

[91]

LOS EVANGELIOS DE JUSTINO Y LA NUEVA TESIS DE M.-E. BOISMARD

José Pablo Martín

Me entregaron un libro reciente de Boismard para que sobre el mismo escribiera una reseña. En un primer momento esboqué un comentario incluyendo algunas críticas generales y particulares. En un segundo momento me propuse desarrollar fundadamente alguna de las críticas particulares, lo que me llevó progresivamente a releer desde una nueva perspectiva todo el corpus de Justino. En un tercer momento pude apreciar con nuevas luces la importancia de la tesis de Boismard y me decidí a escribir esta nota que excede en forma y contenido los límites de una reseña. El libro es pequeño,¹ pero está destinado a tener consecuencias muy grandes.

La tesis de Boismard

Su tesis es la siguiente: el *Diatessaron* de Taciano (175 ca.) depende de una *Armonía* evangélica anterior (140 ca.), que utiliza los cuatro evangelios canónicos, aunque en una versión más arcaica y a veces muy divergente de la conocida por nosotros. Esta *Armonía* evangélica es la que Justino utiliza al escribir en Roma (150 ca.); la utilizan los valentinianos, el medioplatónico Celso y otros autores de finales del siglo II en adelante. Fue escrita en griego y conoce una reelaboración en ambiente sirio, traducida muy tempranamente al latín, desde donde se

¹ Boismard, M.-E., *Le Diatessaron: De Tatien á Justin, avec la collaboration de A. Lamouille*, Paris: J. Gabalda et Cie. éditeurs, 1992, 171 p.

[92] proyecta a variadas tradiciones medievales. Hacia el 175, Taciano modifica, completa y traduce al siríaco esta *Armonía*, que se difunde con el nombre de *Diatessaron*, que también se perpetúa en griego y en latín. La complejidad de las *Armonías* medievales reflejan este triple estadio original, es decir, el de la *Armonía* que usó Justino, el de la reelaboración "sirio-latina", y el del *Diatessaron* de Taciano. ¿Cómo entiende Boismard sostener esta tesis tan cargada de consecuencias?

La urdimbre de las pruebas

Las pruebas para una tesis tan definida se internan en el análisis de textos extremadamente dispersos en la historia y altamente problemáticos por su historia redaccional y documental. Pero vale la pena describir este análisis en sus momentos principales. Se trata de numerosos testimonios de Armonías de los Evangelios esparcidas desde la mesopotamia asiática hasta Inglaterra, desde el siglo II hasta el siglo XIV, ya en griego, latín, árabe, armenio, italiano, inglés, holandés... Ya sea como fragmentos, ya como material separado o incluido en elaboraciones literarias. En medio de esta complejidad infrecuente, la pregunta central es ésta: ¿puede este material reflejar estructuras antiguas en la *disposición* temática y filológica del texto evangélico armonizado? La respuesta del análisis es positiva. Existiría una traza común entre los testimonios de la Armonía en inglés medieval llamada de *Pepys*, y el orden de las perícopas y del material lexical que se encuentra en los textos de Justino. Esta tradición, sostenida a mayor distancia por la armonía en holandés medieval del manuscrito de Lieja, se diferencia de otra rama presente en códices occidentales, que se asemejan más a la tradición del *Diatessaron*.

Se llega así a la definición de dos tradiciones diferentes y al mismo tiempo emparentadas, una sería la más antigua, en la que se coloca la Armonía usada por Justino y la fuente P (llamada así por su cercanía a la versión inglesa de *Pepys*) y otra que sería su reelaboración siria y posteriormente el *Diatessaron* de Taciano. Más allá todavía, Boismard descubre que ambas tradiciones están presentes en los diversos pasos del comentario al *Diatessaron* de Ephrem, compuesto en el siglo IV, conservado en siríaco y en armenio.

