

## EL EVANGELIO DE PEDRO

### ¿UN DESAFÍO A LOS EVANGELIOS CANÓNICOS?

MIGUEL RODRÍGUEZ RUIZ  
Kloster-Hochschule  
Benediktbeurn (R.F.A.)

#### *Resumen*

Podemos afirmar con gran probabilidad que el evangelio de Pedro depende de los evangelios del Nuevo Testamento. Esta es la conclusión a que llega M. Rodríguez después de estudiar las conexiones literarias y teológicas que se dan entre la obra apócrifa y los evangelios canónicos. El estudio, además, presenta y rechaza las opiniones contrarias de algunos investigadores.

#### *Summary*

We can affirm with great probability that the gospel of Peter bases itself on the New Testament gospels. M. Rodríguez reaches this conclusion after studying the literary and theological connections between the apocryphal writing and the canonical gospels. This study also considers and rejects the contrary opinions held by some researchers.

### I. NUEVO INTERÉS POR LOS EVANGELIOS APÓCRIFOS

Es bien conocido el interés que despierta hoy "lo apócrifo" en la literatura, en el cine y en ciertos escritos de religiosidad popular. Se acude en especial a los evangelios apócrifos en busca de datos desconocidos sobre la figura de Jesús y los orígenes del cristianismo. También los investigadores se han ocupado de estos evangelios, sobre todo de los pertenecientes al siglo II, entre los cuales destacan cuatro a los que se atribuye una especial importancia por su posible aportación al conocimiento de Jesús y su obra: el evangelio de Tomás, el

evangelio desconocido del papiro Egerton 2, el evangelio secreto de Marcos y el evangelio de Pedro (1).

Son algunos exegetas norteamericanos quienes más se han esforzado por subrayar la importancia de estos escritos como fuentes fidedignas para reconstruir la imagen de Jesús y de la Iglesia primitiva (2). El título del libro de J. D. Crossan, *Four Other Gospels*, es ya un reto en relación con los cuatro evangelios canónicos (3). El conocido exegeta R. E. Brown ve en esta valoración de los evangelios apócrifos de los primeros siglos un intento de recobrar un supuesto cristianismo más auténtico y originario que el sancionado por la Iglesia al aceptar el canon del NT, un cristianismo que habría sido reprobado en el proceso de redacción de los evangelios canónicos. Para estos estudiosos hay dos modos de recuperar ese fondo primitivo: a) estudiar la tradición investigando diacrónicamente su proceso; b) demostrar que algunos de los llamados “evangelios apócrifos” son tan antiguos y respetables como los admitidos por la Iglesia o que, al menos, contienen tradiciones tan dignas de crédito como éstos (4).

Tras las opiniones de quienes piensan que la imagen de Jesús aparece censurada en los evangelios canónicos pervive aún la tesis de W. Bauer: los inicios de la Iglesia habrían sido heterodoxos y sólo después se habría impuesto progresivamente la ortodoxia. Al parecer, tales autores no han querido enterarse de las críticas que recibió en su día el libro de Bauer (5). Ciertos resabios de esa tesis afloran en el recurso a un “catolicismo primitivo” (*Frühkatholizismus*) por parte de algunos autores para referirse a las tendencias catolizantes que aparecen en parte del NT, en supuesta oposición a un cristianismo primitivo más pluralista. Ciertamente no se pueden pasar por alto las tensiones y los conflictos teológicos del cristianismo naciente ni tampoco los diversos intentos de las primeras comunidades encaminados a formular su fe, pero eso no impidió nunca la unidad en lo esencial (cf. Hch 15: concilio de Jerusalén; 1 Cor 15,11).

(1) Para un estudio más completo de estos evangelios cf. A. Santos Otero, *Los evangelios apócrifos* (BAC, Madrid 1956, 1975); Ch. Maurer, en E. Hennecke/W. Schneemelcher (eds.), *Evangelien I* (Tübingen 1959, 1968); R. McLachlan Wilson, *Apokryphen II*, en *Theologische Realenzyklopädie* (G. Krause, ed.) III (Berlin/New York 1978) 316-341. El evangelio secreto de Marcos se encuentra en las obras citadas en la nota siguiente.

(2) H. Koester, *Einführung in das Neue Testament* (Berlin/New York 1980) 604s; R. Cameron, *The Other Gospels* (Philadelphia 1982) especialmente 67-82; J. D. Crossan, *Four Other Gospels* (Minneapolis 1985) 14-187.

(3) Cf. *op. cit.*, 10.

(4) Cf. R. E. Brown, “The Gospel of Peter and Canonical Priority”: *NTS* 33 (1987) 321-343, especialmente 321-324.

(5) Cf. W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Tübingen 1964); en la segunda edición se ha añadido un apéndice con las reseñas y críticas a la primera.

Ciñéndonos al EvPe (= evangelio de Pedro), la cuestión más importante es saber si se puede demostrar que su texto —que sólo poseemos fragmentariamente—, o al menos el hipotético evangelio primitivo —sólo deducible por métodos críticos—, es independiente de los evangelios canónicos y anterior a ellos. J. Denker rechaza todo influjo de los evangelios canónicos a pesar de que coloca la fecha de composición del EvPe entre los años 100 y 130. Por su parte, H. Koester y J. D. Crossan excluyen tal influjo sólo con respecto al evangelio más antiguo (6). Otros autores, como J. W. McCant, J. B. Green y R. E. Brown, concluyen tras un detenido estudio que, si bien cabe la posibilidad de que el EvPe sea, en algunas de sus tradiciones, anterior a los cuatro canónicos, es más probable que dependa de ellos (7).

Otra cuestión que ha sido muy discutida es el carácter doceta del EvPe. Los estudios más recientes mantienen que los pocos textos aducidos para probar la supuesta tendencia doceta de este evangelio (cf. EvPe 4,10b; 6,19) pueden ser interpretados de forma ortodoxa (8). Al final de nuestro estudio hablaremos de su orientación y tendencias teológicas.

## II. TESTIMONIOS ANTIGUOS Y HALLAZGOS MODERNOS

### 1. *El EvPe en los cuatro primeros siglos*

Aunque Orígenes (*Comm. in Math.* 10,17) y Eusebio (*Hist. Eccl.* III, 3,25) mencionan el EvPe, no parece que lo hubieran leído ni tuvieran conocimiento de su contenido (9). El examen de los textos de los autores eclesiásticos desde san Justino hasta los escritos maniqueos, si bien descubre coincidencias literarias y teológicas, no demuestra que estos autores conocieran y utilizaran el EvPe (10). El testimonio más significativo es el del mismo Eusebio, quien refiere que a Serapión, obispo de Antioquía (190-203), le fue presentado un evangelio de Pedro que circulaba entre los cristianos de Rhossos; este obispo pensó en un primer momento que se trataba de una obra

(6) Cf. J. Denker, *Die theologieggeschichtliche Stellung des Petrus-evangeliums* (EHS.T 23,36; Bern/Frankfurt 1975) 31-57 especialmente 56-57; H. Koester, *Einführung*, 599; J. D. Crossan, *op. cit.*, 125-181.

(7) Cf. J. W. McCant, *The Gospel of Peter: The Docetic Question Re-Examined* (Dissertation of Emory University 1978; microfilm) 35-115; J. B. Green, "The Gospel of Peter: Source for a Pre-Canonical Passion Narrative?": *ZNW* 78 (1987) 292-301; R. E. Brown, *op. cit.*, 333-338.

(8) Cf. J. W. McCant, *op. cit.*, 124-177.

(9) Cf. R. McLachlan Wilson, *Apokryphen* II, en *TRE* III, 331.

(10) Cf. J. Denker, *op. cit.*, 9-30.

inocua para la fe, pero en una segunda lectura encontró en ella indicios de docetismo y prohibió su uso (cf. *Hist. Eccl.* VI, 12,2-6). En cuanto al empleo del EvPe en los primeros siglos, J. Denker se expresa en estos términos: "No se puede hablar de un uso generalizado en la Iglesia universal. Sólo es posible demostrar su divulgación en Siria occidental, como se colige de la anécdota sobre Serapión. Algo más tarde aparece difundido en algunas regiones de Egipto, como se ve por la mención de Orígenes. Las relaciones entre san Cirilo de Jerusalén y el EvPe no son evidentes. Las coincidencias entre este texto y otros autores eclesiásticos se pueden explicar por la utilización de tradiciones comunes" (11).

## 2. *Fragmento de Akhmim y fragmentos de Oxyrhynchus*

En el invierno de 1886-87, el arqueólogo francés Urbain Bouriant descubrió en la tumba de un monje cristiano en Akhmim (la antigua Panópolis) un fragmento de un relato de la pasión y resurrección de Jesús que fue identificado con el EvPe conocido por la breve información de Eusebio acerca de Serapión. Esta identificación, aunque no exenta de problemas, es admitida en general por los autores (12). El pergamino encontrado en Akhmim consta de 33 folios. Las páginas 2-10 contienen pasajes del EvPe: últimas escenas de la pasión, crucifixión, sepultura y resurrección más el comienzo de la aparición de Jesús a Pedro y otros discípulos junto al lago de Generaset, relato inesperadamente interrumpido. El carácter fragmentario no se debe a posible deterioro de éste, sino a que así lo dejó el copista. Los restantes folios contienen una descripción fragmentaria del cielo y el infierno perteneciente al *Apocalipsis de Pedro*, pero en orden inverso (págs. 19-13), y algunos breves fragmentos del libro de Henoc y otras obras de distinto carácter (págs. 21-68). La fecha del manuscrito varía según los autores: no puede datarse antes del siglo VII ni más tarde del XII, dado el tiempo en que estuvo en uso el cementerio. La datación más común es el siglo VIII (13).

Los dos fragmentos de papiro hallados en Oxyrhynchus y publicados por A. A. Coles en 1972 (POx 2949) parecen pertenecer también al EvPe rechazado por Serapión. La identificación del fragmento más pequeño resulta muy difícil debido precisamente a su pequeño tamaño (1,7 × 2,6 cm.). El mayor (4 × 7,5 cm.) narra la escena en que alguien (según el texto de Akhmim sería José, amigo de Pilato) acude

(11) *Ibid.*, 30.

