





Filiación V  
Cultura pagana, religión de Israel,  
orígenes del cristianismo



Filiación V  
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo

Actas de las IX y X Jornadas de Estudio  
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»  
Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, UESD, Madrid  
14, 15 y 16 de noviembre de 2011  
12, 13 y 14 de noviembre de 2012

Patricio de Navascués Benlloch  
Manuel Crespo Losada  
Andrés Sáez Gutiérrez  
(editores)

---

E D I T O R I A L T R O T T A  
F U N D A C I Ó N S A N J U S T I N O

**COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS**  
**Serie Religión**

© Editorial Trotta, S.A., 2013  
Ferraz, 55. 28008 Madrid  
Teléfono: 91 543 03 61  
Fax: 91 543 14 88  
E-mail: [editorial@trotta.es](mailto:editorial@trotta.es)  
<http://www.trotta.es>

© Fundación San Justino, 2013

© Patricio de Navascués Benlloch, Manuel Crespo Losada,  
Andrés Sáez Gutiérrez, 2013

ISBN: 978-84-9879-502-8  
Depósito Legal: M-xxxx-2014

Impresión  
Gráficas De Diego

## CONTENIDO

Presentación: <i>Manuel José Crespo Losada</i> . . . . .	9
<i>Abreviaturas utilizadas</i> . . . . .	13

### CULTURA PAGANA

La filiación divina del rey egipcio en el tercer milenio a.C.: <i>Francisco L. Borrego Gallardo</i> . . . . .	17
La filiación en los epigramas funerarios griegos de los siglos II-III: <i>Jesús F. Polo Arrondo</i> . . . . .	67
La filiación en los discursos funerarios griegos: <i>Jesús F. Polo Arrondo</i> . . .	87
La filiación en las teogonías griegas según la literatura apologética cristiana: <i>Miguel Herrero de Jáuregui</i> . . . . .	111
La filiación en las <i>Vidas paralelas</i> de Plutarco. Interpretación ética y política de los hijos de los dioses: <i>Aurelio Pérez Jiménez</i> . . . . .	127
Dios como padre y artífice en <i>Moralia</i> de Plutarco: <i>Lautaro Roig Lanzillotta</i> . . . . .	139

### RELIGIÓN DE ISRAEL

Is 7,14 y la filiación: <i>Enrique Farfán Navarro</i> . . . . .	159
---	-----

### ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

«Hijo de Dios» en las cartas de Pablo: <i>Martin Karrer</i> . . . . .	169
En los asuntos de mi padre (cf. <i>Lc 2,49</i> ): <i>Andrés García Serrano</i> . . . . .	189
La polémica sobre la filiación divina de Jesucristo en <i>1 Io</i> : <i>Udo Schmelle</i> .	225
La filiación en la <i>Ascensión de Isaías</i> : <i>Enrico Norelli</i> . . . . .	243
El hijo de Dios regio: sobre la cristología del <i>Apocalipsis de Pedro</i> : <i>Tobias Nicklas</i> . . . . .	275

CONTENIDO

Los <i>Hechos de Juan</i> . Cuestiones en debate acerca de la composición del texto, de sus concepciones cristológicas, de sus relaciones con el cuarto evangelio y con la gnosis valentiniana: <i>Jean-Daniel Kaestli</i> . . .	289
La filiación en Teófilo de Antioquía: <i>Patricio de Navascués Benlloch</i> . . .	311
Cristo y la filiación en la <i>Homilía Pascual</i> de Melitón de Sardes: <i>Andrés Sáez Gutiérrez</i> . . . . .	335
La filiación en la homilía <i>In sanctum Pascha</i> : <i>Andrés Sáez Gutiérrez</i> . . . .	365
<i>Índice bíblico</i> . . . . .	391
<i>Índice onomástico</i> . . . . .	397

## PRESENTACIÓN

*Manuel José Crespo Losada*

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, UESD (Madrid)

El quinto volumen de *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo* que nos complace presentar contiene las Actas de las Jornadas de Estudio «La filiación en los orígenes de la reflexión cristiana» celebradas en los años 2011 y 2012 en la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, perteneciente a la Universidad Eclesiástica San Dámaso de Madrid.

La nueva Facultad continúa impulsando, con vigor renovado, la iniciativa comenzada hace ya una década de explorar en todos los ámbitos culturales de la Antigüedad el tema de la filiación, un concepto clave para acercarse al núcleo de la primera reflexión en torno a la persona de Jesucristo.

El orden en el que presentamos las ponencias es el seguido en anteriores ediciones. Dentro del apartado *Cultura pagana*, nos retrotraemos hasta el antiguo Egipto con el estudio de la filiación divina del rey egipcio en el tercer milenio a.C. desde el punto de vista de la teología política, de los fundamentos que la sustentan y de sus expresiones culturales concretas (Borrego). La literatura griega adquiere una importancia relevante en esta ocasión con el estudio de las categorías de filiación que están presentes en el pensamiento popular subyacente en la epigrafía funeraria, así como la presentación de un completo elenco de situaciones vinculadas a la filiación que emerge en los discursos funerarios griegos (Polo). Sin abandonar la religión griega, la perspectiva de las teogonías clásicas manifestada por la literatura apologética cristiana es ocasión para mostrar los motivos por los que los apologetas cristianos, si bien de un modo ya anacrónico, aluden a las relaciones entre los dioses en su polémica contra el paganismo (Herrero). Por último, no podían faltar estudios dedicados a la filosofía griega, uno de los campos que mayor interés suscita año tras

año. En este caso es Plutarco el foco de atención con dos estudios dedicados, respectivamente, al valor ético y político que otorga a los hijos de los dioses en su obra biográfica de las *Vidas paralelas* (Pérez Jiménez); y el concepto de Dios como padre y artífice que se desprende de sus *Moralia* (Roig).

En la sección dedicada a *Religión de Israel*, contamos en este volumen con un estudio de exégesis bíblica sobre Isaías 7,14 en el que se propone una muy fundada corrección del texto masorético, de la cual resulta la siguiente traducción: «Mirad la doncella, encinta y pariendo un hijo; y llamando su nombre Con-nosotros-Dios» (Farfán).

Bajo el epígrafe *Orígenes del cristianismo*, el volumen ofrece, en primer lugar, un estudio acerca del significado del título «Hijo de Dios» en las epístolas paulinas, el cual, carente de toda connotación biológica, goza de una evidente importancia soteriológica (Karrer). A continuación, un trabajo sobre la expresión «*en tois tou patros mou*» (Lc 2,49) explica el sentido profundo de las primeras palabras de Jesús en Lc a la luz del conjunto *Lc-Act*, poniéndolas en relación con la consagración de su vida al plan salvífico de Dios (García Serrano). En este apartado, el lector encontrará también un estudio acerca de la filiación divina en *1Io*, cuestión discutida en el ámbito del autor de la carta, la cual es puesta en relación con la cronología redaccional de los diversos escritos joánicos (Schnelle).