[93]

Dificultades de las pruebas

Una dificultad general podría oponerse a la organización de pruebas: parecería que es la hipótesis de trabajo la que ordena las decisiones particulares de las lecturas y comparaciones de los textos. En las comparaciones de los manuscritos de Lieja, Fulda, Venecia, Pepys, etc., parecería que es tan fuerte el material *pertinente* para la tesis, como el material *no pertinente* que el trabajo de comparación deja de lado. Sin embargo, aún así, la hipótesis adquiere su propia fuerza, que si no es demostrativa, es al menos digna de atención.

En algunos puntos particulares el lector podrá sorprenderse de la dureza de Boismard para con otras hipótesis. En la página 149 se califica de "mito" la hipótesis de que Taciano haya utilizado un quinto evangelio para su armonización. Esta hipótesis puede alegarse también para Justino con serio fundamento (Cf. *Diálogo* 106,3 y *Apol.* 35,6) sin querer definir ahora cuáles serían esos "cinco" o respectivamente esos "cuatro" evangelios. Aunque esta hipótesis tenga muchas dificultades, no conviene tratar de "mitos" a las alternativas que existen en un terreno tan inseguro.

El argumento de que Celso utilice probablemente la Armonía que estuvo en manos de Justino, p. 144 y 155, no es más fuerte que su contrario, es decir, que Celso depende del texto evangélico citado por Justino, al cual Celso ataca.

En suma, advierte en el libro un entusiasmo por la propia hipótesis, que a veces parece olvidar la accidentada geografía del terreno donde se mueve. Sin embargo, al querer yo ampliar mis observaciones a Boismard desde los textos de Justino, recibí una impresión nueva, que sin ser determinante dio en mi mente una nueva vida a la hipótesis de una Armonía anterior al *Diatessaron*. Esto es lo que paso ahora a detallar.

Justino y su Evangelio

¿Cómo trata Justino el material del Nuevo Testamento? En primer lugar debemos advertir que no es posible decir que "Justino tiene ante sí el Nuevo Testamento", como afirma M. Mees.²

² "Form und Komposition der Herrenworte in Justin, Apol 1,15-17", *Augustinianum* 17 (1977) 283-306, p. 284.

[94] Todavía el Nuevo Testamento no está formado ni como corpus literario, ni como canon, ni siquiera como concepto. En particular, Justino no cita textos del evangelio de Juan, aunque parece conocerlo, como bien ha notado P. Hofrichter.³ Alude expresamente a un pasaje del *Apocalipsis*, 20, 4-6, en *Diálogo* 81,4, que atribuye a "Juan, uno de los Apóstoles de Cristo". No cita nada del *corpus Paulinum* y parece no considerarlo directamente, con la excepción quizás de *Diálogo* 92,3, y de alguna otra alusión indirecta.⁴ No se puede hablar pues de Nuevo Testamento en Justino. Más bien es el Cristo quien habla directa, o indirectamente a través de lo escrito en las *Memorias de los Apóstoles* que se refieren a un material cuasi-sinóptico, aunque sin mencionar en ningún momento los nombres de Mateo, Marcos, Lucas. Paradójicamente se menciona a Juan, pero como autor del Apocalipsis, y al apóstol Pedro, como uno de los que redactaron estas memorias (*Diálogo* 106,3).

¿Cómo puede explicarse este manejo tan atípico de las fuentes cristianas, y en especial, del material cuasi-sinóptico que abunda en los escritos del apologista? Las principales hipótesis que se han presentado son las siguientes:

a) Se trata de citas de los Sinópticos modificadas libremente por Justino: C. Semisch (1840), Th. Zahn (1888), según E. Massaux (1950) con el fondo del evangelio de Mateo.

b) Son citas de formas tradicionales pre-sinópticas o no-canónicas, propias de la catequesis oral: W. Bousset (1891), Blinzer (1970), M. Mees (1975 y 1977).

c) Usa fuentes no canónicas escritas, es decir, evangelios apócrifos: K. Credner (1832), H. Waitz (1929).

d) Colección de Logia o Dichos de Jesús, compuestas con materiales de los evangelios sinópticos: A. Köster (1957) y L. Kline (1975).

e) Se trata de una Armonía de Evangelios, antecedente del

³ "Logoslehre und Gottesbild bei Apologeten, Modalisten und Gnostikern", in: *Monotheismus und Christologie*, Quaestiones Disputatae 138, Freiburg-Basel-Wien, 1992, 186-217, p. 193-197.

