

El debate por la autenticidad de 1 Tes 2:13-16

Roberto Pereyra

Resumen

Basada en aparentes contradicciones históricas, teológicas y literarias, se ha argumentado que 1 Tes. 2:13-16 no es un escrito paulino. Se sostiene que el texto es una interpolación tardía, no paulina, en 1 Tesalonicenses. Pereyra revisa y evalúa los principales argumentos de los críticos vinculados a este debate. Si su evaluación y análisis fuesen correctos, resultaría claro que consideraciones contextuales de 1 Tes. 2:13-16 desalientan considerar el texto como una interpolación. Sugiere evidencias literarias y teológicas para sostener que 1 Tes. 2:13-16 es consistente con el estilo y la teología del cuerpo paulino.

Palabras clave: 1 Tes. 2:13-16 – interpolación – anacronismos teológicos – persecución – antisemitismo – muerte de Jesús – judíos

Summary

Based on apparent historical, theological, and literary contradictions, it has been claimed that 1 Thes. 2:13-16 was not written by Paul. It is usually held that such text of 1 Thessalonians is a latter interpolation not written by Paul. Pereyra reviews and judges the main pieces of evidence presented by the critics involved in this discussion. If their evaluation and analysis were right, it would become clear that in 1 Thes. 2:13-16, context matters discourage the consideration of the text as an interpolation. The author presents literary and theological evidence to hold that 1 Thes. 2:13-16 agrees with the style and theology of the whole of Paul's writings.

Key words: 1 Tes. 2:13-16 – interpolation – theological anacronisms – persecution – antisemitism – death of Jesus – Jews

Résumé

Apparemment fondée sur des contradictions historiques, théologiques et littéraires, on a tâché de démontrer que le texte de 1 Thes. 2:13-16 n'est pas paulien. On affirme que ce texte est une interpolation tardive, pas paulienne, en 1 Thessaloniens. M. Pereyra fait une révision et une évaluation des principaux arguments des critiques relationnés avec ce débat. Si son évaluation et son analyse sont corrects, il serait clair que les considérations contextuelles à l'égard de 1 Thes. 2:13-16 ne permettent pas considérer ce texte comme une interpolation. Il présente des évidences littéraires et théologiques pour affirmer que 1 Thes. 2:13-16 est d'accord avec le style et la théologie de Paul.

Mots clefs: 1 Thes. 2:13-16 – interpolation – anacronymes théologiques – persécution – antisémitisme – la mort de Jésus – juifs

Introducción

Tal vez ningún texto bíblico neotestamentario ha recibido tanta atención de los críticos y ha generado tanta polémica como 1 Tes. 2:13-16. Los estudiosos han desafiado la naturaleza y la función del texto en su contexto literario, han discutido el carácter paulino del pasaje y han puesto en duda su integridad y autenticidad.

Es propósito de este estudio revisar y evaluar los argumentos de los críticos vinculados con este debate.

Debate centenario

Desde el siglo XIX se argumenta que 1 Tes. 2:13-16 no pertenece al pensamiento original del apóstol Pablo. Para Ferdinand C. Baur, la expresión “ira” en 2:16 refiere a la destrucción del templo en Jerusalén. Dicha interpretación fue parte de su argumentación para concluir que 1 Tesalonicenses jamás pudo haber sido escrita por Pablo.¹

Para otros, 1 Tes. 2:13-16 describe muy bien la actitud de la iglesia cristiana hacia el judaísmo posterior al año 70. Se argumenta que existen documentos tempranos que presentan un “anti judaísmo sistemático” que pertenece a una fecha posterior a la revuelta judaica y destrucción del templo.²

Así, todo lo que revelaría el texto es una polémica antisemita. Se objeta que en las otras cartas paulinas, “la actitud de Pablo hacia el judaísmo, tanto teológica como biográfica, contrasta claramente con los sentimientos expresados” en este pasaje.³

Basados en estos supuestos, dos hipótesis redaccionales intentan explicar los problemas asociados con 1 Tes. 2:13-16. Mientras la mayoría de los críticos compilacionistas consideran este pasaje como auténticamente paulino⁴, los interpolacionistas lo juzgan como no paulino.⁵

¹ Ferdinand Christian Baur, *Paul: The Apostle of Jesus, His Life and Works, His Epistles and His Doctrines, a Contribution to the Critical History of Primitive Christianity*. Vol. 2. (London: Williams and Norgate, 1875), 2:80-87.

² Lo que haría imposible la paternidad paulina, ya que se acepta que ésta es la más temprana de las epístolas escrita por Pablo. Tal vez, en el año 50 o 51 d.C.

³ John C. Hurd, “Paul Ahead of His Time: 1 Thess. 2: 13-16”, en *Anti-judaism in Early Christianity* (Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1986), 22.

⁴ En términos generales, la compilación es una herramienta literaria del análisis crítico del texto que edifica sobre los paradigmas del criticismo de fuente, forma, literario y, particularmente, el de redacción. El criticismo de redacción busca revelar el contexto y la teología de una obra literaria particular, explorando los métodos, técnicas o estrategias usadas por el autor o editor en su composición o redacción. La compilación, como una meta del criticismo de redacción, se ocupa del proceso editorial por el cual el autor o editor combinó su material, resultando en una producción literaria final. Los compilacionistas conjeturan que Pablo adoptó una forma normativa en la composición de sus cartas, que incluye extensión y suave flujo de pensamiento sin repeticiones y dobles.

⁵ Por un completo análisis de los argumentos usados para sostener estas hipótesis literarias, ver Raymond F. Collins, *Studies on the First Letter to the Thessalonians* (Leuven: Leuven University Press, 1984), 96-135; y Robert Jewett,

La interpolación, como herramienta de los estudios críticos literarios, propone la inserción de materiales dentro de un texto en particular por parte de editores posteriores⁶ y presupone una normativa de consistencia rígida en el pensamiento y lenguaje del autor original.⁷ Baur y la escuela de Tübingen, fueron los que establecieron las bases de esta teoría.

Baur sostuvo que 1 Tes. 2:14-16 “tiene una marca enteramente no paulina”.⁸ En 1847, Albrecht Ritschl sugirió quitar 1 Tes. 2:16c por ser una glosa interpolada después del año 70, aludiendo a la destrucción de Jerusalén.⁹ Pocos años más tarde Heinrich J. Holtzmann incluyó el vs. 14 en el trozo supuestamente interpolado¹⁰ y Paul Schmiedel lo extendió a los vss. 15 y 16¹¹, como Baur lo había sugerido previamente.

El siglo XX ha sido testigo de sucesivos debates adicionales relativos a este texto. En 1905, Rudolf Knopf consideró 1 Tes. 2:16c una glosa marginal, introducida en el texto de la carta después del año 70 cuando los cristianos interpretaban la caída de Jerusalén como castigo divino, la ira de Dios derramada sobre sus enemigos.¹² Esta versión fue más tarde aceptada y

The Thessalonian Correspondence: Pauline Rhetoric and Millenarian Piety (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1986), 33-46. Para una discusión más temprana, ver Carl C. Clemen, *Die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe an Hand der bisher mit Bezug auf die aufgestellten Interpolations und Compilationshypothesen* (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1894).

⁶ La cuestión de la interpolación en las cartas paulinas es un asunto de continuo debate. Han sido numerosos los intentos recientes por identificar pasajes como no paulinos. Considerable atención ha sido dada a Rom.1:19-2:1; 3:24-26; 5:7-6; 13:1-7; 16:25-27; 1 Cor. 2:6-16; 11:3-16; 13; 14:33b-36 (o solamente los vss. 34-35); 2 Cor. 6:14-7:1; 1 Tes. 2:13-16 (o solamente los vss. 14b-16) y 5:1-11.

⁷ Collins, *Studies*, 126.

⁸ Baur, 2:87-88.

⁹ En un artículo en Halle'sche alleg.Lit-Ztg. (1847), citado por Paul Schmiedel, *Die Briefe and die Thessalonicher und an die Korinther*, 2, verb. und verm. Aufl. (Freiburg: J. C. B. Mohr, 1892), 21.

¹⁰ James Everett Frame, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians*. The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments (New York: Charles Scribner's Son, 1912), 109, citando a Hernich J. Holtzman, *Lerbuch der Historisch-Kritischen Einleitung in das Neue Testament* (Freiburg: J. C. B. Mohr, 1886), 214.

¹¹ Schmiedel, 21.

¹² Rudolf Knopf, *Das nachapostolische Zeitalter: Geschichte der Christlichen Gemeinden vom Beginn der Flavierdynastie bis zum Ende Hadrians* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1905), 139, n. 1.

desarrollada por James Moffatt¹³, Alfred F. Loisy¹⁴, y Maurice Goguel.¹⁵

Karl Gottfried Eckart cuestionó la autenticidad de 1 Tes. 2:13-16 basado en argumentos de naturaleza literaria. Asumiendo consistencia en el pensamiento paulino, concluyó que el texto era un cuerpo extraño en 1 Tesalonicenses y lo excluyó de la epístola, ya que su contenido no armonizaba con otros pasajes del cuerpo paulino crítico.¹⁶

Este debate centenario recibió nuevas fuerzas con la argumentación provista por Birger A. Pearson en favor de la interpolación.¹⁷ Su tesis, sin embargo, no ha sido aceptada universalmente.¹⁸

Aunque un análisis de todas sus consideraciones exegéticas está más allá de los propósitos

¹³ James Moffatt, sin embargo, no admitió que 1 Tes. 2:14-16 fuese una interpolación. Sostuvo que “es innecesario sospechar que 2:14-16 fuese una interpolación tardía, pero debe admitirse que 2:16b tiene toda la apariencia de una glosa marginal, escrita después de la tragedia del 70 d.C”. (*An Introduction to the Literature of the New Testament*, International Theological Library, 3d ed. [Edinburgh: T. and T. Clark, 1912], 73).

¹⁴ Alfred F. Loisy consideró 2:1-12; 2:13-16; y 3:3-4 como inserciones redaccionales (*Les Livres du Nouveau Testament* [Paris: Noury, 1922], 135-37). Más tarde, Loisy argumentó que 2:13-16 era inconsistente con el contexto literario de la epístola y que estaba lleno de terminología convencional. Sus dos argumentos principales contra el texto, fueron (1) que la acusación contra los judíos debiera datarse después del año 70 d.C., y (2) que la apología paulina (vss. 1-12) es un fragmento de la perícopa anti judaica (Alfred F. Loisy, *Remarques sur la Littérature Épistolaire du Nouveau Testament* [Paris: Librairie Émile Noury, 1935], 85-86).

¹⁵ Maurice Goguel consideró 2:14-16 un pasaje sospechoso por razón de su severa polémica anti judaica (Maurice Goguel, *Introduction au Nouveau Testament* [Paris: Ernest Leroux, 1922], 3:305-7).

¹⁶ Karl Gottfried Eckart, “Der Zweite echte Brief des Apostels Paulus an die Thessalonicher”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 58 (1961): 30-44. Su propuesta fue rechazada inmediatamente por Werner G. Kümmel, “Das literarische und geschichtliche Problem des ersten Thessalonicherbriefes”, en *Neotestamentica et Patristica*, Suppl NT, 6 (Leiden: E. J. Brill, 1962), 213-337; y Karl Thieme, “Die Struktur des ersten Thessalonicher-Briefes”, en *Abraham Unser Vater: Juden und Christen im Gespräch über die Bibel. Festschrift für Otto Michel zum 60. Geburtstag*, editado por O. Betz, M. Hengel, and P. Schmidt (Leiden: E. J. Brill, 1963), 450-58; cf. Jewett, 42-44.

¹⁷ Birger A. Pearson ha considerado 1 Tes. 2:13-16 un “pasaje importante”, “con dificultades históricas y teológicas”, una interpolación que “refleja una situación en la iglesia pos 70” (Birger A. Pearson, “1 Thessalonians 2:13-16: A Deutero-Pauline Interpolation”, *Harvard Theological Review* 64 [1971]: 79, 81. Ver también Ebba Refshauge, “Literærkritiske overvejelser til de to Thessalonikerbreve”, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 34 (1971): 1-19; Gerhard Friedrich, *Der erste Brief an die Thessalonicher* (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1976), 38; Helmut Koester, “1 Thessalonians-Experiment in Christian Writing”, en *Continuity and Discontinuity in Church History: FS. G. H. Williams, Studies in the History of Christian Thought*, 19 (Leiden: Brill, 1979, 38); Clemens Thoma, *A Christian Theology of Judaism* (New York: Paulist, 1980), 156; y John G. Gager, *The Origins of Antisemitism: Attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity* (New York: Oxford University Press, 1983), 255.

¹⁸ Frank D. Gilliard, “The Problem of the Antisemitic Comma Between 1 Thess 2:14 and 15”, *New Testament Studies* 35 (1989): 485.

del presente estudio, se hace necesario un informe de sus argumentos principales.

Argumentos para la interpolación

Esta sección se limita a una presentación descriptiva de los argumentos sugeridos por los proponentes de la teoría de la interpolación, dejando la evaluación crítica para una sección posterior.

Basado en “el conocimiento de eruditos que lo antecedieron” y en “sus propias observaciones históricas, teológicas y del criticismo de las formas”, Pearson propone que “hay, en realidad, una interpolación en 1 Tesalonicenses 2... **reflejando una situación en la iglesia pos 70**, y que esta interpolación se extiende desde el vs. 13 al 16”.¹⁹ Pearson edifica sobre la hipótesis de Baur, al sostener que el reproche “contra los judíos en 2:14-16 refleja un período posterior”, cuando “los judíos fueron considerados en todas partes enemigos del evangelio”.²⁰ De acuerdo con la presuposición de trabajo de Pearson, el texto reflejaría una situación histórica que no describiría una realidad previa a la destrucción de Jerusalén, sino posterior a la misma.

Sus argumentos en favor de la interpolación, originados en observaciones históricas, teológicas y del criticismo de las formas, son los que siguen.

Observaciones históricas

Pearson presenta dos observaciones históricas como evidencia de su tesis. Primera, considera el aoristo $\kappa\alpha\theta\alpha\sigma\epsilon\nu$ en 2:16c “como refiriendo a un evento que es ahora pasado, y la frase $\epsilon\sigma\tau\iota\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ ”, como enfatizando “la finalidad de la ‘ira’ que ha ocurrido”. Argumenta que el único “evento en el siglo primero” que “fue de tal magnitud como para guiar por sí mismo a tal teologismo escatológico” es “la destrucción de Jerusalén en el 70 d. C”.²¹ Segunda, Pearson cree

¹⁹ Pearson, 81 (énfasis agregado).

²⁰ Ibid., 80, 81, 84, 91, 92-94.

²¹ Ibid., 82-83.

que “no hubo persecución significativa de los cristianos en Judea” como parece implicarse en 2:13-16. Deja claro que no existe evidencia histórica para tal persecución. Argumenta que “los cristianos en Judea, al menos hasta el 62 d. C., vivían en armonía con sus compatriotas judíos”.²²

Anacronismos teológicos

Pearson busca apoyo para su hipótesis de interpolación en la posible incompatibilidad de 2:15-16 con lo que se conoce de la teología de Pablo. Primero, encuentra “algunas incompatibilidades entre 1 Tesalonicenses 2:15-16 y el pensamiento de Pablo expresado en todas sus epístolas”. Por ejemplo, Pearson observa que Pablo “nunca atribuye la muerte de Jesús a los judíos”. Basado en 1 Cor. 2:8, sostiene que “Jesús fue llevado a muerte por los príncipes demoníacos de este siglo quienes no sabían que al hacerlo así se derrotarían a sí mismos en el proceso”.²³ Segundo, Pearson encuentra “virtualmente imposible atribuir a Pablo *ad hominem* el fragmento de gentil anti-judaísmo en el vs. 15”.²⁴ Afirma que la idea de que “la ira de Dios ha venido sobre el pueblo judío hasta el fin (vs. 16) es manifiestamente extraña a la teología de Pablo”.²⁵

Tercero, Pearson destaca que “no sólo es improbable que Pablo citara a los cristianos judeos como ejemplos a su congregación gentil”, sino también que “el uso del concepto de imitación” en 2:14 “no se ajusta con el empleo de Pablo en otras partes” en que “él lo utiliza con referencia a la imitación de sí mismo”.²⁶ En la visión de Pearson, “el concepto mimético” que aparece en 1:6 es “una extensión secundaria de parte de un editor posterior”.²⁷

²² Ibid., 86-87.

²³ Ibid., 85.

²⁴ Ibid., 82.

²⁵ Ibid., 85-86.

²⁶ El verbo μιμέομαι aparece en el NT solamente en 2 Tes. 3:7, 9; Heb. 13:7; y 3 Jn. 11. El sustantivo μιμήτης se encuentra en 1 Cor. 4:16; 11:1; 1 Tes. 1:6; 2:14; Efe. 5:1; y Heb. 6:12.

²⁷ Pearson, 87-88.

Argumentos del criticismo de las formas

Pearson intenta fortalecer su propuesta de interpolación a través de un análisis del proceso redaccional detrás de estos pasajes. Primero, observa que “mucho del material en la interpolación es tradicional y formulaico”.²⁸ Segundo, en la visión de Pearson, la frase καὶ ἔτι πάλιν ἄνθρωποις φωνῶν (vs. 15) “toma un tema del anti-semitismo greco-romano”. Considera que “es poco sorprendente encontrar el cargo gentil característico de ‘misantropía’ contra los judíos reflejado en la correspondencia paulina”.²⁹ Tercero, Pearson afirma que 2:13-16 es una expresión de gratitud adicional inesperada e inapropiada en la carta.³⁰ Adicionalmente, declara que la “*parusía apostólica*” de 2:17-3:13 “se introduce formalmente”, “naturalmente” no por los “vss. 13-16, sino por los comentarios del apóstol en los vv. 11-12”. En consecuencia, “los vss. 13-16 no pertenecen a la carta original de Pablo, sino que representan una interpolación posterior dentro del texto”.³¹ Cuarto, Pearson hace mención de lo que él cree que fue el *modus operandi* y la motivación histórica del interpolador: “El método de nuestro hipotético interpolador es... usar palabras y frases paulinas de una carta genuina para proveer un contexto familiar para un nuevo mensaje”. El análisis muestra la cercana correlación entre las dos expresiones de gratitud (1:2; 2:13) en “palabras y frases” usadas en esta interpolación hipotética. Este mensaje nuevo “tiene como propósito, en circunstancias de persecución, motivar a los lectores con referencia a los cristianos batallantes de Palestina”. Así, el interpolador enfatizó “la unidad de frente” de todos

²⁸ Ibid., 83, 92.

²⁹ Ibid., 83.

³⁰ Pearson considera que existe una “anomalía aparente” en 1 Tesalonicenses por el hecho de que esta contiene “dos secciones de gratitud (cf. 1:2; 2:13)”, “o aún tres, si se cuenta 3:9 como una instancia adicional” (89).

³¹ Ibid., 90. Paul Schubert ya había notado la carencia de transición entre 2:16 y 2:17, juzgando que 2:17 “fluye más naturalmente sobre las memorias de las relaciones anteriores (de Pablo) con la iglesia (2:1-12)” (Paul Schubert, “The Form and Function of the Pauline Thanksgivings”, *Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 20 [Berlin: Töpelmann, 1939], 23). Samuel G. F. Brandon también advirtió que “no existe conexión obvia entre este pasaje (2:13-16) y el verso que lo precede” (*The Fall of Jerusalem and the Christian Church: A Study of the Effects of the Jewish Overthrow of A.D. 70 on Christianity* [London: S.P.C.K., 1957], 92). Cf. Eckart, 33-34.

los cristianos contra los judíos quienes habían sufrido en la destrucción de su ciudad y su templo el último rechazo y juicio de Dios”.³²

Los argumentos de Pearson se han visto fortalecidos por aportes del criticismo literario y de las formas provenientes de Hendrikus Boers³³, Helmut Koester³⁴, y Daryl Schmidt. Este último ha presentado un desafío aún mayor que la tesis de Pearson, al sostener “que la evidencia lingüística favorece la hipótesis de interpolación”. A través de un análisis sintáctico, Schmidt intenta mostrar “algunas características distintivas no típicas de Pablo” en 2:13-16.³⁵

Su primer argumento lingüístico tiene que ver con el uso de la conjunción καί en la sentencia καὶ διὰ τοῦτο en el vs. 13, el que establece la diferencia estructural entre las formas de las expresiones de gratitud usadas por Pablo. De acuerdo con Schmidt, “en ninguna otra parte de 1 Tesalonicenses se usa καί para conectar dos sentencias matrices, y ninguna otra carta indisputada de Pablo usa la construcción καὶ διὰ τοῦτο (aunque se la imita en 2 Tes 2:11)”.³⁶

La segunda evidencia de Schmidt tiene que ver con el número de niveles o ideas subordinadas en 2:14-16. Detecta “más divisiones que en alguna otra sentencia de toda la sección” (1:2-3:10)³⁷: siete secciones o divisiones en 2:13-14, comparadas con cinco de 1:2-3:10.

³² Pearson, 91.

³³ Hendrikus Boers argumenta que la eliminación de 2:13-16 como interpolación produce una virtual metamorfosis de 1 Tesalonicenses, resolviendo la mayoría de los problemas en conexión con la forma y función de la carta. Boers concluye que al considerar 2:13-16 una interpolación, la “estructura de 1 Tesalonicenses se simplifica” y “la carta tiene una forma completamente normal” (“The Form-Critical Study of Paul's Letters: 1 Thessalonians as a Case Study”, *New Testament Studies* 22 [1975-76]: 151-52). En reacción a la posición de Boers, John W. Simpson declara que “no es claro, sin embargo, qué pauta se asume para esta conclusión. Aunque Boers incluye componentes de una comparación del criticismo de las formas de 1 Tesalonicenses con otras cartas de Pablo sin incluir 2:13-16, no lo hace así en una forma suficientemente íntegra para hacer claro que existe una pauta estructural por la cual argüir la exclusión de 1 Tes. 2:13-16 (John W. Simpson Jr., “The Future of Non-Christian Jews: 1 Thessalonians 2:15-16 and Romans 9-11”, Ph.D. thesis, Fuller Theological Seminary, School of Theology, 1988], 75).

³⁴ Helmut Koester, *History and Literature of Early Christianity: Introduction to the New Testament*, 2 vols (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1982), 2: 113.

³⁵ Daryl Schmidt, “1 Thess 2:13-16: Linguistic Evidence for an Interpolation”, *Journal Biblical Literature* 102 (1983): 269.

³⁶ *Ibid.*, 273.

³⁷ *Ibid.*

La tercera observación de Schmidt hace referencia a “la separación del sustantivo κύριον e Ἰησοῦν por el participio” ἠποκτεινάντων (2:15). Schmidt considera esta construcción como no perteneciente al apóstol, ya que “en Pablo” estos sustantivos “siempre aparecen juntos”.³⁸

La cuarta observación, dada como “evidencia lingüística” en favor de la interpolación, se relaciona con la composición de la sentencia τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ τῶν ὁμοίων ἐν ταῖς Ἰουδαίαις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ en 2:14. Afirma que esta es una combinación no paulina de “tres construcciones paulinas diferentes”. Como “una explicación posible” de esta asociación, Schmidt cree “que en el proceso de imitar a Pablo, alguien ha combinado una construcción muy paulina”.³⁹

La quinta prueba posible de interpolación es “la posición de ἠδελφοί”, en 2:14. Schmidt argumenta que no es característico de Pablo la separación de τῶν ἐκκλησιῶν de su sustantivo principal μμηταί con el vocativo ἠδελφοί. Sostiene que Pablo usa el vocativo ἠδελφοί en una ruptura sintáctica natural en una sentencia y nunca separa un genitivo de su sustantivo principal como en 2:14.⁴⁰

A primera vista, los argumentos de Pearson, Boers y Schmidt parecen muy convincentes en favor de la hipótesis interpolacionista. Un análisis más preciso muestra, sin embargo, que hay serios problemas con el supuesto sugerido.

Un análisis de los argumentos

El análisis que sigue no intenta evaluar cada objeción hecha por Pearson y Schmidt en conexión con 1 Tes. 2:13-16, tarea que ya fue realizada por otros. El propósito es definir si el texto es o no paulino en toda su extensión. Con este propósito en mente, se hará referencia a las

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid., 274.

⁴⁰ Ibid., 274-75.

principales reacciones generadas por la hipótesis interpolacionista.

Observaciones históricas

Aquí se da consideración a dos hechos relacionados con la historia: “la persecución de los cristianos en Judea” y el significado de la frase $\clubsuit\phi\theta\alpha\sigma\epsilon\nu-\epsilon\rho\gamma\acute{\eta}$ en el contexto de 2:14-16.

La persecución de los cristianos en Judea. Aunque no realiza un estudio exhaustivo sobre el tema, Pearson recurre al testimonio de Douglas R. A. Hare relativo a la experiencia de los cristiano primitivos en Judea.

La mayor hipótesis de Hare, es que los cristianos en Judea no sufrieron persecución judicial de parte de los judíos, lo que pudo haber resultado en una tragedia total. Aunque la principal intención de su argumentación es mostrar que la animosidad de los judíos no generó una muerte masiva de cristianos en Palestina, Hare no niega que los cristianos del primer siglo sufrieran severa persecución de los judíos. Él admite que los cristianos fueron condenados desde el mismo comienzo.⁴¹ Por otro lado, considerando que la expresión $\phi\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\tau\epsilon$ en 1 Tes. 2:14 puede referir a “insultos públicos, ostracismo social y otras clases de oposición no violenta⁴², Hare asume que “los cristianos Tesalónicos, como los de Judea, experimentaron varias clases de abusos, tal vez algunos de estos físicos, pero no hay evidencia suficiente para sostener la visión que la referencia en 1 Tesalonicenses 2:14-16 sea a un ataque serio de persecución violenta”.⁴³

Por vía de contraste, Johannes Munck sugiere que lo que se proyecta aquí “probablemente sean las palabras de Jesús acerca de la persecución y desarrolladas desde tiempos primitivos por los cristianos judíos en Palestina a causa de la persecución provocada por sus incrédulos compatriotas”.⁴⁴

⁴¹ Douglas R. A. Hare, *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel According to St. Matthew*, Society for New Testament Studies Monograph Series 6 (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 62, nota 1.

⁴² Ibid., 63.

⁴³ Ibid., 64.

⁴⁴ Johannes Munck, *Christ and Israel: An Interpretation of Rom 9-11* (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1964), 55.

Se debe reconocer que aunque algunos eventos “ocurrieron casi 20 años antes del tiempo de la escritura de 1 Tesalonicenses”⁴⁵, los cristianos sufrieron persecución en Jerusalén (Hech. 4:1-31; 5:17-41; 7:58; 8:1-3; 9:1-2; 11:19; 12:1-5; 26:10-11; 2 Cor 11:24, 26; Gál. 1:13) como también en Judea (Hech. 9:13-14; 26:11).⁴⁶

Pablo afirma que los de Tesalónica “llegaron a ser imitadores de las iglesia de Dios en Cristo Jesús que están en Judea, ya que habían padecido de los de su propia nación las mismas cosas que ellos padecieron de los judíos” (2:14). Martin Hengel reflexiona: “A primera vista uno podría pensar aquí de la persecución bajo Agripa I, “pero Pablo no pudo haber tenido en mente también la persecución que él mismo había ocasionado?”⁴⁷ Es razonable asumir que Pablo pueda referir a su propia experiencia cuando “persiguió a la iglesia de Dios”. Como Gál. 1:13 sugiere, Pablo pudo presuponer que sus lectores en Galacia como en Tesalónica conocían su pasado en el judaísmo. Además, se puede asumir que Pablo pudo haber referido personalmente estos períodos de su vida a los de Tesalónica durante su primera visita, anterior a la escritura de la carta.