(12) Cf. R. McLachlan Wilson, en *TRE* III, 331.

(13) Cf. J. W. McCant, *op. cit.*, 2s.

al procurador para pedirle el cuerpo de Jesús a fin de sepultarlo. D. Lührmann ha demostrado que este fragmento pertenece al EvPe (14). Ambos fragmentos se datan a fines del siglo II o en la primera mitad del III. Su importancia reside en que prueban la difusión del EvPe en Egipto casi 600 años antes de que fuera copiado el texto de Akhmim. Si comparamos este texto con el reducido fragmento de Oxyrhynchus, saltan a la vista algunas variantes textuales. El EvPe, al no ser un texto canónico, no estaba sometido al control riguroso de la autoridad eclesiástica. Fuera de este interés textual, los dos manuscritos carecen de importancia para el estudio del EvPe.

El fragmento de Akhmim no tiene título que atribuya el evangelio a Pedro. El nombre generalizado de *Evangelio de Pedro* se debe a que el narrador aparece dos veces en primera persona como Simón Pedro. Al final del fragmento, este narrador se expresa de la siguiente manera: "Yo, Simón Pedro, y Andrés, mi hermano, tomamos las redes y nos fuimos al mar. Iba en nuestra compañía Leví el de Alfeo, a quien el Señor..." (14,60). La otra aparición de Pedro se da hacia la mitad del fragmento: "Estaba yo sumido en la aflicción juntamente con mis amigos y, heridos en lo más profundo del alma, nos manteníamos ocultos, pues éramos objeto de sus indagaciones como malhechores que intentaban incendiar el templo. Por eso ayunábamos y estábamos sentados, lamentándonos y llorando noche y día hasta el sábado" (7,26-27). Aunque los estudiosos aceptaron unánimemente al principio la calificación de doceta para este escrito, hoy se piensa más bien que esa calificación, debida al influjo de la anécdota de Eusebio sobre Serapión, es inexacta: no hay razones para tachar de doceta al EvPe de Akhmim.

### III. HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN DEL FRAGMENTO DE AKHMIM

Se suelen distinguir dos etapas: 1) desde la publicación del fragmento en 1882 hasta la publicación del libro de L. Vaganay, *L'Évangile de Pierre* (EtB; Paris, 1930); 2) desde 1930 hasta el presente (15).

1. La primera etapa se polarizó en torno a las opiniones opuestas de A. Harnack y Th. Zahn. El primero fechaba el EvPe entre los años 110 y 130 y, basándose en las coincidencias literarias entre EvPe

(14) Cf. D. Lührmann, "POx 2949: EvPt 3-5 in einer Handschrift des 2/3, Jahrhunderts": ZNW 72 (1981) 216-226.

(15) M. G. Mara, *Évangile de Pierre* (SC; Paris 1973) 16-20 y J. W. McCant, *The Gospel of Peter*, 6s, cierran con L. Vaganay el primer período de investigación en torno al EvPe.

12-13 y Mc 16,1-8, afirmaba que su autor había conocido el evangelio de Marcos con el final perdido, en el que se narraba la aparición del Resucitado a Pedro. Sin embargo, negaba toda dependencia literaria directa del EvPe con respecto a Mt, pese a que ambos comparten una tradición común. Por otra parte, señalaba que era difícil establecer relaciones literarias entre el EvPe y los de Lc y Jn (16). Algunos partidarios de Harnack fueron más lejos, negando toda dependencia literaria del EvPe con respecto a los sinópticos. Tal es el caso de P. Gardner-Smith, quien propuso el año 90 como fecha de composición (17).

Zahn, por el contrario, afirmaba que el autor del EvPe no había utilizado otras fuentes para redactar su obra que los evangelios sinópticos y que, por lo demás, la obra carece de todo valor histórico. El EvPe habría sido redactado en Siria en torno al año 150 (18). Entre los numerosos seguidores de la opinión de Zahn merecen especial mención J. A. Robinson, A. Loisy y L. Vaganay. Este último considera que el autor del EvPe es un falsario; pero, apartándose de la opinión —compartida por Harnack y Zahn— de que el fragmento de Akhmim refleja una tendencia doceta, dice que la obra no puede tacharse de herética, sino que refleja un cristianismo popular (19). Con este cambio de opinión, Vaganay marcó una nueva dirección para sus sucesores.

2. Dejando aparte las excelentes introducciones de A. Santos Otero y Ch. Maurer al EvPe (20), que resumen los resultados de la etapa anterior, la primera obra importante del segundo período es la tesis doctoral de B. A. Johnson, quien ha investigado en especial el relato de la guardia del sepulcro (EvPe 8,28-11,49) y el de las mujeres junto a la tumba vacía (12,50-13,57). Rechazando el método de la crítica literaria, empleado por sus antecesores de una y otra tendencia, y utilizando el de la historia de las formas, Johnson llega a la conclusión de que el relato de las mujeres junto a la tumba vacía en el EvPe —a pesar del motivo del joven sentado en el sepulcro, como en Mc 16,5, y de otros detalles— es independiente del segundo evangelista. Recordemos que Harnack había admitido la dependencia del EvPe con respecto a Mc debido precisamente a la semejanza de los dos relatos en que intervienen las mujeres. Por lo que se refiere al

(16) Cf. A. Harnack, *Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus* (TU 9,2; Leipzig 1893; 1893) 33.

(17) Cf. P. Gardner-Smith, "The Gospel of Peter": *JTS* 27 (1926) 255-271.

(18) Cf. Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons I-II* (Leipzig 1888-1892).

(19) Cf. L. Vaganay, *op. cit.*, 147.

(20) A. Santos Otero, *Los evangelios apócrifos* (BAC; Madrid 1956, 1975); Ch. Maurer, *Petrusevangelium*, en E. Hennecke/W. Schneemelcher (eds.), *Evangelien I* (Tübingen 1959, 1968) 118-124.

relato de la guardia junto al sepulcro, el EvPe muestra, según Johnson, un desarrollo menor que el de Mt 27,62-66; 28,2-4.11-15. Esto sería un indicio en favor de que el EvPe es anterior y, por tanto, independiente de los evangelios canónicos. El EvPe habría sido compuesto en Siria occidental entre los años 70 y 130 (21).

M. G. Mara critica, en contra de Vaganay, la opinión de que el autor del EvPe sea un falsario. Es cierto que este evangelio denota un desconocimiento de las instituciones jurídicas, culturales y religiosas de Palestina y no parece tener una noción muy clara de personajes como Pilato y Herodes. Desde este punto de vista, los evangelios canónicos revelan una situación histórica más verosímil, anterior a los años setenta. Pero, según Mara, el EvPe tiene un valor que reside en la interpretación teológica de los acontecimientos, en su interiorización y en la reflexión sobre los relatos de los evangelios canónicos y las profecías del AT en un estilo popular y edificante (22). No se trata, pues, de un evangelio gnóstico o doceta, aunque algunas expresiones suenen a docetismo. Mara intenta disipar la tendencia anti-judía del EvPe, tendencia que aparece ya a finales del siglo I y era corriente en la polémica cristiana del siglo II (23). La obra habría sido escrita en la primera mitad del siglo II, después del evangelio de Juan y antes de las homilias pascuales. Dada la estrecha relación entre Jn y el EvPe (la fecha de la muerte de Jesús es el 14 de Nisán), Mara se decide por Asia Menor como lugar de origen (24).

En su tesis doctoral sobre la localización teológica del EvPe. J. Denker afirma que, dentro de la literatura cristiana más antigua, sólo es posible descubrir algunas semejanzas de vocabulario y de tema en la *Ascensión de Isaías*, las *Pseudoclementinas* y el *Evangelio de los Hebreos* (25). Investigando la relación entre el EvPe y los evangelios

(21) Cf. B. A. Johnson, *Empty Tomb Tradition in the Gospel of Peter* (Dissertation Harvard University 1965); cf. id., *HThR* 59 (1966) 447s.

(22) Cf. M. G. Mara, *Évangile de Pierre*, 31s.

(23) Cf. *op. cit.*, 33 y 218-220.

(24) Cf. *ibid.*, 215-218; F. Weißgruber, en A. Fuchs, *Das Petrus-evangelium* (SNTU, serie B, vol. B/2; Linz 1978) 142-144, apoya la opinión de M. G. Mara.

(25) J. Denker, *Stellung des Petrus-evangeliums* (cf. nota 6) 22. En las tres obras indicadas en el texto encuentra Denker las coincidencias literarias más llamativas, si bien descarta todo uso del EvPe por los autores de esos escritos. Pero apunta otras coincidencias de vocabulario y pensamiento que, según él, provienen de la tradición de la Iglesia o de la tradición común exegética. El error de Denker consiste en insinuar que esas tradiciones, un tanto salvajes, son tan antiguas, o incluso más, que las de los evangelios canónicos. A nuestro parecer, las coincidencias entre autores de los siglos II y III y el EvPe hacen suponer que éste, por lo que se refiere a esas tradiciones un tanto extravagantes, depende de tradiciones tardías y posteriores a los evangelios canónicos. La única solución metodológicamente posible para Denker sería tratar de obtener, mediante la crítica de las fuentes y el estudio de la tradición, una versión del EvPe más antigua que la contenida en los cuatro canónicos. Es lo que ha intentado J. D. Cros-

canónicos, concluye que aquél no depende de éstos (26). En cuanto a la relación entre el EvPe y el AT, se muestra convencido de que la fuente del apócrifo es el mismo AT junto con su tradición exegetica y la tradición oral (27). Con respecto a la tendencia antijudía, subrayada por la mayoría de los estudiosos, trata de matizarla teniendo en cuenta los diversos personajes que aparecen en el EvPe. Su autor sabe distinguir entre el pueblo judío y sus autoridades. No parece contar con la conversión de éstas, mientras que invita al pueblo judío a la penitencia y conversión, y no se dirige al pueblo romano. Según Denker, se trata de un evangelio judeocristiano, no ebionita; su autor es un judeocristiano de la época entre las dos guerras judías, cuando la ley judía ya no desempeñaba papel alguno. La composición debería situarse entre los años 100 y 130 (28).

