



## Líderes alternativos en la *Epístola de Judas*. Una lectura histórica

Mariano Agustín Spléndido<sup>1</sup>

Recibido: 27 de enero de 2017 / Aceptado: 1 de junio de 2017

**Resumen.** La *Epístola de Judas*, escrito cristiano de inicios del siglo II d.C., contiene una dura crítica a ciertos miembros de la comunidad que están ejerciendo una influencia creciente. Si bien se ha intentado ver en estos personajes a creyentes desordenados y licenciosos, incluso de tinte gnóstico, nuestra propuesta se orienta a comprender la *Epístola de Judas* como representante de un cristianismo opositor a la emergente jerarquía local. Esta hipótesis la sostendremos a partir de un análisis de los términos con que el autor designa a sus oponentes, que confrontaremos con la *Ascensión de Isaías* y las cartas de Ignacio de Antioquía. La *Ascensión de Isaías*, documento también proveniente del área de Siria, coincide en muchos aspectos con nuestra epístola en cuestión; Ignacio exalta la conducción episcopal y describe a los jerarcas de la comunidad con ciertas características que se estarían oponiendo explícitamente a lo que se propone en la *Epístola de Judas*.

**Palabras clave:** Epístola de Judas; liderazgo; obispos; Iglesia; discurso.

### [en] Alternative Leaders in the *Epistle of Jude*. A Historical Reading

**Abstract.** The *Epistle of Jude*, a Christian writing from the beginning of the second century AD, includes a harsh criticism of certain members of the community who are exercising a growing influence. Although these characters have been interpreted as disorganized and licentious believers, even with a gnostic tint, our proposal seeks to understand the *Epistle of Jude* as representative of a Christianity in conflict with the emerging local hierarchy. This hypothesis is based on an analysis of the terms with which the author refers to his opponents and which will be confronted to those used in *The Ascension of Isaiah* and the letters of Ignatius of Antioch. *The Ascension of Isaiah*, a document that also comes from the area of Syria, agrees in many aspects with the Epistle in question; Ignatius highlights the episcopal leadership and describes the hierarchs of the community with certain features which would explicitly oppose to those proposed in the *Epistle of Jude*.

**Keywords:** Epistle of Jude; Leadership; Bishops; Church; Discourse.

**Sumario.** 1. Introducción. 2. Procedencia. 3. Un señorío distinto 4. La contaminación de la carne. 5. Anfitriones influyentes. 6. El liderazgo visto por otras fuentes. 7. Judas en debate. 8. Conclusión. 9. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Spléndido, M. A.(2017) Líderes alternativos en la *Epístola de Judas*. Una lectura histórica, en *Gerión* 35/1, 185-200.

<sup>1</sup> CONICET- Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS). Universidad Nacional de La Plata (UNLP)  
E-mail: marianosplendido@hotmail.com

“*Agapētoi pasan spoudēn poioumenos gráfein hymin peri tēs koinēs hēmōn sōtērias anágkēn échōn grápsai hymin parakalōn epagōnitzesthai tē hápax paradotheisē tois hagiois pistei*”<sup>2</sup>

## 1. Introducción

La *Epístola de Judas (Jd)* es un escrito que, pese a haber llamado poco la atención de los primeros padres de la Iglesia,<sup>3</sup> nos propone una mirada interesante sobre el devenir comunitario cristiano de inicios del siglo II d.C.<sup>4</sup> La atribución de este texto a un tal Judas, quien se presenta en el v. 1 como “hermano de Santiago” (*adelphōs de Iakōbou*),<sup>5</sup> parecería indicarnos que se está apelando a un público mayormente judeocristiano que reconoce la relevancia del liderazgo jerosolimitano de los parientes de Jesús.<sup>6</sup> El autor de *Jd* justifica su intervención en los asuntos de la comunidad receptora, probablemente perteneciente al área de influencia de Jerusalén,<sup>7</sup> a partir de un tutelaje espiritual (v. 3) que combina la apelación a los apóstoles (v. 17) con un hábil manejo exegético de las Escrituras.<sup>8</sup> Todo esto lo utiliza para un fin concreto: criticar el comportamiento de ciertos miembros que han comenzado a fragmentar la asamblea por medio de prácticas que no se condicen con los lineamientos tradicionales. Estos individuos y su descripción serán nuestro foco de interés en las siguientes líneas.<sup>9</sup> Intentaremos analizar el vocabulario con el que se presenta a los disidentes

<sup>2</sup> *Jd* 3. Para las citas en griego del NT seguimos a NESTLE – ALAND (1993).