Los escritos apócrifos están representados en el volumen por tres contribuciones. La primera está dedicada a la filiación en la *Ascensión de Isaías*, un texto muy probablemente de ámbito antioqueno cuya datación está a caballo entre finales del siglo primero y comienzos del segundo, de cristología doceta *lato sensu*, que entra en polémica con otras corrientes cristianas de su entorno (Norelli). La segunda se ocupa del *Apocalipsis de Pedro*, un texto que goza de gran autoridad en círculos del cristianismo antiguo como el de Clemente de Alejandría. Dicho apócrifo presenta a Cristo como Hijo de Dios regio, soberano de un reino concreto, celestial, escatológico, cuya actividad específica será preservar de la aniquilación a los designados como elegidos o justos (Nicklas). En tercer lugar, sin salir del ámbito de lo apócrifo, nuevos argumentos vienen a confirmar la tesis de que los *Hechos de Juan* presentan dos cristologías diferentes que deben ser consideradas por separado, frente a quienes soslayan esta diferencia al considerar la obra como una unidad (Kaestli).

Esta sección se completa con tres estudios sobre textos patrísticos. En primer lugar, el dedicado al *A Autólico* de Teófilo de Antioquía pone de relieve que la doctrina del apologeta, basada en los tres argumentos clásicos (monarquía de Dios, generación del mundo, generación del hombre), esconde una concepción trinitaria en la que la tríada Padre, Hijo y Espíritu Santo, económica, en orden a la salvación, se abre para ofrecer al ser humano la posibilidad de participar en la inmortalidad del Hijo y contemplar la forma inefable e inenarrable del Padre (Navascués). A continuación, Melitón de Sardes es objeto de una contribución que estu-

dia la cristología de su *Sobre la Pascua* desde el punto de vista de la filiación. Bajo un formato literario muy típico de la época, Melitón expone de modo conciso y con profundidad su concepción sobre Cristo desde una perspectiva histórico-salvífica (Sáez). Cierra el volumen otro trabajo dedicado a una obra de temática pascual como es la homilía anónima *In sanctum Pascha*. Este escrito, complejo desde muchos puntos de vista, es abordado con intención de aportar nueva luz acerca del pensamiento sobre la filiación presente en él, pese a la dificultad que deviene de una obra en la que la peculiar relación entre Logos y Espíritu condiciona el poder perfilar adecuadamente su cristología (Sáez).

En último lugar, pero no por ello menos importante, importa mucho poner de manifiesto que el presente libro y las Jornadas cuyas actas recoge son fruto de una de las líneas de investigación promovidas por la Universidad Eclesiástica San Dámaso, concretamente, a través de su Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino. Esta tarea no podría haberse llevado a cabo sin la necesaria colaboración de la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid y sin el trabajo de muchas personas. En primer lugar, de los otros dos editores: Patricio de Navascués Benlloch, Decano de la mencionada Facultad y uno de los promotores de este proyecto y el profesor Andrés Sáez Gutiérrez. Asimismo hemos contado incondicionalmente con el estímulo y la colaboración de los profesores J. J. Ayán, M. Aroztegui y los que conforman el claustro de la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino. No podemos olvidar la inestimable y callada colaboración del personal del Rectorado y Administración de San Dámaso; de modo particular, nuestra gratitud a Marta Soto, María del Carmen Pajuelo y Carmen García por el desarrollo de las Jornadas y la preparación de estas actas.

Durante la preparación de este volumen hemos conocido la triste noticia del fallecimiento de don Enrique Farfán Navarro. Gaditano de nacimiento y valenciano de adopción, en su servicio a la Iglesia Católica como presbítero consagró su vida al estudio y la docencia como una de las actividades pastorales preeminentes de su vida. Nos sentimos honrados de poder ofrecer en este volumen uno de sus últimos trabajos escritos. Las llagas del Hijo de la Doncella intercedan por su vida ante el Padre de la Misericordia. *Requiescat in pace.*



## ABREVIATURAS UTILIZADAS

ABR	Australian Biblical Review
AncB	Anchor Bible
AncSoc	Ancient Society. Louvain
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BibRes	Biblical Research
BTL	Bibliotheca Teubneriana Latina
BU	Biblische Untersuchungen
BZNW	Beiträge zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
CCL	Corpus Christianorum Latinorum
CIG	Corpus inscriptionum Graecarum
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
EA	Epigraphica Anatolica. Zeitschrift für Epigraphik und historische Geographic Anatoliens. Bonn
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EMP	Edizioni Messaggero Padova
Epigraphica	Epigraphica. Rivista italiana di Epigrafia. Faenza
EPRO	Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain
EtB	Études bibliques
EthSt	Erfurter Theologische Studien
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FGrH	Fragmenta der griechischen Historiker
FuP	Fuentes Patrísticas
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
Glotta	Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache. Göttingen
HAR	Hebrew Annual Review
HSPh	Harvard Studies in Classical Philology. Cambridge, Massachusetts
HThR	Harvard Theological Review. Cambridge, Massachusetts
ICC	The International Critical Commentary
IG	Inscriptiones Graecae
IK	Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien. Bonn, Habelt
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JHS	Journal of Hellenic Studies. London

ABREVIATURAS UTILIZADAS

JIES	Journal of Indo-European Studies. Hattiesburg, Mississippi
JSJ	Journal for the Study of Judaism
JSOT.SS	Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
LavalTP	Laval Théologique et Philosophique
Lediv	Lectio divina
MAMA	Monumenta Asiae Minoris Antiquae. London 1928-1993
MDAI(A)	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abt.). Berlin
MDAI(I)	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Abt. Istanbul). Tübingen
MDAI(K)	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Abt. Kairo). Tübingen
NDPAC	Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane
NHC	Nag Hammadi Codices
NHMS	Nag Hammadi and Manichaeae Studies
NHS	Nag Hammadi Studies
NTS	New Testament Studies
PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
PO	Patrologia Orientalis
RSLR	Rivista di storia e letteratura religiosa
RSR	Recherches de science religieuse
SBL	Society of Biblical Literature
SC	Sources Chrétiennes
SE	Studi Etruschi. Roma
SEG	Supplementum epigraphicum graecum
SGO	R. Merkelbach y J. Stauber, <i>Steinepigramme aus dem Griechischen Osten</i> . München, Saur 1998-2004
SNTS.MS	Studiorum Novi Testamenti Societas. Monograph Series
SPh	Studia Philologica
SPIB	Scripta Pontifici Instituti biblici
SSNT	Studia Semitica Novi Testamenti
StAr	Studia Archaeologica
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
TAM IV1	F. K. Dörner y M. B. von Strizky (eds.), <i>Tituli Asiae Minoris: Tituli Bithyniae</i> . Wien 1978
TAM V	Keil, J. y Herrmann, P. (eds.), <i>Tituli Asiae Minoris: Tituli Lydiae</i> . Wien 1989
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
ThRdschau	Theologische Rundschau. Tübingen
ThS	Theological Studies
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	Texte und Untersuchungen
Tyche	Tyche. Beiträge zur Alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik. Wien
VT	Vetus Testamentum
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

# ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

EL HIJO DE DIOS REGIO:  
SOBRE LA CRISTOLOGÍA DEL APOCALIPSIS DE PEDRO

Tobias Nicklas

Fakultät für katholische Theologie, Universität Regensburg

A pesar de un creciente interés en los años pasados, el *Apocalipsis de Pedro* figura todavía entre los textos poco conocidos y apenas investigados del cristianismo temprano. Incluso para un tema tan central como el de la cristología subyacente al texto no existe hasta hoy, por lo que sé, ningún estudio. Si se piensa que, al menos en algunos círculos del cristianismo antiguo —así por ejemplo en Clemente de Alejandría—, este texto gozó de gran autoridad, el hecho resulta sorprendente<sup>1</sup>. Sin embargo, la situación se puede explicar por algunos problemas que hacen que el *Apocalipsis de Pedro* sea un objeto de investigación especialmente difícil.