El significado de $\clubsuit\phi\theta\alpha\sigma\epsilon\nu$ – $\epsilon\rho\gamma\acute{\eta}$ en 2:16. Como se ha visto anteriormente, Pearson

De los evangelios sinópticos, Munck alude a “textos tales como Mt. 5:10, 11-12; Lc. 6:22-23, 27. Mt. 10:16-39; Mr. 13:9, 11-13; Lc. 12:2-9, 11-12; 21:12-16; 12:51-53; 14:26-27; 17:33. Mt. 16:24-28; Mr. 8:34-9:1; Lc. 9:23-27. Mt. 23:29-37; Lc. 11:47-51; 13:34. Mt. 24:9-13; Mr. 13:13; Lc. 21:17-19” (ibid.).

⁴⁵ Pearson, 86, n. 45. Y aún, como Simpson ha señalado, “la respuesta fundamental al argumento que 1 Tes. 2:14 es anacrónico al hablar de la persecución de los judíos a las iglesias en Judea, debe sin embargo, ser esta: Nada en las palabras de la referencia a esta persecución en 1 Tes. 2:14 requiere que esta ocurrió solamente poco antes de la composición de la carta”. (122).

⁴⁶ A pesar de la tendencia de algunos estudios de disminuir la responsabilidad judía en la persecución cristiana o en su instigación, es importante tomar seriamente la interesante investigación realizada por Charles F. D. Moule, “The Church under Attack”, informada en su bien conocida obra *The Birth of the New Testament*, 3er ed (San Francisco, CA: Harper and Row, 1981), 152-76. Su conclusión es que “el Nuevo Testamento en su totalidad refleja claramente el ataque de antagonistas, aunque poco de lo que fue oficial u organizado por el estado. Lo que puede ser identificado básicamente es el ataque judío más que el imperial; y la manera y grado de éste varía de lugar en lugar y de situación en situación” (ibid., 176). Específicamente, de las dieciocho confrontaciones registradas en los Hechos de los Apóstoles entre Pablo y sus oponentes, catorce representan alguna forma de oposición judía. De acuerdo a estos pasajes, los judíos se manifestaron celosos (13:45; 17:5); testigos mentirosos (18:12; 24:9; 25:7); traicioneros (14:2; 23:12, 20); provocadores de violencia y muerte (13:50; 17:5; 21:11; 23:30) e instigadores de sedición (13:50; 14:2; 17:5, 13; 21:27). La curiosa excepción es Hech 17:11, donde Lucas expresa una opinión favorable de la población judía de Berea. Así, la sección paulina de Los Hechos deja al lector con la impresión que la oposición a Pablo se levantó mayormente de fuentes judaicas.

⁴⁷ Martin Hengel, *The Pre-Christian Paul* (Philadelphia, PA: Trinity Press International, 1991), 73.

sostiene la interpretación sugerida por Baur de que 1 Tes. 2:16 refiere “a la destrucción de Jerusalén en el 70 d.C.”.⁴⁸ Es decir, la ira divina ha llegado sobre los judíos en la ocasión de la destrucción de su ciudad.

La cuestión se plantea al relacionar la destrucción de Jerusalén con la acción descrita por el aoristo $\kappa\phi\theta\alpha\sigma\epsilon\nu$ en su estricta conjugación temporal. Dicha interpretación condiciona toda la explicación del texto. Traslada su contexto original a una fecha posterior al año 70 d.C., y ocasiona la hipótesis de un interpolador del texto. Consecuentemente, el supuesto histórico se impone sobre la interpretación del pasaje.

Otros han tomado el verbo aoristo $\kappa\phi\theta\alpha\sigma\epsilon\nu$ en un sentido presente (con respecto al autor del texto). De manera que el verbo habría referido a uno o varios eventos históricos contemporáneos del apóstol, que bien podría haber tenido en mente al escribir la carta entre los años 50-51. Entre los eventos sugeridos, se encuentra la muerte del rey judío Agripa en el año 44⁴⁹; la revuelta de Teudas en el 44-46 (Hech. 5:36)⁵⁰; el hambre en Judea de los años 46-47 (Hech. 11:27-30)⁵¹; el motín y masacre de los judíos en la corte de templo entre los años 48-51⁵²; y la expulsión de los judíos de Roma bajo el gobierno de Claudio en el año 49 (Hech. 18:2).⁵³

⁴⁸ Pearson, 83.

⁴⁹ Ernest Best, *A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians* (New York: Harper and Row, 1972), 120.

⁵⁰ Cf. Robert Jewett, “The Agitators and the Galatian Congregation”, *New Testament Studies* 17 (1970-71): 205, nota 5.

⁵¹ Benjamin W. Bacon propone una lista de “eventos corrientes” que Pablo pudo haber aludido (“Wrath unto the Uttermost”, *The Expositor* series 8, 24 [1922]: 356-76). Ver también Charles Buck y Greer Taylor, quienes argumentan que “realmente existe solamente un evento en este período que satisface completamente los requerimientos del caso . . . el hambre que ocurrió en el año 46” (*Saint Paul: A Study of the Development of His Thought* [New York: Charles Scribner's Sons, 1969], 148).

⁵² Sherman Johnson, “Notes and Comments”, *Anglican Theological Review* 23 (1941): 173-76; y Jewett, “The Agitators and the Galatian Congregation”, 205, nota 5. Como lo hizo Jewett, Bo I. Reicke argumenta convincentemente –contra Pearson, Douglas R. A. Hare, Samuel G. F. Brandon, and Leonhard Goppelt–que la persecución en las iglesias de Judea ocurrió en el período anterior a la guerra (“Judaeo-Christianity and the Jewish Establishment, AD 33-66”, en *Jesus and the Politics of His Day*, editado por E. Bammel y C. F. D. Moule [Cambridge: Cambridge University Press, 1984], 145-52). G. E. Okeke sostiene la misma posición (“1 Thessalonians 2:13-16: The Fact of the Unbelieving Jews [Compared with Rom 9-11]”, *New Testament Studies* [1980]: 129).

⁵³ Ernest Bammel, “Judenverfolgung und Naherwartung. Zur Eschatologie des ersten Thessalonicherbriefs”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 56 (1959): 295, 306. Ver también Otto Michel, “Fragen zu 1 Thessalonicher

Sin embargo, estas propuestas historicistas parecen ir más allá de lo que la evidencia textual y bíblica pareciera sugerir. Propuestas que podrían cuestionarse en base a la naturaleza del pasaje en su contexto. El uso de varios conceptos bíblicos, particularmente el de “palabra de Dios” (2:13) o el de la “muerte de los profetas” (2:14), pareciera indicar que la motivación principal detrás del texto es teológica mas bien que estrictamente histórica.⁵⁴

La más aceptada y conocida solución a la interpretación del verbo $\clubsuit\phi\theta\alpha\sigma\epsilon\nu$, aunque no sin variaciones en detalles, considera al verbo como un aoristo “profético” o “proléptico” que anticipa la destrucción de Jerusalén o el juicio escatológico de Dios.⁵⁵ Se arguye que el aoristo indicativo griego se usa bajo la influencia del perfecto profético Hebreo para describir un evento futuro como si este ya hubiese sucedido. Con este antecedente lingüístico en mente, algunos sostienen que 2:16 puede adecuarse a dos tipos de perfecto profético, uno más consistente en su modelo que el otro. Por un lado, $\clubsuit\phi\theta\alpha\sigma\epsilon\nu \delta\infty f\pi' \alpha\leftrightarrow\tau\omicron\cdot\varsigma \equiv \notin\rho\gamma\leftarrow \epsilon\emptyset\varsigma \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ parece adaptarse al sentido profético de *confianza perfecta*: son eventos que no han sucedido todavía, o habiendo comenzado a ocurrir, no se han completado pero las circunstancias son inevitables y seguras (por

2,14-16. Anti-jüdische Polemik bei Paulus”, en *Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge*, editado por W. Eckert, N. P. Levinson, M. Stöhr. Abhandlung zum christlich-jüdischen Dialog, 2 (Munich: Kaiser, 1967), 50-59; Best, 120.

⁵⁴ Es posible que Pablo se exprese en “terminos de valores éticos, no de eventos históricos” (William Neil, *The Epistle of Paul to the Thessalonians* [New York: Harper and Brothers, 1950], 54).

⁵⁵ Charles J. Ellicott, *A Critical and Grammatical Commentary on St. Paul's Epistles to the Thessalonians* (Andover, MA: Warren F. Draper, 1876), 46; Ernest von Dobschütz, *Die Thessalonicher-Brief*, editado por O. Merk (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1974), 16, 117; Frame, 114; Gustav Wohlenberg, *Der erste und zweite Thessalonicherbrief*, 2. durchgesehene, vermehrte Auflage (Leipzig: Deichert, 1909), 62-63; Neil, 54-55. Leon Morris sostiene que el uso del aoristo “no refiere a la inminencia del castigo. Refiere más bien a su certeza, ya que Pablo está pensando de la ira en un contexto escatológico” (*The First and Second Epistles to the Thessalonians*, The New International Commentary on the New Testament [Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1959], 92). Ver también D. Edmond Hiebert (*The Pauline Epistle: An Introduction to the New Testament*. [Chicago, IL: Moody Press, 1977], 120); Béda Rigaux (*Saint Paul: Les épîtres aux Thessaloniens* [Paris: J. Gabalda, 1956], 453-54); Ronald A. Ward, quien la percibe como “hecho presente y anticipación profética” (*Commentary on 1 and 2 Thessalonians* [Waco, TX: Word Books, 1973], 77); Frederick F. Bruce, quien discute problemas textuales en 2:16, sostiene: “Cualquiera que sea la lectura adoptada [refiere al aoristo $\clubsuit\phi\theta\alpha\sigma\epsilon\nu$ y al perfecto $\clubsuit\phi\theta\alpha\kappa\epsilon\nu$], puede reflejar el perfecto profético del AT”. Bruce cree que el “lenguaje del vs. 16c implica más que el juicio del tiempo del fin que ha llegado sobre ellos en el tiempo” (*1 and 2 Thessalonians* [Word Biblical Commentary. Vol. 45. Waco, TX: Word Books, 1982], 42, note d); Randolph O. Yeager (*The Renaissance New Testament* [Gretna, LA: Pelican Publishing Company, 1985], 16:177); y Buist M. Fanning (*Verbal Aspect in New Testament Greek* [Oxford:

ejemplo, Lc. 1:51-55; Jn. 13:31).⁵⁶ Por otro lado, $\clubsuit\phi\theta\alpha\sigma\epsilon\nu\ \delta\infty\ f\pi\ \alpha\leftrightarrow\tau\omicron\cdot\varsigma\ \equiv\ \notin\rho\gamma\leftarrow\ \epsilon\emptyset\varsigma\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ parece indicar el significado de un **aoristo de decreto divino que ve un evento futuro** como cierto debido al juicio y providencia divina (por ejemplo, Rom. 8:30; Apoc. 11:2; tal vez Mr. 11:24; 13:20).⁵⁷

Para definir el significado del aoristo $\clubsuit\phi\theta\alpha\sigma\epsilon\nu$, tal vez, sea apropiado explorar a qué refiere el sujeto del verbo en el contexto literario de la carta y dentro del marco de la teología paulina.

No es simple coincidencia que el autor del texto asocie el sujeto de la sentencia, $\equiv\ \notin\rho\gamma\acute{\eta}$ (2:16), entre otros, con la pasión de Jesús (2:14-15), “quien murió por nosotros” (5:10) y “quien nos libra de la ira por venir” (1:10).⁵⁸ En 5:9, los términos “ira” y “salvación” se encuentran en oposición y contraste, describiendo un proceso final. El mismo “día del Señor”, que “vendrá como ladrón en la noche” (5:2), será ira-destrucción para algunos –“vendrá sobre ellos destrucción repentina” (5:3) y será salvación-preservación para otros– “ya sea que velemos o que durmamos, vivamos juntamente con él” (5:10). Lo que hace la diferencia entre los dos grupos es el “Señor Jesucristo” y su muerte (1:9-10).

Para interpretar este contraste escatológico paulino, ira-salvación, algunos sugieren reconocer la potencial influencia del texto veterotestamentario en Pablo.⁵⁹ Basado en la santa

Clarendon Press, 1990], 273-74).

⁵⁶ Reginald H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus: An Examination of the Presuppositions of New Testament Theology* (London: S. C. M. Press, 1954), 26.

⁵⁷ Edward Headland y Henry B. Swete sostienen que el aoristo es un “pasado profético, mirando hacia el futuro como ya determinado y consumado en el consejo de Dios” (*The Epistles to the Thessalonians* [London: Hatchar, 1863], 58); Best, 119.

⁵⁸ $f\rho\chi\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\varsigma$ es un participio presente, “viniendo”, sugiriendo que la ira que está ciertamente en el futuro en los eventos que acompañan la segunda venida de Cristo (cf. Rom. 2:5, 8; 5:9), ya se revela prolépticamente y está activa en la muerte de Cristo (Rom. 1:18).

⁵⁹ Por ejemplo, Anthony T. Hanson enfatiza que “no necesitamos mirar más lejos (que la visión personal acerca de la ira que tiene el cronista) para conocer el origen de la doctrina de la ira Dios en Pablo” (*The Wrath of the Lamb* [London: SPCK, 1957], 23). Sobre los aspectos teológicos de la ira de Dios en el AT, ver páginas 1-40, y

justicia y el amor electivo de Dios, el Antiguo Testamento caracteriza el concepto de la ira de Dios por el hecho de que en Israel hubo sólo un Dios y que Israel tuvo una relación particular con ese único Dios.⁶⁰

La primera mención del despliegue de la ira de Dios en el Antiguo Testamento se conecta al plan de Dios de liberar a los israelitas de Egipto. La ira de Jehová se manifiesta contra Moisés porque éste parece rechazar su llamado especial como libertador (Exo. 4:13-14). Más tarde, “Moisés y los hijos de Israel cantan” un cántico de victoria “a Jehová” (Exo. 15:1-21), en el que celebran la ira de Jehová como el poder que simultáneamente consumió a los perseguidores egipcios y liberó a los fugitivos israelitas (Exo. 15:7-8).⁶¹ La ira de Dios, además, parece ser una clara reacción de Dios hacia todo intento de obstruir su plan de liberar a su pueblo. La misma acción de Dios resulta ser ira-destrucción para los egipcios y salvación-preservación para su pueblo.⁶²

Israel, después de su liberación de la esclavitud egipcia, habiendo entrado en una relación pactual con Dios y habiendo visto su gloria, también es objeto de la ira de Dios (Núm. 11:10; 12:9, 22:22; 32:10, 13, 14) al invalidar su relación pactual (Deut. 29:18-28; Jos. 23:16; Jue. 2:20-22; Esd. 9:13-14; Dan. 9:4-17).⁶³ Israel provocó a Dios por su idolatría (Exo. 32:7-14; Deut.

particularmente Bruce E. Baloiian, cuyo estudio cubre tanto la ira humana como la divina (“The Aspect of Anger in the Old Testament” (Ph.D. dissertation, Claremont Graduate School, 1988). Cf. Johannes Fichtner, “The Wrath of God”, *Theological Dictionary of the New Testament*, editado por G. Friedrich. Translator G. W. Bromiley [Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1964], 5:395-409; Jan Bergman y Elsie Johnson, “”, *Theological Dictionary of the Old Testament*, editado por G. J. Botterweck y H. Ringgren [Grand Rapids, MI: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 1974-90], 1:348-60; y Gary A. Herion, “Wrath of God”, *The Anchor Bible Dictionary*, editado por David N. Freedmann, G. A. Herion, D. F. Graf, J. D. Pleins, y A. B. Beck [New York: Doubleday, 1992], 6:989-96.

⁶⁰ Fichtner, 397.

⁶¹ Herion, 993.

⁶² Fundamentar este concepto bíblico aquí es ir más allá de los propósitos de este estudio.

⁶³ Fichtner sostiene que “el eslabonamiento consistente del sustantivos ira con el nombre Yahweh, el pacto de Dios, es de suprema importancia teológica. Muestra que el concepto de ira se vincula estrechamente con la obediencia al pacto” (396). Bergman y Johnson declaran que “en la mayoría de los casos la ira de Dios se manifiesta por las acciones de los hombres. Así, su ira debe ser entendida dentro del contexto de la relación pactual” (357).

4:25-28; 9:7, 8, 19; Jue. 2:10-14; 1 Rey. 11:9-13; 14:9, 15; 2 Rey. 17:16-20); por su culto sincretista (Isa. 1:10-17; Jer. 6:20; Ose. 6:6; Amós 5:21-27); por su rebelión deliberada (1 Rey. 8:46); por su incredulidad (Núm. 11:33; 14:11, 13; Sal. 78:22, 32; 95:10-11); y por su manifiesta indiferencia hacia el amor, la justicia, la rectitud y la santidad (Exo. 22:23; Isa. 1:15-17; Amós 5:7, 10-12; Miq. 3:1).⁶⁴

La ira de Jehová no fue ejecutada únicamente contra las naciones que se revelaron contra la soberanía de Dios (Exo. 15:7; Sal. 2:1-6; Jer. 10:25; Amós 1:2-2:5), sino también contra Israel, por haber invalidado el pacto que Jehová había establecido con los suyos como “reino de sacerdotes y nación santa” (Exo. 19:6) y “escogida” (Exo. 32:10; Núm. 11:1, 33; Amós 2:6-3:13). Esta manifestación de la ira de Dios contra Israel fue considerada “su extraña obra” (Isa. 28:21), un “día de ira” (Sof. 1:15, 18; 2:2-3). Israel y Judá fueron quitados de la presencia de Jehová como expresión del juicio divino a causa de su infidelidad pactual.⁶⁵

De acuerdo al Pentateuco, la liberación administrada al pueblo de Israel a partir del éxodo parece haber sido en términos de un salvamento personal y nacional hecha posible por la poderosa

⁶⁴ En su estudio de todos los textos del Antiguo Testamento que contienen una mención directa a la ira divina, Baloian revela que de “281 textos, 157 refieren al pacto” (114). Su análisis indica que “de 173 pasajes en que la ira se expresa contra Israel, el 78 % [135] refiere a algún tipo de violación al pacto”. En la mayoría de las otras referencias, la ira se manifiesta por hacer caso omiso de algún mandamiento existencial de Yahweh” (ibid., 115). De acuerdo a la investigación de Baloian, la más alta concentración de la asociación del pacto con la ira divina se encuentra en los profetas antiguos, Daniel, las Crónicas, el deuterio Isaías, Ezequiel, Jeremías y los profetas menores (ibid.). El aspecto corporativo parece dominar los pasajes en que se expresa ira contra Israel como nación. De 281 textos en que se implica la ira divina, 173 casos están dirigidos a la nación [casi el 62%]. De 173 pasajes, 96 contienen “mención explícita a un revés militar”. La derrota de la nación usualmente implica “pestilencia, hambre, cautividad, vergüenza, o alguna cosa que indicaría la pérdida de la vida” (ibid., 180-81). Compare esta lista con la declaración de las condiciones del pacto: bendiciones (Deut. 28:1-14) y maldiciones (28:15-68). Tanto las bendiciones como las maldiciones se vinculan con la tierra. La tierra generará vida para Israel de acuerdo a su obediencia. Jehová bendecirá a Israel con prosperidad y conquista sobre la base del mismo principio: condicionado a la obediencia del pueblo. (De modo que en el exilio Asirio y Babilónico pareciera cumplirse los términos negativos del pacto).

⁶⁵ Richard C. H. Lenski sostiene que “hace mucho, mucho tiempo que esta ira punitiva, retributiva cayó sobre los judíos. Entre las notables manifestaciones de esta ira se encuentra la deportación y el total destierro de las diez tribus en la cautividad Asiria, también la cautividad Babilónica de las otras dos tribus. Pablo nos dice en Rom. 9:22 por qué Dios no terminó con los judíos de una vez por todas ... y en numerosos otros lugares” (*The Interpretation of St. Paul's Epistles to the Colossians, to the Thessalonians, to Timothy, to Titus and to Philemon* [Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House, 1961], 269).

mano de Dios en un proceso de conquista: eligiéndolos para ser pueblo de su exclusiva posesión; introduciéndolos en una próspera tierra; conquistándoles territorios nuevos en ella; liberándolos de todos sus enemigos; gobernándolos con misericordia y justicia; y perdonándoles todos sus pecados. Así, Dios impartía esperanzas y promesas de bendición; originaba prosperidad y victoria para desarrollo y realización de una nueva nación.

Aunque las maldiciones del pacto sobrevinieron sobre el pueblo, resultando la tierra devastada y el pueblo exiliado, permanecía todavía la promesa de un remanente del reino davídico (de acuerdo a una promesa divina que no sería jamás revocada, 2 Sam. 7:14-16).⁶⁶ La promesa de un Mesías Davídico⁶⁷ ha sido central en el contexto histórico de los profetas veterotestamentarios, tales como Amós (9:11)⁶⁸, Oseas (3:4-5)⁶⁹, Miqueas (5:1-2)⁷⁰, Isaías (7:1-17⁷¹; 9:2-7; 11:1-16⁷²;

⁶⁶ El oráculo de Natán a David ha sido considerado por los eruditos como la “raíz de la esperanza mesiánica” (John L. McKenzie, “Royal Messianism”, *Catholic Biblical Quarterly* 19 [1957]: 27; “la base del mesianismo real” (Roland E. Murphy, “Notes on Old Testament Messianism and Apologetics”, *Catholic Biblical Quarterly* 19 [1957]: 6); la “carta magna de la expectación mesiánica” (McKenzie, 31); “la Carta Magna del mesianismo real” (Murphy, 7); uno de los “elementos claves de la historia deuteronomica” (Dennis J. McCarthy, “II Samuel 7 and the Structure of the Deuteronomic History”, *Journal of Biblical Literature* 84 [1965]: 134); “matriz de las expectativas mesiánicas tardías” (Arnold A. Anderson, *2 Samuel*, Word Biblical Commentary, 11 [Dallas, TX: Word Books, 1989], 112, 123); “crucial en estudios pactuales” (Lyle Eslinger, *House of God or House of David: The Rhetoric of 2 Samuel 7* [Sheffield, England: JSOT Press, 1994], 1).

⁶⁷ Klaus D. Schunck considera varios pasajes pre exílicos y pos exílicos del AT para referir a la figura monárquica o del Mesías. Argumenta que la “idea mesiánica” probablemente se originó con Isa. 8:23b-9:6; aparece en 11:1-5; Miqueas 4:14-5:5; Jer. 23:5-6; Zac. 9:9-10; Eze. 34:23-24; 37:21-23; Hag. 2:21b-23; y Dan. 7:13-14. Los atributos del Mesías será paz, justicia, rectitud, cercana relación a Yahweh, comisionado por el espíritu de Yahweh, pastor y príncipe del pueblo de Dios, David redivivo, Siervo de Yahweh, raíz de David, sufriente, muerto, salvador resucitado y el hijo del hombre apocalíptico (“Die Attribute des eschatologischen Messias”, *Theologische Literaturzeitung* 111 [1986]: 641-52).

⁶⁸ En su profecía acerca del “tabernáculo caído de David” (9:7-11), Amós anuncia que el remanente sería reunido de entre las naciones (9:9) para levantar sus ruinas y edificarlo como en tiempos pasados (9:11-12).

⁶⁹ Oseas ve la comunidad del pacto (2:18-19) y al remanente fiel volviendo de todas partes: Egipto y Asiria (11:10-11). El regreso del pueblo fiel de regiones distantes implicaría más que redención (2:15). Involucraría una nueva relación pactual entre Dios y su pueblo (2:23; cf. Rom. 9:25; 1 Ped. 2:10).

⁷⁰ Miqueas anticipa la renovación de Jerusalén y el cuadro de “muchas naciones” junto con el remanente volviendo a la casa del Señor por instrucción (4:1-8; cf. Isa. 2:2-4), lo que resultaría en una “nación robusta” y el Señor reinaría “sobre ellos en el monte de Sión para siempre” (4:8).

⁷¹ Una visión de victoria se presenta después de un período de aflicción y derrota en el contexto del conflicto Asirio-Efraimítico. La señal de esta victoria es el nacimiento del niño Emanuel (7:14; cf. la interpretación de Mateo, 1:23), quien se sentará sobre el trono de David y sobre su reino (9:6-7). Ver Erling Hammershaimb, “Immanuel Sign”, *Studia Theologica* 3 (1951): 124-142; y Edward J. Young, “The Immanuel Prophecy: Isaiah 7:14-16”, *Westminster Theological Journal* 15 (1953): 97-124; 16 (1953): 23-50. Antti Laato argumenta que la “fe de Isaías en Jehová como

55:3-5⁷³; Jeremías (23:5-6⁷⁴; 305:8-9 [cf. Amós 9:11 y Ose. 3:5]); 31:1-10; 33:15, 17)⁷⁵; y Ezequiel⁷⁶ (34:11-31; 37:15-28).⁷⁷

La llegada de este Mesías Davídico sería un acto decisivo de Dios en su interacción histórica con Israel.⁷⁸ El Pentateuco había presentado únicamente un cumplimiento parcial de la

el gobernador del curso de la historia se basó en dos temas de gozosa expectación de la dinastía de David y la elección de Sión. Como un Jerusalemita, Isaías estaba bien familiarizado con la promesa de Dios a David de una dinastía eterna (2 Sam 7) y con la teología de los salmos regios, de acuerdo a lo cual el rey Davídico goza de la protección de Jehová y participa de poder omnipotente de Jehová” (*Who Is Immanuel? The Rise and Foundering of Isaiah's Messianic Expectations* [Åbo: Åbo Academy Press; Pargas: Distribution, Tidningsbokhandeln, 1988), 327-28). Ver también, idem, “immanuel—Who Is with Us—Hezekiah or Messiah?” en “*Wunschet Jerusalem Frieden*”: *Collected Communications to the XIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament*, editado por M. Augustin and K. D. Schunck (Frankfurt am Main: P. Lang, 1988), 313-22; y Ronald E. Clements, “The Immanuel Prophecy of Isa 7:10-17 and Its Messianic Interpretation”, en *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte: Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65*, editado por E. Blum, C. Macholz, and E. W. Stegemann (Neukirchen-Vluyn: Neukircher Verlag, 1990), 225-40.

⁷² Ver el estudio realizado por Gerhard F. Hasel, *The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah* (Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1972), particularmente sus conclusiones, 396-403.

⁷³ Un tema debatido que no puede ocuparnos aquí es si Isa. 55:3 refiere a las misericordias de David a Dios o a las misericordias de Dios a David. André Caquot (“Les “grâces de David”: À propos d’Isaïe 55,3b”, *Semitica* 15 [1965]: 45-59), y Win A. M. Beuken (“Isa. 55, 3-5: the Reinterpretation of David”, *Bijdragen* 35 [1974]: 49-64) han argumentado por lo primero. Sin embargo, Hugh G. M. Williamson los refuta sobre la base de las versiones antiguas, gramática y contexto (“The Sure Mercies of David”: Subjective or Objective Genitive?” *Journal of Semitic Studies* 23 [1978]: 31-49). Walter C. Kaiser, considerando la teología deuterónomica y su influencia en el contexto de Isa 55:3, reexamina el contexto del capítulo y la mención de David en este verso como un genitivo subjetivo. Concluye que la promesa a David en Isa. 55:3-6 no se transfirió a Israel, sino que participó con Israel en el comienzo del pacto davídico en 2 Sam 7 (“Unfailing Kindnesses Promised to David: Isaiah 55.3”, *Journal for the Study of the Old Testament* 45 [1989]: 91-8).

