



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

**BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS**

## **LECTURA SESIÓN 3**

# **CB 114 SOCIOLOGÍA DEL PERÍODO BÍBLICO II**

Theissen, Gerd. “Radicalismo itinerante: aspectos literarios-sociológicos de la tradición de las palabras de Jesús en el cristianismo primitivo”. En *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, 13-40. Salamanca: Sígueme, 1985.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

## RADICALISMO ITINERANTE

### Aspectos literario-sociológicos de la tradición de las palabras de Jesús en el cristianismo primitivo<sup>1</sup>

La sociología literaria investiga los contactos entre los textos y el comportamiento humano. Investiga el comportamiento interhumano de quienes crean, transmiten, interpretan y reciben los textos<sup>2</sup>. Y ese comportamiento lo analiza bajo dos aspectos: en primer lugar, como comportamiento típico, en segundo lugar, como comportamiento condicionado.<sup>3</sup>

El primer aspecto fue puesto de relieve en el campo de la literatura bíblica por el método de la historia de las formas<sup>4</sup>. A partir

1. Conferencia pública de habilitación como profesor de nuevo testamento, dada en Bonn el día 25 de noviembre de 1972. Algunas ideas fundamentales me fueron sugeridas en una conversación con mi colega el pastor H. Frost. Desde aquí le doy afectuosamente las gracias por los estímulos recibidos de su parte. Publicación original en ZThK 70 (1973) 245-271. Siglas de revistas y colecciones según S. Schwertner, *Abkürzungsverzeichnis*, en *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin-New York 1976.

2. Cf. H. N. Fügen, *Die Hauptrichtungen der Literatursoziologie*, 1970, 14: la sociología literaria «tiene que ver con el proceder de los hombres implicados en la literatura; su objeto es la interacción de las personas implicadas en la literatura». En ese proceder tiene que tratarse de modos de comportamiento típico (29). Menos convincente, sin embargo, resulta la diferencia que Fügen hace entre un planteamiento socio-literario, que investiga los condicionantes histórico-casuales, y el planteamiento literario-sociológico.

3. Por estos dos aspectos caracteriza, por ejemplo, M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1960, 17 el planteamiento sociológico.

4. La cuestión literario-sociológica ha sido desde un principio parte integrante de la investigación histórico-crítica. Al reclamar Baruch Spinoza en 1670, en su *Tratado teológico-político* (Salamanca 1976, 157s), una comprensión histórica de la Biblia,

de unos rasgos típicos de los textos, dedujo unos rasgos asimismo típicos de comportamiento interhumano, un *Sitz im Leben*, dentro del cual un texto fue una y otra vez utilizado y por ese uso se fue acuñando, por ejemplo, por su empleo en la instrucción, en la misión o en el culto.

El segundo aspecto, es decir, la pregunta por los condicionantes del comportamiento configurador del texto, sobrepasa un poco los límites de la historia de las formas. Esta se interesaba, ante todo, por las intenciones de los transmisores y destinatarios, intenciones que, tratándose de textos bíblicos, son en gran medida de índole religiosa. Así, la explicación de un texto a partir de su asentamiento en la vida de las comunidades cristianas primitivas se deducía, en consecuencia, a partir de la fe comunitaria del cristianismo primitivo, a pesar de que la vida de esas comunidades incluía, de seguro, otros aspectos diferentes a los religiosos. A esa vida pertenece también el problema del tener de qué «vivir» en el sentido más banal del término, o también las diversas condiciones sociales en las que se desarrollaba la vida de un campesino galileo o la de un habitante de la metrópoli de Corinto. ¿O es que la vida no pudo configurar, también en este sentido amplio, los textos del nuevo testamento?

Investigar el nuevo testamento en dimensión literario-sociológica quiere decir, por tanto: preguntar por las intenciones y condicionamientos del comportamiento típico interhumano de los autores, transmisores y destinatarios de los textos neotestamentarios. Se puede, ciertamente, cavilar largamente sobre cómo hay que entender la relación de las intenciones espirituales con sus condicionamientos menos espirituales<sup>5</sup>. Según Max Scheler, por ejemplo, el contenido de una comprensión espiritual no sería nunca deducible desde factores histórico-sociales, aunque sí su difusión y realización<sup>6</sup>.

entendía con ello: 1) la investigación del lenguaje; 2) la interpretación de los libros bíblicos desde sí mismos; 3) la pregunta por el autor, circunstancias del origen y asunción posterior de un libro, así como la pregunta por los usos y costumbres de su medio ambiente. Esta última pregunta incluye indudablemente también cuestiones literario-sociológicas.

5. Indico sólo algunos modelos: 1. Modelos de determinación: las tradiciones espirituales están determinadas *a tergo* por factores causales (materiales) o por intenciones teleológicas (plan histórico, etc.). 2. Modelos de reflexión: en las tradiciones espirituales procesos de evolución natural llegan a ser conscientes de sí mismos. 3. Modelos de acción: las tradiciones son intentos de respuesta a situaciones histórico-sociales. Por una parte, están confrontadas a esas situaciones; por la otra, sus condicionantes son también un peso que repercute en las intenciones humanas.

6. M. Scheler, *Wissensformen*, 21: «El espíritu... determina, en cuanto a los contenidos culturales que puedan darse, única y exclusivamente su condición de ser tales.

Ahora bien, nuestro tema no se refiere al origen de una tradición espiritual, sino a su difusión, transmisión y conservación. Y que ahí se da un problema sociológico, lo tendrían que conceder incluso los que creen, con Max Scheler, poder delimitar tan claramente el sentido de la investigación sociológica para el esclarecimiento de las tradiciones espirituales.

La tradición de las palabras de Jesús en el cristianismo primitivo representa un problema sociológico, ante todo porque Jesús no fijó por escrito sus palabras. Una tradición escrita puede mantenerse durante un cierto tiempo, aun cuando carezca de importancia para el comportamiento humano, o sus intenciones vayan incluso en contra de él<sup>7</sup>. Una tradición oral, por el contrario, está en manos de los intereses de sus transmisores y destinatarios. Su conservación está ligada a condiciones sociales específicas<sup>8</sup>, de entre las cuales aquí indicamos sólo una: sus transmisores tienen que identificarse de

El espíritu como tal, sin embargo, no tiene en sí originariamente y de por sí ningún vestigio de "fuerza" o de "eficacia" para llevar a la existencia sus contenidos. Es ciertamente un "factor de determinación", pero nunca un "factor de realización" del proceso cultural que pueda darse». Este modelo es indudablemente un poco dogmático, es decir, está determinado por la intención de sustraer *a priori* una zona al menos al campo de acción de la investigación sociológica. A mi juicio, no se puede entender el nacimiento de una tradición espiritual con independencia de los factores socio-históricos, ni tampoco se puede derivar su realización efectiva exclusivamente de tales factores. La verdad es que el surgimiento de algo nuevo nos resulta siempre más enigmático que su historia ulterior.

7. Sobre esto, cf. el importante artículo de P. G. Bogatyrev - R. Jakobson, *Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens*, en *Donum Natalicium Schrijnen*, Nijmegen-Utrecht 1929, 900-913.

8. Condicionantes sociales para la tradición oral del material sobre Jesús son:  
1. Un asentamiento de la tradición de Jesús en un comportamiento interhumano repetido y típico de los transmisores, relativamente independiente de gustos individuales. Las actitudes espirituales, si quieren perdurar, tienen que estar asentadas en las necesidades permanentes de la vida y en las características constantes de un estilo de vida.  
2. Un interés de los destinatarios, de los «conservadores pasivos de la tradición» (este concepto procede de C. W. v. Sydow, *On the spread of tradition*, en *Selected papers on folklore*, Copenhagen 1948, 11-43, cf. especialmente p. 15-18). Las tradiciones se transmiten sólo mientras encuentran oyentes. Lo que contradice a sus intereses y orientación se elimina o se modifica; es víctima de la «censura preventiva de la comunidad» (este concepto lo acuñaron Bogatyrev y Jakobson: *Folklore*, 903). Piénsese en la acomodación a la situación de la comunidad que podemos observar en diversas variantes de las palabras de Jesús.  
3. Una continuidad sociológica entre Jesús y los transmisores de sus palabras. Con razón intenta la exégesis escandinava (H. Riesenfeld, *The gospel tradition and its beginnings* [TU 73], 1959, 43-56; B. Gerhardsson, *Memory and manuscript* [ASNU 22], Uppsala 1964) demostrar tal continuidad, para superar el escepticismo de la historia de las formas con respecto a la autenticidad de las palabras de Jesús. El intento, sin embargo, a mi entender ha fracasado.

alguna manera con la tradición. Es improbable que unas instrucciones éticas se transmitan en ese contexto durante mucho tiempo, si no hay nadie que las tome en serio, si no hay nadie que, al menos de manera inicial, las ponga en práctica. Cuando, desde estos presupuestos, nos preguntamos por el *Sitz im Leben* de las instrucciones éticas de Jesús, inmediatamente quedamos perplejos. Uno preferiría cuestionar el postulado de la historia de las formas sobre un *Sitz im Leben* en la comunidad antes que aceptar que, por ejemplo, una palabra como la de Lc 14, 26 pueda ser en algún caso principio de convivencia humana: «si alguien viene a mí y no odia a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos y hermanas e incluso a su propia vida, no puede ser mi discípulo». Un radicalismo ético hace de las palabras de Jesús algo absolutamente inservible para regular el comportamiento diario. Y tanto más agudamente se plantea, entonces, el problema: ¿quién ha transmitido oralmente semejantes palabras durante treinta años o más?, ¿quién las ha tomado en serio?, ¿quién ha podido tomarlas en serio? En ese problema nos vamos a centrar aquí.