Es otra la conclusión a que llega J. W. McCant, el primero en aplicar al EvPe el método de la historia de la redacción. Este autor afirma que el EvPe depende de los evangelios canónicos. En cuanto a tendencias teológicas, subraya el carácter martiroológico de la pasión y resurrección de Jesús, dato que ya aparece en los evangelios del NT, aunque menos acentuado, y se pronuncia en contra de calificar la obra como doceta (29).

Un defensor acérrimo de la antigüedad del relato de la pasión y resurrección del EvPe y de su independencia con respecto a los evangelios canónicos es H. Koester, quien admite, no obstante, que ciertos detalles han podido ser añadidos más tarde. En su análisis aplica el método de la historia de la tradición. Sus argumentos a favor de la prioridad del relato del EvPe son los siguientes: 1) La forma más arcaica de emplear la Escritura: Mt y Justino indican la correspondencia exacta entre profecía y cumplimiento, lo cual responde a una forma más tardía de citar. 2) Las escenas del relato de la pasión derivan de pasajes y citas del AT; en el EvPe aparece sólo una vez en cada escena una cita de la Escritura configurándola, mientras que en los evangelios canónicos se encuentran en una misma escena varios lugares escriturísticos. 3) El relato más antiguo de la pasión surgió como reflexión sobre los Salmos y los Profetas y no suponía ningún

---

san. Pero la historia de la exégesis ha demostrado lo discutible de los resultados así obtenidos.

(26) Cf. *ibid.*, 31-77. Jn parece suponer en algunas partes (cf. Jn 1,19-34; 6,69-71, etc.) cierto conocimiento de la tradición sinóptica, pero es poco probable que haya conocido los evangelios sinópticos. En cambio, es bastante probable que el EvPe, con sus muchas conexiones literarias con los sinópticos dependa de ellos, o por lo menos de su tradición, habiendo sido escrito, según Denker entre los años 100 y 130.

(27) *Ibid.*, 77.

(28) Cf. *ibid.*, 78-87.

(29) Cf. *op. cit.* (cf. nota 7), 35-115.124-177.178-243.



interés historicante; por el contrario, en los relatos de los evangelios canónicos —más tardíos según Koester— hay intentos de hacer una historia de los hechos, así como rasgos martirológicos que estarían ausentes en el EvPe. 4) La estructura del relato de la pasión, muerte y resurrección es más lógica en el EvPe que en los evangelios del NT: muerte, sepultura, resurrección, descubrimiento del sepulcro vacío, aparición a Pedro y compañeros junto al mar de Galilea; en cambio, los evangelios canónicos (cf. Mc y Jn) no narran la resurrección, sino que presentan el descubrimiento de la tumba vacía a continuación de la sepultura.

Koester señala otros desplazamientos que han alterado la estructura del relato del EvPe. Así, por ejemplo, Mc (cf. 15,39) presenta la reacción del centurión después de la muerte de Jesús sin verosimilitud histórica, sólo por razones teológicas, redaccionales, mientras que en el EvPe la confesión de “los que estaban junto al centurión” aparece en el momento en que refieren a Pilato la epifanía del Señor resucitado (EvPe 11,45). A la objeción de que el abuso de milagros para describir la resurrección es un signo claro de la menor antigüedad del relato del EvPe responde Koester, de un modo un tanto fundamentalista, que esa manera de argüir revela prejuicios racionalistas. Como lugar de origen de nuestro apócrifo, Koester, como la mayor parte de los autores, propone Siria occidental. En cuanto a la fecha de composición distingue, dada su predilección por el método del estudio de la tradición, varias etapas: en su estructura original y en algunas informaciones, el relato del EvPe es el más antiguo de todos; en su redacción última hay retoques que son posteriores a los evangelios canónicos (30).

J. D. Crossan determina con exactitud las diversas etapas por las que pasó el relato del EvPe, punto que su maestro Koester había expuesto de manera imprecisa. Al núcleo primitivo pertenecen las escenas de la crucifixión, muerte y descenso (1,1-6,22), de la sepultura y custodia (7,25-9,34) y de la resurrección y confesión de Jesús como Hijo de Dios (9,35-11,49). De este núcleo, que Koester y Crossan pretenden determinar con ayuda de la crítica histórica y el estudio de la tradición, dependerían los relatos de los cuatro evangelios canónicos. A la segunda etapa pertenecen, en cambio, varias escenas que dependen directa o indirectamente de los evangelios del NT: sepultura de Jesús (6,23-24), las mujeres y el joven del sepulcro (12,50-13,57), los discípulos y la aparición del Señor (14,58-60). El estrato último del relato trata de ajustar los materiales de las dos eta-

(30) Cf. H. Koester, *Einführung* (cf. nota 2) 598-600; id., “Apocryphal and Canonical Gospels”: *HThR* 73 (1980) 105-130, especialmente 126-130.

pas precedentes y asigna el evangelio a Simón Pedro (2,3-5a; 7,26-27; 9,37; 11,43-44) (31).

J. B. Green se ha ocupado de rebatir las tesis de Koester sobre el uso del AT en el EvPe y las relaciones de este evangelio con los canónicos. Su conclusión es que la probabilidad de que el EvPe dependa de los canónicos es mayor que la contraria (32). Por su parte, R. E. Brown, en un detenido artículo, ha sometido a un examen riguroso las opiniones de Crossan y ha llegado a una conclusión parecida (33).

A continuación examinaremos las relaciones entre el EvPe y los cuatro evangelios canónicos, estudiando cómo redacta el autor de aquél las tradiciones que, de manera directa o indirecta, ha tomado probablemente de éstos. Es evidente que el autor del EvPe no ha querido hacer una *conflatio* de textos tomados de los evangelios canónicos ni una armonía al estilo de Taciano. Casi cada versículo del EvPe muestra conexiones con los evangelios del NT, pero éstas se reducen a una palabra o a frases breves que rara vez contienen rasgos típicamente redaccionales de estos evangelios. La cuestión no es fácil. Sin embargo, la aparición de determinadas palabras en el EvPe deja entrever una forma hábil y original de utilizar los evangelios canónicos, a la vez que una gran sensibilidad para omitir cuanto pueda responder a la concepción particular de nuestros evangelistas. Hay que tener, pues, en cuenta no sólo la presencia material de una palabra, sino también, y sobre todo, las resonancias y constelaciones conceptuales o estructuras evocadas en ella.

#### IV. CONEXIONES LITERARIAS Y TEOLÓGICAS ENTRE EL EVPE Y LOS EVANGELIOS CANÓNICOS

##### 1. Conexiones entre el EvPe y Mt

Mt parece haber proporcionado al EvPe los materiales y temas principales. No obstante, aunque en este evangelio aparecen constantemente palabras y conceptos que hallamos en Mt, es difícil descubrir rasgos típicamente mateanos. Por eso conviene averiguar a qué obedecen las modificaciones y omisiones introducidas por el autor al utilizar materiales semejantes a los del primer evangelio canónico. Comparemos las principales escenas del EvPe con las correspondientes de Mt.

(31) Cf. *op. cit.* (cf. nota 2) 125-181.

(32) Cf. *op. cit.* (cf. nota 7) 294-301.

(33) Cf. *op. cit.* (cf. nota 7) 339s.

a) El lavatorio de Pilato (EvPe 1,1).

El carácter fragmentario de este relato no nos permite saber con certeza si, según el EvPe, Pilato se lavó las manos o no. Pero el hecho se puede suponer con gran probabilidad, dado que el texto presenta a Pilato en contraposición con los judíos, Herodes y sus jueces, los cuales *no* se lavaron las manos. Así, la historia de Mt 27,24 tendría en el EvPe matices propios: la responsabilidad por la condena de Jesús recae principalmente sobre las autoridades del pueblo, es decir, los judíos, Herodes y los jueces, acentuando el antijudaísmo y exonerando de momento a Pilato (cf., sin embargo, EvPe 11,49). Hay que notar además que la frase: “Se lavó las manos” es casi idéntica (cf. EvPe 1,1: ἐνίψατο τὰς χεῖρας, con Mt 27,24b: ἀπενίψατο τὰς χεῖρας). No se puede excluir un contacto literario, pero serían necesarios más indicios para precisarlo.

b) La petición del cuerpo de Jesús a Pilato (EvPe 2,3).

José, llamado amigo de Pilato y del Señor, no es otro que el José de Arimatea de los evangelios canónicos. La frase: “Se llegó a Pilato para pedir el cuerpo del Señor” es casi idéntica en los tres sinópticos y en el EvPe; pero la voz activa de éste, frente a la pasiva de aquéllos, hace menos probable que el autor del EvPe dependa de ellos, si bien hay que tener en cuenta que los mismos sinópticos presentan diferencias de construcción a pesar de que Mt y Lc hayan utilizado Mc. Se podría pensar que el EvPe se ha servido de la misma tradición que los sinópticos, o bien que ha utilizado estos evangelios de memoria, o que los ha tenido delante introduciendo conscientemente ligeros cambios. Por otra parte, resulta difícil dilucidar en qué medida la noticia de que Pilato pide el cuerpo de Jesús a Herodes es una invención o una tradición especial del EvPe.

c) Las burlas y la coronación de espinas (EvPe 3,6-9).

En esta escena hay conexiones entre el EvPe y los cuatro evangelios canónicos, pero las únicas significativas son las que se refieren a Mt y Jn. Mt es el único de los cuatro evangelistas que permite que Jesús en cuanto “Hijo de Dios” sea objeto de mofa en la cruz. Los transeúntes le desafían a bajar de la cruz si es “Hijo de Dios” (Mt 17,40) y se burlan de él diciendo: “Confía en Dios; que lo libre ahora..., pues ha dicho: Soy Hijo de Dios” (v. 43). El título de Hijo de Dios tiene gran importancia tanto para Mt como para el EvPe (cf. EvPe 11,45: “Verdaderamente era Hijo de Dios”)(34). En el EvPe los

(34) Cf. Th. De Kruijf, *Sohn des lebendigen Gottes. Ein Beitrag zur Christologie des Matthäusevangeliums* (AnBib 16; Rom 1962); A. Vögtle, *Messias und*

judíos se burlan de Jesús y le desafían: “Arrastremos al Hijo de Dios” (3,6), y también: “Honremos así al Hijo de Dios” (3,9). Es, pues, probable una dependencia del EvPe con respecto al relato mateano de la pasión. La coincidencia en las palabras referentes a la coronación de espinas y a las bofetadas son más bien neutrales y no permiten decidir nada. En cambio, la expresión: “Le sentaron en el tribunal” (ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν), diciendo: “Juzga con equidad, rey de Israel” (EvPe 3,7) parece derivada de Jn 19,13. El autor del EvPe ha calado bien en el sentido profundo de Jn 19,1-13, imitando incluso la ironía joánica (35).

d) El desgarramiento del velo del templo (EvPe 5,20).