<sup>3</sup> Sobre *Jd* hallamos testimonios en Tert. *Cult.fem.* 1.3; Clem. Alex. *Paed.* 3.8.44-45; *Strom.* 3.2.11; *Canon Mur.* 68; Orígenes *Comm. in Matth.* 10.17, 15.27, 17.30; *Comm. in Ioan.* 13.27; *Comm. in Rom.* 3.6, 5.1; *Fr.in Ezech.* 4.1; *Princ.* 3.2.1; Eus. *H.E.* 2.23.25, 3.25.3; Ier. *De vir. Ill.* 4. Muchos de estos autores plantean sus dudas en cuanto a la autenticidad del escrito por el uso que hace de *IEnoc* y *Asunción de Moisés*. Otros textos cristianos hacen uso de *Jd* sin mencionarlo como fuente: Athenag. *Leg.* 24; Thphl. Ant. *Autol.* 2.15. ROWSTON 1975, 554-555.

<sup>4</sup> Para autores como BIGG (1956, 308-309) y FUCHS – REYMOND (1988, 151) la epístola se ubica hacia fines del siglo I. Sin embargo, coincidimos con CANTINAT (1973, 283-287), HAHN (1981, 209-218), SIDEBOTTOM (1982, 78) y WHITE (2007, 530-534) en que *Jd* está en paralelo con las Pastorales en el plano del lenguaje y que presenta problemáticas propias de la segunda generación postapostólica. Por este motivo nos parece más lógico ubicarla entre 110-120 d.C.

<sup>5</sup> El vínculo de Santiago y Judas como hermanos de Jesús se evidencia en las listas de familiares del nazareno que transmiten *Mc* 6.3 y *Mt* 13.55. Eusebio (*H.E.* 3.20) recoge de Hegésipo la historia de los nietos de Judas y el emperador Domiciano. Asumir la identidad de Judas le sirve al autor para marcar continuidad con el mensaje de fe de los primeros discípulos. BARNETT 1957, 321; BIGG 1956, 323; ROWSTON 1975, 559-561; VÖGTLE 1994, 11.

<sup>6</sup> JÜLICHER 1901, 182; REICKE 1964, 191; ROWSTON 1975, 559-560; SCHRAGE 1978, 384; KISTEMAKER 1987, 359; WATSON 1998, 473, 475. BAUCKHAM (1983, 16) apoya la idea de una comunidad judeocristiana, pero inmersa en una sociedad predominantemente gentil.

<sup>7</sup> Si bien es complejo ubicar geográficamente a *Jd*, nuestra propuesta analítica sigue a los autores que ubican la epístola en el área de Siria-Palestina: VREDE 1932, 60; CHAINE 1939, 288; GRUNDMANN 1974, 15. Hay autores que no creen posible esta procedencia debido a que *Jd* no ingresó en los cánones de las iglesias sirias hasta el siglo VI. FUCHS – REYMOND 1988, 150; WATSON 1998, 475. Es muy interesante el análisis de los posibles públicos receptores que plantea REESE (2000, 7-8).

<sup>8</sup> Es sabido que las similitudes entre *Jd* y la *Segunda Epístola de Pedro (2Ped)* han llevado a debates sobre cuál de las dos ha influenciado a la otra. La mayoría de la crítica otorga preminencia cronológica a *Jd*, haciendo de *2Ped* un escrito más tardío. REICKE 1964, 189; CANTINAT 1973, 272-274; ROWSTON 1975, 562-563; SIDEBOTTOM 1982, 65-69; FUCHS – REYMOND 1988, 20-24; CALLAN 2004, 42-64.