(1) Con razón puede hacerse referencia a la extremadamente problemática transmisión del texto. Frente a una redacción completa pero sólo transmitida en testimonios muy tardíos en lengua etiópica, hay unos pocos fragmentos en el original griego<sup>2</sup>. Estos, a su vez, responden a (por lo menos) dos redacciones del texto, de las cuales la redacción detallada transmitida en el Códice de Akhmim, debido a las diferencias claramente reconocibles respecto a las citas de autores cristianos antiguos, con cierta probabilidad está claramente elaborada redaccionalmente con relación al arquetipo; eventualmente representa incluso una parte del apócrifo *Evangelio de Pedro*<sup>3</sup>. Allí donde se deba captar la trama del texto, hay que

1. Para la historia de la recepción del *Apocalipsis de Pedro*, cf. A. Jakob, «The Reception of the Apocalypse of Peter in Ancient Christianity», en J. N. Bremmer y I. Czachesz (eds.), *The Apocalypse of Peter*, Leuven 2003, 174-186.

2. Para la transmisión del texto, cf. T. J. Kraus y T. Nicklas (eds.), *Das Petrus-evangelium und die Petrusapokalypse: Die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung*, Berlin-New York 2004, 86-130.

3. Para esta cuestión, cf. mi contribución «Zwei petrinische Apokryphen im Akhmim-

recurrir básicamente a la versión etiópica; allí donde se trate de detalles textuales, debe intentarse, cuando los testimonios lo permitan, extraer claves de crítica textual sobre el original basándose en los testimonios griegos. Es evidente que con este procedimiento no pueden excluirse ciertas incertidumbres. Esto vale sobre todo para los lugares en los cuales sólo existe un (una y otra vez corrupto) texto etiópico, que además con gran probabilidad no ha sido traducido directamente del original griego, sino que acarrea consigo rastros de varios procesos de traducción. Es evidente que con tal compleja historia de la transmisión también es posible que se hayan introducido en el texto desplazamientos cristológicos, que hoy en día ya no pueden ser rastreados. Esto, a su vez, es seguramente aún más de esperar en el plano de los títulos de majestad cristológicos, que fácilmente pueden cambiarse, que en el plano de una cristología narrativa, orientada a la trama del texto. En cualquier caso: las claves para el texto hoy conservado se encuentran siempre bajo la reserva de que no se puede estar totalmente seguro de que también valdrían para una redacción original del siglo segundo, la cual ciertamente ya no es hoy accesible para nosotros.

(2) Pero también allí donde este problema está resuelto, se plantea la cuestión ulterior del «setting» concreto del texto. El *Apocalipsis de Pedro* termina ciertamente con una mezcla de las escenas de la transfiguración y la ascensión (*ApocPtr* 16-17), pero precisamente por eso (como también por el comienzo, muy abierto) no está del todo claro si nos encontramos en una escena que presupone los acontecimientos de la pasión y la pascua del modo en que lo hacen los evangelios canónicos; o si el *Apocalipsis de Pedro* presenta una escena que debe entenderse más o menos autónomamente respecto de una lógica que nosotros normalmente presupondríamos basándonos en los evangelios del Nuevo Testamento. Ahora bien, para la cuestión de la cristología del texto sería muy interesante saber si y con qué claridad Cristo es presupuesto aquí como el crucificado y resucitado, o con qué grado de consciencia están difuminadas tales ideas. En cualquier caso el texto ofrece un discurso escatológico no ubicado temporalmente, localizado en el Monte de los Olivos, dependiente con bastante claridad de Mateo<sup>4</sup>, con claras ampliaciones, por ejemplo en el ámbito de las visiones del juicio final, sobre todo en las descripciones de los lugares del más allá, que desembocan en una mezcla de las escenas de la transfiguración y la ascensión. Pero en favor de que el texto *presupone* al menos en líneas generales los acontecimientos de la pasión (y con ellos también quizá los de la pascua), tal y como nos los encontramos por

Codex oder eines?», *Apocrypha* 16 (2005) 75-96 (donde retomo y desarrollo argumentos correspondientes de M. R. James).

4. Para la relación literaria entre el *Apocalipsis de Pedro* y *Mt*, cf. P. Marrassini, «L'Apocalisse di Pietro», en Y. Beyene *et al.* (eds.), *Etiopia e Oltre. Studi in onore di Lanfranco Ricci*, Napoli 1994, 171-232, aquí 179-182.

ejemplo en el evangelio de Mateo, habla, en mi opinión, el hecho de que los signos del Cristo de la parusía mencionados en *Mt* 24,26, se identifican en *ApocPtr* 1,6 con la cruz.

A continuación intentaré desarrollar, sobre este trasfondo, las líneas decisivas de la cristología del texto. Para ello, no me parece apropiado (basándome también en las consideraciones arriba mencionadas) orientarme *tan sólo* a la utilización de los títulos de majestad. Por lo menos igual de importante parece la cuestión de cómo el texto desarrolla narrativamente una imagen de Cristo. En este ámbito parece a su vez interesante no sólo qué se afirma positivamente sobre Cristo, sino también qué funciones claramente *no desempeña*. Para lo que sigue adopto una división del texto etiópico en grandes escenas.

## 1. Prólogo y discurso escatológico *ApocPtr* 1-2

1.1. El texto etiópico del *Apocalipsis de Pedro* empieza con un prólogo, del cual no puede decirse con seguridad si pertenecía a la redacción griega original<sup>5</sup>, pero que muestra cómo pudo ser entendido el texto. El prólogo ofrece en primer lugar una indicación de los motivos conductores del escrito: la parusía de Cristo así como la resurrección de los muertos. Pero esta no se entiende en modo alguno como un acontecimiento exclusivamente feliz<sup>6</sup>, pues en el centro de atención estará sobre todo el destino de aquellos que mueren como pecadores. Pecador es a su vez aquel que no sigue los mandamientos de Dios, del Creador. Es afirmado además el papel central de Pedro, a quien corresponde la revelación.

El prólogo termina con una frase no muy fácil de entender: si se sigue la argumentación de Marrassini<sup>7</sup>, entonces se explicita como función del texto «comprender los misterios del Hijo de Dios», el cual es descrito como «misericordioso» o «amante de la misericordia».

Con ello el prólogo ofrece ya una serie de expresiones cristológicas muy interesantes: aunque el nombre Jesús de Nazaret no aparece<sup>8</sup>, el título de majestad «Cristo» se emplea al menos aquí como nombre propio. Además aparece el título «Hijo de Dios». Este hecho es interesante porque poco antes se estaba hablando de Dios mismo como Creador y Dador de los mandamientos. Así pues, al parecer se distingue con claridad

5. Cf. por ejemplo las vacilaciones en Marrassini, «L'Apocalisse di Pietro», 189 n. 4.

6. Para la resurrección en el *Apocalipsis de Pedro*, cf. también mi contribución «Resurrection – Judgment – Punishment: *Revelation of Peter* 4», en G. van Oyen y T. Shepherd (eds.), *Resurrection of the Dead: Biblical Traditions in Dialogue. Resurrection des morts. Traditions bibliques en dialogue*, Leuven 2012, 461-474.