¿Existen criterios para contestar esas preguntas? En un primer momento, cabría aquí la postura escéptica: lo que se nos ha conservado son sólo textos. El comportamiento interhumano, realizado alguna vez en y con ellos, no se puede asir directamente en ninguna parte. Hay que inferirlo. La historia de las formas conocía tres procedimientos de inferencia<sup>9</sup>: 1. la inferencia analítica: desde la forma y el contenido de una tradición a su *Sitz im Leben*; 2. la inferencia constructiva: desde las indicaciones directas sobre el supuesto *Sitz im Leben* a las tradiciones en él asentadas; 3. la deducción analógica: a partir de fenómenos contemporáneos objetivamente paralelos. En las páginas siguientes aplicaremos esos tres procedimientos de inferencia. La tradición de dichos ofrece un material particularmente rico para la inferencia analítica. En ella se impone un tipo de comportamiento, se reflexiona sobre él en sentencias de carácter general y se describe con imágenes en parábolas y escenas apotegmáticas. Evidentemente, no coincide sin más el comportamiento exigido, reflexionado y descrito por un lado con el comportamiento real por el otro. Las diferencias, sin embargo, al ser de carácter típico, pueden ser tenidas en cuenta en las inferencias: como es sabido, los mandatos son radicales allí donde la vida tiende a los compromisos<sup>10</sup>. Las prohibiciones permiten, con frecuencia, inferir

9. Cf. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 1979, 5-8.

10. Así es, por ejemplo, una máxima de Pablo el no dejarse subvencionar por sus comunidades. Eso no le impide aceptar agradecido la ayuda de la comunidad de

precisamente la existencia del comportamiento prohibido<sup>11</sup>. Pero por principio se ha de admitir como base heurística que las palabras de Jesús, de un modo u otro, fueron puestas en práctica. Si hubieran sido notoriamente desestimadas, difícilmente se habrían podido conservar durante una o dos generaciones. Hay que suponer, más bien, cosa que se puede probar en diversos casos, que fueron acomodadas al comportamiento real, lo que apunta decisivamente a la inferencia analítica de tal comportamiento. No debería existir duda alguna de que las palabras de Jesús fueron entendidas seriamente y al pie de la letra. No nos está permitido presuponer ya en el reciente cristianismo primitivo la existencia de aquellos exegetas que nos aseguran que no todo se ha de entender tan en serio: que esto es secundario, que aquello, condicionado por la época, que esto tercero es simbólico, que eso cuarto, contradictorio, que aquello quinto, sin embargo, se deja relativizar por otras expresiones del nuevo testamento. Lo que hay que suponer, más bien, es que las palabras de Jesús fueron tomadas en serio y practicadas sin recortes de ninguna clase. Una de esas palabras, por cierto, suena así: «¿por qué me llamáis Señor, Señor, y no hacéis lo que os digo?» (Lc 6, 46).

Las intenciones y condiciones de la transmisión de las palabras de Jesús se examinarán, con la ayuda de los criterios indicados, en dos pasos sucesivos de nuestro trabajo. En un primer momento, hay que partir de la autocomprensión de los transmisores, tal como está expresada en la forma y contenido de los *logia*, para, desde ahí, descubrir el comportamiento que está en su base. El resultado habrá que asegurarlo por medio del procedimiento constructivo y analógico. En una segunda parte, se podrá preguntar entonces por los condicionantes de ese comportamiento, aun en cuanto no fueron asumidos en la autocomprensión de los transmisores.

### 1. *Autocomprensión y comportamiento de los transmisores*

La tradición de dichos se caracteriza por un radicalismo ético, que aparece con la mayor claridad en la renuncia al domicilio, a la familia y a las posesiones. A partir de las instrucciones referentes a eso, se nos permite inferir, por el procedimiento analítico, un estilo de vida característico de los transmisores.

Filipos (Flp 4, 10s), aunque en otros lugares hace casi depender su salvación del hecho de no hacer uso de los privilegios ordinarios de un apóstol (1 Cor 9, 13-18).

11. El bastón que se prohíbe en Mt 10, 10 le es permitido a los misioneros cristianos primitivos en Mc 6, 8. La misión a los paganos, prohibida en Mt 10, 5-6, se dio de hecho, según se puede probar.

Los dichos de Jesús sostienen un *ethos* de desarraigo. La llamada al seguimiento significa el abandono de la *stabilitas loci*. Los llamados abandonan barca, campos, mesa de impuestos, casa. Un seguidor recibe de Jesús la siguiente información: «las zorras tienen madrigueras y los pájaros del cielo nidos, pero el hijo del hombre no tiene donde poder reclinar su cabeza» (Mt 8, 20). Este desarraigo en el seguimiento de Jesús no se practicó sólo en los tiempos de Jesús. La *Didajé* conoce, por ejemplo, carismáticos cristianos itinerantes, de los que afirma que practicaban los *τρόπους κυρίου*, el estilo de vida del Señor (Did 11, 8).

Los logios sostienen además un *ethos* de tipo afamiliar. La renuncia a la *stabilitas loci* incluye la ruptura de las relaciones familiares. Condición del seguimiento es el odio al padre y a la madre, a la mujer y a los hijos, al hermano y a la hermana (Lc 14, 26). Según Mc 10, 29, los seguidores han abandonado casas, campos y familias. Faltan incluso a las exigencias más perentorias de la piedad familiar. Un seguidor quiere enterrar a su padre difunto. Pero se le dice: «¡deja a los muertos enterrar a sus muertos!» (Mt 8, 22)<sup>12</sup>. La propia paternidad no es deseable, como lo muestra el dicho sobre aquellos que se han privado de la capacidad de engendrar por causa del reino de Dios (M 19, 12)<sup>13</sup>. No hacen falta muchas explicaciones para representarnos la concepción que un hombre con un *ethos* familiar normal tendría sobre los carismáticos ambulantes cristianos. Comprensiblemente, el profeta cristiano primitivo no era estimado en mucho en su ciudad natal y en su casa (Mc 6, 4)<sup>14</sup>.

12. Cf. M. Hengel, *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*, Santander 1981. H. G. Klemm, *Das Wort von der Selbstbestattung der Toten*: NTS 16 (1969/70) 60-75 ataca, con razón, las interpretaciones atenuantes de esa palabra escandalosa de Jesús.

13. Es difícil precisar hasta qué punto se ha de tomar al pie de la letra este *logion*. J. Blinzler, *Εἰς τὴν εὐνοῦχοι. Zur Auslegung von Mt 19, 12*: ZNW 48 (1957) 254-270 piensa que el dicho defiende a los discípulos frente al mote injurioso «eunuco». H. Greeven, *Ehe nach dem Neuen Testament*: NTS 15 (1968/69) 365-388 cree que se trata de una imagen que se refiere a los que viven en ascesis sexual. Q. Qesnell, *Made themselves eunuchs for the kingdom of heaven*: CBQ 30 (1968) 335-358 cree saber incluso que se trata de la ascesis sexual de aquellos que fueron engañados por sus mujeres y que, después de haberlas abandonado a causa del adulterio, renunciaron a un nuevo casamiento por fidelidad a su matrimonio.

14. En Mc 6, 4 se nombra expresamente a parientes y miembros de la familia (*οἰκία*), que faltan en el papiro de Oxirinto 1, líneas 31-36 y en el evangelio de Tomás, dicho 31, bien sea porque en Mc 6, 4 se haya modificado un refrán común (así Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 30s), o porque pap. Ox. 1, 31-36 y EvTomás 31 sean una evolución secundaria de Mc 6, 4 (así W. Schrage, *Das Verhältnis des Thomasevangelium zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen* [BZNW 29], 1964, 75.77; E. Grässer, *Jesus in Nazareth*:

Difícilmente se puede esperar de las familias abandonadas que lo hayan honrado como a un héroe. En realidad, la justificación de su conducta era difícil. Hay dichos que presentan el desmoronamiento de la familia como fenómeno necesario del tiempo final (Lc 12, 52s)<sup>15</sup>. Otros transforman el concepto de familia: los verdaderos hermanos, hermanas y padres son aquellos que cumplen la voluntad de Dios (Mc 3, 35). Por otra parte, sin embargo, la ruptura con la familia difícilmente se llevó a cabo siempre de modo consecuente: muchos, por ejemplo, llevaban consigo a sus mujeres en su itinerancia (cf. 1 Cor 9, 5).

Una tercera característica de la tradición de dichos es la crítica de la riqueza y posesiones<sup>16</sup>: la renuncia a las posesiones forma parte del pleno seguimiento, como lo muestra la historia sobre el joven rico (Mc 10, 17s). No se puede amontonar tesoros en la tierra, sino en el cielo (Mt 6, 19-21)<sup>17</sup>. Antes entra un camello por el ojo de una aguja que un rico<sup>18</sup> en el reino de Dios (Mc 10, 25). El que

NTS 16 [1969/70] 1-23). El dicho, probablemente, existía anteriormente como un dicho aislado (cf. E. Haenchen, *Der Weg Jesu*, 1966, 220); habría que referirlo entonces con toda seguridad, lo mismo que Mt 5, 11s, a los profetas cristianos primitivos.

15. Se actualiza así una tradición profético-apocalíptica: Miq 7, 6; Zac 13, 3; Henoc etíope 100, 2; 99, 5; Jub 23, 16; Baruch sirio 70, 6; 4 Esd 6, 24. Resulta interesante que Mateo haya asumido este dicho en su discurso de misión (Mt 10, 21), y así ponga como destinatarios de él especialmente a los carismáticos ambulantes. Sobre Lc 12, 51-53, cf. S. Schulz, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, 1972, 258-260.

16. Sobre este problema, cf. H. J. Degenhardt, *Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften* (Dis. Würzburg), 1963; sobre el «joven rico», cf. *Ibid.*, 136-149.

17. En Lucas falta la prohibición de amontonar tesoros en la tierra. Se ha transformado en una invitación de tipo positivo a gastar las riquezas en limosnas. Según W. Pesch, *Zur Exegese von Mt 6, 19-21 und Lk 12, 33-34*: Bib. 41 (1960) 356-378, Lucas modifica aquí la tradición: formula un «mensaje a las comunidades cristianas dentro del mundo helenista complejas en su estratificación social» (375). Esta interpretación sería, a mi juicio, correcta. Según Degenhardt, *Besitz*, 88-93, es secundaria, por el contrario, la redacción de Mateo. Otra nueva opinión, diferente a las anteriores, la expresa H. Th. Wrege, *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt* (WUNT 9), 1968, 109-113. H. Riesenfeld, *Vom Schätzesammeln und Sorge - ein Thema urchristlicher Paränese*, en *Neotestamentica et Patristica. Fst. O. Cullmann* (NT.S 6), 1962, 47-58 intenta demostrar que esta tradición parenética sinóptica se presupone también en la literatura epistolar, lo que, a mi entender, no es probable que sea exacto.

