



UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
FACULTAD DE TEOLOGÍA

Cris GRAAS VAN DER LAAN

**LA MORAL CRISTIANA EN LAS CARTAS  
PASTORALES DE SAN PABLO**

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la  
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA  
1999



Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,  
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 10 mensis novembris anni 1998

Dr. Ioseph M. CASCIARO

Dr. Franciscus VARO

Coram tribunali, die 25 mensis iunni anni 1984, hanc  
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis  
Ioseph ENÉRIZ

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. XXXVI, n. 1



## PRESENTACIÓN

La radical interpretación de Dibelius sobre el mensaje moral de las Cartas pastorales no ha encontrado una difusión amplia. Pero sus argumentos han alimentado la opinión, tan ampliamente difundida en la actualidad, de que el Apóstol San Pablo no era el autor de las Pastorales. Este rechazo de la autenticidad paulina, a su vez, fomenta la idea de que la moral cristiana reflejada en las Pastorales se ha debilitado en comparación con las cartas anteriores. El primer capítulo del excerptum analiza la debatida cuestión de la autenticidad paulina de las Pastorales que, aunque no es el tema principal de la tesis, es inevitable y nos introduce en el objeto de nuestro trabajo: el estudio del carácter cristiano y paulino de la moral en las Cartas pastorales. Nuestro estudio se divide en cinco partes. El capítulo II esboza brevemente el origen y el desarrollo del término «Ideal christlicher Bürgerlichkeit» de Dibelius en su comentario a 1Tim 2,2. La pérdida del dinamismo escatológico de Pablo —afirma— llevaría a la pérdida del heroísmo ético. El resultante cristianismo estático procura adaptarse al mundo y busca factores que regulen esta vida en el mundo. Los siguientes capítulos del excerptum tratan de algunos de estos factores —la fe, la piedad, las buenas obras, la moral doméstica—, contemplando el origen y significado de estas nociones, así como las diferencias y semejanzas entre el uso de estos términos en las Pastorales por un lado y en el corpus paulinum y el resto del Nuevo Testamento por otro. Las conclusiones de nuestro estudio hablan por sí mismas. Espero que constituyan una modesta contribución a mantener viva la discusión sobre la autenticidad paulina de las Cartas pastorales.







## ÍNDICE DE LA TESIS

TABLA DE ABREVIATURAS .....	VIII
PRESENTACIÓN .....	1

### I

#### INTRODUCCIÓN GENERAL A LAS CARTAS PASTORALES

1. El nombre .....	7
2. Autor y fecha de composición .....	8
a. La autenticidad: .....	8
1) El marco histórico .....	9
2) La doctrina .....	11
3) El estilo y el vocabulario .....	14
b. La personalidad de San Pablo .....	16
c. La fecha de composición .....	18
3. Los destinatarios .....	20
4. La ambientación literaria y doctrinal .....	22

### II

#### FUNDAMENTOS DE LA VIDA MORAL EN LAS CARTAS PASTORALES

A. VIDA MORAL CRISTIANA .....	29
1. Una moral en Cristo .....	29
2. Presupuestos de la vida en Cristo .....	35
B. LA FE .....	42
1. Consideraciones generales .....	42
a. Datos .....	42
b. Conclusiones .....	46

2. La fe objetiva .....	49
a. Introducción .....	49
b. Palabras de fe y buena doctrina .....	52
c. Conocimiento de la verdad .....	57
d. «Mi evangelio» .....	58
e. El depósito de la fe .....	65
C. LA GRACIA .....	66
1. Una introducción general .....	66
a. Uso en San Pablo .....	66
b. Las diversas acepciones .....	71
2. El origen de la Gracia .....	76
a. La gracia del Padre .....	76
b. La gracia del Hijo .....	78
c. La gracia del Espíritu Santo .....	79
3. La gracia salvífica que nos enseña (Tit 2,11-12) .....	82

### III

#### LOS SACRAMENTOS

A. EL BAUTISMO .....	92
1. Introducción .....	92
2. La regeneración .....	98
a. Efecto negativo .....	98
b. Filiación divina: .....	99
1) La filiación paulina .....	100
2) Herederos .....	101
3) Una moral de imitación filial .....	102
3. La renovación .....	105
a. Progreso espiritual .....	105
b. La renovación del Espíritu Santo .....	109
c. Las virtudes teologales: .....	113
1) La fe .....	115
2) La esperanza .....	117
3) La caridad .....	124
d. La gracia actual .....	130
4. La incorporación a la Iglesia .....	133
a. «Un solo cuerpo» .....	133
b. La realidad de la Iglesia visible .....	134
c. La casa de Dios .....	138
d. Columna y fundamento de la verdad .....	140
e. El pueblo de Cristo .....	141
B. EL ORDEN .....	143
1. Introducción .....	143



2. El carisma .....	144
3. La imposición de manos .....	151
4. La «Profecía» .....	155

## IV

## LA PIEDAD

A. INTRODUCCIÓN .....	157
1. Etimología .....	157
2. Como noción griega y veterotestamentaria .....	159
3. Uso en el Nuevo Testamento .....	163
a. Datos .....	163
b. Razones .....	164
B. ORIGEN SOBRENATURAL .....	170
1. Cristo, misterio de la Piedad (1Tim 3,16) .....	170
2. La gracia salutífera enseña a vivir piadosamente en el mundo (Tit 2,11-12) .....	172
3. La Piedad como arma espiritual (1Tim 6,11) .....	182
C. CARACTERÍSTICAS .....	186
1. La gimnasia espiritual (1Tim 4,7) .....	186
2. La Piedad doméstica (1Tim 5,4) .....	189
3. Piedad y pobreza (1Tim 6,6) .....	192
4. Vida quieta y tranquila con toda Piedad y dignidad (1Tim 2,2) .....	195
5. Vivir sobria, justa y piadosamente (Tit 2,12) .....	201
D. CONSECUENCIAS .....	205
1. Las buenas obras (1Tim 2,10) .....	205
a. Consecuencia de la piedad .....	205
b. Crítica a las buenas obras .....	207
c. Las obras no justifican .....	208
d. Fruto de la gracia .....	209
e. Exigencia para todos los cristianos .....	211
f. En qué consisten .....	211
g. Criterio de auténtica vida cristiana .....	216
h. Fuente de mérito .....	217
2. Promesas para la vida presente y la futura (1Tim 4,8) .....	221
3. Sufrir persecuciones (2Tim 3,12) .....	223

## V

## LA MORAL DOMÉSTICA

A. CATÁLOGOS DE VICIOS Y VIRTUDES .....	229
1. Introducción .....	229

2. Origen .....	231
a. Estoicismo .....	231
b. Judaísmo .....	233
3. Catálogos de vicios en las pastorales .....	237
a. La Ley y los pecadores (1Tim 1,9-10) .....	240
b. Los falsos doctores (1Tim 6,4-5) .....	242
c. Perspectivas escatológicas (2Tim 3,2-5) .....	243
d. Antes de la justificación (Tit 3,1-3): el cristiano ante la auto- ridad civil .....	245
B. EXIGENCIAS MORALES DE LOS MINISTROS .....	250
1. Los catálogos en las pastorales .....	250
2. Origen y explicación de las virtudes del ministro .....	253
a. El carisma .....	253
b. Exigencias mínimas .....	256
c. «El administrador fiel y prudente» .....	258
d. «Fiel en lo poco» .....	261
e. Organización de la Iglesia .....	263
C. LAS VIRTUDES FEMENINAS .....	265
1. Virtudes enumeradas en los catálogos .....	265
2. Matrimonio y vida familiar: Bondad del matrimonio, Sumisión, Amor, Maternidad, Educación y vida familiar .....	268
CONCLUSIONES .....	277
BIBLIOGRAFÍA .....	294



## BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

TEXTOS ORIGINALES Y VERSIONES DE LA SAGRADA ESCRITURA.

COMENTARIOS A LAS EPÍSTOLAS A TIMOTEO Y TITO

AA.VV., *Biblia de Jerusalén*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1967.

— *Comentario Bíblico «San Jerónimo»* (traducción de «*The Jerome Biblical Commentary*»), tomo IV (Pastorales por G.A. DENZER), Ed. Cristiandad, Madrid 1972.

APOLOGETISCHE VERENIGING «PETRUS CANISIUS», *De Heilige Schrift*, Ed. Het Spectrum, Utrecht-Brussel 1948.

BARCLAY, W., *The Letters to Timothy, Titus and Philemon*, The Daily Study Bible, The Saint Andrew Press, Edinburgh 1982.

BARSOTTI, D., *Forti nella fede. Il testamento di Paolo nel commento alla seconda Lettera a Timoteo*, Piero Brigaudi Editore, Torino 1977.

BOVER, J.M.-O'CALLAGHAN, J., *Nuevo Testamento Trilingüe*, BAC, Madrid 1977.

BROX, N., *Die Pastoralbriefe*, Regensburger Neues Testament, Regensburg 1969.

CRISÓSTOMO, SAN JUAN, *In Epistolas primam et secundam ad Timotheum; in Epistolam ad Titum Commentarius*, en J.P. MIGNE, *Patrologiae Cursus Completus*, tomo 62, París 1862 (traducción francesa de M. JEANNIN, *Saint Jean Chrysostome. Oeuvres complètes*, XI, Ed. Guérin, Bar-le-Duc 1867).

DE AUSEJO, S., *Sagrada Biblia*, Ed. Herder, Barcelona 1979.

DE AMBROGGI, P., *La Sacra Bibbia. Le Epistole Pastorali di S. Paolo a Timoteo e a Tito*, 2.<sup>a</sup> edic., Ed. Marietti, Torino-Roma 1964.

DE AQUINO, SANTO TOMÁS, *Super Epistolas S. Pauli lectura* (preparado por R. CAI). II, 8.<sup>a</sup> edic., Ed. Marietti, Torino-Roma 1953.

DIBELIUS, M., *Die Pastoralbriefe*, Mohr, Tübingen 1931.

DIBELIUS, M.-CONZELMANN, H., *Die Pastoralbriefe*, Handbuch zum Neuen Testament 13, Tübingen 1966.

DORNIER, P., *Les Épîtres Pastorales*, Ed. Gabalda, París 1969.

DRACH, M., *La Sainte Bible. Épîtres de Saint Paul*, Ed. Lethielleux, París 1871.

GARCÍA, T., *Praelectiones Exegeticae de Novo Testamento*, II, Roma 1958.



- GAROFALO, S., *La Sacra Bibbia. Il Nuovo Testamento* (Pastorales por G. SALDARINI), Ed. Marietti, Torino 1964.
- HANSON, A.T., *The Cambridge Bible Commentary. The Pastoral Letters*, The University Press, Cambridge 1966.
- HOLTZ, G., *Die Pastoralbriefe*, Theologischer Handkommentar zum Neuem Testament XIII (3.<sup>a</sup> edic.), Berlin 1980.
- KATHOLIEKE BIJBELSTICHTING, *Het Nieuwe Testament: Willibrordvertaling*, Den Bosch 1992.
- KELLY, J.N.D., *The Pastoral Epistles*, Black's New Testament Commentaries, Adam & Charles Black, London 1963.
- KEULERS, J., *De Brieven van Paulus. Tweede deel*, Romen en Zonen, Roermond 1940.
- KNABENBAUER, I., *Commentarius in S. Pauli Apostoli Epistolas*, V, Ed. Lethielleux, Paris 1913.
- KNOCH, O., *1. und 2. Timotheusbrief. Titusbrief*, Die Neue Echter Bibel: Band 14, Echter Verlag, Würzburg 1988.
- LAPIDEA, C., *Commentaria in Scripturam Sacram. Tomus XIX in Epistolas Divi Pauli*, Ed. Vivès, Paris 1877.
- MERK, A., *Novum Testamentum graece et latine*, 9.<sup>a</sup> edic., Pontificio Instituto Biblico, Roma 1964.
- MERKEL, H., *Die Pastoralbriefe*, Das Neue Testament Deutsch: Teilband 9/1, Vandenhoecke & Ruprecht, Göttingen und Zürich 1991.
- NACAR, E.-COLUNGA, A., *Sagrada Biblia*, 27.<sup>a</sup> edic., BAC, Madrid 1968.
- NESTLE, E.-ALAND, K., *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart 1981.
- OBIOLS, S., *La Biblia XXI, Epistoles de Sant Pau II*, Monestir de Montserrat 1930.
- PIROT, L.-CLAMER, A., *La Sainte Bible*, XII (por A. BOUDOU), 13.<sup>a</sup> edic., Letouzey et Ané, Paris 1951.
- PROFESORES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento*, II (Pastorales por J. COLLANTES), BAC, Madrid 1962.
- PROFESORES DE NAVARRA, *Sagrada Biblia. Tomo IX. San Pablo: Epistolas a los Tesalonicenses, Epistolas Pastorales*, EUNSA, Pamplona 1989.
- PROFESORES DE SALAMANCA, *Biblia Comentada*, VI (por: L. TURRADO), BAC, Madrid 1965.
- QUIN, J.D., *The Letter to Titus*, The Anchor Bible, Doubleday, New York 1990.
- RAHLFS, A., *Septuaginta*, Privileg. Württ. Bibelanstalt, Stuttgart 1950.
- REUSS, J., *Primera carta a Timoteo (Der erste Brief an Timotheus, trad. de M. de Francisco)*, Ed. Herder-Palabra, Barcelona-Madrid, 1967.
- *Segunda carta a Timoteo (Der zweite Brief an Timotheus, trad. A. Lator Ros)*, Ed. Herder, Barcelona 1970.
- *Carta a Tito (Der Brief an Titus, trad. J.M. Caballero)*, Ed. Herder-Palabra, Barcelona-Madrid 1968.

- ROLOFF, J., *Der Erste Brief an Timotheus*, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum NT: Band XV, Benziger Verlag/Neukirchener Verlag, Zürich/Neukirchen 1988.
- SCOTT, E., *The Pastoral Epistles*, The Moffatt New Testament Commentary, London 1957.
- SMELIK, E.L., *De Brieven van Paulus aan Timotheüs, Titus en Filemon. De Wegen de Kerk*, Uitg. Callenbach, Nijkerk 1980.
- SPICQ, C., *Les Epîtres Pastorales*, 4.<sup>a</sup> edic., Ed. Gabalda, Paris 1969.
- ZEDDA, S., *Il Messaggio della Salvezza 7. Le Lettere Pastorali*, Torino 1976.

## ESTUDIOS PARTICULARES DE TEOLOGÍA BÍBLICA

- AMIOT, F., *L'enseignement de Saint Paul*, Desclée, Paris 1968.
- BONSIRVEN, J., *Teología del Nuevo Testamento (Théologie du Nouveau Testament, trad. A. de Sesma)*, Ed. Litúrgica Española, Barcelona 1961.
- BOVER, J.M., *Teología de San Pablo*, 3.<sup>a</sup> edic., BAC, Madrid 1961.
- CERFAUX, L., *Itinerario espiritual de San Pablo (trad. de «L'itinéraire spirituel de Saint Paul»)*, Ed. Cerf, Paris 1966), Herder, Barcelona 1968.
- GRITZ, S.H., *Paul, women teachers, and the mother goddess at Ephesus: a study of 1 Timothy 2:9-15 in light of the religious and cultural milieu of the first century*, University Press of America, Maryland 1991.
- GROSSOUW, W.K., *Breve Introducción a la Teología de San Pablo (In Christus, Schets van een Theologie van Sint Paulus, trad. A. Penas)*, Ed Carlos Lohlé, Buenos Aires 1961.
- MARIANI, B., *Introductio in Libros Sacros Novi Testamenti*, Ed. Herder, Roma 1962.
- PRAT, F., *La Teología de San Pablo (La Théologie de Saint Paul, trad. S. Abascal)*, Ed. Jus, Mexico 1947 (2 tomos).
- PRIOR, M., *Paul the Letter-Writer and the Second Letter to Timothy*, Journal for the Study of th NT, Supplement Series 23, JSOT Press, Sheffield 1989.
- ROBERT, A.-FEUILLET, A., *Introducción a la Biblia II (Introduction à la Bible II, trad. A. Ros)*, Ed. Herder, Barcelona 1970.
- SCHNACKENBURG, R., *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Band 2: Die urchristlichen Verkündiger*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1988.
- SPICQ, C., *Teología Moral del Nuevo Testamento (Théologie morale du Nouveau Testament, trad. J. Urbistondo)*, EUNSA, Pamplona 1970.
- SCHWARZ, R., *Bürgerliches Christentum im Neuen Testament? Eine Studie zu Ethik, Amt und Recht in den Pastoralbriefen*, Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg 1983.
- TOWNER, Ph.H., *The goal of our instruction*, JSOT Press, Sheffield 1989.
- WENDLAND, H.D., *Étique du Nouveau Testament*, Ed. Labor et Fides, Genève 1972.

- WIKENHAUSER, A., *Introducción al Nuevo Testamento (Einleitung in das Neue Testament, trad. D. Ruiz Bueno, de la 3.ª edic. original alemana)*, 2.ª edic., Ed. Herder, Barcelona 1966.
- WIKENHAUSER, A.-SCHMID, J., *Introducción al Nuevo Testamento* (trad. de *Einleitung in das Neue Testament*, 1973), Herder, Barcelona 1978.

## ESTUDIOS VARIOS

- AGUIRRE, R., *La casa como estructura del cristianismo primitivo*, en «Estudios Eclesiásticos» 59 (1984) 27-51.
- ARANDA, G., *Recensión de J.A.T. Robinson, Redating the New Testament*, en «Scripta Theologica» 14 (1982) 366-373.
- BANGERTER, O., *Le ministère de la Veuve dans l'Église ancienne selon les Épîtres Pastorales*, en «Foi et Vie» 83 (1984) 27-46.
- BARBAGLI, P., *El pensamiento de S. Pablo sobre la mujer cristiana en la Iglesia*, en «Revista de Espiritualidad» 19 (1970) 331-359.
- BARBERO PECES, E., *La piedad cristiana según las epístolas pastorales*, en «Cultura Bíblica» 17 (1960) 129-144 y 321-334.
- BARRIO-GUTIÉRREZ, J., *Estoicos*, en *Gran Enciclopedia Rialp*, tomo IX, Madrid 1972.
- BONNETAIN, P., *La grâce*, en *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, III, Ed Letouzey et Ané, Paris 1938.
- BOVER, J.M., *Fidelis Sermo*, en «Biblica» 19 (1938) 74-79.
- BURINI, C., *Τῆι hygiaivousei didaskalia. Una norma di vita cristiana en Tit 2,1*, en «Vetera Christianorum» 18 (1981) 275-285.
- CASCIARO, J.M., *Exégesis bíblica, hermenéutica y teología*, EUNSA, Pamplona 1983.
- *Recensión de H.D. Wendland, Étique du Nouveau Testament*, en «Scripta Theologica» 7 (1975) 873-887.
- *Universalidad de la ética cristiana*, en «Scripta Theologica» 14 (1982) 305-327.
- CIPRIANI, S., *La dottrina del «depositum» nelle Lettere pastorali*, en «Analecta Biblica» 17-18, Pontificio Instituto Bíblico, Roma 1963, vol. II, pp. 127-142.
- COOK, D., *The Pastoral Fragments reconsidered*, en «The Journal of Theological Studies» 35 (1984) 120-131.
- DE LESTAPIS, S., *L'énigme des Pastorales de saint Paul*, Ed. Gabalda, Paris 1976.
- DE RU, G., *Reward in the teaching of Jesus*, en «Novum Testamentum» 8 (1966) 202-222.
- DONELSON, L.R., *Pseudepigraphy and ethical arguments in the pastoral epistles*, Mohr, Tübingen 1986.
- FAYNEL, P., *L'Église*, I, Ed. Desclée, Paris 1942.