7. Cf. Marrassini, «L'Apocalisse di Pietro», 189 n. 4.

8. Esto vale, a propósito, para todo el escrito. Las únicas excepciones, en las que el nombre «Jesús» aparece, pero entonces asociado a una serie de títulos de majestad, son *ApocPtr* 15,1 y 16,1.

entre Dios y el Hijo de Dios. Resulta llamativo que al Hijo de Dios se le adscriban los dos atributos casi sinónimos de «misericordioso» y «amante de la misericordia», en la medida en que, precisamente en conexión con los tan aparentemente inmisericordes castigos del más allá, que en el texto ocupan amplio espacio, también en escritos comparables —como por ejemplo en el *Apocalipsis de Pablo*— se acentúa con fuerza sorprendente la misericordia de Dios, así como la de Cristo. Al menos en el *Apocalipsis de Pablo* este punto va asociado con la imagen de Cristo como un Hijo de Dios, el cual al modo de un antiguo príncipe ejerce la regencia sobre todo el mundo juntamente con su Padre<sup>9</sup>.

Queda el problema de qué se puede querer decir con la idea de los «misterios del Hijo de Dios», que deben ser reconocidos. Es claro que con ellos (nos) sale al encuentro un típico concepto de la literatura apocalíptica antigua —también judía y cristiana—, el cual querría expresar que en lo que sigue se hacen revelaciones que no son accesibles al solo entendimiento humano<sup>10</sup>. Pero permanece problemático que el pasaje siguiente apenas ofrece ninguna indicación de qué podría significarse con ello —quizá se trata en primer lugar de misterios que están en relación con el Hijo de Dios y que por tanto sólo son revelados por él, no de [misterios] tales que revelan su ser—. Ya el estado de la transmisión del texto hace prácticamente imposible una decisión clara.

1.2. Pero quizá no es absolutamente necesaria tal [decisión], puesto que el escrito propiamente dicho comienza tras el prólogo, posiblemente secundario. La escena tiene lugar, como en los paralelos de los discursos escatológicos sinópticos, en el Monte de los Olivos; los discípulos piden a Jesús la revelación de los signos de la parusía y del fin del mundo (*ApocPtr* 1,1-2); claramente puede reconocerse la versión mateana del discurso escatológico como paralelo más estrecho. Pero a diferencia de *Mt* habla *ApocPtr* 1,1 de una «proskynesis» de los discípulos<sup>11</sup>, con lo que parece expresado al menos narrativamente que Jesús, cuyo nombre «Jesús de Nazaret» no aparece, ya es reconocido como ser celestial. No está claro, como se ha mencionado antes, si estamos aquí —a diferencia de los evangelios sinópticos— ante una escena situada postpascualmente.

9. Cf. por ejemplo para esta cuestión T. Nicklas, «Gute Werke, rechter Glaube: Paulusrezeption in der *Apokalypse des Paulus*», en T. Nicklas, A. Merkt y J. Verheyden (eds.), *Ancient Perspectives on Paul*, Göttingen 2013, 150-169.

10. El empleo del concepto *μυστήριον* en conexión con los cultos místéricos, donde significados contenidos de la realización del culto que han de permanecer escondidos al no iniciado, es conocido desde hace mucho tiempo. Además, hay que atender al empleo lingüístico específico del protojudaísmo, donde se habla con gusto de misterios divinos especialmente cualificados, sobre todo en relación con el fin de los tiempos. Para profundizar, cf. por ejemplo D. Sänger, *Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel: Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel bei Paulus und im frühen Christentum*, Tübingen 1994, 191.

11. Además es llamativo un cambio de sujeto de la tercera persona del plural («los discípulos») a la primera persona del plural («nosotros»).

Sólo el discorrir ulterior del texto habla de forma muy clara a favor: en cualquier caso, queda abierto qué papel desempeña para el texto la resurrección de Jesús mismo.

La pregunta dirigida a Cristo (1,2), designado en *ApocPtr* 1,4 como «nuestro Señor», conecta no sólo —de forma parecida a *Mt* 24,3— la parusía y el fin del mundo, sino que también lo fundamenta con la idea de que los signos revelados deben ser anunciados también a aquellos que sigan a los discípulos; los discípulos hablan además de «tu Evangelio» y «tu Iglesia».

En la respuesta de Cristo hay varios puntos interesantes para nuestro estudio:

— Los discípulos son prevenidos contra la veneración de otros dioses (1,4) y el surgimiento de falsos aspirantes a Mesías (1,5). En cualquier caso no es claro hasta qué punto están conectadas ambas prevenciones. Tampoco es claro de qué modo ambas prevenciones son realmente significativas para la situación de los cristianos interpelados en el texto. Por lo menos aquí se habla aún de muchos que pretenden venir en nombre de Cristo y que se designan como «Cristo». Mientras que las importantes alusiones para los sinópticos a la profanación o al fin del templo están básicamente ausentes en *ApocPtr* y también se habla de forma muy poco concreta de la situación de emergencia que precede a la parusía, resulta al menos llamativo cuánto se acentúa el motivo del engaño mediante un pseudomesías (o varios pseudomesías); en contraste pierde claramente importancia el surgimiento de falsos profetas y el desprecio de los mandamientos de Dios (*Mt* 24,11s). De este modo se acentúa la delimitación con respecto a las pretensiones de otras divinidades y otros aspirantes a Mesías.

— Parece importante en conexión con *Mt* 24,27 la acentuación de la venida *inesperada* de la parusía «como un rayo» —y con ello como acontecimiento cósmico—. En la práctica este matiz sirve claramente a la delimitación frente a cualesquiera pretensiones de figuras pseudomesiánicas: el Hijo de Dios que viene en la parusía es así desde el primer momento una figura de significado cósmico.

— A diferencia de los paralelos sinópticos, la parusía es designada como «venida del Hijo de Dios» (y no del «Hijo del hombre») (1,6), lo que podría ser entendido como signo de una tendencia (del texto) a (realizar) afirmaciones que reflejan una cristología claramente más alta.

— Con ello concuerdan también las siguientes propiedades: precisamente porque el discurso de que el Hijo de Dios viene «con gran poder en su gloria sobre una nube del cielo» (*ApocPtr* 1,6) encuentra un paralelo muy claro en *Mt* 24,30, llama especialmente la atención el hecho de que el motivo de la «gloria» del Hijo de Dios (1,6-7) aparezca en seguida tres veces —se habla incluso de un resplandor que sobrepasa siete veces al del sol (1,7)—. De la «gloria» del que se aparece hablan ya los paralelos sinópticos *Mc* 13,26 par. *Mt* 24,30 y *Lc* 21,27. Que el personaje des-

critico en *ApocPtr* como Hijo de Dios es inequívocamente entendido como figura divina (o al menos muy cercana a Dios) lo muestra con particular claridad un texto como *1 Hen* 14,9-10, en el que el Dios que se sienta en su trono puede ser parafraseado directamente como la «gran gloria» y su aparición es comparada con la luz del sol. A su vez, lo dicho de «sus ángeles» (1,7), que acompañan al Hijo de Dios (cf. también *2 Thess* 1,4; *Iuda* 14s.) tiene un eco de *Mt* 16,27 y *Mt* 24,31<sup>12</sup>. Ya los paralelos neotestamentarios indicados utilizan así representaciones veterotestamentarias y protojudías de la aparición de Dios en el «día del Señor» juntamente con la hueste de «sus santos», es decir, «ángeles»; y los conectan con la parusía de Cristo (cf. *Zac* 14,5; *1 Hen* 1,9; quizá *4 Esd* 7,28). Evidentemente el *Apocalipsis de Pedro* presupone con naturalidad estas representaciones y con ello coloca automáticamente al Cristo de la parusía en el ámbito próximo a Dios.

