

PEDRO Y ROMA

JOACHIM GNILKA

PEDRO Y ROMA

La figura de Pedro
en los dos primeros siglos
de la Iglesia

Traducción

VÍCTOR ABELARDO MARTÍNEZ DE LAPERA

Herder

Título original: Petrus und Rom. Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten

Traducción: Víctor Abelardo Martínez de Lapera

Diseño de la cubierta: Claudio Bado y Mónica Bazán

© 2002, Verlag Herder im Breisgau

© 2003, Herder Editorial, S.L., Barcelona

ISBN: 84-254-2284-1

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Fotocomposición: COMPTEx & ASS, S.L.

Imprenta: BALMES

Depósito Legal: B - 16.142 - 2003

Printed in Spain

Herder

www.herder-sa.com

ÍNDICE

<i>Prólogo</i>	9
<i>Capítulo 1. INVESTIGACIÓN SOBRE PEDRO</i>	11
<i>Capítulo 2. ORIGEN Y PROFESIÓN</i>	19
1. En Betsaida	19
2. En Cafarnaún	24
<i>Capítulo 3. SIMÓN EL DISCÍPULO DE JESÚS</i>	29
1. La llamada	30
2. Hospedaje en la casa de Simón	36
3. Posición en el círculo de los discípulos	39
4. Fracaso y nuevo comienzo –Viernes Santo y Pascua	51
<i>Capítulo 4. LA POSICIÓN DE SIMÓN EN LA IGLESIA NACIENTE</i>	67
1. Dirigente de la comunidad madre de Jerusalén	67
2. Actividad misionera	75
<i>Capítulo 5. MARTIRIO Y MUERTE</i>	93
1. El martirio en Roma	93
2. La tumba de Pedro	106
<i>Capítulo 6. PEDRO VISTO POR LOS EVANGELISTAS</i>	121
1. Marcos	122
2. Mateo	127
3. Los escritos lucanos	136
4. Juan	143
<i>Capítulo 7. LAS CARTAS DE PEDRO</i>	151
1. La primera carta de Pedro	151
2. La segunda carta de Pedro	158
3. ¿Existió una escuela de Pedro?	166
Resumen de los datos del Nuevo Testamento	168
<i>Capítulo 8. EL SIGNIFICADO DE PEDRO Y DE ROMA EN LOS PRIMEROS TIEMPOS POSTNEOTESTAMENTARIOS</i>	173
1. La primera carta de Clemente	174
2. La carta de Ignacio de Antioquía a los romanos	180
3. La disputa sobre la fecha de la celebración de la Pascua y otros litigios	189
4. Listas de los obispos / presbíteros romanos	201
5. Argumentos y reflexiones escriturísticos	207

Capítulo 9. APÓCRIFOS ATRIBUIDOS A PEDRO 219

 Compendio de los datos postneotestamentarios 227

Bibliografía 231

Índice analítico y onomástico 233

Índice de citas bíblicas 235

PRÓLOGO

Muy contados son los personajes de los que se informa en el Nuevo Testamento de los que es posible e importante escribir un libro. Estos personajes son, ante todo, Jesús de Nazaret y el apóstol Pablo de Tarso. He escrito libros sobre ambos (1990 y 1994), y agradezco a los lectores la buena acogida que les han dispensado. Al lanzarme ahora a escribir un libro sobre Simón Pedro, soy consciente de la diversa situación de las fuentes. Aunque ésta es mucho más complicada, merece la pena, sin embargo, aproximarse a esta figura co-fundadora del cristianismo. Entre los Apóstoles, es él, junto a Pablo, aquel cuyo nombre y actuación han tenido una repercusión más decisiva.

No sólo por destacarme de los libros sobre Pedro ya existentes, sino por el asunto mismo, he llevado mi investigación allende las fronteras del Nuevo Testamento. Merecen nuestra atención especial los comienzos de la historia de la actuación del apóstol Pedro. Su camino conduce desde Betsaida, pasando por Cafarnaún «en la ribera del mar de Galilea» (Mc 1, 16) y por Jerusalén, hasta Roma; discurre desde el estar con Jesús, pasando por su actuación misionera, hasta el martirio en la metrópoli del imperio romano. Su memoria se ha mantenido viva de forma especial, hasta hoy, en Roma. El Obispo de Roma se autodenomina su sucesor. En la cúpula de Bramante de la basílica de San Pedro de Roma pueden leerse, sobre fondo dorado, las palabras de Mt 16, 18. Las investigaciones que presentamos aquí se centran en la estricta vida apostólica del otrora Pescador y en la comunidad romana del siglo II.

Si buscamos hoy, tras una nueva unidad de la Iglesia dividida, de seguro que la nueva reflexión no aportará un modelo nuevo que se deba reedificar al cabo de la bimilenaria historia de la Iglesia, pero quizás suministre estímulos para que, proviniendo desde diferentes posiciones, nos sintamos más a gusto en la cristiandad conservando la diversidad.

Agradezco de nuevo al Dr. Peter Suchla, de la Editorial Herder, la buena colaboración.

JOACHIM GNILKA
Múnich, 6 de Enero de 2002

CAPÍTULO 1

INVESTIGACIÓN SOBRE PEDRO

La investigación sobre Pedro despierta con la llegada de la exégesis bíblica como ciencia. En un principio, no constituye el centro del interés la personalidad de Pedro. También el interés por Pablo es bastante mayor que el que se siente por Pedro. Sin duda, se debe esto a que de Pablo tenemos muchas más informaciones que de Pedro. De las dos cartas de Pedro, la segunda fue objeto de discusión desde un principio. Ya Eusebio de Cesarea apunta ciertos reparos¹. La constelación en la que Pedro queda en desventaja, de seguro que se ve afectada por las fechas en las que nace la exégesis científica. Eran los tiempos de la Reforma, para la que Pablo era el más importante.

La investigación sobre Pedro nace propiamente al constatarse diferencias entre Pedro y Pablo, y pregunta por la relación entre ambos y por las consecuencias que se derivan de ahí para la evolución de la historia de la teología y para la política eclesiástica. No se detectan sólo diferencias, sino, incluso, algunas contraposiciones insalvables. Se ve a Pedro como el representante del judeo-cristianismo palestino, mientras que se concibe a Pablo como el representante de un cristianismo universal abierto al mundo pagano. Así, J. S. Semler (1725-1791) dice: «La aversión de los partidarios de Pedro respecto de los discípulos de Pablo es innegable desde los restos más antiguos de una historia»². Confiere a esta constelación su plasmación clásica F. Chr. Baur (1792-1860) que, a lo largo de su vida, evoluciona desde una posición conservadora hasta convertirse en un exégeta altamente crítico. Publicó los primeros resultados de su investigación crítica en un trabajo sobre «El partido de Cristo en la comunidad de Corinto, el enfrentamiento del cristianismo petrino y paulino en la Iglesia naciente, el apóstol Pedro en Roma»³. Como revela esta entrada, los argumentos se toman, en primer lugar, de las cartas de Pablo. Según Baur, en

1. Hist. ecl. 3, 3, 1: «Respecto de la llamada segunda (carta de Pedro) se nos enseña que no forma parte de la Biblia. Con todo, muchos la consideran útil, de forma que la equiparan a los otros escritos». También Jerónimo, *De viris illustribus* 1, nos dice que son muchos los que niegan que Pedro sea el autor de la segunda carta por las diferencias estilísticas respecto de la primera carta.

2. Citado según Kümmel, *Das NT*, 80. Del mismo modo Th. Morgan († 1743) en Kümmel, *Das NT*, 62.

3. TZTh 4 (1831) 61 ss.

el enjuiciamiento del judaísmo divergen los caminos y direcciones de ambos apóstoles. Mientras que Pedro espera que el cristianismo puede reconciliarse con el judaísmo, la otra orientación duda de la conversión de los judíos a Jesús. Admite Baur que la ruptura entre el judeo-cristianismo petrino y el cristianismo que Pablo lleva a los gentiles es sólo de carácter pasajero. De ambas corrientes emanó, en un proceso largo, como de la confrontación entre tesis y antítesis, la síntesis de una unidad superior. Según este concepto influido por la concepción hegeliana de la historia como proceso dialéctico, de la fusión del petrismo y del paulismo surgió la Iglesia católica⁴.

Esta ingeniosa concepción del nacimiento del cristianismo primitivo, donde Pedro aparece como el representante del judeo-cristianismo, ha perdurado durante largo tiempo, y –como veremos– sigue influyendo todavía hoy, aunque de otra manera. Sin duda, vemos ahora con más matices la relación entre el cristianismo de los judíos y el de los gentiles, entre Pedro y Pablo. La concepción de Baur adolecía de sobrevalorar el peso del judaísmo y de atribuir sólo a Pablo la tendencia universal⁵. El litigio entre el judaísmo extremo y la misión paulina se inflamó sólo tras el reconocimiento de la misión de Pablo por los primeros apóstoles. El judaísmo extremo retrocede y –tras la catástrofe del año 70– se torna insignificante. Pedro mismo adopta una postura de distanciamiento respecto de éste y emprende su viaje misionero hacia Occidente, abandonando Jerusalén y, después, Antioquía.