- FESTUGIERE, A.J., *La Sainteté*, Paris 1942.
- FEUILLET, A., *La doctrine des Épîtres pastorales et leurs affinités avec l'oeuvre lucanienne*, en «Revue Thomiste» 86 (1978) 181-225.
- FIORE, B., *The Function of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles*, Analecta Biblica-105, Biblical Institute Press, Rome 1986.
- FOERSTER, W., *Eusebeia in den Pastoralbriefen*, en «New Testament Studies» 5 (1958-59) 213-218.
- voz: *sébomai*, etc., en ThWNT, VII, pp. 169-195.
- GARCÍA DE HARO, R., *Los elementos del acto moral en su especificidad cristiana*, en «Scripta Theologica» 15 (1983) 529-563.
- GRELOT, P., *Problèmes de morale fondamentale. Un éclairage biblique*, Ed. du Cerf, Paris 1982.
- GROSSOUW, W., *L'Espérance dans le Nouveau Testament*, en «Revue Biblique» (1954) 508-532.
- GUERRA, M., *Historia de las Religiones II. Constantes religiosas*, EUNSA, Pamplona 1980.
- GUTBROT, W., voz: *nomos*, etc., en ThWNT, IV, pp. 1016-1084.
- HEILIGENTHAL, R., *Strategien konformer Ethik im Neuen Testament am Beispiel vom Röm 13.1-7*, en «New Testament Studies» 29 (1983) 55-61.
- HERRERA, M., *La piedad en las epístolas pastorales*, en «Revista Bíblica» 26 (Buenos Aires 1964) 182-187.
- HOLZER, J., *San Pablo, Heraldo de Cristo (Paulus, trad. J. Montserrat)*, 7.<sup>a</sup> edic., Ed. Herder, Barcelona 1964.
- JAUBERT, A., *L'image de la colonne (1Tim 3,15)*, en «Analecta Biblica» 17-18 (Pontificio Instituto Bíblico, Roma 1963) II 101-108.
- JEBB, S., *A Suggested Interpretation of 1Tim 2,15*, en «The Expository Times» 81 (1970) 221.
- KIDD, R., *Wealth and Beneficence in the Pastoral Epistles: a «bourgeois» form of early Christianity?*, Society of Biblical Literature, Atlanta 1990.
- KNIGHT III, G.W., *Authenteo in reference to women in 1Tim 2,12*, en «New Testament Studies» 30 (1984) 143-157.
- LAGRANGE, M.J., *Le catalogue des vices dans l'épître aux Romains (1,28-30)*, en «Revue Biblique» 8 (1911) 534-549.
- LANE, W., *1 Tim 4,1-3: An early instance of over-realised eschatology?*, en «New Testament Studies» 11 (1964-65) 164-167.
- LOENEN, D., *Eusebeia en de cardinale deugden*, Mededelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks 23, 4 (1960) 1-94.
- LOHFINK, G., *Die Normativität der Amtsvorstellungen in den Pastoralbriefen*, en «Theologische Quartalschrift» 157 (1977) 93-106.
- LÓPEZ, T.-ARANDA, G., *Lo específico de la moral cristiana*, en «Scripta Theologica» 7 (1975) 687-767.
- LÓPEZ DE LAS HERAS, L., *Las Pastorales y el Derecho de la Iglesia*, en «Studium» 23 (1983) 237-253.

- LUCK, U., voz: *sófron*, etc., ThWNT, VII, pp. 1094-1102.
- MANN, F., *L'hymne du I Tim. 3,16*, en «Euntes Docete» 32 (1979) 323-339.
- MARTIN, F., *Le baptême dans l'Esprit*, en «Nouvelle Revue Théologique» 106 (1984) 23-58.
- MAUSBACH, J.-ERMECKE, G., *Teología moral católica (Katholische Moraltheologie, trad. M. García Aparisi)*, EUNSA, Pamplona 1971.
- McELENEY, N.J., *The Vice Lists of the Pastoral Epistles*, en «The Catholic Biblical Quarterly» 36 (1974) 203-219.
- MEERSHOEK, G.Q.A., *Herbronning van de Evangelien. Een boeiende ontdekkingsocht*, Colomba, Oegstgeest 1992.
- MEYER, J.P., «*Presbiteros*» in the Pastoral Epistles, en «The Catholic Biblical Quarterly» 35 (1973) 323-345.
- MOTT, S.C., *Greek Ethics and Christian Conversion: the Philonic Background of Titus II 10-14 and III 3-7*, en «Novum Testamentum» 20 (1978) 22-48.
- NEUFELD, V.H., *The earliest christian confessions*, Ed. Brill, Leiden 1963.
- O'CONNOR, J.M., *La «vérité» chez saint Paul et à Qumran*, en «Revue Biblique» 1965, pp. 29-76.
- OTT, L., *Manual de Teología Dogmática (Grundriss der katholischen Dogmatik, trad. C. Ruiz Garrido)*, 5.<sup>a</sup> edic., Ed. Herder, Barcelona 1966.
- PENNA, A., «*In magna autem domo...*», en «Analecta Biblica» 17-18 (Pontificio Instituto Bíblico, Roma 1963) II 119-125.
- ROBINSON, T.A., *Grayston and Herdman's «C» Quantity Formula and the authorship of the Pastoral Epistles*, en «New Testament Studies» 30 (1984) 282-288.
- SÁNCHEZ, J.M., *Iglesia e iglesias en las cartas pastorales*, en «Revista catalana de teología» 8 (1983) 1-43.
- SASSE, H., voz: *kósmos*, etc., en ThwNT, III, pp. 867-898.
- SCHIPPERS, R., *The pre-synoptic Tradition in I Thess. 2,13-16*, en «Novum Testamentum» 8 (1966) 223-234.
- SEGALLA, G., *I cataloghi dei peccati in S. Paolo*, en «Studia Patavina» 15 (1968) 205-228.
- SEVENSTER, J.N., *Education or conversion: Epictetus and the Gospels*, en «Novum Testamentum» 8 (1966) 247-262.
- SPICQ, C., *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, III, Ed. Gabalda, Paris 1959.
- *Gymnastique et Morale, d'après I Tim 4,7-8*, en «Revue Biblique» 54 (1947) 229-242.
- *L'origine évangélique des vertues épiscopales selon Saint Paul*, en «Revue Biblique» 53 (1946) 36-46.
- STRACK, H.-BILDERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 3.<sup>a</sup> edic., Beck, München 1961.
- SULLIVAN, K., *Epignosis in the Epistles of St. Paul*, en «Analecta Biblica» 17-18 (Pontificio Instituto Bíblico, Roma 1963) II 405-416.

- TILLMANN, F., *Über «Frömmigkeit» in den Pastoralbriefen des Apostels Paulus*, en «Pastor Bonus» 53 (1942) 129-136 y 161-165.
- TRUMMER, P., *Einehe nach den Pastoralbriefen*, en «Biblica» 51 (1970) 471-484.
- VAN UNNIK, W.C., *The teaching of good works in I Peter*, en «New Testament Studies» 1 (1954-55) 92-110.
- VERNER, D.C., *The household of God. The social world of the Pastoral Epistles*, Society of Biblical Literature n. 71, USA 1983.
- ZIMMERMANN, H., *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento (Neutestamentliche Methodenlehre, Darstellung der historisch-kritischen Methoden, Stuttgart)*, BAC, Madrid 1969.





## LA TRAMA DEL PRIMER EVANGELIO

### I. INTRODUCCIÓN

Un estudio sobre cualquier tema de las llamadas Epístolas Pastorales pasa inevitablemente por la cuestión de la autenticidad paulina de las mismas. No obstante su canonicidad, el valor y la autoridad de las cartas a Timoteo y Tito dependen en gran parte de si el Apóstol San Pablo fue su autor o no<sup>1</sup>. Brox —que, según Donelson<sup>2</sup>, influyó de modo decisivo entre los exégetas católicos para abandonar la autenticidad paulina— debe admitir que la negación del origen paulino no afecta a la canonicidad de las cartas pero sí conlleva consecuencias importantes para la interpretación de las mismas<sup>3</sup>. Una muestra clara de esto la ofrece el mismo Donelson, que partiendo del carácter epigráfico de las Pastorales, concluye que el autor desconocido «fabricates the two fictions of the Pauline traditions and their succesfull transmission into the care of church officers» y procura «to make his ethical system workable»<sup>4</sup>. Se trataría de una falsificación justificada por las circunstancias de tiempo y lugar. Menos radical es la opinión de que las Pastorales forman una colección de tradiciones eclesiales sin mucha coherencia<sup>5</sup>. Consecuencia del abandono de la autenticidad paulina son la pérdida de una fuente de autoridad para la moral cristiana<sup>6</sup> y para la estructura jerárquica de la Iglesia de los primeros tiempos y la consiguiente creación de espacio para construcciones teológicas y teorías humanas<sup>7</sup>.

Dejando a un lado las dudas de parte de algunos herejes del siglo II (p. ej. Marción), la autenticidad paulina fue indiscutida hasta principios del siglo pasado. Las dudas, desembocando en una rotunda negación, empezaron en el campo protestante-liberal, pero se han extendido las últimas décadas también entre los exégetas católicos. Los argumentos para romper con una tradición unánime digna de confianza de casi 18 siglos son principalmente de carácter interno y deben ser, por tanto, de gran peso, dado el hecho de que los escritos pseude-



pigráficos no fueron aceptados por la Iglesia primitiva<sup>8</sup>. Estos argumentos pueden ser agrupados en tres:

### 1. El marco histórico

La organización eclesiástica que reflejan las Pastorales sería tan avanzada que no pueden proceder de la época de San Pablo. Los ministerios eclesiásticos (es decir: *episkopos, presbiteroi, diakonoi*) han tenido ya un claro desarrollo, lo cual parece, a primera vista, señal de cristianismo aburguesado<sup>9</sup>. El elemento carismático de las primeras comunidades cristianas se habría perdido: el carisma y la profecía han sido sustituidos por la tradición y la sana doctrina<sup>10</sup>. Esta «institucionalización», sin embargo, no debe ser juzgada únicamente de modo negativo, porque muestra el «sentido realista» de un «cristianismo práctico»<sup>11</sup>. Se afirma que la apertura hacia el mundo que se desprende de las Pastorales contrasta fuertemente con la actitud hostil con el mundo que se lee en el Apocalipsis, que hay que datar a finales del siglo I<sup>12</sup>.

En cuanto a los ministerios hay que preguntarse si se trata de un desarrollo legítimo a partir de Jesús y de Pablo, o de una renegación del «Frühkatholizismus»<sup>13</sup>. El desarrollo de la organización eclesiástica no hay que exagerarlo: los términos de los ministros no están tan determinados como, por ejemplo, en las cartas de Ignacio de Antioquía del siglo II. Más que la situación actual, las Pastorales reflejan un plan de estructura eclesiástica.

La ausencia de carismas es combatida por la sugerencia de que la prohibición de que las mujeres hablen en las reuniones de culto (1Tim 2,12) atestigua indirectamente la existencia de carismáticos<sup>14</sup>. Lo que no se puede hacer es enfrentar los ministerios eclesiásticos a los carismas. Lo que en las Pastorales es misión del *episkopos* tampoco era en la comunidad de Corinto tarea de los miembros carismáticos de la Iglesia.

La afirmación de Roloff, finalmente, no parece muy acertada. No se puede comparar un libro profético de San Juan, escrito en estilo apocalíptico, con una carta dirigida a una persona concreta con una finalidad eminentemente práctica y pastoral. Además, las Pastorales (sobre todo 2 Tim) no muestran ninguna actitud de adaptación no evangélica al mundo. Hay que huir de las pasiones (2Tim 2,22) y de las palabrerías profanas (1Tim 6,20 y 2Tim 2,16), y al fiel piadoso, que no debe poner su esperanza en las riquezas percederas (1Tim 6,17), le esperan persecuciones (2Tim 3,12).

## 2. La doctrina

Algunos identifican las falsas doctrinas combatidas en las Pastorales con las teorías gnósticas del siglo II. Pero parece más seguro afirmar que se trata de doctrinas difundidas por los judaizantes, en orden a conseguir una ciencia superior (abstención de ciertos elementos, prohibición del matrimonio, mitos y genealogías), doctrinas que ya combatió San Pablo anteriormente (cfr. Col 2), y que pueden ser consideradas como gérmenes de la doctrina gnóstica que luego alcanzaría su pleno desarrollo en el siglo II<sup>15</sup>. Además, el autor de las Pastorales no combate esas herejías de modo teórico, sino que sólo pone a Timoteo en guardia contra algunas ideas erróneas, que simplemente rechaza o condena. En otras cartas, San Pablo suele exponer extensamente con argumentos de contenido la falsedad de los errores a refutar. Aquí se rechazan sin más —aunque hay que reconocer<sup>16</sup> que la base teológica de las Pastorales es la doctrina de la justificación—, lo cual se explica no sólo por la finalidad práctica de las Pastorales sino, sobre todo, por la gran autoridad que gozaba el Apostol. En una carta pastoral de carácter privado, bastaba la mera condena de la herejía para convencer a Timoteo.

La doctrina moral contenida en las Pastorales parece carecer de las exigencias en las demás epístolas de San Pablo. A partir de Dibelius se ha introducido el término «burgués» para designar el mensaje ético de las cartas a Timoteo y Tito: «un cristianismo de la sana doctrina y de las buenas obras, reflejando una moral burguesa en el seno de una Iglesia establecida, donde la tensión dinámica del evangelio escatológico de Pablo ya no encuentra lugar». Como la moral cristiana de las Pastorales es el tema de este estudio, profundizaremos más adelante en esta afirmación.

## 3. El estilo y el vocabulario

La diferencia de estilo y vocabulario, que sin duda existe entre las Pastorales y el resto del *Corpus paulinum*, ha sido estudiado ya ampliamente. En cuanto al estilo, se nota que ha disminuido la viveza: las Pastorales son más lentas, menos ricas en metáforas, imágenes, metonimias, etc. Pero hay que observar que en materia moral se exige un estilo apropiado, que, como en las partes morales y exhortativas de otras cartas paulinas, no se presta a tanta riqueza o viveza: aquí no se trata de demostrar una tesis o de argumentar, sino de prescribir y de

exhortar<sup>17</sup>. Además, no sólo influye el factor de la edad en el aspecto estilístico, sino sobre todo el hecho —tan descuidado en la literatura<sup>18</sup>— de que las Pastorales son cartas dirigidas a una persona concreta, y no a una comunidad. El destinatario personal de las Pastorales explica en gran parte el frecuente pero no justo reproche de que la ética no está tan anclada en el kérugma como en otras cartas de Pablo. Fiore<sup>19</sup> dice que partir de la historicidad de las Pastorales tiene riesgos para la interpretación: basándose en el estudio de la forma, hace depender las cartas casi exclusivamente de las tradiciones parenéticas de entonces, llegando así a la conclusión de la no-autenticidad. Este modo de proceder no es lógico, porque hay que partir de los hechos en las cartas hasta probar con argumentos históricos y teológicos convincentes que no puedan ser reales.

La diversidad de vocabulario (una de cada tres palabras, aproximadamente, no aparece en el resto del epistolario paulino) no es de por sí motivo suficiente para pensar en otro autor. El mismo fenómeno se da en Romanos (de 993 palabras, 261 son especiales) y, en grado menor, en otras cartas de Pablo. El vocabulario depende en gran parte del tema tratado, que, por el carácter privado de las Pastorales, es distinto de las demás. Conocemos a San Pablo como un hombre profundamente religioso y, a la vez, muy abierto a la gente, su cultura y su mentalidad (cfr. 1Cor 9,20-22). Es lógico que, después de largos años de contacto con cristianos de origen pagano, el Apóstol haya adaptado su lenguaje religioso (alimentado sobre todo con la Escritura hebrea) al ambiente de las nuevas comunidades cristianas, sin que por eso el mensaje evangélico haya perdido todo su vigor. Por las supuestas circunstancias peculiares y por los destinatarios, el método de presentación puede haber cambiado pero el contenido es fiel a la soterología paulina<sup>20</sup>.

## II. ORIGEN DE LA MORAL BURGUESA

Como ya se ha dicho, fue Martin Dibelius el primero en emplear el término «cristianismo burgués» al comentar las epístolas pastorales. En su comentario a 1Tim 2,2 dice que aquí se esboza «das Ideal christlicher Bürgerlichkeit» y lo compara —por contraste— con la vida y el mensaje de San Pablo en, por ejemplo, 2Cor 11,23-33 y 2Cor 6,4-10<sup>21</sup>.

También Conzelmann, en una nueva edición elaborada de Dibelius, utiliza la misma expresión, pero le da una matización positiva: no se trata de un cristianismo «estático» sino de una «echte Darstellung



des Seins in der Welt auf Glauben»<sup>22</sup>. Sin embargo, destaca la connotación negativa del término burgués, sobre todo porque indica el contraste con la radicalidad original de la vida cristiana tal como aparece en los evangelios y las cartas grandes de Pablo<sup>23</sup>. El texto central que da el tono a la interpretación «burguesa» es 1Tim 2,2 donde se habla de «una vida tranquila y serena con toda piedad y dignidad». Otro pasaje importante es Tit 2,11-12 sobre la gracia que «educa a vivir con prudencia, justicia y piedad en este mundo»<sup>24</sup>.

Wendland expresa el sentir de muchos exégetas que comparten la idea del cristianismo burgués, de la siguiente manera: «L'éthique des Pastorales aime la voie moyenne. C'est pourquoi l'ascétisme rigoriste est aussi écarté... L'attitude morale des Pastorales est déterminée par la raison, la circonspection, la modération chrétiennes. C'est une éthique raisonnable en même temps que praticable qui se tient à égale distance du libertinisme de l'époque et de l'ascétisme... Il ne subsiste aucune trace dans cette éthique familiale de l'exigence de Jésus à l'égard du disciple, qui fait éclater les liens familiaux lorsque la décision en faveur du règne de Dieu rencontre un obstacle dans la piété filiale... Toute cette éthique est réaliste et réalisable, elle est aussi éloignée que possible de tout idéalisme utopique... Mais elle manque totalement de la motivation eschatologique et pneumatologique qui caractérise Paul... Cette éthique de l'honnêteté pieuse et conventionnelle comporte aussi un danger: l'adaptation à tout ce que le monde considère comme bon et convenable. Le caractère de l'amour du Christ et de son Eglise qui transcende toute morale s'est perdu... Le péché devient simple transgression de certaines règles morales; il s'embourgeoise»<sup>25</sup>. Muchos exégetas, también católicos, han asimilado esta interpretación del cristianismo de las Pastorales<sup>26</sup>, lo cual puede tener «drastic implications for a present-day understanding of the Christian life»<sup>27</sup>.

