

Origen de la designación «camino» aplicada al primitivo Cristianismo

INTRODUCCION

El objeto de nuestro estudio ha querido ser, en principio, una investigación al servicio de la Historia de las Religiones. Cómo y en qué medida el cristianismo se ha presentado en la historia como religión absoluta y qué sentido tiene, entonces, la autodesignación «camino» en labios de la primera comunidad. Esta tarea presupone la búsqueda de los orígenes de la expresión absoluta ἡ ὁδός y la delimitación de su sentido. El estudio de E. Repo ¹ nos ofrecía una buena base de partida. Por ello nos hemos contentado básicamente con su consideración. Puesto que el autor concede una importancia particular al empleo del término en las fuentes de Actos, nos hemos visto en la precisión de seguirle, paso a paso, en el desarrollo de su investigación en torno al libro de Lucas.

El problema que se presenta es saber si la expresión designa, sin más calificativo, el cristianismo. Ulteriormente, cuál es el origen de este empleo: se trata de una formación cristiana o de un plagio. El reciente estudio de E. Repo concluye la existencia de un plagio hecho por la comunidad cristiana de Siria al lenguaje de los Esenios.

Inútil recordar que una posible solución satisfactoria del problema deberá tener en cuenta todos los elementos a nuestro alcance: literaturas griega, esenia, rabínica, viejo y nuevo testamentaria. La confrontación de Evangelio-Actos, a nivel de la redacción lucaniana, será particularmente reveladora ². Desgraciadamente estos aspectos tan decisivos rebasan el propósito del presente estudio. Como también ha quedado desplazada nuestra intención original: qué carác-

1. E. REPO, *Der Weg als Selbstbezeichnung des Urchristentums*. Helsinki, 1964.

2. R. MÖRGENTHALER, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*. Frankfurt am Main, 1958, ὁδός NT=107 x; Lc. 40 x (Ev. 20 x; Act. 20 x); resto NT, 67 x.

ter normativo le compete al cristianismo en cuanto «camino» en la sucesión aparente de la historia de las religiones.

I.—ANALOGIA ENTRE ACTOS Y QUMRAN EN EL EMPLEO DE «CAMINO»

La casi totalidad de los exégetas han admitido la existencia de un empleo absoluto de *hodós* en Actos. La peculiaridad con que este vocablo viene utilizado completamente aislado en *Act.* 9, 2 y, a continuación, en el resto del libro hizo dudar a los primeros estudiosos. Los comentarios del pasado siglo y principios del actual extrañan por la ausencia de indicaciones al respecto. En general se prefiere eliminar el empleo absoluto, de manera poco convincente, recurriendo a expresiones largas, v. g., *Act.*, 18, 24-26: ὁδὸς τοῦ κυρίου θεοῦ. Tal es el caso de Hilgenfeld³ y de Zahn⁴.

Si bien ya antes de los descubrimientos del Mar Muerto se había afirmado la existencia del empleo absoluto como designación de la comunidad cristiana⁵, es a partir de entonces cuando se plantea la cuestión de las relaciones entre el empleo de Actos y el empleo similar que aparece en las fuentes esenias de *drk* como designación de la comunidad de Qumran. Estos últimos paralelos han puesto fuera de toda duda la existencia del empleo absoluto de *hodós* en Actos. La cuestión debatida hoy día se concreta sobre la existencia de una verdadera analogía y, eventualmente, sobre una dependencia oral o literaria de Actos frente a Qumran. Si la segunda parte de la cuestión es más difícil de establecer, la mayoría de los investigadores se encuentran de acuerdo sobre la primera, es decir, sobre la existencia de una analogía propiamente dicha. El hecho de que las adhesiones a esta tesis se recluten sobre todo entre los especialistas de Qumran es ya significativo. Tal es el punto de vista de G. Molin⁶, D. Howlett⁷, J. A. J. Robinson⁸, M. Burrows⁹, J. Carmignac y P. Guil-

3. A. HILGENFELD, *Die Apostelgeschichte nach ihrem Quellenschriften*, en *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 38 (1895) p. 428 s.

4. TH. VON ZAHN, *Die Apostelgeschichte des Lukas (Kommentar zum NT, V, 1)*, Leipzig, 1919, p. 321 s.

5. H. J. CADBURY, *Names for Christians and Christianity in Acts*, en *The Beginnings of Christianity*, I, 5, Londres, 1933, p. 392.

6. G. MOLIN, *Die Söhne des Lichts. Zeit und Stellung der Handschriften von Toten Meer*. Wien-München, 1954, p. 178.

7. D. HOWLETT, *The Essenes and Christianity*, New-York, 1957, pp. 173-193.

8. J. A. J. ROBINSON, *The Baptism of John and the Qumran Community*, en *Harvard Theological Review*, 50 (1957) p. 184 s.

9. M. BURROWS, *Mehr Klarheit über die Schriftrollen*, München, 1958, pp. 96-102.

bert ¹⁰. J. M. Allegro pondrá especial hincapié en la terminología «elección del camino» (*lbw'hrj drk*, IQS IX, 17) ¹¹, mientras que F. Nötscher sugiere el tema «apartarse del camino» (*srj drk*, *Dam. A*, 1, I, 13) y «luchar contra el camino» (*srrj drk*, IQS 10, 21 y *Dam. A*, 1, II, 6) ¹².

La analogía se presenta tanto más chocante cuanto que en el judaísmo no se da apenas testimonio alguno en favor del empleo absoluto de «camino». Con todo, no sería conducente forzar de un modo excesivo la analogía, visto que el empleo de Actos conserva una singularidad excepcional. Al paso que en Qumran la terminología «camino» se encuentra al servicio de un dualismo dominador, en vano se buscará en Actos algo parecido. Más todavía, la fraseología «elegir, luchar contra, apartarse del camino» no pertenece, en principio, al empleo que Lucas hace de «camino». La misma profunda distancia existe entre el empleo que Lucas hace de «camino» como designación de la comunidad y el empleo, claramente dualístico, que reaparece más tarde en los productos del cristianismo judío-helenístico (*Didache, Carta de Bernabé y Pastor de Hermas*).

Bien considerado, el fenómeno de Actos es único y, tal vez, acen- tuando en demasía el alcance del empleo dualístico de «camino» en Qumran, R. E. Murphy se siente en la precisión de negar el empleo absoluto de «camino» con valor de designación de la comunidad esenia. Únicamente en el caso de la primitiva comunidad cristiana se trataría de un empleo absoluto con valor de designación ¹³. Sin embargo, parece que hay que desechar el punto de vista de Murphy. El dualismo de Qumran en el empleo de «camino» no está sólo determinado por la línea general del pensamiento esenio dualista sino que se explica más concretamente en un contexto polémico de ataque al judaísmo oficial ¹⁴. Desde este punto de vista las expresiones «luchar contra, apartarse del, elegir el camino» revelan el valor de una verdadera designación.

10. J. CARMIGNAC-P., GUILBERT, *Les textes de Qumran*, Paris, 1961, p. 65, n. 18.

11. J. M. ALLEGRO, *Die Botschaft vom Toten Meer*. Frankfurt-Hamburg, 1957, pp. 123-126.

12. F. NÖTSCHER, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran* (*Bonner biblische Beiträge*), pp. 78, 100.

13. R. E. MURPHY, *The Dead Sea Scrolls and the Bible*, Westminster, 1957, pp. 86-94.

14. E. REPO, *Der Weg als Selbstbezeichnung des Urchristentums*, Helsinki, 1964, pp. 65-67.

II.—LA DEPENDENCIA DE ACTOS CON RELACION A QUMRAN

En cuanto a este segundo aspecto de la cuestión, los avances de la investigación son mucho más discretos, por no calificarlos de nulos. W. Michaelis se muestra bien prudente: «Solange solche Beziehungen aber nicht erhärtet sind, ist es ratsamer, die Übereinstimmung nicht zu überschätzen»¹⁵.

La misma reserva manifiesta J. W. Bauer¹⁶. Una vez más nos encontramos ante la imposibilidad de establecer, a falta de datos más precisos, relaciones precisas de dependencia entre el lenguaje de Actos y el de Qumran.

A pesar de la indecisión reinante no falta quien, de una manera decidida, pasa a afirmar llanamente la existencia de un plagio directo de Lucas al lenguaje del movimiento esenio.

Tal es el caso de H. Kosmala¹⁷.

1. HIPOTESIS DE LA DEPENDENCIA DIRECTA DE ACTOS FRENTE A QUMRAN.

Kosmala parte del supuesto que el perseguidor Pablo ha utilizado la voz «camino» (*Act.* 9, 2; 24, 14. 22) para referirse, en primera línea, al «camino» esenio. Damasco fue por entonces una plaza fuerte del Esenismo, donde se encontrarían, sin duda alguna, simpatizantes del movimiento de Juan Bautista y del de Jesús. El golpe de Pablo no estaría dirigido contra un cristianismo plenamente constituido y diferenciado de movimientos afines. El Ananías de los relatos de conversión de Pablo sería nada más ni menos que un esenio¹⁸. El dato consignado por Lucas de que Ananías también «vio al Señor» (*Act.* 9, 10) que se había manifestado a Pablo, tiene su importancia y significaría «dass auch mit Ananias etwas geschach»¹⁹. Se trataría de una iluminación en orden a una completa cristianización.