En el siglo xx cambia el panorama de la investigación. La personalidad de Pedro comienza a resultar interesante. Se escriben libros sobre él. En especial la promesa a Pedro recogida en Mt 16, 16-19 es objeto de una atención increíble. Se publican muchísimos trabajos, principalmente en forma de artículos, con concepciones contrapuestas, como era de esperar. Toda esta actividad es difícilmente comprensible sin el concilio Vaticano I. Éste, con su dogma de la infalibilidad, obligó a los teólogos a tomar postura. Los exégetas se concentraron en la interpretación del pasaje de Mateo. Ofrecen aportaciones importantes Ch. Journet, K. L. Schmidt, J. Ringger, A. Vögtle⁶. Se explotan todas las posibilidades de interpretación. El debate se concentra de nuevo sobre la cuestión de si nos encontramos o no con un *ipsissimum verbum* de Jesús. Precisamente ahí se pone de manifiesto la posición superada. Entre tanto, hemos adoptado otra relación con la tradición de Jesús, precisamente desde el punto de vista teológico. La reconstrucción histórica –con todo lo necesaria que es– permanece en el terreno de lo hipotético. El debate teológico gira entorno a la Palabra hecha Escritura.

4. Baur reconoció como auténticas sólo cuatro cartas de Pablo. Las restantes son para él productos de la transición y de la reconciliación; ante todo, la carta a los filipenses con su mención de los obispos y diáconos en el proemio, y la de Clemente en 4, 3. Atribuye la carta a los filipenses a Clemente de Roma. También Hechos de los Apóstoles sirve al equilibrio. Cf. Kümmel, *Das NT*, 156-176.

5. Ya A. Jülicher, en Kümmel, *Das NT*, 218.

6. Cf. también la panorámica en Gnllka, Mt II 50-54.71-80.

Si echamos un vistazo a los libros sobre Pedro publicados entre tanto, debemos mencionar en primer lugar el de O. Cullmann. Le corresponde el mérito de haber reavivado la investigación sobre Pedro realizada en el siglo xx. Cuando tras la cuestión histórica –en la que distingue entre Pedro el discípulo, el apóstol y el mártir–, trata la cuestión teológico-exegética, ofrece, en último término, una interpretación exhaustiva de Mt 16, 17-19. Recae el acento sobre la consiguiente aplicación posible a la situación actual. El resultado dice así: la promesa de Cristo de ser «la roca, el fundamento para todas las Iglesias de todos los tiempos» vale sólo para el Pedro histórico, no para todo sucesor o detentador de una sede episcopal. Cristo reedifica de continuo su Iglesia sobre Pedro⁷. Desde un punto de vista crítico, debemos preguntar qué justifica al exégeta para abrir esas perspectivas de largo alcance basándose en los resultados de su investigación histórica, que tal vez sean correctos. También debemos inquirir qué significa eso de que Cristo reedifica de continuo su Iglesia sobre Pedro.

Para un examen de otros libros sobre Pedro es aconsejable una parcelación para la que yo me apoyo en T. Wiarda⁸. Ahí nos encontramos, primero, con aquéllos, entre los que se cuenta Cullmann, que se orientan por la figura histórica de Pedro. También hay que encuadrar aquí a R. Pesch, que se expresó en dos ocasiones sobre la cuestión de Pedro⁹. Pero, felizmente, él va más allá del planteamiento histórico y aborda diversas imágenes neotestamentarias de Pedro. También rastrea en los apócrifos y se centra –de manera especial en su segunda obra– en problemas relacionados con la teología bíblica y dogmática. Desde un punto de vista subjetivo y personal, considero importante que Pesch vea una superior valoración histórica de Pedro frente a Pablo en que Pedro, como primer apóstol, garantiza la tradición de Jesús; en que, para enjuiciar a Pedro, hay que tener en cuenta cada uno de los escritos neotestamentarios que van más allá del canon del Nuevo Testamento; en que, para evaluar el ministerio de Pedro, es indispensable hoy la imbricación del obispo de Roma en la comunidad romana¹⁰. Al concluir, Pesch califica como *factum theologicum* la importancia histórica de Pedro para la comunidad de fe, cuyo primer apóstol es él. Al debatir sobre esa cuestión, la Iglesia se cuestiona sobre su propia identidad¹¹.

7. Cullmann, *Petrus*, 244-271, aquí 271.

8. Peter 9-33.

9. *Simon-Petrus* (1980) y *Was an Petrus sichtbar war* (2000).

10. ¿Cómo habría que concretar esta interesante perspectiva? En realidad, el colegio cardenalicio representa hoy a la comunidad romana. Cabe decir esto si se contempla históricamente su nacimiento.

11. *Simon-Petrus*, 170. Pesch va más allá en su segundo libro, como da a entender ya el título completo *Was an Petrus sichtbar war, ist in den Primat eingegangen* (lo que es visible en Pedro ha entrado en el primado). Él pregunta aquí por el sentido del texto final, que apuntaría a una sucesión (37); pero señala que el NT no formula aún una estructura ministerial con un sucesor, ni habla de un determinado sucesor en su ministerio. Cf. también *Simon-Petrus*, 167.

Un segundo grupo de libros sobre Pedro pone el acento sobre la elaboración de las imágenes de Pedro realizadas por los respectivos escritos del Nuevo Testamento. Mencionamos aquí el libro que escribió sobre Pedro P. Dschulnigg, interesado en descubrir en la figura de Pedro la función única y típica, su significado para la imagen de discípulo y su posición como el primer discípulo¹². A causa de su significado ecuménico, tiene un interés especial un libro sobre Pedro editado de forma conjunta por un grupo de exégetas católicos y luteranos de Norteamérica. Los autores han recogido con suma atención los resultados de las discusiones referidas a la figura de Pedro de los diversos escritos del Nuevo Testamento. En las cuestiones interpretativas existe una cercanía sorprendente. También se reconoce en buena medida el martirio de Pedro en Roma¹³. Existen diferencias de opinión en cuanto a la valoración. Respecto del pasado se dice que los católicos han extraído del Nuevo Testamento alusiones claras a que Jesús dio a Pedro una función de liderazgo singular en la totalidad de la Iglesia y para todos los tiempos; y que, en ese sentido, previó sucesores: los obispos de Roma. Visto así, el papado permaneció inmutable a lo largo de los siglos. En cambio los luteranos atribuían a Pedro escasa relevancia en la Iglesia primitiva y negaban que siguiera existiendo en tiempos posteriores un ministerio petrino. Pero la actual comprensión del Nuevo Testamento ha abierto un nuevo acceso a la estructura y actuación del papado. Y se piensa que de ahí deriva una esperanza para el futuro¹⁴.

Es indispensable mencionar un tercer grupo de publicaciones en el que es perceptible también un interés por la historia, pero soslayado de un modo específico. Aquí, no se pretende comprender la personalidad de Pedro en sí. Se piensa que, más allá de la presentación de Pedro y de otros discípulos en los Evangelios, es posible asomarse a evoluciones históricas concretas en la cristiandad primitiva. Aquí, la mirada se centra exclusivamente en los Evangelios, de modo preferente en el Evangelio de Marcos. Los autores que se han expresado en este sentido, si bien sostienen enfoques diferentes, convienen, sin embargo, en que es posible tomar a Pedro y a otros discípulos como representantes de un grupo del cristianismo primitivo para el que el Mesías doliente era un escándalo y se habría esforzado en proclamar a Jesús como Mesías glorioso¹⁵. Los discípulos, al quedar absorbidos en la función asignada a ellos, pierden su individualidad –en diversas publicaciones en distinta medida– y se convierten en figuras de un juego que, con todo, no deja de ser histórico. En realidad, sólo es posible enjuiciar de modo correcto esta posición si se ve que ella nació en unas fechas en las que se abusaba de la llamada contemplación histórico-redaccional de los Evangelios, aquella contemplación en la que, sin duda,

12. *Petrus*, 6. Respecto a la ulterior evolución, Dschulnigg habla también de que ésta se lleva a cabo en consonancia con el sentido (212).

13. *Petrus*, 156.

14. *Petrus*, 153 y 161 s.

15. Remito, como ejemplos, a Weeden; Heresy y Kelber, «The Hour».

se reconocía la aportación de los evangelistas en su calidad de autores, pero se la utilizaba de modo no lícito para reconstruir situaciones históricas de la comunidad.