<sup>9</sup> Para referirnos a los personajes criticados en *Jd* utilizaremos términos que den cuenta de una diferencia en la concepción de la *ekklēsia* (disidentes, discrepantes, desavenidos, fieles problemáticos, líderes alternativos) y dejaremos de lado aquellas designaciones que, aunque usadas por otros investigadores, enfatizan la idea de una ruptura tajante y reconocida (enemigos, revoltosos, opositores, rebeldes, cismáticos) o atribuyen una carga

a fin de compararlo con expresiones similares en otros textos cristianos contemporáneos: las cartas de Ignacio de Antioquía, dirigidas a comunidades asiáticas hacia el año 110-113, y *Ascensión de Isaías* (*Ascens.Is.*), un apocalipsis cristiano del 110-115. Fruto de esta comparación propondremos una hipótesis sobre la identidad de los opositores en *Jd* e inscribiremos a la epístola en un debate más amplio sobre el liderazgo cristiano en las primeras décadas del siglo II d.C.

## 2. Procedencia

El autor de *Jd* inicia su crítica calificando de intrusos a los discrepantes (*pareisedysan gár tines ánthrōpoi*; v. 4). Si lo comprendiéramos literalmente, el verbo *pareisérchomai* daría a entender que estos individuos han entrado en secreto a la comunidad, es decir, que su pertenencia sería muy reciente;<sup>10</sup> por su parte, el pronombre indefinido *tines* pareciera señalar que los disidentes son numéricamente pocos. Muchos analistas han interpretado por esta descripción que los fieles problemáticos de *Jd* eran maestros y profetas itinerantes que se instalaron en la comunidad de manera permanente.<sup>11</sup> *Didache* nos da un claro ejemplo sobre estos casos cuando advierte sobre carismáticos visitantes que permanecen un largo periodo entre los fieles.<sup>12</sup> La solución propuesta es que si el maestro o profeta desea instalarse en la comunidad debe trabajar para ganarse su sustento.<sup>13</sup> En *Jd* no hay indicaciones de este tipo, por lo cual hemos de suponer que no se está hablando de itinerantes ni de externos instalados, sino que el sentido de infiltrarse posiblemente se relacione con cuestiones de liderazgo en las que ciertos miembros empezaron a sobresalir paulatinamente.<sup>14</sup> Este sentido es más acorde con el uso que Pablo le da a *pareisēlthon* en *Gal* 2.4, texto

---

negativa al liderazgo de estos personajes (falsos maestros, falsos profetas, libertinos).

<sup>10</sup> BIGG 1956, 325-326; HIEBERT 1985a, 147.

<sup>11</sup> Así opinan CHAINE (1939, 296), STOGER (1967, 23, 35), FUCHS – REYMOND (1988, 158), WATSON (1998, 475) y WEBB (2008, 66). SCHRAGE (1978, 386-389), SIDEBOTTOM (1982, 75-76), DESJARDINS (1987, 93-94) y VÖGTLE (1994, 5) proponen ver a los desavenidos como maestros gnósticos; WISSE (1972, 135-142) concluye en que son oponentes meramente retóricos, no reales. KISTEMAKER (1990, 357-359) y BROSEND (2006, 300-303) no se pronuncian por ninguna solución en particular.

<sup>12</sup> La mayoría de los analistas consideran a *Didache* como producto de una comunidad siria. AUDET 1958: 206-210; O'LOUGHLIN 2010, 19. Para su datación a fines del siglo I d.C. ver: JEFFORD 1989, 145; NIEDERWIMMER 1998, 52-54.

<sup>13</sup> *Didache* 12. Algo similar hallamos en *2Tes* 3.10-12. La exaltación del trabajo supone fortalecer la autogestión de los *oikoi* cristianos y, por ende, del esquema familiar extendido por oposición a pretendidos líderes itinerantes que “no trabajan y se meten en todo” (*tinas peripatountas en humin atáktōs mēdēn ergatzomēnous allá pariergatzomēnous*). De esta manera se reivindicaría a la jerarquía doméstica por encima del poder carismático. HOLLAND 1988, 50-57; O'LOUGHLIN 2010, 12-13.