De modo similar, la presentación de Félix como «juez durante muchos años en este pueblo» (*Act.* 24, 10) está ordenada en vistas a la constatación del v. 22, en el que se afirma del romano que «co-

15. W. MICHAELIS, art. ὁδός, en *TWNT*, t. 5, p. 49 s.

16. J. B. BAUER, art. *Weg*, en *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz, 1959, p. 788.

17. H. KOSMALA, *Hebräer-Essener-Christen* (*Studia Post-Biblica*, I), Leiden, 1959.

18. H. KOSMALA, *Hebräer*, p. 341: «Dieser Ananias war ein "Jünger" (9, 10). Das Wort kann hier kaum mehr bedeuten als ein Anhänger des Weges».

19. *Op. cit.*, p. 341.

nocía exactamente lo referente al camino». La expresión es deliberadamente ambigua. En ningún momento se dice que Félix tuviera un conocimiento preciso de la plena forma cristiana del «camino». Pablo se habría defendido escudándose en una forma tradicional de fe y perfección judía²⁰. En la misma línea de ideas sería significativa la omisión que Pablo hace ante Félix del nombre de Jesús o de Cristo. Por el contrario, Lucas prefiere referirse veladamente a Jesús bajo el apelativo de «el justo», según el estilo esenio (*Act.* 22, 14).

Lo que Pablo expone en su discurso de respuesta a Félix es, según el relato de Lucas, la fe esenia en primera línea. Verosímelmente tanto Pablo como Lucas se incluyen en la dinámica del movimiento esenio.

Sacando todas las conclusiones lógicas de las afirmaciones de Kosmala, no habría necesidad estricta de establecer intermediarios entre el lenguaje de Actos y Qumran, puesto que, a decir verdad, Pablo y Lucas se incluirían, mediante la utilización de la designación «camino», en la gran corriente esenia²¹, mientras que condenan a las facciones farisea y saducea como infieles al «camino» viejo-testamentario.

La posición de Kosmala nos parece demasiado vulnerable como para poder ser aceptada sin más. En efecto, afirmar que en *Act.* 9, 2 y 24, 14, 22, «camino» se refiere en primera línea al movimiento esenio parece ser una suposición absolutamente gratuita. Nunca Lucas se hace problema de los Esenios a lo largo de su libro. La distancia entre el mundo de Lucas y las preocupaciones esenias es notable. Kosmala hace, además, imposible la conversión de Pablo al *cristianismo*, o, al menos, inexplicable. Pablo no pudo emplear la designación «camino» para designar a los cristianos perseguidos, puesto que la designación del adversario judío para el cristianismo naciente era la de «nazarenos»²².

El análisis posterior tratará de poner en claro cómo la utilización de «camino» en *Act.* 9, 2, no responde a un hecho histórico

20. *Op. cit.*, p. 334: «Wohl aber war der essenische Weg seit vielen Jahrzehnten innerhalb des Judentums eine bekannte Grösse».

21. H. KOSMALA, *Hebräer*, p. 344, n. 11: «Die lukanische Berichterstattung der Verfolgung macht es uns jedenfalls unmöglich, die Essener hiervon grundsätzlich und einwandfrei auszuschliessen. Entweder haben Lukas und Paulus sie miteingeschlossen, weil sie miteinzuschliessen waren, oder wir müssen annehmen, dass sie in der Wahl essenischer Bezeichnungen den Sachverhalt haben verdunkeln wollen. Für eine solche Absicht haben wir aber keine Anhaltspunkte, und so bleibt nur die erste Erklärungsmöglichkeit».

22. E. REPO, *Der Weg*, p. 135.

situable en tiempo de Pablo ni, en consecuencia, a una utilización por parte de Pablo de la terminología «camino» en calidad de perseguidor, sino que obedece a una ficción literaria de Lucas que ha transportado la «Sitz im Leben» de la comunidad cristiana hacia fines del siglo I a la «Sitz im Leben» de la vida de Pablo.

2. HIPOTESIS DE LA DEPENDENCIA INDIRECTA.

A) *Posición de E. Repo.*

E. Repo se esfuerza por llegar a conclusiones precisas sobre el origen de la designación «camino» en Actos mediante el método de la «Quellenkritik». ¿Cuáles son sus resultados?

a) *En cuanto a los paralelos de Actos en las fuentes esenias.*

E. Repo señala los comúnmente admitidos:

1. «Apartarse del camino» (*hm srj drk*) *Dam. A, 1, I, 13;*
(*swrrj drk*) *IQS, X, 20;*
2. «luchar contra el camino» (*l srrj drk*) *Dam. A, 1, II, 6;*
3. «elegir el camino» (*lbwhrj drk*) *IQS, IX, 17.*

E. Repo cree encontrar este mismo lenguaje en *Jub. 23, 20* y *I Hen. 91, 14; 90, 21*. Las expresiones de *Jub.*: «retornar al camino» (*auf den Weg zurückzubringen*), «volver al camino de la verdad» (*auf den Weg der Wahrheit umkehren*), aparecen particularmente significativas. Designarían la verdadera fe y apuntarían a las luchas entre Macabeos y helenistas. Como en el frente que simboliza la verdadera fe se encuentran los «pobres», y dado que los Esenios se calificaban a sí mismos de «pobres» (*IQpHab. XII, 3 s.*), parece cierto que se ha intentado designar el grupo religioso esenio mediante el empleo de «camino».

Los textos de *I Hen.* nos parecen menos decisivos. He aquí, a título de ejemplo, el que aparece en *91, 14*, en un contexto típicamente escatológico: «Danach wird in der neunten Woche das gerechte Gericht der ganzen Welt geoffenbart werden, und alle Werke der Gottlosen schwinden von der ganzen Erde; die Welt wird für den Untergang aufgeschrieben, und alle Menschen schauen nach *dem Weg der Rechtschaffenheit*».

Por otra parte, E. Repo sostiene que las expresiones «der Weg der Wahrheit» (*Jud. 23, 31*) y «der Weg der Gerechtigkeit» (*Jub. 23,*

26) deben ser entendidas en sentido absoluto, pues en la intención esenia significaban el «camino» por excelencia.

b) *En cuanto a la "Quellenkritik" de Actos.*

E. Repo distingue dos fuentes en las que habría sido utilizado «camino» de modo absoluto y en forma independiente.

Tradición Paulina, que abarcaría los relatos de conversión de Pablo (9, 2 y 22, 4) y el discurso de defensa ante Félix (24, 14. 22). Si en 22, 4 y en 24, 14. 22, el empleo absoluto de «camino» es claramente debido a la redacción lucaniana, en el relato de conversión de Pablo nos encontramos ya con «eine geformte Tradition»²³, caracterizada visiblemente por numerosos semitismos y detalles minuciosos (como la mención de la casa de Judas en la calle recta) que atestiguan una antigua tradición ya cristalizada. Bien que la forma definitiva de la narración haya podido aparecer en terreno antioqueno (puesto que el relato de conversión de Pablo pertenecería a la famosa Q antioquena de Harnack, tal como la interpreta J. Jeremías), sin embargo, en sus orígenes nos trasmite sustancialmente una tradición de Damasco²⁴. De otro modo quedarían inexplicados detalles fidedignos, v. g., la importancia capital de Ananías, un cristiano de Damasco, en el proceso de conversión de Pablo.

La narración ha podido ser conocida en Antioquía ya que, a consecuencia de las persecuciones del año 66, cristianos de Damasco han podido llegar hasta allí. Según Flavio Josefo, serían asesinados en Damasco de 10.000 a 20.000 judíos.

El empleo singular de *hodós*, dado que difiere claramente del empleo bíblico normal, debe ser atribuido, al menos, a esta tradición constituída que apunta, en última instancia, a la tradición local judío-cristiana de Damasco.

Tradición Bautista, que comprendería la narración de los discípulos de Juan Bautista (19, 1-10) y la perícopa sobre Apolo (18, 24-28). E. Repo duda a la hora de decidirse por el origen del empleo absoluto de *hodós* en 18, 24-28, sea de una fuente escrita o tradición, sea de la redacción lucaniana. En todo caso, en 19, 9, hay que afirmar que el empleo absoluto proviene de una tradición siria, bien que reelaborada por Lucas. El v. 9 escapa a esta reelaboración. En él se refleja el lenguaje de la LXX, lo que supone que la tradición ha ejercido ya un influjo cristizador. El hecho de que Lucas haya

23. M. DIBELIUS, *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (FRLANT, NF, 42) 1951, p. 16.

24. E. HIRSCH, *Die drei Berichte der Apostelgeschichte über die Bekehrung des Paulus*, en *Zeitschrift für die NTL. Wissenschaft*, 36 (1937-1938) 214-220.

situado el relato de los discípulos del Bautista en Efeso, no obsta a su procedencia siria. En efecto, ésta sería la única noticia de que disponemos según la cual el movimiento del Bautista haya podido extenderse hasta el Asia Menor, dato del que debemos desconfiar.

Puesto que las fuentes que nos informan sobre el grupo bautista colocan, fundamentalmente, su propagación en terreno sirio²⁵, habría que concluir, lógicamente, que la narración original de los discípulos del Bautista tuvo su origen en círculos judío-cristianos de procedencia siria.

En resumen, nos hallamos en presencia de dos tradiciones sobre el empleo absoluto de *hodós*, que, por vías independientes, nos conducen al mismo lugar de origen: Siria y, en particular, Damasco. *Dam. A*, 1, VI, 5, menciona un éxodo de Esenios desde la tierra de Judá hasta el país de Damasco. Esta emigración dataría, con toda verosimilitud, del tiempo de Alejandro Jennesaio. La destrucción de Qumran en el año 68 significaría una nueva oleada esenia hacia el territorio de Damasco.