Un cuarto y último grupo de publicaciones sostiene una visión que concita hoy una atención creciente. También se centra exclusivamente en los evangelios. Se concibe la obra literaria –en este caso, los evangelios– como una obra literaria y narrativa que descansa sobre sí misma. En este acceso narrativo, hay que introducir al lector –desde cuyo punto de vista es interpretado– para hacer que se confronte con las personas que aparecen ahí y se identifique con ellas, porque le resultan simpáticas, o se distancie de ellas. Se reconoce a sí mismo o, al menos, percibe coincidencias del comportamiento de ellas con el suyo propio. Mediante su ocupación con esa obra literaria, él debe ser transformado y retornar a su propio mundo exhibiendo su nueva condición. El intérprete no tiene interés histórico alguno¹⁶. De ahí que tampoco pregunte por las posibles tradiciones que precedieron a los Evangelios. Incluso, llega a pensar que tampoco el evangelista o el narrador ha perseguido un interés histórico, sino que su objetivo exclusivo era el de construir su obra literaria.

Pero hay que añadir de inmediato que las investigaciones existentes no tienen por objeto a Pedro. Lo más que se puede decir es que también Pedro aparece en ellas. Él se convierte en la representación de un personaje en un mundo ficticio. Así, para R. A. Culpepper –que ha estudiado desde ese enfoque el Evangelio de Juan–, Pedro se convierte en el prototipo en triple sentido: él es un individuo que sigue aferrado a Jesús, aunque a veces le interpreta de modo equivocado; reproduce de forma paradigmática al discípulo y también su fracaso¹⁷. Merece una alusión especial la obra de T. Wiarda porque, hasta el presente, es la única que estudia en el sentido indicado la figura de Pedro en los Evangelios. No se reprime por completo el interés histórico, porque, junto a las pautas típicas en la relación Jesús-Pedro, descubre también otras de naturaleza individual. Incluye entre estas últimas la yuxtaposición –que parece irreconciliable– de fracaso notable y de adhesión fiel en la imagen de Pedro que comparten los cuatro Evangelios. Entre los rasgos típicos de los discípulos en los que el lector ha de reconocerse y son aprovechables para la pastoral debemos contar que el pecado no lleva a una ruptura total con Jesús o que la adhesión (devoción) es más importante que el triunfo¹⁸.

16. Un juicio similar emitió ya la historia de la redacción, pero partiendo de otra base. Así, W. Marxsen, uno de los fundadores de la historia de la redacción, dice que hay que leer el Evangelio como proclamación, y que, como tal, es una alocución, no un relato de Jesús. «El que aparezcan aquí también elementos informativos es casi casual bajo este aspecto». Cf. *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangelium* (FRLANT 67), Göttinga 21959, 87.

17. Anatomy 147 s. La presentación de Pedro como pastor y mártir va más allá de lo típico (120 s.). Cf. Rhoads-Michie, *Mark as Story*.

18. *Peter*, 218-228 y 233. Es novelesco H. Frisch, «War Petrus eine Frau?», en: R.

No debemos seguir prestando atención aquí al enfoque de contemplar los Evangelios como mundo literario. No es cierto que los evangelistas no tuvieran interés histórico alguno. Es atinado afirmar que el interés histórico no puede jugar un papel en el marco del método narrativo. Los resultados obtenidos son de naturaleza ética y psicológica. Cabe preguntar si el gran aparato de erudición guarda una proporción con los resultados. Pasan inadvertidas cuestiones importantes como la referida al significado de Pedro en la comunidad primitiva. Una exégesis que renuncie a la dimensión histórica corre el peligro de convertirse en un juego no vinculante, en *l'art pour l'art*.

Llegamos así a las intenciones y medios de la presentación que he abordado en mi libro. El punto de partida fue la decisión de tratar la literatura correspondiente de los dos primeros siglos de la era cristiana. Eso significa que la reflexión debe ir más allá de la frontera del Nuevo Testamento y de su canon. Sin duda, el Nuevo Testamento constituye el centro de gravedad, y su contenido llena la mayoría de los capítulos. Pero habría que seguir el desarrollo de las líneas que se perfilan en el Nuevo Testamento. Esto parece sugerir el hecho de que las llamadas dos cartas de Pedro son escritos neotestamentarios tardíos que invitan a continuar el camino andado. Se piensa que la segunda carta de Pedro es el escrito más tardío del Nuevo Testamento. Pero tampoco hay que ir más allá del límite del siglo II.

Con lo que acabamos de decir quedan apuntadas las fuentes utilizadas. Dentro del Nuevo Testamento son, ante todo, los Evangelios y Hechos de los Apóstoles; entre las cartas de Pablo, la carta a los gálatas y la segunda carta a los corintios; luego, las cartas de Pedro. Si bien hemos recurrido también a apócrifos neotestamentarios (capítulo 9), nos limitamos a los que llevan el nombre de Pedro. Se han visto de continuo referencias a la segunda carta de Pedro. Sorprende que estos escritos apócrifos fueran redactados en el siglo II, es decir, ya en una fecha relativamente temprana. La literatura apócrifa es más exuberante que la oficial. Fuentes importantes para el siglo II son la primera carta de Clemente e Ignacio de Antioquía, Ireneo de Lyon, la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea y los teólogos norteafricanos Tertuliano y Cipriano. Son también importantes y exigen una toma de posición los testimonios arqueológicos, las excavaciones en la cripta de San Pedro del Vaticano, y la tesis del traslado de los restos mortales a la catacumba de la Via Appia Antica.

En esencia, son dos los intereses que constituyen el cañamazo de este libro: uno histórico y otro teológico. Ambos se entrelazan. El primero trata de describir la vida, obra y martirio de Pedro. El segundo pretende averiguar su posición en la comunidad primitiva y abordar la cuestión de la pervivencia de su ministerio en posibles sucesores. La estructura del libro responde a esa doble intención. Para esclarecer el origen de Pedro, hablaremos de las dos aldeas que

Niemann, *Petrus der Fels des Anstosses*, Stuttgart 1994. Según ese autor, Simón-Pedro era hermana gemela (Simona) de Andrés, disfrazada de hombre para conseguir que Jesús la llamara.

marcaron su juventud: Betsaida y Cafarnaún. Para los Evangelios, que nos ocupan de manera especial, hemos elegido dos itinerarios. El primero tiene que ver con los acontecimientos de los que informan todos los Evangelios (capítulo 3). Constituye la excepción la entrada de Jesús en la casa de Simón, de la que hablan los sinópticos. El cotejo de los Evangelios sinópticos es ilustrativo. En mi opinión, nos topamos aquí con la mayor condensación de huellas históricas. El segundo itinerario está dedicado a la figura de Pedro que nos pintan los cuatro evangelistas (capítulo 6). Jerusalén, la actividad misionera y el martirio continúan la parte histórica y la cierran (capítulos 4 y 5). Las dos cartas de Pedro, como únicos documentos neotestamentarios que se atribuyen a Pedro, exigen que las sometamos a un estudio profundo, y suscitan la cuestión acerca de una escuela de Pedro (capítulo 7).

En cuanto los documentos neotestamentarios del siglo II trataremos de encontrar informaciones sobre la comunidad romana, su constitución, su posición respecto de otras comunidades, su emergente reivindicación de una posición dirigente. Ahí, nuestra mirada se centra en Pedro (y Pablo), cuyo martirio en Roma está en el comienzo y será tomado de forma creciente para reivindicar un rango especial de los romanos. En las discusiones que estallan, así como, sobre todo, en la disputa acerca de la fecha de la celebración de la Pascua, descuella por primera vez un dirigente de la comunidad romana: el presbítero/obispo Víctor, que –si bien no incontestado– reclama para sí una autoridad sorprendente que se extienden mucho más allá de los límites de la comunidad romana. Se perfilan con nitidez creciente estructuras de ministerio y de sucesión. En ese contexto también hay que echar una mirada a los presbítero-episcopalistas romanos. Es importante, en especial, la cuestión de qué argumentos escriturísticos se utilizan para fundamentar la autoridad de Roma. Preguntamos de manera especial por la interpretación de Mt 16, 17-19. Para ello encontraremos un filón en los teólogos norteafricanos que vivieron a caballo de los siglos II y III. El dicho de «atar y desatar» juega un papel decisivo en la acalorada discusión sobre el perdón y readmisión de cristianos caídos. En último término, en esta confrontación se ponen los fundamentos para la doctrina del primado del obispo de Roma.

Al contemplar la evolución, hay que tener presente que no se desarrolló de forma rectilínea de Mt 16, 17-19 una posición especial del obispo de Roma. Esa posición especial es en un determinado momento un *factum* teológico. La comunidad romana ocupó desde un principio una posición descollante. La posterior situación del obispo de Roma está insertada en aquélla. Aun en el caso de que –en la medida en que es posible reconstruir ese proceso– se reflexionara sobre Mt 16, 17-19, tal proceso se deberá, en último término, a la influencia ejercida por ese pasaje bíblico. En los capítulos sucesivos trataremos de mostrar ese proceso con sus complicaciones y fracturas.