⁷⁴ Jehová suscitará una figura real similar a la descrita en Isa. 11:1-9, quien habría de venir de la familia de David (Isa. 11:1; Jer. 23:5); tendría la mano de Jehová sobre sí (Isa. 11:2; Jer. 23:5); gobernaría sabiamente con justicia y rectitud (Isa. 11:2-5; Jer. 23:5); salvaría al pueblo (Isa. 11:11; Jer. 23:6) y les daría seguridad durante su gobierno (Isa. 11:6-9; Jer. 23:6). Este rey sería llamado “Jehová: justicia nuestra”.

⁷⁵ Ver W. J. Wessels, “Jeremiah 33:15-16 as a Reinterpretation of Jeremiah 23:5-6”, *Hervormde Teologiese Studies* 47 (1991): 231-46.

⁷⁶ Ver el análisis hecho por André Caquot, “Le messianisme D’Ézéchiél”, *Semitica* 4 (1964): 5-23; y David C. Greenwood, “On the Jewish Hope for a Restored Kingdom”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 88 (1976): 376-85.

⁷⁷ De acuerdo a Antti Laato, “El uso del término *melek* parece mostrar que la venida del Mesías, descrita en 37:15ss, es de hecho una figura regia, no representativa únicamente de la casa de David” (*Josiah and David Redivivus: The Historical Josiah and the Messianic Expectations of Exilic and Postexilic Times* [Stockholm: Almqvist and Wiksell International, 1992], 186).

⁷⁸ La comprensión cristiana del testimonio davídico veterotestamentario parece haber sido fundamental en la interpretación de la persona y obra de Cristo en el Nuevo Testamento. Este reconoce a Jesús como el “hijo de David”, en quien las promesas hechas a David encuentran cumplimiento completo. Por ejemplo: (1) El pacto davídico es central en la narrativa de la natividad (Lc. 1:27-32, cf. Mt. 1:20-23; Lc. 2:4, 9-11). Sobre este aspecto, ver Morton S. Enslin (“The Christian Stories of the Nativity”, *Journal of Biblical Literature* 59 [1940]: 317-38); Evarist Pinto (“Jesus as the Son of God in the Gospels”, *Biblical Theological Bulletin* 4 [1974]: 75-93); Jeffrey G. Sobosan (“Completion of Prophecy: Jesus in Lk 1:32-33”, *Biblical Theological Bulletin* 4 [1974]: 317-23); D. Moody

promesa al pueblo Dios. Su cumplimiento último y final vendría de la casa de David (Mt 1:1, 6, 17⁷⁹ || Lc. 3:23, 32;⁸⁰ 2 Sam. 7 || 1 Crón. 17 || Sal. 89) y de la simiente de Abraham (Mt 1:1; Gál. 3: 6-14, 29; Gén. 12; 15; 17; 22).⁸¹ La muerte y resurrección del Mesías unirían final y

Smith ("An Exposition of Luke 1:26-38", *Interpretation* 29 [1975]: 411-17); Edgar Conrad ("The Annunciation of Birth and the Birth of the Messiah", *Catholic Biblical Quarterly* 47 [1985]: 656-63); Richard D. Nelson ("David: A Model for Mary in Luke?" *Biblical Theological Bulletin* 18 [1988]: 138-42); y Raymond E. Brown ("The Annunciation to Mary, the Visitation and the Magnificat (Luke 1:26-56)", *Worship* 62 [1988]: 249-59). (2) Mateo y Lucas admitieron claramente la descendencia davídica de Jesús en sus genealogías (Mt. 1:1, 6, 17; Lc. 3:23, 32). (3) Juan el Bautista anunció la llegada del reino de Dios (Mt. 3:2). (4) Jesús mismo no sólo predicó acerca de la llegada del reino (Mt. 4:23; Mr. 1:14-15; Lc. 4:43; 10:10), sino que se identificó con el "hijo de David" y el "reino de Dios" cuando todo el pueblo atónito se preguntaba "será éste el hijo de David?" (Mt. 12:22-30; cf. Lc. 11:20; 5:23-26). Jesús respondió la pregunta de los fariseos, diciendo "el reino de Dios está entre vosotros" (Lc. 17:20-21). (5) Juan informó una disputa en la corte del templo acerca del origen del Mesías, quien no vino de Galilea, sino, como lo predijo la Escritura, del linaje de David, de la aldea de Belén, de donde era David (Jn. 7:40-44; cf. Mq. 5:2). (6) En la entrada de Jesús a Jerusalén antes de su pasión, cuando la multitud y aún los niños lo saludaban como "el hijo de David ... quien viene en el nombre del Señor" (Mt. 21:9, 15; cf. Zac. 9:9), Jesús no rechazó la mencionada salutación. (7) En la exposición sobre el Mesías como el Señor de David, el último debate de Jesús en el templo y su final controversia con los líderes religiosos en Jerusalén, los fariseos y escribas entendían y decían que el Mesías es hijo de David (Mt. 22:41-46 || Mr. 12:35-37 || Lc. 20:41-44). (8) Pedro, en su primer discurso registrado, presentó el concepto de que Dios levantaría el Mesías de la descendencia de David, quien lo identificó con Jesús (Hech. 2:29-32). (9) En el concilio de Jerusalén, Santiago, interpretando la resurrección y la exaltación de Jesús, aplicó Amós 9:11-12 (la restauración del tabernáculo caído de David) a la nueva comunidad cristiana, constituida por gentiles y judíos creyentes (Hech. 15:16-18). (10) El autor de la carta a los Hebreos (1:5), en referencia a la filiación de Cristo, conectó 2 Sam. 7:14 (cf. 1 Crón. 17:13) con Sal. 2:7. (11) En Apocalipsis se llamó a Jesús "el soberano de los reyes de la tierra" (1:5), quien "tiene la llave de David" (3:7) como gobernador de la casa. Es "la raíz de David" (5:5; cf. Gén. 49:10 e Isa. 11:1, 10). Jesús mismo es "la raíz y el linaje de David" (22:16).

⁷⁹ Ver James M. Gibbs ("Purpose and Pattern in Matthew's Use of the Title 'Son of David'", *New Testament Studies* 10 [1964]: 446-64). Jack D. Kingsbury argumenta que Mateo usa el título "Hijo de David" para caracterizar al Jesús terrenal como el Mesías real de la casa de David prometido y enviado específicamente a Israel ("The Title 'Son of David' in Matthew's Gospel", *Journal of Biblical Literature* 1976]: 591-602). Ver W. Barnes ("The Origin of Jesus Messiah" (Matt 1:1, 18a): Matthew's Use of the Infancy Traditions", *Journal of Biblical Literature* 96 [1977]: 523-35); Dennis C. Duling ("The Therapeutic Son of David: An Element in Matthew's Christological Apologetic", *New Testament Studies* 24 [1978]: 392-410).

⁸⁰ Ver George E. Rice, "Luke 3:22-38 in Codex Bezae: The Messianic Title", *Andrews University Seminary Studies* 17 (1979): 203-8.

⁸¹ Sobre el origen divino, regio y sacro del "hijo de David", ver particularmente Ernest W. Hengstenberg (*Christology of the Old Testament and a Commentary on the Messianic Predictions* [Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 1956]), 1:130-52); Arthur G. Hebert (*The Throne of David: A Study of the Fulfillment of the Old Testament in Jesus Christ and His Church* [London: Faber and Faber, 1956]); Aage Bentzen (*King and Messiah* [London: Lutterworth Press, 1955]); Mowinckel (10-186); Helmer Ringgren (*The Messiah in the Old Testament* [London: S. C. M. Press, 1956]); McKenzie ("Royal Messianism", 25-52); Aubrey Johnson (*Sacral Kingship in Ancient Israel*, 2d ed. [Cardiff: University of Wales Press, 1967]); Frederick F. Bruce (*The New Testament Development of Old Testament Themes* [Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1968], 68-82); Joseph Coppens (*Le Messianisme Royal: Ses origines. Son développement Son accomplissement* [Paris: Les Editions Du Cerf, 1968], 129-98; idem, *Le Messianisme et sa Relève prophétique: Les anticipations vétérotestamentaires Leur accomplissement en Jésus* (Leuven: Leuven University Press, 1989); Leonhard Rost (*The Succession to the Throne of David* [Sheffield, England: Almond Press, 1982]); y Sherman E. Johnson ("The Davidic Royal Motif in the Gospels", *Journal of Biblical Literature* 87 [1968]: 13-150). Otros eruditos, tales como Tryggve N. D. Mettinger (*King and Messiah: The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite King* [Lund: LiberLaromedel/Gleerup, 1976]) y Roger N. Whybray (*The Succession Narrative* [London: S. C. M. Press, 1968]) han focalizado sobre el contexto monárquico de David y

completamente la misericordia y el juicio de Dios. Así, la salvación sería sellada con un evento escatológico final: la venida del Mesías.

De acuerdo con el discurso de Pablo registrado en Hech. 13, de la posteridad de David, Dios suscitaría “a Jesús por Salvador a Israel” (Hech. 13:22-23). En Jesús, encontraron su cumplimiento (Gál. 3:8-9) las bendiciones prometidas en el pacto a Abraham (Gén. 22:18). Sin embargo, este Salvador, en quien “todas las naciones encontrarían bendiciones”, fue precisamente el Libertador histórico a quien “los habitantes de Jerusalén y sus gobernantes” (Hech. 13:27) “los judíos... mataron” (1 Tes. 2:14-15). Los habitantes de Jerusalén y sus gobernantes, no conociendo a Jesús ni las palabras de los profetas, cumplieron las profecías al condenarlo (Hech. 13:27).⁸²

Los judíos no creyentes no recibieron al Salvador y la salvación ofrecida por Dios en Cristo (Hech. 13:27-29) en cumplimiento de su pacto con Abraham y David. Cristo, habiéndose hecho pecado “por nuestro motivo” (2 Cor. 5:21), tomó sobre sí mismo la “paga del pecado” (Rom. 6:23) en su muerte expiatoria plena “por nosotros” (1 Tes. 5:9-10) sobre la cruz. Así, la liberación de la ira por venir ya era una realidad posible a través de su muerte expiatoria.

Posteriormente a la escritura de 1 Tesalonicenses, Pablo desarrolla el concepto de que el que cree en esta liberación poderosa de Dios, resultaría justificado y salvado de la ira de Dios por la sangre de Cristo, sería reconciliado por su muerte y nunca más sería considerado enemigo de Dios (Rom. 5:9-10). Para Pablo, la salvación significa ser salvo de la destrucción (Fil. 1:28), de la muerte (2 Cor. 7:10) y del juicio (1 Tes. 5:10). La salvación es libertad de los poderes del pecado, de la muerte (Rom. 8:2) y de la ira divina (Rom. 5:9). Los judíos no creyentes parecen

Salomón. Ver Gerard Van Groningen, quien, en una visión conservadora de la inspiración e inerrancia bíblica, intenta demostrar que el concepto mesiánico tiene su “origen... en la revelación divina” (*Messianic Revelation in the Old Testament* [Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1990], 939).

⁸² Por una completa discusión acerca de la estructura, la forma, el contenido y lenguaje del sermón predicado por Pablo en la sinagoga de Pisidia de Antioquía (Hech. 13:16-41), ver Marcel Dumais, *Le Langage de L'Évangélisation: L'annonce missionnaire en milieu juif (Actes 13, 16-41)* (Tournai: Descleé, 1976).

haber ignorado este plan divino de salvación (Rom. 9:30-10:4). Pidieron la crucifixión del hijo de Abraham y David, el Mesías.

Así, en el contexto literario de 1 Tesalonicenses y en la teología paulina, la expresión *ἐργή* parece referir al evento de la cruz, la muerte de Jesús como el Mesías de Dios, el acto final de liberación de Dios a su pueblo. Su muerte, como otros eventos salvíficos de Dios en el Antiguo Testamento e historia de Israel, fue un hecho terrible para los incrédulos, pero una fantástica posibilidad para los creyentes. Para los incrédulos, fue ira-destrucción, *carencia de salvación*, la revelación de la ira de Dios. Para los creyentes este hecho fue salvación-preservación, la revelación del evento salvífico de Dios. La diferencia entre ambos grupos depende de la aceptación o rechazo de Jesús el Mesías, el ungido de Dios.

De acuerdo a Pablo, los judíos no cristianos llenaron la copa en su determinada e histórica hostilidad a la palabra profética. A esto siguió su rechazo y crucifixión del Mesías Libertador. Finalmente, su deliberada oposición a la proclamación del evangelio a los gentiles –lo que no agrada a Dios (1 Tes. 2:15)– lo cual pareció ser una clara evidencia de su condición espiritual bajo la ira de Dios. Parecieron estar tan ciegos como los que Pablo describe en Rom. 1:18-31 y tan duros de corazón como los que refiere en Rom. 9:18-24. El plan de Dios para con ellos parece haber terminado en la cruz.

Los judíos no creyentes fueron colocados bajo la ira de Dios, lo que en 1 Tes. 2:16 es *carencia de salvación*, *εἰς τέλος*.⁸³ Aunque las amenazas previas no fueron finales (Jer. 4:27; 5:10, 18; 29:10-12; 30:4-11; 31:35-37; 32:26-44; 33:20-22; 46:28), ahora sí lo son.⁸⁴ La ira de

⁸³ I. Howard Marshall provee las opciones para esta frase como sigue: (1) “al fin” o “finalmente”; (2) “completamente”, “hasta el extremo”; (3) “para siempre”, “al fin”; y (4) “hasta el fin” calificando a “ira”, por ejemplo, “la ira (que conduce) al fin”. Marshall prefiere “una combinación de matices, a saber “completamente y finalmente” (I. Howard Marshall, *1 and 2 Thessalonians*, New Century Bible Commentary [London: Marshall Morgan and Scott, 1983; reprint, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company], 81).

⁸⁴ Considere también el ciclo teológico de la historia de los jueces: la descripción de la infidelidad de Israel, la reacción de Jehová que permitía la opresión de sus enemigos vecinos, el levantamiento de un juez liberador por parte

Dios ha venido sobre los judíos no creyentes en una manera intensiva (“completamente”, “enteramente” “hasta el extremo”, “hasta el fin”)⁸⁵ o en una manera temporal (“finalmente”, “por fin”, “al fin”)⁸⁶, ya que obstinadamente rechazaron el evangelio que Dios les había revelado a través de los profetas y el ministerio del Mesías.⁸⁷

Como parece claro en los dichos y enseñanzas de Jesús y en otros pasajes del Nuevo Testamento, *ἐργή* en 1 Tesalonicenses tiene tanto una connotación presente como escatológica.⁸⁸

Por un lado, cuando los judíos no cristianos, representados por su sumo sacerdote en la decisión final ante Pilatos, escogieron a César como “rey” (Jn. 19:12-15) en lugar del Dios de Israel (y sus actos salvíficos en Cristo), rechazaron a Dios y Dios los rechazó como su comunidad

de Jehová, liberación y dominio sobre los enemigos durante el gobierno de ese juez. Jehová envió el Juez final a “los suyos, pero los suyos no lo recibieron” (Jn. 1:11). Desde este rechazo histórico, no hubo más liberación para la nación infiel de Israel. Jehová Dios envió su exclusivo y único Libertador. No tuvo, ni tiene y ni tendrá otro plan.

⁸⁵ Como sostenido por Bammel, 308; Peter R. Ackroyd, “*ἔως τέλος*”, *Expository Times* 80 (1968-69): 126; Hans H. Schade, *Apokalyptische Christologie bei Paulus: Studien zum Zusammenhang von Christologie und Eschatologie in the Paulusbriefen*. GTA, 18 (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1981), 127-28; y Bruce, *1 and 2 Thessalonians*, 49.

⁸⁶ Como lo indica Frame (114); Joseph Coppens (“Miscellanées Bibliques. LXXX. Une diatribe antijuive dans 1 Thess, II, 13-16”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 51 [1975]: 91); Ulrich B. Müller (*Prophetie und Predigt im Neuen Testament: Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie*, SNT, 10 [Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1975], 177); y Gerd Lüdemann (*Paulus und das Judentum. Theologische Existenz heute*, 215 [Munich: Kaiser, 1983], 51, n. 95).

⁸⁷ Teológicamente hablando, este Mesías es “juez”, “sacerdote”, “profeta” y “rey” de Israel. El Nuevo Testamento reafirma esta clara visión. Pedro considera a Jesús “juez de los vivos y de los muertos” (Acts 10:42). Para el autor de la homilía a los Hebreos Jesús es “designado por Dios sumo sacerdote de los bienes venideros” (Heb 5:10), “un misericordioso y fiel sumo sacerdote al servicio de Dios” (Heb 2:17; cf. 3:1), “para siempre, como Melquisedec” (6:20). Uno que conoce “nuestras necesidades” aunque “exaltado sobre los cielos (7:26), sentado “a la diestra del trono de la Majestad en los cielos, ministro del santuario, y de aquel verdadero tabernáculo que levantó el Señor, y no el hombre” (8:1, 2), el cual “no es de esta creación (9:11). La gente de su tiempo lo creía “profeta” (Mt. 21:11; cf. vs. 46; Mr. 6:15; Lc. 7:16, 39; 13: 33; 24:19; 7:52; Mt. 13:57 || Mr. 6:4 || Lc. 4:24; cf. Jn. 4:44), el Profeta que habría de venir al mundo (Jn. 4:19; 6:14; 7:40; 9:17). Jesús fue esperado (Mt. 21:5, cf. Zac. 9:9; Jn. 18:37), juzgado (Mt. 27:37 || Mr. 15:26 || Lc. 23:38, cf. Jn. 19:19-22) y proyectado también como futuro rey escatológico (Mt. 25:34, 40).

⁸⁸ Pablo parece construir su reflexión sobre la perspectiva teológica de las enseñanzas de Jesús. Tal vez le era familiar a Pablo las tradiciones evangélicas como las registradas en los Evangelios (Jn. 3:36; Mt. 21:43 || Mr. 12:9; 23:36-38 || Lc. 13:34-35; 21:23-24; Mt. 26:63-64 || Mr. 14:61-62), las que pudo haber interpretado, desarrollado y aplicado con el mismo significado (1 Tes. 1:10; 2:16; 5:9; Rom. 1:18; 2:5, 8; 9:22). Según William Hendriksen, Pablo estaba “bien informado de las palabras que Jesús había mencionado mientras estuvo en la tierra” (*Exposition of I and II Thessalonians* [Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1955], 73). Hiebert cree que “Pablo debe haber sido informado de las predicciones de Cristo relativa a la destrucción de Jerusalén (Mt. 24:1-2; Lc. 19: 43-44) y acerca del curso de los eventos anticipados cuyo cumplimiento no podría ser postergado” (120).

teocrática.⁸⁹ Como Dios no había establecido su relación pactual sino con la nación toda de Israel, esta decisión crítica de los líderes de la nación parece haber afectado toda la nación no sólo en su condición religiosa, sino también en sus aspectos políticos. La elección y promesa divina habría sido tomada de Israel y transferida “a otros” (Mr. 12:9).⁹⁰ Los judíos no creyentes “tropezaron en la piedra de tropiezo” a causa de su incredulidad (Rom. 9:32-33). En el pensamiento paulino, siempre se conectan la cruz de Cristo, el tropiezo de Israel y la caída (Rom. 9:32-33; 11:12; cf. 1 Cor. 1:18-24; 2:6-8; Gál. 5:11; 1 Tes. 2:15-16).

Por otro lado, en 1 Tesalonicenses, Pablo llama la venida del Señor Jesucristo para reunir a su pueblo (4:13-17) “el día del Señor” (5:2). Su venida es para liberar “de la ira venidera” (1:10), traer “salvación” a su pueblo (5:8-10)⁹¹ y juicio a “quienes no obedecen el evangelio del Señor Jesucristo (2 Tes. 1:7-10, cf. Rom. 2:16).⁹²

⁸⁹ Aunque no todos los intérpretes coinciden con la síntesis dada arriba, algunos eruditos sostienen este punto. Por ejemplo, R. Newton Flew considera que “los que rechazaron a Jesús tuvieron que dejar de ser Israelitas. . . Fueron los hijos rebeldes de Israel quienes perdieron su derecho pactual al rechazar a Cristo” (*The Nature of the Church* [New York: Harper and Row, 1952], 101). Lucien Cerfaux sostiene que la “consecuencia inmediata de su infidelidad y de la ira de Dios es que ellos perdieron sus privilegios” (*The Church in the Theology of St. Paul*, 2d ed. [New York: Herder and Herder, 1959], 73). Leonhard Goppelt interpreta que “en el rechazo judío de él, Jesús no sólo vio el lógico final a su controversia con ellos, sino, al mismo tiempo, la conclusión consecuente del conflicto entre Dios e Israel que siempre había existido desde el establecimiento de su relación pactual. Jesús mismo fue esta conclusión. Fue el último en una larga sucesión de mensajeros enviados por Dios. Su venida marca el fin de la espera paciente de Dios” (*Jesus, Paul and Judaism: An Introduction to New Testament Theology* [New York: Thomas Nelson and Sons, 1964], 93-94). George R. Beasley-Murray sostiene lo mismo. En el contexto de Jn. 19:15, comenta: “Los sumos sacerdotes declaran sus respuestas en términos que recuerdan la declaración previa de Pilatos” (Jn. 9:12): “No tenemos más rey que César”. Las implicaciones de este veredicto deben ser ponderadas. En el contexto del juicio a Jesús... no es nada menos que el abandono de la esperanza mesiánica de Israel. Por ello no es sólo a Jesús a quien rechazaron, se excluye todo al oficio mesiánico sobre la base de la sentencia, “no tenemos más rey que César”. Su rechazo de Jesús en el nombre de una pretendida lealtad al emperador perpetuó su renuncia a la promesa del reino de Dios, con la que el don del Mesías se vincula estrechamente en la fe judaica, a la vocación de Israel a ser su heredera, su instrumento, y su proclamadora a las naciones” (George Beasley-Murray, *John*, Word Biblical Commentary, 36 [Waco, TX: Word Books, 1987], 343). Por su parte, Hans Küng ve en la caída de Jerusalén “el fin de la teocracia” (*Judaism: Between Yesterday and Tomorrow* [New York: Crossroad Publishing, 1992], 123-26). La crisis de esta comunidad teocrática fue ya percibida por Juan el Bautista y Jesús, quienes anticiparon posteriormente sus consecuencias.

⁹⁰ Ver el comentario hecho sobre Mr. 12:1-9 por Odil H. Steck, *Israel und das Gewaltsame Geschick der Propheten: Untersuchungen zur Überlieferung des Deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum, und Urchristentum* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchen Verlag, 1967), 273; cf. Hanson, 70.

⁹¹ Note que en 1 Tes. 1:10 la expresión “ira” tiene un contexto gentil, en 2:16 un antecedente judaico, y en 5:9-10 un marco cristiano.

⁹² Es interesante notar que la expresión “ira” se usa como noción escatológica dominante en el libro de Apocalipsis.

En el contexto teológico de 1 Tes. 2:14-16, entonces, Pablo parece mostrar por qué la ira de Dios había sido derramada sobre los judíos no cristianos, perseguidores de los cristianos en Jerusalén y Tesalónica. Habían acumulado pecado tras pecado en su historia, razón por la cual la ira que “es revelada de los cielos contra toda impiedad e injusticia” (Rom. 1:18)⁹³ vino sobre ellos. No sólo ya estaban bajo la “ira de Dios”, la que “cae sobre” los incrédulos (Jn. 3:36), sino que han estado “almacenando ira” para “el día de la ira y de la revelación del justo juicio de Dios” (Rom. 2:5).⁹⁴

Todo lo que el aoristo $\clubsuit\phi\theta\alpha\sigma\epsilon\nu$ parece decir en el contexto de 1 Tes. 2:14-16 es que la ira ha venido sobre los judíos no cristianos por su incesante e histórica rebelión, como sucedió con Israel y Judá en el pasado. Sin embargo, ahora esta es final. Lo que permanece es consecuencia de la condición particular de quienes fueron removidos de la presencia de Jehová: su inevitable juicio. Jerusalén será “desolada” (Mt 23:38)⁹⁵ como fue anunciado con mucha anticipación (1 Rey. 9:1-9 || 2 Crón. 7:11-22; Jer. 22:1-9). La destrucción de Jerusalén y su templo que revela el ángel Gabriel a Daniel (Dan. 9:26), interpretada y profetizada nuevamente por Jesús en su discurso escatológico (Lc. 21:23) y en su proceso judicial como el juicio final de Dios (Mt. 26:63-64 || Mr. 14:61-62 || Lc. 22: 67-69; cf. Dan. 7:13), vino sobre ellos.

Ya que 1 Tes. 2:16 se edifica en el contexto de la historia de la salvación, el texto pudo haber tenido implicaciones explícitas para la sufriente iglesia de los tesalonicenses: los judíos que

“la revelación de Jesucristo, que Dios le dio” (Apoc. 1:1). La palabra griega $\epsilon\rho\gamma\eta$ aparece primeramente en la apertura del sexto sello (6:12-17, cf. también Joel 2:11, Mal. 3:2) en el contexto del “día final”, el día del juicio escatológico. A partir de este texto, el concepto es central en todo el libro. La ira se encuentra presente en el contexto de la última trompeta (11:18), en cada una de las plagas (15-16) y en la parusía del Señor y Juez (19:15, cf. 14:14-20; también Isa. 63:3, Joel 3:13).

⁹³ Note aquí el contexto gentil.

⁹⁴ Note aquí el contexto judaico.

⁹⁵ Con relación a la interpretación de Mt. 23:38, el comentario de Goppelt parece significativo. “La destrucción del Templo que Jesús anticipó... fue simplemente una expresión de su **remoción de la presencia graciosa de Dios**” (énfasis en el original), 95.

provocaron la persecución a los que eran “en el Señor Jesucristo” en Tesalónica (1:1), están bajo la misma ira de Dios como estuvieron quienes persiguieron “las iglesias de Dios en Cristo Jesús que están en Judea” (2:14).

De modo que, interpretar el aoristo $\clubsuit\phi\theta\alpha\sigma\epsilon\nu$ en 2:16c como refiriendo a un evento que ahora se encuentra en el pasado reciente, y la frase $\epsilon\varnothing\varsigma\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ como enfatizando la finalidad de la ira que ha ocurrido en la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C., pareciera contrario al contexto literario y teológico del pasaje y de la evidencia paulina en general.

Dios ha ofrecido explícitas profecías condicionales de preservación o destrucción en su relación pactual con Israel. Basado en las decisiones de Israel, Jesús enfatizó los aspectos negativos de estas condiciones, claramente implicadas en sus enseñanzas y acciones. Es muy probable que Pablo estuviese interpretando el lenguaje y los dichos de Jesús.⁹⁶ Además, lo que ya fue escrito y enfatizado conjeturalmente, finalmente, fue para Israel una realidad cierta e histórica en su relación con Dios. Desde la perspectiva de Pablo, entonces, hay justificación para tomar sus palabras en contexto como referencia a un evento que ya ha sucedido en la historia. Pablo ha interpretado y aplicado el lenguaje pactual del Antiguo Testamento y las enseñanzas de Jesús en la misma perspectiva histórica y teológica.