18. No hay fundamento alguno, a mi juicio, para suponer un original *ἄνθρωπος* para «rico»; así S. Legasse, *Jésus a-t-il annoncé la conversion finale d'Israël (A propos de Marc X, 23-27)*: NTS 10 (1963/64) 480-487. De modo semejante, N. Walter, *Zur Analyse von Mc 10, 17-31*: ZNW 53 (1962) 206-218, el cual opina, del todo conforme con el espíritu de la dogmática protestante, pero difícilmente con el del radicalismo cristiano primitivo, que el dicho no piensa en «que el hombre, a pesar de todo, pueda tal vez alcanzar a entrar en el reino de Dios, por ejemplo, por el desprendimiento de los bienes terrenos, o por otros esfuerzos ascéticos» (210).



renuncia a la posesión renuncia a la posibilidad normal de descargarse de la preocupación. Por eso se dice en la tradición de dichos:

¡No os preocupéis acerca de vuestra vida por qué vais a comer o qué vais a beber, ni acerca de vuestro cuerpo por qué os vais a vestir! ¿No es la vida más que el alimento y el cuerpo más que el vestido? ¡Mirad a los pájaros del cielo! No siembran, ni siegan, ni almacenan en graneros, y sin embargo vuestro Padre celestial los alimenta. ¿No valéis vosotros mucho más que ellos?... ¿Y por qué os preocupáis por el vestido? ¡Fijaos en los lirios del campo, cómo crecen! No trabajan, ni hilan... (Mt 6, 25).

No se puede interpretar este dicho introduciendo en él la disposición anímica de un paseo familiar dominguero. No se trata aquí de la alegría por los pájaros, flores y praderas. En ese dicho nos habla, más bien, la dureza de la existencia vagabunda e indefensa, libre como un pájaro, de los carismáticos itinerantes, que deambulan por los campos sin posesiones ni trabajo.<sup>19</sup>

Ahora podemos formular nuestra tesis<sup>20</sup>: el radicalismo ético de la tradición de dichos es un radicalismo itinerante. Se deja practicar y transmitir únicamente en condiciones de vida extremas: sólo aquel que está liberado de las ataduras cotidianas del mundo, que ha abandonado casa y hogar, mujer e hijos, que deja a los muertos enterrar a sus muertos y toma por su modelo a los pájaros y a los lirios, sólo ése puede practicar como obligación la renuncia al domicilio, familia, posesiones, al derecho y a la defensa. Sólo en ese contexto pueden ser transmitidas las instrucciones éticas correspondientes conservando su credibilidad. Únicamente al margen de la sociedad tiene posibilidad ese *ethos*, sólo ahí tiene un «*Sitz im Leben*», más exactamente: no tiene ningún *Sitz im Leben*, sino que, al margen de la vida normal, tiene que llevar una existencia totalmente cuestionable vista desde fuera. Sólo ahí las palabras de Jesús estaban protegidas contra la alegorización, las reinterpretaciones, atenuaciones o suplantaciones, por una razón sencilla: porque se las tomaba en serio y se las practicaba. Únicamente carismáticos vagabundos podían hacer tal cosa.

19. De modo correcto, a mi juicio, P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle* (NTA NS 8), 1972, 327s. De modo diferente, Schulz, *Q*, 149-157.

20. Esta tesis es un desarrollo ulterior de las ideas de G. Kretschmar, *Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese*: ZThK 61 (1964) 27-67. Su argumentación la continuó en una dirección semejante Hoffmann, *Logienquelle*, 312-334. La tesis defendida en el texto es fruto de una conversación con el pastor H. Frost, que me ha hecho ver especialmente la importancia del discurso de misión para la pregunta por los portadores de la tradición de Jesús.

En un segundo paso de nuestra reflexión, podemos fundamentar esa tesis aplicando el procedimiento constructivo. Se nos conservan afirmaciones directas sobre los carismáticos ambulantes cristianos primitivos en los discursos de misión de los sinópticos<sup>21</sup> y en la *Didajé*<sup>22</sup>. En el primer caso se trata de normas para los misioneros cristianos primitivos, en el segundo, de normas sobre el trato con ellos. Se ha de demostrar que esas normas, en parte, apuntan al mismo comportamiento que hemos descubierto para los portadores de la tradición de dichos.

La obligación de la renuncia al domicilio está incluida en el mandato de misión. En la *Didajé* aparece aún con más claridad: un apóstol debe permanecer en un lugar un día, a lo sumo dos. Si permanece tres días, es un pseudoprofeta (Did 11, 5).

Igualmente clara es la obligación de la pobreza: los misioneros no deben tomar consigo ni dinero, ni bolsa, sólo un vestido, tampoco sandalias ni bastón (así Mt 10, 10). Según la *Didajé*, al apóstol se le debe dar para el viaje sólo pan para un día, pero nunca dinero. Si uno pide dinero, es un falso profeta (Did 11, 6).

Con menos claridad aparece el carácter afamiliar de esa vida ambulante: un pasaje enigmático de la *Didajé* habla de que los profetas ambulantes practican el *μυστήριον τῆς ἐκκλησίας*, el misterio de la iglesia<sup>23</sup>. No se los debe juzgar por eso, sino dejar el juicio a Dios, suponiendo que no enseñen su conducta a otros (Did 11, 11). Probablemente se habla aquí de las acompañantes de los profetas itinerantes, respecto a las cuales, ciertamente, nunca estaba del

21. Análisis recientes del discurso de misión en: F. Hahn, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (WMANT 13), 1965, 33-36; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium* (HThK 3/1), 1969, 504s; P. Hoffmann, *Logienquelle*, 236-334; Schulz, Q, 404-419. Especialmente la interpretación de Hoffmann está cercana a la aquí expuesta a continuación, sólo que aquí se renuncia a la localización histórica de la tradición de dichos dentro de los enfrentamientos de aquella época entre los partidos pacifista y belicista antes de la guerra judía.

22. Sobre las reglas de la *Didajé* para el trato y juicio de los carismáticos ambulantes cristianos, cf.: A. v. Harnack, *Lehre der Zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts* (TU 2/1-2), 1884, especialmente p. 88s; J. P. Audet, *La Didachè: Instructions des apôtres*, Paris 1958, 435-457; Kretschmar, *Beitrag*, 36s (aquí se encuentran significativas líneas de conexión con el ascetismo ambulante sirio).

23. Una visión panorámica de las opiniones exegéticas nos la ofrece Audet, *Didachè*, 451s, quien se manifiesta en contra de la interpretación del texto referido a cuestiones sexuales. Pero es muy posible que se aluda aquí al sineisactismo, es decir, a una cohabitación con la obligación de abstinencia sexual; así R. Knopf, *Die Lehre der zwölf Apostel* (HNT Erg.-Bd. 1), 1920, 32s. En ese asunto pasaría frecuentemente lo que Ireneo (*adv. haer.* 1, 6, 3) narra sobre los valentinianos y sus sineisactas: que el embarazo de la mujer ponía al descubierto la problemática de toda la empresa.

todo claro qué clase de relación tenían con los profetas. Oficialmente en ese caso estaba en vigor, de seguro, la obligación de la continencia sexual. Sin embargo, el pasaje sigue siendo también para nosotros un *μυστήριον*.

El comportamiento mandado en la tradición de dichos fue practicado, según eso, al menos en *un* lugar dentro del cristianismo primitivo: en los carismáticos itinerantes, los apóstoles, profetas y misioneros. Con esto no queda aún del todo demostrado que ellos fueran también los portadores de la tradición de dichos; pero es probable, y tanto más cuanto que hay algunos indicios de ello.

En el discurso de misión mateano se habla expresamente de las «palabras» de los carismáticos ambulantes: «quien no os recibe y no escucha vuestras palabras...» (Mt 10, 14) se dice allí. Ahora bien, esas «palabras» no tienen por qué haber sido palabras de Jesús. Pero la única palabra que Mateo cita directamente como contenido de la predicación de esos carismáticos ambulantes es una palabra de Jesús: «el reino de Dios está cerca» (Mt 10, 7; Lc 10, 9). Su palabra es, al menos en parte, idéntica a la palabra de Jesús.

En el discurso de misión lucano se dice además: «quien os escucha me escucha a mí, y quien os rechaza me rechaza a mí» (Lc 10, 16; cf. Mt 10, 40). En la palabra de los misioneros ambulantes está presente Jesús mismo. Esta presencia no se ha de entender como una identidad de tipo místico. Más bien, el misionero itinerante es voz de Jesús porque transmite sus palabras, porque es su mensajero. Eso se confirma por la forma de los logios: en parte están expresados en primera persona singular («estilo yo»)<sup>24</sup>, y en parte están caracterizados por medio de la fórmula amén como verdad revelada recibida<sup>25</sup>. Ambas formas se complementan: quien expresa en primera persona singular, por ejemplo, el «pero yo os digo» del sermón del monte se convierte en su discurso en representante de Jesús: «el que os escucha me escucha». De una variante de esta palabra se deduce que eso es especialmente válido para los carismáticos ambulantes: «quien os recibe me recibe

24. En Mc 13, 6 los profetas cristianos primitivos se caracterizan por el «estilo yo» de su lenguaje. Difícilmente se trata ahí de personas que se hacían pasar por el mesías redivivo. Pues quien «viene en nombre de Jesús» (Mc 13, 6) no es fácil que se equipare a él. El *ἐγώ ειμι* se ha de entender, más bien, como figura estilística de discurso profético. Más claramente aún polemiza Lucas en este lugar contra los profetas ambulantes cristianos primitivos. Su anuncio *ὁ καιρὸς ἤγγικεν* (Lc 21, 8) corresponde exactamente al encargo del discurso de misión (Lc 10, 9; Mt 10, 7).