BIBLIOGRAFÍA: K. L. Schmidt, *Jesu Worte an Petrus über die Kirche*. (Miscelánea A. Deissmann), Tübinga ²1932, 280-302.; Ch. Journet, *Primauté de Pierre*, París 1953; G. R. Balleine, *Simon Whome. He Surnamed Peter*, Londres 1958; P. Gaechter, *Petrus und seine Zeit*, Innsbruck 1958; O. Cullmann, *Petrus*, Zürich ²1960; T. J. Weeden, «The Heresy That Necessitated Mark's Gospel»: ZNW 59 (1968) 145-158; A. Vögtle, «Messiasbekenntnis und Petrusverheissung»: *Das Evangelium und die Evangelien* (KBANT), Düsseldorf 1971, 137-170; W. Dietrich, *Das Petrusbild der lukanischen Schriften*, Stuttgart 1972; R. E. Brown y otros (eds.), *Der Petrus der Bibel* (trad. del ingles americano), Stuttgart 1976; W. Kelber, «The Hour of the Son of Man»: Kelber (ed.), *The Passion in Mark*, Filadelfia 1976, 41-60. 153-180; R. Pesch, *Simon-Petrus*, Stuttgart 1980; D. Rhoads/D. Michie, *Mark as Story*, Filadelfia 1982; R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, Filadelfia 1983; G. Claudel, *La Confession de Pierre* (EtB), París 1988; J. D. Kingsbury, *Matthew as Story*, Filadelfia ²1988; W. R. Farmer/R. Kereszty, *Peter and Paul in the Church of Rome*, Nueva York 1990; A. Nau, *Peter in Matthew*, Collegeville 1992; M. Grant, *Saint Peter*, Londres 1994; R. Minnerath, *De Jerusalem à Rome*, París 1994; C. Grappe, *Images de Pierre aux deux premiers siècles* (EHPhR 75), París 1995; P. Dschulnigg, *Petrus im NT*, Stuttgart 1996; R. Pesch, *Was an Petrus sichtbar war, ist in den Primat eingegangen*, Friburgo de Br. 2000; T. Wiarda, *Peter in the Gospels* (WUNT II/127), Tübinga 2000.

CAPÍTULO 2

ORIGEN Y PROFESIÓN

1. EN BETSAIDA

Su nombre era Simón. El equivalente hebreo es Schimon. Por tanto, llevaba el nombre de uno de los hijos de Jacob y patriarcas de Israel (Gén 29, 33). A decir verdad, el nombre Simón se encuentra también en los griegos desde Aristófanes, como lo demuestran testimonios escritos¹. Eso permite preguntar qué trasfondo era determinante a la hora de imponer el nombre, el judío o el griego. Probablemente, el judío. Con todo, hay que recordar que su hermano se llamaba Andrés, que era nombre griego (Mc 1, 16). Sin duda, Simón era judío, provenía de una familia judía. Con motivo del «incidente antioqueno», Pablo le increpa diciendo: «Si tú, con ser judío...». Y prosigue incluyéndose él mismo: «Nosotros, aunque somos de naturaleza judíos, y no gentiles pecadores» (Gál 2, 14 s.). Este trasfondo de aproximación a lo griego permite comprender que Simón, más tarde, como cristiano, esté más abierto a los gentiles que algunos de sus compañeros².

Sin duda, en el Nuevo Testamento se llama a este hombre muchas más veces Pedro que Simón. Pedro es el nombre que se le pone más tarde. Con ello se recoge su historia posterior. Se le llama Simón, sobre todo, en conexión con su llamamiento (Mc 1, 16.29.30.36; Lc 5, 3-10). Simón Pedro o Simón, llamado Pedro, aparece en Mt 4, 18; 10, 2; 16, 16; Lc 5, 8; 6, 14; siempre en el Evangelio de Juan. Constituye el paso Jn 1, 42, escena de la asignación del nombre. Por lo demás, Pedro es el nombre usual en los sinópticos. En *Hechos de los apóstoles* se le llama siempre así. Por cierto, también en la literatura apócrifa, como, por ejemplo, en las *Actas de Pedro*. Si exceptuamos Gál 2, 7 s., don-

1. Cf. Bauer, Wörterbuch 1501.

2. En el AT, el nombre Schimon aparece, además de cuando se menciona al homónimo hijo de Jacob, en Esd 10, 31. En los libros de los Macabeos, el sumo sacerdote y dirigente Simón juega un papel sobresaliente. En NT, el nombre aparece con mayor frecuencia, casi siempre con un sobrenombre: Simón el Cananeo o Zelote en el círculo de los apóstoles (Mt 10, 4; Lc 6, 15); Simón, el hermano del Señor (Mc 6, 3); Simón el Leproso (Mc 14, 3); Simón de Cirene (Mc 15, 21); Simón el Fariseo (Lc 7, 40); Simón Iscariote, padre de Judas Iscariote (Jn 13, 2.26); Simón el Curtidor (Hch 9, 43); Simón el Mago (Hch 8, 9).

de aparece Pedro, Pablo utiliza siempre el nombre Cefas; ocho veces en total. Ésta es la forma griega del arameo y original Pedro (araméo: Kepha). También la conoce Jn 1, 42. Resulta interesante la arcaizante forma semítica Simeón³. Según Hch 15, 14, con este nombre Santiago, el Hermano del Señor, llama a Pedro en el Concilio de Jerusalén. Simeón Pedro se dice autor de la segunda carta de Pedro (1, 1)⁴.

El padre de Simón se llamaba Juan, en hebreo Jochanan. Debemos esta información a Jn 1, 42; 21, 15-17. De la madre nada se nos dice, ni siquiera su nombre. Es enigmático el sobrenombre, que sólo aparece en el *macarismo* de Jesús sobre Simón: «Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás, porque no te ha revelado eso la carne y sangre» (Mt 16, 17). Goza de predilección la explicación de que Barjona es el nombre paterno y Jonás es abreviación de Jochanan. Con todo, no es posible demostrar con seguridad que la abreviatura Jonás equivalga a Jochanan⁵. Existe, además, otra interpretación. Los zelotas se auto-denominaban Barjone, o eran llamados así⁶. El nombre significa algo así como «el que vive fuera, en la región despoblada, vagabundos», lo que indica el término inglés *outcast*⁷. Así, designaría la antigua pertenencia de Simón al partido de los zelotas o su ideología zelota. Con todo, los testimonios a favor de la denominación de los zelotas como Barjone son tardíos. Y ¿encajaría esto en el contexto de la bienaventuranza de Mt 16, 17? ¿O sí concuerda? En todo caso, él se rebela de inmediato contra la idea de que el Mesías deba padecer (16, 21-23). La cuestión debe quedar abierta.

Acerca del año del nacimiento de Simón sólo caben conjeturas. Según Jn 21, 18, murió siendo mayor. Claro que, según la mentalidad de entonces, se era mayor ya con cincuenta años. También en la escena de Jn 20, 1-10 se le presenta como el de más edad. Cabe suponer que habría nacido en torno al cambio de siglo.

La patria chica de Simón fue la campiña situada junto al Lago de Genesaret, que, desde la perspectiva del galileo para el que ese territorio significa el mundo, puede ser llamado Mar de Galilea (Mc 1, 16), Mar de Genesaret (Núm 34, 11; Jos 13, 27). Las dimensiones de este «mar» son 21 kilómetros de largo por 12 kilómetros de ancho, al menos en el lugar de mayor anchura, y su pro-

3. Al respecto, cf. Bauer, *Wörterbuch* 1553. El nombre Simeón aparece también en el Evangelio de la infancia de Lucas (2, 25.34), en el árbol genealógico de Jesús (Lc 3, 30), en Ap 7, 7. En la comunidad de Antioquía hay un Simeón, llamado el Negro (Hch 13, 1).

4. En el proemio de 1 Pe 1, 1 se dice sólo: Pedro.

5. Cf. G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*, Leipzig 21905 (reimpresión 1960), 179 nota 5. J. Jeremias: *ThWNT* III 410, que trata de encontrar comprobantes en LXX, llama la atención sobre la ulterior dificultad de que Jonás, fuera del nombre del profeta, no es demostrable como nombre propio independiente hasta el siglo III d. C. Por eso, él considera Jonás no como abreviación de Jochanan, sino que piensa, por el contrario, que el Evangelio de Juan sustituyó el nombre Jonás, llevado por el padre de Simón, por el familiar Juan.

6. Comprobantes en M. Hengel, *Die Zeloten* (AGSU 1), Leiden 1961, 55.

7. Cf. M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim etc.* I, Nueva York 1950, 193.

fundidad oscila entre los 42 y 48 metros⁸. Situado en el cauce del Jordán, que surca la región desde Dan hasta el Mar Muerto, su superficie se encuentra 208 metros por debajo de la del Mar Mediterráneo. La situación del lago hace que lo encuadren casi siempre estrechas franjas de tierra cultivable. Del todo distinto es el final septentrional de la ribera occidental, donde la tierra regada por tres riachuelos que desembocan ahí ha creado una planicie ribereña de mayores dimensiones, llamada entonces la llanura de Guinosar⁹. De esa franja de tierra toma su nombre el lago. El agua es dulce y potable. Y es clara porque todas las orillas del lago son arenosas. Tiene una temperatura que la hace apta para la ingesta, y es más blanda que el agua de río o de manantial. En opinión de Josefo, las clases de peces que viven en el lago tienen un sabor y aspecto distintos a los de los que viven en otros sitios¹⁰. Habría que mencionar aquí aquel pez al que se conoce hoy como el pez de Pedro.