— El «signo del Hijo del hombre» mencionado en *Mt* 24,30 se identifica con la «cruz», que avanza a grandes pasos delante del rostro del que aparece (1,6). Pero con ello también la cruz desempeña sin duda para la cristología del *ApocPtr* inequívocamente un papel: de signo de dolor y muerte que desafía todo discurso teológico se ha convertido ahora en un signo de triunfo de la gloria escatológica.

— Todos estos elementos colocan al Hijo de Dios que aparece en la parusía en el ámbito próximo a Dios, quizá más claramente todavía de lo que sucede en los evangelios sinópticos, también en *Mt* 24. Pero el objetivo de la parusía es la coronación escatológica del Hijo de Dios, que con ello es designado como juez escatológico del mundo en el lugar de Dios mismo. Tampoco esta es una idea nueva, sino que recuerda a *Mt* 25,31, donde se habla del «trono de la gloria» del *Hijo del hombre* que aparece en la parusía. Tanto en cuanto coronado como en cuanto juez del mundo, el Hijo de Dios asume en último término funciones de Dios mismo.

Así se muestran ya en el capítulo 1, cristológicamente denso, algunas líneas importantes: mientras que el nombre de Jesús de Nazaret no aparece en ningún lugar, el título de Hijo de Dios, que aparece en el lugar del discurso sinóptico sobre el Hijo del Hombre, desempeña el papel central en la primera parte del discurso sobre la parusía de *ApocPtr*. Este Hijo de Dios es concebido como un ser enteramente celestial, cuya gloria no sólo se acentúa varias veces, sino que es descrito con atributos que lo sitúan en una inmediata cercanía a Dios mismo. Ciertamente se habla también de la cruz, pero esta precede como signo de triunfo al que aparece en la parusía. Esta cristología alta, que desemboca en la coronación del Hijo de Dios, podría tener también la función de distinguirlo de todos los otros pretendientes a Mesías y de hacerlo, por tanto, inconfundible.

12. Los paralelos sinópticos *Mc* 8,38, *Lc* 9,26, *Mc* 13,27 hablan sólo «de los ángeles»; *Lc* 21,25-28 no menciona para nada a los ángeles.

1.3. La continuación de la parábola de la higuera de *Mt* 24,32 que se encuentra en el capítulo 2 —aquí mucho más inmediatamente conectada con la venida del fin del mundo que en *Mt*— no conduce en cambio cristológicamente mucho más lejos. En cualquier caso, es nueva la idea de que Cristo es designado como «maestro» por Pedro (2,4), quien asume ahora claramente el papel de narrador —a mi juicio, no se puede saber si este punto tiene que ver con su papel como «revelador» e «intérprete» de la parábola—. Concisamente se recuerda la crucifixión del «primer Cristo» (2,9); pero este hecho no se evalúa ni cristológica ni soteriológicamente, sino que sobre todo está al servicio (como en muchos textos del segundo siglo) de declaraciones sobre la mala conducta de la parte mayoritaria de Israel<sup>13</sup>. En cualquier caso se refuerza el elemento del surgimiento de falsos mesías en la casa de Israel. El hecho de que a partir de 2,8 el texto se concentre de repente en una figura individual, es entendido sobre todo por R. Bauckham y E. Norelli como indicio de que nos las tenemos que ver con una figura histórica —Bar Kokhba<sup>14</sup>.

## 2. Los acontecimientos del juicio: ApocPtr 3-6

2.1. El inicio del capítulo 3 marca claramente un nuevo enfoque: Cristo muestra a Pedro en su mano derecha las almas de todos así como una visión de los acontecimientos del último día (3,1). Se puede encontrar un paralelo en el apocalipsis canónico de Juan, que en *Apoc* 1,16 habla de que el Cristo que se aparece al vidente sostiene «en su derecha» siete estrellas, que representan las siete comunidades de Asia (o sus ángeles) (cf. *Apoc* 1,20). Resulta interesante que en ambos textos Cristo es descrito en clara referencia a *Dan* 7 como figura celestial —en el apocalipsis de Juan como el que ya *ahora* se aparece al vidente<sup>15</sup>, en el *Apocalipsis de Pedro* sin embargo sólo en referencia a la parusía venidera—. ¿Se marca con ello en *ApocPtr* no sólo una transición, sino directamente una ruptura? Mientras que la figura de Cristo de los dos primeros capítulos podría entenderse como una figura puramente terrena —bien podía ser aborda-

13. Entre los apócrifos petrinus se puede pensar como paralelo en este contexto en el *Evangelio de Pedro*, el cual comprende inequívocamente a «los» judíos como culpables de la crucifixión de Jesús.

14. Cf. sobre todo R. Bauckham, «The *Apocalypse of Peter*: A Jewish Christian Apocalypse from the Time of Bar Kokhba», *Apocrypha* 5 (1994) 7-111; y en Id., *The Fate of the Dead: Studies on Jewish and Christian Apocalypses*, Leiden-Boston 1998, 160-258; así como E. Norelli, «Situation des apocryphes pétriniens», *Apocrypha* 2 (1991) 31-83, aquí 34-62. Para una crítica de esta postura (con más datos bibliográficos), cf. T. Nicklas, «“Insider” und “Outsider”: Überlegungen zum historischen Kontext der Darstellung “jenseitiger Orte” in der *Offenbarung des Petrus*», en W. Ameling (ed.), *Topographie des Jenseits: Studien zur Geschichte des Todes in Kaiserzeit und Spätantike*, Stuttgart 2011, 35-48.

15. Sobre la cristología del Apocalipsis de Juan (centrándose en la escena mencionada), cf. sobre todo K. Huber, *Einer gleich einem Menschensohn: Die Christusvisionen in Offb 1,9-20 und Offb 14,14-20 und die Christologie der Johannesoffenbarung*, Münster 2007.

do como Maestro— las representaciones del Cristo cósmico parecen alcanzar el «ahora» del texto.

El capítulo 3 presenta ahora la discusión en torno a la cuestión de la relación entre la justicia y la misericordia de Dios, que puede encontrarse una y otra vez en la literatura apocalíptica, a la vista de los espantosos castigos escatológicos de los pecadores<sup>16</sup>. Resulta de interés no sólo la utilización de los títulos de majestad «Señor» (en boca de Pedro; 3,4) y «Salvador» (3,5)<sup>17</sup>, sino también el hecho de que el texto distingue aquí muy claramente entre Dios mismo y el Cristo que habla. Dios es considerado (como también en el capítulo 4) como el (evidentemente único) Creador de toda criatura, es designado como «el Altísimo» —un atributo que nunca aparece vinculado a Jesús— y el pecado siempre es considerado evidentemente como pecado contra *él* (cf. 3,6-7).