En esta escena hay que señalar una importante coincidencia verbal entre el EvPe y los evangelios de Mt y Mc: τὸ κατάπεσμα τοῦ ναοῦ τῆς Ἱερουσαλὴμ εἰς δύο (EvPe 5,20)/τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ... εἰς δύο... (Mt 27,51; Mc 15,38). El genitivo τῆς Ἱερουσαλὴμ podría ser una adición redaccional del autor del EvPe, pues Jerusalén y Judea son nombres estrechamente ligados a los judíos en este evangelio. Nuestra sospecha puede verse reforzada con el estudio de la escena siguiente.

e) El terremoto y el temor de los judíos (EvPe 6,21).

El autor del EvPe ha modificado el relato de Mt 27,51. Mientras Mt hace coincidir el terremoto con la muerte de Jesús, el apócrifo, en su afán por recalcar lo prodigioso, hace que el terremoto sea provocado por el hecho de deponer el cuerpo del Señor en el suelo. Los demás evangelios canónicos no hablan de este fenómeno ni del miedo causado por él. No es posible determinar con seguridad si la escena mateana del terremoto es redaccional, construida con imágenes de Ez 37,7-13 y Jl 4,15-16, o si Mt ha utilizado una tradición particular, que sería común al EvPe. El asunto del miedo es probablemente redaccional en cuanto a la formulación, puesto que la expresión ἐφοβήθησαν σφόδρα aparece sólo en Mt 17,6. Pero, dado que la formulación de EvPe 6,21 no es la misma que en Mt 27,54, aunque no difiera el significado, resulta imposible establecer una relación de dependencia. De todas formas parece probable que el EvPe dependa de Mt 27,51-54. Teniendo en cuenta que en el EvPe aparecen con fre-

*Gottessohn* (Düsseldorf 1971); B. M. Nolan, *The Royal Son of God. The Christology of Matthew 1-2 in the Setting of the Gospel* (OBO 23; Göttingen 1929).

(35) Cf. I. de la Potterie, “Jésus, roi et juge d’après Jn 19,13”: *Bib* 41 (1960) 217-247.

cuencia coincidencias de términos o expresiones con sólo uno de los cuatro evangelios canónicos y no con dos o más de ellos, como sería de esperar si los cuatro dependiesen de él o de su tradición, cabe pensar que el autor de EvPe utilizara éstos o la tradición canónica de modo selectivo. Casualmente encontramos en esta misma escena del EvPe la palabra ἥλος, que en el NT aparece sólo en Jn 20,25 (dos veces). Si Jn y los sinópticos derivaran del EvPe, sería efectivamente una casualidad que la hubiese tomado Jn y no los otros. Casualidad que se repite en otros lugares.

- f) El sepulcro y el intento de encubrir la resurrección de Jesús (EvPe 8,28-11,49).

La frase más larga en que coinciden Mt y el EvPe es: "...no sea que vengan sus discípulos y lo roben" (cf. Mt 27,64 con EvPe 8,30). Pero hay otra que el primer evangelista emplea en la anterior escena de la sepultura, referida a José de Arimatea (Mt 27,60), y que el EvPe coloca en la escena de la guardia del sepulcro (8,32). Según este evangelio, no es José quien pone una gran piedra a la puerta del sepulcro, sino los miembros del sanedrín y los soldados. La coincidencia entre Mt 27,60 (προσκυλίσας λίθον μέγαν) y EvPe 8,32 (κυλίσαντες λίθον μέγαν) es digna de consideración si se tiene en cuenta la predilección del EvPe por los verbos simples frente a la tendencia de los sinópticos. En Mc 15,46 se lee προσεκύλισεν λίθον. El relato del EvPe es menos coherente que el de Mt: resulta inverosímil que los judíos (sanedrín y multitud) se pasen el sábado guardando el sepulcro o yendo a él, contra las leyes y costumbres judías. Este pasaje es anacrónico.

Por otra parte, el EvPe intenta hacer su relato más lógico, pues los miembros del sanedrín recurren a Pilato cuando oyen que todo el pueblo se da golpes de pecho y dice: "Cuando a su muerte han sobrevenido señales tan portentosas, ved qué justo era" (EvPe 8,28). El papel de Pilato es más activo y dramático que en Mt 27,65; 28,14. Lo milagroso aparece muy recalcado: la piedra se corre por sí misma (EvPe 9,37; cf. Mt 28,2). El teologúmeno de que el Señor ha ido a predicar a los que duermen (EvPe 10,41) es tardío (cf. 1 Pe 3,19s; Ign. ad Magn. 9,2; Herm. simil. 9,16,5). El autor del EvPe parece introducir al centurión en las escenas de la guardia del sepulcro para hacerle testigo de la resurrección. Al introducir tantos y tan diversos testigos del hecho de la resurrección resulta evidente la intención apologética del EvPe. Las palabras de Pilato, que Mt pone durante la pasión: "Soy inocente de esta sangre; vosotros veréis" (Mt 27,24), aparecen en el EvPe después de la resurrección: "Yo estoy limpio de la sangre

del Hijo de Dios; sois vosotros los que lo habéis querido” (11,46). Se trata de una modificación intencionada debida al autor del apócrifo. La frase siguiente (v. 48): “Es preferible hacernos reos del mayor pecado delante de Dios que caer en manos del pueblo judío y ser apedreados”, parece ser una alusión, más bien cómica, a la frase de Jn 11,50: “Es preferible que muera uno por el pueblo a que todo el pueblo perezca”.

Si los evangelios canónicos dependieran del EvPe, ¿cómo es posible que los sinópticos no recuerden el nombre de Petronio al mencionar al centurión con ocasión de la muerte de Jesús? Por otra parte, Mt ha unido la historia de los guardias y la de las mujeres que van a ungir el cuerpo de Jesús y descubren la tumba vacía, mientras que el EvPe las ha separado para hacer más lógico el relato: sepultura, guardia del sepulcro, resurrección en la noche del sábado al domingo, descubrimiento de la tumba vacía por las mujeres y mensaje del joven sentado en el sepulcro. En resumen: parece más probable la tesis de que el EvPe depende de Mt.

## 2. Conexiones entre el EvPe y Mc

Las únicas coincidencias de relieve entre el EvPe y Mc son la visita del sepulcro efectuada por María Magdalena con sus compañeras en la mañana del domingo (cf. la expresión τῆς κυριακῆς de EvPe 12,50 con Ap 1,10; Didajé 14,1), su preocupación por contar con alguien que les remueva la piedra, el dato de que la piedra ha sido removida de la entrada y la noticia de que encuentran a un joven sentado en el sepulcro que les anuncia el hecho de la resurrección (EvPe 12,50-13,57). Pero la coincidencia casi verbal de EvPe 12,53s con Mc 16,35 bastó en un primer momento a A. Harnack para hacerle concluir que el EvPe depende de Mc.

### a) EvPe 12-13 y Mc 16,1-8.

La abundancia de términos marcanos y el estilo peculiar del segundo evangelista que caracterizan Mc 16,1-8, así como la tensión existente entre el relato de la sepultura (Mc 15,42-47) y el de la tumba vacía (16,1-8), con la repetición de la lista de las mujeres (cf. v. 47; 16,1; también 15,60s), sugieren que Mc utilizó para 16,1-8 un relato en el que las mujeres (María Magdalena acompañada por otras) descubrían la tumba vacía y eran sorprendidas con la angelofanía. Los autores discuten el grado de redaccionalidad de este relato de Mc. Desde luego, el v. 7 parece claramente marcano: “Id y decid a sus discípulos y a Pedro que os precede a Galilea; allí le veréis, como os dijo” (cf. 14,27).

Es muy importante que los autores consideren el v. 3 como redaccional (36). En tal caso tendríamos en EvPe 12,53 un rasgo redaccional marcano, quedando así corroborada la observación de Harnack.

b) ¿Por qué ha omitido el EvPe las expresiones de Mc 16,7.8c?

En Mc 16,7 hay una clara referencia a la profecía de 14,27 acerca del abandono de Jesús por sus discípulos: "Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas". El fragmento del EvPe que poseemos ha procurado evitar cualquier fallo de los discípulos y, en consecuencia, ha omitido la profecía de Mc 14,27 y la mención de su cumplimiento en 16,7. Por su parte, 8c ("y no dijeron nada") podría referirse al v. 7. Mt y Lc han suprimido la frase de Mc 16,8c. La reacción ante la angelofanía es de estremecimiento, estupor y miedo con la consiguiente huida (cf. 8ab.d). Esa reacción responde a los vv. 5s, lo mismo que 8c se refiere al v. 7. En Mt 28,8 se menciona el temor, pero también la alegría y el anuncio a los discípulos del mensaje del ángel; en Lc 24,9s se dejan a un lado las reacciones psicológicas de Mc y Mt para decir simplemente que las mujeres fueron a anunciar a los once y a los demás el hecho de la resurrección. No es, pues, extraño que EvPe 13,57 haya evitado la frase: "Y no dijeron nada a nadie", si bien huyeron aterrorizadas: αἱ γυναῖκες φοβηθεῖσαι ἔφυγον. Resumiendo, podemos afirmar con gran probabilidad que EvPe 12-13 depende de Mc 16,1-8. Más adelante veremos que posiblemente se ha inspirado también en Jn 20,1-13.

### 3. Conexiones entre el EvPe y Lc

a) La condena de Jesús (EvPe 1,1-2).