⁴ Cf. E. Dassmann, *Der Stachel im Fleisch*, Münster; Aschendorfer, 1979, p. 259: "Justin verwertet einige Paulusbriefe, aber ohne sie als solche kenntlich zu machen oder ihnen eine besondere Autorität zuzumessen".

[95] *Diatessaron*, a disposición de Justino: Bellinzoni (1967), W. Petersen (1990) y M.-E. Boismard (1992).

Para decidir sobre la verosimilitud de estas hipótesis es necesario tener en cuenta las designaciones sobre el material evangélico que el mismo Justino nos ofrece, es decir, su tratamiento de las "Memorias de los Apóstoles", *Apomnēmoneúmata tōn apostólōn*. ¿Se trata de una designación general, o más bien del título de un texto que contiene todo -o parte- del material evangélico que utiliza Justino? Consideremos, para responder este interrogante, las características textuales de las citas evangélicas:

a) Las "Memorias" se presentan como un texto que contiene los dichos del Cristo, tanto en la *Apología* (I 66, 3 y 67,3) como en el *Diálogo* (100,4; 101,3; 102,5; 103,6.8; 104,1; 105,1.5.6; 106,1.3.4 y 107,1).

b) Estas "Memorias" son identificadas con "los llamados Evangelios" (*Apología* I 66,3) y se afirma que provienen de los Apóstoles (*Ibidem*). La palabra "Evangelio", por otra parte, no se vuelve a mencionar sino dos veces, una puesta en boca de Trifón, el interlocutor judío (*Diálogo* 10,2), y como equivalente de las más mencionadas "Memorias" en *Diálogo* 100,1.

c) En la *Apología* se presenta el libro de las Memorias como el conjunto cristiano que se lee a la par del conjunto veterotestamentario designado por su función profética. Dice así en 67, 3: "El día que se llama del sol se celebra una reunión de todos los que moran en las ciudades o en los campos, y allí se leen, en cuanto es posible, las Memorias de los Apóstoles y los escritos de los profetas" (*kai ta apomnēmoneúmata tōn apostólōn e ta syggrámmata tōn prophetōn*).

d) En el *Diálogo* hay una particularidad significativa: todas las menciones de las Memorias, 13 en total, están concentradas en el segmento del texto que va de 98 a 107. Esta parte del *Diálogo* es al mismo tiempo una lectio del *Salmo* 22 (21) en sus versículos 2-24.

Relación entre las Memorias y los Evangelios

Por lo visto, el lugar de las Memorias en el estudio global de las ideas de Justino merece gran atención. Tanto en las

[96] expresiones explícitas del apologista como en el desarrollo general de sus tratados se advierte una relación con los desarrollos posteriores:

Escritos de los Profetas	ocupan el lugar del AT
Memorias de los Apóstoles	ocupan el lugar del NT

Esta correlación puede estudiarse en el marco de las ideas propias de Justino, que ve una progresiva presencia de la voz (*lógos*) de Dios en la historia. En *Diálogo* 119,6 contemplamos esta proyección como Voz de Dios creída por los patriarcas, Anuncios de Dios en los Profetas, cumplimiento de las promesas en el Cristo, según los testimonios escritos por los Apóstoles. El supremo instante de esta manifestación se da en lo dicho por Jesús, en dos niveles, a su vez de anuncio y de cumplimiento, ya sea antes de la muerte, ya después de la Resurrección. Como lo ha mostrado un reciente estudio de Charles Cosgrove,⁵ Justino trata de acentuar la importancia de la palabra efectuada del Mesías como contrapartida de los anuncios mesiánicos de los profetas, más que apoyarse en un cuerpo canónico escrito que demostrara el cumplimiento.