Es sorprendente que la difusión de la idea de una moral burguesa en las Pastorales no corresponda a una noción clara del término mismo. «Burgués», de hecho, sugiere mucho pero explica poco. Kidd comenta acertadamente que la facilidad con que comentaristas han asumido la auto-evidencia del sentido de «burgués» muestra el llamativo poder hermenéutico del epíteto<sup>28</sup>. El mismo Dibelius no explica de modo explícito esta expresión, pero algunas publicaciones suyas dan pie a Kidd para llegar a ciertas características de la «christliche Bürgerlichkeit». Distingue tres<sup>29</sup>:

- a) «socially ascendant»: al principio el cristianismo se dirige a los pobres, los que están al margen de la sociedad, y luego se desarrolla en círculos más elevados<sup>30</sup>. Un claro indicio —según Dibe-

lius— es el cambio de actitud de la Iglesia frente al bienestar material, que pasa a ser de distante a la de aceptación.

- b) «culturally acomodative»: el encuentro del cristianismo con el mundo greco-romano lleva consigo una adaptación a la cultura por medio de la educación («Bildung», cfr. la gracia «pedagoga» de Tit 2,11), ajena al carácter irracional, y, por tanto, no acomodaticio, de la fe del Evangelio. Por ejemplo, las Pastorales apelan más a la razonabilidad del Evangelio que a su poder pneumático; y sobre la conciencia ya no se habla de débil y fuerte, sino de buena y mala, de acuerdo con el mundo helenístico. Dibelius parece querer decir que las Pastorales muestran el tránsito de la postura crítica de Pablo respecto al mundo y a la cultura hacia un acercamiento y acomodación de la siguiente generación de cristianos bajo la bandera del «ideal de ciudadanía cristiana».
- c) «unheroically conservative»: en cuanto a la ética social del cristianismo primitivo, Dibelius habla de «pacifismo apocalíptico que anticipaba el fin del mundo, no su reforma». Se denota un conservatismo (afirmado por ejemplo en 1Cor 7,17-24), pero con carácter claramente provisional. Urgida por la necesidad de responder a las preguntas de la vida diaria, surgidas por el crecimiento numérico y el ascenso social del cristianismo, la Iglesia busca reglas para ordenar temporalmente la vida y las encuentra en el material tradicional de la ética helenística. Al desaparecer las esperanzas escatológicas, estas reglas se conviertan en santas y estables: la pérdida del dinamismo escatológico de Pablo, según Dibelius, lleva a la pérdida de heroísmo ético. Se trata de un cristianismo estático incapaz de desafiar el status quo social y contento con metas fácilmente alcanzables.

¿Cuáles serán entonces los factores que deben regular la vida cristiana en el mundo? Conzelmann enumera los siguientes<sup>31</sup>: la buena conciencia, las buenas obras, fe y caridad, piedad y dignidad. Característico también es el surgir de una ética doméstica, es decir, el ejercicio de virtudes adaptadas al estado de vida de cada uno.

La pregunta que hay que hacerse es doble: si existe una clara diferencia entre el mensaje moral del «reconocido» Pablo y el de las Pastorales, y, segundo, si muestran las Pastorales una debilitación tal de la ética cristiana que ésta pueda ser denominada «burguesa».

Antes de contestar la pregunta hay que considerar que el núcleo de la cuestión no es sólo la interpretación de Dibelius (y sus seguidores) sobre las Pastorales sino su interpretación sobre Pablo y, en general, sobre el cristianismo. Por ejemplo, el hecho de atribuir al Evangelio el

arriba mencionado carácter irracional indica que Dibelius depende fuertemente del concepto protestante de la fe ciega fiducial<sup>32</sup>. Además, en su interpretación Dibelius emplea sobre todo nociones sociológicas, como es, por ejemplo, la «Bürgerlichkeit». La sociología es un buen instrumento para la exégesis, pero no es el único, ni el más importante. Interpretar el desarrollo del cristianismo de los primeros tiempos sólo a base de esquemas sociológicos es parcial y no deja lugar a la acción del Espíritu Santo<sup>33</sup>.

### III. LA FE

Los términos para indicar la fe y el acto de creer han sido objeto de muchos estudios<sup>34</sup>. La impresión de no pocos exégetas es que la fe en las Pastorales se ha debilitado en comparación con las grandes cartas de Pablo, al igual que ha recibido una fuerte marca intelectual. La debilitación se mostraría en que la fe ya no aparece como el inicio de la justificación, la apertura radical ante Dios, sino como una virtud entre las otras enumeradas en las listas o catálogos de virtudes (p.ej. 1Tim 4,12; 6,11; 2Tim 2,22; Tit 2,2). La fe ya no indicaría una actitud interior de entrega confiada del cristiano a Jesús, sino parece haber evolucionado a adhesión intelectual a una doctrina, hasta significar el mismo contenido de las verdades de fe. Estas diferencias son innegables pero la cuestión es: ¿el concepto de fe en las Pastorales puede ser paulino, está de acuerdo con la enseñanza de Cristo, y por qué San Pablo ha empleado la fe con ese énfasis distinto?

La fe y creer en las Pastorales no tienen un sentido unívoco. A veces una palabra puede significar tanto la *fides quae* como la *fides qua* (p.ej. 1Tim 1,19; 3,9; 5,8; 6,10).

*Pistis* tiene en algunos casos un sentido subjetivo. En 2Tim 3,15 («...la salvación por medio de la fe en Cristo Jesús») la fe conecta perfectamente con su significado soteriológico en las grandes cartas (p.ej. Rom 1,17; 3,21-28). Se trata de la fe de aquellos que acuden a Cristo para pedir curación: su actitud de abrirse confiadamente ante el poder de Jesús es medio de salvación, de comunicación de la gracia divina.

En otros pasajes *pistis* designa el conocimiento de una verdad religiosa, y mantiene, por tanto, su sentido subjetivo. No es un conocimiento filosófico, ni puramente moral (en el sentido estoico), sino religioso, porque es «en Cristo Jesús». Es la adhesión a las verdades reveladas por Cristo y en Él. En Rom 10,9 San Pablo pide fe en la resurrección del Señor como condición para ser salvado. Igualmente, en



1Cor 15,1-8.11 se observa que la fe tiene un contenido concreto: unas verdades transmitidas por los Apóstoles (la muerte, sepultura, resurrección y apariciones de Cristo, «según las Escrituras»)<sup>35</sup>. Éstas y otras citas de las epístolas paulinas muestran que la fe no es sólo una entrega a la persona de Cristo sino también un conocimiento «comprometedor» (soteriológico) de sus enseñanzas. Jesús pide fe en su persona (p.ej. Joh 9,35) y también en su doctrina (Joh 6: sobre la Eucaristía; Mt 19,3-12: sobre el matrimonio; etc.). Este aspecto intelectual de la fe lo encontramos en la misma expresión «conocimiento de la verdad», que aparece en 1Tim 2,4; 2Tim 2,25 y 3,7; Tit 1,1. La verdad se refiere a la enseñanza de Pablo y se opone a los «mitos» de los falsos doctores. El término *epignosis* se había empleado ya en cartas anteriores (p. ej. Ef 4,13: en relación con la fe; Col 1,9-10; 3,10). En las Pastorales su uso y su significado de la fe tienen poco que ver con un posible influjo del pensamiento griego. Más bien conectan con su fondo semítico religioso en las cartas de la cautividad<sup>36</sup>.

La fe en cuanto virtud (*fides qua*) aparece con frecuencia en conexión con otras virtudes (sobre todo la caridad): 1Tim 1,5.14.19; 2,15; 4,12; 6,11; 2Tim 1,13; 2,22; 3,10; Tit 2,2. Su mención junto con otras virtudes no es de por sí señal de pérdida de fuerza. También en 1Tes 1,3, 2Cor 8,7 y Gal 5,22 la fe forma parte de una enumeración de virtudes. Los catálogos de virtudes (y vicios) son una de las formas paranéticas de la literatura epistolar del Nuevo Testamento, conocidos también en el Antiguo Testamento y en otros escritos. Son un modo sintético de exponer las exigencias de la vida cristiana y de exhortar a la conversión y la perfección. El lazo entre fe y caridad corresponde muy bien al contenido de 1Cor 13, donde San Pablo menciona fe, esperanza y caridad a la vez (v. 13), y dice que la fe sin la caridad no sirve para nada (v. 2). En efecto, sólo tiene valor «la fe que actúa por la caridad» (Gal 5,6; cfr. Ef 4,13-15 y Col 1,4; también Mt 7,24-27 donde Jesús explica la necesaria conexión entre el «oír mis palabras» y el «ponerlas en práctica»). Algunos autores opinan que la mención de la «fe sincera», como condición de la caridad (1Tim 1,5), parece suponer que la conversión al cristianismo ha sido ya algún tiempo atrás, porque ha perdido ya algo de su pureza inicial. Sin embargo, no indica necesariamente un estado avanzado (de segunda o tercera generación) de la comunidad cristiana. Un pronto abandono del Evangelio ocurrió también entre los Gálatas (Gal 1,6), y en 2Cor 8,8 Pablo muestra su deseo a los Corintios de «probar la autenticidad de vuestra caridad».

La idea de virtud supone la posibilidad de crecimiento y también de debilitamiento hasta su desaparición. La fe es un don de Dios, que

debe crecer y purificarse. El misterioso crecimiento en gracia del mismo Cristo (Lc 2,52) y sus parábolas sobre el Reino de Dios, aplicables también a la vida espiritual de cada fiel, muestran que el concepto de virtud cristiana no depende de la filosofía estoica. Los Apóstoles piden al Señor un aumento de fe (Lc 17,5). Lejos de tratarse de un «cristianismo estático» (Dibelius), las Pastorales muestran la fe con «trazos dinámicos»<sup>37</sup>: hay que perseverar en la fe (1Tim 2,15; 2Tim 3,14), luchar por ella (1Tim 6,12; 2Tim 4,7).

Nuevo en las Pastorales es la fe en su sentido objetivo. Nuevo porque el «reconocido» Pablo suele referirse a la fe como algo subjetivo. Sin embargo, también la idea de fe vista en cuanto a su contenido, como conjunto orgánico de verdades reveladas y transmitidas, es auténticamente paulina. En el *Corpus paulinum* se trata de la fe objetiva cuando se la puede reemplazar por Evangelio<sup>38</sup>; también en expresiones como «predicar la fe» (Gal 1,23), «predicar la palabra de la fe» (Rom 10,8), «la obediencia de la fe» (Rom 1,5; 16,26), «si Cristo no ha resucitado, vana es vuestra fe» (1Cor 15,14.17), «fuertes en la fe, tal como aprendisteis» (Col 2,7). Y aún sin mencionar la palabra «fe», Pablo deja muy claro que, aunque la vocación le venía directamente del Cielo, el contenido de su predicación lo recibió de la Tradición, cuyos garantes eran para él los Apóstoles. La tradición cristiano-apostólica halló su expresión en la predicación, el culto y la práctica de la primitiva comunidad. Sintiendo ligado a esta tradición, ha sido precisamente San Pablo, el que ha desarrollado y fundamentado la doctrina de la Tradición<sup>39</sup>. Esta debe recibirse de los testigos elegidos por vocación divina (1Tes 2,13; 3,6; Gal 1,9.11; Flp 4,9; Col 2,6-8; 2Tim 2,2) y transmitirse con la mayor fidelidad (1Cor 11, 2.23; 15,3; Rom 6,17): Es necesario conservar tenazmente la Tradición (1Cor 11,2; 15,2) y mantenerse en ella (1Cor 15,1; 2Tes 2,15). La fe nace de la predicación viva (Rom 10,7), y ésta se funda en la misión y la legitimación autoritativas que proceden, en último término, del Señor (Rom 10,14ss.) También San Pablo predica solamente lo que ha recibido (1Cor 15,3). Así, comprobó su evangelio con la predicación de la primitiva comunidad, especialmente de los Doce, «para no correr en vano» (Gal 2,2).

¿No será esta constante preocupación de «no correr en vano» o de predicar una «fe vana» el argumento principal y lógico de la insistencia de Pablo en las Pastorales en «guardar el depósito» (1Tim 6,20)? En vista de los falsos doctores que ponen en peligro a la comunidad con «sus palabrerías mundanas y discusiones de la falsa ciencia» (1Tim 6,20)<sup>40</sup>, y a la juventud y consiguiente falta de experiencia pastoral de Timoteo y Tito (1Tim 4,12), el Apóstol, ya anciano y previendo su

muerte, quiere asegurar el futuro del cristianismo. En este contexto, el empleo de expresiones como «sana doctrina»<sup>41</sup> (1Tim 1,10; 2Tim 4,3; Tit 1,9; 2,1), «mi evangelio» (2Tim 2,8), «depósito» (1Tim 6,20; 2Tim 1,12.14) no presupone un estado eclesial avanzado (a finales del siglo primero), sino que puede caber perfectamente en la situación de Pablo en sus últimos años de vida. También en cartas anteriores el Apóstol pone en guardia contra los que, desde dentro de la comunidad, difunden el error (Rom 16,17-18; 2Cor 10-12; Gal 1,9; 6,12; Ef 4,14; Flp 3,2; Col 2,4.8.18-23; 2Tes 2,3, etc.). Ahora, dirigiéndose a un pastor concreto, Pablo se limita a apelar a su autoridad apostólica para refutar las falsas doctrinas, sin entrar a fondo en el contenido de los errores.

A la «psicología del anciano» corresponde la tendencia a dar lecciones y consejos prácticos<sup>42</sup>, a apelar a su experiencia y a recordar con viveza ciertos acontecimientos de la vida pasada, recomendar la prudencia y la moderación, asegurar el futuro de su labor y enseñanza, un cierto pesimismo con que juzga hechos ocurridos y también la juventud, las repeticiones de fórmulas que, a su vez, tienden a la síntesis<sup>43</sup>.

#### IV. LA PIEDAD

El frecuente empleo de la noción piedad (*eusébeia*) es tal vez el motivo principal de etiquetar la moral contenida en las Pastorales como burguesa, o, al menos, helenística<sup>44</sup>. Para llegar a tal conclusión puede haber influido que en nuestros días el concepto de piedad tiene alguna connotación negativa, en el sentido de que la religiosidad se ha exteriorizado demasiado.

Para el mundo griego la *eusébeia* llega a ser palabra clave para indicar su religiosidad: «el temor reverencial, lleno de estupor, por las cosas elevadas y puras de lo divino, su adoración en el culto y la observancia de sus ordenamientos, forman la esencia de la *eusébeia*»<sup>45</sup>. Sin embargo, no hay que exagerar las exigencias morales de la piedad griega: «Las virtudes que exige tienen mucho de exterior y poco fondo. Son actitudes de belleza, de mesura, de orden, muy de acuerdo con la sensibilidad helena pero que dicen muy poco de renovación y de elevación interior»<sup>46</sup>.

En los LXX la *eusébeia* sirve para traducir *yir'at* (*yhwh*), que expresa el temor reverencial a Dios, y *hesed*, la bondad o fidelidad. También aparece para indicar la cualidad de generoso (*nadib*) y de recto, justo (*saddiq*). En el Eclesiástico, cuyo vocabulario muestra cierta afinidad



con las Pastorales, se encuentra la piedad unas 15 veces, sobre todo en forma de adjetivo, *eusebés*. En este libro, que por su índole práctico fue utilizado con preferencia para enseñar a los catecúmenos, el «piadoso» es quien guarda los mandamientos (Eclo 37,12); no se revuelca en los pecados (23,16), sino que es lo contrario a un pecador (13,17); el Señor le recompensa en su bendición (11,22) y su don permanece en él (11,17). En este sentido, el hombre piadoso equivale, en hebreo, al hombre justo<sup>47</sup>. Con más frecuencia aparece la *eusebeia* en 4Mac, libro no-canónico y probablemente escrito ya en era cristiana. Es el *eusebés logismós* (el motivo o la razón religiosa) que domina las pasiones humanas (1,1), se dice al principio. La *eusebeia* llega a expresar la misma religión judía<sup>48</sup>, que informa y dirige la razón misma, que, a su vez, dicta la conducta total en la vida (4Mac 7,16-8,1). Aquí se nota claramente el contraste con la filosofía helenística de la época que parte del axioma de que el conocimiento de Dios es o produce la piedad. En las Pastorales la «verdad» (Tit 1,1) y «la doctrina» (1Tim 6,3) son *kat' eusebeian*, es decir, determinadas por la piedad, y no viceversa<sup>49</sup>.

Para expresar las ideas centrales de su enseñanza, Jesús usa términos como la «fe», la «vida», el «reino», «cumplir la voluntad del Padre», etc. En los evangelios no hay lugar para la piedad<sup>50</sup>, no tanto por ser abolida sino por ser presupuesta. Jesús no predica el temor de Dios, característica esencial del Antiguo Testamento. Proclama el amor filial en términos concretos y «existenciales», en palabras tomadas de la vida misma, las parábolas. Cristo no hace teología. Pero en Act se esboza alguna vez la vida cristiana en expresiones generales y ahí aparece ya la *eusebeia* y derivados. San Pablo escribe en torno al tema de la justificación por la fe. Sin embargo, la tendencia hacia lo práctico se descubre ya en sus cartas mayores. El empleo de *eusebeia* y derivados en el Nuevo Testamento se concentra claramente en las Pastorales<sup>51</sup>, donde aparece unas 14 veces y deja una fuerte huella en el contenido. Sólo la noción opuesta, la *asebeia*, la encontramos en Rom (1,18; 4,5; 5,6; 11,26), junto con 1Pe (4,18), 2Pe (2,5.6; 3,7) y Jds (4.15.16). Por lo demás, encontramos la piedad en Act (3,12; 10,2.7; 17,23) y 2Pe (1,3.6.7; 2,9; 3,11). Partiendo de la autenticidad paulina de las Pastorales, los años que distan entre las cartas de la cautividad y las nuestras no forman razón suficiente para explicar el cambio de terminología en San Pablo. Nos debemos preguntar, por tanto, si la *eusebeia* añade algo esencialmente nuevo al mensaje paulino y por qué el Apóstol introduce con tanta énfasis este término en sus últimas cartas.

En 1Tim 3,16 Cristo es presentado como «el gran misterio de la piedad»<sup>52</sup>. La *eusebeia* tiene aquí un sentido muy profundo y central,

porque se refiere a Cristo mismo y su obra de redención. Llamando a Cristo «misterio de piedad» 1Tim enseña que la vida religiosa del hombre ya no se cumple en unos ideales o mandamientos sino en una Persona. Así la piedad conecta perfectamente con Gal 2,20 («Cristo vive en mí... me amó y se entregó a sí mismo por mí») y Col 3,4 («Cristo es nuestra vida») y sobrepasa la religiosidad griega, en la cual el hombre sigue siendo el punto de partida en su búsqueda de la auto-realización<sup>53</sup> y se ignora la santidad personal<sup>54</sup>.