25. Así K. Berger, *Die Amen-Worte Jesu* (BZNW 29), 1970, que en esto tiene ciertamente razón frente a V. Hasler, *Amen*, 1969.

a mí, y quien me recibe recibe al que me ha enviado» (Mt 10, 40). Esta palabra es una recomendación a las comunidades para que acojan a los carismáticos itinerantes.<sup>26</sup>

A partir de las normas para carismáticos itinerantes cristianos primitivos, se puede inferir, a mi entender, aplicando el método constructivo, que ellos practicaban un *ethos* correspondiente a la tradición de dichos, que asumían en su predicación la temática escatológica de ella y que tenían una autocomprensión correspondiente a la forma de las palabras de Jesús: eran los transmisores de las palabras de Jesús, incluso después de la formación de los

26. Esto es lo que supone ya E. Käsemann, *Los comienzos de la teología cristiana*, en *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 191-216. Cf. también la indicación de Did 11, 2: a los carismáticos itinerantes hay que recibirlos como al Señor. La conciencia de los carismáticos ambulantes con respecto a su ser representantes de Jesús, que se ha esbozado arriba, cristalizó también en otros dichos. Explica, a mi entender, el tan discutido y enigmático cambio de la primera a la tercera persona en Mc 8, 38: «el que se avergüenza de mí y de mis palabras, de éste se avergonzará también el hijo del hombre...» (Del amplio debate en torno a este dicho, señalo sólo a Ph. Vielhauer, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*, en *Aufsätze zum NT*, 1965, 55-91, cf. ahí p. 101-107 y su más reciente tratamiento en Schulz, *Q*, 66-76). Como transmisor de las palabras de Jesús, el profeta ambulante cristiano primitivo puede identificarse con Jesús y hablar en «estilo yo»: «quien se avergüenza de mí y de mis palabras...». Pero se sabe distinto del juez futuro. La analogía más cercana a este fenómeno se encuentra en el discurso de misión; allí se dice: «quien no os recibe ni escucha vuestras palabras...» (Mt 10, 14). A eso corresponde: «quien se avergüenza de mí y de mis palabras...», es decir, de las palabras de Jesús transmitidas por los carismáticos ambulantes, las cuales, al ser transmitidas por otras personas, se pueden distinguir de la persona de Jesús. Una conciencia semejante de vicariedad aparece en la palabra sobre el pecado contra el Espíritu santo, es decir, contra el Espíritu de los profetas cristianos primitivos (Mc 3, 28-29 y par). Esa interpretación en referencia a los profetas se encuentra ya en Did 11, 7. Cf. Berger, *Amen-Worte*, 36-41. Wrege, *Überlieferungsgeschichte*, 156-180 ve, con razón, que en esta palabra «viene expresada también la base de la tradición de dichos sinóptica» (169): el comportamiento prepascual queda relativizado, las palabras de Jesús cobran de nuevo la categoría de norma para el juicio. R. Scroggs, *The exaltation of the spirit by some early christians*: JBL 84 (1965) 359-373 remite el dicho a una corriente entusiasta del cristianismo siro-palestinese, contra la que polemizaría Mt 7, 22-23. A mi entender, quien habla aquí es un determinado tipo sociológico de la fe cristiana, a saber, el radicalismo ambulante cristiano primitivo. Posiblemente, encontramos esa conciencia de vicariedad de los carismáticos ambulantes cristianos antiguos también en Mt 25, 31-46. Cf. J. R. Michaelis, *Apostolic hardships and righteous gentiles*: JBL 84 (1965) 27-37, que identifica «los hermanos más pequeños» con los apóstoles. Con esa interpretación cuadran de hecho algunos logios que hacen depender la actitud de Dios con respecto a los hombres en el juicio precisamente de la actitud de éstos con respecto a los mensajeros de Jesús (Lc 10, 16; Mt 10, 40s). Sin embargo, el mandato de hospitalidad debería valer en general para todos. Cf. además L. Cope, *Matthew XXV, 31-46. "The sheep and the goats" reinterpreted*: NT 11 (1969) 32-44.

evangelios. Todavía en el siglo II d.C., Papías toma tradiciones de Jesús de discípulos del Señor ambulantes de paso.<sup>27</sup>

Nuestra tesis la podemos reforzar, por fin, por medio de una inferencia analógica: junto a los carismáticos itinerantes cristianos primitivos, hubo en los siglos I y II cantidad de filósofos cínicos itinerantes y predicadores ambulantes. También éstos estaban al margen de la sociedad<sup>28</sup>. Estuvieron en oposición a los emperadores Vespasiano y Domiciano y fueron combatidos por éstos. Sus mejores figuras sirvieron a otros, sin embargo, como modelo de vida humana auténtica: por ejemplo, al filósofo Epicteto. En sus exposiciones sobre el cínico plantea la siguiente pregunta: «¿cómo es posible vivir felizmente sin bienes, desnudo, sin casa ni hogar, sin cuidados, sin siervo, sin patria?». Y contesta:

«¡Mirad, dios os ha enviado a alguien que os puede demostrar, en la práctica, que es posible! "Miradme —dice el cínico—: estoy sin hogar, sin patria, sin bienes, sin esclavo; duermo en el suelo; no tengo ni mujer, ni hijos, ni un pequeño palacio, sino sólo tierra y cielo y un único pequeño manto raído. Y, sin embargo, ¿qué me falta? ¿No estoy sin preocupaciones y sin miedo, no soy libre?"» (*dis.* III 22, 45-48).<sup>29</sup>

El *ethos* de la tradición de dichos cristiana primitiva y el de la filosofía cínica son semejantes en estos tres rasgos más significativos: se trata de un tipo de *ethos* de carencia de patria, de familia y de posesiones. Puesto que el *ethos* cínico fue transmitido por filósofos ambulantes, podemos concluir *per analogiam* que los portadores de la tradición de Jesús pertenecen a un tipo sociológico semejante. Esta conclusión por analogía se funda en semejanzas estructurales, y no en relaciones históricas. Estas, sin embargo, no faltan totalmente<sup>30</sup>. En Gadara de Transjordania se puede demostrar la

27. Eusebio, *hist. eccl.* III 39, 4: «pero cuando llegaba alguno de los que habían seguido a los ancianos, me informaba preguntándole por las palabras de los ancianos».

28. Cf. L. Friedlaender, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine*, 1910, IV, 315s.346-353; D. R. Dudley, *A history of cynicism*, London 1937 (reimpr. 1967), especialmente p. 125s.

29. Traducción del original griego. De ahí las diferencias con respecto al texto alemán del autor. (Nota del traductor).

30. H. Hommel, *Herrenworte im Lichte sokratischer Überlieferung*: ZNW 57 (1966) 1-23 hace referencia a los contactos entre la tradición de logios y los *topoi* de la tradición socrática, especialmente con respecto al significativo *topos* de la tradición de dichos sobre la primacía del parentesco espiritual frente al familiar. Sobre el *topos* de que el sabio no recibe dinero, cf. H. D. Betz, *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition* (BHTh 45), 1972, 100-117.

existencia de ideología cínica durante más de cinco siglos: en Menipo, Meleagro y Oinomaos<sup>31</sup>. Pero más instructivo aún es el hecho de que el Peregrino del siglo II, ridiculizado por Luciano de Samosata, fuera en un principio un carismático itinerante cristiano, que después se convirtió al cinismo y continuó su vida errante cambiando de presagios<sup>32</sup>. Los filósofos ambulantes cínicos y los carismáticos itinerantes cristianos primitivos se presentaban ambos al margen de la vida normal. Por supuesto, la fundamentación espiritual de unos y otros era diversa. Los filósofos realizaban con argumentaciones intelectuales la liberación de las convenciones y costumbres sociales existentes, contraponiendo la φύσις al νόμος. Los predicadores ambulantes cristianos primitivos hacían lo mismo con imágenes míticas, contraponiendo al viejo mundo, condenado a la ruina, uno nuevo.

Si las palabras de Jesús fueron transmitidas por carismáticos itinerantes, ¿qué consecuencia tiene ese hecho con vistas a su autenticidad? El escepticismo de la historia de las formas se fundaba en el diagnóstico de que las palabras de Jesús están acuñadas por instituciones y necesidades de la vida comunitaria pospascual. Pero éstas no habían sido fundadas ni previstas por Jesús. Pues: «Jesús anunció el reino de Dios, y lo que vino fue la iglesia» (así A. Loisy)<sup>33</sup>. Si se entiende por «iglesia» comunidades locales asentadas y sus instituciones, entonces no existe ninguna continuidad sociológica entre Jesús y el cristianismo primitivo<sup>34</sup>. Otra cosa distinta sucede con los carismáticos ambulantes. En ese caso, la situación social de Jesús y la de una rama del cristianismo primitivo son semejantes: Jesús fue el primer carismático ambulante, Los transmisores de sus palabras asumieron su estilo de vida, los τρόπους κυρίου (Did 11, 8). Lo que quedó acuñado por su estilo de vida, por lo tanto, no es tan fácilmente «inauténtico». Su radicalismo ambulante se remonta al

31. Sobre estos poetas o filósofos influidos por el cinismo, cf. los correspondientes artículos en PRE y en el *Lexikon der Alten Welt*.

32. J. Bernays, *Lucian und die Kiniker*, 1879.

33. Cf. A. Loisy, *L'évangile et l'église*, Bellevue '1904, 155. Para la interpretación de su famosa frase, cf. D. Hoffmann-Axthelm, *Loisys "L'évangile et l'église" Besichtigung eines zeitgenössischen Schlachtfeldes*; ZThK 65 (1968) 291-328.

34. La voluminosa obra de S. Schulz, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, 1972 es un intento de localizar la tradición de las palabras de Jesús en una comunidad Q (en donde tendría su origen esta fuente Q). A causa del *ethos* radical de esas palabras, esa comunidad tiene que aparecer como «extraña al mundo» (como «entusiasta»), y de ese talante se le hace responsable, ante todo, a la espera del inminente final. El escepticismo con respecto a la autenticidad de las palabras de Jesús queda así necesariamente reforzado.

mismo Jesús. El es auténtico. Hay que «sospechar», probablemente, de la autenticidad de muchas más palabras de las que quieren algunos escépticos modernos.

La tradición de Jesús es auténtica, con todo, todavía en otro sentido, traslaticio: es existencialmente auténtica. Fue llevada a la práctica. Tanto la exégesis moderna como la conservadora indistintamente están frecuentemente ciegas con respecto a este asunto. Así, un representante de la interpretación existencial y de la «nueva hermenéutica» ve en el requerimiento al joven rico a regalar sus posesiones la invitación a aceptar la palabra de Jesús<sup>35</sup>. Según ese autor, el que escucha ha de saber escuchar. La llamada al seguimiento ahí «ya no» se debería «interpretar ética o sociológicamente», se trataría, más bien, «de un asunto auténticamente religioso»<sup>36</sup>. Ahora bien, la nueva hermenéutica quiere interpretar textos del pasado para la actualidad; en este caso, ciertamente, para una actualidad en la que las palabras de Jesús, con una tranquila naturalidad, ya no son practicadas. No se puede recriminar a nadie por eso. Pero esa razón no debería inducir a nadie a eliminar el claro sentido de las palabras de Jesús, sustituyéndolo por el sentido profundo hermenéutico propio; y no en último término, por respeto a aquellos hombres que una vez las tomaron en serio. Y también hoy nos debería hacer reflexionar el recordar que una vez hubo transmisores de las palabras de Jesús que, sin falsas interferencias, pudieron afirmar: «cielo y tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán» (Mc 13, 31).

## 2. *El comportamiento de los transmisores y sus condicionantes*

En el primer paso de nuestra reflexión partimos de las intenciones de la tradición de dichos. Presupuesto para inferir un comportamiento real fue la comprensión de que las intenciones espirituales son tomadas en serio, es decir, que tienen consecuencias concretas para el comportamiento «terreno». En este segundo paso de nuestro trabajo invertiremos ese supuesto heurístico. Se ha de suponer, del mismo modo, que las condiciones más «terrenas» pueden tener

35. E. Fuchs, *Jesus, Wort und Tat*, 1971, 10-20: «no se puede aquí perder uno precipitadamente en planteamientos de tipo sociológico, ya que “vender” tiene un sentido dialéctico: seguimiento consiste en la aceptación de su palabra» (18).