<sup>14</sup> En el v. 4 se habla de profecías sobre estos fieles problemáticos y su condenación, con lo cual difícilmente se esté aludiendo a *Hch* 20.28-30. Allí Pablo asegura a los presbíteros de Éfeso que se introducirán lobos que la comunidad y que de entre los mismos creyentes se levantarán (*anastēsontai*) hombres de discurso perverso. Pese a esto, *Jd* no se ubica en la línea de pensamiento paulino, por lo cual sería más acertado pensar en que la profecía a la que se alude es la de Jesús en *Mc* 13.22 y *Mt* 7.15-19; o bien podrían ser profecías del AT: *Dt* 13. 2-11; *Is* 28.7; *Jer* 23.14; *Ez* 13.9. HIEBERT 1985a, 147-148. Varios autores han pensado en que al decir *Jd* que estos disidentes “desde antiguo habían sido escritos” (*progegrammēnoi*) se está refiriendo a *IEnoc* 108.7, en el que los nombres de los justos y pecadores están escritos en el cielo para observación e los ángeles. SIDEBOTTOM 1982, 83; KISTEMAKER 1990, 373-374. Lo cierto es que esta advertencia delata el carácter escatológico de *Jd*, quien ve en la aparición de estos líderes alternativos el inicio del tiempo final. Esto se completa con el v. 18 de la carta, en el que se especifica una profecía (oral) apostólica de la parusía (*ep'eschátou chrónou*). GREEN 1968, 180-181; WATSON 1998, 479.

en el que habla de “falsos hermanos” (*pseudadélfoi*) que resistían su postura sobre la evangelización de los gentiles. El apóstol los llama directamente *pareisáktoi*, es decir, intrusos, pero no porque vinieran de fuera, sino porque no respetaron la autoridad de los líderes de Jerusalén,<sup>15</sup> con los que Pablo ha hablado de manera personal.<sup>16</sup>

Coincidimos con Cantinat al pensar que las expresiones de la epístola contra los disidentes no deben ser tomadas al pie de la letra,<sup>17</sup> sino que remiten a una divergencia político-religiosa en la que la denostación retórica es una herramienta importante. En los vv. 22-23 el autor nos informa que los desavenidos han comenzado a separar a la comunidad de una manera aún no del todo evidente. Los fieles dudan y vacilan ante estos nuevos cabecillas, gente aparentemente conocida en la *ekklēsia*, no extraños. En un futuro estos individuos serán quienes impondrán una nueva autoridad en la comunidad.<sup>18</sup>

### 3. Un señorío distinto

El texto de *Jd* desacredita a los líderes disidentes al acusarlos de desconocer a las autoridades celestes. En el v. 4 se dice que niegan (*arnoúmenoi*)<sup>19</sup> a Cristo en tanto único amo (*despotēs*) y señor (*kyrios*). Esta acusación parecería ponernos frente a problemas referidos a la concepción de las personas divinas, algo que ha preocupado a varios exégetas.<sup>20</sup> Sin embargo, nosotros proponemos profundizar en la comprensión de los términos *despotēs* y *kyrios*, que tienen un valor doméstico difícil de ignorar. Al nombrar a Cristo como *despotēs* el autor crea una oposición con su propia presentación como *doulos*, es decir, esclavo, al inicio de la carta (v.1).<sup>21</sup> La palabra *despotēs* se refiere a un propietario de esclavos, alguien dueño de un poder total sobre sus dependientes; *kyrios* remite al señor, el cabeza de familia con capacidad de mando.<sup>22</sup> Aparentemente no hay ningún cargo jerárquico en la comunidad receptora de la carta, ya que o bien el autor es su único guardián (v. 3), realizando visitas esporádicas, o bien, sumado a esa situación, existiría un principio regulador comunitario basado en los carismas y la inspiración del Espíritu Santo.<sup>23</sup> Sobre este punto la epístola insiste enfáticamente, primero aseverando que los líderes alternativos carecen

<sup>15</sup> Los líderes jerosolimitanos son llamados *apostoloi* en *Gal* 1.17.19, *tōn dokountōn einai ti* en 2.6 y *styloi* en 2.9.

<sup>16</sup> Plb. 2.55.3. El verbo *pareisérchomai* también aparece con el sentido de intervenir, aparecer: *Rom* 5.20; Plb. 1.7.3, 1.8.4; Ph. *De op. mundi*. 52.

<sup>17</sup> CANTINAT 1973, 280, 297.

<sup>18</sup> Ya WERDERMANN (1913, 27-80) observó esta división comunitaria, si bien comprendida en cuanto a posturas en relación a los intrusos, gnósticos libertinos de tendencia antinomialista según su hipótesis. SPITALER (2006, 211-217) propone entender la referencia que se hace en el v. 22 sobre “los que dudan” (*hoús diakrinómēnous*) como referente a los desavenidos y sus disputas internas. Esto nos pone frente a una gran gama de identidades al interior de esta comunidad. Es el v. 19 el que señala que la influencia de estos “causantes de división” (*apodioríztontes*) va polarizando las lealtades. Para SCHRAGE (1978, 386) la comunidad ya está dividida cuando el autor de la epístola escribe.