Vivir la piedad parte de Cristo y en Él se cumple. Esta idea la encontramos también en Tit 2,11-12, que habla de la aparición de la gracia de Dios que educa para renunciar a la impiedad y vivir piadosamente. Aquí sólo puede tratarse de la Encarnación de Cristo, dado que se refiere a su *epifaneia* (cfr. v. 13). Cristo es el origen de la verdadera piedad, porque con su vida redentora enseña cómo vivir *eusebós*. La idea y hasta la formulación de Tit 2,11-12 muestran cierto paralelismo con Rom 3, 21-24, donde Pablo habla de la condición de pecadores de todos y la manifestación de la justicia de Dios por la gracia de la redención de Cristo.

Al enumerar en 1Tim 6,11 las «armas espirituales»<sup>55</sup> del «hombre de Dios», el autor sagrado coloca la piedad en el contexto de las virtudes cristianas de fe y caridad. Ya vimos que las enumeraciones de virtudes son paulinas (cfr. 1Tes 1,3; Gal 5,22) y no indican necesariamente una debilitación de contenido (cfr. Rom 14,17: «el Reino de Dios es... justicia, paz y alegría»; 1Cor 1,30: Cristo es para nosotros «sabiduría, justicia, santificación y redención»). Aquí la piedad sigue a la justicia, y tiene el sentido de virtud que regula las relaciones con Dios, mientras que la justicia mira más bien al comportamiento con el prójimo<sup>56</sup>. La colocación de la *eusebeia* entre las demás virtudes, sobre todo entre la fe y la caridad, muestra que su ejercicio no es una cosa fría o formal, sino que tiene ser inspirado por Dios (cfr. también 2Pe 1,3.6-7).

En 1Tim 4,7 se presenta la *eusebeia* como fin y norma del ejercicio espiritual<sup>57</sup>. Es la respuesta cristiana a «las fábulas profanas y los cuentos de viejas», que amenazaban «las palabras de fe y buena doctrina» (v. 6). La piedad es, por tanto, el cumplimiento práctico de la fe, pero está muy por encima del mero esfuerzo humano, del «ejercicio corporal, que sirve de poco» (v. 8). Aquí habla un autor que emplea metáforas deportivas, que rechaza, sin embargo, el culto griego al cuerpo, y que, como anciano, se aparta de la actividad física y sintetiza lo esencial de la vida del cristiano. San Pablo suele usar imágenes deportivas para describir la vida cristiana (cfr. 1Cor 9,26-27; Gal 2,2; 5,7; Flp



3,13-14). La «gimnasia de la piedad» muestra que el cristianismo de las Pastorales no ha perdido su dinamismo, porque exige lucha (cfr. Col 1,29: «...trabajo afanosamente con la fuerza de Cristo, que actúa poderosamente en mí»; Flp 1,27). El poco valor que confiere San Pablo al ejercicio corporal y el gran valor a la piedad hace pensar en la idea de Rom 12,1 sobre el culto racional de ofrecer el cuerpo como hostia santa.

El carácter espiritual de la *eusébeia* no sólo contrasta con el culto al cuerpo, sino también con el afán de riquezas: en 1Tim 6,5-6 se denuncia a los falsos maestros por tomar la piedad o, más en general, la religión como materia de lucro. La condición para que la piedad sea de verdad «un gran negocio» es la *autarkeia*, literalmente la autosuficiencia, contentarse con una vida sobria. La noción es conocida en la filosofía griega y estoica, pero nunca en referencia a la vida eterna y a la confianza en la providencia divina (cfr. 1Tim 6,12.17-19), sino como modo y prueba de desarrollo y disciplina personales. Difícilmente se puede aceptar que la *autarkeia* sea una adaptación a la ética contemporánea<sup>58</sup>. El auténtico afán de servir a Dios exige desprendimiento: Mt 6,24 («no podéis servir a Dios y a las riquezas»); cfr. también Mt 10,8 («gratuitamente lo recibisteis, dadlo gratuitamente») y el ejemplo de Pablo (1Tes 2,5: «nunca nos hemos movido... ni por avaricia disimulada»)<sup>59</sup>. Los argumentos para defender tal desprendimiento son tanto de orden natural creacional (1Tim 6,7: «pues nada hemos traído al mundo y nada podemos llevarnos de él») como teológico soteriológico (v. 10: «la raíz de todos los males es la avaricia»). Para combatir el afán de lucro, el discípulo de Cristo no debe despreciar simplemente los bienes terrenos, sino buscar a Cristo en la fe y la caridad (cfr. v. 11) y conquistar la vida eterna según su vocación divina (cfr. v. 12). Así, los requisitos para Timoteo concuerdan con lo que pide y promete Jesús a sus discípulos: Mt 19,29; Mc 10,17-22. La *autarkeia* no indica necesariamente una debilitación de la radicalidad de la vida cristiana, ya que San Pablo, al recomendar a los fieles de Corinto la colecta, pide generosidad según el ejemplo de Cristo, pero «con arreglo a vuestras posibilidades;... según las normas de la igualdad» (2Cor 8,11-13), «ahorrando lo que le parezca bien a cada uno» (1Cor 16,2).

Esta promesa de Jesús vale también para la *eusébeia* que «es útil para todo, pues contiene promesas para la vida presente y la futura» (1Tim 4,8). La promesa debe hacer referencia a algo prometido en la Escritura o, como resulta más lógico aquí, a las mismas palabras de Cristo<sup>60</sup>. Pueden ser las que se recogen en Mt 19,29<sup>61</sup>. Por el paralelismo entre ambos textos, la piedad de 1Tim 4,8 tiene el sentido de seguimiento de

Cristo o de vivir de fe, como en el v. 7. Ya en la Antigua Ley se prometen, sobre todo, bienes temporales a los que piadosamente cumplan los Mandamientos (cfr. Dt 28,1-14; Ps 1). Entre los paganos existía la convicción de que por la *pietas* se obtiene la protección de los dioses, la *felicitas*. San Pablo repite la promesa veterotestamentaria de la piedad para con los padres en Ef 6,2-3. Que la piedad es útil para todo, lo había enseñado Pablo ya, con otras palabras y en otro contexto, en Rom 8,28: el amor de Dios hace que todo sirva para el bien.

En aparente contraste con «las promesas para la vida presente» (1Tim 4,8) se afirma en 2Tim 3,12 que «todos los que quieren vivir piadosamente en Cristo Jesús serán perseguidos». La perspectiva de sufrir persecuciones es tan cristiana (cfr. Mt 5,10-11) que algunos autores, que no admiten la autenticidad paulina de las Pastorales, sólo llegan a decir que el autor desconocido hace esta referencia biográfica a la vida de San Pablo para reforzar el argumento de la autenticidad<sup>62</sup>. Pero el Apóstol, al final de su vida llena de sufrimientos, no sólo transmite a su discípulo su experiencia personal, advirtiéndole a la vez ante situaciones que prevé difíciles, sino que aquí repite su predicación de siempre (1Tes 3,3-4; cfr. 1,6 y 3,7; Act 14,22; 2Cor 12,9-10; Rom 8,17). ¿Supone 2Tim 3,12 que la carta esté escrita en la época de las persecuciones «oficiales»? Pablo suele emplear la palabra de 2Tim 3,12 para designar la persecución religiosa en contra de la Iglesia (cfr. 1Cor 4,12; 2Cor 4,9; Gal 5,11). Los Hechos muestran que al mismo tiempo puede existir admiración hacia los cristianos (2,47; cfr. 19,17: en Efeso) y resistencia desembocando en persecución, tanto de parte de los judíos (8,1-3) como de los paganos (19,23-40: en Efeso). Pablo presagia dificultades y persecuciones para la comunidad cristiana en Efeso (20,29-30): tanto «los lobos crueles» (los de fuera que ven amenazado su comercio religioso) como «hombres que hablarán cosas perversas» (son los de dentro que «con apariencia de piedad niegan el poder de Dios»: 2Tim 3,5) procuran combatir a los que viven piadosamente en Cristo. La vida y doctrina (p.ej. la parábola del sembrador: Mt 13,21) de Jesús y la historia del cristianismo enseñan que la conducta del cristiano provoca reacciones negativas, sobre todo de parte de los que alardean de religiosidad. Por tanto, el que vive la auténtica religiosidad, la piedad en Cristo, debe esperar la persecución, sea oficial o no.

En contraste aparentemente fuerte con la perspectiva de las persecuciones está la *eusébeia* como característica de «una vida tranquila y serena» (1Tim 2,2) «en este mundo» (Tit 2,12). Para Dibelius, 1Tim 2,2 es el lugar para introducir su idea de «christliche Bürgerlichkeit»

(cristianismo burgués). En sí, la expresión no indica algo negativo: junto con la *semnótes* (la dignidad) entiende la piedad como «das Gott und Menschen wohlgefällige Verhalten» (una conducta agradable ante Dios y la gente)<sup>63</sup>. Pero al comparar este ideal dibujado en las Pastorales con la «kampfreichen Dasein des Paulus... in der Spannung zwischen dieser und der Gotteswelt» (la vida de Pablo llena de luchas... en la tensión entre este mundo y el divino), Dibelius llega a la conclusión de que el cristianismo de las Pastorales busca establecerse en el mundo y que la tranquilidad de una vida asegurada se ha convertido en un fin en sí para los cristianos. A pesar de las referencias a las persecuciones, el contenido en su conjunto carece de heroicidad, según Dibelius.

«La vida tranquila y serena» (1Tim 2,2) no es un ideal o fin absoluto para los cristianos. Es fruto de la oración por todos los hombres, y especialmente por los reyes y los que ocupan altos cargos<sup>64</sup>. La finalidad última es la salvación universal (v. 4; cfr. Mt 28,19). La vida tranquila se refiere a circunstancias que ofrecen un mínimo de respeto hacia los cristianos para que éstos puedan cumplir con sus obligaciones religiosas en el único medio político-social de aquel entonces: el imperio romano<sup>65</sup>. La oración por una vida tranquila muestra, por tanto, cierta actitud no-conformista de los cristianos respecto a una sociedad cargada de idolatría y decadencia moral.

Los dos substantivos «con toda piedad y dignidad» dan a la «vida tranquila» un sentido profundo y religioso y evitan un posible malentendido de esta expresión<sup>66</sup>. El adjetivo *semnós* era originalmente un atributo de los dioses o de las cosas divinas, pero su significado fue precisándose, sobre todo en referencia al comportamiento humano, hacia algo elevado, noble, digno, sin perder su fondo religioso<sup>67</sup>. En unión con la *eusébeia* la *semnótes* parece indicar más bien la cara externa del culto cristiano a Dios. Más que adaptación al ambiente, esta conducta digna refleja la mentalidad abierta de Pablo (cfr. Flp 4,8) y la ya antes predicada importancia de «vivir en tranquilidad... a fin de que viváis dignamente ante los de fuera» (1Tes 4,11-12; cfr. Mt 5,16). La vida tranquila no es pasividad o falta de lucha ascética, sino la cara exterior de «una vida digna de la vocación» del cristiano, que se caracteriza, según Pablo, por la humildad, mansedumbre, longanimidad, caridad y paz (cfr. Ef 4,1-3; Col 3,12): virtudes con un contenido profundamente cristiano, que quizá no aparenten heroicidad, pero de por sí exigen un esfuerzo constante.

Que la piedad tiene aquí un sentido profundo y central se deduce también del empleo de «toda»: se trata de vivir la fe en su plenitud, hasta las últimas consecuencias, y no sólo de un cumplimiento externo<sup>68</sup>.



La *eusébeia* llega a ser, entonces, la característica de una vida en el mundo: «vivir... con piedad en este mundo» (Tit 2,12). La insistencia de establecerse en el mundo actual bajo la guía de normas «practicables» ha hecho surgir la idea de que la escatología cristiana de Pablo ha desaparecido, o al menos, disminuido. En primer lugar, hay que admitir que Pablo no exige de los cristianos la salida del mundo, como se ve en 1Cor 5,10 y Col 1,6, sino desprendimiento (cfr. 1Cor 7,29-31; 2Cor 6,8-10). Después, el contexto de Tit 2,12 muestra claramente una dimensión escatológica. La idea expresada en Tit 2,11-14 es de fuerte sabor paulino (cfr. Rom 3,21-24; 5,1-5): el recuerdo de la condición de pecador y la salvación por la gracia, que fundamenta la esperanza. La anterior renuncia a «las concupiscencias mundanas» y el «aguardar la manifestación de la gloria del gran Dios y Salvador nuestro, Jesucristo» dan al «vivir en este mundo» el sentido de transitoriedad de la existencia humana, igual que en 1Tim 6,17: «a los ricos de este mundo ordénales... que no pongan su esperanza en las riquezas percederas». Las virtudes que hay que vivir para mantenerse en el mundo (la prudencia, la justicia y la piedad), no sustituyen la escatología, sino que proceden de ella<sup>69</sup>. En 1Tes San Pablo recuerda a los cristianos las normas que les había dado «de parte del Señor Jesús» (4,2) «acerca del comportamiento debido para agradar al Señor» (4,1) para cumplir «la voluntad de Dios: vuestra santificación» (4,3). Esta santidad se manifiesta en la pureza interior (4,3-8), en la caridad fraterna (4,9-10) y en una vida serena y trabajosa (4,11-12; cfr. Ef 4,28). Lo que Pablo ordena aquí, no difiere sustancialmente de lo que prescribe como normas morales en las demás cartas<sup>70</sup>. En 2Cor 6,2, por ejemplo, exhorta a vivir al día porque «ahora es el tiempo favorable». La tensión escatológica lleva a aprovechar el tiempo: a vivir «como sabios, aprovechando bien el tiempo presente, pues los días son malos» (Ef 5,16). En efecto, el «deseo de morir para estar con Cristo» es compaginable con la necesidad de «permanecer en la carne» (Flp 1,23-24). Como «ciudadanos del cielo» (Flp 3,20) los cristianos deben aspirar a la unidad, al buen ejemplo ante los hombres, a la alegría sin preocupaciones, a la paz y a todo lo que sea virtuoso y digno de alabanza (4,1-9). «Morir con Cristo a los elementos del mundo» no debe confundirse con un desprecio de la materia (Col 2,20-22): el «buscad y gustad las cosas de arriba, no las de la tierra» no significa el apartamiento del mundo sino del pecado («la fornicación, la impureza, las pasiones, la concupiscencia mala y la avaricia»), y procurar «hacer todo en nombre del Señor Jesús» (Col 3,1-2.5.17). Y en 1Cor el Apóstol escribe que «cada uno permanezca ante Dios en

el estado en que fue llamado» (7,24). Pablo no prohíbe los cambios sociales, pero hace ver la irrelevancia del *status* social a los ojos de Dios: «lo que importa es el cumplimiento de los mandamientos de Dios» (7,19; cfr. Gal 6,15)<sup>71</sup>. La piedad, junto con las demás virtudes, evita un apegamiento al mundo, que hace imposible el seguimiento de Cristo. El caso de Demas (2Tim 4,10) muestra que sólo vivir piadosamente vence «el amor a la vida mundana».

La pregunta por qué la *eusébeia* aparece con frecuencia y casi exclusivamente en las Pastorales incide indirectamente en la cuestión de la autenticidad. Si Pablo es el autor, no pueden haber pasado más de cinco años desde sus últimas cartas y deben de existir unas claras razones que justifiquen tal introducción e insistencia. Si no, el término se ha introducido poco a poco en las comunidades cristianas hasta alcanzar un lugar familiar y destacado en el vocabulario religioso de los fieles. Partimos de la autenticidad paulina.

La ausencia de este término en escritos anteriores no quiere decir que San Pablo no lo utilizara antes. En su discurso en el Areópago habla de la veneración (*eusebeite*, Act 17,23) de un dios desconocido. Esto hace pensar que el Apóstol usaba esta palabra en la predicación (a los paganos), pero que el término no armonizaba con los asuntos tratados en sus cartas anteriores<sup>72</sup>. La ocasión de escribir a Tito es recordarle las instrucciones sobre la constitución de presbíteros (cfr. Tit 1,5). La afinidad literal de las Pastorales con los libros tardíos de los LXX sugiere que Pablo ha sacado inspiración de 2Mac para dibujar el retrato del pastor de la comunidad: Onías, ejemplo de piedad (3,1); Judas (12,45); los sacerdotes (1,19) y otros<sup>73</sup>. Por otro lado, a Timoteo le recuerda Pablo la razón de su estancia en Efeso: «para que mandases a algunos que no enseñaran doctrinas diferentes» (1Tim 1,3), que son «mitos» (1,4), «palabrerías inútiles, de las que surgen... conflictos propios de hombres que tienen la inteligencia corrompida» (6,4-5). Ante este peligro de intelectualización de la fe por parte de los falsos doctores conviene insistir en la necesidad de una actitud religiosa profunda y sincera, la *eusébeia*<sup>74</sup>.

Por el carácter específico de las Pastorales respecto a las demás epístolas paulinas, no es de por sí impensable que surja una noción central que no se encuentra en los escritos anteriores. Tal vez por su connotación con el paganismo y la política se evitaba al principio el empleo de *eusébeia*<sup>75</sup>. La estancia de Pablo en Roma, donde la *pietas* era el fundamento del Imperio<sup>76</sup>, sus viajes posteriores y el crecimiento de las comunidades cristianas pueden haber influido en una apertura hacia «todo cuanto hay de verdadero, de honorable, de justo, de

íntegro, de amable y de encomiable» (Flp 4,8). Junto con la clara percepción de los peligros de mundanización, el Apóstol ve la necesidad de que el cristianismo se implante en la sociedad. En su lenguaje, Pablo se adapta a la fraseología del mundo alrededor para facilitar la actividad misionera<sup>77</sup>. Las Pastorales no muestran necesariamente un idioma ya establecido entre el pueblo cristiano, porque van dirigidas a los pastores. Es de suponer que el mismo Pablo, con toda su autoridad apostólica, introduzca expresiones que luego van a formar parte del vocabulario cristiano. En este sentido el empleo de nuevos términos como la *eusébeia* no constituye motivo suficiente de situar la redacción de las Pastorales a finales del siglo primero. Entonces, ¿la *eusébeia* añade algo nuevo al mensaje paulino? No sustancialmente, porque el término era conocido y empleado ya en los escritos tardíos del Antiguo Testamento. Igual que en nociones eminentes como justicia y caridad, Pablo la llena de contenido cristiano, como se ha visto arriba. Con la *eusébeia* tiene un instrumento para dialogar con un ambiente religioso hostil e imprescindible a la vez. A semejanza de Juan, que al final de su vida resumía el Evangelio en la palabra «amor», San Pablo, al entregar sus enseñanzas y autoridad apostólicas a la nueva generación, sintetiza su predicación en la palabra «piedad».