36. Fuchs, o.c., 19. Incluso los planteamientos sociológicos de la historia de las formas clásica quedan rechazados: «no se deberían aducir ahora categorías sociológicas, como sucede aún automáticamente en el trabajo histórico-formal de Bultmann y, ante todo, en la teología americana» (82).

consecuencias concretas para las intenciones espirituales. Las condiciones «terrenas» señaladas se pueden clasificar en tres grupos de factores, algunos de cuyos aspectos se irán tratando sucesivamente: 1) factores socioeconómicos: como la cuestión del sustento, profesión y estamento social; 2) factores socioecológicos: como el medio ambiente urbano y rural; 3) factores socioculturales: como el idioma, las normas y valores de determinados grupos étnicos. Como las tradiciones espirituales tematizan sólo con mucho recato o no los tratan en absoluto sus presupuestos menos espirituales, es muy difícil objetivamente llegar en este campo a afirmaciones fundadas. Es, pues, del todo conveniente un escepticismo metodológicamente fundado. Pero no existe ninguna base para aquel escepticismo oportunista según el cual en ese campo, por razones metodológicas, no se sabría nada, porque en el fondo se desearía no saber nada. Luego, ordinariamente tales escépticos saben bajo cuerda con asombrosa precisión que los factores indicados tienen a lo más sólo una importancia secundaria.

Una bien simple cuestión socioeconómica, la cuestión del sustento, viene tratada en la tradición de dichos con una apetecible claridad. El discurso de misión contiene sobre ese asunto una afirmación negativa y una positiva. La instrucción negativa suena así: «no toméis nada para el camino, ni bastón, ni bolsa, ni pan, ni dinero, tampoco debéis tener dos vestidos» (Lc 9, 3); «no saludéis a nadie en el camino» (Lc 10, 4). Nos interesa, ante todo, la renuncia a la bolsa, al bastón<sup>37</sup>, al pan y al dinero. Manto, alforja y bastón son las características de los filósofos cínicos ambulantes<sup>38</sup>, de los «monjes mendicantes de la antigüedad», como se los ha llamado. La prohibición de la alforja<sup>39</sup> y del bastón tiende, probablemente,

37. La renuncia al bastón significa la renuncia al más mínimo medio de autodefensa (así Hoffmann, *Logienquelle*, 313s). El que de esta manera va por el mundo adelante tiene que tomar a pecho por las buenas o por las malas el siguiente dicho: «al que te abofetea en la mejilla derecha ófrécele también la otra... Y a quien te fuerza a caminar una milla acompáñalo dos» (Mt 5, 39-41). El logio podría referirse directamente a la situación de los carismáticos ambulantes. A quien de todos modos está de camino le da igual el ser obligado a algún servicio por 1,5 o por 3 kilómetros.

38. Diógenes Laercio, VI, 13. Aquí se aplican probablemente a Antístenes los atributos que más tarde pasaban como distintivos del filósofo cínico (cf. Dudley, *A history of cynicism*, 6): manto, alforja y bastón. Sobre el equipamiento para los viajes en general en la antigüedad, cf. Hoffmann, *Logienquelle*, 313s.

39. El cínico Crates escribió una pieza titulada *πίρα*. A. Deissmann, *Licht vom Osten*, 1923, 86-88 acepta el significado de «saco de mendigo» (citando al *Bulletin de Correspondance Hellénique* 21 [1897] 60). De modo diferente W. Michaelis, *πίρα*, *ThWNT* 6, 119-121: «difícilmente se encontró Jesús alguna vez con el tipo del religioso o filósofo ambulante con el saco de mendigo como lo muestran los cultos de Asia Menor y el cinismo» (121, nota 13).



a evitar la más mínima apariencia de que los misioneros cristianos eran tales o semejantes mendigos. También la prohibición de saludar a alguien por el camino podría tener ese sentido<sup>40</sup>. El que demuestra públicamente su pobreza y se dirige a alguien por el camino podría ser fácilmente malentendido. A la misma dirección apunta la prohibición de cambiar de una casa a otra en un mismo lugar (Mc 6, 10; Lc 10, 7)<sup>41</sup>. Eso se parecería demasiado a querer aprovecharse materialmente de la hospitalidad de un lugar. Una cosa resulta clara: a los carismáticos itinerantes cristianos primitivos les estaban prohibidas las prácticas ordinarias de los mendigos<sup>42</sup>. Pero también igualmente un plan sistemático de aprovisionamiento.

Tanto más agudamente se plantea entonces la pregunta: ¿de qué vivía esa gente?<sup>43</sup>. Sobre eso existe una instrucción positiva:

«Cuando entréis en una casa,  
decid antes de nada: paz a esta casa.  
Y si allí hay un hijo de la paz,  
vuestro saludo de paz descansará sobre él;  
pero si no, volverá a vosotros.  
En esa misma casa permaneced y comed y bebed  
lo que recibáis de ellos;  
pues el obrero es merecedor de su salario.  
No cambiéis de una casa a otra» (Lc 10, 5-7).

Se partía, por lo tanto, de la expectativa de que se iba a encontrar de continuo personas por las cuales uno iba a ser voluntariamente socorrido. Y para ello no se apelaba a los sentimientos caritativos, sino al derecho y a la justicia: el trabajo merece su paga. ¿Qué clase de trabajo? El discurso de misión señala dos cosas: curaciones y anuncio escatológico. Curaciones para el presente, anuncio para el futuro. Ese anuncio no consistía en sólo palabras sin fuerza. Confería protección en el juicio final. Es lo que se desprende del

40. De otro modo, por ejemplo, W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, s.f., 209: se trataría de una amonestación a no perder tiempo. Así también Schulz, *Q*, 416.

41. Haenchen, *Weg Jesu*, 230 remite esta prohibición a la experiencia de que surgen envidias y conflictos cuando distintas familias, una tras otra, acogen a los misioneros.

42. También Haenchen, o.c., 222 piensa que la pobreza ostensible de los misioneros itinerantes debía evitar la sospecha de que querían enriquecerse.

43. A pesar de que Schulz, *Q*, 172s.478s muestra un fuerte interés por revolucionar la situación material en la sociedad actual, las cuestiones sobre los condicionantes materiales de una tradición le parecen muy lejanas a la hora de interpretar los textos. Así, sobre nuestro problema dice taxativamente: «habría que cuidarse de no querer sacar de esta instrucción más de lo que hay: los segadores apocalípticos tienen derecho, como auténticos trabajadores, a la comida y a la bebida» (417).

saludo de paz<sup>44</sup>. Está condicionado. Si los predicadores ambulantes son rechazados, entonces retorna a ellos, como si se tratara de una fuerza mágica. Y a ese lugar hostil le irá en el juicio inminente peor que a Sodoma y Gomorra (Mt 10, 15; Lc 10, 12). De ahí se puede concluir: si los predicadores ambulantes eran acogidos, el juicio escatológico dejaba inmunes a las casas y lugares que los habían acogido. Las curaciones actuales y la protección escatológica eran las «obras» de los predicadores ambulantes, que tenían que ser concedidas sin remuneración: «gratis lo habéis recibido, dadlo gratis» (Mt 10, 8). Pero esas obras merecían, sin embargo, su salario. El pago de sus honorarios en comida, bebida y alojamiento caía, sin duda, por su propio peso<sup>45</sup>. No era esta, ciertamente, una mendicidad normal, era una mendicidad de un orden superior, una mendicidad carismática, que sólo de paso tematiza el problema del sustento, que confía en que, en cierto modo, el problema se resolviera por sí mismo, conforme al lema: «buscad... ante todo el reino de Dios y su justicia, y entonces todas esas cosas se os añadirán» (Mt 6, 33). No es casualidad que entre las palabras de Jesús encontremos una típica sabiduría práctica del mendigo: «pedid, y se os dará; buscad, y encontraréis; golpead, y os abrirán» (Lc 11, 9 y par).

Naturalmente, las circunstancias terrenas tuvieron que ocuparse sin duda de que ese tema no se solucionara siempre por sí mismo. Nos lo muestra el relato de las espigas arrancadas. El análisis de la historia de las formas opinaba que una situación de las comunidades cristianas primitivas se había convertido ahí en una escena ideal<sup>46</sup>. Se le objetó que el andar en sábado hambrientos rondando por los campos no puede haber sido una costumbre repetida de las comunidades<sup>47</sup>. En efecto: algo así difícilmente sucede en una

44. Sobre el trasfondo histórico-religioso del saludo de paz, cf. Hoffmann, *Logienquelle*, 296-302. En las páginas 310s de la misma obra interpreta el saludo de paz en referencia al trasfondo histórico de la época: en polémica con los movimientos de resistencia zelotes, se congrega así a los «hijos de la paz». ¿Pero no es el saludo de paz un topos demasiado común?

45. S. Krauss, *Die Instruktion Jesu an die Apostel*: *Angelos* 1 (1925) 96-102: «Jesús exige con toda claridad que sus discípulos vivan de la hospitalidad de aquellos a cuyas casas precisamente llegan y en cuyos lugares predicán».

46. Cf. Bultmann, *Geschichte d. syn. Tr.*, 14.

47. Haenchen, *Weg Jesu*, 118-123: «no era de seguro una afición particular de los cristianos el ir el sábado por los sembrados y alimentarse de espigas» (122). F. W. Beare, *The sabbath was made for man?*: *JBL* 79 (1960) 130-136 señala, de todos modos, con razón que los conflictos sobre el sábado pudieron surgir también por pequeñeces, y el arrancar espigas es quizá únicamente un ejemplo de tales disputas. El *Sitz im Leben* original tuvo que ser probablemente semejante al que tiene la perícopa en la novela autobiográfica del amigo de Goethe K. Ph. Moritz, *Anton*

comunidad local con cristianos asentados y que trabajan. Sin embargo, tratándose de predicadores itinerantes sin dinero y sin pan, ésa podría haber sido una situación típica. Ahora bien, en la narración, el quebrantamiento del sábado se justifica por el hecho de que los sacerdotes del antiguo testamento tenían un derecho a los panes sagrados. La argumentación cojea desde la lógica. El sacerdote no quebrantó el sábado al entregar las ofrendas a personas no autorizadas para ello. La falta de lógica tiene, sin embargo, un fundamento real, que se pone de manifiesto al tener en cuenta que la problemática de los carismáticos ambulantes configuró ese relato: su derecho al sustento se basaba concretamente en Pablo (1 Cor 9, 13) y en la *Didajé* (13, 3) precisamente en ese derecho veterotestamentario del sacerdote a las ofrendas<sup>48</sup>. La lógica (o ilógica) teológica se rige en este caso, por una vez, por necesidades bien humanas.