⁹⁶ Para la historia de esa discusión ver a Víctor P. Furnish (“The Jesus-Paul Debate: From Baur to Bultmann”, *Bulletin of the John Rylands Library* 47 [1964-65]: 342-81; Werner G. Kümmel (“Jesus und Paulus”, *New Testament Studies* 10 [1964]: 163-81; idem, *Heilsgeschehen und Geschichte: Gesammelte Aufsätze 1933-1964*, Marburger Theologische Studien, 3 [Marburg: N. G. Elwert, 1965]); Friedemann Regner (“Paulus und Jesus” im neunzehnten Jahrhundert: Beiträge zur Geschichte des Themas “Paulus und Jesus” in der neutestamentlichen Theologie, *Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts*, 30 [Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1977]); Hans Rollmann (“Paulus Aliebus: William Wrede on Comparing Jesus and Paul”; en *From Jesus to Paul: Studies in Honour of Francis Wright Beare*, editado por P. Richardson y J. C. Hurd [Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University, 1984], 23-45); S. G. Wilson (“From Jesus to Paul: The Contours and Consequences of a Debate”, en *From Jesus to Paul: Studies in Honour of Francis Wright Beare*, editado por P. Richardson y J. C. Hurd [Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University, 1984]) y Frans Neirynck (“Paul and the Saying of Jesus”, en *L’apôtre Paul: Jesus Personalité, Style et Conception du Ministère*, BETL, 73, editado por Albert Vanhoye [Leuven: Leuven University Press, 1986], 265-321). Particularmente ver los ensayos coleccionados por Alexander J. M. Wedderburn, cuyo tema principal es la conexión entre el pensamiento de Pablo y los de Jesús (*Paul and Jesus: Collected Essays*. JSNT, Supplement 37 [Sheffield: JSOT Press, 1989]); y David Wenham (“The Story of Jesus Known to Paul”, en *Jesus of Nazareth: Lord and Christ*, ed. J. B. Green and M. Turner [Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1994], 297-311).

Pearson está correcto en la interpretación del aoristo; sin embargo, podría estar equivocado en su premisa y en la identificación del evento implicado por los vocablos $\clubsuit\phi\theta\alpha\sigma\epsilon\nu$ "ἐργή", en 2:16. No hay razón para pensar que este verbo fue usado intencionalmente después del año 70 por algún editor, con el propósito de subrayar "el frente unido de todos los cristianos contra los judíos que habían sufrido en la destrucción de su ciudad y templo el último rechazo y juicio de Dios".⁹⁷ Esta es una mera especulación sin evidencia textual. Por hacer lo que ya Baur había hecho, Pearson impone una visión histórica sobre el significado original del texto.⁹⁸ (Uno pregunta si esta clase de lectura de la evidencia del Nuevo Testamento no es una forma de "eisegesis" -leer en el texto ideas no pensadas por el autor original). Charles A. Wanamaker sostiene que "el contexto histórico en el período posterior al año 70 d.C sugerido por Pearson es innecesario".⁹⁹

Si la visión de Pablo de la ἐργή divina se basara en la perspectiva teológica de la tradición deuteronomica y de las enseñanzas de Jesús, $\clubsuit\phi\theta\alpha\sigma\epsilon\nu$ estaría señalando un evento pasado¹⁰⁰ desde la perspectiva de Pablo, con algunas consecuencias futuras: Debido a que los judíos no creyentes rechazaron y mataron a Jesús, el último profeta Libertador, la ira de Dios ha venido sobre ellos. Frustraron nuevamente la salvación presente de Dios dentro del contexto actual.¹⁰¹

⁹⁷ Pearson, 91.

⁹⁸ Ver las observaciones hechas por Simpson en relación a la "relevancia" de algunas referencias a la literatura cristiana primitiva dada por Pearson "como evidencia para la interpretación de la destrucción de Jerusalén como castigo por dar muerte a Jesús". Simpson argumenta que "la relevancia de algunas de estas referencias es cuestionable" (91).

⁹⁹ Charles A. Wanamaker, *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company; Exeter: Paternoster Press, 1990), 30.

¹⁰⁰ Marshall considera que "el verbo se conjuga en el tiempo pasado y que de ninguna manera puede interpretarse en tiempo futuro" (80).

¹⁰¹ Charles E. B. Cranfield, comentando 2:16c, declara que "el significado más aceptable de sentencia como un todo en la perspectiva de lo que Pablo dice en todas partes es, en nuestra opinión, que la ira de Dios ya ha llegado hasta el extremo sobre los judíos en el evento de la cruz. En ese evento, la desobediencia del pueblo de Dios alcanzó su clímax, y Dios la derramó en su verdadero carácter con claridad final y absoluta" ("A Study of 1 Thessalonians 2". *Iris Biblical Studies* 1 [1979]: 218-19). Ver particularmente el análisis de Karl P. Donfried, "Paul and Judaism: 1 Thessalonians 2:13-16 as a Test Case", *Interpretation* 38 (1984): 249-51. Marshall considera esta interpretación

A la luz de estos hechos, se puede coincidir que “las realidades escatológicas anticipan una consumación escatológica futura”¹⁰², el juicio final de Dios—salvación o ira, lo que es parte de la teología paulina.

Anacronismos teológicos

La argumentación en favor de la interpolación descansa más en las atribuidas discrepancias teológicas de Pablo que sobre las consideraciones históricas. Se examinan cuatro posibles contradicciones teológicas argumentadas por los interpolacionistas.

El anti-semitismo de 1 Tes. 2:13-16. El aspecto más sensitivo de la exégesis de este texto tiene que ver primeramente con el aparente anti-semitismo de los vs. 14-16, lo que parece ser un problema complejo en la exégesis y teología cristiana.

La mayoría de las investigaciones acerca de 1 Tes. 2:13-16 se han concentrado en la polémica histórica entre el judaísmo y el cristianismo. En ese contexto, se considera los vs. 15-16 como “uno de los ataques más amargos sobre los judíos”¹⁰³, en claro contraste¹⁰⁴ con la

como “over-subtle” (81).

¹⁰² Beasley-Murray, 54.

¹⁰³ Buck and Taylor, 236. Peter Richardson sostiene que en 1 Tes. 2:14 el “juicio cae sobre los judíos” (*Israel in the Apostolic Church*, Society for New Testament Studies Monograph Series 10 [Cambridge: Cambridge University Press, 1969], 174). Hiebert, considerando 1 Tes. 2:15-16, sostiene que “en la mención de “los judíos” Pablo descarga una fuerte denuncia de sus actividades” (114). Herman Ridderbos considera 1 Tes. 2:14-16 como una “aguda condenación de Pablo a los judíos” (*Paul: An Outline of His Theology* [Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1975], 519). David R. Adams expresa que 1 Tes. 2:15-16 es un “disparo de Pablo contra los judíos” (“The Suffering of Paul and the Dynamics of Luke-Acts” [Ph.D. dissertation, Yale University, 1979], 211). E. P. Sanders juzga 2:14-16 como un “cargo sorprendente contra los judíos” (*Paul, the Law, and the Jewish People* [Minneapolis, MN: Fortress Press, 1983], 184). Walter D. Davies sostiene que en 1 Tes. 2:14-16 Pablo “presenta la más severa denuncia a los judíos” (*Jewish and Pauline Studies* [Philadelphia, PA: Fortress Press, 1984], 124). Hans Conzelmann y Andreas Lindemann interreptan el vs. 14 “como un ataque violento contra los judíos (no debiera ignorarse el paralelo con Hech 17)”. Ellos creen que esta “crítica severa a los judíos en 2:14-16 suscita un problema teológico especial” (*Interpreting the New Testament: An Introduction to the Principles and Methods of NT Exegesis* [Peabody, MA: Hendrikson, 1988], 163, 164).

¹⁰⁴ Hans Hübner, *Gottes Ich und Israel: zum Schrifgebrauch des Paulus in Römer 9-11*, FRLANT, 136 (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1984), 129-30. Prudentemente, H. M. Lübking, *Paulus und Israel im Römerbrief: Eine Untersuchung zu Römer 9-11* (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, 260, 1986), 129-32; particularmente 131, “veränderte Auffassung”.

expectación escatológica de Pablo acerca de la salvación de Israel (Rom. 11:25-26).¹⁰⁵

La discusión erudita se ha centralizado en el problema crucial de la identificación de los τ'ν Ἰουδαίων en 2:14. Es imposible sintetizar todas las soluciones sugeridas. Sin embargo, dos son las propuestas principales para tal identificación. Un cierto grado de consenso se ha alcanzado en relación a la primera y las opiniones difieren grandemente en referencia a la segunda.

La mayoría de los comentaristas, aunque con pequeñas variantes, sostienen que la expresión τ'ν Ἰουδαίων, en 1 Tes. 2:12, es un término étnico que refiere a toda la nación, incluyendo connotaciones religiosas y raciales. Es decir, Pablo, en este texto, incluiría a todos los judíos.¹⁰⁶

Por otro lado, Malcolm Lowe, en base a estudios semánticos e históricos, prefiere implicar un uso geográfico de la expresión Ἰουδαῖοι. De acuerdo con su propuesta, entonces, la expresión τ'ν Ἰουδαίων en 2:14 significaría “los habitantes de ≡ Ἰουδαία”... Así la correcta traducción aquí es “Judeos” (y sobre ellos ⚣φθασεν ≡ ⚣ργή, ii 16).¹⁰⁷ Intérpretes posteriores

¹⁰⁵ Por ejemplo, Norman A. Beck (*Mature Christianity: The Recognition and Repudiation of the Anti-Jewish Polemic of the New Testament* [London: Associated University Presses, 1985]) propone sacar del canon cristiano 1 Tes 2:13-16 por ser un “estorbo” (ibid., 46). Considera estos versos como “el segmento anti-judaico más hiriente de todo el cuerpo paulino” (ibid., 40), una “difamación maligna” (ibid., 43), una “injuria amarga” (ibid., 90). Así, 1 Tes. 2:14-16 parecen “ser... teológicamente contrarios a lo que Pablo escribió en la colección del Nuevo Testamento” (ibid., 45).

¹⁰⁶ La bibliografía aquí es extensa. Por ejemplo, Frame (110); Neil (50-55); Geroge Milligan (*St. Paul's Epistles to the Thessalonians: The Greek Text with Introduction and Notes* [Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1953], 30); Hendriksen (20-27); Rigaux (444); Morris (90-98); Raymond C. Kelcy (*The Letters of Paul to the Thessalonians* [Austin, TX: R. B. Sweet Co. 1968], 53); Hiebert (114-21); J. E. Best (*Paul's Theology of the Corporate Life of the Local Church* [Ann Arbor, MI: University Microfilms International, 1987], 114); Bruce (*1 and 2 Thessalonians*, 46); Paul N. Tarazi (*1 Thessalonians: A Commentary*, Orthodox Biblical Studies [Crestwood, NY: St. Vladimir Seminary Press, 1982], 108-14); Marshall (83); Ingo Broer (“Antisemitismus' und Judenpolemik im Neuen Testament: Ein Beitrag zum besseren Verständnis von 1 Thess 2,14-16”, *Biblische Notizen Beiträge zur Exegetische Diskussion* 20 [1983]: 73-77; idem, “Der ganze Zorn ist schon über sie gekommen”: Bemerkungen zur Interpolationshypothese und zur Interpretation von 1 Thess. 2,14-16”, en *The Thessalonian Correspondence* [Leuven: Leuven University Press, 1990], 137-59); Donfried (247-48). Donald A. Hagner sostiene que “la sentencia es general, aplicada a todos los judíos, más bien que sólo a quienes mataron a Jesús o se opusieron a la misión de Pablo” (“Paul's Quarrel with Judaism”, en *Anti-Semitism and Early Christianity: Issues of Polemic and Faith*, editado por Craig A. Evans and Donald A. Hagner [Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993], 133).

¹⁰⁷ Malcolm Lowe, “Who Were the ΙΟΥΔΑΙΟΙ?” *Novum Testamentum* 8 (1976): 130 n. 89.

apoyan esta propuesta con nuevas evidencias.¹⁰⁸

La visión geográfica de Lowe parece jugar un rol particular en el intento de defender la autenticidad de 1 Tes. 2:13-16. Weatherly, una figura reciente en este debate contemporáneo, argumenta que la “asociación de τ'ν'Ιουδαίων con los crímenes de los vss. 15-16b es una acusación, no contra la nación judía como tal, sino contra los perseguidores Judeos en particular”.¹⁰⁹ En su visión, además, el texto “implícitamente contrasta al fiel Ἰουδαῖοι” que experimenta persecución pero, por implicación, ha escapado de la ira (1:10)” con el infiel Ἰουδαῖοι que persigue al fiel y es objeto de la ira”.¹¹⁰

En su análisis, el concepto de la muerte a los profetas “se emplea de buena gana para referir las acciones de un segmento infiel de Israel y relacionar la situación presente con la historia de Israel”. De esa manera, “los oponentes actuales se vinculan a los perseguidores de los profetas en el pasado”, manteniendo una continuidad histórica del pueblo infiel. Así, “el uso del concepto de la muerte de los profetas no indica por sí mismo condenación de Israel como un todo”.

Si esta interpretación geográfica, que enfatiza el segmento infiel de la nación, fuese

¹⁰⁸ Aunque no existe un consenso relativo a este entendimiento geográfico, con unas pocas variantes, esta visión es confirmada por Willi Marxsen (*Der erste Brief an Die Thessalonicher* [Zürcher Bibelkommentare 11,1. Zürich: Theologischer Verlag, 1979], 48-50); por Davies, quien sugiere que la reacción de Pablo “no fue contra todo el pueblo judío sino contra los judíos que se opusieron violentamente a la predicación del evangelio” (127); por Traugott Holtz (“The Judgment on the Jews and the Salvation of all Israel: 1 Thess 2,15-16 and Rom 11,25-26”, en *The Thessalonian Correspondence*, editado por R. F. Collins [Leuven: Leuven University Press, 1990], 284-94); y particularmente Jon A. Weatherly (“The Authenticity of 1 Thessalonians 2:13-16: Additional Evidence”, *Journal for the Study of the New Testament* 42 [1991]: 79-98). Ver también, Daniel J. Harrington (*Paul on the Mystery of Israel* [Collegeville, MN: Liturgical Press, 1992], 23-24); A Thomas Kraabel (“The Roman Diaspora: Six Questionable Assumptions”, en *Diaspora Jews and Judaism: Essays in Honor of, and in Dialogue with, A. Thomas Kraabel*, editado por J. Andrew Overman and Robert S. MacLennan, 1-20 [Atlanta, GA: Scholars Press, 1992]); y Ross S. Kraemer (“On the Meaning of the Term “Jew” in Greco-Roman Inscriptions”, en *Diaspora Jews and Judaism: Essays in Honor of, and in Dialogue with, A. Thomas Kraabel*, ed. Andrew Overman and Robert S. MacLennan [Atlanta, GA: Scholars Press, 1992], 311-29). Contra esta visión, ver Broer, “Antisemitismus” und Judenpolemik im Neuen Testament”; e idem, “Der ganze Zorn ist schon über sie gekommen”: Bemerkungen zur Interpolationshypothese und zur Interpretation von 1 Thess. 2,14-16”.

¹⁰⁹ Weatherly, 86-87.

¹¹⁰ Ibid., 87.

correcta, entonces el adverbio πάντοτε indicaría que “esta generación de perseguidores, como la del pasado, llena su propia medida de pecados”. En ese sentido, 2:16b “con πάντοτε un elemento integral, enfatiza más la continuidad entre los perseguidores de los cristianos y los perseguidores pasados del pueblo de Dios”.¹¹¹

Weatherly argumenta que esta interpretación es “consistente con los temas iniciales de estos versos”. 1 Tes. 2:14 relaciona las experiencias de persecución de los cristianos en Tesalónica con los cristianos de Judea, de modo que los vss. 15-16 vinculan ambos grupos a la experiencia de Jesús, los profetas y Pablo. Correspondientemente, la solidaridad de los perseguidores se implica en la atribución directa de la muerte a los profetas a la generación presente y en la referencia a llenar la copa de sus pecados.¹¹² Parece clara la implicación de esta asociación: “los que persiguieron a los de Tesalónica están sujetos a la misma ira a la que están sujetos los que persiguieron a los de Judea”. Además, 2:13-16 “sirve para asegurar a los cristianos de Tesalónica de la autenticidad de su experiencia cristiana y de la certidumbre de su vindicación sobre sus oponentes”.¹¹³

Los argumentos presentados por Weatherly deben ser considerados y evaluados seriamente. Si esta “evidencia adicional” fuese correcta, “entonces es enteramente posible que estos versos procedieran de la pluma de un judío cristiano como Pablo”.¹¹⁴

Por tanto, el lenguaje controversial en 1 Tes. 2:14-16 parece revelar una interpretación paulina de actos de violencia “cometidos contra Cristo y los cristianos primitivos por algún judío, lo cual no es una forma de anti-judaísmo, mucho menos de anti-semitismo”.¹¹⁵ No hay odio

¹¹¹ Ibid., 87-88.

¹¹² Ibid., 88.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Ibid.

¹¹⁵ Ben Witherington III, *Jesús, Paul and the End of the World: A Comparative Study in New Testament Eschatology* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992), 100. Dada la ambigüedad de estas ideas y la intensidad del debate

racial aquí. El lenguaje, duro como es, es dicho por un judío a judíos y refleja el idioma polémico de un debate en casa sobre asuntos de esencial importancia y de gran consecuencia”.¹¹⁶

Al evaluar este punto debe recordarse que el concepto de anti-semitismo es un fenómeno relativamente moderno.¹¹⁷ Broer enfatiza que en la fecha en que 1 Tesalonicenses fue escrita, no se consideraba a los cristianos una entidad separada del judaísmo. Por esa razón, 1 Tes. 2:14-16 es “un ejemplo de polémicas entre judíos”.¹¹⁸ En las palabras de Walter D. Davies, “las discusiones del judaísmo y de los judíos en las cartas de Pablo son intramuros”.¹¹⁹

Otto Michel sostiene que este texto refleja ciertas experiencias que Pablo tuvo en su

entre los eruditos, las mismas deben ser definidas. Existe consenso generalizado entre los intérpretes de que hay declaraciones anti judaicas en el Nuevo Testamento, particularmente en las cartas paulinas. Sin embargo, estas no constituyen evidencia de anti semitismo. Concluyo, en armonía con Hagner, 128-29, que “anti-judaísmo es *desacuerdo* teológico con el judaísmo, y ... esta incompatibilidad puede llegar a ser polémica en tono. Anti-semitismo, en cambio, no es nada menos que odio *racial* hacia los judíos, un odio que puede tomar una variedad de formas tales como prejuicio, injusticia, calumnia, abuso, y aún violencia física. No puede negarse la existencia evidente de pasajes anti judaicos en las cartas de Pablo y en el Nuevo Testamento. Hay, sin embargo, un sentido totalmente inapropiado en la expresión “anti-judaísmo”, ya que los cristianos judío responsables por el Nuevo Testamento, incluyendo a Pablo, consideraron el cristianismo como cumplimiento del judaísmo. Más que ser desleales a la fe de los patriarcas y de la Biblia en su nueva experiencia cristiana, los cristianos creyeron que habían encontrado lo que las promesas habían anticipado. No se unieron a una nueva religión, sino a la verdadera y perfecta manifestación de la fe de sus antepasados. De acuerdo a su perspectiva, lo que rechazaron en su polémica no fue el verdadero judaísmo, sino solamente una versión defectuosa de éste, la que trágicamente rechazó a su Mesías y lo hizo incompleto”. Se puede armonizar con la tesis de Hagner (129): “Los pasajes anti-judaicos del Nuevo Testamento son, en mi opinión, un componente esencial del cristianismo del Nuevo Testamento, anti semitismo, en contraste, no lo es” (énfasis en el original). Por su parte, Ulrich Wilckens concluye que el tema anti-judaico del Nuevo Testamento es “in essence Christian-theological” y tiene como su propósito precisar la fe cristiana más que difamar la fe judaica (“Das Neue Testament und die Juden”, *Evangelische Theologie* 34 [1974]: 602-11).

¹¹⁶ Hagner, 134.

¹¹⁷ James D. G. Dunn prudentemente señala que la “crítica de Pablo es parte de una re evaluación más amplia de la actitud hacia los judíos dentro del Nuevo Testamento, que se origina de la continua reacción entre cristianos y estudiantes del período contra el Holocausto. Un carácter distintivo de esta re evaluación ha sido el conocimiento creciente, y conocimiento desagradable creciente del grado al que el anti semitismo posterior está enraizado en el mismo Nuevo Testamento, aunque mayormente hoy se prefiere hablar de anti-judaísmo, ya que “anti-semitismo” es explícitamente un fenómeno más moderno, más apropiado para describir la mezcla poderosa de ideas de raza y de nacionalismo que alcanzó su nadir en el Nazismo” (*The Partings of the Ways Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity* [London: S. C. M. Press; Philadelphia, PA: Trinity Press International, 1991], 140-41). Cf. Samuel Sandmel, *Anti-Semitism in the New Testament* (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1978), xix-xx. Cf. Küng, 354.

¹¹⁸ Broer, “Antisemitismus” und Judenpolemik im Neuen Testament”, 87-89. Cf. Luke T. Johnson, “The New Testament’s Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic”, *Journal of Biblical Literature* 108 (1989): 419-441.

¹¹⁹ Davies, 19.

misión en la diáspora judía.¹²⁰ Por su parte, Davies declara que “aquí el Apóstol castiga los oponentes de su misión en el contexto de una iglesia gentil que sufre persecución directa o indirectamente de los judíos”.¹²¹ En realidad, 1 Tes. 2:14-16 es “la primera respuesta” de Pablo “a los judíos que violentamente se opusieron a la predicación del evangelio a los gentiles y así obstaculizaron el propósito divino.”¹²² En su contexto, 1 Tes. 2:14-16 bien puede ser considerado “un ataque a los judíos de Tesalónica por obstruir la proclamación del evangelio cristiano”.¹²³ J. Christiaan Beker parece enfático en su interpretación: “1 Tesalonicenses 2:14-16 es una expresión polémica **contingente**... En las cartas de Pablo permanece como una declaración excepcional”.¹²⁴

¹²⁰ Michel, 58. Johannes Munck declara que en 1 Tes. 2:14-16 “Pablo puede describir a los judíos como enemigos del Evangelio” y “perseguidores” (*Paul and the Salvation of Mankind* [Richmond, VA: John Knox Press, 1959], 131, 202).

¹²¹ Davies, 7. Gottlieb Lünemann (*Critical and Exegetical Handbook to the Epistles to the Thessalonians* [New York: Funk and Wagnalls, 1889], 481) sostiene: “Como sabemos de los Hechos, fue realmente por autoridad de los magistrados gentiles que comenzó las persecuciones contra la iglesia cristiana en Tesalónica, pero los propios originadores e instigadores fueron *también aquí* los judíos. Ellos no pudieron provocar la persecución de los cristianos directamente, como los judíos en Palestina, sino, por las leyes existentes, solamente los encerraron y pudieron hacerlo indirectamente, es decir, por trastornar al populacho gentil. Esta circunstancia, en conexión con la repetida experiencia de oposición de los judíos que Pablo tuvo que enfrentar en Asia antes de escribir esta epístola (tal vez, también, Corinto), es la ocasión natural y fácilmente explicable psicológicamente de la polémica en los versos 15, 16” (énfasis en el original).

¹²² Davies, 8.

¹²³ Ernest W. Hunt, *Portrait of Paul* (London: A. R. Mowbray, 1968), 108. Robert Jewett ha sugerido que “en 1 Tes. 2:16 hay referencia a un acto de juicio que Pablo percibió que había caído sobre sus adversarios judíos” (*A Chronology of Paul's Life* [Philadelphia, PA: Fortress Press, 1979], 34). Bruce C. Johanson comenta que “el ataque sobre los judíos aquí difícilmente califica para la caracterización de Pablo como “sosteniendo una posición anti-semítica inaceptable”, pero se dirige solamente a los judíos que habían sido y continuaban siendo hostiles y opositores al evangelio” (*To All the Brethren: A Text-Linguistic and Rhetorical Approach to I Thessalonians* [Stockholm: Almqvist and Wiksell International, 1987], 97). Marxsen también comparte esta visión. Sostiene que una interpretación anti-semítica puede solamente ser mantenida si 2:15-16 se desconecta de su contexto (48-49). Ver también Karl P. Donfried, “The Cults of Thessalonica and the Thessalonian Correspondence”, *New Testament Studies* 31 (1985): 336-56. 245-47; y George L. Lyons, *Pauline Autobiography: Toward a New Understanding* [Atlanta, GA: Scholars Press, 1985], 205-7).

¹²⁴ J. Christiaan Beker, “The New Testament View of Judaism”, en *Jews and Christians: Exploring the Past, Present, and Future* (New York: Crossroad Publishing Company, 1990), 67 (énfasis agregado). Theodor Zahn, refiriendo a Baur, subraya: “Es posible hablar de la dudosa polémica contra los judíos (Baur, 97, 347) solamente cuando se tiene en vista el hecho de que la persecución de los de Tesalónica comenzó con el ataque de los judíos contra los misioneros poco tiempo después de la llegada de Timoteo y Silas a Corinto, cerca del tiempo en que se escribe 1 Tesalonicenses, cuando Pablo estaba obligado por la oposición judía a separarse de la sinagoga” (Hech xviii. 5f.)” (Theodor Zahn, *Introduction to the New Testament* [Grand Rapids, MI: Kregel Publication, 1953], 1:249). Hiebert considera que “seguramente las palabras de Pablo no son meramente un comprensible estallido, aunque injustificado, de exasperación momentánea. Pablo hablaba de larga y amarga experiencia. En sus tareas misioneras había sido perseguido de lugar en lugar por la hostilidad inflexible y oposición astuta de los judíos. Tal vez en ninguna otra

Patte interpreta que 1 Tes. 2:13-16 “no es una declaración anti-semítica sino anti-persecutoria”.¹²⁵

Que a través de todo su ministerio Pablo tuvo que enfrentar permanente oposición de parte de los judíos se observa en las referencias históricas del libro de los Hechos de los Apóstoles. Lo mismo se refleja en 2 Corintios, Gálatas y Filipenses. En pasajes tales como Gál. 5:12; Fil. 3:2, 18-19; 2 Cor. 11:13-15, 24-26; Rom. 2:17-29; 9:22-24, 32-33; 10:1-3, 21; 11:8-10 y 16:17-18, Pablo enfrenta duras denuncias de sus oponentes, cristianos o no. Según Peter Stuhlmacher, “la polémica formulada desafortunadamente en 1 Tes. 2:14s., puede ser explicada, en mi opinión, como resultado directo de esta situación de conflicto y sufrimiento personal”.¹²⁶ Probablemente Stuhlmacher esté correcto al sostener que “mientras el apóstol sea criticado por profesar tendencias anti-judaicas, sin tomar en consideración su situación y enseñanzas, considero que Pablo ha sido mal interpretado y no refutado”.¹²⁷

Además, el lenguaje en 1 Tes. 2:14-16, rudo como es, no pareciera ser una declaración anti-semítica. Es más bien un argumento controversial relacionado integralmente con la situación e inmediato contexto de la misión de Pablo. Enfrentando una oposición constante que ocasionó “mucha aflicción” a los cristianos en Tesalónica, al escribir 1 Tes. 2:14-16, de acuerdo con un consenso bien establecido como será visto en más detalle posteriormente, Pablo “toma ideas tradicionales, común en el judaísmo primitivo y encontrado en la tradición del Nuevo Testamento

ocasión de su carrera misionera sufrió más de la agresión de los judíos que durante el período en que esta carta fue escrita” (114-15).