Si tenemos en cuenta que entre Esenismo y Cristianismo no se dio oposición alguna, sino que tanto el movimiento de Juan como el de Jesús encontrarían numerosos partidarios entre los Esenios, sobre todo a partir de la disolución del grupo, comprendemos la facilidad con que denominaciones de los Esenios pasasen, poco a poco, al lenguaje corriente de la primitiva comunidad cristiana.

Que el empleo primitivo derive de un influjo esenio aparece manifiestamente en la dependencia de *hodós* de la apocalíptica judío-cristiana (*Apocalipsis de Pedro, Pastor de Hermas*). Son los judío-cristianos quienes han constituido el papel mediador entre esenios y primitivos cristianos.

Sin embargo, hay que confesar que el uso absoluto de *hodós* ha sido recibido únicamente en la tradición cristiana más primitiva («die Paulustradition»). El empleo posterior ha preferido expresiones aclaratorias más amplias.

B) *Crítica de la posición de E. Repo.*

a) *En cuanto a la fuente Bautista.*

1) La llamada fuente Bautista es más que dudosa. E. Repo se apoya básicamente en el relato *Act.* 19, 1-10 sobre los supuestos discípulos del Bautista. Ahora bien, contra lo que se pretende,

25. E. REPO, *Der Weg*, p. 37, n. 2; 79.

μαθητῆς σημαίνει siempre en Lucas *cristiano*. H. J. Cadbury ha llegado a precisar que, así como en el Evangelio de Lucas οἱ μαθηταὶ supone un genitivo, refiriendo a Jesús expresa o implícitamente, en Actos esto no se requiere ²⁶.

2) Es igualmente problemático contar a Apolo entre los discípulos del Bautista ²⁷.

3) En todo caso el v. 9 del cap. 19, en el que viene utilizado «camino» de modo absoluto, no pertenece a la perícopa sobre los discípulos. Esta acaba con el v. 7. En efecto, el v. 8 marca un comienzo habitual en Lucas: la entrada de Pablo en la sinagoga. La distinción de las pericopas sobre los discípulos (19, 1-7) y sobre la sinagoga (19, 8-10) es neta ²⁸. El «camino» del v. 9 no se refiere, pues, a unos hipotéticos discípulos del Bautista sino a una confrontación entre el cristianismo naciente y la sinagoga. Pertenece al esquema literario de Lucas señalar la resistencia judía a la predicación de Pablo, después de haber dejado consignada su entrada en la sinagoga. Bastará referirse a pasajes bien similares de la redacción lucaniana (compárese el texto griego):

- 13, 14, Pablo entra en la sinagoga de Antioquía. Salida en v. 43. v. 45, Reacción negativa; v. 46.
- 14, 1, Entrada en la sinagoga de Iconio. v. 2, Reacción negativa.
- 18, 4, Pablo disputa en la sinagoga de Corinto. v. 6, Reacción negativa.
- 19, 8, Entrada de Pablo en la sinagoga de Efeso. v. 9, Reacción negativa.

Es bien significativo que en los cuatro casos citados Lucas haga inmediatamente alusión a la escisión, cada vez más profunda, entre judíos y gentiles ²⁹. La decisión de separar a los discípulos de la sinagoga de 19, 9, constituye el clímax de la serie. Más que tratarse de una tradición formada, como pretende E. Repo, hay que pensar

26. H. J. CADBURY, *Names for Christians*, p. 377. Y en la nota 2 precisa: «This observation is important for correcting the impression that the μαθηταὶ of Acts., 19, 2, and Apollos were disciples not of Jesus but of John the Baptist and that they are evidence of the continuance of a movement founded by him». Cf. W. MICHAELIS, *Die sog. Johannes-Jünger in Ephesus*, en *Neue kirchliche Zeitschrift*, 38, 19927, pp. 717-736.

27. E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* (Meyers K. III, 14 ed.), Göttingen, 1965, p. 489: «Die meisten Forscher halten Apollos für einen Christen. Sie streiten nur darüber, was seinen Christentum noch fehlte».

28. *Op. cit.*, p. 494, se da la misma división.

29. 18, 6. La decisión de Pablo en este lugar es significativa: «Ex hoc ad gentes vadam».

en una redacción lucaniana a base de ciertos materiales tomados de la tradición ³⁰.

Conclusión: Desestimado un empleo absoluto de «camino» en relación con el Bautista, hay que afirmar que todos los lugares *hodós* conciernen directamente a Pablo y, a decir verdad, con cierto sabor polémico frente al Judaísmo ³¹.

b) *En cuanto a la fuente Paulina.*

1) E. Repo pone especial interés en convencernos de que el empleo absoluto de «camino» en *Act.* 9, 2, debe ser atribuido a una tradición ya formada sobre el relato de conversión de Pablo. Bien que su forma definitiva haya aparecido en Antioquía, esta tradición procedería originalmente de Damasco.

Nuestro autor es, evidentemente, tributario de J. Jeremías, para quien la denominación «discípulos» es un signo decisivo a la hora de determinar la dicha fuente antioquena.

Sin embargo, las tentativas de adjudicar el relato de conversión de Pablo a una fuente particular, bien precisa, no han obtenido la adhesión de los especialistas. En la teoría clásica de Harnack, la conversión de Pablo no pertenece a la Q antioquena, sino que constituye una tradición singular ³². El P. Benoît prefiere seguir a A. Harnack, apartándose así de J. Jeremías ³³.

E. Haenchen se pronuncia mucho más radicalmente en cuanto a la valoración del término $\mu\alpha\theta\eta\tau\eta\varsigma$ «Kein Beweis für eine besondere Quelle» ³⁴. A juzgar por la variabilidad, se diría consciente, de los nombres para los cristianos, habría que postular la existencia de una fuerte redacción lucaniana. «Lukas wechselt immer wieder die Bezeichnung für Christen» ³⁵.

Para explicar el relato de conversión de Pablo, bastaría que

30. E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, p. 494, a propósito de *Act.*, 19, 8-10: «Was jedoch aus diesem chronologisch-topographischen Gerippe schafft, geht auf Lukas selbst zurück, dessen Stil unverkennbar ist».

31. G. STAERLIN, *Die Apostelgeschichte (Das Neue Testament Deutsch, t. 2)*. Göttingen, 1962, p. 133.

32. A. HARNACK, *Die Apostelgeschichte (Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament, III)*, Leipzig, 1908, p. 139.

33. P. BENOÎT prefiere hablar de un fragmento de la tradición paulina. Cf. *La deuxième visite de saint Paul à Jérusalem*, en *Biblica*, 40 (1959) pp. 778-796. También R. BULTMANN, quien, por otra parte, trata de mantener la tesis de Jeremías, se aparta de éste al excluir 9, 1-30 de la Q antioquena. Cf. *Zur Frage nach den Quellen der Apostelgeschichte*, en *New Testament Essays (Studies in Memory of Th. Manson)*, Manchester, 1959, pp. 68-80.

34. E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, p. 268.

35. *Op. cit.*, p. 268, n. 2.

Lucas hubiera tenido conocimiento de los hechos básicos por la tradición. A título de ejemplo, el dato de que la conversión de Pablo está unida a Damasco queda ya consignado en *Gal.* 1, 17.

En todo caso, es más que dudoso que el empleo absoluto de «camino» en 9, 2, perteneciera a una fuente en ella misma problemática. Más frágil es todavía la suposición de que esta fuente haya que situarla originalmente en Damasco y de que, en consecuencia, la tradición «camino» de *Act.* 9, 2, nos refiera a Siria, zona a la que apuntan las fuentes esenias en el empleo absoluto de «camino».

2) Finalmente, los pasajes en que *hodós* es usado redaccionalmente por Lucas pesan de manera decisiva a la hora de determinarse sobre su proveniencia.

1.º El segundo relato de conversión se debe, sin duda alguna, a una versión lucaniana y el *hodós* usado absolutamente en 22, 4, no escaparía a la redacción personal del autor.

2.º Los dos casos de 24, 14. 22, pertenecen al discurso de respuesta de Pablo ante Félix, discurso que lleva en todo momento la impronta del estilo lucaniano. La expresión de 24, 22, traiciona abiertamente la mano de Lucas.

3.º 19, 9 pertenece al modo de narrar dialéctico de Lucas, como queda ya dicho. Caería dentro de la serie de textos en que los judíos expresan de manera virulenta su oposición a la predicación de Pablo. A decir verdad, el texto es «pregnans», puesto que Pablo toma aquí la decisión de separar la comunidad de los discípulos de la sinagoga.

A partir de aquí una nueva sección se anuncia: el viaje de Pablo a Jerusalén y a Roma, su «vía dolorosa».

4.º La frase de 19, 23, en la que se incluye el empleo absoluto de *hodós*, es claramente lucaniana. Por otra parte, el v. nos refiere a *Act.* 12, 1. 8. Lucas ha querido así acentuar el paralelismo entre Pedro y Pablo.

Conclusión: El empleo absoluto de *hodós* en *Act.* 9, 2, debe ser igualmente imputado a la redacción lucaniana e incluido en la tendencia particular allí manifestada de multiplicar los nombres para los cristianos en el relato de conversión de Pablo. Este solo indicio bastaría para poner en evidencia el hecho de que, caso de existir alguna tradición constituída, ésta ha sido profundamente reelaborada ³⁶.