<sup>19</sup> El verbo *arnéomai* en el NT apunta a negar aquello que se conoce: *Mc* 14.68, 70; *Mt* 10.33, 26.70, 72; *Lc* 8.45, 9.23, 12.9, 22.57; *Jn* 1.20, 13.38, 18.25, 27; *Hch* 3.13-14, 4.16, 7.35; *Heb* 11.24; *Ap* 2.13, 3.8; *2Ped* 2.1; *1Jn* 2.22-23; *1Tim* 5.8; *2Tim* 2.12-13, 3.5; *Tit* 1.16, 2.12.

<sup>20</sup> KELLY 1969, 23; HIEBERT 1985a, 149-150.

<sup>21</sup> Esta presentación del autor como *doulos* la encontramos también en los encabezados de *Sgo* 1.1 y *2Ped* 1.1.

<sup>22</sup> HIEBERT (1985a, 150) y BARTHOLOMÁ (2008, 156) señalan que *despotēs* es un término en general aplicado a Dios Padre, pero que en *Jd* corresponde a Jesús y sería señal de una alta cristología.

<sup>23</sup> BAUCKHAM 1988, 3808; WATSON 1998, 476. BIGG (1956, 314, 333) y DESJARDINS (1984, 94) ven una alusión clara a los jerarcas de la iglesia cuando *Jd* habla de las “glorias” (*dóksai*) en el v. 8.

del Espíritu (*pneuma mē échontes*, v. 19), y luego pidiendo a la comunidad que ore en el Espíritu Santo para permanecer incontaminada (*en pneúmati hagíō proseuchómēnoi*, v. 20).<sup>24</sup> Estamos en presencia entonces de un reducto cristiano en el que la manifestación pneumática aún sería prestigiosa y al que se pide resistencia ante otras formas de autoridad. Al decir la epístola que los discrepantes niegan a Cristo como único amo y señor podemos pensar que estos interponen su señorío al de Jesús, no que desconocen su autoridad o especulan con las personas divinas. La acusación de estar faltos de Espíritu tendría que ver con el desdén de los dones espirituales, que se verían relegados en pos de un nuevo tipo de liderazgo netamente administrativo. ¿Estarían estos personajes intentando emular dones proféticos? Posiblemente sí, ya que se los tacha despectivamente de *enypniazómēnoi*, es decir, soñadores, sujetos que especulan con delirios nocturnos.<sup>25</sup>

A la superposición de su autoridad personal a la de Cristo la epístola agrega que estos individuos tienen una casi nula consideración hacia las jerarquías angélicas. En ese sentido se dice en el v. 8 que “rechazan la autoridad” (*kyriótēta de athetousin*) y “blasfeman de las glorias” (*dóksas blasfēmousin*).<sup>26</sup> El mundo celestial, considerado como mediador entre Dios y los hombres, es desestimado por estos fieles problemáticos. El desconocimiento y la falta de inspiración del Espíritu causan, según *Jd*, que se blasfeme y surja un liderazgo corrupto. Las figuras de los ángeles están muy presentes en la literatura apocalíptica, en donde desempeñan funciones reveladoras y disciplinarias;<sup>27</sup> el autor de *Jd* los tiene en gran estima como parámetros de medida y control, formando parte de su argumentación. El arcángel Miguel aparece en uno de los episodios ejemplares que la epístola ofrece (v. 9). Este relato proviene del apócrifo *Asunción de Moisés* y tiene que ver con la disputa entre el diablo y el arcángel sobre el cuerpo del gran caudillo israelita.<sup>28</sup> Miguel no injuria a Satanás, sino que simplemente deja el juicio y el castigo a Dios, su superior.<sup>29</sup> Los disidentes son puestos también en paralelo con los habitantes de Sodoma y Gomorra, quienes trataron de abusar de los visitantes celestiales.<sup>30</sup> El autor de *Jd* contrapone la medida angelical con la desmesura de estos líderes alternativos que han desorientado a la comunidad. Irónicamente, los mismos son comparados con los ángeles rebeldes, aquellos que

<sup>24</sup> BARNETT 1957, 339; HIEBERT 1985c, 361. GREEN (1968, 184) sugiere que esa oración en el Espíritu Santo quizás implique orar en lenguas. Para BAUCKHAM (1988, 3811) y SPITALER (2006, 210) la exhortación a que la comunidad se edifique en la oración al Espíritu Santo muestra que *Jd* está pensando en una estructura escatológica.