¹²⁵ Daniel Patte, *Paul's Faith and the Power of the Gospel: A Structural Introduction to the Pauline Letters* (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1983), 127, 145. Harrington destaca: “Pablo dice ciertamente muy diferentes cosas acerca de los judíos en 1 Tesalonicenses (“no agradan a Dios y se oponen a todos los hombres”, 2:15) y Romanos (“todo Israel será salvo”, 11:26). Pero, “se debe la diferencia al desarrollo del pensamiento de Pablo o a la situación diferente que él enfrentó?” (19).

¹²⁶ P. Stuhlmacher and R. Lapidé, *Paul: Rabbi and Apostle* (Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House, 1984), 16.

¹²⁷ *Ibid.*, 61. Lapidé concluye que Pablo “no fue ni anti semítico ni anti judaico” (*ibid.*, 54).

también”.¹²⁸

La muerte de Jesús y otros cargos atribuidos a los judíos. Desde un punto de vista gramatical, $\clubsuit\phi\theta\alpha\sigma\epsilon\nu$, en 2:16, es un aoristo indicativo, que describe una acción pasada, un evento histórico. Aun cuando Pablo no identifica este evento del pasado en su carta, conecta el verbo con la expresión $\equiv \epsilon\rho\gamma\acute{\eta}$ ¹²⁹, su sujeto. En su contexto inmediato, $\epsilon\rho\gamma\acute{\eta}$ hace referencia a los judíos, quienes (1) mataron a los profetas y al Señor Jesucristo; (2) obstaculizaron la proclamación del evangelio en la misión cristiana gentil; (3) llenaron la medida de su pecado; y (4) recibieron la ira de Dios $\epsilon\theta\zeta\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$. Cada una de estas expresiones se encuentra en los Evangelios, presumiblemente, reflejando una situación común, un claro componente de la tradición oral.

El concepto de que los judíos mataron a sus propios profetas era una idea común en el Antiguo Testamento y en el judaísmo en general.¹³⁰ La persecución de los profetas encuentra sustancial apoyo en tiempos del Nuevo Testamento (cf. Rom. 11:3, donde Pablo cita 1 Rey. 19:10, 14).¹³¹

Aunque la observación hecha por los interpolacionistas de que los judíos fueron los que dieron muerte al Señor Jesucristo es única en Pablo, esta imputación se encuentra también en la tradición de la iglesia cristiana primitiva.¹³² La cuestión que podría legítimamente suscitarse es la

¹²⁸La crítica de judaísmo temprano encontrado en 1 Tes. 2:15-16 es muy similar en estilo y contenido, por ejemplo, a Isa 29-30 (en particular 30:12-14), Jer. 5-8; Amós 2:6-3:8.

¹²⁹ Por una investigación detallada acerca del tema de *la ira de Dios* en el Nuevo Testamento, ver Gustav Stählin, “ $\epsilon\rho\gamma\acute{\eta}$ ”, *Theological Dictionary of the New Testament*, editado por Gerhard Friedrich (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company), 5:422-47.

¹³⁰ See Henry A. Fischel, “Martyr and Prophet”, *Jewish Quarterly Review* 37 (1946/7): 265-80, 363-86; y Steck, quien ofrece una documentación completa. Albert M. Denis describe a los profetas como mártires de su propio pueblo (*Introduction aux Pseudépigraphes Grecs d’Ancien Testament*, SVTP, 1 [Leiden: E. J. Brill, 1970], 85-90).

¹³¹ Al tratar de reconstruir la situación que Pablo refirió en 1 Tes 2:15 en relación a la muerte de los profetas, considere la original interpretación sugerida por Frank D. Gilliard, quien argumenta que existen “buenas razones” para identificar a los profetas del vs. 15 con “los profetas de Jesús”, y no “con los profetas de los judíos”. Identifica como profetas de Jesús a Juan el Bautista, a Esteban y a Santiago el hijo de Zebedeo, quienes sufrieron una muerte prematura en manos de los judíos (“Paul and the Killing of the Prophets in 1 Thess. 2:15”, *Novum Testamentum* 36 [1994]: 259-70).

¹³² Ver también Hech. 2:23, 36; cf. Mt. 27:35 || Mr. 15:24 || Lc. 23:33; Jn. 19:16; Hech. 3:14-15; 4:10; 5:30; 7:51-

siguiente: “Hasta qué punto la afirmación de Pablo corresponde al relato de la tradición de la iglesia que los judíos son responsables de la muerte del Señor Jesucristo?”¹³³

Que las autoridades religiosas judías fueron responsables de la muerte de Jesús parece corroborarse por el hecho que ellos mismos planearon su muerte (Mt. 26:1-5 || Mr. 14:1-2 || Lc. 22:1-2), arrestaron a Jesús por orden del sumo sacerdote y lo llevaron directamente a su casa (Mt. 26:57 || Mr. 14:53 || Lc. 22:54; cf. Jn 18:12-14); condujeron a Jesús ante el Sanedrín presidido por el sumo sacerdote (Mt. 26:57-68 || Mr. 14:53-65 || Lc. 22:54-71)¹³⁴; enviaron a Jesús a Pilatos por orden del sumo sacerdote (Mt. 27:1-2 || Mr. 15:1); fueron hostiles y demandaron su crucifixión (Mt. 27:22-23 || Mr. 15:13-14 || Lc. 23:20-23); condenaron a Jesús a la crucifixión por el supuesto delito de haber declarado ser rey de los judíos (Mt. 27:37 || Mr. 15:26 || Lc. 23:38; cf. Jn 19:19); y lo injuriaron mientras Jesús colgaba de la cruz (Mt. 27:39-43 || Mr. 15:29-32 || Lc. 23:35-37).¹³⁵

52; 10:39. Hech. 13:27-29 atribuye esta idea a Pablo. (Cf. Mt. 27:22-23 [observe el material mateo único en los vs. 24-25: como el pueblo acepta la responsabilidad sobre sí mismo y sobre las generaciones futuras] || Mr. 15:13-14 || Lc. 23:21-25 (note el particular material lucano en el vs. 25: Pilatos “entregó a Jesús a la voluntad de ellos” [“a la voluntad del pueblo”] || Jn. 19:15).

¹³³ El segundo capítulo de mi tesis doctoral revela al menos cuatro importantes conceptos vinculados al interrogante planteado: Primero, la mayor responsabilidad por la muerte de Jesús se atribuye al sumo sacerdote y a sus líderes religiosos. Segundo, la discusión central en el juicio de Jesús habría sido el tema del Templo y el supuesto desafío de Jesús a éste. Tercero, Jesús fue condenado por considerarse implícitamente el Mesías. Cuarto, la persecución de la iglesia cristiana primitiva en Jerusalén y en las “ciudades extranjeras” (Hech. 26:11) constituyó una clara reacción de los líderes religiosos judíos a la proclamación cristiana de Jesús como Mesías (Roberto Pereyra, “Paul’s Earliest Statement Concerning the Christian Church: A Review and Evaluation of Research into Paul’s Association of the Term *ἐκκλησία τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* in 1 Thessalonians” [Ph.D. Dissertation, Andrews University, 1995]).

¹³⁴ Sobre las circunstancias de esta situación, se han propuesto tres diferentes descripciones: (1) Josef Blinzler (*The Trial of Jesus: The Jewish and Roman Proceedings Against Jesus Christ Described and Assessed from the Oldest Accounts* [Westminster, MD: Newman Press, 1959]) y Otto Betz (*What Do We Know About Jesus?* [London: S. C. M. Press 1968]), basados en Marcos y Mateo, sostienen que el juicio nocturno fue ante el Sanedrín, presidido por Caifás, el sumo sacerdote. Esta sesión judicial se extendió hasta rayar el alba o fue seguida por una breve sesión al amanecer; (2) David R. Catchpole, basado en la presentación de Lucas, argumenta por una sesión matutina temprana (*The Trial of Jesus: A Study in the Gospels and Jewish Historiography from 1770 to the Present Day* [Leiden: E. J. Brill, 1971]); y (3) Paul Winter, siguiendo el relato de Juan, propone que se llevó a cabo una audiencia oral informal por parte de algún oficial judío, tal vez Anás, pero que no fue un juicio formal ante el Sanedrín (*On the Trial of Jesus* [New York: Walter De Gruyter, 1974]).

¹³⁵ En su delicado tratamiento del juicio de Jesús, Raymond E. Brown argumenta que “todos los Evangelios concuerdan que las autoridades judías, particularmente los sacerdotes, no gustaban de Jesús y que hubo intentos tempranos de obstruir su predicación. Todos armonizan sobre el hecho de una acción judicial por parte del Sanedrín,

A través de todo este proceso, pareciera que los judíos estaban en la vanguardia: el sumo sacerdote, los sacerdotes, los escribas y ancianos, los fariseos, el sanedrín, la multitud hostil que vociferaba por crucifixión. Al mismo tiempo, el gentío se burlaba e injuriaba a Jesús pendiente y moribundo en la cruz.¹³⁶

Si Jesús hubiese sido arrestado con la ayuda de los soldados romanos, ciertamente habría sido encarcelado en una prisión romana y no, como todos los Evangelios informan, llevado ante el sanedrín.¹³⁷ Adicionalmente, la declaración “cada día estaba con ustedes enseñando en el templo” (Mr. 14:48-49 || Mt. 26:55 || Lc. 22:52-53) sugiere que sus captores fueron judíos.

Se ha cuestionado frecuentemente, sobre bases lingüísticas e históricas, el hecho de que el sanedrín haya dado una sentencia formal de muerte.¹³⁸ Sin embargo, Marcos inequívocamente informa tal decreto o sentencia, usando terminología legal aceptada: “todos ellos lo condenaron, declarando ser digno de muerte” (Mr. 14:64 || Mt. 26:66: “Es reo de muerte”).

Por el registro de los Evangelios, parece evidente que ocurrió un juicio y se libró una sentencia de muerte. Estos lo sugieren claramente (Mt. 20:18-19 || Mr. 10:33-34 || Lc. 18:31-32).

Jesús predice que el jefe de los sacerdotes y los escribas lo condenarán a muerte (Mr 14:64). De mayor significado para los autores del registro evangélico es que Jesús fuese condenado a muerte

y (si se vinculara Hechos a Lucas) todos coinciden que uno de los problemas contra Jesús fue la amenaza destrucción del santuario del Templo. Todos acuerdan que las autoridades judías entregaron a Jesús a Pilatos, quien lo sentenció a muerte” (*The Death of the Messiah from Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*. The Anchor Bible Reference Library. 2 vols. [New York: Doubleday, 1994], 1:382).

¹³⁶ J. Bradley Chance concluye que “la narrativa de Lucas-Hechos afirma la idea de que el espectador pasivo de las acciones malas es tan culpable como lo es el agresor activo. Mientras los gobernantes pueden haber sido los que mataron a Jesús, el veredicto cae sobre todos los habitantes de Jerusalén” (“The Jewish People and the Death of Jesus in Luke-Acts: Some Implications of an Inconsistent Narrative Role”, en *Society of Biblical Literature 1991: Seminar Paper*, editado por Eugene H. Lovering [Atlanta, GA: Scholars Press, 1991], 80). Richard P. Carlson opina que “el mismo pueblo llegó a ser participante activo en el triunvirato judío, no sólo deseó la muerte de Jesús ante Pilatos sino que también lo llevó a la muerte” (“The Role of the Jewish People in Luke’s Passion Theology”, en *Society of Biblical Literature 1991: Seminar Paper*, editado por Eugene H. Lovering [Atlanta, GA: Scholars Press, 1991], 101).

¹³⁷ Por un cuidadoso tratamiento de los procedimientos ante el Sanedrín, ver Blinzler (81-163) y Brown (*The Death of the Messiah*, 1:429-560).

¹³⁸ Ver E. Bickermann, “Utilitas crucis: Observations sur les récits du procès de Jésus dan les Évangéles canoniques”, *Revue de l’histoire des religions* 112 (1935): 169-99; y Winter, 227-34.

como Mesías por sus propios contemporáneos (Mt. 26:63-64 || Mr. 14:64 || Lc. 22:67-70). En una afirmación paralela, aunque ahora frente a Pilatos, Jesús reconoce que es rey (Mt. 27:11 || Mr. 15:1-2 || Lc. 23:1-3). Además, los sinópticos insisten sobre el hecho de que Jesús fue sentenciado a ser crucificado por pretender ser rey y mesías de los judíos (Mt. 27:37 || Mr. 15:26 || Lc. 23:38; cf. Jn 19:19-22).

Claramente, entonces, la declaración de Pablo parece armonizar con el informe de los Evangelios y con la evidencia del Nuevo Testamento que algunos judíos son responsables de dar muerte al Señor Jesús, el Mesías, el Hijo de Dios.¹³⁹

Que esto es verdad podría confirmarse por otra consideración. Debiera darse seria atención a si, desde una perspectiva escritural, el aoristo $\square\pi\omicron\kappa\tau\epsilon\iota\nu\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ en 1 Tes. 2:15 fue usado intencionalmente por Pablo. El hecho de que no empleara expresiones tales como “cruz” (1 Cor. 1:17, 18; Gál. 5:11; 6:12, 14; Fil. 2:8; 3:18 (cf. Efe. 2:16; Col. 1:20; 2:14), o “crucificar” y sus derivados (1 Cor. 1:13, 23; 2:2, 8; 2 Cor. 13:4; Gál. 3:1; 6:14) en 1 Tesalonicenses tiende a implicar que el verbo $\square\pi\omicron\kappa\tau\epsilon\iota\nu\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ en 2:15 sea una elección deliberada de Pablo.¹⁴⁰

Por otra parte, según Dunn, “la referencia a “los judíos” es del todo específica”.¹⁴¹ Los judíos en Judea mataron a Jesús y a los profetas, y persiguieron las iglesias de Dios “en Cristo

¹³⁹ De acuerdo a Jewett, “a la luz de los recientes estudios acerca de la crucifixión, es inapropiado negar la complicidad de parte de las autoridades judías” (*The Thessalonian Correspondence*, 38). Ver Ernest Bammel, “The Trial before Pilate”, en *Jesus and the Politics of His Day*, editado por E. Bammel and C. F. D. Moule (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984), 415-51.

¹⁴⁰ Como fue sugerido por Rhys R. Lloyd, “The Historic Christ in the Letters of Paul”, *Bibliotheca Sacra* 58 (1901): 282. Aunque este verbo no se encuentra en ninguna otra parte del cuerpo paulino en relación a la muerte de Jesús, de las 74 veces que el NT lo usa, 4 se encuentran en Pablo. Uno de estos empleos es Rom. 11:3, lo cual es una cita del AT. El verbo aparece también en Rom. 7:11; 2 Cor. 3:6 (cf. Efe. 2:16). Para Heinz E. Tödt, “de 1 Tes 2:15 es particularmente evidente como en la comunidad primitiva, en conexión con la muerte de Jesús, la muerte de los profetas (investigada en las Escrituras) estaba también implicada ahora en la controversia como prueba de la rebelión permanente de los judíos contra la voluntad de Dios. Aquí “matar” parece ser casi un término técnico. Seguramente es un vocablo técnico en el anuncio de los sufrimientos donde, contrastando con las variantes en la formulación de todas las otras declaraciones, este invariablemente se repite. Obviamente, esta palabra pertenece a la esfera del discurso controversial (en el sentido más amplio) entre la comunidad primitiva y las autoridades judías legítimas” (Heinz E. Tödt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition* [Philadelphia, PA: Westminster Press, 1965], 175-76).

¹⁴¹ Dunn, 146.

Jesús”. Existe buena razón para pensar que Pablo “tuvo en mente a los judíos que él conocía muy bien”¹⁴²-- “los habitantes de Jerusalén y sus gobernantes” (Hech. 13:27).

La noción que “los judíos mataron al Señor Jesucristo” ya estaba presente en la tradición cristiana y Pablo pudo haberla recibido como tal.¹⁴³ Por tanto, es razonable pensar que la declaración de Pearson que Pablo “nunca atribuye la muerte de Jesús a los judíos” es un asunto de su personal y particular interpretación.

Es interesante considerar que, reconociendo la autenticidad de 1 Tes. 2:14-16, eruditos anteriores a Pearson, advierten el uso de material tradicional por parte de Pablo en la composición de este pasaje. Autoridades como Martin Dibelius (1925)¹⁴⁴, J. Bernard Orchard (1938)¹⁴⁵, Hans J. Schoeps (1943)¹⁴⁶, Charles H. Dodd (1947)¹⁴⁷, Karl H. Schelkle (1949)¹⁴⁸, Charles Masson (1957)¹⁴⁹, Ulrich Wilckens (1961)¹⁵⁰, Werner G. Kümmel¹⁵¹, Rein Schippers (1966)¹⁵², Otto

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ Tome en consideración el hecho de que el verbo $\pi\rho\kappa\tau\epsilon\acute{\iota}\omega$ que Pablo usa en 2:15 se emplea en los Sinópticos cuando Jesús anticipa su pasión (Mt. 16:21 || Mr. 8:31 || Lc. 9:22; Mt. 17:23 || Mr. 9:31), y en la parábola de los labradores malvados (Mt. 21: 38-39 || Mr. 12:7 || Lc. 20:14, 15). Aparece también en referencia a la muerte de los profetas en el discurso contra los Fariseos e intérpretes de la ley (Lc. 11:47-48). Juan usa este mismo verbo en relación a la persecución (Jn. 16:1-4). Estas referencias adicionales merecen una seria consideración.

¹⁴⁴ Martin Dibelius sostiene que “das erste Glied dürfte eine Formel ältester Judenpolemik bei den Christen und in Anlehnung an das A.T. gebildet sein” y hace referencia a Mt. 23: 34, 37; Lc. 11:49; 13:34; Hech. 7:52; Justino *Dial.* 6,4, y 1 Rey. 10:10, 14 (Martin Dibelius, *An die Thessalonicher I-II: An die Philipper*, HNT, 11, 2d ed. [Tübingen, J. C. B. Mohr, 1925], 10).

¹⁴⁵ J. Bernard Orchard sugiere que en 1 Tes 2:14-16 Pablo “no es original sino que depende de alguna fuente primitiva, que bien puede ser la misma fuente usada por Mateo en 23:31-39 (J. Bernard Orchard, “Thessalonians and the Synoptic Gospels”, *Biblica* 19 [1938]: 22-23).

¹⁴⁶ Hans J. Schoeps, “Die jüdischen Prophetenmorde”, en *Aus frühchristlicher Zeit: Religionsgeschichtliche Untersuchungen* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1950), 126-43.

¹⁴⁷ Charles H. Dodd, enfatizando el paralelismo entre Mt. 23:32 y 1 Tes. 2:16, reflexiona: “Sin ninguna semejanza verbal, la afinidad interior de los dos pasajes es cercana” (“Matthew and Paul”, *The Expository Times* 58 [1946-1947]: 297).

¹⁴⁸ Karl H. Schelkle, *Die Passion Jesus in der Verkündigung des Neuen Testaments: Ein Beitrag zur Formgeschichte und zur Theologie des Neuen Testaments* (Heidelberg: Kerle, 1949), 31-32.

¹⁴⁹ Charles Masson considera que Pablo “repite una acusación formulada por Jesús (Mt. 23.37; Lc. 13.34) y por Esteban (Hech. 7.52)” (*Les Deux Épîtres de Saint Paul aux Thessaloniciens* [Paris: Neuchâtel and Niestloe, 1957], 34).

¹⁵⁰ Ulrich Wilckens concluye: “das Paulus sich an dieser Stelle eines traditionellen Motivs bedient” (Ulrich Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte: Form- und traditions-geschichtliche Untersuchungen*, WMANT, 3.

Michel (1967)¹⁵³, y Odil H. Steck (1967)¹⁵⁴, concuerdan, en términos generales, que “Pablo ha usado tradición pre-sinóptica en su escrito de los cuatro versículos en cuestión dependiente de conceptos tradicionales bíblicos”.¹⁵⁵

Aunque con pocas variantes, esta misma norma se encuentra en eruditos posteriores a Pearson. Buenos ejemplos son Niels Hyldahl (1972)¹⁵⁶, David Wenham (1981, 84)¹⁵⁷, I. Howard Marshall (1983)¹⁵⁸, Karl P. Donfried (1985)¹⁵⁹, Ernest Best (1987)¹⁶⁰, y Christopher Tuckett

uberarb. u. erw. Aufl. [Neukirchen–Vluyn: Neukirchener Verlag d. Erziehungsvereins, 1974], 120). Wilckens piensa que es posible encontrar su fuente.

¹⁵¹ Werner G. Kümmel hace referencia a la “traditionelle christliche Vorwürfe” (“Das literarische und geschichtliche Problem des ersten Thessalonicherbriefes”, 220).

¹⁵² Rein Schippers declara que desde un punto de vista formal llama la atención que en el pasaje de Mt. 23:29-38 que se dirige a los judíos, aparezcan las mismas palabras claves que se usan en 1 Tes 2:13-16. Así, Pablo aquí permanece en la tradición pre-sinóptica (Rein Schippers, “The Pre-synoptic Tradition in 1 Thessalonians 2:13-16”, *Novum Testamentum* 8 [1966]: 232-33).

¹⁵³ Michel, 50-59.

¹⁵⁴ Steck ha realizado un estudio cuidadoso, mostrando que en 1 Tes 2:15-16 Pablo pudo haber usado materiales de la crítica profética primitiva de Israel y de la tradición de Jesús. Particularmente compara Mr. 12:1b-5 con 1 Tes. 2:15 [(Ιουδαίων) τ'ν ... □ποκτεινάντων ... το-ς προφήτας]; Mr. 12:7 con 1 Tes. 2:16 [κωλύόντων ≡μας το ρς ♣θνεσιν λαλῆσαι ζνα σωθ'σιν, también vs. 15: κα ρ ≡μ□ς κδιωξάντων]; Mr. 12:8 con 1 Tes. 2:15 [τ'ν ... τε εν κύριον □ποκτεινάντων Ἰησο-ν] y Mr. 12:9 con 1 Tes. 2:16 [εἴς τε □να πληρ'σαι α↔τ'ν τ□ς □μαρτίας πάντοτε. ♣φθασεν δ∞ fπ' α↔το-ς ≡ ργ← εἴς τέλος] (274-76).

¹⁵⁵ Collins, *Studies*, 103.

¹⁵⁶ Aunque no ha examinado específicamente el problema del uso de la tradición por parte de Pablo en la composición de 1 Tes 2:14-16, Hyldahl enfatiza la influencia de la tradición cristiana primitiva en el pasaje (Niels Hyldahl, “Jesus og jøderne ofølge 1 Tess 2:14-16”, *Svensk Exegetisk Årsbok* 37-38 [1972-73]: 238-54).

¹⁵⁷ Tratando con las “actividades persecutorias judías” bajo el paralelo de 1 Tes. 2:14-16 y Mt. 23:29-38, David Wenham señala que “aunque estos paralelos no son muy cercanos y no necesitan ser considerados como significativos, sorprende cuánto de 1 Tes. 2:15, 16 puede ser encontrado en Mt. 23:29-38 (o aún más corto en 23:32-36)” (David Wenham, “Paul and the Synoptic Apocalypse”, en *Gospel Perspectives: Studies of History and Tradition in the Four Gospels*, editado por R. T. France y D. Wenham [Sheffield, England: JSOT, 1981], 2:361); ver también su obra titulada *The Rediscovery of Jesus' Eschatological Discourse* (Sheffield, England: JSOT, 1984), 351-52.

¹⁵⁸ Marshall, 82.

¹⁵⁹ Donfried señala que “un examen cuidadoso” de 1 Tes. 2:15-16 “muestra que contiene una tradición que es notablemente cercana al texto Q encontrada en Lucas 11:47-52. El paralelo de Mateo a Lucas 11:47-48 agrega lo que sigue: “Así que dais testimonio contra vosotros mismos, de que sois hijos de aquellos que mataron a los profetas. “Vosotros también llenad (*pl*rosate) la medida de vuestros padres! La similitud de este *pl*rosate con 1 Tesalonicenses 2:16a es obvia y es totalmente posible que Pablo pueda haber conocido este elemento de la tradición a partir de su experiencia con la iglesia antioquena” (énfasis en el original), “Paul and Judaism”, 248-49.

¹⁶⁰ Best piensa que es “probable que Pablo y Mateo estén usando el mismo fragmento de tradición” (*A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians*, 121-22).

(1990).¹⁶¹

Es significativo el emergente consenso entre eruditos en favor de la autenticidad de 1 Tes. 2:14-16 en base al uso de material proveniente de la tradición.¹⁶² Mientras Pablo no repite exactamente la tradición, implica conocerla.

De la declaración que Pablo hace y registra en 2 Tes 2:15¹⁶³, es claro que era consciente de su dependencia de materiales preservados en la tradición oral de la comunidad cristiana: “Así que, hermanos, estad firmes, y retened las tradiciones que habéis aprendido, sea por palabra, o por carta nuestra”. Afirma que predicó el evangelio tradicional que había emanado de la comunidad. Declara explícitamente que “no hay otro evangelio” diferente que el que él predicó (Gál. 1:7-9) y que también “recibió” (1 Cor. 15:3-5; 11:23) por “revelación de Jesucristo” (Gál 1:12).¹⁶⁴ Así, el aparentemente carácter no paulino de 1 Tes. 2:15-16 puede ser explicado adecuadamente por el supuesto de que Pablo ha hecho uso de tradición pre paulina.

El contexto de 1 Tes. 2:13-16 da alguna evidencia de que Pablo estaría usando cierto

¹⁶¹ Christopher M. Tuckett concluye que “no hay un claro vínculo entre Pablo y la tradición sinóptica más allá del uso común de un concepto que fue ampliamente extendido entre el Judaísmo y el Cristianismo. El lenguaje de Pablo puede explicarse adecuadamente sobre la base de este antecedente ... Tanto Pablo como la tradición sinóptica participaron de una base común de ideas y terminología del AT y del Judaísmo, y este antecedente común parece del todo adecuado para explicar toda superposición de lenguaje existente aquí. Parece poco razonable sugerir más clara vinculación entre Pablo y la tradición sinóptica en este punto” (Christopher M. Tuckett, “Synoptic Tradition in 1 Thessalonians?”, en *The Thessalonian Correspondence*, editado por R. F. Collins [Leuven: Leuven University Press, 1990], 167).