2.2. En el capítulo 4, es cristológicamente relevante a mi juicio la ausencia prácticamente de cualquier rastro de cristología en la descripción de la resurrección de los muertos escatológica para el juicio. Si Dios no fuera designado en 4,2 como «*mi* Padre», apenas se podría reconocer el capítulo 4 como un texto cristológico<sup>18</sup>. No se establece aquí conexión entre la resurrección de Jesús y la resurrección de los muertos —a diferencia por ejemplo de Pablo (*1 Cor* 15)—; considero altamente improbable que el «gran Uriel» mencionado en 4,9 responda a una forma de cristología angélica<sup>19</sup>. También el discurso del «Hijo del hombre» en *ApocPtr* 4,7 parece transcurrir sin referencia cristológica alguna, sino que responde simplemente a la cita de *Ez* 37,7<sup>20</sup>. En principio, esta situación tampoco cambia con la representación de la conflagración cósmica (cap. 5), que conduce a que todos los hombres sean obligados a presentarse ante el juicio de ira divino (5,8).

2.3. Sólo en el capítulo 6, es decir, tras la narración de la resurrección de los muertos escatológica y de la aniquilación de la creación en la conflagración cósmica, aparece Cristo sobre una nube luminosa, eterna

16. Cf. R. Bauckham, «The Conflict of Justice and Mercy: Attitudes to the Damned in Apocalyptic Literature», *Apocrypha* 1 (1990) 181-196; y en Íd., *The Fate of the Dead: Studies on Jewish and Christian Apocalypses*, Leiden-Boston 1998, 132-148.

17. La relación de ambos títulos recuerda algo a la preferencia de ambos títulos en el evangelio de Lucas —pero no iría tan lejos como para deducir de ahí consecuencia alguna—. Para posibles vínculos con *Lc* a causa de la parábola de la higuera, cf. Marrassini, «L'Apocalisse di Pietro», 182-184.

18. Argumentos parecidos a los siguientes he expuesto en mi contribución «Resurrection – Judgment – Punishment: *Revelation of Peter* 4». Para la referencia completa, cf. n. 6.

19. Esto contradiría ya el hecho de que Cristo en todos los demás casos habla en primera persona del singular y que a Uriel le puede ser atribuido un papel en los acontecimientos escatológicos de modo absolutamente tradicional. Cf. *Oráculos sibílicos* 2,215-220; *1 Hen* 20,2; 21,5-9.

20. Acerca de la forma exacta de la cita, cf. J. van Ruiten, «The Old Testament Quotations in the *Apocalypse of Peter*», en J. Bremmer y I. Czachesz (eds.), *The Apocalypse of Peter*, Leuven 2003, 158-173, hier 159-168.

y en compañía de los ángeles de Dios. Aunque aquí se habla de los «ángeles de Dios» (y no de «mis ángeles») y además el texto en 6,1 parece corrupto<sup>21</sup> —se podría tener la impresión de que también los ángeles se sientan sobre el trono de la gloria—, todos los atributos sitúan «al que ahora aparece» en la total cercanía de Dios. El texto habla del «trono de mi gloria» (6,1), esto es, la gloria de Dios irradia tanto sobre Cristo que ahora —de forma parecida al evangelio de Juan— puede hablarse de «sux» doxa<sup>22</sup>; y como clímax de la escena «corona» Dios mismo a su Hijo (6,2). No obstante, por lo menos aquí, a diferencia de en *ApocPtr* 1,7, Cristo es concebido como juez escatológico: el mandato de que todos los pueblos deben atravesar ahora el río de fuego procede de Dios (6,2); parecen exceptuarse tan sólo los «elegidos», que han hecho el bien —estos pueden venir a Cristo y así son salvados del fuego destructor (6,4)—. El modo en que el texto interconecta aquí cristología y soteriología permanece más o menos abierto. No hay ningún signo que apunte a que la cruz de algún modo pueda desempeñar un papel soteriológico: más bien da la impresión de que a Cristo en su cualidad de Hijo de Dios ahora coronado se le ha dado la posibilidad de designar un grupo de elegidos que —por sus hechos— han sido exceptuados del fuego destructor del juicio final<sup>23</sup>. Que con ello se toca seguramente un pensamiento nuclear del *Apocalipsis de Pedro*, se muestra básicamente también en que uno de sus puntos fuertes en los pasajes siguientes consiste en la conexión de pecado y castigo escatológico, mientras que las cuestiones de la conversión o también de la relación creyente-confiada con Cristo pasan claramente a un segundo plano.

### 3. *Los lugares del castigo y de la salvación: ApocPtr 7-14.*

3.1. Las descripciones que siguen en los capítulos 7-12 de los castigos o lugares de castigo escatológicos constituyen seguramente la parte más extensa (y quizá también la mejor estudiada hasta el momento) del *Apocalipsis de Pedro*. Estos textos, tomados manifiestamente en muchas de sus partes de la tradición judía y pagana, se han insertado en una escasa medida en un sistema teológico cristiano, lo que se muestra ya en el hecho de que esencialmente faltan en ellos ideas de una soteriología vinculada a Cristo o al acontecimiento de Cristo. No obstante, algunas concepciones son tan interesantes que han de ser mencionadas:

— Ya *ApocPtr* 6,7, un pasaje oscuro en el detalle, quizá corrupto, alude a la veneración de dioses como delito central, evidentemente para el

21. Cf. al respecto el apunte en Marrassini, «L'Apocalisse», 200 n. 7.

22. Sobre el significado de la gloria para la cristología del evangelio de Juan, cf. sobre todo N. Chibici-Revneanu, *Die Herrlichkeit des Verherrlichten*, Tübingen 2007.

23. De nuevo no considero lógico identificar al «ángel del Señor» mencionado en 6,7 con Cristo.

texto especialmente importante. Este tema es retomado de nuevo en el escrito algo más tarde: *ApocPtr* 9,3 habla del castigo del blasfemo, 10,2 y 10,5 de los idólatras o de los hombres que fabrican ídolos. Puede que ya no sorprenda que con ello se incorpore un motivo judío tradicional. En cambio, me parece interesante que el modo de su elaboración no permite reconocer de ningún modo que estamos ante un texto cristiano. Dicho de otro modo: el pecado consiste en dirigirse a los ídolos y con ello apartarse del Dios verdadero. La cuestión de una referencia adecuada a Cristo no desempeña por el contrario papel alguno.

— En los distintos pasajes en los que son descritos lugares de castigo escatológico, una y otra vez se habla de «justicia» (*ApocPtr* 7,2.3.11; 12,2). Estos pasajes son muy importantes en el escrito y para su comprensión del cristianismo, lo que se muestra sin ir más lejos en que *ApPedr* 7,2 puede describirlo manifiestamente como «camino de justicia»<sup>24</sup> y en que identifica a los cristianos más o menos claramente con los «justos» (9,2). Sólo de forma apenas perceptible se expresa una referencia a Cristo en la expresión «*mis* justos» (9,2); 9,3 a su vez habla de «*mi* justicia», aunque sin especificar más qué puede querer decirse con ello. Al mismo tiempo se habla de la justicia *de Dios* en el juicio (7,11) (cf. 10,2-6) y también de la voluntad punitiva de Dios (8,10); no parece que, por lo menos aquí, se establezca una conexión, ni siquiera en una fase inicial, entre el juicio escatológico y el acontecimiento de Cristo.