36. E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, p. 268, n. 2 hace especial hincapié en este dato: «Lukas wechselt hier beständig die Bezeichnungen für «Christen»: v. 1 μαθηταί; v. 2 της οδοῦ εἶναι; v. 10 μαθητής; v. 13 ἄγιοι; v. 14 ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα κυρίου; v. 1/ ἀδελφός; v. 19 y 25 μαθηταί; v. 30 ἀδελφοί; v. 32 ἄγιοι; v. 36 μαθητῆρα; v. 38 μαθηταί; v. 41 ἄγιοι. En la misma línea de juicio, p. 273: «Das ganze Gespräch zwischen Christus und Ananias erweist sich damit als lukanische Komposition».

III.—EMPLEO ABSOLUTO DE «CAMINO» EN LA REDACCION DE LUCAS

Dados los medios de que disponemos actualmente, sólo un estudio ceñido de la redacción lucaniana podrá clarificar, en alguna medida, el sentido del empleo absoluto de «camino» en Actos y, eventualmente, la incógnita de su origen.

Algunos datos básicos nos ofrecen ya una pista segura para desbrozar buen número de dificultades en torno a este tema.

- a) Los lugares «camino» conciernen siempre a la figura de Pablo.
- b) Cada vez que «camino» aparece en Actos se nota un contexto hostil.
- c) La puesta en claro de 14, 14, nos parece perentoria.

No parece aceptable la suposición de K. Lake y H. J. Cadbury quienes, apoyados en variantes del texto occidental, califican ἀἵρεσις de 14, 14, de glosa no perteneciente al texto original³⁷. La lección larga está bien atestiguada en los manuscritos más fidedignos y, por otra parte, el texto occidental, aunque haya de ser tenido en cuenta para cada caso en concreto, acusa sorprendentes omisiones y adiciones, particularmente en lo que a Lucas y a Actos se refiere³⁸. Además, el testimonio en favor del texto occidental es mínimo (*Peshita* y un solo testigo de la versión *Vetus Latina*).

Por otra parte, el análisis interno de Actos no favorece la suposición de *Beginnings*, según la cual «camino» sería un nombre dado a los cristianos por los adversarios. Todo lo contrario, puesto que en 28, 22, se supone que el adversario calificaba al cristianismo de ἀἵρεσις³⁹. En 24, 15, Tértulo arremete violentamente contra Pablo, al que tacha de πρωτοστάτης τῶν Ναζωραίων αἰρέσεως. Aquí, evidentemente, la voz ἀἵρεσις comporta un tono hostil. El empleo de 24, 14,

37. K. LAKE y H. J. CADBURY, *The Acts of Apostles*, en *The Beginnings of Christianity*, I, 4, Londres, 1933, p. 301: «It should also be noted that there is not evidence for the Western text at this point, but the Peshitto and Latin (Gigas), which often have Western readings, omit αἵρεσιν. This would mean "according to the Way", as they call it, and would confirm the suggestion that ὁδός was a name given to Christians by opponents». La variante no es estudiada por E. J. EPP, *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts*, Cambridge, 1966.

38. B. F. WESCOTT y F. J. A. HORT, *The NT in the original Greek*, Cambridge y Londres, 1881, t. I, pp. 571-580; t. II: Appendix, 1-42, amplia lista de variantes.

39. Sin llegar a la posición extrema de K. BORNHAEUSER, quien supone que los judíos romanos llaman "secta" al cristianismo. Cf. *Studien zur Apostelgeschichte*, Gütersloh, 1934, p. 66.

en boca de Pablo debe ser considerado como una respuesta a la acusación de Tértulo.

Además, puesto que cuando el autor de Actos se expresa libremente, no disimula su simpatía por el término «camino», se hace impensable la suposición de *Beginnings* de que se trate de un mote. Se diría, por el contrario, que Lucas se traiciona a sí mismo en el empleo redaccional de «camino». No es el adversario, sino Lucas mismo quien habla por medio de la designación. El texto de 24, 14, en su forma larga, está de acuerdo con la trayectoria general de Actos y responde directamente a la acusación lanzada en 24, 5.

Precisado el texto, llegamos al nudo de la cuestión: ¿cuál es el alcance exacto de 24, 14? Más concretamente: ¿cuál es el significado de αἵρεσις en boca del adversario y, en cosecuencia, de «camino»?

Sabido es que en la literatura griega, en el mismo Flavio Josefo, αἵρεσις tiene un significado neutro: «escuela», «doctrina». Flavio Josefo alinea bajo la expresión τρεῖς παρ' ἡμῶν αἵρέσεις a fariseos, saduceos y esenios ⁴⁰. El término en cuestión traduce la voz hebrea *myn*. Al igual que en Flavio Josefo, en las noticias primitivas rabínicas sirve para designar los partidos al interior del Judaísmo.

El lenguaje de Actos, ¿revela este nivel filológico? Así piensa H. Schlier, para quien αἵρεσις en Lucas tiene el mismo sentido que se encuentra en Flavio Josefo y en los primitivos rabinos ⁴¹. H. J. Cadbury cree que el título en sí no contiene una connotación desfavorable ⁴². Sin embargo, creemos que en Actos el estadio de evolución filológica del término no es el mismo que el de Flavio Josefo ni de los primitivos rabinos y que el término incluye un sentido francamente peyorativo.

a) *La neutralidad de αἵρεσις no es absoluta* en griego. Existe un sentido negativo: «facción», «secta» ⁴³. Este sentido se halla atestiguado ya dos siglos a. C. ⁴⁴. Este mismo sentido desfavorable se encuentra atestiguado en las Epístolas de Pablo, 1 Cor., 11, 19 y Gal. 5, 20, donde αἵρεσις denota ya movimientos condenables al interior

40. FLAVIO JOSEFO, *Bell*, 2, 118.

41. H. SCHLIER, art. αἵρεσις TWNT, t. 1, p. 181. Sin embargo, Schlier se ve obligado a reconocer que desde muy temprano αἵρεσις fue utilizado «sensu malo» por los rabinos (a partir de fines del siglo I) para designar los movimientos controvertidos al interior del Judaísmo.

42. H. J. CADBURY, *Names for Christians*, p. 390.

43. J. H. MOULTON y G. MULLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament*, Londres, 1949, en la voz.

44. W. DITTENBERGER, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, 3 ed. Leipzig, 1915, t. 1, p. 675.

del cristianismo en cuanto opuestos a la verdadera doctrina. El sentido negativo es pleno en 2 *Petr.* 2, 1 *αἵρεσις ἀπωλείας*, siempre en relación de oposición a la verdadera doctrina.

b) Más importante nos parece el hecho de que la acusación de *αἵρεσις* viene sustancialmente del Judaísmo oficial⁴⁵. El término griego es la versión del «Spottname» judío *myn*. Ahora bien, en el tiempo en que Lucas escribe Actos la voz está a punto de consolidar un cambio notable de significación que va a dar al traste con su primitivo sentido neutro de «modo», «manera especial», «escuela», «doctrina» para convertirse en «secta», «sectario».

K. G. Kuhn⁴⁶, concibe la evolución semántica de *myn* en tres etapas.

1) *Antes del año 70.* *Myn* tendría un significado neutro.

2) *Desde el año 70 al 135.* Es el momento de la lucha de los rabinos contra el resto de tendencias al interior del Judaísmo. *Myn* deja de significar «manera», «escuela» para designar el herético al interior de la religión judía («innerjüdische Häretiker»).

3) *Desde el 180 al 200.* El rabinismo domina la ortodoxia del Judaísmo. Las luchas pertenecen ya al pasado. La división se ha consumado. *Myn* significará a partir de entonces los partidarios de otras religiones que la judía: «ausserjüdische Andersgläubige».

K. G. Kuhn afirma que el reconocimiento de la comunidad cristiana y del grupo esenio como movimientos heréticos ha sido expresado ya de un modo oficial por el Judaísmo rabínico en el Sínodo de Yamnia⁴⁷.

45. H. J. CADBURY, *Names for Christians*, p. 390, debería matizar más su afirmación: *αἵρεσις* is applied by non-Christians to Christians». Se trata, ante todo, del *Judaísmo oficial*.

46. K. G. KUHN, *Giljonim und sifre minim*, en *Judentum-Urchristentum-Kirche (Festschrift für Joachim Jeremias)*, 2 ed. Berlin, 1964, pp. 24-61.

47. K. G. KUHN, *Giljonim*, p. 36: «Die pharisäische Lehre wurde von den beiden Rabbinengenerationen zwischen 70 und 135 n. Ch. konstituiert als die allein gültige, und alle Richtungen, die bis zum Jahre 70 noch gleichrangig neben ihnen bestanden hatten, wurden von ihnen unterdrückt und aus dem Judentum ausgemerzt, darunter auch die judenchristliche Gemeinde, aber auch, was etwa von den Essenern nach 70 n. Chr. noch übrig geblieben war. Die Kennzeichnung dieser Gruppen als Ketzer und ihre Ausstossung aus dem Judentum ist offiziell erfolgt durch den Beschluss der Synode zu Jabne gegen Ende des 1. Jh. s. n. Chr., in das tägliche Gebet des Judentums, das Achtzehngebet, die Birkat ha-minim einzufügen. Sie lautet: Die noserim und die minim sollen in einem Augenblick zugrunde gehen, «sie sollen ausgelöscht werden aus dem Buche des Lebens und sollen nicht mit den Gerechten zusammen aufgeschrieben werden» (Ps. 69, 29).