## V. LAS BUENAS OBRAS

En 1Tim 2,10 se relaciona la piedad con las «buenas obras», tan destacadas en las Pastorales y —según Conzelmann<sup>78</sup>— uno de los factores de la ética burguesa para regular el tiempo hasta la parusía. Al igual que con la *eusébeia*, las buenas obras pueden sonar en el oído moderno a algo externo, sin profundidad religiosa, un sentido «terapéutico» o «activista» de la existencia cristiana. Sin el calificativo de «buenas», las obras indican la actuación del hombre (en conformidad con la ley mosaica), en cuanto que por ella no puede justificarse. En este sentido las obras contrastan con la fe, tema principal de las cartas mayores de San Pablo y de las disputas de Jesús con los fariseos. Este contraste lo encontramos en 2Tim 1,9 («Dios nos ha salvado... no en razón de nuestras obras, sino... por la gracia... por medio de Cristo Jesús») y Tit 3,5 («nos salvó, no en virtud de las obras justas que hubiéramos hecho nosotros, sino según su misericordia»), que, por tanto, son unánimemente considerados como auténticamente paulinos. Por estas razones, es comprensible que exista cierto reparo ante la insisten-



cia de las Pastorales en las buenas obras<sup>79</sup>. Sin embargo, la menor frecuencia del uso de la expresión «buenas obras» en otras epístolas de Pablo y su empleo del singular no constituyen de por sí un argumento contra la autenticidad de las Pastorales<sup>80</sup>.

En consonancia con Rom 9,16 que expresa la idea de que la justificación inicial no depende del esfuerzo humano sino de la misericordia divina, hay algunos pasajes (2Tim 2,21; Tit 2,14 y 3,8) que muestran que por la gracia divina las obras del hombre se convierten en «buenas» y «bellas». En 2Tim 2,21 se compara al cristiano con una vasija (muy paulino: cfr. Rom 9,21): purificada ésta, «será una vasija para uso noble, santificado, y útil a su dueño, preparado para toda obra buena». La actuación del cristiano depende de la gracia divina: las obras se hacen buenas por la gracia y en cuanto tal no se oponen a la justificación por la fe (cfr. Rom 9,32) sino que son su fruto (cfr. Rom 7,4; 2Tes 2,17; Mt 7,16-20). Efectivamente, a «los que han creído en Dios» se los «reconoce por las buenas obras» (Tit 3,8). En sentido colectivo («un pueblo propio, celador de buenas obras») Tit 2,14 repite la misma idea, ya expuesta en 2Cor 9,8; Ef 2,8-10 y Flp 2,13. Estas tres citas de las Pastorales indican que las buenas obras, y, en general, las abundantes exigencias concretas de la vida cristiana en nuestras cartas, están dentro del contexto de una profunda motivación teológica<sup>81</sup>. De ahí que el pastor de la comunidad cristiana debe inculcar a todos «que estén dispuestos para toda obra buena» (Tit 3,1), dando él mismo en primer lugar ejemplo (Tit 2,7; 2Tim 3,17).

El adjetivo «bueno» puede conectar con la idea griega de belleza, pero se refiere en el Nuevo Testamento más bien a la rectitud moral de las obras, que resplandecen, en último término, la bondad divina: «... para que, viendo vuestras buenas obras, glorifiquen a vuestro Padre, que está en los cielos» (Mt 5,16; cfr. 1Pe 2,12). En cartas anteriores Pablo suele utilizar el sustantivo neutro *kalón* o *agathón* para designar la actuación moralmente buena: Rom 2,6-7.10; 7,18.19.21; 13,3; 2Cor 5,10; Gal 4,18; 6,9<sup>82</sup>; 6,10; Ef 6,8. Ahora las *kala erga* se han convertido en expresión fija, que a veces se refiere a la vida cristiana en general (cfr. Col 1,10-11: «para que caminéis de una manera digna del Señor, agradándolo en todo, dando como fruto toda clase de obras buenas»), a veces a la conducta de un cristiano concreto (por ejemplo, la viuda: 1Tim 5,10; el obispo: Tit 2,7; los ricos: 1Tim 6,18; las mujeres: 1Tim 2,10), o a una exigencia concreta de la vida cristiana (por ejemplo, la hospitalidad: Tit 3,14, cfr. Rom 12,13; la sumisión a las autoridades: Tit 3,1, cfr. Rom 13,1 y 1Pe 2,13.17; criterio de selección para la ordenación de los presbíteros: 1Tim 5,25).

Las buenas obras, en cuanto reflexión de la gloria divina, tienen también una función escatológica. Las obras son fuente de mérito: «el Señor le pagará de acuerdo con sus obras» (2Tim 4,14)<sup>83</sup>. San Pablo repite esta enseñanza veterotestamentaria en, por ejemplo, Rom 2,5-8; 1Cor 3,8; 2Cor 9,8 y 11,15; Ef 6,8, basándose en la predicación de Jesús<sup>84</sup>. A los ricos Timoteo debe ordenarles «que no sean arrogantes, y que no pongan su esperanza en las riquezas percederas, sino en Dios, ... que se enriquezcan en buenas obras,... que atesoren para el futuro unos sólidos fondos con los que ganar la vida verdadera» (1Tim 6,17-19)<sup>85</sup>. Es frecuente en la Biblia la advertencia contra los peligros de la riqueza, no porque los bienes materiales sean malos en sí, sino porque suelen llevar a la autosuficiencia y a la soberbia. En este sentido la amonestación contra la arrogancia y la correspondiente incitación a las buenas obras ponen en guardia contra un mundo social que concede poder social al bienestar dando a sus poseedores una presunción de superioridad moral, y muestran, por tanto, una ética «anti-burguesa»<sup>86</sup>. Algo semejante, en cuanto no-adaptación a la ética y las costumbres contemporáneas, se puede afirmar de 1Tim 2,9-10: la exigencia de las buenas obras para las mujeres supone un plano de igualdad en materia religiosa entre hombre y mujer, lo cual resultaba llamativo en el ambiente judío de entonces<sup>87</sup>. Por otro lado, la demanda de modestia y sobriedad en el arreglo femenino en las reuniones litúrgicas evita que las diferencias sociales tan acentuadas en aquel entonces repercutan en las asambleas donde se celebra la unidad en Cristo (cfr. 1Cor 11,17ss; Jac 2,2-4).

## VI. LA MORAL DOMÉSTICA

Al contener tantas normas morales prácticas las Pastorales evocan la pregunta fundamental: ¿brotó esta moral concreta del Evangelio, tal como San Pablo lo anuncia de modo autoritativo, o es más bien una adaptación a la ética contemporánea, purificada y motivada por la fe cristiana? La pregunta no carece de interés porque ayuda a enfocar el problema de las Pastorales correctamente. Más que pretender contestar positiva o negativamente, importa saber cuál es el fundamento de los criterios morales de nuestras epístolas.

La insistencia de algunos exégetas en que la moral de las Pastorales es una adaptación a la ética contemporánea sugiere la idea de que Cristo no ha querido dar normas concretas y obligatorias sobre la conducta humana<sup>88</sup>. En consecuencia, se habla de «producir» o «fabricar»



un sistema ético<sup>89</sup>. Sin embargo, incluso entre los que niegan la autenticidad paulina se admite que el imperativo ético de las Pastorales surge del indicativo salvífico<sup>90</sup>. La exigencia moral no se desvincula del kerugma, y el lugar preponderante de la ética (en comparación con otras cartas de Pablo) se explica por la ocasión (dar directrices para los pastores de la comunidad) y las circunstancias históricas de nuestras epístolas<sup>91</sup>.

El lenguaje de las Pastorales y las frecuentes listas de virtudes y vicios hacen pensar en una adaptación del cristianismo al modo de vivir y a la mentalidad de la época. La idea subyacente de esa adaptación es la ausencia de normas morales concretas para la vida diaria del cristiano en epístolas anteriores y la desaparición de las fuertes esperanzas escatológicas de los primeros tiempos, que hacen necesaria una regulación de la vida cristiana en el mundo, la llamada «christliche Bürgerlichkeit»<sup>92</sup>. La interpretación de las listas de virtudes y vicios ha influido mucho en la conclusión de que la moral contenida en las Pastorales es «burguesa»<sup>93</sup>. Pero la variedad de visiones muestra que todavía hay poca claridad sobre el origen y la función de los catálogos y *Haustafeln*<sup>94</sup>. En cuanto a su origen, se disputa sobre su fondo helenístico<sup>95</sup> o judío<sup>96</sup>; en cuanto a su función, se recogen tradiciones parenéticas que responden a una situación eclesiástica general<sup>97</sup> o son escritos ocasionales para situaciones históricas concretas<sup>98</sup>. En la predicación de Cristo encontramos una lista de vicios (Mt 15,18-19; cfr. también Lc 18,11) y, en cierta manera, también una lista de virtudes en las bienaventuranzas (Mt 5,3-11), lo cual muestra su popularidad y uso frecuente. A la vez hace ver que tal forma parenética tiene su origen en la espontaneidad del lenguaje humano, que expresa conocimientos generales<sup>99</sup>, a menudo con finalidad didáctica. Jesús emplea la lista de Mt 15,18-19 para combatir la moral farisaica de las obras exteriores, y no para imponer una nueva lista de pecados<sup>100</sup>.

Las listas de virtudes en las Pastorales traen algo nuevo, en cuanto que Pablo con su autoridad apostólica impone para cierto tipo de personas criterios que antes no se daban tan explícitamente y con algunos términos que antes no se empleaban. Pero, respecto al contenido, ¿traen algo nuevo? ¿Y es la *Standenmoral* compatible con la igualdad radical de los cristianos que profesa Pablo en sus cartas mayores (cfr. Gal 3,28)?

Como buen heredero de la moral veterotestamentaria y pregonero de la salvación mesiánica, el radical Juan Bautista pide como «dignos frutos de conversión» (Lc 3,8) una conducta de acuerdo con el estado de vida: los ricos, los publicanos y los soldados (cfr. 3,11-14). Jesucris-

to invita a todos a ser perfectos (Mt 5,48) y explica el sentido profundo de los Mandamientos (Mt 5-7) cuyo cumplimiento es condición indispensable para el amor divino (cfr. Joh 14,15) y para «conseguir vida eterna» (Mt 19,16). Pero al joven rico le pide Cristo desprendimiento total (cfr. Mt 19,21), mientras que el publicano arrepentido, Zaqueo, ofrece al Señor la mitad de sus bienes para los pobres y la restitución generosa por posibles fraudes (Lc 19,8), y al endemoniado curado de Gerasa Cristo no le permite seguirle sino que debe volver a su casa (Mc 5,19). San Pablo pide al cristiano «dar a cada cual lo que se le debe» (Rom 13,7): la justicia distributiva y la obligación de pagar impuestos son compatibles con la igualdad radical de los bautizados profesada en Gal 3,28. En Rom 13,8-10 Pablo repite y resume la enseñanza de Jesús: el amor al prójimo se realiza en el cumplimiento del Decálogo. Col 3 contiene, después de recordar la nueva condición de igualdad de todos los «revestidos en Cristo» (v. 11), unos preceptos de moral familiar: para las mujeres, los maridos, los hijos, los padres, los esclavos y los amos. Lo mismo encontramos en Ef 5-6: la vida nueva en Cristo lleva consigo consecuencias prácticas de acuerdo con la naturaleza y situación de cada uno. Así, la moral natural<sup>101</sup> no sólo recibe una motivación en Cristo, sino que es elevada al orden sobrenatural de la salvación. También expresiones como «una vida digna de la vocación» (Ef 4,1; cfr. 4,17) o «una vida digna del Evangelio de Cristo» (Flp 1,27; cfr. Col 1,10) indican un lazo entre la condición de cristiano y una conducta concreta.

El hecho de que el autor de las Pastorales enuncie detalles muy concretos para cierto tipo de personas se explica, como se ha dicho ya, por tratarse de epístolas dirigidas a los pastores de la comunidad y no en primer instante a todos los fieles. Veamos las indicaciones para los ministros y las mujeres.

## Ministros

Se pueden distinguir listas para tres oficios eclesiásticos: el obispo, los presbíteros y los diáconos<sup>102</sup>. Las dos listas para el obispo (1Tim 3, 2-4 y Tit 1,7-9) no contienen los mismos términos pero coinciden a grandes rasgos en cuanto a las exigencias. Todavía no se ha fijado la terminología técnica en la Iglesia. La lista para los presbíteros (sólo hay una: Tit 1,6) es como un resumen de aquella del obispo de 1Tim 3. Las condiciones para los diáconos son enumeradas en 1Tim 3,8-10.12. Timoteo mismo, como jefe de la comunidad cristiana, debe

servir de «modelo para los fieles en el hablar, en el trato, en la caridad, en la fe y en la pureza» (1Tim 4,12); debe buscar «la justicia, la piedad, la fe, la caridad, la constancia y la mansedumbre» (1Tim 6,11), porque ha visto el ejemplo de San Pablo «en la doctrina, en la conducta, en los planes, en la fe, en la paciencia, en la caridad y en la constancia, en persecuciones y sufrimientos...» (2Tim 3,10-11). Todas estas listas se completan con las numerosas indicaciones pastorales dispersas en las cartas y deben entenderse en el contexto pastoral y situación histórica de las mismas. En el Nuevo Testamento no encontramos otras listas con exigencias morales para los dirigentes de la comunidad, ni se habla explícitamente de ciertas condiciones que deben cumplir. Cristo eligió hombres sencillos, probablemente sin formación religiosa específica previa. San Pablo reconoce, en su humildad, que Dios eligió «la necedad..., la flaqueza..., lo vil, lo despreciable del mundo, lo que no es nada» (1Cor 1,27-28). Además, en sus cartas mayores muestra que lo determinante para los ministros parece ser los carismas: «a uno se le concede por el Espíritu palabra de sabiduría, a otro palabra de ciencia...» (1Cor 12,8). Ahora bien, si «Dios dispuso cada uno de los miembros en el cuerpo (la Iglesia) como quiso» (1Cor 12,18), ¿cómo es posible que el Apóstol ponga límites humanos a la actuación de los carismas?

En primer lugar conviene decir que una visión histórica de la Iglesia como carismática no debe confundirse con una apreciación que la califique de «anarquismo pneumático» (Harnack), o de un «grupo de exaltados, hipnotizados en la espera de la parusía del Señor» (Reville)<sup>103</sup>. Ante los posibles abusos de los carismas en las reuniones, Pablo advierte que «todo se haga con decoro y con orden» (1Cor 14,40) y en función de «la edificación, exhortación y consolación de los hombres» (1Cor 14,3). La libre actuación del Espíritu Santo (cfr. 1Cor 12,11) no impide que Pablo establezca una jerarquía, un orden en los carismas (1Cor 12,28) y que desde el principio haya habido intervención de elementos humanos. Así, los Hechos narran la elección de los siete diáconos, hombres llamados por Dios para un ministerio carismático (cfr. 1Cor 12,5; Rom 12,7) pero extraídos de la comunidad a base de unos criterios de selección: «de buena fama, llenos de Espíritu y de sabiduría» (Act 6,3). También en nuestras cartas se trata de un carisma conferido por la imposición de las manos, la cual no debe hacerse «precipitadamente» (1Tim 5,22). Junto con la amonestación de hacer revivir la gracia divina (cfr. 2Tim 1,6) queda así claro que el carisma, tanto en el conferir como en el ejercer, cuenta con la actuación libre del hombre. En esta perspectiva no pueden extrañarnos las listas para los ministros.



La primera impresión que dan los catálogos es que tratan de exigencias mínimas, que, en su mayoría, no son específicamente cristianas<sup>104</sup> ni reflejan el heroísmo que requiere el seguimiento de Cristo<sup>105</sup>. Sin embargo, las enumeraciones de virtudes para Timoteo (1Tim 6,11: «la justicia, la piedad, la fe, la caridad, la constancia, la mansedumbre»; cfr. 1Tim 4,12; 2Tim 2,22; 3,10-11) sí dan una imagen auténticamente cristiana del jefe de la comunidad. En cuanto a la terminología de las demás listas se reconoce una semejanza llamativa con la literatura helenística. Lejos de ser esto un argumento en contra de la autenticidad paulina, muestra que el lenguaje «técnico» de la Iglesia se encuentra todavía en un estado primitivo y necesita el empleo de *topoi* corrientes. Prueba, además, que las comunidades eclesiales no disponen todavía de gente con mucha experiencia en la formación del espíritu cristiano. En vistas a la expansión del cristianismo en el mundo pagano, el autor de las Pastorales no cierra los ojos a todo lo bueno que hay en el ambiente (cfr. Flp 4,8). También la presencia de los falsos doctores, con su apariencia de piedad, explica el porqué de los criterios «básicos» y seguros de los candidatos<sup>106</sup>. Además, las exigencias para los jefes no miran tanto a su condición de cristianos —la presuponen—, sino que procuran seleccionar entre los fieles a aquellos con capacidad para dirigir la comunidad: no se trata de requerimientos mínimos, sino de criterios para líderes.

Pero aparte de estos «argumentos de conveniencia», Spicq<sup>107</sup> ofrece una pista interesante para descubrir en los catálogos la enseñanza de Cristo mismo. Las Pastorales presentan la Iglesia como la «casa de Dios» (1Tim 3,15), cuyo dirigente es el obispo, el *Theou oikónomos* (Tit 1,7), encargado de la *oikonomía Theou* (1Tim 1,4). La insistencia en esta metáfora hace pensar en que el autor evoca el *logion* del Señor comparando a los Apóstoles con administradores: Lc 12,42-47<sup>108</sup>. Superando las diferencias literarias, se nota un paralelismo sustancial entre ambos textos. Así, el administrador infiel se caracteriza por golpear a los siervos y por embriagarse (Lc 12,45), mientras que el obispo no debe ser «bebedor ni provocador» (1Tim 3,3; cfr. Rom 13,13). La falta del primero consiste en el abuso de sus derechos, aprovechando la ausencia del maestro. Evocando este error psicológico («Pero si aquel siervo dijera en sus adentros: mi amo tarda en venir...»: Lc 12,45), el autor de las Pastorales advierte al obispo contra toda soberbia, «no arrogante» (Tit 1,7; cfr. 1Tim 3,3: «moderado y no apasionado», y 2Tim 2,24: «amable con todos»). También la hospitalidad, clara manifestación de caridad cristiana (cfr. Rom 12,13; Heb 13,2; 1Pe 4,9), se requiere del encargado de la casa de Dios (1Tim 3,2; Tit 1,8). Y



como el administrador es *ho frónimos* (Lc 12,42), así el obispo será *sófron* (1Tim 3,2; Tit 1,8): prudente, sensato, ponderado. A cualquier hora el *oikónomos* de Dios debe actuar con fidelidad y prudencia, porque «dichoso aquel siervo al que encuentre obrando así su amo cuando vuelva» (Lc 12,43).