¿Podemos decir, entonces, que Justino llama por su cuenta Memorias a todo el material disponible sobre los dichos de Jesús, sin que existiera una Armonía específica, que está en la base de las citas del apologista?

En las respuestas que siguen, no se va a intentar resolver positivamente el problema, sino establecer algunos puntos firmes por la vía negativa, es decir, señalar algunas partes de las hipótesis adelantadas hasta ahora, que en base a los textos disponibles, no pueden ser sostenidos convincentemente.

a) No es posible pensar que al decir Justino "Memorias" se refiera a una tradición oral o haga una referencia imprecisa a material sinóptico o presinóptico. Por el contrario, se trata inconfundiblemente de una *fuentes escrita*.⁶ Las Memorias son "leídas" en las reuniones comunitarias junto a los escritos de los profetas (*Apol. I* 67,3). Los Apóstoles *escribieron* estas

⁵ "Justin Martyr and the emerging Christian canon", *Vigiliae Christianae* 36 (1982) 209-232.

⁶ Pienso que Michael Mees en su artículo citado en nota 2 y en varias publicaciones, no ha tenido en cuenta el carácter escrito de los *Apomnēmoneúmata* según el propio texto de Justino.

[97] Memorias (*Apol. I* 66,3, *Diálogo* 88,3; 100,4; 101,3; 103,6; 103,8; 105,6; 106,1; 106,3; 106,4 y 107,1).

b) No es posible afirmar que esta colección se circunscribe a una colección de los dichos del Señor, a una Logiensammlung,⁷ porque la descripción de Justino y las citas que se le atribuyen pertenecen tanto a los logia como a las historias evangélicas (Véase *Diálogo* 101,3; 102,5; 103,6; 105,1 y 106,4).

c) No es posible afirmar simplemente que estas "Memorias" sean el nombre que Justino le da a los Evangelios sinópticos, porque hay evidentemente un texto combinado, especialmente de Mateo y Lucas.⁸

Relación entre las Memorias y las otras citas evangélicas en Justino

En la Apología Justino menciona las Memorias al describir los documentos de la comunidad cristiana, pero no al citar las palabras del Cristo. En *Diálogo* circunscribe el título de Memorias al segmento señalado de 98-107, que es a su vez una lectio continua de la primera parte del Salmo 22 (21), es decir, es una exégesis por confrontación ordenada de dos textos escritos. Lo que se ha dicho de las Memorias, ¿podría extenderse razonablemente a todas las citas o alusiones evangélicas del apologista? Los indicios nos llevan a suponer una respuesta positiva a este difícil interrogante. Estos indicios son:

a) El tipo de texto citado en la exégesis del *Salmo 22* y en otras

⁷ Se debe tener en cuenta la documentación presentada por Leslie Kline en su "Harmonized Sayings of Jesus in the Pseudo-Clementine Homilies and Justin Martyr", *ZNW* 66 (1975) 223-241. Me parece débil la refutación de Georg Strecker en el artículo que se citará más adelante. Sin embargo observamos a Kline, p. 240, que las Memorias presentadas por Justino no se reducen solamente a una colección de Logia, sino que abarcan también aspectos de la historia de Jesús. Al menos el relato de la Pasión, aunque sea difícil de probar que se trate de una "complete harmony of the four Gospels such as Tatian later composed".

⁸ Es indiscutible el valor probatorio, aunque no necesariamente en todos sus elementos, de las investigaciones de A. Bellinzoni, *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr*, Leiden, 1967 y de W. Petersen, "Textual Evidence of Tatian's Dependence upon Justin's *Apomnēmoneumata*", *NTS* 36 (1990) 512-534.