Lc es el único de los cuatro evangelistas que introduce a Herodes en el relato de la pasión. En Hch 4,27 la iglesia de Jerusalén aplica a Herodes y a Pilato las palabras del Sal 2,1-2, donde se llama a los enemigos del Mesías "reyes y jefes". Según esto, algunos autores (por ejemplo, R. Bultmann) piensan que la escena de Jesús ante Herodes (Lc 23,6-12) es una creación lucana a partir de Sal 2,1s. Tampoco se puede excluir que sea una tradición independiente, anterior al tercer evangelista. En todo caso, Herodes representa en Lc un papel más importante que en Mt y Mc; en el resto del NT no aparece. El tetrarca Herodes es llamado en Hch 4,26-27 y 12,1 βασιλεύς. Así se le llama también en EvPe 1,2. En Lc se muestra contrario a Jesús (13,31);

(36) Cf. J. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus II* (Zürich/Einsiedeln/Köln 1979) 338, nota 2.

en Hch 12,1.6, contrario a la comunidad cristiana y favorable a los judíos. EvPe 1,1-2 subraya aún más la confabulación de Herodes con los judíos en contra de Jesús. A diferencia de Lc 23,6-25, quien decide y sobre quien recae toda la responsabilidad de la injusta condena de Jesús no es Pilato, sino Herodes (cf. Lc 23,25; también Jn 19,16). En el relato fragmentario del EvPe, Pilato no aparece implicado en el proceso de Jesús. Por tanto, en caso de que este relato dependa de Lc, tenemos ahí un ejemplo típico de cómo el autor del EvPe manipula sus fuentes, cambiando las funciones de sus personajes. En dicha escena aparece acentuada su aversión a los judíos, sobre todo a los jefes del pueblo, a los que considera prácticamente impenitentes (EvPe 11,48). Por otra parte, se destaca el formalismo de los judíos y de Herodes, preocupados de que sobrevenga la noche sin que los crucificados hayan sido bajados de las cruces (cf. EvPe 2,5; 5,15; 6,23). En Lc 23 y EvPe 1,1; 4,13; 8,28; 11,46 se proclama la inocencia de Jesús (Lc) o del Señor (EvPe); pero, a diferencia de otras veces, en ambos evangelios son las mismas personas las que la proclaman: Pilato, el buen ladrón y la gente que contempla el eclipse.

b) El escarnio de Jesús por los judíos (EvPe 3,6-9).

Mientras en Mt, Mc y Jn son los soldados los que se burlan de Jesús (Mt 27,27-31; Mc 15,16-20; Jn 19,2-3), Lc coincide con el EvPe en que las burlas corren a cargo de los judíos (cf. Lc 22,63-64; EvPe 3,6-9). Pero en el EvPe el escarnio es mucho más hostil que en Lc. Probablemente, el apócrifo ha acentuado tendenciosamente el tema.

c) Los ladrones crucificados con Jesús (EvPe 4,13-14).

Sólo Lc (cf. 23,32.33.39) y el EvPe (cf. 4,10.13) llaman a los ladrones *κακοῦργοι*, mientras que en Mt 27,36 y Mc 15,27 reciben el nombre de *λησται*. Jn dice simplemente que con Jesús fueron crucificados "otros dos" (19,18). Resulta extraño que, si los evangelios canónicos dependen —como sostienen algunos— del EvPe, sólo Lc emplee *κακοῦργοι*. Más aún: esta palabra se encuentra en la sección más antigua del EvPe, en la que, según J. D. Crossan, no se da ningún influjo de los evangelios canónicos. Si, por otra parte, el relato de la pasión del EvPe se hubiera formado a partir de la reflexión sobre ciertos pasajes del AT, habría que esperar que el texto de Is 53,12, donde se lee *ἐν τοῖς ἀνόμοις*, hubiese influido en el texto del EvPe, con lo cual éste no habría dicho *κακοῦργοι*, sino *ἀνόμοι*. A juzgar por este detalle, parece probable que el EvPe dependa de Lc, y no al revés. Es curioso, por otra parte, observar el cambio de destinatarios de las palabras del buen ladrón en el EvPe. Mientras en Lc 23,39-42 se diri-



gen al mal ladrón, en el EvPe reprenden a los judíos y son una defensa del Señor.

d) El llanto por la muerte de Jesús y el terremoto (EvPe 7,25-27; 13,52-54; 14,59).

Dentro del NT, el motivo del llanto aparece tan sólo en Lc 23,28: “Llorad por vosotras y por vuestros hijos”. Quienes presencian la muerte de Jesús se golpean el pecho; sus parientes y las mujeres que le habían acompañado contemplan la trágica escena desde lejos (Lc 23,48). Los otros evangelios canónicos no hablan de llanto ni de golpes de pecho, sino que se limitan a señalar la presencia de algunas personas. Ambos datos podrían ser redaccionales del tercer evangelista: en Lc 19,41, Jesús llora por Jerusalén; en 18,13, el publicano se golpea el pecho. La reacción de quienes presencian la muerte de Jesús en Lc 23,48 parece haber inspirado el texto de EvPe 7,25: “Entonces los judíos, los ancianos y los sacerdotes, al darse cuenta del mal que se habían hecho a sí mismos, comenzaron a golpearse el pecho y decir: Están cerca el juicio y el fin de Jerusalén”. También parece inspirado en Lc el texto que presenta al pueblo murmurando, golpeándose el pecho y diciendo: “Si a su muerte han acaecido señales tan portentosas, ved qué justo era” (EvPe 8,28).

El tema del ayuno, lamento y llanto de los discípulos (EvPe 8,27) puede haber sido tomado, directa o indirectamente, de Mc 16,10: ἀπήγγειλεν τοῖς... γενομένοις πενθοῦσι καὶ κλαίουσιν. En EvPe 7,27 se describe la situación de los discípulos durante el viernes y el sábado: ἐνηστεύομεν καὶ ἐκαθεζόμεθα πενθοῦντες καὶ κλαίοντες νυκτὸς καὶ ἡμέρας. No es improbable que el autor del evangelio haya tomado este tema de Mc 16,10. Sería un indicio a favor de la opinión que considera este evangelio posterior a los canónicos, incluso a Mc 16,9-20, y depende de ellos.

#### 4. Conexiones entre el EvPe y Jn

a) El modo de citar Dt 21,22-23 (EvPe 2,5; 5,15).

Dt 21,22-23 dice literalmente: “Si alguno es condenado a muerte y lo colgáis de un madero, no quedará su cuerpo en él, sino que lo sepultaréis aquel día”. Jn 19,31 cita este texto libremente, atendiendo al sentido: “Puesto que era víspera de la Pascua, para que no permaneciesen en la cruz los cuerpos durante el sábado, pidieron a Pilato que les quebraran las piernas y los quitasen”. También el EvPe lo cita con cierta libertad; la situación que describe es bastante similar a

la de Jn 19,31: se trata de la “víspera de los Azimos”, el 14 de Nisán. Herodes hace saber a Pilato, el cual ha ido a pedirle el cuerpo del Señor, que se está echando encima el sábado y, según la ley judía, es preciso descolgar al ajusticiado antes de que se ponga el sol. Ciertamente, el EvPe parece atenerse mejor que Jn 19,31 al texto de Dt: “El sol no debe ponerse sobre un ajusticiado” (EvPe 2,5; 5,15). Pero no se trata de una traducción exacta del texto deuteronomico, pues en él no se habla expresamente de ocultarse el sol sobre el ajusticiado, aunque el sentido venga a ser el mismo. El EvPe se atiene a Dt más rigurosamente que Jn 19,31, pues se refiere a cualquier día, mientras que Jn parece restringir el mandato al día grande de aquel sábado, que coincidía con la Pascua. Dado que el texto del EvPe no es una cita literal de Dt 21,22-23, cabe suponer que su autor ha cambiado el texto deuteronomico de Jn con esa libertad para manipular los textos a que hemos aludido (37).

La última frase de ese mismo párrafo del EvPe dice así: “Y se lo entregó al pueblo el día antes de los Azimos, su fiesta” (2,5). Lc 23,25 emplea una expresión parecida: “Les entregó a Jesús a su capricho”. Pero, dadas las conexiones con Jn que acabamos de señalar, la expresión del EvPe podría estar inspirada en Jn 19,16: “Entonces se lo entregó para que lo crucificaran”. Esta opinión se ve corroborada por otras dos expresiones joánicas que aparecen en el mismo párrafo: el Señor es entregado a la muerte la “víspera de los Azimos”; el giro τῆς ἑορτῆς αὐτῶν revela la misma distancia afectiva que el correspondiente del cuarto evangelio (ἡ) ἑορτῆ τῶν Ἰουδαίων (Jn 5,1; 6,1; 7,2).

b) Jesús, sentado en el tribunal (EvPe 3,7).

La expresión: “Le hicieron sentar en el tribunal” (EvPe 3,7: ἐκάθισαν αὐτόν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως) recuerda la de Jn 19,13: ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος. Mientras Jn usa el verbo muy probablemente en sentido intransitivo, el EvPe, igual que Justino (Apol. I, 25,6), lo usa en sentido transitivo (38). La acción de sentar a Jesús en el tribunal está

(37) J. Denker, *op. cit.* (cf. nota 6), 52, opina que EvPe 2,5; 5,15 refleja mejor la tradición que ha dado origen a Jn 19,31; por otra parte, afirma que el EvPe es aquí secundario con relación a la fuente de Jn y al propio Jn, puesto que el motivo de la prisa de los judíos tiene en el EvPe un valor independiente, mientras en Jn 19,31 da lugar a la petición de que se quiebren las piernas a los crucificados. El hecho de que en el texto de Jn 19,31 la alusión a Dt 21,22-23 haya quedado relegada a un segundo término, ¿no significa tal vez que el cuarto evangelista refiere un hecho real, mientras que el EvPe ha reflexionado sobre él e intentado relacionarlo explícitamente con el texto deuteronomico para ridiculizar el formalismo de los judíos?