Este constante ejercicio de las virtudes le dará una buena fama: otro criterio de selección para el ministro de la comunidad. En efecto, como primera exigencia se nombra la irreprochabilidad (1Tim 3,2 y Tit 1,7: el obispo; Tit 1,6: los presbíteros; 1Tim 3, 8-10: los diáconos). La buena reputación de los cristianos (y de modo especial de los ministros) ante «los de fuera», tan acentuada en las Pastorales, no es manifestación de la presunta adaptación a la ética helenística<sup>109</sup>, sino que está enraizada en la doctrina y el ejemplo de Cristo. Él cuenta con el buen ejemplo de sus discípulos para que «los hombres vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en los Cielos» (Mt 5,16; cfr. 1Pe 2,12). Jesús se considera libre de la obligación de pagar tributo, pero da «para no escandalizarlos» (Mt 17,27). Evitar el escándalo es una obra de caridad (cfr. Rom 14,1.13-21; 1Cor 8,13; 10,32), y «¡ay del hombre por cuya culpa se produce el escándalo!» (Mt 18,7). A San Pablo personalmente, por su humildad, no le importa el juicio de los hombres (1Cor 4,3), pero exige que los ministros sean de confianza (4,2). Él defiende la sinceridad de su apostolado (2Cor 2,17; 10-13), subraya con frecuencia la importancia de dar buen ejemplo (Rom 14,18; 2Cor 20-21; Flp 2,15: «para que lleguéis a ser irreprochables...»; 3,17; 4,5: «Que vuestra comprensión sea patente a todos los hombres») y advierte que hay que contar con la impresión que dan los fieles a los no cristianos (1Tes 4,12: «para que viváis con honra ante los de fuera»; Col 4,5-6: «comportaos sabiamente ante los de fuera, ... de forma que sepáis responder a cada uno como conviene»; cfr. también Rom 2,24; 1Cor 5,1; 14,23). La «buena fama» es el primer criterio para buscar hombres para el diaconado (Act 6,3). El testimonio de los muchos mártires muestra que la buena reputación no equivale a oportunismo o debilitación del espíritu cristiano, sino que exige heroísmo y renuncia a la vanidad, y que la irreprochabilidad (sobre todo de los dirigentes de la comunidad) es requisito indispensable para llevar a cabo la misión de la Iglesia<sup>110</sup>.

El final de la parábola del *oikónomos* (Lc 12,48) tiene cierta semejanza con la del *oikétes* de Lc 16,10-13, que debe ser fiel en lo poco para mostrar su fidelidad en lo mucho, pero que no puede servir a Dios y a las riquezas a la vez. Así, del ministro eclesiástico se exige que no sea «propenso a ganancias turbias» (Tit 1,7), ni «apegado al dine-

ro» (1Tim 3,3), como eran los fariseos (Lc 16,14) y los falsos maestros (cfr. 1Tim 6,5). La fidelidad en lo poco —la administración responsable de los bienes de la tierra<sup>111</sup>— asegura el buen gobierno en el Reino de Dios (cfr. Lc 19,17). Por tanto, las indicaciones de 1Tim 3,10 («primero se les debe someter a prueba») y 1Tim 3,4 («que gobierne bien su propia casa y mantenga sumisos a sus hijos con toda dignidad»; cfr. 3,12 y Tit 1,6; por consiguiente, no debe ser un neófito: 1Tim 3,6) no sólo responden al sentido común sino que tienen su origen en la enseñanza de Cristo. Pensando en la parábola del sembrador (Lc 8,5-15), se puede concluir que las virtudes requeridas para los ministros son la «buena tierra» a fin de que crezca la gracia divina, mientras que «las preocupaciones, las riquezas y los placeres de la vida» ahogan los carismas. Además, como se trata de exigencias específicas para los ministros, hay que presuponer la presencia de las virtudes cristianas típicas: la selección de los candidatos se hace entre cristianos practicantes. Nombrar las listas «exigencias mínimas» no hace justicia a lo que se requiere de los líderes de la comunidad cristiana.

## Las mujeres

Son abundantes las indicaciones concretas sobre la conducta y las virtudes de la mujer cristiana. Los catálogos se determinan por la diversidad de su posición social, edad, función en la comunidad, etcétera: viuda, joven, anciana, casada, madre, esposa de diácono o «diaconisa». Un pasaje central es 1Tim 2,9-15, que trata de temas importantes como la piedad femenina, su tarea de enseñanza, la sumisión al marido y la maternidad. El tono decidido de la advertencia sugiere la actitud indecisa del joven Timoteo ante problemas ya conocidos en la comunidad, o puede suponer que han surgido nuevas tensiones ante las cuales Timoteo no sabe cómo actuar. En el primer caso hay que descubrir en las indicaciones pastorales al menos algo de la enseñanza de Pablo de sus cartas anteriores. En el segundo caso, el autor de las Pastorales debe ejercer su autoridad apostólica —como hace San Pablo en las demás cartas, por ejemplo en 1Cor 7— para convencer, también con argumentos evangélicos, a Timoteo para que actúe con fortaleza.

Pablo nunca ha negado la bondad del matrimonio, porque lo ve como camino de santidad<sup>112</sup>. Sin embargo, con vistas al consejo evangélico de la virginidad (1Cor 7) y la prohibición de segundas nupcias (1Tim 5,9) puede sorprender que mande que las viudas jóvenes vuel-

van a casarse (1Tim 5,14). En efecto, algunos toman este requerimiento como motivo para mostrar que el cristianismo radical de los primeros tiempos ya ha decaído y que, por consiguiente, el autor de las Pastorales no puede ser el mismo de 1Cor<sup>113</sup>. Otros opinan que las jóvenes viudas por su nueva posición se metían en actividades que desdecían demasiado del papel tradicional de la mujer, y que, por tanto, constituían una amenaza para el buen funcionamiento de la Iglesia<sup>114</sup>. Respecto a la última opinión hay que observar que el peligro de las viudas jóvenes no consistía tanto en su actitud «enérgica y emancipatoria», sino en su ociosidad y el consiguiente chismorreos (1Tim 5,13). Es bien imaginable que el ambiente en Efeso fácilmente alimentaba las escondidas «pasiones» (5,11) de estas jóvenes que ya tenían experiencia en la vida matrimonial y que, por tanto, estaban más expuestas al peligro de «abandonarse a los deleites» (5,6). Además, en 1Cor Pablo se muestra muy «pastoral» respecto a las viudas, admitiendo que «es mejor casarse que abrasarse» (1Cor 7,9), sin que por ello se pueda concluir que ha debilitado el ideal de la virginidad o continencia. Lo que a Pablo le interesa en la elección del estado de vida es que cada uno siga su vocación, porque «cada cual tiene de Dios su propio don» (7,7), y más que el estado de vida, «lo importante es la observancia de los mandamientos de Dios» (7,19). No hay ningún inconveniente en afirmar que en las Pastorales encontramos el ejercicio pastoral de la autoridad apostólica de Pablo y la aplicación práctica de las normas morales dadas en 1Cor. El tono enérgico de 1Tim 5,14 responde a la seriedad de la amenaza de los falsos maestros que prohibían casarse (1Tim 4,3) y demuestra que el autor no se deja llevar por supuestos argumentos contemporáneos de emancipación femenina<sup>115</sup>. La doctrina errónea sobre el matrimonio explica la escasa mención del ideal de la virginidad<sup>116</sup>. No se puede concluir, empero, que la ausencia del celibato se debe a la carencia de perspectiva escatológica<sup>117</sup>.

En cuanto a la relación entre los esposos, 1Tim 2,11-12 y Tit 2,5 insisten en la sumisión de la mujer. ¿Qué mueve al autor de las Pastorales, en aparente contraste con el Pablo de Gal 3,28, a «justificar el patriarcado»<sup>118</sup>? Las razones que aduce están sacadas de la Escritura y miran al orden creacional: fue Adán el primero en ser creado, y la mujer la que le sedujo (1Tim 2,13-14). El primer argumento, derivado de Gen 2,22-23, es ya empleado anteriormente por Pablo en 1Cor 11,8, para explicar la conveniencia de que la mujer rece con la cabeza cubierta. El segundo, extraído de Eclo 25,29-33, completa la doctrina de Rom 5,12. Al recordar a las cristianas de Éfeso su obligación de sumisión, el Apóstol se remonta al castigo del pecado original (Gen



3,16: «él te dominará»), predicado también en ocasiones anteriores. Pero, en la nueva economía de la salvación, esta sumisión adquiere un sentido más profundo, es decir «en el Señor» (Col 3,18), «porque el marido es cabeza de la mujer, así como Cristo es cabeza de la Iglesia, que es su cuerpo» (Ef 5,23). El consiguiente deber de la mujer de callar en las asambleas lo considera Pablo «un mandato del Señor» (1Cor 14, 37). Las indicaciones en las Pastorales no contienen, por tanto, algo que difiera claramente del Pablo anterior y miran sobre todo a una relación matrimonial armoniosa, en cuanto que refleja la unión entre Cristo y su Iglesia<sup>119</sup>. Lo que sí es llamativo es la sensibilidad para con «los de fuera»: «para que no sea ultrajada la palabra de Dios» (Tit 2,5). Ya vimos arriba, al tratar de los ministros, que estos «respetos humanos» pueden tener su raíz en el Evangelio. A pesar de la fama de Efeso, la ciudad del culto a la diosa Artemisa, como «bastión y baluarte de los derechos de la mujer»<sup>120</sup>, los cristianos no tenían interés en provocar disturbios sociales innecesarios (cfr. Rom 2,24 y 14,16; también 2Pe 2,2). En primer lugar querían vivir cristianamente y dar buen ejemplo. De ahí surgen las advertencias contra los peligros y los estímulos para ejercer todas las virtudes, sobre todo la caridad. Mientras que en Ef 5,33 Pablo habla del deber de la esposa de «reverenciar» al marido (él sí debe amar a ella), en Tit 2,4 las ancianas deben inculcar a las jóvenes su obligación de «amar a sus maridos (y a sus hijos)». Este amor se manifiesta en la práctica de las demás virtudes: «prudentes, castas, buenas amas de casa, bondadosas, dóciles a su marido» (Tit 2,5). De esta y las demás enumeraciones de virtudes se desprende que siga en vigor la igualdad cristiana profesada por Pablo en Gal 3,28. Así como el Apóstol sitúa la libertad cristiana en función de la caridad y el servicio (Gal 5,13), también la sumisión (que de por sí es un concepto neutral, sin una necesaria connotación negativa<sup>121</sup>) de la mujer alcanza su sentido pleno en el amor.

De modo semejante, la maternidad obtiene valor salvífico, si la mujer «persevere con modestia en la fe, la caridad y en la tarea de la santificación» (1Tim 2,15). Esta referencia específica a la maternidad es original en el Nuevo Testamento, y algunos, por consiguiente, la ven incompatible con la doctrina de Pablo sobre la gracia<sup>122</sup>. En el Antiguo Testamento, no obstante «las fatigas y el trabajo» de Gen 3,16, la maternidad es objeto de alabanza y considerada como una bendición de Dios. Cristo le da un sentido sobrenatural: Mt 12,47-50; cfr. Lc 11,27-28. Pablo acepta y respeta la naturaleza de las cosas (cfr. Rom 1,26). Menciona la maternidad de la madre de Jesucristo, María, en el contexto de la redención y filiación adoptiva de los cristianos: el



ser «nacido de mujer» (Gal 4,4) entra así en el orden soteriológico. La indicación de 1Tim 2,15 corresponde a este orden por la explícita condición de la perseverancia en la vida cristiana, aunque la ocasión directa del mandato se daba por una situación histórica concreta<sup>123</sup> y no se trata naturalmente de un imperativo absoluto.

También la educación de los hijos, tarea tanto del padre (1Tim 3,4) como de la madre (Tit 2,4; cfr. 2Tim 1,5), pertenece a las exigencias de la vida cristiana (cfr. Ef 6,4). Es más, el autor de 1Tim 5,8 llama a «alguien que no cuida de los suyos, y sobre todo de su familia, peor que un infiel», porque «ha renegado de la fe». Lejos de ser una manifestación de mentalidad «burguesa»<sup>124</sup>, esta afirmación contiene la enseñanza de Cristo, que pidió a sus discípulos un desprendimiento de los lazos de la sangre, pero no dudó en condenar una tradición farisaica en favor del Templo como violación del mandamiento de Dios de cuidar a los padres (Mc 7,9-13), y que premia la solicitud de Pedro por la salud de su suegra (Mt 8,14-15).

Sobre el desempeño de oficios eclesiásticos por la mujer se ha discutido mucho. Las Pastorales aportan en efecto materia esencial al respecto porque contienen directrices para el gobierno de la comunidad eclesial.

El «no permito que la mujer enseñe» (1Tim 2,12) mira a las reuniones litúrgicas. Esta prohibición es compatible con la actividad catequética de las cristianas estimada por el mismo Pablo (cfr. Rom 16,1-16; Tit 2,3: las ancianas deben ser «maestras»), y sólo atañe, por tanto, al ministerio público<sup>125</sup>. Apelando a Act 18, 26 (Aquila y Priscila instruyen a Apolo), algunos insinúan la posibilidad de «weibliche Lehrtätigkeit»<sup>126</sup> en la Iglesia primitiva. Esto nos resulta algo forzoso, porque se trata de una instrucción privada, como tantos hombres y mujeres la han dado y la siguen dando en función de su misión bautismal de dar testimonio del Evangelio de Cristo y de hacer apostolado. Además, en 1Cor 14, 34-35 se da la misma prohibición. Para una recta aplicación de estos textos no se puede prescindir de la institución de la jerarquía eclesiástica. Sin ella, o hay que negar la prohibición, considerándola como algo determinado por la cultura y mentalidad de la época, o se llega a unas interpretaciones un poco rebuscadas<sup>127</sup>.

## VII. CONCLUSIÓN

La labor exegética sobre las Pastorales de las últimas décadas ha mostrado que el rechazo de la *autenticidad paulina* lleva consigo

consecuencias importantes. Aunque la cuestión sobre si Pablo ha sido el autor de las epístolas a Timoteo y Tito o no, no ha sido el tema principal de nuestro estudio, podemos concluir que la negación de la autenticidad paulina estriba en unos presupuestos que se tengan sobre la fe, la moral y la estructura de la Iglesia. Estos presupuestos, enraizados en una visión protestante del cristianismo, conducen a aceptar una solución de continuidad entre la doctrina del «auténtico» Pablo y las enseñanzas contenidas en las Pastorales. Romper con una tradición unánime de casi 18 siglos exige unos argumentos bien convincentes, sobre todo si son exclusivamente internos (es decir, que sólo miran al contenido) y si no se presenta una alternativa digna de confianza. A nuestro juicio, los argumentos aportados hasta ahora no justifican el abandono de la autenticidad paulina. Aunque existan innegables diferencias entre las Pastorales y las demás cartas de Pablo, debidas al carácter y a las circunstancias específicas de aquellas, nuestro estudio muestra que, en cuanto al contenido, las epístolas a Timoteo y Tito pueden ser perfectamente la continuación del ejercicio de la tarea de Pablo de enseñar y dirigir las comunidades cristianas.

En el presente trabajo nos hemos concentrado en el mensaje moral de las Pastorales. El teólogo protestante alemán Dibelius introdujo, comentando 1Tim 2,2, la expresión «*das Ideal christlicher Bürgerlichkeit*», que ha tenido una gran repercusión en la exégesis de las epístolas. Él enfrenta la «vida tranquila y serena» de 1Tim 2,2 con la vida fatigosa y peligrosa del Pablo perseguido, encarcelado, azotado, apedreado... de 2Cor 11,23-33. Pero tal comparación carece de fundamento porque la situación de ambas cartas y el contexto de ambas citas difieren claramente<sup>128</sup>. Sería algo así como afirmar que el Jesús de las bienaventuranzas o el que reprendió a los discípulos que pidieron fuego del cielo (cfr. Lc 9,54-55), no puede ser el mismo que el que echó con un látigo de cuerdas a los vendedores y cambistas del Templo (cfr. Joh 2,15). La «vida tranquila y serena» no contrasta con el desprendimiento escatológico del cristiano y su disposición a sufrir persecuciones, sino que es contraria a cierta situación de la comunidad, es decir, al «desorden» (2Tes 3,6), a «las envidias y discordias» que muestran una mentalidad «carnal» y un «comportamiento a lo humano» (1Cor 3,3), a «las divisiones y escándalos que son contra la doctrina que habéis aprendido» (Rom 16,17)<sup>129</sup>, y, sobre todo, contraria a circunstancias externas desfavorables que impiden a los fieles vivir en paz y ejercer su misión evangelizadora. No se trata de una adaptación a la sociedad, sino de una transformación interior de la

sociedad según el espíritu de Cristo, porque es el fruto de la oración de los fieles y mira hacia la salvación de todos los hombres.

Estudiando algunos de los así llamados factores que regulan la vida del cristiano en el mundo al retrasarse la parusía, podemos llegar a la conclusión de que las características de la «christliche Bürgerlichkeit» no se cumplen en las Pastorales.

En cuanto a la *fe* hemos visto que este término tiene diversos significados. Junto con su sentido de apertura y entrega a Cristo como inicio de la justificación, «típico» en Rom, encontramos también la fe en el sentido objetivo de conjunto de verdades religiosas reveladas y transmitidas por los Apóstoles. Sin embargo, este significado de la fe no falta en las cartas mayores de Pablo. La énfasis en la fe «objetiva» y términos semejantes como «sana doctrina» y «depósito» se explica por las circunstancias peculiares de las Pastorales: su autor no se dirige a la comunidad en cuanto tal, sino que como anciano abre su corazón a los jefes de la comunidad, colaboradores y, dentro de poco, sucesores suyos. También el peligro de los falsos maestros dentro de la comunidad es un argumento decisivo para entender la insistencia en la fidelidad a la doctrina de la fe. La diferencia que se descubre entre las epístolas mayores de Pablo y las Pastorales no es tal que se pueda hablar de ruptura o de desarrollo de largo tiempo, ni de debilitación, ya que la fe de las Pastorales, en cuanto virtud, aparece como algo dinámico.

El término que tal vez más apoya la visión «burguesa» de las Pastorales, por faltar casi por completo en los demás escritos paulinos y neotestamentarios y por tener una fuerte conexión con el pensamiento religioso helenístico, es la *eusébeia*, comunmente traducida por piedad. No es fácil averiguar por qué la noción «piedad» se ha introducido exclusivamente y de modo tan destacado en las Pastorales. El empleo frecuente de la *eusébeia* no demuestra necesariamente que hayan pasado ya muchos años desde la redacción de las cartas de la cautividad, ni que la moral cristiana se haya adaptado a la ética contemporánea. Nuestro estudio ha mostrado que la piedad es una noción profundamente cristiana, con raíces en el Antiguo Testamento, aunque la familiaridad de los cristianos provenientes del mundo helenístico con este término pudiera haber sido la ocasión de introducirlo en el vocabulario cristiano. La *eusébeia* puede haber servido también de contrapeso a la tendencia de intelectualización de la fe por parte de los falsos doctores. A la vez corresponde el empleo de la piedad, en cuanto noción central de la religión, a la tendencia de síntesis del anciano Pablo que ve inminente el momento de su partida (cfr. 2Tim 4,7).



La piedad se centra en Cristo y se convierte en una de las virtudes esenciales —junto con la fe, el amor y la justicia— del cristianismo. Vivir piadosamente exige, por tanto, desprendimiento de las riquezas mundanas y disposición a sufrir persecuciones. En este sentido, la piedad alimenta la esperanza cristiana y da una perspectiva espiritual profunda a la existencia pacífica en un mundo pagano, lleno de idolatría.