Mientras que los sinópticos presuponen que Simón nació, sin más precisiones, en la región próxima al lago y que más tarde vivió en Cafarnaún, Jn 1, 44 recoge la noticia de que Simón es oriundo de Betsaida. Por tanto, hay que considerar ese pueblo como su lugar de nacimiento. Encontramos ahí la observación incidental: «Era Felipe de Betsaida, patria de Andrés y de Pedro». Resulta significativo que también Felipe tenga un nombre griego; que todos los miembros del círculo de los Doce que llevan nombre griego provengan, por tanto, de Betsaida. Siete veces se menciona en los Evangelios esta localidad; una de las veces en conexión con la sanación de un ciego (Mc 8, 22), y otra en los ayes sobre las ciudades galileas (Mt 11, 21; Lc 10, 13)¹¹.

Betsaida se encuentra en la ribera septentrional del lago, al este de la desembocadura del Jordán en el mismo. El problema geográfico consiste en que el lugar de excavaciones donde se busca la antigua Betsaida –llamada hoy et-Tell– se encuentra a dos kilómetros del lago. Por eso, se ha tenido por la Betsaida de Pedro no a et-Tell, sino a el-Aradsch, un poblado de pescadores anegado y pegado al lago¹². Pero hoy se cuenta con mutaciones tectónicas que podrían estar en relación con un terremoto acaecido en el siglo IV¹³. Antes, et-Tell podría haber tenido acceso directo al lago, quizás a través de una laguna. Podemos partir de que et-Tell es la Betsaida de Simón y de Andrés. La superficie del montículo es de 1,5 hectáreas. Los excavadores han descubierto hasta el presente, entre otras cosas, dos palacios de la época helenística (siglos II y I a. C). En uno se encontraron, sobre todo, muchas artes de pesca, tales como relingas de redes¹⁴.

8. Hoy la superficie del agua está aún más baja. El agua del Jordán es la arteria vital de la región.

9. Cf. Dalman, *Orte und Wege*, 132 s.

10. Cf. bell. 3, 506-508. Al respecto, cf. Dalman, *Arbeit und Sitte VI*, 358.

11. También Mc 6, 45; Lc 9, 10; Jn 12, 21.

12. También Schnackenburg, Joh I 313 (sobre Jn 1, 44).

13. Cf. Inbar., *River Delta*, y Pixner, *Wege* 133.

14. El excavador es el profesor R. Arav, apoyado por el profesor H.-W. Jun,

El tetrarca Filipo hizo que Betsaida experimentara un cambio y revalorización radicales. Éste elevó la aldea de Betsaida al rango de ciudad. De nuevo, tomamos esta noticia de Josefo, historiador judío¹⁵. Tras la muerte de su padre, Herodes el Grande, Filipo había heredado las zonas nororientales de su reino, concretamente, Iturea, Traconítide y Lisania (Lc 3, 1), y gobernó desde el año 4 a. C hasta el año 34 d. C. Dio a la ciudad el nuevo nombre de Julias¹⁶. Mientras que Josefo llama de ordinario Julias a la ciudad, los evangelistas se aferran al anterior nombre de Betsaida, al igual que la literatura rabínica, donde reencontramos el nombre en la forma de Sajdan¹⁷. Eso significa, sin duda, que la población judía prefería el nombre antiguo. El tetrarca Filipo murió en Betsaida-Julias, y fue sepultado con gran pompa en el monumento funerario que se había construido en vida¹⁸.

Cabe pensar que Filipo, al elevar a Betsaida a la categoría de ciudad, tuvo en cuenta la incomparable situación del lugar. No lejos se encontraba un vado del Jordán. La Via Maris, que conectaba Damasco con Egipto, discurría por las proximidades. A pesar de la frontera aduanera, habría existido un comercio intenso con Cafarnaún, distante sólo cuatro kilómetros por mar. La población era mixta. Judíos y sirios vivían mezclados allí. El que había crecido en Betsaida no sólo habría entendido el griego, sino que también se habría habituado a la cultura griega a través del comercio con extranjeros¹⁹. Pueden atestiguar esto los nombres griegos de los apóstoles originarios de Betsaida. Donde vivían judíos no faltaban lugares para la oración pública y para la lectura pública de la Torá. Podemos estar seguros de que Betsaida contaba con una sinagoga. Los arqueólogos no han encontrado hasta el presente rastros de ella. Pero en ed-dikke, en el valle del Jordán, a 1,5 km. de et-Tell, se han encontrado restos de una sinagoga muy sencilla, con seis columnas en las que se apoya la techumbre, y un edificio sinagogal, bastante mayor, en umm el-kanatir, 12 kms. al sur de Betsaida, en el altiplano, en un ramal lateral del wadi es-samak²⁰.

El nombre Betsaida significa esturión de peces (Dalman: lugar de pesca). El nombre es significativo, pues, permite colegir que los habitantes del lugar

Munich. Cf. y el breve informe de éste sobre la situación más reciente. También por el profesor R. A. Freund, Nebraska, y su proyecto de organización. Arav comenzó las excavaciones sistemáticas en 1987. Cf. también Kuhn/Arav, *The Bethsaida Excavation*.

15. Ant. 18, 28.

16. Josefo deriva el nombre de la hija del emperador, pero se ha llegado ahora a opinar que Livia-Julia, la esposa de Augusto, fue la que dio el nombre. La elevación al rango de ciudad acaeció en el año 31.

17. Cf. Dalman, *Orte und Wege*, 175. Jn 1, 44 habla de una ciudad, Mc 6, 23 de una aldea.

18. Josefo, Ant. 18, 108. Tiene que ver con el modo de hablar popular el que Jn 12, 21 sitúa Betsaida en Galilea. De hecho, el Jordán constituye la frontera entre Gaulanitis (Golán) y Galilea. Por tanto, Betsaida, situada al este del Jordán, no se encontraba ya en Galilea. También Ptolomeo, *Geogr.* 5, 16, 4, asigna Julias a Galilea.

19. Cf. Josefo, bell. 3, 57 y Dalman, *Orte und Wege*, 177.

20. Cf. Dalman, *Orte und Wege*, 177 s.

vivían principalmente de la pesca. Todavía la literatura rabínica encomia la abundancia de peces, y designa a Sajdan (Betsaida) como el lugar donde es posible poner trescientos peces en una fuente²¹. Incluso, en un arrebatado de entusiasmo, se llega a relacionar con el Jordán, que fluye por el Lago de Genesaret, la fuente de Ez 47, 8-10 con su agua medicinal y sus muchos peces.

Por eso, resulta casi obvio que Simón, como también su hermano Andrés, ejerciera la profesión de pescador (Mc 1, 16). Con toda probabilidad, eran pescadores que trabajaban por cuenta propia; no eran asalariados. Cabe suponer que contrataban ocasionalmente a asalariados, a jornaleros, pero eso se confirma de forma expresa sólo en el caso de Santiago y de Juan (1, 20). Sin embargo, en modo alguno es seguro que también esta pareja de hermanos proviniera de Betsaida²². No se indica el lugar concreto de su nacimiento, sólo se apunta la región limítrofe con el Lago de Genesaret.

Sobre la actividad de los pescadores en el lago y en torno a él, los Evangelios nos ofrecen un material gráfico abundante²³. Echan la red redonda de pescar, que quizás estaba en el agua (Mc 1, 16). Una o dos barcas tiran de la red de arrastre (σαγήνη) y llevan a tierra lo pescado (Mt 13, 47 s.). Desde la barca se echa la red de pescar (δίκτυον) (Lc 5, 4 y 9). Si la abundancia de peces es grande, puede romperse. En la barca se componen las redes (Mc 1, 19). Después de pescar hay que lavarlas. Se hace esto en la ribera (Lc 5, 2). Quizás se trata ahí de redes reforzadas. El anzuelo (ἄγκιστρον) era ya entonces el aparato para la pesca al por menor desde la orilla (Mt 17, 27). Cuando se pesca por la noche (Lc 5, 5), se trata de peces que durante el día están en el fondo del lago y suben de noche. Las barcas avanzaban mediante velas y remos (cf. Mc 6, 48; Jn 6, 19). Tenían una popa que podía invitar al sueño (Mc 4, 38)²⁴.

Junto a su formación profesional, impartida generalmente por el padre, Simón habría adquirido el resto de su formación asistiendo a la sinagoga. El que el sumo sacerdote de Jerusalén lo considerara –igual que a Juan– como hombre rudo e iletrado (Hch 4, 13) se contrapone en el contexto con el testimonio, lleno del Espíritu, que Pedro da a favor de Jesús. La caracterización tiene más significado literario que histórico²⁵. Con todo, es correcta en la medida en que Simón (y Juan) no estaban formados para pronunciar discursos en público; no eran versados en la Sagrada Escritura, sino personas corrientes de pueblo. Los hombres que debían conseguir su propio sustento y el de su familia con su propio trabajo eran tenidos por pobres. Esto es así, al menos, si se con-

21. jSchek 6, 50 a.