Hier sind unter noserim jedenfalls die Judenchristen zu verstehen, und der Ausdruck «die noserim und die minim» ist zu übersetzen: "Die Judenchristen und die anderen Häretiker". Minim ist der umfassende Begriff, unter den auch die Ju-

Si esto es así, tendríamos en la decisión del Sínodo de Yamnia un testimonio de la apelación, ya técnica, *myn* para designar la comunidad herética cristiana por parte del Judaísmo oficial. Puesto que el hecho es contemporáneo de la composición de Actos, podemos concluir razonablemente que Lucas se haría eco de un insulto grave y habitual en boca de los adversarios judíos.

Lucas testimonia así de las últimas luchas, antes o después de la definitiva condenación del cristianismo como «herejía» a cargo del Judaísmo oficial, rabínico.

Con otras palabras, Lucas, no viviendo ya en el mundo de Pablo, habría transportado su «Sitz im Leben» personal a la «Sitz im Leben der Alten Kirche». Los discursos de Actos a partir del cap. 22 reflejan, no una confrontación de Pablo con sus adversarios coetáneos, sino una cuestión candente en el presente vivido por Lucas: ¿cómo concebir el cristianismo respecto al Judaísmo? ¿Se da continuidad o ruptura? Pablo, ¿fue simple y llanamente el jefe de fila de una «herejía», como pretenden los adversarios, o fue un fiel servidor del «camino», obediente a la revelación de Jesús (Act. 26, 19), a su doctrina, al mandato de ir a los gentiles, una vez que los judíos rechazaron en bloque el Evangelio? ⁴⁸.

Se trata tanto de la defensa de Pablo como de la del cristianismo de finales del siglo I. Haenchen insiste particularmente en esta idea a lo largo de su comentario (pp. 89-90, 558; 560; 569; 570; 620). Sin embargo, no se puede aceptar su sugerencia de que Lucas utilizara la voz *αἵρεσις* para afirmar la continuidad entre Judaísmo y cristianismo ⁴⁹. Como creemos haber mostrado, la voz *αἵρεσις* no puede tener más sentido que el de un reproche proveniente del adversario ⁵⁰, que su sentido es, por tanto, plenamente negativo ⁵¹ y

denchristen fallen, die aber um ihrer Wichtigkeit willen noch besonders genannt sind. So bezeichnet also "minim" in der älteren rabbinischen Literatur, d. h. am Ende des 1. und in der ersten Hälfte des 2. Jh. s. n. Chr., in der Zeit also, wo es akut um die Durchsetzung der rabbinischen Orthodoxie und die Ausscheidung aller anderen Richtungen des Judentums ging, die Angehörigen solcher Richtungen des Judentums als "Häretiker", "Ketzer".

48. E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, p. 570, pone especial interés en señalar esta idea. Así cuando escribe: «Dass sich das Christentum vom Judentum, von der wahren Religion, getrennt hat, das ist der wirkliche Vorwurf, gegen den Lukas das Christentum in seinem *πρωτοστάτης* (24, 5) Paulus verteidigen will».

49. E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, p. 560.

50. H. J. CADBURY, *Names for Christians*, p. 390: «24, 14 suggest that a Christian speaker would disclaim the title».

51. E. HAENCHEN, *op. cit.*, reconoce que en 24, 5 y en 28, 22, la voz viene empleada «mit ungünstigen Nebenton», p. 581. Francamente, no vemos cómo se puede compaginar lo que se afirma en la p. 268, n. 3: «In 24, 14 wird deutlich, dass *ὁδός* eine Selbstbezeichnung der christlichen Gemeinde war, während die Gegner von einer *αἵρεσις* sprachen» con lo que escribe en la p. 560: Lc. ha pretendido presentar el cristianismo «als eine innerjüdische *αἵρεσις* und damit als «religio licita».

que, en consecuencia, Lucas no pudo pretender alinear el cristianismo entre las *αἵρεσις* en sentido neutro, tradicionales del Judaísmo. Más consecuente nos parece la posición de H. H. Wendt⁵² y de A. Loisy. Este último reconoce la dificultad de vertir *hodós* al francés. Ni los términos «voie», «méthode» son recomendables. Menos aún «secte», ya que este último tiene «un sens défavorable qu'il (Lc.) a voulu précisément éviter, en signifiant que le christianisme est une forme de vie religieuse et morale dont on ne peut pas dire qu'elle soit à l'égard du judaïsme une secte particulière (24, 14), bien moins encore une secte mal pensante ou délibérément schismatique»⁵³. Haenchen debería haber tomado más en serio las consideraciones que hace a propósito del término «camino»⁵⁴.

IV.—LA CIRCUNSTANCIA VITAL DE LUCAS

Nos parece que la comprensión del empleo absoluto de «camino», tal como se desprende de *Act.* 24, 15, requiere el recurso a un contexto más amplio: el problema de la Misión de los gentiles y su exención de la Ley, verdadero pivote de la trayectoria de Actos⁵⁵. La circunstancia vital que parece determinar la composición de Actos es el rechazo del mensaje cristiano por parte del pueblo judío en bloque. Únicamente un pequeño resto establece una continuidad entre el Israel legítimo del AT. y el *λαός ἐξ ἐθνῶν* (15, 14) del Nuevo. El cristianismo se perfila en el horizonte como un grupo religioso compacto y peligroso, cuyos fieles se reclutan casi exclusivamente entre la gentilidad⁵⁶.

1) Lucas intenta defender el cristianismo de una acusación grave cuyos orígenes hay que buscar en la sinagoga. *αἵρεσις* comporta un doble aspecto: el cristianismo no puede pretender una continuidad con el Judaísmo y, en consecuencia, debe ser borrado

52. H. H. WENDT, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, 1913, p. 326: «Anstatt der von den Gegnern gebrauchten Bezeichnung *αἵρεσις* welche einen üblen Nebensinn haben kann, wendet er den Ausdruck *ἕθνος* auf das Christentum an».

53. A. LOISY, *Les Actes des Apôtres*, Paris, 1920, p. 388.

54. E. HAENCHEN, *Op. cit.*, p. 586.

55. J. DUPONT, *Le salut des Gentiles et la signification théologique du livre des Actes*, en *New Testament Studies*, 5 (1960) 132-155. E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, pp. 89-90.

56. Creemos francamente desacertado a W. MICHAELIS, art. *ἕθνος* en *TWNT*, t. 5, p. 93, cuando afirma que el adversario judío tenía al cristianismo, según se desprende de 24, 15, «für eine nur von einer kleinen, nicht kompetenten Gruppe vertretene».

del Imperio Romano como «religio non licita»⁵⁷. Lucas sale al paso de esta objeción en un doble sentido.

a) Recurriendo al término *hodós* reivindica la continuidad del nuevo movimiento con el AT. y, lógicamente, su licitud como religión al interior del Imperio; pero, al mismo tiempo, no deja de precisar que este *hodós* es único y original («del Señor Dios»).

b) Recurriendo a la figura de Pablo, *fariseo* («servidor del Dios de nuestros padres») pero *según el "camino"* (Act. 24, 15).

2) Lucas ha asistido en el curso de su vida a un proceso de separación entre el cristianismo y el Judaísmo; paralelamente él ha sido testigo de la evolución semántica de la voz *myn* a partir de un sentido neutro hasta el sentido fuerte que encontramos en los últimos textos de Actos.

3) Esto permite a Lucas emplear la voz *αἱρεσις* con un cierto margen de ambigüedad. Mientras en 5, 17 y 15, 5, referida a saduceos y fariseos *αἱρεσις* pudiera tener el sentido tradicional de «escuela», en 24, 4 y 24, 14, en boca del adversario judío tiene un significado francamente negativo. Este cambio de significación responde al correspondiente en la voz *myn*. El comienzo de este proceso de deslizamiento hay que situarlo en el año 70 y finaliza antes del año 100, puesto que se halla ya atestiguado en el empleo hecho por el Sínodo de Yamnia.

4) Lucas retrotrae su circunstancia vital a la circunstancia vital de Pablo. Este procedimiento parece normal en Lucas. Haenchen considera la tercera parte del discurso de despedida de Pablo en Mileto como un ataque normal de Lucas a la herejía gnóstica, extendida en Asia Menor a finales de la centuria⁵⁸.

5) Puesto que para Lucas *αἱρεσις* y *ὁδός* son términos de controversia, nos es permitido dudar de si alguna vez en Actos *αἱρεσις* tiene un sentido neutro. El sentido neutro es posible en Flavio Josefo que escribe para el público gentil, ajeno a las discordias internas que dividen el Judaísmo. Además, Flavio Josefo no es testigo autorizado del empleo negativo de *αἱρεσις*; puesto que busca hacer comprender al lector helenístico los diversos movimientos al interior del Judaísmo, poniéndoles visiblemente en paralelo con las es-

57. E. HAENCHEN, *Op. cit.*, p. 90.

58. E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, p. 528. Haenchen nos recomienda a este propósito la lectura del nunca demasiado ponderado estudio de W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, 1934, p. 235 s.

cuelas filosóficas griegas. Ahora bien, en las escuelas griegas αἵρεσις no tiene evidentemente el sentido peyorativo de «secta».

En Lucas se trata, por el contrario, de una confrontación abierta con la Sinagoga y la ortodoxia rabínica y, a decir verdad, de una respuesta a la inculpación de herejía y, tal vez, a la decisión final de considerar el cristianismo como secta cismática, definitivamente separada de la fe viejo-testamentaria interpretada según la Halakah.