¹⁶² El uso de material proveniente de la tradición parece ser frecuente en el estilo literario de Pablo. Sobre esto, ver particularmente Walter Grundmann (“Überlieferung und Eigenaussage im eschatologischen Denken des Apostels Paulus”, *New Testament Studies* 8 [1961-62]: 12-16); Béda Rigaux (“Tradition et rédaction dans 1 Th. v. 1-10”, *New Testament Studies* 21 [1975]: 318-40); Traugott Holtz (“Traditionen im 1 Thessalonicherbrief”, en *Die Mitte des Neuen Testaments: Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie: Festschrift für Eduard Schweizer zum siebzigsten Geburtstag*, editado por U. Luz y H. Weder [Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1983], 55-78); E. Springs Steele (“The Use of Jewish Scriptures in 1 Thessalonians”, *Biblical Theological Bulletin* 14 [1984]: 12-17); ver Simpson en su tesis doctoral (93-98); y más generalmente los comentarios de Rigaux (*Saint Paul: Les épîtres aux Thessaloniens*, 444-56); Best (*A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians*, 114-23); Bruce (*1 and 2 Thessalonians*, 46-49); y Broer, “Antisemitismus” und Judenpolemik im Neuen Testament”.

¹⁶³ Note también que puede ser una alusión a las tradiciones de los dichos de Jesús en 1 Tes.4:15: “por lo cual os decimos esto en palabra del Señor”.

¹⁶⁴ Ver Ronald Y. K. Fung, quien buscando reconciliar Gál.1:12 con 1 Cor. 15:3, discute la relación entre revelación y tradición en Pablo. Enfatiza que lo que Pablo recibió por tradición-la forma del kerygma-solamente sirvió para confirmar lo que ya había recibido por revelación (“Revelation and Tradition: The Origins of Paul's Gospel”,

material proveniente de la tradición. En 2:13, Pablo considera a los Tesalonicenses como παραλαβόντες λόγον □κο↑ς, lo que puede ser entendido como refiriendo a la recepción de tradición.¹⁶⁵ Pablo enfatizó la importancia de este λόγος □κο↑ς como λόγος θεο-, como más tarde identificará la παράδοσις contenida en 1 Cor. 15:3-7 como τ€ ε↔αγγέλιον.

La transición al material proveniente de la tradición ocurre, aparentemente, en 2:14, cuando Pablo compara la situación de persecución de los cristianos en Tesalónica con lo ocurrido a las iglesias de Dios en Cristo Jesús que están en Judea. En 2:15 se observa en la narración un cambio del uso de la persona del pronombre. Pablo se dirige a los Tesalónicos cristianos perseguidos en segunda persona, y cuando refiere a las iglesias de Dios en Judea lo hace en tercera persona (καθ©ς κα ϑ α↔το ϑ). Sin embargo, luego pasa a la primera persona (≡μ□ς fκδιωξάντων, vs 15; κωλύόντων ≡μας, vs. 16). Al parecer, Pablo no era miembro de las iglesias de Dios en Judea cuando éstas sufrían persecución. Probablemente, como judío, estaba involucrado en la persecución de las mencionadas iglesias. Es posible pensar que la fuente de esta tradición fue precisamente la comunidad de las iglesias perseguidas. La mención de la misión gentil en 2:16 sugiere que los gentiles de dichas comunidades en Judea podrían haber estado involucrados en la transmisión de esta tradición.

Además, 1 Tes. 2:15-16 parece revelar un preciso lenguaje pactual¹⁶⁶ en un estilo explícitamente deuteronomico¹⁶⁷, que constituye una corriente viviente de tradición a través del

Evangelical Quarterly 57 [1985]: 23-41).

¹⁶⁵ Schippers, 229-30.

¹⁶⁶ El pacto es el concepto más importante para describir la relación de Dios con su pueblo en el Antiguo Testamento. Noción que aparece en el pacto Abrahámico (Gén. 12, 15, 17) y el Mosaico (Exo. 19). El pacto también llega a ser la concepción principal en el período de la monarquía para describir la relación de Dios con su pueblo a través del reinado de David (2 Sam. 7; Sal 89). Más tarde, los profetas lo usaron para describir la relación de Dios con su pueblo (Ose. 6:7; 8:1; Isa. 33:8; Jer. 11:8, 10; 34:13), y Jeremías emplea el mismo principio para describir lo que Dios desea y es capaz de hacer en su pueblo: el nuevo pacto (Jer 31:31-34).

¹⁶⁷ El estilo deuteronomista presupone las detalladas obligaciones pactuales registradas en el libro del Deuteronomio, que en sí misma implica una definición de Israel y coloca al pueblo de Dios bajo las mismas condiciones del pacto.

Nuevo Testamento.¹⁶⁸ Por ejemplo, la advertencia profética deuteronomica de Yahweh¹⁶⁹ se aplica ahora a la iglesia cristiana.¹⁷⁰ El rechazo a Jesús y la persecución a su iglesia son expresiones de la persistente infidelidad y rebelión de Israel contra Dios.¹⁷¹ Realmente, más que esto, ello constituye el clímax de la última rebelión, lo que incita el juicio divino sobre Israel: la determinada ira de Dios.¹⁷²

Percibir el significado y función de la tradición en el proceso redaccional de Pablo es particularmente relevante para la interpretación de 2:13-16. Por tanto, como Collins sugiere, dado

Sobre la definición de Israel en base al Deuteronomio, ver E. Theodore Mullen, quien argumenta que el “Israel ideal se establece por la “elección” de su deidad y su continuación se determina por la misericordia de Jehová y por los ideales pactuales”. En el exilio, la identidad de Israel sería definida por las maneras en que el pueblo cumplía los mandamientos del pacto que estableció las bases de la identidad étnica de la nación” (E. Theodore Mullen, *Narrative History and Ethnic Boundaries: The Deuteronomistic Historian and the Creation of Israelite National Identity* [Atlanta, GA: Scholars Press, 1993], 63, 284). Ver especialmente James M. Scott, quien examina una tradición deuteronomica e indica cómo Pablo adapta esta tradición en 1 Tes. 2:15-16 (“Paul's Use of Deuteronomistic Tradition”, *Journal of Biblical Literature* 112 [1993]: 645-665).

¹⁶⁸ Muchos eruditos reconocen que la noción de pacto provee la base para la interpretación de las acciones de Israel y Judá con respecto a las obras históricas de Dios, y que este concepto constituye uno de los temas centrales y claves del Antiguo como del Nuevo Testamento.

¹⁶⁹ La estructura de la advertencia o amonestación profética deuteronomica puede ser bosquejada como sigue: Jehová envía una palabra de amonestación a través de “sus siervos los profetas”, los profetas llaman por arrepentimiento para evitar desastres, Israel rechaza la palabra profética. Para una investigación acerca de esta concepción deuteronomica en el AT, Judaísmo y el NT, ver la tesis doctoral de James A. Williams, “A Conceptual History of Deuteronomism in the Old Testament, Judaism, and the New Testament” (Ph.D. dissertation, The Southern Baptist Theological Seminary, 1977).

¹⁷⁰ Por un estudio completo de este tema, ver las obras de Steck (*Israel und das Gewaltsame Geschick der Propheten*) and Schoeps (“Die jüdischen Prophetenmorde”).

¹⁷¹ La rebelión contra Dios es el punto crucial de la historia deuteronomica del período del exilio. En la tradición exflica deuteronomica, la deslealtad de Israel fue caracterizada como infidelidad al culto central de Jerusalén (2 Rey. 14:23-24) o la dinastía davídica (2 Rey. 17:21-23). Para los deuteronomistas exflicos, la ofensa más grande fue la adoración a otros dioses (2 Rey. 17:7-14).

¹⁷² El rechazo de Israel a los mensajes de los profetas fue el último toque. La ira de Jehová vino e Israel fue removido de la presencia de Jehová (2 Rey. 17:18). La derrota y el exilio de la tierra simbolizaron dicha exclusión. La tragedia más grande de la historia de Israel propone una explicación teológica. Este juicio no significa que Jehová haya sido infiel a sus promesas del pacto; más bien, Israel ha sido infiel a las mismas (1 Rey. 14:15-16; 2 Rey. 17:7-23); cf. la fraseología paralela en Jue. 2:11-23). Tal vez sea importante recordar la frecuente apostasía israelita desde los jueces hasta la monarquía, bajo los profetas y reyes. Exactamente lo mismo puede decirse de Judá (2 Rey. 17:19; 21:10-15; 22:16-17). “Repetidamente”, no sólo ocasionalmente (Jer. 7:21-29), Jehová había hablado a Judá a través de sus “siervos los profetas”, pero el pueblo no respondió consecuentemente. El resultado de este estado de rebelión fue el exilio: la exclusión de la presencia de Jehová (2 Crón. 30:6-9; Jer. 25:1-11; 26:4-8; 29:18-19; 35:12-17; 44:1-6; Dan. 9:4-19 abunda en fraseología deuteronomica; Zac. 1:1-6). Así, la catástrofe nacional, la caída del reino del norte de Israel bajo los poderes asirios en el 722 AC., y la toma del reino del sur de Judá y la destrucción de Jerusalén bajo las fuerzas babilónicas una centuria y media posterior, constituyeron la cosecha de la deslealtad de Israel y Judá a las cláusulas pactuales y el cumplimiento de las advertencias divinas (Deut. 28:63-68; 31:20-22; Lev. 26:3-33).

el hecho que Pablo ha hecho uso de material proveniente de la tradición al escribir 1 Tesalonicenses, es mejor dar consideración a la distinción entre tradición y redacción.¹⁷³

En el contexto de 1 Cor. 2:8, debe determinarse la identidad de “los gobernadores de este siglo”. No hay consenso entre los eruditos “si 1 Cor. 2:6, 8 refiere a poderes humanos o espirituales”.¹⁷⁴ Unos pocos los consideran figuras políticas, es decir, gobiernos terrenales.¹⁷⁵ Sin embargo, muchos concuerdan que los “gobernadores” son poderes demoníacos¹⁷⁶, o al menos, poderes demoníacos que trabajan tras los gobiernos terrenales.¹⁷⁷

Weatherly observa que tanto 1 Tes. 2:15 como 1 Cor.2:8 pertenecen al mismo autor. Los Evangelios y los Hechos proveen un caso a punto. Los Evangelios canónicos y Hechos atribuyen

¹⁷³ Collins, *Studies*, 130.

¹⁷⁴ Daniel G. Reid, “Principalities and Powers”, en *Dictionary of Paul and His Letters*, editado por G. F. Hawthorne, R. P. Martin, and D. G. Reid (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993), 748.

¹⁷⁵ Por ejemplo, Trevor Ling, “A Note on 1 Corinthians ii:8”, *The Expository Times* 68 (1956-57): 26. Wesley Carr, en base a evidencia léxica, consideraciones contextuales y argumentos de la crítica de las formas, interpreta que la expresión “príncipes” en 1 Cor. 2:6, 8 refiere tanto a autoridades romanas como judías implicadas en la crucifixión de Jesús (“The Rulers of This Age--1 Corinthians II.6-8”, *New Testament Studies* 23 [1976-77]: 20-35; idem, *Angels and Principalities: The Background, Meaning, and Development of the Pauline Phrase hai archai kai exousiai* [Cambridge: Cambridge University Press, 1981], 91, 118-20). Ver también Gordon D. Fee (*The First Epistle to the Corinthians*, NICNT [Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1987; reprint 1989], 104, 106 n. 36); y Charles B. Cousar, *Theology of the Cross: The Death of Jesus in the Pauline Letters* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1990), 26.

¹⁷⁶ Esta visión predomina entre los eruditos en esta centuria, a partir de la obra de Martin Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus* (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1909). Entre los que sostienen esta opinión, se encuentran Bultmann, *Theology of the New Testament*, 1:259; George H. C. MacGregor, “Principalities and Powers: The Cosmic Background of St. Paul's Thought”, *New Testament Studies* 1 (1954/55): 17-28; Lucien Cerfaux, *Christ in the Theology of St. Paul* (New York: Herder and Herder, 1959), 98-106; Heinrich Schlier, *Principalities and Powers in the New Testament* (Freiburg: Herder, 1961); Charles K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, HNTC (New York: Harper and Row, 1968), 68-72; Jung Y. Lee, “Interpreting the Demonic Powers in Pauline Thought”, *Novum Testamentum* 12 (1970): 54-69; Hans Conzelmann, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1975), 61; Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven and London: Yale University Press, 1983), 96; y Reid, 748.

¹⁷⁷ Sostienen esta interpretación MacGregor; George B. Caird, *Principalities and Powers: A Study in Pauline Theology* (Oxford: Clarendon Press, 1956), 16-17; W. J. Peter Boyd, “1 Cor. 2:8”, *The Expository Times* 68 (1957): 158; Oscar Cullmann, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History* (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1964), 191-206; idem, *The State in the New Testament* (London: S. C. M. Press, 1975), 95-114; Peter T. O'Brien, “Principalities and Powers: Opponents of the Church”, en *Biblical Interpretation and the Church: Text and Context*, editado por D. A. Carson (Exeter: Paternoster Press, 1984), 118; Frederick F. Bruce, *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1991), 118; y Clinton E. Arnold, *Powers of Darkness: Principalities and Powers in Paul's Letters* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992), 101-4.

responsabilidad a judíos y romanos por la muerte de Jesús (por ejemplo, Mr. 10:32 y paralelos; Lc. 22:3; Hech. 4:27-28), y hay poca razón para pensar que la visión de Pablo fuese necesariamente más estrecha. Así, en 1 Tes. 2:15 y 1 Cor. 2:8, en el último texto: “si los gobernadores” refiere a poderes demoníacos, oficiales romanos en general (incluyendo oficiales judíos) puede considerarse contradictorio sólo en un nivel superficial.¹⁷⁸

Existe todavía otra posibilidad en esta reconstrucción del pensamiento paulino. Mientras Pablo pudo haber enfatizado “los gobernadores de este siglo”, en 1 Cor. 2:8, motivado por una situación especial, esto no excluiría el hecho de que haya enfatizado la responsabilidad judía en 1 Tes. 2:15, en el contexto de una situación diferente y con un propósito particular en mente.¹⁷⁹

La noción de que los judíos obstaculizan la proclamación del evangelio en la misión cristiana se hace más clara con el uso del participio *ἠκδιώκω* (vs. 15). “Por qué se encuentra este participio aquí? Es que éste no sólo expresa la idea de persecución sino también de expulsión al usar el prefijo *ἠκ*. De modo que Pablo no sólo se referiría a la “gran persecución” de Hech. 8:1, sino posiblemente a su propia experiencia en Damasco (Hech. 9:23-24), en Antioquía de Pisidia (13:14, 50), en Iconio (14:1, 5-6), en Listra (14:6, 19-20), en Tesalónica (17:10), en Berea (17:14) y en Corinto (18:5-6).¹⁸⁰ Pablo considera que esta acción judía “desagrada a Dios” como también los pone en “oposición a todos los hombres”. Dios reacciona porque, al perseguir a su iglesia y a sus mensajeros, los judíos están obstaculizando su propósito de salvación a través de la proclamación del evangelio (1 Tes. 2:16; 1:4-5; 2:1-2, 13; cf. 2 Tes. 2:13-14; Rom. 1:16; 9:24;

¹⁷⁸ Weatherly, 83.

¹⁷⁹ El Nuevo Testamento indica las dimensiones cósmicas sobrenaturales de la muerte de Jesús al señalar que su muerte es un acto de Dios, quien permitió a los adversarios actuar de acuerdo con sus designios y planificación (Hech. 2:23; 4:28). Se argumenta que el complot contra Jesús se atribuye a Satanás (Jn. 13:27; 14:30; cf. Lc. 22, 3, 53), y que los gobernantes terrenales son los ejecutores de su muerte por crucifixión (1 Cor. 2:8). Esta situación, sin embargo, no contradice el hecho que la crucifixión fue un acto humano.

¹⁸⁰ De acuerdo a Richardson, desde Tesalónica a Corinto, Pablo ha enfrentado una “oposición indigna” por parte de las sinagogas locales. Esta “antipatía ... se refleja en 1 Tesalonicenses 2:14ss”, donde “el juicio cae sobre los judíos hasta el extremo” (102, 174).

Gál. 6:15).¹⁸¹

Luke Timothy Johnson, sosteniendo que 1 Tes. 2:16 “no es una interpolación”, encuentra que la declaración concerniente a los judíos, quienes “nos impiden hablar a los gentiles *hina sōthōsin*”, se corresponde exactamente con el lenguaje misionero empleado por Pablo en Rom. 11:11-14”.¹⁸²

Los pecados de los judíos infieles se fueron acumulando hasta que éstos llegaron más allá de su medida (cf. Gén. 15:16; Mt. 3:32-33). El adverbio πάντοτε refleja la idea que la predicación de los apóstoles acerca de Jesús como el Mesías es la última acción en la vida de los judíos relativa a su relación con Dios. Con este anuncio, la última oportunidad se ha terminado y sus pecados se han completado.¹⁸³

Además, Simpson trata persuasivamente con la objeción que Pearson hace relativa a “misanropía”. En primer lugar, argumenta que no había unanimidad en el mundo gentil en relación con los judíos. En el mundo greco-romano, las actitudes hacia ellos era “variada y a menudo simpatética”. Por otro lado, tratando con “las declaraciones gentiles que se ofrecen como paralelos a 1 Tes. 2:15c-d”, llega a la conclusión que “no todas las declaraciones paralelas son semejantes”. Sin embargo, “Pablo usa frases asociadas con antiguas declaraciones gentiles acerca de los judíos debido a su conveniencia a la ocasión”.¹⁸⁴

El rechazo final de los judíos. También es cuestionable la propuesta de Pearson acerca de que Pablo nunca asumió un rechazo final de los judíos como implicado en 2:16, y que ésta contradice

¹⁸¹ El uso del participio presente κωλύοντων en el vs. 16, sin la conjunción καί delante, podría indicar que Pablo está explicando aquí el contenido anterior: “así no agrandan a Dios y se oponen a todos los hombres”.

¹⁸² Luke T. Johnson, “The Social Dimensions of Σοφία in Luke-Acts and Paul”, en *Society of Biblical Literature 1993: Seminar Papers*, editado por Eugene H. Lovering (Atlanta, GA: Scholars Press, 1993), 534.

¹⁸³ Lünemann ve que el vocablo πάντοτε involucra la noción de tiempo, **siempre**. Es decir, los judíos **antes** de Cristo, **en el tiempo** de Cristo, y **después** de Cristo, se han opuesto a la verdad divina, y así han estado siempre empeñados en llenar la medida de sus pecados” (énfasis en el original), 484.

¹⁸⁴ Ver la respuesta completa de Simpson a este asunto (105-11, 140-41).

la teología expresada por el mismo Pablo en Rom. 9-11, Gál. 1-2 y Fil 3:5-6.

Por un lado, como Donfried ha mostrado, Pearson entiende mal la sentencia $\clubsuit\phi\theta\alpha\sigma\epsilon\nu\ \delta\omega\ f\pi\ \alpha\leftrightarrow\tau\omicron\cdot\varsigma\ \equiv\ \notin\rho\gamma\leftarrow\ \epsilon\varnothing\varsigma\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$.¹⁸⁵ Donfried hace claro que en 1 Tesalonicenses y Romanos $\notin\rho\gamma\acute{\eta}$ tiene una referencia presente (1 Tes. 2:16; Rom. 1:18-3:20; 9:22-24) y una futura (1 Tes. 1:10; 5:9; Rom. 2:5, 8; 5:9). Por tanto, no debiera inferirse de 1 Tes. 2:14-16 que Pablo excluye la posibilidad que Dios pueda ser gracioso a los creyentes judíos, implicando que éstos ahora carezcan de toda esperanza. Centrando toda la discusión sobre la expresión $\epsilon\varnothing\varsigma\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ en 1 Tes. 2:16c, Donfried considera que la ira ha venido sobre los judíos “hasta el fin”, lo que no implica que la “finalidad de la ira” ha sido derramada sobre ellos, como lo entiende Pearson. Hay, dice Donfried, esperanza para el judío creyente.¹⁸⁶

Por esa razón, el deseo y la oración de Pablo a Dios por el pueblo judío “es para salvación” (Rom. 10:1). Por esa razón también, a toda parte que Pablo fuera, iba primero a la sinagoga y predicaba a los judíos para conducirlos a la fe en Jesucristo, su Mesías. Por supuesto, podían oír y responder a la proclamación del evangelio.¹⁸⁷ Pablo mismo enfatiza que se hacía

¹⁸⁵ Donfried, “Paul and Judaism”, 249-52.

¹⁸⁶ Stählin argumenta que 1 Tes. 2:16 realmente no contradice Rom. 11. Dice que $\epsilon\varnothing\varsigma\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ significa “por siempre, aunque no con la implicación de la eternidad de esta ira” (“ $\notin\rho\gamma\acute{\eta}$ ”, 434). Similarmente, Gerhard Delling afirma que $\square\nu\alpha\pi\lambda\eta\rho\prime\sigma\alpha\iota\ \alpha\leftrightarrow\tau\prime\nu\ \tau\omicron\varsigma\ \square\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$ no significa “to the extreme limit of God's patience after the attainment of which his wrathful judgment will break on pious Judaism” (“ $\pi\lambda\eta\rho\acute{\eta}\varsigma$, κτλ.”, *Theological Dictionary of the New Testament*, editado por G. Friedrich [Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1968], 6:306). Cf. idem, “ $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$, κτλ.”, *Theological Dictionary of the New Testament*, editado por G. Friedrich [Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1972], 8:56).

¹⁸⁷ En los Hechos de los Apóstoles se ofrece una descripción muy vívida de la predicación bíblica de Pablo a los judíos con el propósito de convencerlos que Jesús era el Mesías. Después de su conversión, en la sinagoga de Damasco, Pablo “predicaba a Cristo”, “demostrando que Jesús era el Cristo” (9:20, 22). En Antioquía de Pisidia, Pablo presentó a Jesús como el salvador prometido, el hijo de David, el objeto de las revelaciones proféticas, el crucificado, muerto y resucitado por Dios. Dios ha cumplido sus promesas a través de Jesús (13:16-41). En la sinagoga de Tesalónica, durante tres sábados Pablo “argumentó con ellos, declarando y exponiendo por medio de las Escrituras, que era necesario que el Cristo padeciese, y resucitase de los muertos; y que Jesús ... es el Cristo” (17:2-3). En Corinto, “cuando Silas y Timoteo llegaron de Macedonia, Pablo estaba entregado por entero a la predicación de la palabra, testificando a los judíos que Jesús era el Cristo” (18:5). En Cesarea, testificó ante Agripa, “no diciendo nada fuera de las cosas que los profetas y Moisés dijeron que había de suceder: que el Cristo había de padecer, y ser el primero de la resurrección de los muertos, para anunciar luz al pueblo y a los gentiles” (26:22-23). En Roma, Pablo trató de “convencer” a “los líderes judíos ... acerca de Jesús, tanto por la ley de Moisés como por los profetas” (28:17, 23). En todos estos informes, el contenido de la predicación de Pablo fue determinado por su audiencia judía.

“judío al judío, para ganar a los judíos” (1 Cor. 9:20) al cristianismo. Así, los judíos están sin esperanza en la situación presente, pero no están incapacitados para encontrar salvación *fv Xριστ\ ζἸησοῦ*. Es claro que Pablo admite una prioridad histórica de los judíos en la historia de la salvación, aunque no una superioridad nacional o étnica.

Por otro lado, como Pearson parece presumir, Rom. 9-11 no es una forma establecida de pensamiento paulino ni una teología que Pablo sostuvo siempre en su ministerio. Al contrario, reconociendo el valor del contexto histórico, Rom. 9-11 responde a una determinada situación específica cuando el evangelio se extendía más rápidamente entre los gentiles que entre los judíos.¹⁸⁸ Por tanto, existe una estrecha relación entre 1 Tesalonicenses y Romanos. El análisis de la relación entre ambas epístolas y de la concepción paulina acerca de Israel encuentra su más relevante aspecto cuando se consideran estos problemas a la luz de su propio, particular e histórico contexto.¹⁸⁹ Tal relación no es de inconsistencia o discrepancia, sino de complementación y expansión. De acuerdo con la estimación de Donfried,

[...] en Romanos, Pablo no niega lo que dijo en su primera carta sino lo argumenta: 1 Tesalonicenses no contiene la última palabra relativa a Israel. Debido a un problema específico en la congregación romana ... Pablo necesita tratar el problema de la relación de judíos y gentiles en conexión con la cuestión del futuro de Israel. Además, mientras no niega lo que dijo previamente, agrega alguna nueva información en Rom. 11. 25ss., a saber, que al fin la misericordia de Dios será extendida a Israel en una forma misteriosa y todo Israel será salvo.¹⁹⁰

No se excluye la salvación futura de los judíos en 1 Tes. 2:16. La “vituperación se dirige a

A los judíos, Pablo probó que Jesús era el Mesías prometido en su Escritura.

¹⁸⁸ En general, Coppens (“Miscellanées Bibliques”) y Collins (*Studies*, 124-35) refutan decididamente la presuposición conceptual y consistencia estilística de Pablo sobre la cual Pearson edifica su formulación. Particularmente Collins ha descalificado la norma de consistencia rígida, mostrando el hecho que no existe una reflexión general de “anti-judaísmo” en 1 Tes 2:13-16, en vista del carácter ocasional de la carta de Pablo y el hecho que su pensamiento “procede dialécticamente... en función de las circunstancias en que él estaba escribiendo” (ibid., 128). Los eruditos contemporáneos reconocen la flexibilidad con la que Pablo escribió sus cartas. Ver Boers, 142-43.

¹⁸⁹ Los modernos eruditos paulinos han descubierto que el estilo y vocabulario de Pablo ha sido situacional; las variaciones son comprensibles cuando se toma en cuenta las circunstancias especiales bajo las cuales se ha escrito cada una de las cartas. Ver Robert Jewett, *Paul's Anthropological Terms: A Study of Their Use in Conflict Settings* (Leiden: E. J. Brill, 1971); y J. Christiaan Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought* (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1980).

¹⁹⁰ Donfried, “Paul and Judaism”, 252.

judíos en particular que específicamente se oponen y obstaculizan el evangelio”.¹⁹¹ Por su parte, Gregory Baum, tratando con situaciones teológicas relativas a Rom. 9-11, consideró 1 Tes. 2:14-16 como “el más fuerte estallido contra los judíos, que no tiene paralelo en las epístolas”, aunque “este lenguaje no nos es desconocido”.¹⁹²

James D. G. Dunn ha observado que “el severo comentario que Pablo hace al final del vs. 16 (“la ira de Dios ha venido sobre ellos hasta el extremo”) es consistente con la creencia más completamente articulada en Rom. 1 y 9-11: la mayoría de los judíos estaban ahora situándose a sí mismos bajo la ira de Dios (cf. Rom. 1-3) por su actitud hacia el pacto, su soberbia relativa a la ley, y su renuncia a reconocer que su Dios aceptó al pueblo a través de la fe”.¹⁹³

Comparando 1 Tes. 2:15-16 con Rom. 9-11, Holtz sostiene que “estos pasajes, al punto que ellos tratan con el mismo tópico realmente se encuentran de acuerdo sin la menor duda de que los miembros de la sinagoga que rechazan el evangelio de Jesucristo se encuentran bajo juicio. Es esto, y no es más! lo que Pablo quiere proclamar en 1 Tes. 2.”¹⁹⁴

A pesar de las objeciones de Pearson, “por qué sería imposible para un autor inspirado, revelar, por un lado, una realidad terrible como la que se registra en 1 Tes 2:16, y aún expresar, por otro lado, su propia angustia y genuino dolor con respecto a su propio pueblo en Rom. 9-

¹⁹¹ Johanson, 170.