22. Esta concepción se abre paso sólo más tarde. La sostiene, por ejemplo, Teodosio Archidiácono en el 530. Cf. Itinera Hierosolimitana: CSEL 39, 138.

23. Cf. Dalman, *Arbeit und Sitte VI*, 356-370.

24. Hace unos pocos años, al producirse una bajada extrema de las aguas, quedó a la vista una barca del siglo I en Magdala. Se la puede ver en un pequeño museo.

25. Cf. los comentarios de Conzelmann, Schneider *ad locum*.

sidera su situación desde la perspectiva de la clase alta²⁶. Además, dado que no detentaban cargos políticos, no disponían de poder político alguno. Desde el punto de vista sociológico, es difícil trazar la línea divisoria entre las relativamente pobres y relativamente adinerados. Habrá que contar entre los primeros a aquellos que aún no tenían suficiente para vivir. La inmensa mayoría de la población formaba parte de la clase baja. La gente se alimentaba, principalmente, de pan, pescado y aceite de oliva. Un artesano cualificado rara vez ganaba más que un jornalero. Se calcula que en Israel, en el siglo I, los ingresos anuales por persona, ascenderían a unos cuarenta denarios. Se consideraba que un ingreso anual de 200 denarios era el mínimo vital para una familia de 5 ó 6 miembros. Es cierto que el territorio lindante con el Lago de Genezaret era especialmente fértil, y que el lago contaba con abundancia de peces. Pero sabemos que, en la dinastía de Herodes, la población sufrió un empobrecimiento creciente. Sin duda, Herodes el Grande y sus sucesores promovieron la economía, pero consideraban el territorio como cosa de su propiedad, e imponían enormes exigencias a la población²⁷.

BIBLIOGRAFÍA: G. Dalman, «Bethsaida Julius»: PIB 8 (1912) 45-48; C. Kopp, *Die Heiligen Stätten der Evangelien*, Ratisbona 1959, 230-243; M. Inbar, «River Delta on Lake Kinneret Caused by Recent Changes in the Drainage Basin»: H. Poser (ed.), *Geomorphologische Prozesse und Prozesskombinationen in der Gegenwart*, Gotinga 1974, 197-207; H.-W. Kuhn/R.Arzy, «The Bethsaida Excavations: Historical and Archeological Approaches», en *The Future of Early Christianity* (Miscelánea H. Koester), Mineápolis 1991, 77-106; H.-W. Kuhn, «Zum neuesten Stand der Grabungen auf et-Tell»: *Welt der Bibel* 4/1998, 78-80.

2. EN CAFARNAÚN

En los Evangelios, el nombre de Simón está conectado con Cafarnaún. Allí se encuentra la casa de Simón y de Andrés, su hermano (Mc 1, 29). Eso significa que, entre tanto, Simón había trasladado su domicilio de Betsaida a Cafarnaún. El motivo del cambio de domicilio queda en el terreno de las suposiciones. Por lo general, se suele apuntar que tal cambio estaría ligado a su matrimonio. En la casa vive también la suegra de Simón (1, 30). También en Cafarnaún ejercían los dos hermanos la profesión de pescadores. Quizás se habían adherido a una pequeña cooperativa de pescadores.

26. Cf. Cicerón, *De offic.* 1, 150 s. Entre todas las cosas de las que se puede extraer un lucro, Cicerón aprecia, sobre todo, el cultivo de la tierra (*agri cultura*). Incluye a la pesca entre las artes que son servidoras de los goces. Sin duda, vemos ahí al aristócrata que no tuvo relación alguna con la vida de las personas pobres, sencillas, y vivía así alejado de la realidad.

27. Cf. Stegemann/Stegemann, *Sozialgeschichte* 70-94.

En primer lugar, debemos decir algo sobre Cafarnaún. Se ha discutido acaloradamente hasta hoy sobre la ubicación exacta del lugar, mencionado dieciséis veces en los Evangelios. Se presupone su proximidad inmediata al lago, así como su pertenencia a Galilea y, por consiguiente, a la tetarquía de Herodes Antipas. Según Mt 4, 15, formaba parte de la antigua región de Neftalí. Mientras que los Evangelios no suministran dato alguno para determinar con precisión su emplazamiento, Josefo nos sirve de alguna ayuda. Él mismo estuvo allí. En la guerra, va «al pueblo Kefarnokon»²⁸. No hay duda de que se refiere a Cafarnaún. Téngase en cuenta que Josefo habla de un pueblo. En su descripción de Galilea habla de una «fuente muy abundante que los habitantes llaman Cafarnaún»²⁹. Es mayoritaria la opinión de que Josefo está pensando en las «siete fuentes» (Heptapegon) que atraen a los peces por su agua sulfurosa y caliente³⁰. Podemos documentar la ubicación de esas fuentes, que existen todavía hoy. Se trata de Tabga. Este nombre deriva de Heptapegon. Pero dado que en tiempos de Jesús no existió poblado alguno allí, habrá que pensar que Cafarnaún se encontraba en las inmediaciones.

Mayor seguridad en la localización de Cafarnaún nos ofrecen testimonios rabínicos y las manifestaciones de peregrinos cristianos de tiempos posteriores. Ellos llevaron a identificar el antiguo lugar de Simón con *telchum*³¹. Se encuentra en la ribera noroeste del lago, a unos cuatro kilómetros al oeste de la desembocadura del Jordán. El topónimo Cafarnaún (Kefr Nahum) significa «pueblo de Nahum»³². Ya no hay posibilidad de averiguar de qué Nahum se trata. Según repetidas aseveraciones de los Evangelios, el pueblo contaba con una sinagoga (Mc 1, 21-28; Lc 4, 31-38; Jn 6, 59).

La zona arqueológica, que está equipada de toda una colección de piedras de molino, de prensas para el aceite y otros utensilios provenientes de tiempos posteriores, tiene su principal punto de atracción en la magnífica sinagoga, reconstruida en parte con los restos antiguos. Estaba adornada con figuras de *putti*, leones, águilas y centauros, lo que es muy inusual para una casa de oración judía y permite pensar en un donante muy adinerado. Estaba orientada de norte a sur, es decir, hacia el templo de Jerusalén. Su interior medía 22,5 por 16,4 metros, y poseía una columnata que rodeaba tres de sus lados. Las colum-

28. B. Niese prefiere esta lectura. Existen las variantes Kefarnakon, Kefarnomon. Cf. Josefo, *vita* 403.

29. Bell. 3, 519.

30. Las fuentes vertían sus aguas en el lago. Su temperatura oscila entre 28 y 32 grados. Cf. Kopp, *Heilige Stätten*, 216-218.

31. Se ha abandonado casi por completo la identificación del Cafarnaún neotestamentario con chirbet el-minje, situado a 3,5 km., de *telchum*. El nombre *telchum* viene de *tanchum*. Los rabinos veneraron aquí, más tarde, la memoria del rabino del mismo nombre. Cf. Kopp, *Heilige Stätten*, 221 s. La escritura con doble l (tell) es errónea. Por ejemplo, Michel-Bauernfeind, *De bello Judaico III*, 463 nota 126. Para las tradiciones rabínicas y de peregrinos, cf. Kopp 220-230.

32. Hay que rechazar la derivación «lugar de consuelo».

nas llevaban capiteles corintios o dóricos. Había bancos de piedra adosados a las paredes. Un piso superior habría estado reservado a las mujeres. Adosado a la cara este había un patio con columnas. Ubicada en la margen occidental, se ascendía a ella a través de varios peldaños, como han dejado dicho algunos informes de peregrinos³³.

Mientras a principios del siglo xx se opinaba aún que se trata de la sinagoga de los tiempos de Jesús, hoy es seguro que debe provenir de la época bizantina, probablemente de los siglos III / IV. Se cree que podría haber sido una sinagoga de exhibición o conmemorativa, que fue construida porque por entonces el imperio romano se había convertido al cristianismo y numerosos peregrinos acudían a visitar los lugares evangélicos³⁴.

La cuestión decisiva es si la sinagoga bizantina fue levantada en el lugar en que había sido construida la antigua. Si bien E. L. Sukenik, arqueólogo israelita, no dio en sus excavaciones con estratos más antiguos, hoy, gracias a trabajos de excavación más recientes, se cree haber descubierto rastros de la sinagoga primitiva. Bajo la piedra caliza de la sinagoga bizantina se ha descubierto una construcción más reducida, hecha con piedra de basalto y revocada con argamasa. Esto podría significar que la sinagoga primitiva se levantó en este lugar³⁵. También habría estado orientada hacia Jerusalén. Los orantes congregados en ella miraban hacia el Lago Genesaret.