(38) Acerca de la interpretación de Jn 19,13b, cf. A. Dauer, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium* (Munich 1972) 269-274.

inspirada con toda probabilidad en la frase de Jn; la petición de que juzgue justamente depende, en cambio, de Is 58,2: “Me piden un juicio justo” (αἰτοῦσίν με νῦν κρίσιν δικαίαν). El EvPe dice: Δικαίως κρῖνε, βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ. Esta expresión coincide exactamente con la de Jn 1,49; 12,13. En Mt 27,42 y Mc 15,32 aparece la misma expresión, pero sin el artículo τοῦ. El autor del EvPe ha captado bien la ironía joánica en el proceso de Jesús ante Pilato, e invita a sus lectores a penetrar en el sentido profundo de sentar a Jesús en el tribunal y de las palabras que acompañan la acción. Pero los actores, de acuerdo con la actitud antijudía del EvPe, son los judíos, no Pilato.

c) La crucifixión (EvPe 4,13.14).

El título “salvador de los hombres” hace pensar en Jn 4,42: “Tú eres el salvador del mundo”. En el EvPe se ha cambiado “mundo” por “hombres”. Quien afirma esto de Cristo es el buen ladrón, no los samaritanos de Jn 4,42. Según el texto de EvPe 4,13, el buen ladrón dice: “Nosotros sufrimos este padecimiento por los males que hicimos, pero éste, que ha venido a ser el salvador de los hombres, ¿qué mal ha hecho?” La expresión griega οὗτος δὲ σωτὴρ γενόμενος τῶν ἄνδρων parece insinuar la encarnación del Hijo de Dios (cf. EvPe 4,13; 13,56 con Jn 1,14).

En EvPe 4,14 se menciona la orden de que no se quiebren las piernas del ajusticiado, para que éste muera entre tormentos. No está totalmente claro que ese ajusticiado sea Jesús, y no el buen ladrón. Pero, en cualquier caso, se alude a Jn 31,33, donde leemos que a Jesús no le quebraron las piernas. Una observación lingüística importante es el empleo del optativo en oración final dependiente de tiempo secundario. No se encuentra un ejemplo parecido en todo el NT; ese uso refleja el renacimiento aticista del siglo II (39). Finalmente, hay que señalar que la palabra κῆπος aparece sólo en Jn 19,41 y EvPe 6,24.

d) El relato de la tumba vacía (EvPe 12-13).

Jn concede una importancia especial a algunas mujeres en cuanto creyentes (cf. 4,7-12; 11,22-27.40; 19,25-27; 20,1-18). También destaca la figura del discípulo amado, ὁ μαθητῆς ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς (cf. 13,23s; 19,26s.35; 20,2s; 21,7.20-24). En el EvPe no se habla del discípulo amado, pero sí de María Magdalena como “discípula del Señor” (12,50: μαθήτρια τοῦ Κυρίου). Aunque no se dice ἡ μαθήτρια ἡ ἀγαπωμένη, la expresión empleada da a entender la devoción de María a su Señor: “No había hecho en el sepulcro del Señor lo que suelen hacer las

(39) Cf. F. Weißengruber, en A. Fuchs, *Das Petrus-evangelium* (cf. nota 24) 137s; Blass-Debrunner-Rehkopf, *Grammatik*, 386, 1; 369, 1.

mujeres por sus muertos queridos" (EvPe 12,50: ἃ εἰώθεσαν ποιεῖν ἐπὶ τοῖς ἀποθνήσκουσι καὶ τοῖς ἀγαπωμένοις αὐταῖς). Conviene prestar atención al participio ἀγαπωμένοις. La comparación con Jn 20,1-18 pone de manifiesto una conexión literaria del apócrifo con el cuarto evangelio. Las mujeres no entran en el sepulcro, sino que se asoman y ven a un joven sentado en medio del sepulcro; éste les pregunta qué buscan y les anuncia el hecho de la resurrección. Para prevenir su incredulidad, las invita a asomarse y a contemplar la tumba vacía. El verbo παρακύπτω aquí empleado se encuentra sólo en Jn 20,5.11 y en Lc 24,12 (40). En Jn 20,5.11 se asoman el discípulo amado y María Magdalena. Esta ve a dos ángeles sentados en el sepulcro (Jn 20,11s). Finalmente, llama la atención la semejanza del pensamiento cristológico de EvPe 13,56: ἀνέστη γάρ καὶ ἀπῆλθεν ἐκεῖ ὄθεν ἀπεστάλη, con Jn 20,9: δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι y con el v. 17: οὕτω γάρ ἀναβήβεκα πρὸς τὸν πατέρα ἀναβαίνω. El motivo del miedo, con que se justifica que las mujeres no cumplieran antes sus piadosos oficios con el Señor muerto, podría estar tomado de Jn 20,19. Para Jn, el ambiente anterior a las apariciones pascuales está marcado por el miedo.

Es, pues, muy probable que el autor del EvPe utilizara, para describir estas escenas, los datos de Jn. Resulta difícil determinar si conoció este evangelio directamente, por haberlo leído personalmente o haber escuchado su lectura en la asamblea litúrgica, o bien si sólo tuvo de él un conocimiento indirecto. Lo que me parece de fundamento es postular una tradición prejoánica que habrían utilizado el EvPe y Jn. La tarea de elaborar el cuarto evangelio fue tan personal del evangelista y de la escuela joánica que hace muy difícil, o casi imposible, buscar tradiciones prejoánicas (41).

- e) Retorno de los discípulos a su casa (Galilea)  
y a su oficio de pescadores (EvPe 14,58-60).

El fragmento termina inesperadamente haciendo decir a Pedro: "Yo, Simón Pedro, y mi hermano Andrés tomamos nuestras redes y nos dirigimos al mar; estaba con nosotros Leví el de Alfeo, a quien el Señor..." (EvPe 14,60). Es muy probable que aquí comenzara el

(40) R. Mahoney, *Two Disciples at the Tomb. The Background and Message of John 20.1-10* (Bern/Frankfurt 1974) 217s. 246, considera Lc 24,12 como secundario con relación a Jn 20,5.11. Por tanto, no se trata de una tradición común al EvPe, Lc y Jn, sino de una tradición joánica que han tomado Lc 24,12 y el EvPe.

(41) La recuperación de las fuentes y tradiciones subyacentes a Jn, para reconstruir una etapa teológica anterior a nuestro cuarto evangelio me parece una labor arriesgada y de poco éxito; cf. M. Rodríguez Ruiz, *Der Missionsgedanke des Johannesevangeliums* (Würzburg 1987) 23s.

relato de la aparición del Señor a Pedro y sus compañeros de que habla Jn 21. Las especulaciones acerca de si la supuestamente perdida conclusión de Mc 16,9ss refería la misma aparición que EvPe 14,60 no vienen al caso. Como hemos indicado, el autor del EvPe conoció probablemente el evangelio de Marcos tal como lo conocemos nosotros. Los compañeros de Pedro parecen no ser los mismos que en Jn 21,2, pero el autor del apócrifo muestra gran libertad para cambiar los personajes y sus funciones. Hasta aquí no hay en el EvPe ninguna aparición en Jerusalén, aunque los discípulos han permanecido allí hasta el final de las fiestas de los Azimos, es decir, casi una semana. Después vuelven a su casa apesadumbrados. Probablemente, el autor del EvPe ha suprimido las apariciones del Resucitado en Jerusalén, no porque no las conociera, sino para conseguir un relato más lógico que el de Jn 20-21. Resulta sorprendente que los discípulos de Jn 21,4 no reconozcan al Señor resucitado después de dos apariciones en Jerusalén. Más aún: ¿cómo es posible que vuelvan a su oficio de pescadores en Jn 21,1s, después de su envío misionero en 20,21s? El EvPe procura ser siempre más lógico que los evangelios canónicos, aunque, por otra parte, no se arredra cuando se trata de narrar hechos prodigiosos.

Hay otros detalles que revelan que este autor se ha inspirado en Jn. La expresión Σίμων Πέτρος aparece en la lista de las peculiaridades estilísticas confeccionada por E. Schweizer y completada sucesivamente por E. Ruckstuhl y W. Nicol (42). Aunque algunos autores especialmente adictos a la crítica literaria de fuentes han puesto en duda la validez y utilidad del método estilístico, no es razonable ignorarlo. El hecho de que en ambos evangelios aparezca la misma expresión indica con mucha probabilidad alguna conexión entre ellos. Además, encontramos una alusión a la profecía de Jesús en Jn 16,32: "Ha llegado la hora de que os disperséis y volváis cada uno a vuestra casa". En EvPe 14,59 se lee: "Y cada cual, apesadumbrado por lo ocurrido, volvió a su casa". Un dato interesante es que se hable de los doce, como si no hubiera tenido lugar la traición de Judas y su abandono del colegio apostólico. Los relatos de las negaciones de Pedro y de la traición de Judas no favorecen la finalidad altamente apologética del EvPe. El esfuerzo por lograr un relato verosímil, que sirva para fundamentar la fe de sus lectores, explica los cambios introducidos en este evangelio con respecto a Jn y a los sinópticos.

(42) Cf. E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums* (Freiburg, Suiza, 1951) 204 (núm. 24); W. Nicol, *The Semeia in the Fourth Gospel* (Leiden 1972) 17.

## 5. *Conclusiones sobre las relaciones literarias entre el EvPe y los evangelios canónicos*

Las observaciones precedentes nos permiten afirmar con gran probabilidad que el EvPe depende de los evangelios del NT. El hecho de que no se pueda demostrar decisivamente esa dependencia se debe, sin duda, a que el autor del EvPe escribió su obra sin tener delante el texto de los evangelios canónicos, texto que sólo conocería por haberlo escuchado en las asambleas litúrgicas y que, desde luego, no tuvo inconveniente en modificar. No estaba al alcance de cualquier cristiano poseer un evangelio, y menos aún los cuatro del NT.

El EvPe, salvo en el cap. 7, donde pinta sombríamente al grupo de los discípulos, y en el cap. 14, ha sido influido principalmente por Mt, el cual gozó desde el principio de una singular aceptación en las asambleas litúrgicas. El influjo de Mc se reduce a los caps. 12 y 13, que se refieren al descubrimiento de la tumba vacía (cf. 13,56), si bien aquí aparecen también resonancias joánicas. Lc ha dejado la huella de varios rasgos profundamente humanos: inocencia del Señor, burlas, defensa del buen ladrón, motivo del llanto. Además de cuanto se refiere a la muerte de Jesús, a la cita de Dt 21,22-23, al quebrantamiento de las piernas y a las burlas del Señor como juez y rey de Israel, la huella de Jn aparece en la estructura cristológica del EvPe: preexistencia, encarnación, ascensión. Este evangelio ha exagerado el dualismo, que no llega a esos extremos en Jn. En general, pues, podemos decir que, para estar en condiciones de escribir el EvPe, bastaba haber escuchado atentamente la lectura de los evangelios canónicos.