¹⁹² Gregory Baum, *Is the New Testament Anti-Semitic? A Re-examination of the New Testament* (Glen Rock, NJ: Paulist Press, 1965), 291.

¹⁹³ Dunn, *The Partings of the Ways*, 146.

¹⁹⁴ Holtz, “The Judgment on the Jews and the Salvation of all Israel”, 293. Holtz también refuta la visión que 1 Tes. 2:15-16 contradice Rom. 11:25-27, el cual afirma la creencia en la salvación final de Israel. Por su parte, Nicolas T. Wright cree que existe “una cercana relación, a pesar de los que se dice a menudo, entre este pasaje [Rom 11:25-27] y 1 Thess 2.14-16” (Nicolas T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* [Minneapolis, MN: Fortress Press, 1992], 249 n. 44). Considerando Rom. 9:30-10:21, Wright concluye que “se debe notar que Pablo ha hecho claro más allá de toda duda, y completamente de acuerdo con Gálatas, 1 Tesalonicenses 1, 2 Corintios 3, Filipenses 3, y todo Romanos 1-8, que no hay membresía pactual para Israel en base a la identidad racial o carnal. Israel no puede ser pueblo de Dios simplemente por adherirse a un privilegio ancestral” (ibid., 245-46). Ver particularmente en su obra los argumentos presentados para afirmar que la cristología de Pablo es un medio de redefinición del pueblo de Dios y de Dios mismo.

11?¹⁹⁵

Además, lo que se dice en 1 Tes. 2:14-16 no difiere de lo que se encuentra en Rom. 9:22; 10:21; y 11:22, 25.¹⁹⁶ En consecuencia, es cuestionable la observación de Pearson que Pablo jamás pudo haber escrito este ataque *ad hominem* contra su pueblo.

El significado de la terminología mimética. Pablo no implica que los cristianos de Tesalónica sean imitadores de los cristianos de Judea, como Pearson parece asumir.¹⁹⁷ La imitación referida en 1 Tes. 1:6; 2:14 es comparativa. Los cristianos tesalonicenses ya son imitadores de las iglesias de Dios en Judea debido a su paciente fidelidad ante la persecución provocada por sus compatriotas como los cristianos de Judea sufrieron de los judíos.¹⁹⁸ Centrando la discusión sobre esta similitud, no es extraño que *mimesis* en 2:14 “no armonice con el uso de Pablo en otras partes”. Pablo usa este concepto con significado diferente a lo que es habitual en él.¹⁹⁹ Además, Karl O. Sandnes indica que “considerar imposible que Pablo pudo mencionar las iglesias de Judea como ejemplos de otras comunidades cristianas se debe solamente a la visión que Pablo y

¹⁹⁵ Hendriksen, 19.

¹⁹⁶ El estudio de Simpson muestra la cercana correlación entre 1 Tesalonicenses y Romanos. Centrando la discusión en esta idea, Simpson presenta evidencias que “lo que se tiene en Rom. 10:21-11:10 es expresión de Pablo a través de citas de la Escritura de lo que se posee en 1 Tes. 2:15-16”. Además, enfatiza que 1 Tes. 2:15-16 “es más histórica, es decir, más involucrada en narrativa concisa de la oposición judaica a los mensajeros e iglesia de Dios”. Hace claro “que tanto en 1 Tesalonicenses como en Romanos Pablo habla de la condenación de los “judíos” o “Israel” y trabaja a partir de la misma tradición al hablar de este hecho” (énfasis en el original), 130-31.

¹⁹⁷ Pearson, 87-88.

¹⁹⁸ De Boer no solo argumenta que existen varias indicaciones que lo que había sucedido en Judea puede haber sido bien conocido en Tesalónica, sino también que no es del todo imposible que los de Tesalónica hayan estado imitando a los cristianos de Judea consiente e intencionalmente. De Boer sostiene esta hipótesis, en vista de las siguientes observaciones: (1) Pablo habló “libremente acerca de sus persecuciones previas a la iglesia (cf. Hech. 22:4ss.; 26:9ss.; 1 Cor. 15:9; Gál. 1:13,23; Fil. 3:6; 1 Tim. 1:13)”; (2) como Pablo mismo lo testifica, “ha llegado a ser víctima de la persecución de los judíos” (1 Tes. 2:15-16; 3:4); y, (3) “la ofrenda para los cristianos en Jerusalén (cf. Rom. 15:25-27; 1 Cor. 16:1ss.; 2 Cor. 8ff.) presenta evidencias que las iglesias conocían de los sufrimientos y dificultades permanentes de sus hermanos en Judea” (106).

¹⁹⁹ Simpson considera que la imitación en 1 Tes. 1:6 y 2:14 no es un lenguaje “imperativo como en todas las cartas de Pablo, sino una descripción de lo que los oidores ya están haciendo” (141). De acuerdo a Abraham J. Malherbe, el uso “de μιμητής aquí [1:6] y en 2:14 difiere de todos los otros empleos del Nuevo Testamento en que Pablo no llama a sus lectores a ser sus emuladores, sino que los motiva como pueblo que ya ha llegado a ser sus discípulos” (Abraham J. Malherbe, “Imitation in Paul's Letters: Its Significance for His Relationship to Jesus and to His Own Christian Foundations”, en *From Jesus to Paul: Studies in Honour of Francis Wright Beare*, editado por P.

Jerusalén estaban en constante tensión, pensamiento que encontramos arbitrario a la luz de las cartas paulinas”.²⁰⁰

Argumentos del criticismo de las formas

En esta sección se abordarán dos importantes observaciones originadas en el criticismo de las formas que favorecen a la hipótesis de interpolación del texto en estudio. El primero, el argumento estructural presentado por Pearson; y el segundo, el tema de la evidencia lingüística sugerida por Schmidt.

El argumento estructural

El problema central en 1 Tes 2:13-16 es la digresión de pensamiento en los vss. 15-16. Estos versos refieren a los judíos más que a la respuesta de los cristianos tesalonicenses al evangelio, lo que es el interés primordial de la sección 1:2-3:13.

El argumento estructural ha sido cuidadosamente estudiado y rechazado por algunos, tales como Joseph Coppens (1975)²⁰¹, Ingo Broer (1983)²⁰², y particularmente Karl P. Donfried (1984).²⁰³ Adicionalmente, Paul Schubert (1939)²⁰⁴, Robert W. Funk (1966)²⁰⁵, John L. White

Richardson y J. C. Hurd [Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1984], 133).

²⁰⁰ K. O. Sandnes, *Paul: One of the Prophets? A Contribution to the Apostle's Self-Understanding*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2/43 (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1991), 193. Wanamaker considera que la polémica de Pearson acerca del tema de la imitación “está mal dirigido” (32).

²⁰¹ Coppens no considera que 2:13-16 constituya una digresión en el flujo del argumento en 1 Tes. 2 (“Miscellanées Bibliques”, 90-5).

²⁰² Broer, “Antisemitismus' und Judenpolemik im Neuen Testament”; idem, “Der ganze Zorn ist schon über sie gekommen”, 137-59; idem, “Antijudaismus im Neuen Testament? Versuch einer Annäherung anhand von zwei Texten (1 Thess 2,14-16 und Mt 27, 24)”, en *Salz der Erde-Licht der Welt: Exegetische Studien zum Matthäusevangelium*, editado por L. Oberlinner and P. Fiedler Bibelwerk (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1991), 321-55. Broer defiende específicamente la autenticidad del texto bajo consideración.

²⁰³ Donfried ve una conexión estructural, literaria y teológica especial entre 1:6-9a y 2:13-16, donde “el tema de “imitación” y “aflicción” de los versos previos se toman y expanden en 2:13 ss., donde se contrasta la conducta de los tesalónicos convertidos con la de los judíos” (“Paul and Judaism”, 246). Hace claro que “los de Tesalónica aceptaron la palabra de los apóstoles como Palabra de Dios que trabaja (*φνεργε φται*) en ellos; los judíos de Judea (y los judíos no creyentes de Tesalónica) no recibieron la proclamación apostólica como la “palabra de Dios sino como la palabra de hombres. Así, ésta no trabaja en ellos, y como resultado se hace una descripción negativa de estos incrédulos en 2:15-16... Los creyentes de Judea y de Tesalónica han llegado a ser ejemplos de la salvación de Dios que los rescata “de la ira por venir” (1:10), en tanto que los judíos no creyentes han llegado a ser objetos de la ira de Dios (2:16). Esto se seumaliza al final de la carta: “Porque Dios no nos destina para la ira, sino para obtener la salvación a través

(1972)²⁰⁶, Robert y Carolyn Lee (1975)²⁰⁷, Elizabeth S. Malbon (1983)²⁰⁸, Daniel Patte (1983)²⁰⁹, John C. Hurd (1986)²¹⁰, Traugott Holtz (1986)²¹¹, John W. Simpson (1988)²¹², y Charles A. Wanamaker (1990)²¹³ han estudiado la estructura de la epístola, integrando 2:13-16 en sus análisis sin dificultad alguna. La defensa que realiza Weatherly de la autenticidad del texto sobre bases formales es sumamente convincente también.²¹⁴ Weatherly cuestiona “la aparente interrupción del contexto” (contra Pearson)²¹⁵, y la “aparente ausencia de referencia a los contextos que

de nuestro Señor Jesucristo...’ (5:9)” (“The Theology of 1 Thessalonians as a Reflection of Its Purpose”, en *To Touch the Text: Biblical and Related Studies in Honor of Joseph A. Fitzmyer, S.J.*, editado por Maurya P. Horgan and P. J. Kobelski, 243–60 [New York: Crossroad Publishing Company, 1989], 250).

²⁰⁴ Schubert considera que la acción de gracias en 1 Tesalonicenses podría finalizar en 2:16, 3:10, or 3:13, aunque concluye que los tres agradecimiento (1:2, 2:13, 3:9) son realmente uno, que se repite doblemente, funcionando como vehículo para transmitir el cuerpo de la carta” (7, 21 ff.).

²⁰⁵ Robert W. Funk, *Language, Hermeneutic, and Word of God* (New York: Harper and Row, 1966), 265, 274.

²⁰⁶ También en base a razones formales, John L. White propone que “1 Tes. 2:13-16 no es solo paulino . . . que juega una parte integral dentro de 2:1-3:13 . . . sino también que es la porción aplicativa (parte 2) de la mitad del cuerpo” de la carta de la carta (2:5-16) (John L. White, “The Form and Function of the Body of the Greek Letter: A Study of the Letter-Body in the Non-literary Papyri and in Paul the Apostle”, en *Society of Biblical Literature Dissertation Series 2* [Missoula, MT: Scholars Press, 1972], 128). Ver la crítica de Johanson, 61-65.

²⁰⁷ Robert Lee and Carolyn Lee, “An Analysis of the Larger Semantic Units of 1 Thessalonians”, *Notes on Translation* 6 (1975): 39.

²⁰⁸ Elizabeth S. Malbon, “No Need to Have Any One Write? A Structural Exegesis of 1 Thessalonians”, *Semeia* 26 (1983): 57-83.

²⁰⁹ Daniel Patte, “Method for a Structural Exegesis of Didactic Discourses: Analysis of 1 Thessalonians”, *Semeia* 26 (1983): 85-129. Ver su argumento estructural en *Paul's Faith and the Power of the Gospel*, 127-48. Afirma: “Yo veo toda la carta como de Pablo” (ibid., 127).

²¹⁰ John C. Hurd muestra similitudes estructurales entre 1:2-10 y 2:13-16 como evidencia para la autenticidad del último texto. De sus consideraciones estructurales, Hurd concluye: “Desde un punto de vista estructural, por tanto, 1 Tes. 2:13-16 no es nada irregular. Mientras las estructuras de Pablo no son tan regulares para que puedan predecirse, el tipo de repetición representada por nuestro pasaje tiene numerosos paralelos en las cartas de Pablo en otros puntos. La recapitulación fue una de las técnicas usadas por Pablo para desarrollar argumentos importantes” (John C. Hurd, “Paul Ahead of His Time: 1 Thess. 2: 13-16”, en *Anti-judaism in early Christianity*, editado por Richardson and D. Granskow, 21–36. Canadian Corporation for Studies in Religion [Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1986]. 30).

²¹¹ Traugott Holtz encuentra una conexión cercana entre 2:1-12 y 2:13 (*Der erste Brief an die Thessalonicher, Evangelische-katholischer Kommentar zum Neuen Testament* [Zürich: Benzinger, 1986]).

²¹² Simpson, 70-85.

²¹³ Wanamaker, 108-19.

²¹⁴ Weatherly, 81-82.

²¹⁵ Pearson, 90.

antecedan o siguen” (contra Boers) a 1 Tes 2:13-16.²¹⁶

Para Schubert, 1 Tes 2:13-16 es una continuación de la primera expresión de gratitud vista en 1:2-10.²¹⁷ Funk considera 2:13-16 un “clímax escatológico”²¹⁸, sugiriendo que el mensaje del cuerpo teológico de la carta (2:1-3:13) tiene una conclusión escatológica (3:11-13). Nota también que las tres expresiones de gratitud en 1 Tesalonicenses (1:2ss., 2:13; 3:9s) tienen su paralelo en 2 Tesalonicenses (1:3; 1:11 f., 2:13) y, adicionalmente, la segunda expresión de gratitud en 1 Tesalonicenses tiene un doble cierre litúrgico (3:11, 12) como ocurre en la segunda de 2 Tesalonicenses (2:16s., 3:5).²¹⁹ White propone que 2:13-16 es una “sección aplicativa (Parte II) de la sección media del cuerpo”, la cual se “introduce en 2:13 y se extiende hasta 2:16”.

Donfried sugiere que este texto sea considerado una “intensificación y expansión” del tema de “imitación” y “aflicción” de 1:6-9a. Su explicación de lo que ve en contexto es lo que sigue:

Para entender los versículos 15-16, se debe poner cuidadosa atención en los versos 13-14. Pablo usa dos veces el verbo *eucharistein* para su personal expresión de gratitud en 1:3 y aquí en 2:13; y usa el sustantivo *eucharistia* en 3:9 para una expresión de gratitud adicional. La primera referencia es muy general y refiere a la “obra de fe y del trabajo de amor y de la constancia en la esperanza” de los cristianos Tesalónicos como también al hecho de que el evangelio proclamado por Pablo, Silas y Timoteo les haya llegado “no sólo en palabra, sino también en poder, en el Espíritu Santo y en plena certidumbre”. A esto, le sigue una breve referencia a la integridad de Pablo, colaboradores, y a los de Tesalónica, que llegaron a ser imitadores de ellos a causa de haber recibido la palabra en medio de mucha aflicción (*en thlipsei*) y que han llegado a ser un “ejemplo (*typos*) a todos los creyentes en Macedonia y Acaya”. Especialmente, los capítulos 2 y 3, constituyen especificaciones adicionales de esta sección general de gratitud. 1 Tesalonicenses 1:1-12 es una elaboración del tema de la integridad apostólica en la mitad del tópico relativo a la aflicción y los versos 13-16 constituyen una intensificación y expansión de los temas de “imitación” y “aflicción” en relación a recibir la Palabra. Se indica esta especificación adicional por la repetición de la expresión de gratitud en 2:13 en una manera similar a la función de la gratitud registrada en 3:9, donde ésta introduce el tema de suplir “lo que falte” a la fe de los de Tesalónica, respuesta a lo cual Pablo dará en el cuarto capítulo. Además, para entender 2:13-16 se necesita dar cuidadosa atención a 1:6-9a. Los temas de “imitación” y “aflicción” de estos versículos previos se toman y expanden en 2:13 y siguientes, donde la conducta de los convertidos Tesalónicos se contrasta a la de los judíos.²²⁰

²¹⁶ Boers, 151.

²¹⁷ Schubert, 17-18.

²¹⁸ Funk, 265.

²¹⁹ Ibid., 274. Cf. Jack T. Sanders, “The Transition from Opening Epistolary Thanksgiving to Body in the Letters of the Pauline Corpus”, *Journal of Biblical Literature* 81 (1962): 359.

²²⁰ Donfried, “Paul and Judaism”, 245-46.

Este entendimiento estructural del texto encuentra apoyo en David M. Stanley, Johanson, Wanamaker, y Wilhelm Wuellner. Stanley sostiene que la expresión de gratitud en 2:13-16 “paralela la primera (1:6-7) en ciertos aspectos y confirma lo que ya ha sido dicho acerca de la imitación y el ejemplo”.²²¹ De acuerdo al análisis de Johanson, “en 2:13 Pablo vuelve al foco del segundo aspecto del evento del evangelio ya introducido y desarrollado en 1:6-8 y 1:9b-10”.²²² Wanamaker considera que “2:13-16 es un componente necesario de la carta”, porque “enfatisa la respuesta de los lectores a la predicación del evangelio de Pablo, como se informa en 2:1-12, y por el otro lado, explica por qué Pablo estaba tan ansioso de volver a visitar a los de Tesalónica, como se registra en 2:17-20”.²²³ Así, Wanamaker considera que 2:13-16 es una digresión retórica con una función parenética.²²⁴ Dando preeminencia a la retórica griega y argumentación paulina, el análisis de Wuellner muestra que las “digresiones en el *argumentatio* de un discurso, lo que en el caso de las cartas de Pablo sería el ‘cuerpo’, son consideradas por Lausberg en términos del uso de *loci communes* por motivo de amplificación”.²²⁵

Algunos eruditos han empleado el análisis retórico en un intento de identificar la estructura y género de la carta. Estos análisis retóricos, relativamente recientes de la composición de 1 Tesalonicenses, indican que el texto actual de la carta puede considerarse una composición

²²¹ David M. Stanley, “Imitation in Paul’s Letters: Its Significance for His Relationship to Jesus and to His Own Christian Foundations”, en *From Jesus to Paul: Studies in Honour of Francis Wright Beare*, editado por P. Richardson y J. C. Hurd, 127-41 (Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1984), 135.

²²² Johanson, 94.

²²³ Wanamaker, 32. Cf. Simpson, quien sostiene que la *parusía* apostólica (2:17-3:10) podría seguir naturalmente después de 2:11-12. Sin embargo, la continuación más esperada de 2:11-12 sería una sección que comience con la respuesta de los de Tesalónica al llamado de Dios a través de los apóstoles y que edifique una fuerte conclusión escatológica (2:13-16) (78-79).

²²⁴ Wanamaker, 108-19.

²²⁵ Wilhelm Wuellner, “Greek Rhetoric and Pauline Argumentation”, en *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition*, editado por William R. Schoedel and Robert L. Wilken (Paris: Éditions Beauchesne, 1979), 181 (énfasis en el original).

unificada.²²⁶

Una de las conclusiones importantes a la que se llega con estos estudios retóricos es que la carta en su totalidad, particularmente 1-3, parece ser una integrada unidad. Jewett observa que el género retórico “más cercanamente asociado a 1 Tesalonicenses es el demostrativo-epideíctico, porque éste se concentra en la alabanza y la censura con un tema tradicional destacado, la gratitud a los dioses”.²²⁷ George A. Kennedy sostiene que “Aristóteles toma la alabanza o la censura como el elemento característico” del género “epideíctico”.²²⁸ Esta clase de retórica “usó la alabanza y la censura para recomendar a un grupo de personas a afirmar un punto de vista dado o para establecer los valores en el presente”.²²⁹ George Lyons y Frank W. Hughes también identifican el género de 1 Tesalonicenses como epideíctico²³⁰, lo que explica los fundamentos de la inusual y extendida expresión de gratitud a Dios por parte de la congregación (1:6-3:13). Pablo usa esta expresión de gratitud para traer temas acerca de los cuales el pueblo estaba confundido (4:1-5:22).

Dentro del género epideíctico de discurso, Hughes presenta la siguiente clave para entender 1 Tes 2:14-16:

En contraste con la alabanza de Pablo a los de Tesalónica, se censura al pueblo que se opuso a la misión cristiana en “las iglesias de Dios que están en Judea” (2:14) porque “mataron al Señor Jesús y a sus propios profetas ... y se oponen a todos los hombres, impidiéndonos hablar a los gentiles para que éstos se salven,

²²⁶ Ver Pereyra, 319-320.

²²⁷ Jewett, *The Thessalonian Correspondence*, 71-2. Ver también su análisis retórico de 1 Tesalonicenses, 72-78. Cf. Heinrich Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik: Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, 2d ed. (Munich: Max Huebner, 1973), 131-32.

²²⁸ George A. Kennedy, *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina, 1984), 19.

²²⁹ Craig L. Blomberg, “The Diversity of Literary Genres in the New Testament”, en *New Testament Criticism and Interpretation*, editado por D. A. Black and D. S. Dockery (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1991), 518.

²³⁰ Lyons, *Pauline Autobiography*, 219-221. Ver Frank W. Hughes, “New Testament Rhetorical Criticism and Its Methodology”, *SBL Paper for the Rhetorical Criticism Section* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1986). Hughes sostiene que “dados los temas de alabanza y censura que son normativos para la retórica epideíctica, 1 Tesalonicenses es justamente un claro ejemplar del género de la retórica epideíctica” (idem, “The Rhetoric of 1 Thessalonians”, en *The Thessalonian Correspondence*, editada por R. F. Collins [Leuven: Leuven University Press, 1990], 97). Por una discusión acerca del género, ver Josef Martin, *Antike Rhetorik: Technik und Methode, Handbuch der Altertumswissenschaft* (Munich: Beck, 1974), 2:177-210; y G. A. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963), 152-203.

así colman ellos siempre la medida de sus pecados” (2:16). En lugar de entender 2:14-16 como una interpolación pos paulina, la comparación de este texto con los aspectos epideícticos normales de alabanza y censura muestra que no sería extraño que en un discurso epideíctico se incluyera semejante *exempla* de qué y quiénes son dignos de alabanza y censura. En este caso, se alaba a los judíos cristianos (presumiblemente como a los cristianos de Tesalónica) que han sufrido alguna suerte de persecución de sus compatriotas, y se censura a los judíos que los persiguieron, básicamente a través de la proclamación de su futuro castigo divino.²³¹

La clave literaria presentada por Hughes es sumamente atractiva y podría explicar por qué Pablo es tan enfático y categórico en este texto.

Wuellner sugiere un conocido sub género del género epideíctico, conocido con el nombre de *paradoxon enkomion*, como “un mejor antecedente para la identificación de 1 Tesalonicenses como argumento completo y coherente”.²³² En su visión, la paradoja de 1:6, **a pesar de la persecución ustedes recibieron la palabra con gozo**, es el mensaje central y esencial que amplifica el cuerpo de toda la carta.

Hagner considera que el “argumento de las consideraciones formales es precario”,²³³ y Davies concluye que “el argumento estructural no es cierto”.²³⁴ Por su parte, basado en la evidencia de la coherencia textual y retórica, la investigación de Johanson indica que la observación de Pearson, que después de eliminar 2:13-16, 2:11-12 provee una introducción más natural y formal a la así llamada *parusía* apostólica de 2:17-3:13, “puede ser juzgada como textualmente insostenible”.²³⁵ Para Raymond E. Brown, “1 Tes 2:13 se enlaza suavemente con 2:17... es el argumento más débil que puede ser ofrecido, porque en casi todo pasaje de la Biblia

²³¹ Hughes, “The Rhetoric of 1 Thessalonians”, 102 (énfasis en el original).

²³² Wuellner, 126. Este autor focaliza sobre “la estructura retórica” más que en los “esquemas retóricos” en 1 Tesalonicenses” (ibid., 117). Su énfasis se encuentra en el “rol argumentativo que selecciona esquemas retóricos”. Entonces, las “técnicas de argumentación” dan a “la carta su coherencia argumentativa”. Wuellner concluye que “la coherencia de las cartas de Pablo no se encuentran en su pensamiento o en la lógica de sus pensamientos, su teología o ética, su universo semántico o sistema de convicciones que participa con sus lectores, sino se encuentra más bien en la intensidad de su interés pastoral” (ibid., 135). Ver también Lausberg (241-323), y Theodore C. Burgess, “Epideictic Literature”, *The University of Chicago Studies in Classical Philology* 3 (1902): 157-66.

²³³ Hagner, 132.

²³⁴ Walter D. Davies, “Paul and the People of Israel”, *New Testament Studies* 24 (1977): 6.

²³⁵ Johanson, 170.

uno puede omitir algún verso y encontrar una ligera secuencia sin ellos”.²³⁶

Es posible que Wanamaker esté en lo correcto al afirmar que el argumento estructural de Pearson “sea un asunto de opinión individual”.²³⁷

Se pasa a continuación a dar atención a un segundo argumento del criticismo de las formas en favor de la interpolación, la evidencia lingüística detectada en el texto por Daryl Schmidt.

La evidencia lingüística

El estudio de Schmidt intenta mostrar a través del análisis sintáctico “algunos elementos atípicos de Pablo” en 1 Tes 2:13-16.²³⁸

Weatherly refuta el primer argumento lingüístico de Schmidt relacionado con el uso de la conjunción καί, en la sentencia καὶ δὲ το—το, en el vs. 13, quien demuestra que este καί es “indisputablemente paulino”. Para Weatherly, el “καί ciertamente introduce y une aún más completamente las sentencias compuestas en cualquiera de las epístolas no disputadas de Pablo”.²³⁹

Segundo, Weatherly ha mostrado también “que 2:14-16 incluye seis niveles de divisiones, uno más de los cinco que Schmidt ve en 1:4-6”.²⁴⁰ Weatherly argumenta en base a Rom. 4:16-17 (conteniendo nueve niveles de división), Rom. 15:15-16 (seis niveles), Fil. 1:12-15 (siete), y 1:27-

²³⁶ Brown, *The Death of the Messiah*, 1:380.

²³⁷ Wanamaker, 32.

²³⁸ Schmidt, 269.

²³⁹ Weatherly, 92. Ver su discusión completa en las páginas 91-93. Cf. Johanson, quien discute “la conexión y delimitación de 2:13-16” desde un punto de vista retórico (94-96). Daryl Schmidt no sólo ve diferencias estructurales entre las secciones de agradecimientos, sino también percibe un desarrollo temporal entre ellas (273). Para un estudio de este supuesto desarrollo en “en la forma de la gratitud paulina”, ver el análisis de Simpson, quien juzga que “el argumento temporal aceptado por Schmidt no debiera, además, ser considerado de suficiente fortaleza para ser colocado entre las dificultades genuinas del criticismo de las formas de 2 Tes. 2:13-16 [sic; indudablemente 1 Tes. 2:13-16]” (ibid., 85). Compare la presentación de Schubert acerca de la existencia de dos formas de agradecimientos paulinos y su conclusión final (35-36).

²⁴⁰ Weatherly, 93.