Los carismáticos ambulantes tuvieron que pasar, de seguro, hambre más de una vez, porque no encontraban acogida. Más de una vez fueron expulsados como vagabundos sin derechos. Para tales situaciones habla un dicho de consuelo, cuyo sentido enigmático ha sido muy discutido:<sup>49</sup>

«Pero si os persiguen en esa ciudad,  
huid a la otra.  
Pues en verdad os digo:

Reiser, 1959, 345 (comienzo de la 4.ª parte). Anton Reiser vaga errante con poco dinero por la comarca de Duderstadt, «cuando iba una vez por un trigal y le vinieron a la mente los discípulos de Jesús, que comían espigas en domingo. Intentó al punto sacar de las espigas un puñado de granos...».

48. El primero, según mi información, en hacer referencia a esa relación ha sido J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus*, 1970, 52-62.71-73: «1 Cor 9, 14 da motivo para la fundada sospecha de que este logio [Mc 2, 25s] se adujo también en la situación postpascual para fundamentar el derecho al sustento de los predicadores del evangelio» (72). Del todo improbable considero la suposición de un *Sitz im Leben* eucarístico (así A. J. Grassi, *The five loaves of the high priest*: NT 7 [1964/65] 119-122). Según H. W. Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium* (StUNT 8), 1971, 72-81, fue Marcos el que por primera vez interpoló los v. 25-26; pero eso difícilmente se puede probar.

49. Cf. la visión de conjunto sobre la historia de la investigación en M. Künzi, *Das Naherwartungs-Logion Mt 10, 23*, 1970. E. Bammel, *Matthäus 10, 23*: StTh 15 (1961) 79-92 niega que se den ahí en absoluto motivos de misión. H. Schürmann, *Zur Traditions- und Redaktionsgeschichte von Mt 10, 23*: BZ NS 3 (1959) 82-88 piensa que el logio fue aplicado sólo posteriormente a la situación misional. Hasler, *Amen*, 84-86 niega tanto el motivo misional como el de consuelo. Estas opiniones ven con razón, a mi entender, que el dicho apenas se deja interpretar desde el punto de vista de un misionero que aspira a alcanzar una meta. Pero no por eso, sin embargo, se le debe negar cualquier tipo de motivo misional: en el cristianismo primitivo hubo diversas formas de misión.

no terminaréis con las ciudades de Israel  
antes de que venga el hijo del hombre» (Mt 10, 23).

Si los destinatarios de este dicho fuesen misioneros aspirando exclusivamente a alcanzar una meta, entonces poco consuelo encontrarían en este dicho. El no llegar a todas las ciudades antes del final tendría que hacer desesperar al misionero. Pero para el mendigo carismático eso es un consuelo: encontrará de continuo hasta el fin del mundo lugares en donde poder ir ganándose la vida por medio de la predicación y las curaciones, aunque vaya siendo expulsado una y otra vez.

Después de todo lo dicho, debería quedar claro que los carismáticos ambulantes cristianos primitivos eran marginados. Tendrían, de seguro, simpatizantes en los diversos lugares. Pero no es difícil imaginarse qué es lo que pensarían de ellos la gran mayoría: cómo juzgarían de aquellos hombres sin domicilio y sin ocupación estable, que inestabilizaban al pueblo con su predicación sobre el fin del mundo inminente y que veían ya en espíritu reducidos a cenizas aquellos lugares en donde eran rechazados y no encontraban socorro. Ese juicio, ciertamente, no tuvo que diferir mucho del de K. Kautsky, que habla sencillamente de «parásitos y conspiradores» y les atribuye la fantasía de incendiarios, sólo que debe ser el mesías el que prenda el fuego en lugar de ellos<sup>50</sup>. En ese juicio no habla sólo la severidad de la moral laboral (vetero)socialista: en él habla, sobre todo, un rechazo típico y generalizado de tales marginados. De modo parecido tuvieron que ser vituperados ya entonces los carismáticos itinerantes. Una palabra de Jesús los consuela:

«Dichosos vosotros cuando os insulten y persigan y digan toda clase de mal y mentira contra vosotros por mi causa. Sí, alegraos y saltad de gozo, pues grande es vuestra recompensa en los cielos. Pues así persiguieron a los profetas anteriores a vosotros» (Mt 5, 11-12).

50. K. Kautsky, *Orígenes y fundamentos del cristianismo*, Salamanca 1974, 359s: «... y numerosos parásitos desposeídos, sin familia u hogar, peregrinaban incesantemente de un lugar a otro... La amenaza final que el evangelista pone en boca de Jesús [se refiere a Lc 10, 12] es típica del ansia de venganza del mendigo que se ve defraudado en sus expectativas de limosna. Lo que más le gustaría sería desquitarse viendo a toda la ciudad arder en llamas. Sólo que en este caso debe ser el mesías el que desempeñe por él el papel de incendiario». Seguramente se ha observado con acierto lo que se refiere a la sed de venganza. Pero también se combate precisamente esa sed de venganza, como lo muestra Lc 9, 51-56. El juicio conclusivo de Kautsky suena así: «tales "parásitos y conspiradores" ambulantes, que se consideraban llenos del Espíritu santo, fueron los que llevaron los principios básicos de la nueva organización proletaria, el "alegre mensaje", el evangelio...» (360).

Se puede preguntar si ningún insulto tenía fundamento. ¿No eran los carismáticos ambulantes parecidos a otros vagabundos sospechosos, de tal modo que se los podía confundir con ellos? Que sucedió así, nos lo muestra la *Didajé*. Pone en guardia contra los *χριστέμποροι* viandantes, contra viajeros que traficaban con Cristo. Luciano puede hacer, tal vez sin razón, objeto de su burla a uno de esos profetas cristianos, con la intención de desenmascarar su mercancía religiosa como un comportamiento parasitario. Lo que a sí mismo se entendía como libertad fundada en lo religioso frente a las ataduras sociales básicas bien podía parecer desde fuera como vagabundeo holgazán.

Como marginados sociales, los carismáticos ambulantes cristianos primitivos tuvieron que encontrar ayuda, ante todo, entre aquellos que estaban, ellos mismos, al margen de la sociedad: entre los miserables y oprimidos, entre los pobres y hambrientos, a quienes proclamaban dichosos con sus palabras<sup>51</sup>. El hecho de que aquel rasgo característico de la tradición de Jesús, la referencia a los desclasados social y religiosamente, a los publicanos y prostitutas<sup>52</sup>, quedase conservado, tendría que estar en conexión con el hecho de que los transmisores de las palabras de Jesús se encontraban, ellos mismos, en el estrato más bajo de la sociedad. No por casualidad, entre esas palabras encontramos dichos típicos de filosofía práctica de clase, como por ejemplo: «al que tiene se le dará, al que no tiene se le quitará aun lo que tiene» (Mc 4, 25)<sup>53</sup>. Nadie que tiene mucho

51. Así lo ve también Hoffmann, *Logienquelle*, 326.

52. G. Bouwman, *La pécheresse hospitalière* (Lc VII, 36-50): EThL 45 (1969) 172-179 expresa la interesante opinión de que los predicadores cristianos encontraron de vez en cuando acogida hospitalaria en personas cuyos antecedentes (se puede preguntar aquí: ¿se trataba sólo de sus antecedentes?) eran criticados por cristianos fariseos. Dentro de esa problemática encuentra él el *Sitz im Leben* de Lc 7, 36s. E. Laland, *Die Martha-Maria-Perikope Lukas 10, 38-42. Ihre kerygmatische Aktualität für das Leben der Urgemeinde*: StTh 13 (1959) 70-85 ve también el *Sitz im Leben* de Lc 10, 38s en la problemática de los misioneros itinerantes. «Las mujeres de la casa están de repente tan absorbidas en los cuidados externos del huésped, que les resulta imposible escuchar la palabra del Señor» (82). Con toda seguridad, no eran casas con mucho «personal de servicio» las que visitaban los misioneros ambulantes. Y el dicho «sólo poco es necesario...» (Lc 10, 42) pondría en lo posible de manifiesto la modestia de los carismáticos ambulantes: no quieren resultar en lo material un peso para los anfitriones.

53. Cf. J. D. M. Derrett, *Law in the new testament: the parable of the talents and two logia*: ZNW 56 (1965) 184-195, especialmente p. 194s, que interpreta el dicho desde la relación entre capital y beneficios: «al que no tiene (es decir, beneficios) se le quitará eso (el capital) que aún tiene. Si, por el contrario, demuestra tener (beneficios), se le confiará más dinero todavía». Tal vez se trata de una interpretación demasiado estrecha. El hecho de que los ricos se vuelven más ricos y los pobres más pobres es una bien común y desesperante experiencia.

habla así<sup>54</sup>. La tradición sinóptica pertenece, sin lugar a dudas, a aquellas escasas tradiciones de la antigüedad en las que llegan a hablar grupos que, fuera de ahí, han quedado mudos. La historia la escriben en su casi totalidad los poderosos. Aquí, sin embargo, vemos el mundo desde una perspectiva «desde abajo». La singularidad histórico-formal de la tradición sinóptica está relacionada, sin duda, con eso.

La tradición de dichos se deja comprender mejor, a mi entender, cuando se tienen en cuenta los factores socioeconómicos indicados: es decir, la necesidad de encontrar sustento y de fundamentar el derecho a él, el rol de marginados de los transmisores, el carácter específico de clase de la tradición. A esos se añaden, en segundo lugar, los factores socioecológicos: la tradición de dichos remite a zonas rurales. Piénsese en el mundo de imágenes de las parábolas. En ellas aparecen pequeños campesinos, jornaleros y arrendatarios, pastores y dueños de viñas. En ellas se habla de siembra y cosecha, de campo y mala hierba, de rebaños y peces.<sup>55</sup>

Hay que tener en cuenta ese origen rural de los carismáticos ambulantes cristianos primitivos, si se quiere entender sus exigencias de sustento: quien se ganaba la vida antes como labrador o pescador abandona, al renunciar a la *stabilitas loci*, también sus únicos medios de vida. Los artesanos se encontraban en una situación diferente en ese caso, ya que sus herramientas de trabajo se pueden transportar con uno; no así, por el contrario, los campos y los lagos<sup>56</sup>. Por eso, la *Didajé* ve pocas dificultades para los artesanos emigrados que quieran asentarse en una comunidad<sup>57</sup>. Para el caso, sin embargo, de que el cristiano inmigrado no sea un artesano, da la instructiva advertencia de que la comunidad se ha de cuidar «de que entre vosotros no viva ningún cristiano ocioso» (Did 12, 4).