Ningún otro lugar concita tanto los recuerdos de los evangelistas como Cafarnaún. Jesús curó en la sinagoga a un poseso (Mc 1, 21-28 par.), y la mano seca de un hombre (3, 1-6 par.). Según Jn 6, 59, Jesús actuó como docente en la sinagoga. Se encontraba en Cafarnaún la casa del Centurión cuyo criado fue sanado por la palabra de Jesús (Mt 8, 5-13 par; cf. Jn 4, 46-54). Según Lc 7, 5, fue este centurión el que había mandado construir la sinagoga³⁶. En ese mismo lugar deberemos buscar también la casa del aduanero Leví, que, tras su conversión, dispuso un banquete para sus colegas, para Jesús y sus discípulos (Mc 2, 13-17 par.). En las inmediaciones de Cafarnaún se produjo la llamada de los primeros discípulos; quizás también una predicación desde el lago.

Sobre todo, la casa de Simón adquiere importancia también para Jesús. Aquí curó él la fiebre de la suegra de Simón (Mc 1, 29-31 par.). Ante la puer-

33. Así el informe de Eteria del año 385, en Kopp, *Heilige Stätten*, 223. Para el conjunto, cf. Dalman, *Orte und Wege*, 150-157.

34. Pixner, *Wege*, 126, piensa que el emperador Teodosio I (379-395) hizo posible la lujosa construcción de la sinagoga de piedra calcárea.

35. Cf. V. Corbo, «Resti della sinagoga del primo secolo a Cafarnao»: *Studia Hierosolimitana* III, SBF. CMa 30, Jerusalén 1982, 313-357. En ulteriores excavaciones llevadas a cabo en Cafarnaún, se encontraron restos de edificios típicamente romanos, de piedra calcárea labrada y con baños calentables, a los que se fecha en el siglo I d. C. ¿Fue esto el campamento de una guarnición romana? Cf. Pixner, *Wege* 118-123.

36. Tosefta, Meguilla III, informa de fundaciones hechas por los paganos a favor de sinagogas. Los judíos no siempre habían visto con buenos ojos tales donaciones. Pero en ningún otro sitio se nos dice que un pagano hubiera construido una sinagoga. Cf. Dalman, *Orte und Wege*, 150 s.

ta se congrega la muchedumbre al atardecer. Allí pasa él la noche y sale al alba a hacer oración, de forma que Simón debe buscarle (1, 32-39). Cabe pensar que Jesús se hospedó muchas veces en esa casa. (cf. 9, 33)³⁷. También habrá que relacionar la casa de Simón con la escena de la sanación de un paralítico al que transportaron cuatro hombres en una camilla, abrieron un boquete en el techo y lo colocaron a los pies de Jesús, ya que la enorme muchedumbre impedía la entrada por la puerta (Mc 2, 1-12 par.).

Debemos imaginar la casa de Simón como de una pieza o de dos. Tanto el Antiguo Testamento como el Nuevo nos ofrecen alguna información sobre la construcción de una casa³⁸. Por ejemplo, el dicho de la lámpara sobre un candelero (Mt 5, 15 s.), presupone una casa de una estancia, a la que ilumina por completo esa luz. Pero también hay casas de tres o más estancias. Con frecuencia, la superficie habitable está elevada en forma de terraza. El ganado se encuentra bajo el mismo techo. Éste puede descansar sobre columnas. Para una casa ordinaria eran indispensables el maderamen y el solado que descansaba sobre él. Se hacía éste con hierba o cañas, secas (cf. 2 Re 19, 26; Is 37, 27). Que los hombres abrieran un boquete en el techo para descolar la camilla con el enfermo apunta a que la techumbre estaba construida de ese modo³⁹. La luz del día entraba por la puerta, que se atrancaba por la noche (cf. Lc 11, 5-8), o por el vano de una ventana.

Con independencia del juicio que puedan merecer en concreto los datos evangélicos mencionados arriba, han conservado, en todo caso, el recuerdo de que Jesús puso en Cafarnaún el centro de gravedad de su actividad galilea. Mateo llama a Cafarnaún su ciudad (9, 1), y subraya que Jesús se traslada de Nazaret a Cafarnaún al comienzo de su actuación, considerando que se cumple así el vaticinio de Is 8, 23 s.: «¡País de Zabulón, país de Neftalí, camino del mar allende el Jordán, Galilea de los gentiles! Este pueblo, que yacía en las tinieblas, ha visto una luz grande, luz que ha venido a iluminar a los que habitaban en la región de las sombras y de la muerte» (Mt 4, 13-16). Pero Cafarnaún no aceptó al fin su palabra. Por eso, también ella es destinataria, como Corozáin y Betsaida, de una lamentación al final de su actividad en Galilea: «Y tú, Cafarnaún, ¿piensas acaso levantarte hasta el cielo? Serás, sí, abatida hasta el infierno; porque si en Sodoma se hubieran hecho los milagros que en ti, Sodoma quizá aún hoy subsistiera» (11, 23).

37. Ciertamente encontramos en Marcos el esquema: adoctrinamiento del pueblo en público – adoctrinamiento de los discípulos en la casa. Responde esto a un esquema conocido también por los rabinos. Cf. D. Daube, *The NT and Rabbinic Judaism*, Londres 1956.

38. Cf. Dalman, *Arbeit und Sitte VII*, 1-175.

39. Resulta más fácil imaginar la subida al tejado si la casa disponía de una escalera que subía desde fuera al tejado. Cf. también en Dalman, *Arbeit und Sitte VII*, los numerosos bocetos y reproducciones, en especial las láminas 35 y 40^a.

BIBLIOGRAFÍA: H. Kohl/C. Watzinger, *Antike Synagogen in Galiläa*, Leipzig 1916; C. Kopp, *Die Heiligen Stätten der Evangelien*, Ratisbona 1959, 215-230; D. Neemann, *Capernaum*, Tel Aviv 1967; G. Foerster, «Notes on Recent Excavations at Capernaum»: L. J. Levine (ed.), *Ancient Synagogues Revealed*, Jerusalén 1981, 57-59; V. Tsferis, «New Archeological Evidence on Ancient Capernaum»: BA 46 (1983) 198-204; R. Riesner, «Neues von den Synagogen Kafarnaums»: BiKi 40 (1985) 133-135; D. Chen, «On the Chronology of the Ancient Synagogue at Capernaum»: ZDPV 102 (1986) 134-143.

CAPÍTULO 3

SIMÓN EL DISCÍPULO DE JESÚS

En el capítulo precedente, que trata del origen y profesión de Simón, hemos planteado la cuestión histórica y tratado de resolverla con la ayuda de todas las fuentes extrabíblicas y arqueológicas. Al centrarnos ahora en Simón el discípulo de Jesús, no queremos abandonar la preocupación por la historia. Pero sí debemos elaborar primero, y de modo expreso, la visión teológica en la que Simón fue ubicado. Encontramos esa visión en los cuatro Evangelios, en los que nos basamos ahora de forma exclusiva. Como es natural, nos referimos a los Evangelios canónicos. A los escritos¹ apócrifos o pseudoepigráficos acudiremos al final, cuando echemos una mirada a la figura de Pedro «poscanónica», que, sin duda, adquirió, en parte, una importancia considerable en tiempos posteriores. Hay que oponerse a la tendencia de borrar la frontera entre escritos canónicos y no canónicos².

En nuestro esfuerzo para captar la imagen teológica que Simón adquiere de modo creciente, deberemos permitir que los Evangelios nos guíen. Porque éstos son, por su estructura y organización interna kerigma y relato. Quieren proclamar informando. Pero no cabe la afirmación inversa de que quieren informar proclamando. A veces resulta difícil dar con el núcleo histórico que subyace en el contenido de la proclamación. De ahí que no deba extrañarnos o molestarnos que el acento de cada uno de los cuatro Evangelios sea diferente o que pinten diversas imágenes de Pedro. Del contenido de la proclamación depende que la importancia del Simón Pedro pospascual influya en los Evangelios, es decir, en la presentación de su condición de discípulo junto a Jesús, o, también, que se trate de explicar su posición. Con todo, tratamos de extraer en cada caso un resumen histórico. Esta forma de proceder nos permitirá captar de la mejor manera el camino que recorrió este discípulo.

Es el camino que hizo que Simón se convirtiera en Pedro, la roca.

