: a través del cosmos no se extiende ningún muro; el ámbito terrenal se halla abierto hacia arriba. Los hombres están inmediatamente expuestos a la acción de las potencias del mundo, pero, inmediatamente también, se encuentran en el ámbito de Dios, bien como hijos de la luz, bien como hijos de la ira. Hablando sin imágenes: aquí se combate la separación gnóstica entre salvación y mundo al contraponer —esto es claro— a la gnosis; la fe en Dios, creador y redentor. Mediante imágenes puede expresarse así: no existe esa muralla que separa a Dios del mundo y viceversa, de la que hablan los gnósticos. Pero



Efesios la emplea ahora como imagen: la traslada desde lo cósmico a lo eclesial, con lo que pierde, a decir verdad, su claridad originaria”.

Desde luego el párrafo es ingenioso. Pero el contexto de toda la perícopa de Eph 2, 11-22, y de modo especial los versículos que anteceden al 14, nos dan con claridad la clave del pensamiento y de la significación del misterioso muro: S. Pablo está hablando —esto es evidente— del misterio de los planes salvíficos de Dios, que *ahora en Cristo*, ha unido a judíos y gentiles en un único pueblo, antes separados. Y el misterioso muro de separación no es otro que el que separaba en el Templo de Jerusalén de un lado, el pórtico de los gentiles, y de otro, las estancias reservadas a los israelitas. Todavía la Arqueología ha conservado algunas inscripciones en las que se advertía de la pena de muerte si ese muro se traspasaba por un gentil. Ese muro del Templo, tan celosamente guardado por los judíos, era un símbolo de la separación entre ambos pueblos y una valla que impedía el acceso a los gentiles a las promesas divinas. Cristo abatió ese muro. La cosa es así de sencilla y no hay que recurrir a ninguna teoría gnóstica para entender el pasaje. Y todo él entra perfectamente dentro de la mentalidad y de las preocupaciones de S. Pablo en pro de la unión de los cristianos procedentes del judaísmo y de la gentilidad respectivamente.

Podríamos resumir buena parte de las características de estos comentarios, que ahora se editan en español, viendo como notas dominantes: la escasa sensibilidad religiosa para leer con piedad, cristianamente, los escritos sagrados; la indigencia teológica, que impide penetrar en el texto inspirado y exponerlo adecuadamente; el entretenimiento en cuestiones de crítica histórica, que son legítimos en sí, pero que en el género divulgativo de esta publicación resultan, de un lado, excesivos, y de otro generalmente ligeros en su valoración y muchas veces gratuitos; a falta de una consideración y docilidad a la doctrina cristiana, clara y firmemente establecida, confe-



sada o definida por el Magisterio universal de la Iglesia en los Concilios ecuménicos de los cinco primeros siglos, los autores de los comentarios a las epístolas de la cautividad se muestran firmemente adheridos a los postulados de escuelas fuertemente racionalistas. Esta manera de exponer la Sagrada Escritura, sin distinguir el orden de las verdades de la fe, es más, substituyendo con cierta frecuencia las verdades divinas por las hipótesis ambiguas de los críticos, constituye un fraude a la fe del pueblo de Dios; fraude que, sin duda, no está hecho con mala intención, sino que es consecuencia de una actitud equivocada, que en nombre de la ciencia exegética cristiana merece, a mi modo de ver, la más neta repulsa.

Pero lo más incomprensible de todo es la edición española de estos comentarios, realizada por unos editores católicos para un público católico. El amor a nuestros hermanos separados nos exige comprenderlos, respetar sus personas, dialogar con ellos, muchas cosas en suma, excepto divulgar sus errores. Y el amor a nuestros hermanos católicos nos exige aún más, según el orden de la caridad: en primer lugar no sembrar la confusión doctrinal en la pureza de su fe. Si mis observaciones críticas han sido acertadas, es fácil prever el daño que para sus almas entraña la edición española. Pienso que los editores deben reconsiderar lo ya llevado a cabo y su proyecto, anunciado, de continuar con la traducción de los demás volúmenes de la serie *Das Neue Testament Deutsch* y de otras obras de parecidas orientaciones. En mi opinión no es éste el camino par contribuir al verdadero ecumenismo.