54. Piénsese además en la pesimista imagen sobre la justicia, por ejemplo, en la exhortación a la reconciliación: el pobre hombre endeudado termina sin remedio en la prisión, indiferentemente de cuál sea su situación jurídica (Mt 5, 25-26).

55. El carácter rural de la tradición sinóptica lo realzan: Deissmann, *Licht vom Osten*, 210s; M. Rostovtzeff, *Gesellschaft und Wirtschaft im Römischen Kaiserreich* II, 1929, 10; E. A. Judge, *Christliche Gruppen in nichtchristlicher Gesellschaft*, 1964, 10s.

56. Sobre los presupuestos para la movilidad local de los artesanos, cf. W. Bienert, *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel. Eine Grundlegung evangelischer Sozialethik*, 1954, 299-313. En la p. 304 señala que los pescadores galileos, por motivo ya de su profesión, no podían conjugar en Jerusalén trabajo y dirección de la comunidad.

57. De otro modo Knopf, *Lehre der zwölf Apostel*, 34: el artesano justamente tendría necesidad de ayuda, mientras que el comerciante sabría arreglárselas por sí mismo.

Un artesano puede viajar, y ganarse el sustento con su trabajo. Si produce para el «mercado», le favorece incluso su movilidad geográfica. Lo que no se puede vender en un lugar se vende en el siguiente. Cuanto mayor sea el mercado, tanto mejor. El artesano ambulante buscará pues las ciudades. ¿Es casualidad entonces que el artesano Pablo, que junto con Bernabé inició la misión de las grandes ciudades helenistas, pudiese renunciar a su derecho de sustento, mientras que el pescador Pedro insistiese en él (cf. 1 Cor 9, 5-6)?<sup>58</sup>

Radicalismo ambulante y medio ambiente rural están en conexión, además, por una segunda razón: las dimensiones de las comunidades urbanas exigió muy pronto la formación de tipos de organización y de funciones. Pero los carismáticos ambulantes pueden mantener su autoridad sólo en aquellos sitios en donde las comunidades locales no les pongan enfrente una organización oficial demasiado rígida<sup>59</sup>. La tradición de dichos cuenta con pequeñas comunidades: «en donde dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18, 20). Pues donde están juntos sólo dos o tres, no se necesitan especiales estructuras de autoridad, sino que, como tal minoría diminuta, no se puede prescindir de ningún modo de la asistencia de las autoridades suprarregionales, precisamente de aquellos profetas y apóstoles que iban de un lugar a otro.

58. G. Dautzenberg, *Der Verzicht auf das apostolische Unterhaltsrecht. Eine exegetische Untersuchung zu 1 Kor 9*: Bib. 50 (1969) 212-232 ha visto con razón que la renuncia al sustento hay que «colocarla en una situación todavía premateana siro-palestina de la misión ambulante cristiana primitiva» (216). Para la versión generalizada de ese derecho al sustento en 1 Cor 9, aduce factores sociológicos, a saber, el «paso de la misión a las regiones colonizadas del mundo mediterráneo helenista, ya no tan fuertemente articuladas tribal y familiarmente» (217). Hay que contar además, a mi entender, con el *topos* de la tradición filosófica de que el verdadero sabio no recibe ninguna paga por su sabiduría; un *topos* que presupone la cultura y pseudocultura divulgada en las ciudades. Sobre ese *topos*, cf. Betz, *Apostel Paulus*, 100-117. Dautzenberg, *o.c.*, 218 toma también en cuenta el medio ambiente urbano con respecto a la renuncia al sustento? Pablo y Bernabé «abandonaron conscientemente por cierto la zona del interior siro-palestina y se dirigieron a la población helenista de las ciudades». Es cierto que Pablo basa su renuncia en una necesidad divina cortada a la medida de su persona (cf. sobre esto E. Käsemann, *Una variación paulina del "Amor fati"*, en *Ensayos exegéticos*, 51-70), pero se tiene que relativizar un tanto esta auto-comprensión: también Bernabé renunció a su derecho al sustento. No se trata de una decisión exclusivamente personal de Pablo.

59. E. Käsemann, *Los comienzos de la teología cristiana*, 201 localiza a los profetas que él supone portadores de la tradición de dichos en «pequeñas comunidades de la zona fronteriza siro-palestina, en las que, dado precisamente el reducido número de sus miembros, no era posible otra forma de organización que la dirección por parte de un carismático. Tal vez cuidaba también un profeta ambulante de una serie de tales comunidades».

Señalemos, por último, que los pueblos y pequeñas ciudades están más juntos que las ciudades. Si, como dice la *Didajé* (11, 6), sólo es lícito llevar provisiones para un día de marcha, difícilmente alcanzarían para cubrir las grandes distancias entre las ciudades.<sup>60</sup> Esa praxis supone un medio ambiente rural. Si Pablo quería realmente misionar las grandes ciudades de todo el mundo, entonces hizo bien en renunciar al derecho de sustento del misionero. Ese programa no lo podía realizar ningún mendigo carismático, sino únicamente un organizador que planificaba.

El asentamiento originario de la tradición de dichos en un medio ambiente rural es además interesante por el hecho de que el cristianismo antiguo fue en su mayor parte un fenómeno urbano. El campesino era *paganus*, pagano. Sólo hay dos documentos directos de un cristianismo antiguo rural<sup>61</sup>. El gobernador de Bitinia, Plinio, informa al emperador Trajano de que la «peste de la nueva superstición» (se refiere al cristianismo) se ha propagado «no sólo por las ciudades, sino también por los poblados y el campo» (*epist.* X, 96) —lo cual confirma el carácter predominantemente urbano del cristianismo antiguo—. El segundo documento se encuentra en la primera carta de Clemente (42, 4). Según este testimonio, los apóstoles predicaron la βασιλεία τοῦ θεοῦ en las comarcas (χώρας) y en las ciudades. Ahora bien, la βασιλεία es un tema de la tradición de dichos, los apóstoles son carismáticos itinerantes. Es, al menos, digno de consideración el hecho de que se nombren en primer lugar las zonas rurales como campo de su actuación.

Si preguntamos por las razones por las cuales el cristianismo antiguo fue fundamentalmente un fenómeno urbano, nos topamos, entre otras causas, con un factor sociocultural: la lengua, de la que vamos a tratar muy brevemente. En las ciudades se hablaba como lengua común de comunicación el griego koiné, en el campo se conservaban las antiguas lenguas populares<sup>62</sup>, en Asia Menor, hasta

60. Según Knopf, *Lehre*, 31, eso presupone «que las comunidades cristianas [es decir, las que supone la *Didajé*] no estaban tan ralmente diseminadas: distaban unas de otras a lo sumo una jornada de camino». Tal situación es más pensable en el campo que en un medio ambiente urbano.

61. Cf. R. Knopf, *Über die soziale Zusammensetzung der ältesten heidenchristlichen Gemeinden*: ZThK 10 (1900) 325-347, particularmente p. 326.

62. Ireneo, por ejemplo, procura en Lión aprender el celta, para poder predicar también a la población campesina (*adv. haer.*, I, 10, 12; III, 4, 1-2). Sobre este problema cf.: W. Schneemelcher, *Das Problem der Sprache in der Alten Kirche*, en *Das Problem der Sprache in Theologie und Kirche. Referate vom Deutschen Ev. Theologentag 27.-31. Mai in Berlin*, 1959, 55-67; C. Andresen, *Die Kirchen der alten Christenheit*, en *Die Religionen der Menschheit* 29, 1-2, 1971, 20s.



bien entrado el siglo VI<sup>63</sup>. En el ámbito siro-palestino, por el contrario, el cristianismo habló desde un principio el dialecto de la población rural, el arameo, que claramente está en el trasfondo de la tradición de dichos. Una palabra de Jesús apunta a esta zona: «no salgáis a un camino de paganos y no entréis en una ciudad de samaritanos, sino id, más bien, a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10, 5-6)<sup>64</sup>. Lo que se prohíbe también se practica las más de las veces; por lo que se puede inferir: el radicalismo ambulante se extendió desde Palestina también a otras zonas. Pero sin duda tenía allí su centro.<sup>65</sup>

Los factores económicos, ecológicos y culturales aquí esbozados son condicionantes sociales de la tradición de dichos. Sin ellos, no se nos habría transmitido, ni se nos habría transmitido en la forma en que la tenemos actualmente. Esto no quiere decir, naturalmente, que esa tradición se derive de alguna manera de esos condicionamientos. No existen razones suficientes para afirmar eso. Basándonos en las fuentes, sólo podemos reconocer una conexión, una interdependencia entre una tradición espiritual y determinadas condiciones sociales. Quien hace una afirmación más allá de esto tiene que ser de la opinión de que se pueden hacer aseveraciones sobre

63. K. Holl, *Das Fortleben der Volkssprachen in Kleinasien in nachchristlicher Zeit*: Hermes 43 (1908) 240-254 (= *Ges. Aufs. zur KG. II: Der Osten*, 1928, 238-248).

64. H. Kasting, *Die Anfänge der urchristlichen Mission* (BEvTh 55), München 1969, 110-114 piensa que el dicho es construcción redaccional de Mateo. Ciertamente que se acomoda a la concepción redaccional de Mateo, pero sólo en la forma de Mt 15, 24 referida exclusivamente a Jesús. Probablemente Mateo transformó redaccionalmente en 15, 24 el dicho tradicional de 10, 5-6.