En 28, 22, los judíos de Roma se hacen eco de la situación general que opone en el Imperio a la Sinagoga frente al cristianismo.

El adversario trataría concretamente al cristianismo como αἵρεσις y a Pablo como su principal impulsor.

6) La originalidad de Lucas llegó, probablemente, hasta jugar con el insulto αἵρεσις aplicándose a los mismos adversarios. Así, cuando en 26, 5 hace decir a Pablo: «Viví como fariseo» κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην αἵρεσιν —está respondiendo indirectamente a la acusación. «El calificativo que nos reprocháis no es tan grave, puesto que vosotros, judíos, también tenéis vuestras αἱρέσεις» Pablo mismo perteneció a la más estricta, antes de su conversión al «camino». «Vuestras sectas, fariseos y saduceos, no llegan a ponerse de acuerdo sobre temas fundamentales (23, 7). Además, nosotros, cristianos, rechazamos la acusación de αἵρεσις, pues somos el «camino por excelencia». Así podría haberse expresado Lucas.

7) La persona y vida de Pablo ofrecen la mejor prueba de la autenticidad y veracidad del cristianismo. En la intención de Lucas, Pablo, perfecto fariseo, perteneciente a la secta más estricta del Judaísmo, llegando en su celo hasta la persecución del «camino» hasta la muerte (22, 4) y actuando de buena conciencia (26, 9 s.), se ha convertido al «camino» sin traicionar su rectitud ni buena conciencia (23, 1; 24, 16), sin abandonar sus deseos de lo mejor.

Esta buena conciencia reside en la certeza de un hecho básico: la *resurrección*, la visión del resucitado Jesús (22, 14 s.; 23, 6; 24, 21; 26, 9; 23; 28, 20). La buena conciencia le lleva a la *fidelidad* a la visión de Jesús (26, 19) y al cumplimiento de un *mandato*: (22, 10; 22, 21)

El mensaje de Jesús se cifra en la predicación del mensaje de salvación ὁδὸς σωτηρίας (16, 18) a los gentiles (22, 21; 9, 15; 13, 2; 26, 18). El cristianismo de Pablo no presenta innovaciones, puesto que el apóstol no ha hecho más que responder al mandato del resucitado Jesús. Lucas rechaza que Pablo pueda ser el fundador «cabecilla» de una secta, menos aún del «camino». Pablo persiguió al «camino» ya existente. En 24, 14 confiesa su pertenencia al «camino», pero silencia la acusación de πρωτοστάτης de 24, 4. Pablo no

es el caudillo, menos aún el fundador del «camino». Sólo Jesús está al origen del «camino».

En resumen, Pablo es presentado como testigo excepcional de la continuidad con el Judaísmo, pero, al mismo tiempo, de la ruptura del cristianismo, vista la incredulidad del pueblo y el mandato de Jesús de ir a las naciones.

V.—EL NIVEL TEOLOGICO

Nuevos estudios aparecidos sobre el tema de la historia de la salvación en Lucas pretenden modificar la opinión ya corriente que sostiene una ruptura entre Iglesia e Israel a nivel de la redacción lucaniana⁵⁹. J. Jervell pretende que Actos no presenta un Israel que haya rechazado en bloque el Evangelio, sino un Israel dividido⁶⁰. Las precisiones hechas a lo largo de su artículo están sólo en parte justificadas. El defecto de J. Jervell consiste en la consideración de Actos «per modum unius». Al contrario, Actos se caracteriza por un dinamismo interno que expresa progresivamente la ruptura entre el pueblo judío y la Iglesia. Las afirmaciones que se encuentran en la primera parte de Actos no tienen el mismo alcance que las que se encuentran al fin. Es significativo que las noticias de conversión de judíos, a las que tanto valor concede J. Jervell, se encuentran básicamente en la primera parte de Actos (2, 41; 4, 5, 14; 6, 1-7; 9, 42; 12, 24; 13, 43; 14, 1; 17, 10; 21; 20). En efecto, hay un resto de Israel que hace posible la continuidad. Con la entrada en escena de Pablo el endurecimiento de la gran masa del pueblo progresa de manera alarmante. Los sumarios de reacción negativa constituyen el «leitmotiv» de los capítulos centrales de Actos y hasta, posiblemente, representan una especie de inclusión de la sección (13, 45-14, 2 a 18, 6-19, 9). La terminología «camino» concierne directamente la figura de Pablo y está puesta al servicio de la polémica en torno a la ruptura. Como se ha visto, 19, 9 constituye un clímax

59. Cf. E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, p. 570. H. CONZELMANN, *Die Apostelgeschichte (Handb. zum NT, 7)*, Tübingen, 1963. F. C. BRUCE, *The Acts of the Apostles*, Michigan, 1951. F. HAHN, *Das Verständnis der Mission im neuen Testament (Wiss. Monographien zum Alten und Neuen Testament, 13)*, Neukirchen, 1963, p. 117. J. C. O'NEILL, *The Theology of Acts*, London, 1961, pp. 70, 82 s. V. WILCKENS, *Die Missionsreden des Apostelgeschichte*, (Wiss. Monographien zum A. und NT) 1961, pp. 50-70. H. SCHLIER, *Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit*, en *Die Zeit der Kirche*, Freiburg, 1956, p. 94 s.

60. J. JERVELL, *Das gespaltene Israel und die Heidenvölker*, en *Studia Theologica*, 19 (1965) 68-96.

en los sumarios negativos y, al mismo tiempo, en el empleo de la voz «camino». La decisión de Pablo de separar los discípulos del «camino», cortándolos de la Sinagoga ocuparía así un lugar decisivo en la trayectoria de Actos. La ruptura alcanza un nuevo hito en 24, 14, con la acusación formal hecha al cristianismo de «secta». Las polémicas en torno a la figura de Pablo van a desembocar en la apelación de éste al César. El libro se cierra con la condena formal del Judaísmo como tal (28, 27) y con el voto de apertura incondicional a la Gentilidad. La evolución parece estar con ello consumada. La progresión dinámica del libro nos impide tomarlo como un bloque estático. Así, las afirmaciones de la primera parte deben ser puestas en su contexto para no rebasar su alcance legítimo. J. Jervell mira excesivamente a la primera sección de Actos.

El segundo estudio, de H. Flender, intenta convencernos de que en la teología de Lucas no hay espacio para una ruptura con el pasado ⁶¹. En lo que se refiere al sentido de «camino» afirma: «Ist im Begriff *λαός* die geschichtliche Kontinuität zwischen Israel und der Kirche ausgesprochen, so kommt die Besonderheit der christlichen Gemeinde im Begriff *ὁδός* zur Sprache» ⁶². H. Flender parece desconocer la estrecha ligazón existente entre *ὁδός* y *αἵρεσις* con las implicaciones que ella comporta. Inútil recordar que si *ὁδός* contiene, en efecto, el matiz de «Besonderheit der christlichen Gemeinde», insiste, al mismo tiempo, sobre la continuidad teológica con el AT. (sin necesidad de recurrir a *λαός*). Por otra parte, el hecho de que Lucas lo oponga a *αἵρεσις* (no a *λαός*) nos remite a la circunstancia vital de Lucas y de la Iglesia de finales del siglo I: el cristianismo se ve acusado de «secta hereje». Tanto los adversarios como Lucas mismo son conscientes de los hechos: *de facto* ha habido una ruptura histórica entre el Israel oficial y el cristianismo. La acusación de *αἵρεσις* aparece como el tope, «der Höherpunkt», de este conflicto.

Imposible negar una *discontinuidad histórica*. La masa del pueblo ha rechazado como tal el Evangelio. En adelante existirán dos pueblos irreconciliablemente separados: Israel e Iglesia. Es curioso que el título de Israel no es acordado en Actos a la Iglesia ⁶³. Por parte judía se habla de *αἵρεσις*.

Al tiempo hay que mantener una *continuidad espiritual*. Un pequeño resto: los Apóstoles, los discípulos, los primeros creyentes

61. H. FLENDER, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas*, München, 1965. A propósito de *hodos*: «Die christliche Gemeinde ist keine Konkurrenzbewegung zum jüdischen Volk. Sie bleibt als "Richtung" durchhaus innerhalb dieses Volkes».

62. *Op. cit.*, pp. 119-120.

judíos aseguran el entronque con el Israel histórico, según la carne, y, sobre todo, con el Israel espiritual de las Escrituras y de las promesas. Por ello se habla, por parte cristiana, de ὁδός. Desde el punto de vista del empleo de la terminología «camino» en Actos, la tesis que defiende una discontinuidad histórica entre Israel e Iglesia parece confirmarse una vez más.

VI.—CONCLUSION Y NUEVAS PERSPECTIVAS

A partir de la consideración de los lugares *hodós*, tal como se desprende de los estudios consagrados al tema, sacamos una primera conclusión sorprendente: la multitud de opiniones dispares en lo que se refiere a la confrontación ὁδός — αἵρεσις. J. H. Cadbury, H. Schlier y W. Bauer⁶⁴ creen que αἵρεσις no incluye una connotación desfavorable. Sin embargo, otra serie de autores: E. Preuschen, H. Wendt, A. Loisy y H. Conzelmann⁶⁵, optan por la existencia de un sentido peyorativo.