Las *buenas obras* constituirían otro de los factores del cristianismo burgués, donde ha desaparecido la tensión escatológica. Además de que Pablo rechace las obras humanas en cuanto que no justifican al hombre, la expresión «buenas obras» puede sonar a algo exterior, sin profundidad religiosa. En las Pastorales encontramos también las obras en el sentido de que el hombre es justificado no por ellas sino por la fe. Sin embargo, lo más típico son las buenas obras en su sentido positivo. La insistencia en las buenas obras, hemos visto, no se debe a una debilitación de la fe o la pérdida de la tensión escatológica, sino que se explica por la finalidad práctica y pastoral de nuestras epístolas. Ya en las cartas mayores encontramos la necesidad de corresponder a la gracia de Dios con hechos concretos, aunque fueran escritas desde otra perspectiva que las Pastorales. La bondad de las obras no depende solamente de la recta intención del hombre, sino sobre todo de la gracia divina, que «educa» (Tit 2,12) al hombre para vivir cristianamente. Por considerar esta función «pedagógica» de la gracia una noción helenística y no paulina, resulta lógico que algunos exégetas vean una incompatibilidad entre las buenas obras de las Pastorales por una parte y los conceptos de justificación y vida cristiana en San Pablo por otra. La tensión escatológica aparece en nuestras cartas en cuanto que las buenas obras contrastan con la seguridad intrahumana que ofrecen las riquezas. Finalmente, la exigencia de las buenas obras acentúa la igualdad de todos los cristianos ya confesada en epístolas anteriores.

Junto con la igualdad de los cristianos descubrimos en las Pastorales una ética de acuerdo con el estado de cada uno, la *Standenmoral* o la *moral doméstica*. La pregunta fundamental es si el mensaje de Cristo conlleva consecuencias prácticas en la vida moral del cristiano o basta la motivación en Cristo para calificar cualquier conducta de cristiana. Y, en el caso concreto de las Pastorales, ¿reflejan estas normas concretas «practicables» el seguimiento radical de Cristo o muestran una adaptación a la mentalidad de la sociedad de aquel entonces y, por tanto, un aburguesamiento de la vida del cristiano? Brevemente hemos observado que Cristo, por un lado, pide a todos una entrega radical a su persona, la fe, y, por otro lado, concreta esta entrega según las



circunstancias de cada uno. Pablo, al ejercer su autoridad apostólica, no sólo expone la doctrina de la fe sino que suele añadir en sus cartas normas morales para la conducta cristiana, distinguiendo a veces entre lo que procede directamente del Señor y lo que manda o aconseja él. Hemos querido ver en la prescripción de las abundantes normas morales de las Pastorales el ejercicio de la autoridad apostólica de su autor, y, pese a su contenido original, hemos reconocido mucho material de las cartas anteriores de Pablo. En cuanto a los catálogos de virtudes, tan típicos de las Pastorales, no hemos llegado a conclusiones definitivas; nos inclinamos a no hacerles depender demasiado de esquemas prefabricados, a pesar de cierto paralelismo terminológico con la ética estoica. Nuestro estudio se ha centrado en las indicaciones para los ministros eclesiásticos y para las mujeres.

De los requerimientos para los ministros se ha dicho que ya no reflejan la entrega radical que pidió Jesús a sus Apóstoles, sino que, más bien, dan una versión adaptada a la ética contemporánea, un retrato «burgués» del líder de la comunidad. A esto se puede añadir que la enumeración de virtudes dirigida al mismo Timoteo ofrece una imagen de cristianismo auténtico como lo vivió de modo heroico el Apóstol mismo. Las listas para el obispo, el presbítero y el diácono contienen términos que recuerdan el ideal estoico. Sin embargo, hemos constatado en ellos un notable paralelismo con las palabras de Cristo sobre el administrador fiel. La impresión de que aquí no se trata de exigencias «heroicas» se debe, por una parte, a que la imagen es sacada de la vida diaria, por otra, a que los requerimientos miran más bien a las calidades específicas de líder, presuponiendo ya la presencia de las virtudes cristianas en general. La buena fama, como uno de los criterios más llamativos (por parecer muy «burgués») de selección, no demuestra una simple adaptación al ambiente a causa del miedo a persecuciones u otras dificultades. Cristo ya habla de la importancia de dar buen ejemplo y de evitar el escándalo. Pablo y la primitiva comunidad cristiana continúan teniendo esta preocupación frente a «los de fuera». La buena reputación no debe confundirse con los respetos humanos ante el ambiente.

Las indicaciones sobre la mujer y el matrimonio encuentran hoy día mucha resistencia por ser consideradas contrarias al Pablo de la igualdad radical entre el hombre y la mujer, al Pablo defensor de la libertad, y al Pablo de la preferencia escatológica por la virginidad. Hemos concluido, sin embargo, que en estas materias no se trata de una ruptura entre el «reconocido» Pablo y el autor de las Pastorales, ni de una versión adaptada o «burguesa» de la moral cristiana. Ciertamente,

hay que reconocer una adaptación «pastoral» a las circunstancias históricas concretas (es decir, al ambiente de Éfeso y el peligro de la doctrina errónea de los falsos maestros), pero no en el sentido de debilitación. Los argumentos que emplea el autor de las Pastorales son cristianos y bíblicos, y no difieren esencialmente de los que usa Pablo en otras epístolas. La recomendación de que las viudas jóvenes vuelvan a casarse y el reconocimiento del valor soterológico de la maternidad parecen originales pero caben perfectamente en el pensamiento de Pablo.



## NOTAS

1. Cfr. PRIOR, p. 13.
2. DONELSON, p. 1. Cfr. PRIOR, p. 18.
3. BROX, p. 60. DIBELIUS-CONZELMANN, p. 33, debe reconocer que la importancia de las Pastorales radica en que «sie im Kanon die einzige Urkunde einer solchen christlich-bürgerlichen Lebensgestaltung darstellen». Algunos temas morales apenas encuentran punto de referencia directo en los demás escritos neotestamentarios y su importancia, por tanto, depende, aparte de su fondo canónico, sobre todo de su origen paulino.
4. DONELSON, p. 198. Según KIDD, p. 5, Donelson no convence porque no prueba sino que presupone la no-autenticidad paulina de las Pastorales.
5. DIBELIUS-CONZELMANN, p. 5.
6. Quien abandona la autenticidad paulina considera casi inevitablemente la diferencia entre las cartas de Pablo y las Pastorales como corrupción del mensaje moral. Cfr. PRIOR, p. 13.
7. Cfr. MEERSHOEK, p. 9, que habla fundamentalmente de la redacción temprana de los Evangelios.
8. Hoy en día muchos autores admiten la aceptación de escritos epigráficos por la Iglesia primitiva. Sin embargo, hay que reconocer que los primeros cristianos se daban cuenta de la existencia tanto de cartas auténticas como pseudónimas, y rechazaban las últimas. Cfr. PRIOR, pp. 18-24; GRITZ, p. 5.
9. Cfr. SCHWARZ, p. 9.
10. SMELIK, p. 14, habla de un «santo conservatismo» de la segunda generación de cristianos.
11. SCHNACKENBURG, p. 108.
12. Cfr. ROLOFF, p. 383.
13. Cfr. SCHWARZ, p. 16.
14. Cfr. WIKENHAUSER, p. 326.
15. Cfr. TOWNER, pp. 247-48. Con razón afirma FIORE, p. 234, que «the letters treat the problems (which do not appear to be gathered together into an opposing system nor are they viewed as a theoretical threat) as a matter of practice and not of theology and deal with them on that level». Pero al hacer constar que las Pastorales consideran «the problem of heresy as a perduring phenomenon for the Church» llega a la conclusión que las cartas deben datarse a finales del siglo I o principios del II. El hecho es que prácticamente todas las epístolas paulinas contienen advertencias contra doctrinas erróneas y contra falsos doctores, y que Cristo ya avisó contra los «falsos profetas» (Mt 7,15). Por tanto, no me parece acertada la conclusión de Fiore, porque desde el inicio del cristianismo han habido los que propalan doctri-



- nas heterodoxas. Además, la existencia de problemas prácticos más bien sugiere que el error o la herejía todavía no haya tomado suficiente cuerpo como para formar un sistema ideológico, como es el Gnosticismo del siglo II.
16. Cfr. MERKEL, p. 14, que, sin embargo, niega la autenticidad paulina.
  17. Cfr. SPICQ, *EP*, p. 180.
  18. Cfr. PRIOR, p. 168. A modo de ejemplo muestra la gran diferencia entre las epístolas escritas por Ignacio de Antioquía: una a la comunidad de Esmirna, otra a su obispo.
  19. FIORE, p. 9.
  20. Cfr. TOWNER, p. 119.
  21. Martin DIBELIUS, *Die Pastoralbriefe*, 2, Mohr, Tübingen 1931, pp. 24-25.
  22. DIBELIUS-CONZELMANN, *Die Pastoralbriefe*, Tübingen 1966, p. 33.
  23. DIBELIUS-CONZELMANN, p. 33, habla de una «vulgäre Ethik», no reproducida en cuanto tal, sino «mit christlichen Gedanken neu motiviert und um der Kirche willen befohlen».
  24. Son términos con fuerte sabor helenístico, que hacen pensar a SCHNACKENBURG, p. 100, que, en el esquema de las cuatro virtudes cardinales, la fortaleza es sustituida por la «vida tranquila».
  25. WENDLAND, pp. 113-116.
  26. Un buen resumen de la literatura sobre esta materia da R. SCHWARZ, *Bürgerliches Christentum im Neuen Testament? Eine Studie zu Ethik, Amt und Recht in den Pastoralbriefen*, Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg 1983, pp. 11-15.
  27. TOWNER, p. 15.
  28. Reggie KIDD, *Wealth and Beneficence in the Pastoral Epistles*, Atlanta 1990, p. 10.
  29. Cfr. KIDD, *o.c.*, pp. 11-25.
  30. VERNER, p. 26, basándose en algunos estudios, dice que «the notion that the Pastors represent a Christianity that is emerging from its lower class beginnings onto a middle class plateau is fast becoming obsolete».
  31. DIBELIUS-CONZELMANN, *Die Pastoralbriefe*, 1955, p. 32.
  32. En este sentido WENDLAND, p. 117, afirma que «il est hors de doute qu'il faut décrire l'insistance sur l'idée de création comme n'étant pas paulinienne, de même que la morale naturelle chrétienne et la culture chrétienne rationnelle».
  33. Una muestra de este reduccionismo sociológico es, a mi juicio, el estudio de D. VERNER, *The household of God. The social world of the Pastoral Epistles*, Society of Biblical Literature (USA) 1983. Sus conclusiones, pp. 182-83, sobre los valores sociales dominantes en la comunidad cristiana («prosperity and propriety»), sobre la estima de la mujer, en especial de la viuda («a peculiar mixture of reverence and resentment, if not contempt»), y de los esclavos («viewed with suspicion and contempt according to the popular stereotype») son fruto de unos presupuestos parciales y carecen de toda visión sobrenatural, tan presente en las Cartas y tan necesaria para interpretarlas correctamente.
  34. Un buen estudio se encuentra en SPICQ, *Les Epîtres Pastorales*, pp. 277-284.
  35. Ya en las cartas grandes de San Pablo se observa que la fe es expresada en formulas fijas (cfr. 1Cor 15,3 donde el Apóstol pide fidelidad también a la formulación de la predicación), sin que por eso se pueda concluir que se trata de una debilitación de la fe o de un concepto menos auténticamente paulino. Cfr. MERKEL, *Die Pastoralbriefe*, p.16.
  36. Cfr. K. SULLIVAN, *Epignosis in the Epistles of St. Paul*, en «Analecta Biblica» 17-18 (1963) II, 414: «Paul has consistently used *epignosis* in a strictly Semitic way. It

does not denote the perception of abstract principles but the apprehension of reality: knowledge of God the Father, his divine Son, his will and the whole content of Christian belief. This is not merely thought about uncaused Cause transcending creation but recognition of a Person and willingness to obey him». Cfr. también KELLY, p. 62, que, comentando 1Tim 2,4, reconoce el fuerte sabor juanino de la expresión «conocimiento de la verdad».

37. SCHWARZ, p. 113.
38. PRAT, *Teología de San Pablo II*, p. 509.
39. Cfr. R. SCHIPPERS, *The pre-synoptic Tradition in I Thess. 2,13-16*, en «Novum Testamentum» 8 (1966) 223-234.
40. De modo convincente, TOWNER, pp. 247-248, afirma que el hecho real e histórico de la herejía en la comunidad cristiana constituye el «background» de las Pastorales, y que, por tanto, es imposible llegar a una correcta interpretación de las mismas sin entender la naturaleza y efectos de esta herejía.
41. La expresión «sana doctrina» no se opone a la «necedad de la predicación de la cruz» (1Cor 1,18). En 1Cor Pablo quiere mostrar que el Evangelio de Cristo es, por su origen divino, incomparable con la sabiduría del mundo helenístico, que, ya en avanzado estado de decadencia, no era capaz de captar el sentido de la cruz. En las Pastorales, empero, se trata de mostrar que la verdadera doctrina debe estar de acuerdo con la tradición apostólica y no con las enseñanzas de los falsos maestros que se dejaban llevar precisamente por la sabiduría mundana con sus «mitos» y «fábulas». Además, en algunos lugares San Pablo hace ver que la «necedad de la predicación» no se opone a la «sana doctrina»: «mirad como vivís; no sea como necios, sino como sabios» (Ef 5,15-16); «... que vuestra caridad crezca cada vez más en perfecto conocimiento y en plena sensatez, para que sepáis discernir lo mejor» (Flp 1,9-10), «para que alcancéis un pleno conocimiento de su voluntad con toda sabiduría y entendimiento espiritual» (Col 1,9).
42. A. SABATIER (*L'Apôtre Paul*, p. 285, citado por SPICQ, *EP*, p. 175) observa en San Pablo una clara inclinación hacia lo práctico a partir de la carta a los Filipenses.
43. Cfr. SPICQ, *EP*, p. 151.
44. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. Band 2: Die urchristlichen Verkündiger*, p. 99.
45. W. FOERSTER, voz *eusébeia*, en ThWNT, VII, 178.
46. E. BARBERO PECES, *La piedad cristiana según las epístolas pastorales*, p. 143, en «Cultura Bíblica» 17 (1969) 129-144 y 321-334.
47. Cfr. las notas correspondientes en la BIBLIA DE JERUSALÉN, Desclée de Brouwer, 1967.
48. Cfr. FOERSTER, en ThWNT, VII, 179. Afirma QUIN, *The Letter to Titus* (The Anchor Bible), Doubleday, New York, 1990, p. 285, que tanto el antiguo griego como el hebreo no ofrecen un único término que signifique «religión» en el actual sentido de la palabra.
49. QUIN, *The Letter to Titus*, p. 287.
50. El ciego de nacimiento dice, al ser interrogado por los judíos en defensa de Jesús, que Dios escucha a quien «es religioso (*theosebés*) y cumple su voluntad» (Jn 9,31).
51. Cfr. QUIN, pp. 282-284; SPICQ, *EP*, pp. 482-492.
52. «Grande es el misterio de la piedad» parece la réplica cristiana a las aclamaciones de los efesios en favor de su diosa: «Grande es la Artemisa de los efesios» (Act 19,28.34).
53. Cfr. D. LOENEN, *Eusébeia en de cardinale deugden*, Mededelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks 23, 4 (1960) p. 93.

54. Mientras en 1Tim 5,10 los cristianos son *hoi hagioi*, en la literatura pagana helenística o greco-romana «*hagios* ne qualifie jamais un homme vivant, ni pour désigner la sainteté d'état..., ni pour caractériser la sainteté personnelle» (A. FESTUGIERE, *La sainteté*, Paris 1942, p. 24).
55. La expresión es de Santo Tomás de Aquino, *In I Tim*, ad loc. La antítesis «huir-se-guir» (1Tim 6,11 y 2Tim 2,22), conocida también en el mundo griego, nos recuerda Rom 12,9 y las palabras de Jesús sobre las riquezas (Lc 16,13).
56. La justicia no tiene aquí el sentido «típicamente» paulino de justificación, como en Tit 3,7. Sin embargo, el significado de virtud social lo encontramos en Rom 14,17 (texto semejante a 1Tim 6,11: «porque el reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo»), en el discurso de Pablo en el Aerópago a los atenienses (Act 17,31) y en su conversación con Félix (Act 24,25). Llama la atención que el Apóstol adapte su lenguaje a los oyentes.
57. Cfr. SPICQ, *EP*, pp. 505-506. Este ejercicio difiere fundamentalmente del afán de perfección individual de los gnósticos a través de un desprendimiento de la materia: cfr. ROLOFF, p. 245.
58. Kidd reconoce en la actitud de las Pastorales hacia las riquezas ciertos «bürgerliche» elementos, pero llega a afirmar que «the conclusion that the Pastorals approach is but an uncritical accepting of contemporary *bürgerlich* or even "aristocratic" values is vacuous» (p. 157).
59. Esto no contradice las palabras de Cristo de que el obrero es digno de su salario: Lc 10,7, citado en 1Tim 5,18.
60. Cfr. E. SCOTT, *The Pastoral Epistles*, London 1957, pp. 49-50.
61. DONELSON, p. 154, hace depender la «promesa para la vida presente» casi exclusivamente de los filósofos griegos, cuya idea fue popularizada por los estoicos. Aun no admitiendo la autenticidad paulina de las Pastorales (como Donelson), hay que reconocer alguna raíz cristina en 1Tim 4,8 y no dejarse llevar por una aproximación parcial.
62. Cfr. DIBELIUS, p. 89. Por el contexto se ve que la frase no puede ser una mera interpolación de algo «auténticamente» paulino.
63. DIBELIUS, p. 24.
64. Para algunos, la oración por los gobernantes sustituiría a la adoración de las imágenes del César (WENDLAND, p. 116) o es el equivalente del culto al César y señal de filiación leal (DIBELIUS, p. 30). Más acertada resulta la consideración de que «con la prescripción de estas oraciones por el emperador, San Pablo daba un golpe más a la religion imperial. Efeso se gloriaba de ser un portaestandarte del culto imperial, como lo había sido de Artemisa. Pues bien, siendo los emperadores tan hombres como los demás, estaban necesitados como los otros de las oraciones. Conocida es la respuesta de algunos mártires a los magistrados romanos: "Nosotros no oramos al emperador (como a un dios), sino que oramos por él"» (SECJ, p. 986). Cristo pide oración «por los que os persiguen» (Mt 5,44).
65. «Cuando los cristianos piden a Dios por los reyes, no es porque les importe la prosperidad del Estado, según la mentalidad moderna, sino porque a semejanza de sus contemporáneos viven en una época en la que todo depende del príncipe, de cuya providencia pende el destino de cada uno de sus súbditos. Por tanto, para que la Iglesia pueda realizar al máximo su vocación, necesita un mínimo de circunstancias favorables, y ante todo la paz» (SPICQ, *TMNT*, p. 370).
66. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, Band 2, 1988 (p. 100), por ejemplo, ve una oposición entre «la vida tranquila» y la fortaleza. Sin embargo, «al añadir "en toda piedad y dignidad" el Apóstol nos quiere prevenir contra