— Esto a su vez concuerda con la observación de que algunos pasajes del texto hablan de las apelaciones a Dios (8,4.6). 8,2 habla a su vez de la «obra de Dios», 8,10 menciona los mandamientos de Dios (cf. también 10,7); Cristo, por el contrario, parece que no desempeña absolutamente *ningún* papel en la perspectiva de los lugares de castigo escatológico aquí descritos.

3.2. Sólo en el capítulo 14 puede volver a hablarse al menos en principio de expresiones cristológicas o por lo menos referidas a Cristo. Dado que el texto nos ha llegado no sólo en la redacción etiópica, sino también en un fragmento griego (*P.Vindob.G* 39756)<sup>25</sup>, puede ser abordado en ambas versiones: frente al texto etiópico, que habla de «mis elegidos y justos» (14,1; cf. también 13,1), pasa a un segundo plano en la redacción griega el motivo de la justicia, donde el texto habla de «mis llamados y elegidos». Como expresiones explícitamente cristológicas llaman la

24. Esto recuerda naturalmente al discurso lucano del cristianismo como «camino» (cf. *Act* 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,22), como también al concepto vinculado a él de «camino de salvación»; a la vez el acento resulta novedoso por medio del discurso sobre el «camino *de la justicia*». Acerca de la concepción lucana, cf. H. Klein, «Der Weg des Heils: Das theologische Konzept des Lukas», en *Íd., Lukasstudien*, Göttingen 2005, 105-119.

25. Para la edición, cf. N. Kraus, *Petrusevangelium*, 126-130, así como más detalladamente T. J. Kraus, «*P.Vindob.G* 39756 + *Bodl. MS Gr. th. f. 4* [P]: Fragmente eines Codex der griechischen Petrus-Apokalypten», *BASP* 40 (2003) 45-61.

atención las palabras «yo y mi Padre celestial» (14,3), que tematizan de nuevo la filiación divina; en 14,4, es decir, en el anuncio del martirio de Pedro<sup>26</sup>, aparece en el texto etiópico, evidentemente corrupto, la expresión «mi Hijo sin pecado»; la versión griega, en cambio, habla del hijo del que está en el Hades, de modo que la expresión no puede ser valorada cristológicamente.

Sin embargo, son más interesantes otras concepciones:

— Ambas redacciones conectan la «salvación» del que está unido a Cristo con el bautismo en el lago Aqueronte, [bautismo] que se otorga a los elegidos<sup>27</sup>. De este modo atestiguan por tanto un acto de purificación escatológico concedido a los elegidos por medio de Cristo, que posibilita el acceso a la salvación. Por supuesto también aquí llama la atención que nuestro texto no establezca ninguna conexión entre «salvación» y «cruz».

— Me parece que en 14,2s. encontramos una clave para la cristología del texto: como «Hijo de Dios», cuya coronación escatológica tematizaba *ApPedr* 6,2, Cristo no desempeñará ciertamente ningún papel en los lugares del castigo escatológico. Él es más bien el Soberano de «su» reino escatológico, del lugar de sus elegidos y de los patriarcas, al mismo tiempo del lugar en el que él les cumplirá sus profecías y las de su Padre celestial. La concepción bíblica del reinado de *Dios*, que puede encontrarse tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, es desarrollada así en una concepción —delimitada muy concretamente en el espacio, conectada con el cumplimiento de las profecías, reservada sólo a determinados elegidos— de un señorío real escatológico del *Hijo de Dios* coronado en la parusía, claramente ubicado *tras el juicio de Dios*. Requisito de ingreso en este reino es el bautismo en el lago Aqueronte, que sólo se otorga a determinados elegidos —según el texto etiópico por razón de su justicia.

#### 4. *Transfiguración y ascensión: ApocPtr 15-17*

En contraste con las secciones precedentes, son ricos en declaraciones cristológicas explícitas los capítulos clave 15-17, los cuales presentan una combinación de las escenas de la transfiguración y de la ascensión.

— El texto conecta filiación de Cristo y reinado, lo que se muestra también en el nuevo principio del capítulo 15, donde en conexión con

26. Para profundizar en este texto, cf. T. Nicklas, «“Trink den Kelch, den ich dir verheißten habe!” (*Offenbarung des Petrus* 14,4): Der Tod des Petrus und das Ende der Zeiten», en T. J. Kraus y T. Nicklas, *Studien zur Offenbarung des Petrus* (en prensa).

27. Para el posible trasfondo, cf. también las consideraciones en K. Copeland, «Sinners and Post-Mortem “Baptism” in the Acherusian Lake», en J. N. Bremmer y I. Czachesz (eds.), *The Apocalypse of Peter*, Leuven 2003, 91-107, así como T. J. Kraus, «Acheron und Elysion: Anmerkungen im Hinblick auf deren Verwendung auch im christlichen Kontext», *Mnemosyne* 46 (2003) 145-164.

las mencionadas declaraciones se habla de Jesucristo, el «Señor» (de Pedro) y «nuestro rey».

— Tras la aparición de dos figuras celestiales, Moisés y Elías, que son detalladamente descritas, Cristo es designado como «Dios Jesucristo» (16,1); y Pedro se dirige a él como «mi Señor» (16,1.6.7). De forma muy parecida habla también *ApocPtr* 16,4 —quizá siguiendo a *Io* 20,28<sup>28</sup>— de «mi Señor y mi Dios» Jesucristo. *ApocPtr* 16,8 habla de la «ira» de Cristo: ¿es esto también un signo de que el texto lo sitúa aquí en la cercanía de Dios?

— Contra la idea de Pedro de querer construir tres tiendas<sup>29</sup>, una para el Señor, una para Moisés y una para Elías, Cristo habla de una tienda no hecha por mano de hombre, que el «Padre celestial» de Cristo ha hecho para él y sus elegidos. Con ella parece darse a entender el lugar de los justos revelado inmediatamente antes (16,2-3), que quizá sea idéntico al reino de 14,2s. Esto concordaría también con la imagen resultante hasta el momento: Dios, el Padre, ha creado para su Hijo divino y los suyos un reino escatológico, evidentemente en el sentido de una «tierra paradisíaca», que tras su coronación será regida por el Hijo.

Por último, el capítulo conclusivo empieza con una voz celestial, que combina entre sí las declaraciones de las voces celestiales de las escenas del bautismo y la transfiguración de los evangelios sinópticos. Cristo es el «Hijo amado» de Dios, en el cual Dios ha encontrado complacencia y al cual hay que obedecer. Pero la cuestión es más bien si con la recepción de los textos sinópticos (probablemente pasando por *Mt*) se han recibido también sus conexiones intertextuales: para el *Apocalipsis de Pedro* ni la concepción de que Cristo ha de ser relacionado con el siervo de Dios sufre ni la idea de que Cristo es profeta como Moisés parecen desempeñar papel alguno. Es seguro que tampoco se puede pensar aquí en una adopción de Cristo como Hijo de Dios —al fin y al cabo el texto acaba de hablar del «Dios» Jesucristo—. Más bien considero probable que la función de estas voces celestiales consista en confirmar de nuevo la filiación de Cristo por parte de la máxima autoridad, antes de la ascensión.