La posición ambigua de E. Haenchen no hace más que confirmar de modo significativo la imprecisión reinante. Por una parte, insinúa un posible sentido desfavorable de la voz αἵρεσις; por otra parte, afirma, incomprensiblemente, que Lucas ha querido presentar al cristianismo como αἵρεσις legítima al interior del judaísmo, entendida según el sentido neutro que atestigua Flavio Josefo. Las afirmaciones de E. Haenchen⁶⁶ nos parecen incoherentes.

Más desacertado se presenta el concordismo de W. Michaelis y J. B. Bauer para quienes, en resumidas cuentas, ὁδός y αἵρεσις vendrían a ser sinónimos⁶⁷.

Esta disparidad de opiniones se origina:

a) En el desconocimiento de la evolución filológica de αἵρεσις en tiempo de Lucas. La ausencia de referencias al respecto es notable. Ahora bien, este aspecto nos parece decisivo para entender la «Sitz im Leben» de la Iglesia en tiempo de Lucas y el alcance de la inculcación.

63. J. JERVELL, *Das gespaltene Israel*, p. 70 s.

64. J. H. CADBURY, *Names for Christians*, p. 390; H. SCHLIER, art. αἵρεσις p. 181; W. BAUER, art. ὁδός en *Wörterbuch zum NT*, Berlin, 1952, p. 1.007.

65. E. PREUSCHEN, *Die Apostelgeschichte (Handbuch zum NT, 4)*, Tübingen, 1912, p. 137. H. H. WENDT, *Die Apostelgeschichte*, p. 326. A. LOISY, *Les Actes des Apôtres*, p. 388. H. CONZELMANN, *Die Apostelgeschichte*, p. 57.

66. E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, p. 268, n. 3, 560, 581, 586.

67. W. MICHAELIS, art. ὁδός p. 93. J. B. BAUER, art. *Weg*, en *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz, 1959, p. 788.

b) El alcance de la voz *αἵρεσις* es frecuentemente medido a partir de su empleo en Flavio Josefo. Creemos haber mostrado que Flavio Josefo no es testigo calificado en contra de un uso negativo de *αἵρεσις* en Lucas, puesto que ni los destinatarios ni las intenciones de ambos escritores pueden ser puestas en parangón.

c) La falta de estudios detallados en lo que se refiere al empleo de *ὁδός* y *αἵρεσις* en Actos. Esta falta de estudios es tanto más sorprendente cuanto que la importancia literaria de *ὁδός*, estrechamente ligada a la presentación, actividad apostólica y defensa final de Pablo, debería haber despertado normalmente la atención de los estudiosos.

La misma disparidad de opiniones se nota a la hora de valorar el alcance de *ὁδός*. Nos parece impensable que *ὁδός*, fuera una designación dada por los adversarios *no-cristianos* al cristianismo. Tal es el parecer de G. Stählin⁶⁸. Menos comprendemos aún las afirmaciones de J. Carmignac-P. Guilbert a propósito de los textos de Qumran: «Le terme "Voie" désigne le mode propre à la secte d'envisager la fidélité aux prescriptions divines. Par la suite, ce terme est devenu assez traditionnel pour désigner n'importe quelle secte judaïque et même le christianisme naissant»⁶⁹. En la misma línea hay que colocar la suposición de E. Jacquier, según la cual *ὁδός* habría sido empleado por Saulo y debería ser vertido por «secta»⁷⁰. Mucho más en desacuerdo con la intención de Lucas nos parece la posición de F. J. Foakes-K. Jackson, según la cual *ὁδός* sería corriente entre los judíos de lengua griega para calificar a los cristianos de heréticos. Tampoco es aceptable la sugerencia de *αἵρεσις* como designación proveniente del sacerdocio de Jerusalén y de los saduceos tratando al cristianismo de *halakah* herética⁷¹.

Faltan fundamentos para apoyar estas suposiciones. Es inverosímil, de acuerdo con la psicología popular, que *ὁδός*, una voz de tantas resonancias religiosas positivas para un judío, pudiera ser utilizado como «Spotname» de una secta. El hecho de que el judaísmo tachase al cristianismo de *αἵρεσις* hace impensable la hipótesis de que le apodase igualmente *ὁδός*. En efecto, una de las dos designaciones queda excluida según el lenguaje de Actos, 24, 14. Nosotros pensamos haber demostrado que el empleo de *ὁδός* está indisolublemente ligado a la redacción y, en consecuencia, a la in-

68. G. STAEHLIN, *Die Apostelgeschichte*, p. 133.

69. J. CARMIGNAC-P. GUILBERT, *Les textes de Qumran*, p. 65, n. 18.

70. E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*, 2 ed. Paris, 1926, p. 282 s.

71. F. J. FOAKES - K. JACKSON, *The Acts of the Apostles (The Moffatt NT Commentary)*, Londres, 1943, p. 77 s.

tención del autor de Actos. Paralelamente Lucas atribuye al adversario judío la inculpación ἀίρεσις hecha al cristianismo.

Las noticias extrabíblicas confirman el análisis interno de Actos. La decisión del concilio de Yamnia de introducir en la oración del judaísmo, llamada «Oración de las dieciocho súplicas» («Achtzehngebet» o «Achtzehnbittengebet»), la *Birkat ha-minim* condenando a los nazarenos como movimiento herético, revela la misma circunstancia histórica de Actos. E. Preuschen, por su parte, añade el testimonio de S. Epifanio ⁷².

En definitiva, ¿por qué Lucas ha elegido ὁδός precisamente como designación de la comunidad cristiana para cotraponerla al insulto lanzado por judíos de «herejía»? Con ello tocamos el núcleo de la cuestión que nos ocupa y, tal vez, el mismo objeto de la teología lucaniana. Responder a ello escapa a los límites de la tarea actual y supone un análisis concienzudo de todos los elementos en juego. Sin embargo, no nos resistimos a avanzar desde ahora las líneas maestras de las que dependerá una solución satisfactoria, en la medida de lo posible, del problema.

1) Indudablemente el estudio de los acontecimientos viejo-testamentarios en el empleo de «camino» deberá ocupar el punto de partida de nuestra atención. Puesto que la tradición sinóptica y el mismo Juan nos presentan al Bautista como predicador de la «preparación del camino del Señor» invocando un texto «pregnans» de Isaías, habrá que poner en claro por qué medios la tradición neotestamentaria enlaza con la tradición profética sobre todo y, en menor grado, con la tradición sapiencial. El testimonio de Qumran recurriendo al mismo texto de Isaías 40, 3 s., para definir la tarea espiritual de la secta es precioso y deberá ser valorado en toda su justeza.

El estudio de la tradición sinóptica pondrá de manifiesto en toda su amplitud la reelaboración cristiana de la temática «camino» en torno a la figura de Jesús. Lucas, en particular, aparecerá como un verdadero creador al hacer de la imagen del camino la básica arquitectura de su Evangelio al servicio de la presentación de Jesús; al constituir la voz «camino» en la designación clave del cristianismo, íntimamente unida a la presentación, actividad apostólica y controversia final en torno a Pablo. El empleo absoluto de «camino», bien que indudablemente existente desde el punto gramatical, nos refiere teológicamente y de un modo inequívoco a la fórmula larga

72. E. PREUSCHEN, *Die Apostelgeschichte*, p. 137 cita a S. Epifanio, H. 29, 1.

que Lucas emplea tanto en Actos como en el Evangelio ὁδός τοῦ κυρίου τοῦ θεοῦ. Bastaría recordar el caso típico del empleo de la voz λόγος para evidenciar que similares acortamientos no caen fuera de las tendencias estilísticas de Lucas (ὁ λόγος Act., 4, 4; 6, 4; 8, 4; 10, 36; 10, 44; 11, 19; 10, 36; 14, 25; 16, 6; 17, 11; 18, 5. ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ Act., 4, 31; 6, 2; 6, 7; 8, 14; 11, 1; 13, 7; 13, 44; 13, 46; 16, 32; 17, 13; 18, 11. ὁ λόγος τοῦ κυρίου: Act., 8, 25; 12, 24; 13, 48; 13, 49; 14, 3; 15, 35; 15, 36; 19, 10; 19, 20; 20, 32; λόγος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ 20, 35. περί τοῦ λόγου τούτου 15, 7; ὁ λόγος τῆς σωτηρίας ταύτης 13, 26).

2) Bien que un plagio de ὁδός empleado absolutamente, de la literatura griega, sea impensable ⁷³, sin embargo, el *camino real*, enormemente extendido en el mundo helenista, cuyo empleo se halla bien atestiguado en Filón, puede estar en el transfondo apologético-propagandístico de Lucas que intenta presentar el cristianismo según categorías viables en el medio ambiente. El hecho de que Lucas presente la historia de salvación como ὁδός ο ὁδός ⁷⁴, desde Galilea a Jerusalén y desde Jerusalén hasta Roma, debe ser tenido en cuenta con toda la trascendencia que ello implique. Esto equivaldría para Lucas a afirmar que el ὁδός τοῦ κυρίου es, ante todo, un camino *real*, el camino de la predicación del *reino* de Dios (Act., 28, 31), cuyo heraldo más destacado ha sido Pablo ⁷⁵.