En cuanto al relato de la pasión del EvPe, que J. D. Crossan considera más antiguo que los relatos de los evangelios canónicos, hemos podido comprobar en él indicios redaccionales de Mt (exoneración de Pilato e inculpación de los judíos, escarnio de Jesús en cuanto Hijo de Dios, desgarramiento del velo del templo, terremoto y consiguiente temor de los judíos), de Lc (papel de Herodes en el curso de la pasión, escarnio de Jesús por parte de los judíos, escena de los dos ladrones crucificados con él, motivo del llanto y los golpes de pecho) y de Jn (cita de Dt 21,22-23, fecha del 14 de Nisán, burlas contra Jesús como juez y como rey de Israel, resonancias joánicas en la escena de la crucifixión). Se trata, en los tres casos, de matices redaccionales, propios de los tres evangelios canónicos, que han dejado huella en el EvPe. Por tanto es muy improbable la pretendida prioridad de este evangelio en el relato de la pasión.

Por otra parte, el relato de la resurrección en el EvPe es tan prodigioso, legendario y mitológico que resulta irrazonable defender su prioridad con respecto al más sobrio de Mt; y esta objeción no pierde

su validez a pesar de que H. Koester la tache de racionalista (43). En términos generales, parece extraño, en la hipótesis de que los evangelios canónicos dependan del EvPe, que siempre sea sólo uno de los canónicos —y no dos por los menos— el que coincida con él (44). Y un dato particular: ¿como es posible que ninguno de los evangelios canónicos mencione el nombre de Petronio, siendo así que mencionan los de otros personajes secundarios, como es el caso de Simón de Cirene (Mc 15,21) y del siervo Malco? (Jn 18,10).

#### 6. *Crítica del modelo propuesto por J. D. Crossan*

En el caso de los evangelios canónicos tiene cierta justificación aplicar el método de la crítica de las fuentes, pese a los fracasos que ha experimentado este método a lo largo de casi un siglo de existencia. Pero en el EvPe su aplicación es arriesgada. El modelo de Crossan no está exento de incoherencias y contradicciones. Resulta ridículo que los judíos se preocupen tan sólo por el posible incumplimiento de la prescripción que manda bajar de la cruz a los ajusticiados antes de la puesta del sol (cf. EvPe 1,1s; 3,6-9; 4,14; 5,15; 6,22s). Después del terremoto, los mismos judíos se dan cuenta del mal que han hecho y se dan golpes de pecho (7,25). Poco después los escribas, fariseos y ancianos temen al pueblo que, golpeándose el pecho, reconoce que el Señor era inocente (8,28), y prefieren cometer el gravísimo pecado de ocultar la resurrección a caer en manos del pueblo (cf. 9,48).

Los judíos se apresuran para poder cumplir la prescripción de la ley (EvPe 5,15), pero ellos mismos se toman tiempo para mofarse de Jesús (3,6-9; 5,15). Llenos de indignación, mandan que no se *le* quiebren las piernas (¿a Jesús o al buen ladrón?), para que dure más tiempo el tormento de la cruz (4,14). También en el ámbito de la redacción delimitado por Crossan hay incongruencias. Así, en 7,26-27, Simón Pedro y sus compañeros tienen tiempo para lamentarse; en cambio, las mujeres no pueden ni llorar ni lamentarse el día de la crucifixión (12,52). Estas incongruencias no favorecen la opinión de que el EvPe nos proporciona mayor verosimilitud en torno a los hechos acaecidos en Jesús de Nazaret. Un anacronismo mayúsculo es que los judíos (escribas, fariseos, ancianos) se pasen guardando el sepulcro la noche del viernes al sábado, todo el sábado y la noche del sábado al domingo (8,28-9,49). Más conforme con la realidad es la información de Jn 18,28 acerca de la escrupulosa observancia de los judíos para no contaminarse y poder comer la Pascua.

(43) Cf. H. Koester, *Apocryphal* (cf. nota 30) 129.

(44) Cf. R. E. Brown, *op. cit.* (nota 4) 333s.

7. *Crítica de la opinión de H. Koester y J. D. Crossan sobre el influjo del AT en el relato de la pasión*

Es improbable que el relato de la pasión deba su origen sólo a la reflexión de los primeros cristianos sobre algunos pasajes del AT y que los primeros discípulos no tuvieran interés histórico por recordar los hechos acaecidos en Jesús de Nazaret. No hay razón para oponer la historia de Jesús y la reflexión teológica sobre la Escritura. La opinión de Koester y de Crossan, de que un pasaje escriturístico aparece sólo una vez en cada escena del EvPe, no se observa siempre. Así, Dt 21,22-23 aparece dos veces: 2,5; 5,15. Por el contrario, aparecen al menos dos pasajes en 3,6-9: Is 50,6 y 58,2. Casi cada verso de EvPe 5,15-19 contiene una cita veterotestamentaria o, por lo menos, una alusión a algún pasaje escriturístico.

Un examen de la escena en que dan a beber a Jesús un brebaje permite concluir que detrás del relato de la pasión están los hechos ocurridos en Jesús de Nazaret (iluminados, naturalmente, por la reflexión de la Escritura). En EvPe 5,16: “Dadle a beber hiel con vinagre”, se alude a Sal 69,22 (LXX 68,22: *καὶ ἔδοκαν εἰς τὸ βρωμά μου χολήν καὶ εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος*). Mc y Mt se refieren a este pasaje en dos ocasiones: en la primera dan a Jesús “vino con mirra” (Mc 15,23) o “vino con hiel” (Mt 27,34); en la segunda le ofrecen, tanto en Mt 27,48 como en Mc 15,36, “vinagre con una esponja”. Mientras el EvPe, más de acuerdo con el salmo, dice que dieron al Señor “hiel con vinagre”, Mt y Mc introducen dos bebidas y rebajan la resonancia bíblica de la escena. Además, mientras Mt conserva las palabras del salmo, Mc se aparta notablemente de ellas. ¿No podría significar este detalle que el desarrollo ocurrió en dirección contraria a la indicada por Koester? (45). Es decir, los primeros cristianos relacionaron la bebida con las palabras del salmo citado, en vez de deducirla de ellas. Y es de notar que el uso de la Escritura en el EvPe está más cerca de la carta de Bernabé (7,3.5) que de los dos evangelistas canónicos. Asimismo, la forma de citar Sal 22,18 en EvPe 4,12 se parece más a la de Justino (Diál. 97,8-9) que a la de los evangelios canónicos. Este ejemplo demuestra cuán problemática es la teoría que pone en la reflexión sobre algunos pasajes del AT el origen del relato de la pasión y considera los hechos narrados en él como derivaciones secundarias.

Los autores en cuestión distinguen, siguiendo a M. Dibelius, citas de cumplimiento formal, que se tienen por más eruditas y tardías, y

(45) H. Koester, *ibid.*, 127.



citas implícitas, populares y más antiguas. Estas últimas habrían dado origen al relato de la pasión, mientras que aquéllas revelan una reflexión posterior y las encontramos en los relatos canónicos (46). Pero de un aspecto formal no se deriva una afirmación temporal. Se trata de dos puntos de vista distintos que no se condicionan mutuamente; la llamada cita de cumplimiento formal puede ser tan antigua como la cita implícita (47).

## V. PRINCIPALES TEMAS TEOLÓGICOS DEL EVPE

### 1. *Doctrina sobre Dios*

Según EvPe 10,41-42, una voz del cielo pregunta al que sale del sepulcro conducido por dos hombres: “¿Has predicado a los que duermen?” Desde la cruz se deja oír una respuesta lacónica: “Sí”. Dios aparece distante. La única vez que Jesús se dirige a él, precisamente en la cruz, le invoca con la frase: “¡Fuerza mía, fuerza mía, tú me has abandonado!” (5,19). Por otra parte, Dios es la autoridad moral suprema, ante la cual los judíos se comportan de modo contradictorio: procuran observar lo prescrito en la ley, a la vez que no temen caer en graves pecados.

### 2. *Cristología*

#### a) *Títulos cristológicos.*

En el EvPe, los títulos dados a Cristo responden a una cristología elevada. En primer lugar hallamos “Kyrios” (13 veces), empleado exclusivamente en el plano narrativo. Sustituye siempre al nombre “Jesús” y equivale a “Hijo de Dios”, título que aparece solamente en boca de los que no pertenecen al grupo de los creyentes (cf. 3,3.6.9; 11,45.46). El Señor, el Hijo de Dios, es preexistente y es enviado por Dios (cf. 13,56: ὁθεν ἀπεστάλη); es llamado “salvador de los hombres” (4,13); en el momento de la resurrección asciende al lugar de donde había sido enviado (13,56). Se le llama “rey de Israel” y se sugiere el título de “juez”, si bien en un contexto irónico (3,7; 4,11). La crucifixión y

(46) Cf. M. Dibelius, “Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und des Johannes-Evangeliums”: *BZAW* 33 (1918) 125-150; reeditado en *Botschaft und Geschichte* (Tübingen 1953-1956) 221-247.

(47) Cf. R. E. Brown, *op. cit.* (nota 4) 326s.

muerte del Señor son interpretadas por los judíos como señal de que el juicio y el fin de Jerusalén son inminentes (7,25). Mientras se recalca la justicia de Jesús, se subraya repetidamente la maldad de los judíos que le han crucificado (4,13; 6,23; 7,25; 8,28; 9,46s).