[98] partes del *Diálogo* parece tener la misma base y la misma modificación de *textus synopticus receptus*, véase la cita de 88, 8 y 103,6, que merece detenida atención en el libro de Boismard.

b) Las combinaciones del texto parecen tener la misma base en la *Apología* y en el *Diálogo*, véase *Apología I* 16,11 y *Diálogo* 76,5 respecto de Mt. 7,22-23 y también *Apología I* 16,6 y *Diálogo* 93,2 respecto de Mc. 12,30.

c) Lo mismo vale para citas que aparecen en diversos lugares del *Diálogo*, como la de Mt. 3,11 en 49,3 y en 88,7; o la de Mt. 8,11-12 en 76,4, 140,4. Muy complejo para sacar conclusiones es Mt. 26,39 en 99,2 y en 103,8.

d) En general, la modalidad de citas evangélicas en *Apología* y *Diálogo* parecen pertenecer al mismo tipo de documento escrito, donde sin duda se ha dado una elaboración del material que nosotros conocemos como texto de los sinópticos.

Justino y el Nuevo Testamento

Hay un hecho histórico literario, y hay un problema histórico doctrinal. Una cosa es definir qué textos tenía Justino a su disposición cuando se hace cristiano y apologista; y otra cosa es determinar el criterio ideológico con que el autor Justino trató este material. Ambas cosas son diversas, aunque estén muy relacionadas. Por ejemplo, no puede decirse con verosimilitud histórica que Justino ignorara que existía una colección de Cartas del Apóstol Pablo, con pretensión de ser textos fundamentales del *kerygma* cristiano. Pero Justino no menciona este hecho, ni cita las Cartas, ni las discute. A lo sumo refleja haberlas conocido en alguna de sus expresiones. Podría decirse que la razón de este silencio es su posición antimarcionita, que trata de desautorizar a Marción silenciando los motivos paulinos que le dieron impulso. Pero Marción exagera principios paulinos; Marción no es Pablo. La razón del silencio paulino en Justino debe ser más profunda: la radical superación de la Ley en *Gálatas* y en *Romanos* no se compadece con el núcleo de la teología de Justino que quiere abrazar el completo arco de la creación, de la elección de Israel y de la venida del Cristo bajo el concepto del Logos o palabra dinámica de Dios, que progresivamente se concreta en la historia.

A Justino, impugnador y polemista contra el gnosticismo de

[99] su tiempo, difícilmente se le pueda asignar ignorancia del texto del evangelio de Juan. Y sin embargo no lo utiliza directamente para su teología, ni lo menciona como fuente. Silencia completamente los desarrollos joánicos sobre el Logos y sobre los Paráclitos y sobre la relación de Hijo y Padre. Se dirá nuevamente que este silencio se explica por el cuidado de Justino para no dar argumento a sus adversarios los gnósticos. Pero aquí también podemos observar que no es lo mismo Juan que los gnósticos. Probablemente es otra la concepción del Logos, y de las Fuerzas emitidas por Dios, que conviene al pensamiento de Justino. P. Hofrichter ha identificado recientemente esta concepción como la de Filón de Alejandría,⁹ que permitiría comprender mejor el marco general de la teología de mediación en Justino. Este juicio coincide con mi apreciación escrita hace ya tiempo, de que tanto la misión del Logos como el envío del Pneuma, en Justino, debe entenderse en el cuadro del envío de la Dynamis divina que se encuentra en Filón y en el Nuevo Testamento.¹⁰

Si Justino se muestra independiente respecto de Pablo, y se muestra independiente respecto de Juan, ¿qué debemos pensar de su actitud frente a los sinópticos? Este es el problema que debe resolverse en primer lugar. No se debe negar la posibilidad de que el mismo Justino haya emprendido la tarea de armonizar el material tradicional y el sinóptico (sin excluir tradiciones de evangelios que actualmente se cuentan entre la literatura apócrifa), para redactar su propia versión de la enseñanza de Jesús y de su historia de revelación. En este sentido se puede subrayar la incorporación de la Resurrección y de sus relatos a la teología de la manifestación, más que a la redención por el sufrimiento como podría ocurrir en una perspectiva paulina. El *Salmo 22* (21) que los sinópticos utilizan para ver preanunciados los sufrimientos del redentor hasta el versículo 19, es considerado por Justino hasta el versículo 24 para poder incluir expresamente una exégesis sobre la Resurrección en el sentido de un paso más en la revelación y de la aceptación de la fe. Dice en *Diálogo* 106,1: “Y Él se puso en medio de sus hermanos, los Apóstoles, quienes después de la Resurrección se persuadieron de que Él les había de antemano dicho que todo aquello lo tenía que padecer y que

⁹ P. Hofrichter, *o.c.* p. 197.