65. Esta localización del radicalismo itinerante cristiano primitivo explica también el carácter judeocristiano de la tradición de dichos: presupone comunidades cristianas que están dentro de la comunión sinagoga judía y sometidas a su jurisdicción (Mt 10, 17). Se reconoce a los rabinos como autoridades (Mt 23, 2-3). Pero al mismo tiempo se critica duramente a fariseos y letrados. Esta ambivalencia podría explicarse así: las comunidades locales esparcidas por el país pertenecían de hecho al judaísmo. Pero los portadores principales de las tradiciones que distinguían al cristianismo del judaísmo eran carismáticos ambulantes que se sustraían a cualquier tipo de organización. En éstos pudo permanecer viva la crítica al judaísmo, a los fariseos y letrados, mientras que sus simpatizantes asentados en los diferentes lugares tuvieron que tender a más o menos grandes compromisos. Sin estos marginados ambulantes el cristianismo habría perdido pronto su identidad. Cf. Kretschmar, *Beitrag*, 47: «en la situación histórica de la cristiandad palestinense antes de su separación de la comunión del pueblo judío no tiene nada de sorprendente el que, si exceptuamos a los carismáticos, es decir, a los profetas, maestros, "santos", no tengamos noticia de ningún otro tipo de oficios o servicios... En ese tiempo estos carismáticos tuvieron que ser los únicos que aparecieran claramente hacia fuera como los representantes del mensaje cristiano».

la realidad independientemente de los datos que tenemos, aseveraciones que irían mucho más lejos que aquellas construcciones teóricas imprescindibles, sin las cuales no se podrían ni inferir ni analizar ni comprender los datos. Con tales afirmaciones se habría abandonado el ámbito de la ciencia crítica. Dentro de esos límites, sin embargo, existe aún mucho por investigar, entender y comprender. Para concluir, indiquemos pues algunas hipótesis de ulterior alcance sobre la tradición de dichos en el cristianismo primitivo.

1. Sólo raras veces se encuentran palabras de Jesús en la literatura epistolar cristiana primitiva. Eso tiene que tener también una motivación sociológica. Las cartas tienen su origen predominantemente en las comunidades urbanas helenistas<sup>66</sup>. Esas comunidades abarcaban diversos estamentos sociales, hecho que provocó en Corinto y Roma, cuya situación social conocemos mejor, conflictos<sup>67</sup>. A las comunidades así estructuradas corresponde un patriarcalismo de amor de tipo familiar<sup>68</sup>, en el que las diferencias sociales se mantienen, se suavizan y se mitigan. Características de ese tipo de *ethos* son las «tablas domésticas» cristianas antiguas. El *ethos* afamiliar del radicalismo ambulante cristiano primitivo no tenía lugar aquí, sencillamente porque no se lo podía practicar. Bien pudieron ser también conocidas ahí las palabras de Jesús, pero no se las podía vivir. Y lo que dentro de la tradición oral no puede ser aceptado por un grupo humano es eliminado por la «censura preventiva» de ese grupo. Un umbral sociológico de la tradición dificultó la penetración de las palabras de Jesús en esas comunidades. El lugar del hijo del hombre sinóptico lo ocupó aquí el Cristo cósmico.

2. La tradición de dichos pudo salirse de su originario *Sitz im Leben* allí donde cambió su carácter. En donde no se podía llevar

66. Cf. Deissmann, *Licht vom Osten*, 210.

67. Sobre la comunidad de Roma, cf. especialmente los análisis de H. Gültow, *Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten*, 1969, que alcanzan su punto culminante en el análisis del cisma entre Calixto e Hipólito y su trasfondo social. En otro lugar (cf. cap. 5-8 de este libro) espero poder mostrar que también en los conflictos comunitarios de Corinto jugaron un papel los factores sociales.

68. El concepto de «patriarcalismo de amor» (*Liebepatriarchalismus*) procede en cuanto al contenido de E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Ges. Schriften I*, 1912, 67-83. Caracteriza la postura ética fundamental de Pablo con estas palabras: «se trata del tipo del patriarcalismo cristiano fundado al mismo tiempo en el reconocimiento religioso y en la superación religiosa de las desigualdades terrenas. Tuvo su preparación en el patriarcalismo del judaísmo tardío, pero consigue su colorido especial por el calor de la idea cristiana de amor, por la conjunción de todos en el cuerpo de Cristo» (67). Habla de la «idea básica de la dócil aceptación de las desigualdades existentes y de su acción fecundadora con respecto a los valores éticos de la relación interpersonal» (68).

a la práctica su radicalismo ético era posible trasformarlo en un radicalismo gnóstico. Un radicalismo de acción se convirtió así en un radicalismo de conocimiento, que no tiene necesariamente por qué tener consecuencias concretas en la conducta. Una tradición de dichos modificada en esa dirección la encontramos en el evangelio de Tomás<sup>69</sup>, una colección de palabras de Jesús. El lugar social de ese radicalismo modificado en sentido gnóstico tuvo que estar en círculos relativamente homogéneos dentro de la iglesia. Frecuentemente debió de tratarse de círculos bien situados<sup>70</sup>. Un radicalismo intelectual, sin consecuencias prácticas, también ahí uno puede permitirse el lujo de tenerlo.

3. El que la tradición de dichos se nos haya conservado en su espíritu relativamente original, se lo tenemos que agradecer a su fijación por escrito en la fuente de los dichos (Q) y en los evangelios. En ese sentido es interesante constatar que se nos ha conservado únicamente dentro de la forma de evangelio, es decir, dentro de una presentación de la vida de Jesús, que, como tal, mira a una época ya pasada y contempla el radicalismo ético de la tradición de dichos ya desde una distancia histórica. Esa distancia aparece ante todo en Lucas. Lucas nota una tensión tan grande entre el mundo social original de la tradición de Jesús y el de sus destinatarios que, como añadidura al evangelio, escribe además un libro de los

69. Acerca de esto, hay que tener en cuenta, por cierto, que en el evangelio de Tomás no sólo se nos presenta una tradición modificada de dichos, sino también una gnosis atemperada. Sin embargo, las exigencias concretas están descoloridas, traducidas a lo puramente especulativo, y de eso se trata aquí. Esa modificación no es simplemente algo inmanente a la tradición de dichos (así J. M. Robinson, *ΑΙΘΙΟΙ ΣΟΦΩΝ. Zur Gattung der Spruchquelle Q*, en *Zeit und Geschichte. Fst. R. Bultmann*, 1964, 77-96, que descubre en el género de la colección de dichos una tendencia inmanente a la gnosis); supone más bien, con toda probabilidad, un cambio de los portadores de la tradición, otro medio ambiente social, en el que las palabras de Jesús ya no eran practicables en su palpable inmediatez.

70. Cf. el juicio de Andresen, *Die Kirchen der alten Christenheit*, 103 sobre los gnósticos: «estos hombres pertenecían a estamentos sociales que de ordinario no encontraron el camino de ingreso en las comunidades protocatólicas. El efluvo de un cierto talante liberal, que rompe los estrechos moldes de una religiosidad comunitaria preocupada de sus propias tradiciones, llena los testimonios de la gnosis valentiniana y basilidiana». H. G. Kippenberg, *Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus*: *Numen* 17 (1970) 211-231 se expresa detalladamente sobre este problema: «sociológicamente localizaría el gnosticismo en la capa intelectual helenista de los países fronterizos orientales del imperio romano, que en los siglos II y I a.C. cayeron bajo las botas de las legiones romanas» (223). A este autor le critica P. Munz, *The problem of "Die soziologische Verortung des antiken Gnostizismus"*: *Numen* 19 (1972) 41-51. Esta crítica sin embargo no alcanza, a mi juicio, a la comprensión del carácter específico en lo referente a estrato social del gnosticismo antiguo.

Hechos de los apóstoles, en el que muestra cómo el cristianismo desde Galilea (o más exactamente: desde la bien conocida ciudad de Jerusalén) alcanzó las grandes ciudades helenistas<sup>71</sup>. Más claramente que los otros evangelistas, destaca el período de la vida de Jesús como una época especial, en la que estaban en vigor unas normas éticas diferentes a las del resto. Por eso puede, por una parte, conservar de la manera más fiel el radicalismo ético de las palabras de Jesús. Pero, por otra parte, se distancia de modo inequívoco del radicalismo ambulante cristiano primitivo. En el discurso de despedida lucano Jesús abroga expresamente sus mandatos para los carismáticos ambulantes: el envío sin bolsa de dinero, sin alforja y sin sandalias ya no debe tener más validez desde ahora. Ahora se debe disponer de dinero, de alforja e incluso de espada. Pues los tiempos han cambiado (Lc 22, 35-36). Lucas ataca en el presente a los sucesores de los primeros carismáticos ambulantes. Para él son falsos profetas. Hay de todos modos sólo doce legítimos apóstoles. Ellos son los grandes misioneros itinerantes de la primera época. E incluso en esa primera época no son precisamente ellos el modelo del cristianismo ejemplar, sino más bien la comunidad local de Jerusalén, de la cual Lucas traza una imagen fuertemente idealizada. En ella, según él, cada uno puso sus bienes a disposición de la comunidad. Pero como testimonio de ello puede aducir sólo, significativamente, a Bernabé, un apóstol y carismático ambulante. Y así, también él incluso nos descubre lo que es lo probable históricamente hablando: un seguimiento consecuente se dio únicamente entre los mendigos carismáticos vagabundos sin patria.

Si seguimos la trayectoria de la tradición de las palabras de Jesús en el cristianismo primitivo, topamos con tres formas sociales de fe cristiana antigua: el radicalismo itinerante, el patriarcalismo de amor y el radicalismo gnóstico. En ellas están asentados aquellos tres tipos cuya historia ha seguido E. Troeltsch a través de toda la historia del cristianismo: la secta, la iglesia-institución y el espiritualismo<sup>72</sup>. El *ethos* del radicalismo ambulante ha revivido una y otra vez en movimientos sectarios: en el montanismo, en el ascetismo ambulante sirio, en los monjes mendicantes de la edad media y en el ala izquierda de la reforma. El radicalismo gnóstico se ha articulado una y otra vez en conventículos dentro y fuera de la iglesia con

71. La «ciudad» juega ya un papel importante en el evangelio: Lucas hace que Jesús se presente en un medio ambiente urbano. Cf. sobre esto Hoffmann, *Logienquelle*, 278-280.

72. Cf. E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1912.

una orientación individualista y mística. Al patriarcalismo cristiano de amor, sin embargo, le debemos las instituciones perdurables de la iglesia. Con éxito, y no sin sabiduría, templó el radicalismo cristiano primitivo lo suficiente para que la fe cristiana se convirtiese en una forma de vida colectivamente practicable. En las polémicas del siglo II se impuso frente a otras formas sociales de la fe cristiana antigua: frente al montanismo y a la gnosis. Definió lo que es ortodoxo, lo que es canónico y exegéticamente legítimo. Pero no suprimió del todo las otras tradiciones, y así ha ido alimentando de continuo a corrientes «heterodoxas». Ese patriarcalismo de amor ha sabido una y otra vez asimilar corrientes radicales o eliminarlas. Esto último, como es sabido, con más patriarcalismo que amor; más exactamente, con el empleo de la violencia física, que hubiese comprometido irrevocablemente al cristianismo, si es que no se hubiese alzado una y otra vez, desde las tradiciones del radicalismo cristiano primitivo, la voz de la llamada a la conversión.