3) De igual modo habrá que considerar los paralelos rabínicos sobre el *camino de los paganos* ⁷⁶. El uso rabínico de la expresión está marcado por un carácter netamente hostil. Bien que en Lucas no aparezca la expresión ὁδοὶ τῶν ἐθνῶν (σί λαός ἐξ ἐθνῶν), la idea se halla implícita. Permítasenos transcribir unas líneas de W. C. Robinson: «Lukas scheint sich die Kontinuität der Heilsgeschichte als Lauf (ὁδός) oder als Weg (ὁδός) vergegenwärtigt zu haben, eine Vorstellung, die sich ihm beim Lesen von Mk 1, 1 nahegelegt haben mag: «Anfang des Evangeliums Jesu Christi, wie geschrieben ist beim Propheten Jesaja...». Es ist eine Stimme eines Rufers in der Wüste: «Bereitet den Weg des Herrn, macht seine Pfade gerade». Am Anfang des Markusevangeliums wird das Zitat Jes. 40, 3 («Bereitet den Weg des Herrn») gebraucht. Indem Lukas dieses Zitat um

73. H. CONZELMANN, siguiendo en ello a W. JAEGER, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1948, pp. 99, 103, 134, en *Die Apostelgeschichte*, p. 57.

74. W. C. ROBINSON, *Der Weg des Herrn (Theologische Forschung, 36)*, Hamburg-Bergstedt, 196, p. 39.

75. A. HARNACK, *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien*, Leipzig, 1911, p. 61.

76. H. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, II, Munich, 1922-1928, p. 690. TH. VON ZAHN, *Die Apostelgeschichte des Lukas (Kommentar zum NT, V, 1)*, Leipzig, 1919, p. 321 s.

zwei Verse bis einschliesslich Jes. 40, 5, erweitert, stellt er mit Nachdruck heraus, dass «der Weg des Herrn» zu den Heiden fuhr: «Und alles Fleisch soll das Heil Gottes sehen» (3, 6). In Nazareth spricht Jesus von Nicht-Israeliten, die in alten Zeiten gesegnet wurden (4, 25 ff.). Beim Pfingstereignis sind die Repräsentanten der Völker anwesend (*Act.*, 2, 5 ff.). Und Jes. 40, 5, ist das abschliessende Wort in der lukanischen Schilderung des Weges: «Es sei euch nun kundgetan, dass dies Heil Gottes zu den Heiden gesandt ist und sie werden es hören» (*Act.*, 28, 28). Mit eben diesen Text —der den Weg des Herrn zu den Heiden hervorhebt— beginnt und beendet Lukas seine Darstellung»⁷⁷.

La terminología *hodós* en Actos está fundamentalmente al servicio de la justificación de Pablo, acusado en primera instancia por su misión entre los gentiles. Es la apertura a los gentiles el blanco del conjunto de inculpaciones lanzadas por el adversario judío. A esta acusación responde el empleo de la voz *αἵρεσις*. Lucas intenta defender a Pablo escudándose en los hechos:

a) *En el rechazo de los judíos*: Si Pablo se ha dirigido a los gentiles es porque los judíos han rechazado el Evangelio. El texto de *Act.*, 19, 9, constituye, como hemos señalado, el término de una serie progresiva en la que aparece manifiestamente cada vez más marcada una confrontación entre judíos y gentiles. En 19, 9, el empleo absoluto de *ὁδός* está al servicio de la decisión de Pablo de separar por primera vez el «camino» de la Sinagoga.

b) *En el mandato de Jesús*: *Act.*, 22, 21: *πορεύου, ὅτι ἐγὼ εἰς ἔθνη μακρὰν ἐξαποστελῶ σε* Remitimos al estudio del léxico lucaniano. La voz *πορεύομαι* es término técnico para designar la historia de salvación, el viaje de Galilea a Jerusalén y desde aquí hasta Roma.

Lucas habría querido significar que la misión de los gentiles era el auténtico «camino» querido por Dios, que el acento hostil rabínico era inaceptable, puesto que el *ὁδός τῶν ἐθνῶν, ὁδός σωτηρίας*, *Act.*, 16, 17, se identificaba en realidad con el *ὁδός τοῦ κυρίου* viejo-testamentario. Esta suposición haría más comprensible la supresión que Lucas hace de una perícopa del discurso mateano de misión (*Mt.*, 10, 5-6) que visiblemente perteneció a la Q original, a juzgar por los restos todavía constatables en Lucas 10, 3-5. La omisión de la perícopa mateana (*Εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθῃτε*) es bien significativa.

77. W. C. ROBINSON, *Der Weg des Herrn*, p. 39.

La figura de Jesús caminante y maestro, el «camino de Jesús»: obras y palabras, doctrina y vida, autenticadas mediante el sello de la resurrección, constituyen el *camino prescrito* por Dios a los Apóstoles, discípulos y a todos los hombres que creen en El, el *mandamiento* de predicar el Evangelio (*Act.*, 28, 31) a los gentiles desde Jerusalén hasta los últimos confines de la tierra. Este «camino» se resume visiblemente en la *Iglesia*. Lucas traduce con la expresión ταύτην τὴν ὁδὸν ἐδίωξα la expresión de Pablo en *1 Cor.*, 15, 9 διότι ἐδίωξα τὴν ἐκκλησίαν y en *Gal.*, 1, 13 καθ' ὑπερβολὴν ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν.

Lucas no oculta su predilección por la figura del «camino» y, personalmente, quisiera hacer de ella una de las designaciones principales, si no el nombre por excelencia, del cristianismo naciente.

BIBLIOGRAFIA

La presente bibliografía se limita a ofrecer únicamente las monografías consagradas al tema del *camino*. Omitimos, pues, toda indicación concerniente a la obra de Lucas, en particular, en referencia a los Actos de los Apóstoles. Por otra parte, ésta se podrá encontrar, en gran parte, al pie de página a lo largo del presente estudio. En relación con el tema general de la utilización de la imagen del *camino* en el Evangelio de Lucas se consultará de preferencia la bibliografía que aparece en F. NEIRYNCK, *Evangelium Lucae*, en *Studiorum Novi Testamenti auxilia*, 3, Lovaina, 1966, p. 85 s. En lo que se refiere al empleo del tema *camino*, en Qumran, las indicaciones son puramente esporádicas entre los estudiosos, como podrá verse en la pág. 2 del presente estudio.

- R. BULTMANN, *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums*, en *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 24 (1925) 100 ss., 133 s.
- K. BORNHAEUSER, *Die Bergpredigt. Versuch einer zeitgenössischen Auslegung*, en *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, 7, 1927, p. 201 ss.
- J. PASCHER, ἡ βασιλικὴ ὁδὸς Paderborn, 1931.
- O. SCHAEFER, *Der Sinn der Rede Jesu von den vielen Wohnungen in seines Vaters Hause und von dem Weg zu ihm (Joh. 14, 1-7)*, en *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 32 (1933) 210-217.
- O. BECKER, *Das Bild des Weges und verwandte Worstellungen im frühgriech. Denken*, en *Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie, Einzelschriften*, 4, 1937.
- G. BORNKAMM, *Der köstlichere Weg. (1 Cor. 13)*, en *Jahrbuch Theol. Schule Bethel*, 8 (1937) 132-150.

- E. SCHWEIZER, *Ego eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der joh. Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums* (FRLANT, NF, 38), Göttingen, 1939.
- E. KAESEMANN, *Das wandernde Gottesvolk* (FRLANT, NF, 37), 1939.
- F. TAILLIEZ, βασιλική ὁδός *Les valeurs d'un terme mystique et le prix de son histoire littéraire*, en *Jerphanion* (1947) 299-354.
- H. RIESENFELD, "La voie de charité". Note sur 1 Cor., 12, 31, en *Studia Theologica*, 1 (1947) 146-157.
- B. COUROYER, *Le chemin de la vie en Egipte et en Israel*, en *Revue biblique*, 56 (1949) 412-432.
- G. WINGREN, "Weg", "Wanderung" und verwandte Begriffe, en *Studia Theologica*, 3 (1950) 111-123.
- A. HUSCHKE, *Die Menschenwege und der Weg Gottes im AT*, en *Studia Theologica*, 5 (1951) 106-118.
- W. BAUER, Art. ὁδός en *Wörterbuch zum NT*, Berlin, 1952, p. 1.006 s.
- W. MICHAELIS, Art. ὁδός en *TWNT*, V, 1954, 42-118.
- A. GROS, *Le thème de la Route dans la Bible* (Diss. Fac. Cath.) Lille, 1954.
- J. LEAL, "Ego sum via et veritas et vita" (Jn. 14, 6) en *Verbum Domini*, 33 (1955) 336-341.
- J. MANEK, *The New Exodus in the Books of Luke*, en *Novum Testamentum*, 2 (1957) 8-23.
- F. NOETSCHER, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran* (*Bonner biblische Beiträge*, 15) Bonn, 1958, pp. 9-71.
- J. B. BAUER, Art. Weg, en *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Graz, 1959, pp. 785-789.
- H. KOSMALA, *Hebräer-Essenes-Christen* (*Studia Post-Biblica*, I), Leiden, 1959, pp. 332-344.
- W. C. ROBINSON, *Der Weg des Herrn* (*Theologische Forschung*, 36) Hamburg-Bergstedt, 1964.
- E. REPO, *Der Weg als Selbstbezeichnung des Urchristentums*, Helsinki, 1964.
- T. AERTS, *Suivre Jésus. Evolution d'un thème biblique dans les Evangiles synoptiques*, en *ETL*, 42 (1966) 476-512.
- I. DE LA POTTERIE, "Je suis la Voie, la Vérité et la Vie" (Jn. 14, 6) en *NRT*, 88 (1966) 907-942.

FLORENCIO PRIETO
 Colegio de Teología. - León