1. La terminología no es uniforme. En todo caso, se alude a escritos no canónicos.

2. Cf. J. D. Crossan, *Der historische Jesus* (trad. del inglés), Múnich 1994.

1. LA LLAMADA

De la llamada de Simón se nos informa con bastante detalle en los cuatro Evangelios, está encuadrada en el llamamiento de otros discípulos. Pero el modo de exposición es bastante distinto. Antes de centrarnos en cada una de las historias de vocación debemos señalar las diferencias más destacadas. Según Marcos y Mateo, Simón es llamado junto con su hermano Andrés. La llamada se produce en el Lago Genesaret y afecta también a los hermanos Santiago y Juan (Mc 1, 16-20; Mt 4, 18-22). Más tarde, ambos evangelistas cuentan la llamada de Leví o Mateo (Mc 2, 14; Mt 9, 9)³. Lucas 5, 1-11 concentra la historia en Simón y la vincula con la abundante pesca que éste consigue. De ese modo adquiere ella una calidad del todo distinta, que casi impide que podamos llamarla aún historia de llamamiento. Para nada se menciona a Andrés. Santiago y Juan son mencionados de pasada (5, 10). El llamamiento de Leví está recogido en Lc 5, 27 s. El cuarto evangelista desvincula del Lago Genesaret la historia. Juan el Bautista, del que se dice en 1, 28 que bautiza en Betania, al otro lado del Jordán, lleva a Jesús los primeros discípulos, que antes habían formado parte de su discipulado. Éstos son Andrés y otro cuyo nombre no se nos revela. Simón va a Jesús por la mediación de su hermano Andrés. Luego se nos habla de la vocación de Felipe, que presenta a Natanael a Jesús (1, 35-51). Como es obvio, los evangelistas tenían sus propias ideas al configurar las historias. Trataremos de detectar esas ideas fijándonos de modo especial en Simón.

a) Según Mc 1, 16-20, Jesús comienza su vida pública con el llamamiento de los primeros cuatro discípulos. Marcos tiene interés en señalar que hubo desde un principio algunos que fueron testigos de la actividad pública de Jesús. Precede el pregnante resumen de su mensaje del reino de Dios, que está vinculado con la exigencia de la conversión y de la fe en el Evangelio (1, 15), y que él abre ahora en Galilea. Los cuatro discípulos son presentados como sus primeros oyentes. Jesús comienza su vida pública después de que Juan ha sido encarcelado (1, 14). Se traza así un corte nítido entre la actividad del Bautista y la de Jesús. En el caso de que Marcos hubiera tenido alguna noticia de la pertenencia de los cuatro o de alguno de ellos al grupo de discípulos del Bautista, cosa más bien improbable, carece ya de importancia. Porque el papel del Bautista como precursor de Jesús está definido con claridad (1, 1-8).

Tres son los focos de interés esenciales de la historia del llamamiento compuesta por Marcos. El primero es la poderosa iniciativa de Jesús. Mientras él caminaba junto al «Mar de Galilea», su mirada electora se posó sobre Simón y Andrés. Su llamada les llega como orden: «¡Seguidme!». Es Jesús el que se busca sus discípulos, no al revés. Mientras que en el discipulado rabínico es el discípulo el que busca a su maestro, sin duda, a aquél del que más

3. Para la problemática del cambio de nombre, cf. Gnllka, Mt I 329-331.

espera, en el discipulado de Jesús el movimiento es inverso, va del maestro al discípulo. El segundo punto de interés es la obediencia incondicional que observan los llamados. Ellos abandonaron de inmediato sus redes y le siguieron. El aspecto de la obediencia emerge con nitidez aún mayor si se tiene en cuenta que la historia ha sido acuñada siguiendo el prototipo de aquella historia de llamamiento del AT en la que el profeta Elías llama a Eliseo, el hijo de Safat (1 Re 19, 19-21). También Eliseo se encuentra realizando su trabajo cotidiano cuando le llega la llamada del profeta. Está arando sus campos. Elías tiende su manto sobre Eliseo como signo de que quiere tomarlo a su servicio. Puesto que el vestido era considerado como parte de la personalidad, se indica mediante esa acción que el profeta transmite a Eliseo algo de su propio ser. Eliseo acepta su llamada y se limita a pedir permiso para despedirse de su padre Safat. Este motivo de dilación falta en la vocación de Simón y de su hermano, pero podría estar sugerido en la llamada de Santiago y de Juan, donde se menciona a Zebedeo, su padre (Mc 1, 20). Pero la llamada imperativa «¡Seguidme!» está en LXX 4 Re 6, 19, donde Eliseo ordena a las tropas enemigas de los arameos. Como aspecto nuevo respecto de los arquetipos del AT tenemos el dicho que indica la misión: «Os haré pescadores de hombres». Es un dicho cargado de autoridad, y empalma con la situación en la que Jesús encuentra a Simón y a Andrés. Ellos echan fuera la red de pescar, estando probablemente en el agua. La palabra de Jesús hace de ellos algo nuevo. En vez de seguir pescando peces, desde ahora, como pescadores de hombres, pescan hombres. Con su llamamiento, reciben ahora una nueva tarea. Éste es el tercer foco de interés de la historia. Como discípulos de Jesús, deben apoyarle en su predicación y ayudarle a ganar hombres para el reino de Dios. El dicho de pescadores de hombres no tiene arquetipo alguno en su significación positiva. La imagen, en forma negativa, aparece con frecuencia en el Antiguo Testamento y, de manera especial, en los manuscritos de Qumrán. Se habla ahí de pescadores que extienden su red contra los hijos de la impiedad, y de las tres redes de Belial (cf. Jer 16, 16; 1 QH 3, 26; 5, 7 s.)⁴. La historia de vocación concluye con las palabras «Y ellos le siguieron» (Mc 1, 18). Eso significa que ellos pasan a compartir la vida con Jesús. Dejan la vida que han llevado hasta ese instante e inician otra fase, completamente nueva, en comunión con él. La comunidad de vida llega a convertirse en comunidad de destino.

En su forma pregnante, estilizada, adquiere un significado paradigmático la historia en la que Jesús encuentra por primera vez a estos hombres sin conocerlos y ellos, sin embargo, aceptan sin dilación su orden

Los discípulos se convierten en prototipo. Se ha definido de diversas maneras la historia: historia de epifanía (E. Lohse), leyenda etiológica de discípulo (R. Pesch). Tal vez sea lo mejor hablar de una escena ideal.

4. Más documentación en Hengel, *Nachfolge und Carisma*, 85 s. También en el ámbito lingüístico griego se conoce la imagen sólo en la forma negativa.

b) Mt 4, 18-22 remodela, introduciendo leves retoques, la historia de llamada plasmada por Marcos y que él tiene delante. Separa aún más la actuación de Jesús de la del Bautista haciendo que Jesús retorne a Nazaret después de haber sido bautizado por Juan. Comienza su vida pública tras enterarse de que el Bautista ha sido encarcelado, y convierte a Cafarnaún en el centro de su actividad. En el cambio de residencia de Jesús de Nazaret a Cafarnaún ve Mateo que se ha cumplido el dicho profético de Is 8, 23 s., según el cual a la «Galilea de los gentiles» (versión LXX) ilumina una gran luz que da la vida (4, 12-16)⁵. Como en Marcos, al compendio de la predicación de Jesús sobre el reino (4, 17) sigue la llamada de Simón y de su hermano. Quizás en el reforzamiento de la idea fraterna —«vio a dos hermanos»— subyace la intención de concebir el discipulado como fraternidad, como familia (cf. 23, 8; 12, 50). Ya en este lugar se introduce a Simón con su «nombre ministerial»: «Simón, llamado Pedro», si bien no se nos dice aún qué significa esto. Confiere una plasticidad algo mayor a la historia el hecho de que menciona expresamente la red de pescar que echan ambos hermanos.

c) La narración de Lucas difiere por completo. Aquí, Jesús comienza su vida pública en la sinagoga de Nazaret, su patria chica. Vienen a continuación las historias de las curaciones de un poseso en la sinagoga de Cafarnaún y de la suegra de Simón en la casa de éste, y de numerosos enfermos ante la puerta (4, 16-44). Sólo después viene la historia del llamamiento, que, centrándose por completo en Simón, empalma con su pesca abundante (5, 1-11). Por consiguiente, para los llamados, Jesús no es en ese instante un desconocido, al revés que en Marcos y en Mateo. Pero Lucas no dispone de ese modo su material porque quiere preparar psicológicamente la llamada. Más bien, el interés principal que guía la estructura total del Evangelio es el de presentar primero a Jesús a sus lectores, a Jesús en su palabra y obra⁶.

La historia de la llamada es una composición cerrada en sí misma. Comienza con la escena del lago. Jesús predica desde la barca de Simón a la muchedumbre que se ha congregado en la orilla. Luego ordena a Simón que eche la red. Éste objeta que han faenado durante toda la noche y no han pescado nada. Con todo, está dispuesto a obedecer la palabra de Jesús y echar de nuevo la red. La abundante pesca lo anonada, le empuja a postrarse ante Jesús y a confesarse pecador. Y recibe la misión: «¡No temas! Desde ahora pescarás hombres». Son insertados en medio los hijos de Zebedeo, Santiago y Juan, que, al final, junto con Simón, llevan sus barcas a tierra, abandonan todo y siguen a Jesús. Sólo mediante esta observación final se convierte toda la composición en una historia de llamada.

Si sacamos esta escena final que afecta a ambos hijos de Zebedeo y que bien podría estar tomada de Mc 1, 19 s., nos queda una historia de Simón que representa una tradición propia y habla de la constitución de Simón como el primer misionero. La pesca y la red rebosante son símbolos de la misión. El

5. Para la reconstrucción de la cita de Isaías, cf. Gnllka, Mt I 95-97.

6. Cf. Bovon, Lk I 228.