¹⁰ En mi *El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo*, Zurich: PAS Verlag, 1971, p. 193.

[100] todo había sido anunciado por los profetas, y se arrepintieron de haberle abandonado cuando fue crucificado, y estando con ellos, entonó un himno a Dios, como consta en las Memorias de los Apóstoles y lo declaran las palabras que restan del Salmo (22,23 s.): Yo narraré tu nombre en medio de mis hermanos... ".¹¹ Extendiendo pues la exégesis del *Salmo*, llega hasta su versículo 24 y abraza en la misma perspectiva anuncio-cumplimiento y revelación-persuasión de la fe, quizás con el antecedente de Hebreos 2,12.

Dos afirmaciones, con la debida prudencia, pueden ahora proponerse al examen de los especialistas: a) Es probable que Justino utilizara un texto escrito que contuviera una armonía del material que nosotros conocemos como sinóptico. b) Es probable que este material haya sido ordenado por el trabajo teológico del mismo Justino. La segunda afirmación es más difícil de probar que la primera.

Nueva evaluación de la tesis de Boismard

Después de todo lo escrito en esta "reseña alargada", es posible evaluar nuevamente el campo de la disputa, con las siguientes afirmaciones:

a) El análisis interno de las obras de Justino obstaculiza la identificación de la presencia del uso de libros del Nuevo Testamento. Por el contrario, puede afirmarse que Justino utiliza un texto *escrito* que hace referencia a la predicación del Mesías (*ho christós*) y a los acontecimientos de su vida hacia un clímax que llega al Resucitado, acontecimientos que habrían sido "escritos" por "LOS APÓSTOLES", entre los que se incluye a Pedro y no se mencionan los autores posteriores sino genéricamente.

b) El análisis interno de los textos de Justino no obstaculiza afirmar que el Nuevo Testamento esté en ellos representado por una Armonía de los Evangelios. Si se trata de una verdadera Armonía al estilo del *Diatessaron*, queda por ahora para demostrar. La objeción más grande para esta tesis la ha levantado,

¹¹ No parece que se pueda separar el segmento del *Diálogo* 106-107 del tratamiento que le precede, como hace P. Prigent, *Justin et l'Ancien Testament*, Paris, 1974, p. 216 ss.

[101] entre otros, Georg Strecker; no hay ninguna prueba literaria de la existencia de dicha Armonía,¹² a diferencia del *Diatessaron* que está mencionado en las tradiciones sirias, griegas y latinas. Pero esta falta de testimonios, puede ser revisada con los argumentos que ha presentado Boismard. Desde el punto de vista de Justino, debe decirse que la existencia de una Armonía evangélica es hasta ahora la mejor hipótesis para comprender sus citas.

c) Una visión más fundada sobre esta disputa se tendrá cuando se realicen estudios sistemáticos sobre todas las citas evangélicas disponibles a lo largo de la historia del cristianismo antiguo y medieval. El libro prometido por Boismard en p. 7 y 157 es desde ya esperado con gran interés.

d) Un punto parece muy problemático en el planteo de Boismard: dice al concluir su libro, que la tesis será reafirmada en un libro próximo sobre el evangelio de Juan, p. 157. ¿Qué rasgos hay en las obras de Justino que permitan pensar en la inclusión de Juan en la Armonía que estuvo a disposición del apologista? Quede planteado este problema en la espera del nuevo libro de Boismard. El libro que aquí se comenta tiene por sí solo suficiente fuerza para provocar una renovación radical del status quaestionis sobre la formación de los evangelios.

¹² “Eine Evangelienharmonie bei Justin und Pseudoklemens?”, *NTS* 24 (1977-1978) 297-316, p. 316.