La universalidad de la obra de la salvación se indica con la pregunta de si ha llevado el mensaje salvífico a los que han muerto y con la correspondiente respuesta afirmativa (cf. 10,41s; también Ef 4,9; 1 Pe 3,19; 4,6; Ign. ad Magn. 9,2; Herm. simil. 9,16,5). Es curioso que el terremoto tenga lugar, como mágicamente, al ser depuesto Jesús sobre la tierra. Ese interés por subrayar la divinidad de Jesús aparece en la descripción de la resurrección: no es tanto un argumento a favor de que Jesús vive cuanto de que es el Hijo de Dios (9,45-46). El afán apologético del EvPe se pone de manifiesto al presentar a los enemigos (ancianos y escribas) y a los soldados romanos contemplando el hecho mismo de la resurrección (cf. 8,31-9,49), mientras que a los discípulos se les aparecerá más tarde en Galilea (14,58-60). Probablemente, el autor quiere responder así a la objeción de por qué no se apareció Jesús a sus enemigos (Celso).

b) ¿Contiene el EvPe una cristología doceta?

La respuesta afirmativa se debe, como indicábamos al principio, al influjo del juicio del obispo Serapión, que había notado en el EvPe algunas expresiones con sabor gnóstico. Al formular nosotros la pregunta debemos tener en cuenta el carácter fragmentario de la obra.

Hay tres pasajes en nuestro fragmento que podrían interpretarse en sentido doceta, pero tal interpretación no es ineludible. De hecho, J. Denker y J. W. McCant piensan, con L. Vaganay y M. C. Mara, que el EvPe no es doceta. El primer pasaje susceptible de ser interpretado en tal sentido es 4,10: "Mas él callaba como si no sintiese dolor alguno" (αὐτὸς δὲ ἐσιώπα ὡς μηδὲν πόνον ἔχων). La noticia del silencio de Jesús durante su proceso se encuentra también en los cuatro evangelios canónicos. Is 53,7 (LXX) alude al silencio del Siervo, pero con una formulación distinta: οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα. La frase αὐτὸς δὲ ἐσιώπα (EvPe 4,10) es semejante a la de Mc 14,61 (ὁ δὲ ἐσιώπα) y Mt 26,63 (ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐσιώπα). Es probable que el autor del EvPe la tomara de Mc o Mt. La oración de participio ὡς μηδὲν πόνον ἔχων, que hemos traducido "como si no sintiese dolor alguno", no es del todo clara. La partícula ὡς con construcción participial puede tener en el griego del NT sentido casual, expresando posibilidad, conjetura o apariencia, pero sin referirse a un hecho objetivo, o bien sentido moral (48). La solución debe buscarse en el contexto. El buen ladrón

(48) Cf. Blass-Debrunner-Rehkopf, *Grammatik*, núm. 425, 3.4.

dice poco después: "Nosotros sufrimos así por las iniquidades que cometimos; pero éste, que ha venido a ser el salvador de los hombres, ¿qué mal ha hecho?" La frase da a entender que no sólo sufren ellos, sino también Jesús, aunque injustamente (49). En el *Martirio de Policarpo* 83 encontramos una expresión semejante que, sin lugar a dudas, no se puede interpretar en sentido doceta: καὶ μὴ ἐπιστραφεῖς, ὡς οὐδὲν πεπονθῶς προθύμως ἐπορεύετο. No se impone, por tanto, una interpretación de tipo doceta para EvPe 4,10.

Tampoco la exclamación "¡Fuerza mía, fuerza mía, tú me has abandonado!" (5,19) ha de interpretarse necesariamente en sentido doceta. Aunque la palabra δύναμις tiene un papel importante en el gnosticismo, ese sentido no se justifica aquí por el contexto ni por la probable referencia a Sal 21,1 (LXX). Posiblemente, la expresión "fuerza mía" es una circunlocución para referirse a Dios. Aquila ha traducido en Sal 21,1 ἰσχυρέ en vez de θεός (50).

Otro pasaje que algunos han considerado de tono doceta se encuentra también en 5,19: καὶ εἰπὼν ἀνελήφθη. Pero no hay razón alguna para interpretarlo de acuerdo con la doctrina de Cerinto, según el cual Cristo abandonó a Jesús en la cruz. En sustantivo ἀνάλημις puede significar simplemente "muerte" (cf. Sal 4,18: τὸ γῆρας αὐτοῦ εἰς ἀνάλημιν). En Lc 9,51 se refiere a la ascensión, pero sin excluir la muerte. Orígenes (*Comm. in Math.* 140) presenta la traducción latina "receptus est" como equivalente de ἀνελήφθη, y se refiere a la muerte de Jesús: "Statim ut clamavit ad Patrem receptus est... post tres horas receptus est". En EvPe 5,19 no se trata de la ascensión, pues ésta tiene lugar junto con la resurrección, al salir el Señor del sepulcro (cf. 10,39s; 13,56). El autor quiere significar más bien la muerte de Jesús (51).

En cambio, hay pasajes que se oponen a una interpretación gnóstica o doceta: se dice que los judíos crucificaron al Señor (4,10) y que le quitaron los clavos de las manos (6,21). El autor llama desde el principio a Jesús "Señor", pero tanto este título como el de "Hijo de Dios" están relacionados con su preexistencia (13,56).

### c) ¿Significado martirológico del EvPe?

Este aspecto ha sido destacado por McCant, pero aquí la diferencia con los evangelios canónicos no es demasiado grande. Jesús es condenado injustamente (1,1s; 11,46), es objeto de mofa y escarnio (3,6-9), pero soporta esas afrentas y la misma crucifixión a pesar de su absoluta inocencia (4,10-5,15s). Esta imagen sirve de ejemplo para

(49) Cf. J. W. McCant, *op. cit.* (nota 7) 146s.

(50) *Ibid.*, 148-159.

(51) *Ibid.*, 168-174

los cristianos del siglo II que sufren persecución. Pero el acento del EvPe es, sobre todo, apologético: defiende a Jesús de la infamia de haber sido condenado a muerte por los judíos. Los caps. 8-13 tratan el tema de la resurrección con un marcado tono apologético, presentando a los enemigos de Jesús y a los soldados romanos como testigos directos de la resurrección. Así se comprende que la confesión de los que están con el centurión se ponga no la hora de la muerte, como en los sinópticos, sino cuando se comunica la noticia a Pilato. Si la resurrección no ha tenido la resonancia que debiera, ello se debe a razones político-religiosas (cf. 11,49).

Junto a este aspecto hay que colocar el propagandístico o misionero. El Señor es el "salvador de los hombres"; el centurión y los soldados romanos son testigos de la resurrección; los que se oponen a la divulgación de esa verdad cometen el pecado más grave (11,48). Ya hemos señalado la forma de referirse a Jesús: cuando habla Pedro como narrador, llama a Jesús "Señor", como sucede con Jesús resucitado en Jn 20-21; pero los ajenos a la comunidad, judíos y romanos le llaman "Hijo de Dios" (11,45-46). Esto indica que el relato tiene por objeto no tanto profundizar la fe de la comunidad cristiana cuanto mover a la fe a los que no creen, sean judíos o paganos. Mientras los jefes del pueblo judío son pintados como impenitentes (cf. 11,48), el pueblo judío aparece abierto a la conversión (cf. 8,28-30). Otro argumento que subraya el carácter apologético y propagandístico del EvPe es la manera de presentar a los discípulos: no hay ningún traidor, pues al final del relato, cuando vuelven a su casa en Galilea, están "los doce discípulos", sin faltar siquiera Judas. Probablemente, el EvPe no hablaba tampoco de las negaciones de Pedro, pues durante la pasión se encuentran todos los discípulos juntos en una casa de Jerusalén lamentándose y ayunando.

### 3. *Eclesiología*

El narrador bajo cuya autoridad se pone el relato de este evangelio es Pedro, el jefe de la comunidad. Los doce se han mantenido fieles hasta el final, aunque no hayan podido presenciar la crucifixión por verse perseguidos como malhechores que intentaban incendiar el templo. Parece claro que se quiere hacer ver a los lectores no cristianos cómo los adversarios han difamado al cristianismo desde el principio, atribuyendo a los cristianos cosas absurdas. En Mt y Mc se acusa a Jesús de querer destruir el templo; Lc reserva esta acusación al primer mártir, Esteban (Hch 6,13s). El EvPe ha dramatizado

aún más la acusación: son los discípulos de Jesús quienes quieren incendiar el templo (7,26). Por eso se mantienen ocultos, pero ayunando. Ayunan, en conformidad con el uso de algunas iglesias del siglo II, el viernes y el sábado (cf. 7,27).

María Magdalena es llamada "discípula del Señor" (12,50). Aunque no se aplica esta denominación a sus compañeras, lo son en realidad, pues hacen duelo por él y cumplen sus piadosos deberes (12,50-54). El autor del EvPe parece mostrarse abierto a que las mujeres tengan un papel propio en la comunidad cristiana, pero el grupo de los doce aparece diferenciado del de las mujeres. Según esto, no se puede considerar el EvPe como patrimonio de un grupo sectario (52). Es más bien una obra de carácter apologético para lectores no cristianos y edificante para lectores cristianos.

Con respecto a la fecha de composición del EvPe podemos pensar en el período que va de los años 130 a 180. Hacia 190-203, Serapión es obispo de Antioquía. Este evangelio presupone quizá el de Marcos en la forma en que lo conocemos nosotros (cf. Mc 16,10: *πενθοῦσι καὶ κλαίουσι*, y EvPe 7,27: *πενθοῦντες καὶ κλαίοντες νυκτός καὶ ἡμέρας*). Por lo que se refiere al lugar de origen podemos pensar en Asia Menor, debido a que indica el 14 de Nisán como fecha de la muerte de Jesús. A finales del siglo II se planteó la cuestión de la fecha de la Pascua, y los obispos de Asia Menor estuvieron a favor de la práctica "cuartodecimana" (53). El hecho de que la obra fuera leída en una comunidad de Siria, como atestigua Eusebio de Cesarea al referirse a Serapión, no es un argumento en contra. Poco después aparece divulgado en Egipto.

(52) J. Denker, *op. cit.* (nota 6) 78-93, considera que el EvPe perteneció a una secta judeocristiana que profesaba un judeocristianismo típico del período entre las dos guerras judías (70-130).

(53) Acerca del lugar donde se escribió el evangelio de Juan y los argumentos a favor, cf. M. Rodríguez Ruiz, *op. cit.* (cf. nota 41) 325-335.