Es también difícil de juzgar la cuestión de qué se puede querer decir con la ascensión «en el segundo cielo» (17,3): ¿puede con ello significarse realmente el cielo más alto? ¿Se trata aquí de nuevo del lugar de los justos? ¿Y cómo se relacionan entre sí ambos lugares?

La cita sálmica explícita de *ApocPtr* 17,4, que remite a *Ps* 24,6 o más probablemente a *Ps* 23,6 LXX<sup>30</sup> ofrece una última, de nuevo especial-

28. Tampoco yo extraería consecuencias demasiado concluyentes respecto a la relación entre el *Apocalipsis de Pedro* y el evangelio de Juan a causa únicamente de este indicio.

29. El elemento recuerda naturalmente a las escenas de la Transfiguración de los sinópticos. Cf. *Mc* 9,5 par. *Mt* 17,4 y *Lc* 9,33.

30. Acerca de la forma concreta de la cita, cf. J. van Ruiten, «Old Testament», 168-173. También Van Ruiten piensa que todo el salmo 23 LXX se presupone, pero pone el acento en el

mente importante declaración cristológica. Si se considera que también *ApocPtr* 17,5 cita el mismo salmo (*¿Ps 23,9 LXX?*), resulta al menos lógico pensar en leer el entero *Ps 23 LXX* como intertexto de la escena final. Entonces resulta que *ApocPtr* 17,4-5 habría de ser leído como descripción de la entrada del «rey de la gloria» (*Ps 23,7-10 LXX*) en su santuario celestial (cf. *Ps 23,3 LXX*). Quien es proclamado «Hijo amado» por la voz celestial en 17,1 se identifica con quien es denominado «rey de la gloria» en *Ps 23 LXX*; cuán estrechamente se acerca con ello a Dios mismo se muestra en la ascensión del *parallelismus membrorum* de *Ps 23,6 LXX*: pero donde el salmo refiere a Dios mismo las expresiones «los que le buscan» (v. 6a) y «los que buscan el rostro del Dios de Jacob» (v. 6b), el *ApocPtr* las desplaza claramente a Cristo, quien así ha de ser entendido esencialmente como «el rostro del Dios de Jacob».

### 5. Conclusión

Con ello resulta, a pesar de todas las inseguridades y fracturas textuales, una imagen de conjunto sorprendentemente consistente. Incluso si la influencia en el *Apocalipsis de Pedro* del Jesús de Nazaret histórico está ciertamente presupuesta por la referencia al evangelio de Mateo, apenas desempeña papel alguno para los puntos esenciales de la cristología del texto. También se habla sólo de forma marginal de la cruz —del instrumento del martirio, que se convierte en desafío para todo pensamiento sobre Dios y sobre Cristo, la cruz ha pasado a ser un signo de triunfo, que algún día precederá al Hijo de Dios celestial en la parusía (*ApocPtr* 1,6).

Si uno quiere orientarse (ciertamente con la precaución exigida por el estado de la transmisión del texto) por los títulos de majestad que aparecen en el escrito, llama la atención que el nombre de Jesús pase a un segundo plano (cf. sólo 15,1; 16,1), que el atributo «de Nazaret» esté totalmente ausente y que el título Cristo se emplee simplemente como sobrenombre. Especialmente importantes parecen los títulos «Hijo», «Cristo» y «Señor» —es llamativa la designación de Jesús como «Dios», que va de la mano con la utilización de atributos de gloria que colocan a Cristo totalmente en la cercanía de Dios—. Sin embargo, Dios Padre y Cristo, como muestra ya tan sólo la reiterada expresión «mi Padre celestial», están diferenciados el uno del otro —su mutua relación se podría catalogar muy probablemente como subordinacionismo poco reflexionado—. Sin embargo, con estas ideas el perfil cristológico del *Apocalipsis de Pedro* todavía se comprende de modo muy insuficiente.

De manera variada dibujan las diversas secciones del texto la imagen del Hijo de Dios divino, regio. Este reúne a los suyos en torno a sí

hecho de que «los príncipes» citados en *ApocPtr* 17,5 son los siervos de Satán, que mantenían cerradas las puertas del tercer cielo (p. 173). Sin embargo, reconoce por supuesto el Salmo como «prophecy to the Ascension of the Lord».

para prevenirles de que no sucumban, incluso en tiempos de crisis, a las pretensiones de otros aspirantes a Mesías, sino que esperen a su retorno triunfal cósmico. Entre los acontecimientos del juicio final, el Hijo no desempeña ciertamente un papel reconocible en la resurrección escatológica de los muertos; y según *ApocPtr* 6 —contra *ApocPtr* 1,7— también permanece claramente su Padre como juez del mundo que dispensa su justicia a todos los pueblos. Sin embargo, Cristo mismo es coronado y entronizado a los ojos de los pueblos. Su papel en el evento escatológico consiste sobre todo en preservar a los suyos, que también pueden ser designados como «elegidos» o «justos», de la aniquilación. Juntamente con ellos entrará como rey en su reino escatológico, claramente concebido como celestial. Se explica también así el que la cristología no desempeñe ningún papel en las descripciones de los lugares de castigo escatológicos —el Hijo de Dios regio sólo tiene competencia sobre el reino de los elegidos—. La escena conclusiva de la transfiguración sirve a su vez para confirmar esta idea —también con ayuda de la voz del cielo que combina los paralelos sinópticos—. Por último, el rapto se entiende ya con ayuda de las referencias a *Ps* 23 LXX como entrada del «rey de la gloria» en su reino celestial<sup>31</sup>. En este sentido, tal vez algunas de las ideas mencionadas puedan ser entendidas como prolongación de las concepciones del evangelio de Mateo: en el centro del anuncio del Jesús de Mateo está, como es sabido, el anuncio de la βασιλεία τῶν οὐρανῶν, del «reino de los cielos», el cual es vinculado con una «justicia» especial, orientada al modelo de Dios mismo<sup>32</sup>. El *Apocalipsis de Pedro* concibe este reino como un lugar concreto, celestial, al cual pueden llegar los elegidos del Hijo de Dios si se adecúan a esta justicia. También el hecho de que se vea al Soberano de este reino celestial en el Hijo de Dios regio, podría tener su origen en puntos esenciales del evangelio de Mateo, el cual entiende, más claramente que todos los otros sinópticos, a Cristo como hijo de David regio y rey de la paz escatológico, cuyo significado cosmológico se revelará al final de los tiempos<sup>33</sup>.

31. Posiblemente se tematiza también la victoria sobre potencias demoniacas.

32. Acerca de la idea mateana de la «justicia», cf. la obra clásica de R. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, Göttingen 1971, así como la contribución más actual de R. Hoppe, «Gerechtigkeit bei Matthäus und Philo», en R. Kampling (ed.), *«Dies ist das Buch...»: Das Matthäusevangelium: Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte*, Paderborn et al. 2004, 141-155, aquí 141-148. Importante para la ética mateana es también U. Luz, «The Fulfillment of the Law in Matthew (Matt. 5:17-20)», en Íd., *Studies in Matthew*, Grand Rapids 2005, 185-218.

33. Acerca de la dimensión regia de la cristología del evangelio de Mateo, cf. Y. S. Chae, *Jesus as the Eschatological Davidic Shepherd: Studies in Old Testament, Second Temple Judaism and the Gospel of Matthew*, Tübingen 2006.