- la falsa idea de paz, tal como la conciben y viven los paganos, que se entregan a la comodidad y a los placeres»: SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Epist. I ad Tim.*, cap. II, hom. VII,1.
67. Cfr. FOERSTER, en ThWNT, VII, 190-195.
  68. KELLY (p. 61) y DORNIER (p. 49) ven en la expresión lo equivalente de la fórmula «en santidad y justicia» (Lc 1,75), el resumen del ideal religioso de Israel. ROLOFF (p. 118) sugiere como sinónimo de piedad «espiritualidad», o «fe» en el sentido paulino y juanino (en contra BROX, p. 177). QUIN (p. 288) entiende la *eusebeia* como «toda la vida cristiana», «cristianismo en la práctica»; F. TILLMANN, p. 163, como la «santidad» de Rom 6,22, 1 Cor 1,30, etc.
  69. KIDD, p. 175, cita a SCHRAGE, *Ethics*, p. 184, que dice: «In any case, eschatology does not evoke in Paul an apocalyptic quietism or a burning desire to flee this world. Instead of impeding action, it works as a sustained goad to action».
  70. Comenta KIDD, p. 174, que si Dibelius considera la ética de 1Tes «burgués», es difícil ver cómo la de Rom o Flp es menos.
  71. KIDD, p. 162, tiene razón al concluir que «Paul's "theology of calling" thus has a "conservative" tendency: by virtue of the fact that one's earthly situation presents no disadvantage in fellowship with God, each person is challenged to be a Christian right where he or she is». Pero por su estilo de vida y su modo sobrenatural de enfocar los problemas y de valorar la persona humana, los cristianos de hecho han provocado muchos cambios sociales.
  72. Cfr. W. RAMSAY, en «Expositor» B (1911) I, 363 (citado por SPICQ, *EP*, p. 193).
  73. Estos ejemplos de piedad eran judíos helenizados que, sin embargo, no consintieron en plegar su religión al ambiente en el que se encontraban. «En tout cas —observe SPICQ, *EP*, p. 220— la soi-disant "morale bourgeoise" des Pastorales est remarquablement semblable à celle des juifs persécutés et des martyrs de la période machabéenne! Ces forts, ces héros et ces justes sont des beaux types de piété et de dignité, les modèles des fidèles d'Ephèse et de Crète, et l'on ne peut plus parler à propos de ceux-ci de christianisme affadi».
  74. Cfr. BARBERO PECES, p. 137; TOWNER, p. 152.
  75. Cfr. QUIN, p. 285.
  76. F. TILLMANN, pp. 162-165, defiende este influjo romano. Le critica BROX, p. 174.
  77. Un ejemplo de abandono de hebraísmos e introducción de términos griegos es la sustitución de *satánás* por *diábolos* (en Ef y en las Pastorales).
  78. DIBELIUS-CONZELMANN, p. 32.
  79. Lutero rechazó la carta de Santiago por considerar incompatible su doctrina de las obras (2,14-26) con la enseñanza paulina sobre la justificación por la fe. Este rechazo repercute indudablemente en la interpretación protestante de las Pastorales.
  80. Cfr. HOLTZ, p. 67, que, por cierto, niega la autenticidad paulina. TOWNER, p. 153, admite que «the same concept of "good works", as a description of the activity of the believer, is present in the earlier Paul».
  81. Los que niegan la autenticidad paulina de las Pastorales suelen afirmar que, en comparación con las cartas de Pablo, se ha debilitado la motivación teológica: por ejemplo, ROLOFF, p. 380; SCHNACKENBURG, p. 96. Sin embargo, de la menos frecuente presencia de argumentos teológicos no se puede deducir una debilitación de la teología. Las Pastorales han sido escritas no para argumentar o convencer, o para ser leídas en la comunidad, sino para recordar al pastor lo que debe hacer. Además, la materia moral, comparada con la dogmática, se presta en cierto sentido menos para argumentar teológicamente, como se puede ver en las partes morales de las cartas mayores de San Pablo.

82. Después de enumerar los frutos del Espíritu (Gal 5,22-23) el Apóstol escribe: «Si vivimos según el Espíritu, obremos también según el Espíritu» (5,25). Y al animar a corregir a los pecadores pone en guardia contra las tentaciones: «cuídate de ti mismo» (6,1). En este mismo contexto exhorta: «no nos cansemos de obrar el bien» (6,9). San Pablo reconoce, por tanto, una clara conexión entre el esfuerzo humano y los frutos del Espíritu (tal conexión no existe necesariamente con los carismas). También las buenas obras son fruto de la gracia y de la lucha ascética. Tit 3,5-8 (¡muy paulino!) hace depender las buenas obras de la gracia del Espíritu Santo. Aunque se nombra menos el Espíritu Santo en las Pastorales, me resulta, por eso, sin fundamento la afirmación de SCHNACKENBURG, p. 102, que «en comparación con Pablo ha desaparecido (en las Pastorales) la idea de que las virtudes cristianas son “fruto del Espíritu” (Gal 5,22 ss.)».
83. Es una cita de Ps 62,13 y Prv 24,12. No se puede entender esta cita como deseo de venganza: más que una súplica, expresa la certeza de algo seguro. Cfr. DORNIER, p. 247.
84. W. VAN UNNIK, *The teaching of good works in I Peter*, en «New Testament Studies» 1 (1954-55) 92-110, llega a la conclusión de que «the problem of N.T. ethics cannot so easily be resolved by dismissing the “good works” to the second generation» (como hacen, por ejemplo Grundmann y Dibelius). El autor ve cierto paralelismo entre las buenas obras de 1Pe y las Pastorales, y concluye afirmando que la doctrina de las buenas obras «goes back and is a legitimate consequence from the teaching of Jesus». Véase Mt 25,14-46.
85. Para «ganar» la vida eterna, se presupone alguna actividad, algo de colaboración humana, lo cual lo expresa también el verbo: cfr. DORNIER, p. 111, que cita 1Cor 15,10.  
SCHWARZ, p. 109, observa que, a diferencia con las Pastorales, la literatura sapiencial del Antiguo Testamento sólo promete un premio intramundano al bienhechor.
86. Cfr. KIDD, p. 131. Critica con razón a Verner, que sugiere que las Pastorales reflejan un respeto contemporáneo hacia la prosperidad y que sus valores al respecto son «bürgerlich».  
SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft*, p. 105, opina que, en comparación con las palabras fuertes de Jesús contra las riquezas, la advertencia contra los ricos de 1Tim 6,17-19 se ha debilitado mucho. A mi juicio esta opinión no es correcta. Jesús nunca ha condenado la propiedad privada, sólo pidió a sus Apóstoles un abandono y desprendimiento totales. De la misma manera vivían los primeros cristianos: ponían sus bienes libremente a disposición de la comunidad, sin vivir una especie de «comunismo religioso». Mientras que Jesús da los principios generales, las Pastorales los ponen en práctica, sin debilitarlos sino atendiendo a las circunstancias concretas.
87. Cfr. BIBLIA DE NAVARRA, IX, p. 149.
88. El Papa Juan Pablo II expone en su encíclica *Veritatis splendor* (6-8-1993) la necesaria relación entre el orden salvífico y el orden moral, y condena la opinión de que, para la salvación cristiana, bastarían ciertas motivaciones y actitudes interiores respecto a Dios y al prójimo (n. 37). La fuerte tendencia actual hacia autonomía ha influido también en la teología moral (n. 36), y, por consiguiente, en la exégesis de la moral neotestamentaria. San Pablo apela a la ley natural para condenar ciertos comportamientos (cfr. Rom 1,18ss.), que considera incompatibles con el Reino de Dios (cfr. 1Cor 6,9-10) (n. 49). La afirmación de WENDLAND, p. 116, de que «le caractère de l’amour du Christ et de son Eglise qui transcende toute morale s’est perdu» carece, por tanto, de todo fundamento.

89. Cfr. DONELSON, p. 198. Por considerar pobre la motivación teológica de las Pastorales, llega a afirmar que «the author's perception of God and Jesus as saviors cannot produce specific standards of behavior» (p. 155).
90. MERKEL, p. 15. Cfr. también TOWNER, p. 198.
91. SCHWARZ, p. 106, aduce tres razones. La más importante —según él— es la predilección del helenismo por cuestiones éticas. La segunda —combatir a los falsos doctores— me parece de más relevancia. A la tercera —el desarrollo del cristianismo pide soluciones a las preguntas prácticas de cada día— se puede añadir un motivo en el cual insiste mucho TOWNER, p. 198: la importancia del testimonio cristiano y de la reputación de la Iglesia.
92. ROLOFF, p. 384, habla de una fusión de los *topoi* éticos de la filosofía popular con las tradiciones cristianas. Si se considera el Evangelio como una fuerza innovadora de relativizar y romper estructuras y normas sociales, esta adaptación sería el fracaso del mensaje cristiano. En este sentido las indicaciones en las Pastorales sobre las mujeres y los esclavos son para Roloff (y otros) una decepción, ya que «das Christsein beider erweist sich demnach darin, daß sie die ihrer Gruppe von der Gesellschaft zugewiesene Rolle bejahen und in vorbildlicher Weise ausführen».
93. TOWNER, p. 244, concluye que «the popular *christliche Bürgerlichkeit* interpretation of Christian existence in the Pastorals has missed the mark by: (1) misunderstanding the ethical aims of the NT house code form of parenensis, and (2) failing to see the degree to which a missionary or witness motive stands behind the respectable conduct endorsed in the letters».
94. Cfr. VERNER, p. 22. Las listas no son reducibles a un único género; no existe algo como un *Urkatalog*; cfr. McELENEY, p. 217.
95. Por ejemplo, Weidinger, discípulo de Dibelius, afirma que los *Haustafeln* del Nuevo Testamento son versiones cristianizadas superficiales de listas estoicas de obligaciones, y que su uso representa sencillamente la adopción por parte de la Iglesia de la ética social de la sociedad greco-romana. Esta cristianización consiste fundamentalmente en añadir una motivación cristiana (VERNER, pp. 16-17). Cfr. también SCHNACKENBURG, p. 101.
96. Por ejemplo, PRAT, p. 532, combate una dependencia, imitación o analogía entre el léxico de Pablo y la terminología estoica, y ve edificada la moral cristiana sobre la base del Antiguo Testamento, quedando así la terminología muy uniforme por el cuadro del Decálogo con sus preceptos positivos y negativos. Segalla hace depender los catálogos del judaísmo tardío, basándose en un estudio de Wibbing sobre el influjo de textos del Qumran. Ni en su forma literaria, ni en su contenido, se remontan al estoicismo, porque «el error no es entendido como debilidad en sentido estoico, sino como culpa en sentido bíblico» (p. 225) y porque las listas no concuerdan con el carácter prevalentemente intelectualista y el concepto abstracto del estoicismo (p. 211). Por otra parte, reconoce Segalla, tampoco respiran el ambiente del judaísmo oficial con su legislación de actos exteriores. SPICQ, *EP*, p. 772, reconoce cierta afinidad con Filón (que representa el influjo helenístico en el judaísmo); MOTT, p. 47, habla de «dependency».
97. DIBELIUS, p. 19, afirma que el hecho que «tafelartige Aufzählung von Tugenden und Lastern ein verbreitetes Darstellungsmittel ist», impide «die Liste aus zeitgeschichtlichen Gegebenheiten zu verstehen und sie in enger Verbindung mit der (historischen oder fingierten) Briefsituation zu sehen».
98. M.J. LAGRANGE, en un estudio sobre el catálogo de vicios de Rom 1,28-31, llega a la conclusión de que el contexto histórico de los catálogos paulinos influye mucho en la formulación de los mismos, es decir, parecen reflejar el ambiente pagano de la ciudad a la que Pablo manda sus cartas.



99. Cfr. McEENEY, pp. 216-217.
100. SEGALLA ve las listas como expresión de un «sentido vital fundamental» (p. 211) y «como una seria monición a los “cautivos” (pecadores y paganos) sobre su suerte o —en las de virtudes— una invitación al esfuerzo por mejorar. Las acciones enumeradas en los catálogos son expresión de la pertenencia a Dios o de la enemistad con Él» (p. 225).
101. Según WENDLAND, p. 117, Pablo no admite una moral natural. Rom 1,18ss. y 1Cor 5,1 muestran lo contrario.
102. Aunque se introduce aquí la terminología de la jerarquía eclesiástica, todavía no se puede reconocer la clara distinción de los oficios de finales del siglo I, reflejadas en las cartas de San Ignacio de Antioquía: cfr. J.P. MEYER, «*Presbyteros*» in *the Pastoral Epistles*, en «The Catholic Biblical Quarterly» 35 (1973) 323-345 y DORNIER, pp. 163-175. El carácter provisional de los oficios eclesiásticos lo exagera, a nuestro entender, G. LOHFINK, *Die Normativität der Amtsvorstellungen in den Pastoralbriefen*, en «Theologische Quartalschrift» 157 (1977) 93-106. L. LÓPEZ DE LAS HERAS, *Las Pastorales y el Derecho de la Iglesia*, en «Studium» 23 (1983) 237-253, califica las cartas de «primer derecho eclesiástico».
103. Cfr. DE AMBROGGI, pp. 49-51. La consecuencia de estas ideas es hacer una tajante distinción entre la Iglesia carismática (la de los primeros tiempos) y «l'Eglise “instituée” par la tradition, le ministère et le droit canon» (WENDLAND, p. 112). Tal concepto repercute de modo decisivo en la datación e interpretación de las Pastorales, como vemos en Wendland.
104. BROX, p. 140, habla de «ein Minimum rechtschaffenen Verhaltens und bürgerlicher Plichterfüllung».
105. Algunos, como J. HOLZMANN, piensan que este programa mínimo es fruto de la decadencia moral del siglo II o III después de Cristo: cfr. DE AMBROGGI, p. 237.
106. Cfr. TOWNER, p. 241: «The presence of heresy was certainly the immediate cause of the author's parenthesis concerning church leaders and their selection». También SCHWARZ, p. 175, que afirma que los *Episkopenspiegeln* parecen «bürgerlich» por contrastar con la corrupción moral de los falsos doctores.
107. SPICQ, *L'origine évangélique des vertus épiscopales selon Saint Paul*, en «Revue Biblique» 53 (1946) 36-46.
108. El sentido de las parábolas de Cristo es explicar, a base de una analogía con la realidad creacional, las verdades sobrenaturales del Reino de Dios. La idea no es tomar como ejemplo o punto de referencia absolutos esta realidad. En este contexto hay que ver la comparación de la Iglesia con una casa. Por tanto, no me parece acertada la conclusión de SCHNACKENBURG, p. 104, de que la estructura patriarcal de la sociedad de aquel entonces constituya la base del ideal del *episcopos*. Algo semejante se puede afirmar, a mi juicio, de los estudios de DONELSON y VERNER (p. 182: «the author presents the image of the household not only for descriptive, but also, and more importantly, for prescriptive purposes»).
109. VERNER, p. 183, reconoce que «this concern (of a good reputation) would not necessarily indicate that the church shared the values of the larger society», pero confiesa una fuerte dependencia de los valores sociales del ambiente al afirmar que «the author (of the Pastorals), as a representative of the viewpoint of the official leadership, espouses the aristocratic social values associated with leadership circles in the municipalities of the Hellenistic-Roman world».
110. Cfr. la conclusión de TOWNER, pp. 240-41, al respecto.
111. Cfr. SPICQ, *L'origine...*, pp. 42-43.
112. Cfr. F. AMIOT, p. 396.

113. Cfr. WENDLAND, p. 114.
114. Cfr. VERNER, p. 185. Como ejemplo de estas mujeres nombra «the model of the energetic, emancipated Thecla of the *Acts of Paul*».
115. Cfr. SPICQ, p. 382.
116. Cfr. SCHWARZ, p. 103.
117. Cfr. AMIOT, p. 397.
118. En estos términos hablan WENDLAND, p. 113, y SCHNACKENBURG, p. 104. Este último llega hasta acusar al autor de las Pastorales de «Diskriminierung der Frauen, die dem Verteidiger des Schöpfungsglauben und der Hochhaltung der Ehe nicht hätte unterlaufen dürfen»: una afirmación que muestra poco respeto a la canonicidad y al carácter inspirado de las Pastorales.
119. Cfr. GRITZ, pp. 157-158.
120. GRITZ, p. 43.
121. G.W. KNIGHT III, «Authentéo» reference to women in 1Tim 2.12, en «New Testament Studies» 30 (1984) 154, prefiere, por tanto, la traducción «have authority over» a «domineer». Cfr. GRITZ, p. 158.
122. Cfr. WENDLAND, p. 113.
123. Junto con la prohibición de los falsos doctores, SPICQ, *EP*, 383, sugiere la esterilidad de los matrimonios de entonces, pues en Efeso ya se conocían los anticonceptivos.
124. Así es el comentario de SCHNACKENBURG, p. 105.
125. SANTO TOMÁS DE AQUINO (*In I Tim*, cap. II, lect. II, n. 80) distingue la enseñanza oficial o pública de la Iglesia y la privada. Respetando esta distinción, muchas cristianas han podido desarrollar una gran tarea catequética y algunas han llegado a ser reconocidas «doctoras de la Iglesia».
126. DIBELIUS, p. 40.
127. Así es el caso de Gritz, que, admitiendo la autenticidad paulina de las Pastorales, concluye que los problemas con 1Tim 2,11-12 desaparecen si uno se da cuenta de que Pablo está tratando de la relación entre esposas y maridos, la cual sufría fuertes tensiones por la situación particular de Efeso con el culto a la diosa Artemisa y el influjo de los falsos doctores que prohibían las bodas (pp. 157-158). En la práctica esta conclusión concuerda con una solución que la autora, protestante, rechaza en la introducción de su tesis: que el pasaje concreto de las Pastorales contienen «time-bound imperatives» (p. 2).
128. BROX, p. 124, admite la indefendibilidad de esta comparación.
129. SCHWARZ, p. 120, siguiendo a SPICQ, *EP*, p. 219, ve un paralelismo entre 1Tim 2,2 y la literatura sapiencial del Antiguo Testamento, en la cual se refiere a «ein ruhiges Leben» como ideal del sabio, pero «nicht im Sinne einer etablierten Bürgerlichkeit, die selbstgenügsam von den Schwierigkeiten dieser Welt nichts wissen möchte, sondern im Gegensatz zu einem Lebenswandel, der immer nur auf Streit und Aufruhr bedacht ist».







## ÍNDICE DEL EXCERPTUM

PRESENTACIÓN .....	11
ÍNDICE DE LA TESIS .....	13
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS .....	17
LA TRAMA DEL PRIMER EVANGELIO .....	25
I. INTRODUCCIÓN .....	25
II. ORIGEN DE LA MORAL BURGUESA .....	28
III. LA FE .....	31
IV. LA PIEDAD .....	34
V. LAS BUENAS OBRAS .....	42
VI. LA MORAL DOMÉSTICA .....	44
VII. CONCLUSIÓN .....	53
NOTAS .....	59
ÍNDICE DEL EXCERPTUM .....	69