30 (ocho) que “la estructura de 2:14-16 no parece ser tan anómala como Schmidt propone”.²⁴¹ Jewett, mientras acepta que “2:14-16 tiene más divisiones, o cláusulas subordinadas, que sentencias unidas”, argumenta que ésta tiene todavía “menos que en la sentencia introductora de gratitud (1:2-7), la que Schmidt sostiene como auténticamente paulina”.²⁴² Simpson ve que los niveles de divisiones o sentencias subordinadas en 1 Tes. 2:14-16 “son mejor entendidas por referencia no a la gramática sino a la lógica del pasaje”.²⁴³

Tercero, la observación de Schmidt que “la separación de los sustantivos κύριον e Ἰησοῦν por el participio” ἰσοκτεινάντων (2:15) no es una construcción paulina, se debilita por otras evidencias que demandan consideración especial. Weatherly, en tanto que acepta que “no hay otra instancia de separación de κύριος e Ἰησοῦν en ninguna otra parte del NT”, hace claro que “la separación en 2:15 no es solamente atípica de Pablo, sino de escritos cristianos actuales en general”. Además, “en varias circunstancias Pablo separa un nombre de su adjetivo atributivo con la intervención de una forma verbal (1 Cor. 7:7,12; 10:4; 12:24; 2 Cor. 7:5; Fil. 2:20)”. De esa manera, “se debilita el argumento de Schmidt por la observación que la combinación sintáctica particular representada por κύριον ἰσοκτεινάντων Ἰησοῦν no puede considerarse particularmente no paulina”.²⁴⁴

Cuarto, la sugerencia de Schmidt que τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν Ἰουδαίᾳ ἀλλὰ Χριστῷ Ἰησοῦ (2:14) es una combinación no paulina de “tres construcciones paulinas diferentes”, es también cuestionable. Weatherly juzga

²⁴¹ Ibid., 94.

²⁴² Jewett, *The Thessalonian Correspondence*, 41.

²⁴³ Simpson argumenta que la observación de los niveles de ideas subordinadas enfatiza el abandono del tema de la gratitud, para enfatizar la agresión judía contra los mensajeros de Dios. La razón para la peculiaridad de los niveles de división es la partida a un nuevo tema, los judíos (quienes son nombrados en un segundo nivel), lo que se desarrolla entonces a través del uso de materiales provenientes de la tradición (96).

²⁴⁴ Weatherly, 94-95.

posible que “Pablo haya combinado los elementos por razones específicas relacionadas a intereses del contexto”. Así, “la combinación de la frase en 2:14a, aunque excepcional, se explica fácilmente sobre la hipótesis de la autenticidad del pasaje”.²⁴⁵ La expresión en consideración es, realmente, típicamente paulina. Además, la apreciación que Schmidt hace de 2:13-16 como “edificada alrededor de un conjunto de expresiones paulinas”²⁴⁶, sugiere que Pablo ha hecho uso apropiado de esta terminología.

Quinto, Weatherly responde a la propuesta de Schmidt relativa a la separación de τ'ν φκκλησι'ν de su sustantivo principal μιμηταί, con el vocativo φδελφοί como no característico de Pablo. De “información relevante” que Schmidt “no evalúa”, Weatherly concluye que la “posición del vocativo en 1 Tes. 2:14a no necesita ser considerado como no paulino. Las limitaciones de la sintaxis explican la construcción inusual”.²⁴⁷

Mientras insiste que la sintaxis de 1 Tes. 2:13-16 y sus diferencias en modelos lingüísticos con el contexto establece que “el contenido de 2:13-16 no se ajusta bien dentro de 1 Tesalonicenses, ni en el pensamiento paulino en general”, Schmidt no examina “ejemplos más amplios del cuerpo paulino para demostrar que el nivel de diferencias estilísticas excede el promedio normal paulino”.²⁴⁸ La forma actual de 1 Tes. 2:13-16 no es tan anormal como para requerir la teoría que el texto fue interpolado—parcial o totalmente. Las conclusiones de Schmidt parecen ser exageradas y no siempre en armonía con el testimonio de toda la evidencia literaria y teológica de los escritos paulinos. Weatherly concluye su análisis del artículo de Schmidt, diciendo que “1 Tes. 2:13-16 permanece un pasaje difícil para los intérpretes de Pablo”, pero “en muchos aspectos la evidencia muestra positivamente que el texto es consistente con el estilo y

²⁴⁵ Ibid., 96-97.

²⁴⁶ Schmidt, 276.

²⁴⁷ Weatherly, 98.

²⁴⁸ Wanamaker, 32.

la teología de las epístolas aceptadas de Pablo”.²⁴⁹

La integridad del texto

Podría ser útil, finalmente, sumarizar algunas evidencias literarias y teológicas provisionales que sugieren el carácter paulino de 1 Tes. 2:13-16. Aunque el argumento del lenguaje nunca es conclusivo, el análisis previo revela al menos lo siguiente:

Primero, es claro que aún cuando los eruditos interpolacionistas reconozcan dificultades históricas, teológicas y literarias en 1 Tes. 2:13-16, ellos no dan seria consideración a otras evidencias. Por ejemplo, es obvio que los manuscritos actuales de 1 Tesalonicenses no ofrecen ningún apoyo a la teoría de la interpolación del texto. No proveen evidencia directa o indirecta en favor de esta hipótesis. Ni aún el más cuestionado de los textos del pasaje en estudio, 2:16c, cuya omisión del texto paulino fue conjeturado por Ritschl y Rodríguez²⁵⁰, “se encuentra perdido de los principales manuscritos”²⁵¹ de la carta. Se levanta el interrogante si Pearson y Schmidt encuentran apoyo para la propuesta de interpolación. Se debiera intentar explicar el texto por medio de técnicas conocidas y usadas por Pablo, más que trabajar con suposiciones cuyos argumentos no encuentran soporte en la evidencia de manuscritos.²⁵² La mayoría de los eruditos comprometidos con el texto en estudio consideran que el testimonio textual tiene mucho peso.²⁵³

²⁴⁹ Weatherly, 98.

²⁵⁰ De acuerdo al aparato crítico de Nestle-Aland, la única evidencia concreta es la omisión de 2:16c en un simple manuscrito de la Vulgata. De este hecho, Ritschl supuso que esta parte del texto fue una adición a la carta paulina. Más tarde Rodríguez, un autor jesuita del siglo XIX, propuso que los vss. 14-15, y tal vez el 16, fueron interpolaciones tardías no paulinas. Ver Tjitze Baarda, “1 Thess 2:14-16: Rodríguez in “Nestle-Aland”, *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 39 (1985): 186-93.

²⁵¹ Collins, *Studies*, 125.

²⁵² *Ibid.*, 130.

²⁵³ Por ejemplo, Marinus de Jonge comenta que ha sido “argumentado que los versos 13-16 fueron totalmente o parcialmente interpolados por algún editor posterior a la epístola paulina. Por carencia de evidencia en los manuscritos, esta solución es conjetural” (*Christology in Context: The Earliest Christian Response to Jesus* [Philadelphia, PA: Fortress Press, 1988], 217). Frederik W. Wisse ha concluido: “No existen buenas razones para dudar que la confiabilidad de las cartas paulinas es lo que parecen ser sobre la base de la evidencia de manuscritos. Aún si por acaso no fuere así, la erudición no está en condiciones de ordenar el asunto. La teoría redaccional que

Segundo, se equivocan los que asumen que cierta forma epistolaria de pensamiento, lenguaje y estilo, fue normativa en la obra literaria de Pablo. Cuando se exploran sus cartas se llega a la conclusión que este supuesto es indefendible. En tanto que varios estudios muestran que hubo desarrollo de pensamiento, vocabulario y forma epistolar en Pablo, otros han indicado evidencias de libertad redaccional.²⁵⁴ Jewett señala que “la extensión sintáctica y estilística de Pablo es notablemente amplia y variada en cada carta”.²⁵⁵ Hagner argumenta que la evidencia lingüística “es también, en sí misma, no del todo precisa. La irregularidad de la sintaxis puede deberse en parte al carácter del pasaje como también al uso de materiales provenientes de la tradición”.²⁵⁶

Tercero, es razonablemente claro que 1 Tes. 2:14-16 no es una declaración anti-semítica, sino más bien una **declaración polémica contingente**. Revela una interpretación paulina de actos de violencia que algunos judíos cometieron contra Cristo y los cristianos primitivos. En este caso en particular, éstos judíos provocaron mucha aflicción contra los cristianos Tesalonicenses desde el mismo comienzo. El lenguaje usado por Pablo estaba “en función de las circunstancias en las que él escribía”.²⁵⁷

Cuarto, el emergente consenso entre algunos eruditos en favor de la autenticidad de 1 Tes. 2:14-16, basado en el uso de material proveniente de la tradición, es realmente significativo. El

rechaza los límites de la evidencia textual y minimiza el peso de la prueba es inservible y un obstáculo a los estudios paulinos” (Frederick W. Wisse, “Textual Limits to Redactional Theory in the Pauline Corpus”, en *Gospel Origins and Christian Beginnings*, editado por J. E. Goehring, C. W. Hedrick, J. T. Sanders with H. D. Betz [Sonoma, CA: Polebridge Press, 1990], 178). John Stott sostiene que “no hay evidencia de que ellos (los versos 15-16) fueron agregados por una mano posterior” (*The Gospel and the End of the Time: The Message of 1 and 2 Thessalonians* [Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991], 55). Hagner cree que todo el argumento de Pearson “constituye solamente evidencia circunstancial que no puede al fin superar la carencia total de la evidencia textual confirmatoria” (131). Ver también Broer, “Der ganze Zorn ist schon über sie gekommen”, 142-45.

²⁵⁴ Hagner comenta que es bien sabido el hecho que Pablo ejerció considerable libertad en sus cartas (132).

²⁵⁵ Jewett, *The Thessalonian Correspondence*, 40-41.

²⁵⁶ Hagner, 132.

²⁵⁷ Collins, *Studies*, 128.

pasaje debatido se ajusta perfectamente bien a la tradición previa de la comunidad cristiana relativa a los judíos no creyentes próximos al año 70 d.C. Considerando referencias previas en este estudio, no es del todo imposible que Pablo haya usado material de la tradición en la composición de esta carta. Se ha encontrado una correspondencia muy cercana entre 1 Tes. 2:13-16 y la tradición pre sinóptica.²⁵⁸ Wanamaker sugiere que “si Pablo se valió de una tradición pre formada, entonces un componente mayor del argumento de Schmidt caería”.²⁵⁹ Donfried sostiene que la evidencia de Schmidt puede explicarse sobre la hipótesis de que Pablo usó formulaciones tradicionales en su composición literaria.²⁶⁰ Así, entre las variadas soluciones para interpretar el texto, la mejor parece ser la que comienza por distinguir entre tradición y redacción. Pablo interpreta, desarrolla y aplica características de la tradición clásica deuteronómica y de las enseñanzas de Jesús en su misma perspectiva histórica y teológica.

Quinto, la mayoría de los comentaristas concuerdan en que 1 Tes. 2:13-16 es un elemento necesario dentro de 1:2-3:13, la primera sección de la carta. Es una digresión retórica por motivo de intensificación. En el contexto de 1:2-3:13, 2:13-16 es una expansión de 1:6-9, donde la conducta de los cristianos creyentes en Tesalónica se contrasta con la de los incrédulos judíos no cristianos en Judea. Como ya se ha dicho por anticipado, el tema de 1 Tes. 1-3 es “imitación” en un contexto de “aflicción” provocado por la persecución religiosa. Los Tesalonicenses recibieron y aceptaron la Palabra de Dios “en medio de muchas aflicciones”, pero “con gozo inspirado por el Espíritu Santo” como otros cristianos lo hicieron en lo pasado. Pablo presenta los Tesalonicenses cristianos en un proceso de continuidad histórica explícita con los profetas, el Señor, las iglesias

²⁵⁸ Por ejemplo, como fue indicado por Wenham, “si Pablo está citando aquí [hace referencia a 1 Tes. 2:15] entonces, mucho de su vehemente lenguaje puede explicarse” (“Paul and the Synoptic Apocalypse”, 362); o como Lüdemann, quien considera que una evidencia del uso de material tradicional por Pablo en 1 Tes. 2:15 es la presencia de cuatro cláusulas participiales (22). Simpson declara que el “verso 15 puede ser anómalo a causa del uso de material tradicional” (96).

²⁵⁹ Wanamaker, 32-33.

²⁶⁰ Donfried, “Paul and Judaism”, 245.

de Dios en Cristo Jesús que están en Judea, Pablo, Silas y Timoteo. Basado en estas evidencias históricas, Pablo encuentra prueba válida y suficiente que Dios ha amado (1:4) escogido (1:4) y llamado (2:12) a los creyentes en Tesalónica y que éstos han respondido positiva y gozosamente, a pesar de la persecución, a la Palabra de Dios. A causa de esta proclamación de Dios a través de Pablo, los cristianos de Tesalónica (1) se convirtieron “de los ídolos a Dios, para servir al Dios vivo y verdadero” (1:9); (2) llegaron a ser “la iglesia de los tesalonicenses en Dios Padre y en el Señor Jesucristo” (1:1); y, (3) deben “esperar de los cielos a su Hijo, el cual Dios resucitó de los muertos, a Jesús, quien nos libra de la ira venidera” (1:10). Así, Pablo describe la conducta de los recipientes de esta carta en términos de tres dimensiones fundamentales: **eclesiológica**—éstos llegaron a ser “la iglesia de los tesalonicenses en Dios ... y el Señor Jesucristo Cristo”; **ética**—éstos “sirven al Dios vivo y verdadero”; y **escatológica**—éstos “esperan de los cielos a su Hijo”. Así, el punto central en 2:13-16 es la recepción de la Palabra de Dios por parte de los creyentes gentiles de Tesalónica en intencional contraste con los no creyentes judíos de Judea. Los cristianos Tesalonicenses “recibieron la palabra en medio de gran tribulación, con gozo del Espíritu Santo”; de tal manera que “llegaron a ser un ejemplo a todos los de Macedonia y de Acaya”, a causa de que de ellos se “ha divulgado la palabra del Señor” y la “fe” de los mismos se ha “extendido en todo lugar (1:6-8). Recibieron a los apóstoles, se “convirtieron de los ídolos a Dios”, con el propósito de servirlo como “un Dios vivo y verdadero” y esperar a su Hijo desde los cielos”, a Jesús, quien libra de la ira venidera (1:9-10). De esa manera, llegaron a ser “la iglesia de los Tesalonicenses en Dios Padre y en el Señor Jesucristo” (1:1). Todos ellos son “hermanos” (1:4; 2:1, 9, 14), “imitadores de las iglesias de Dios en Cristo Jesús que están en Judea” (2:14). Se los exhorta a agradecer a Dios (4:1); a practicar la fraternidad (4:10); a vivir pacíficamente (4:11) y a conducirse honradamente para con los no cristianos de la comunidad (4:12). Se reconoce la

extendida influencia de los cristianos Tesalonicenses, más allá de los límites de su propio territorio (1:8). Por otro lado se encuentran los judíos en Judea, la antítesis de los creyentes en Tesalónica. Estos se han opuesto de muchas maneras a la Palabra de Dios: “mataron al Señor Jesús y a sus propios profetas”; “expulsaron a los apóstoles en la predicación a los gentiles”; y obstaculizaron el propósito de Dios de salvar a todos por la predicación del evangelio (2:14-16). El contraste final, entre los creyentes que recibieron la Palabra de Dios en Tesalónica y aquellos no creyentes que se opusieron a la misma en Judea, es ira versus salvación (1:10; 2:16; 5:9). Los creyentes tienen salvación y los no creyentes se encuentran bajo la ira de Dios. Si este análisis fuese correcto, la implicación sería que lo que Pablo estaría comunicando en 1 Tes. 2:13-16 no es meramente información histórica, sino más bien alguna cosa de mayor importancia. Esto es, una nueva concepción eclesiológica, exclusivamente centrada en la proclamación de la Palabra de Dios y del Mesías –a quien la Palabra revela. Los Tesalonicenses llegaron a ser *ἐκκλησία ἐν Θεῷ πατρὶ* porque recibieron al Agente de la reunión divina revelado en la Palabra de Dios, a quienes los judíos rechazaron históricamente.

Sexto, el aoristo *ἠφθασεν*, en 2:16c, refiere a la *ἐργή* divina, que ha venido sobre los judíos no cristianos por su crónica e histórica rebelión. En su contexto literario, *ἐργή* no refiere a la caída de Jerusalén o a la destrucción del templo como habiendo ya sucedido, sino más bien a la presente carencia de salvación de los judíos no cristianos, quienes habían rechazado la obra de Dios en Cristo. Estos judíos no creyentes fueron removidos de la presencia de Dios y la nación perdió su condición de elegida y el cumplimiento de las promesas pactuales. La caída de Jerusalén y la destrucción de su templo fueron, simplemente, una consecuencia nacional de una situación de insubordinación, lo que ya se había anticipado explícitamente en el Antiguo Testamento y en las enseñanzas de Jesús. Ninguna sugerencia se hace en 1 Tesalonicenses de que la destrucción de

Jerusalén constituiría el juicio final de Dios.

Séptimo, 1 Tes. 2:14-16 no excluye la salvación futura de los creyentes judíos. Existe una cercana correlación de complementación y expansión entre 1 Tes. 2:14-16 y Rom. 9-11. Romanos intensifica 1 Tesalonicenses.

Octavo, las palabras, frases, construcciones, expresiones y combinaciones de 1 Tes. 2:13-16 se encuentran solamente en Pablo. Es significativo que Pearson admita “palabras y frases paulinas” en 1 Tes. 2:13-16.²⁶¹ Por su parte, Schmidt también reconoce “construcciones”, “expresiones” y “combinaciones” en 1 Tes. 2:13-16.²⁶² Sin tomar en consideración algunas conjunciones, preposiciones, artículos, adverbios, pronombres y sustantivos no tan vitales en función al propósito de este análisis, mi estudio específico del texto revela que las palabras de 1 Tes 2:13-16 son claramente paulinas. Existen solamente dos *hapax legomena* “συμφυλετής (2:14) y *ἡκδιώκω* (2:15). Resulta muy significativo también la frecuencia de las palabras usadas en 1 Tes. 2:13-16 en relación al cuerpo paulino y en comparación con el resto del Nuevo Testamento. En una comparación con el cuerpo paulino el estudio indica que existen ciertas palabras en 1 Tes 2:13-16 que aparecen en algunas de las cuatro llamadas mayores epístolas paulinas: Romanos, 1, 2 Corintios, y Gálatas. Treinta y una de las treinta y cinco palabras estudiadas (88,57%) se encuentran en las mayores epístolas de Pablo, muchas de ellas repitiéndose en más de una de las mayores cartas del apóstol.²⁶³

Noveno, la mayoría de los estudiosos han rechazado la propuesta de interpolación como una hipótesis inadecuada, o aún infundada, considerando 1 Tes. 2:13-16 como auténticamente

²⁶¹ Pearson, 91.

²⁶² Schmidt, 274, 276.

²⁶³ Para obtener estos resultados he listado cuidadosamente en orden alfabético cada palabra escogida de 1 Tes. 2:13-16, y usando la *Concordance to the Novum Testamentum Graece*, Nestle-Aland, 26ma edición, y el *Greek New Testament*, 3era ed., editada por el Institute for New Testament Textual Research and the Computer Center of Münster University (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1987), he verificado el uso de estas palabras en el cuerpo paulino (Pereyra, 321-331).

paulina.²⁶⁴ Puede ser útil aquí un interesante comentario realizado por Hurd. Sostiene que “aunque el caso de Pearson sea probablemente el mejor que pueda edificarse en favor de la teoría de la interpolación, su argumento tiene muchas debilidades en método”.²⁶⁵ Hurd hace referencia al intento de “muchos eruditos” de juzgar si el material específico es paulino o no en base al axioma de la similaridad o disimilaridad. Es decir, el carácter no paulino de cierto material se atribuye a la similaridad o disimilaridad entre este material y las cartas atribuidas convencionalmente a Pablo. Obviamente, estas son claramente contradictorias en algunos aspectos debido a su naturaleza ocasional o situacional. Sin embargo, Pearson “... alterna entre dos argumentos. Todo lo que le impresiona como imposible al *Hauptbriefe* lo considera como evidencia para el primero. Todo lo que aparezca ser paulino lo toma como evidencia para el segundo. Estos dos argumentos no se apoyan mutuamente; van en direcciones opuestas”.²⁶⁶ Malherbe afirma que él “no está persuadido por los argumentos formales hechos por B. A. Pearson”, y agrega que una “posición minoritaria” es la que considera 2:13-16 “una

²⁶⁴ Solamente enlisto los autores más representativos: Kümmel, “Das literarische und geschichtliche Problem des ersten Thessalonicherbriefes”, 218-22. Hiebert sostiene que “en vez de recurrir arbitrariamente a la interpolación, es mejor buscar entender por qué Pablo escribió cómo lo hizo” (114). Best (22-34, 123); Coppens (“Miscellanées Bibliques”, 90-95); Marxsen (*Der erste Brief an Die Thessalonicher*, 47-51); y Okeke (127-36). Meeks juzga el argumento de Pearson como “no convincente” (“The Social Context of Pauline Theology”, *Interpretation* 36 (1982): 273; idem, *The First Urban Christians*, 227 n. 117). See Lüdemann (25-27); Broer (“Antisemitismus' und Judenpolemik im Neuen Testament”); y Marshall (8-9). Donfried considera conclusivamente “que ni todo ni parte del texto en 1 Tesalonicenses 2:13-16 es una interpolación tardía” (“Paul and Judaism”, 245). Ver Collins (*Studies*, 97-114, 124-35); Baarda (“Maar de toorn is over hen gekomen...! 1 Thess. 2:16c”, 15-74); Hurd (21-36); Georg Geiger (“1 Thess 2,13-16. Der Initiationstext des christlichen Antisemitismus?” *Bibel und Liturgie* 59 [1986]: 154-160); Holtz (*Der erste Brief an die Thessalonicher*, 27, 96-113); Jewett (*The Thessalonian Correspondence*, 36-42); Simpson (65-164; idem, “The Problems Posed by 1 Thessalonians 2:15-16 and a Solution”, *Horizons in Biblical Theology: An International Dialogue* 12, 1 [1990]: 42-72); Wanamaker (29-33, 109); Olbricht (230, n.77); Weatherly (79-98); Sandnes (191-94); Marinus de Jonge (*Jesus: The Servant-Messiah* [New Haven and London: Yale University Press, 1991], 92); Johnson (“The Social Dimensions of Σκηνία in Luke-Acts and Paul”, 534); Nicholas T. Wright (“Putting Paul Together Again: Toward a Synthesis of Pauline Theology”, en *Pauline Theology*, vol. 1, *Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*, editado por Jouette M. Bassler [Minneapolis, MN: Fortress Press, 1991], 200); y James Ware (“The Thessalonians as a Missionary Congregation: 1 Thessalonians 1,5-8”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 3 [1992]: 129, note 13).

²⁶⁵ Hurd, 26.

²⁶⁶ Ibid. (énfasis en el original).

interpolación”.²⁶⁷ Collins indica que existe una carencia considerable de acuerdo entre los eruditos interpolacionistas y compilacionistas²⁶⁸; hasta aquí han alcanzado conclusiones radicalmente divergentes. Mientras la mayoría de los compilacionistas aceptan la autenticidad de 1 Tes. 2:13-16, los interpolacionistas la rechazan. Collins considera que estas “teorías literarias” se fundamentan en pre-suposiciones totalmente insostenibles²⁶⁹, y propone, en base a esta realidad, que el “exégeta reconozca que el texto actual de 1 Tesalonicenses goza todavía de *jus possessionis* y que éste deba ser explicado como existe ahora”.²⁷⁰ Sandnes concluye su digresión sobre la autenticidad de 1 Tes. 2:13-16 al declarar que “los argumentos desarrollados para probar la falta de autenticidad de 1 Tes. 2:13-16 no son convincentes. Ni tomados uno por uno o juntos, pueden establecer el carácter secundario de 1 Tes. 2:13-16”.²⁷¹ En su monumental investigación, *The Death of the Messiah*, Brown considera 1 Tes. 2:14-16 “una evidencia cristiana independiente de los Evangelios” de la “obra judía contra Jesús”. Escribe: “Muy importante es el significado del pasaje en 1 Tes. 2:13-16 como palabras motivadoras a los cristianos Tesalonicenses que habían soportado persecución”. Y, reaccionando contra la presuposición de interpolación listando y rebatiendo “cada una de las dificultades” que los estudiosos usan para argumentar que Pablo no pudo haber escrito este texto, sostiene: “A mi juicio, ni uno de los argumentos contra la autoridad paulina de 1 Tes. 2:13-16 es persuasivo”.²⁷²

Décimo, 1 Tes. 2:13-16 es consistente con el estilo y la teología del cuerpo paulino. Si la mayoría de los argumentos en esta evaluación y análisis fuesen correctos, resulta claro que

²⁶⁷ Abraham J. Malherbe, “Hellenistic Moralists and the New Testament”, en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, II, ed. H. Temporini and W. Haase, II, 26, 267-333 (Berlin and New York: W. de Gruyter, 1992), II, 26:290, n. 109.

²⁶⁸ Collins, *Studies*, 125-35. Ver también la evaluación de Jewett, *The Thessalonian Correspondence*, 46.

²⁶⁹ Collins, *Studies*, 135.

²⁷⁰ Ibid.

²⁷¹ Sandnes, 194.

²⁷² Brown, *The Death of the Messiah*, 1:378, 380.

consideraciones contextuales de 1 Tes. 2:13-16 desalientan considerar el texto como una interpolación tardía, no paulina.

Conclusiones

Primero, por centurias los eruditos han juzgado 1 Tesalonicenses como auténticamente paulina. Sin embargo, contra este antecedente, la escuela de Tübingen se destaca como la abogada más influyente de una renovada metodología de interpretación en la erudición paulina neotestamentaria contemporánea. Basada en aparentes contradicciones históricas, teológicas y literarias, se ha argumentado que 1 Tes. 2:13-16 no es paulina.

Segundo, la mayoría de estas teorías y argumentaciones literarias se basan en pre suposiciones insostenibles, razón por lo cual, se las han rechazado como inadecuadas y aún sin base. Dos son los supuestos generales con los cuales se comienza: (1) la posible referencia a la caída de los muros de Jerusalén en 2:16 –una hipótesis que Baur usó para sostener la tesis que 1 Tesalonicenses no era auténtica– y, (2) la percibida vehemencia de su polémica anti judaica. Sin embargo, ninguno de los dos supuestos encuentra apoyo en la evidencia literaria y teológica de la carta. Estos pertenecen a la visión que Pablo y Jerusalén estaban en constante tensión, una interpretación que es arbitraria a la luz de las mismas cartas paulinas.

Tercero, debe darse seria consideración al hecho que la tradición de manuscritos no ofrece base alguna para esta teoría. La ausencia de apoyo de los manuscritos y de la aparente falta de técnicas de compilación e interpolación dentro del pasaje en cuestión señalan debilidades de las teorías desarrolladas contra la autenticidad de este texto.

Cuarto, los recientes análisis retóricos del arreglo de 1 Tesalonicenses indican que 2:13-16 bien puede considerarse una composición unificada. El actual texto tiene una función lógica dentro del contexto literario, histórico y teológico de la epístola.

Quinto, el uso de varios motivos bíblicos en 2:13-16 –particularmente el concepto “Palabra de Dios”, “muerte de los profetas” e “ira de Dios”– son claras indicaciones que la mayor motivación detrás del pasaje es teológica más que estrictamente histórica.

Sexto, la mayoría de los recientes estudiosos del texto sostienen que los intentos de probar la falta de autenticidad de 1 Tes. 2:13-16 no han sido convincentes. El texto es, afirman, un pasaje paulino.

Por tanto, a la luz de la evidencia acumulada, se puede concluir, en armonía con muchos eruditos contemporáneos en este debate, que 1 Tes. 2:13-16 es un texto auténticamente paulino.

*Roberto Pereyra
Facultad de Teología
Universidad Adventista del Plata
Dirección: Alberdi 367
3103 Libertador San Martín, Entre Ríos
E: mail: pereyrr@uapar.edu*