<sup>25</sup> BIGG 1956, 330; BARNETT 1957, 328; REICKE 1964, 201; WATSON 1998, 489. CANTINAT (1973, 307) y SCHELKLE (1974, 219) analizan el término *enypniazómēnoi* y observan que en el AT es sinónimo de falso profeta. BROSEND (2004, 174-175) contrapone el sueño como fuente de instrucción y de falsedad entre el AT y el NT. Lo mismo ocurre en *1Enoc* 83-90, texto que *Jd* parece conocer y que dedica una gran parte a las visiones y sueños apocalípticos. VÖGTLE (1994, 49) comprende a “soñadores” como una metáfora de la ceguera espiritual.

<sup>26</sup> BIGG 1956, 331; BARNETT 1957, 329; SIDEBOTTOM 1967, 88; STOGER 1967, 31; CANTINAT 1973, 282, 304; SCHELKLE 1974, 220; FUCHS – REYMOND 1988, 167; BROSEND 2004, 175. En *1Ped* 1.11 y *2Ped* 2.10 *dóksai* también se emplea como referencia angélica. WATSON (1998, 475) entiende que en *Jd* 8-10 lo que se rechaza como autoridad es la ley de Moisés. CHAINE (1939, 307-308) y BAUCKHAM (1983, 11-12) dicen concretamente que el desdén hacia las figuras angélicas se debe a que son guardianes de la ley.

<sup>27</sup> *Ap* 7.1-2, 8.2-6, 10.1-7, 17.1; 20.1-3; 21.9-10; *Ascens.Is.* 6-11; *Herm. Vis.* 5.1-4; *Comp.* 6.2,1-3,4. CARRELL 1997, 20-23; STUCKENBRUCK 1999, 74-78; VIELHAUER – STRECKER 2003, 546.

<sup>28</sup> Entre los fragmentos que quedan de *Asunción de Moisés* no figura este episodio. Sin embargo Orígenes (*Princ.* 3.2,1) lo atribuye a este apócrifo. TROMP 1993, 115-120; 275-286; LIERMAN 2004, 204-205; WEBB 2008, 59.

<sup>29</sup> Expresión similar a la contenida en *Zac* 3.1-2. BIGG 1956, 331; GREEN 1968, 170; FUCHS – REYMOND 1988, 167; SPITALER 2006, 207.

<sup>30</sup> *Gen* 13.13; 19.4-5. WEBB 2008, 57.

por no mantener su dignidad celestial (*mē tērēsantas tēn heautōn archēn*; v. 6) a causa de la concupiscencia sufrieron la condena a las tinieblas.<sup>31</sup>

#### 4. La contaminación de la carne

La proclividad sensual es uno de los puntos centrales de la crítica que hace el autor a los desavenidos. Ahora bien, esto no parecería ser real, sino más bien una metáfora que nos aporta más elementos para caracterizar el nuevo tipo de autoridad que estos personajes proponen.<sup>32</sup>

En los ejemplos que *Jd* cita en relación con la corrupción de la autoridad aparecen la fornicación y el deseo como catalizadores de la desviación. Los israelitas en el desierto, los ángeles seducidos por las hijas de los hombres y los habitantes de Sodoma y Gomorra encarnan la idea del desafío (vv. 5-7). Con gran habilidad retórica el autor de *Jd* selecciona estos casos por tratarse de situaciones en las que los privilegios concedidos a los protagonistas acaban por llevarlos a la tentación y a la ruina. Los israelitas fueron salvados por Dios pero, por su idolatría y rebeldía, perecieron en el desierto; los ángeles que olvidaron su dignidad terminaron encerrados en la oscuridad; Sodoma y Gomorra por desviarse del comportamiento sexual e intentar ultrajar a los ángeles sufrieron la destrucción.<sup>33</sup> Evidentemente para el autor los fieles problemáticos eran cristianos que no supieron mantenerse en el equilibrio carismático comunitario. Por este motivo se habrían presentado como líderes bajo ciertos parámetros que, para *Jd*, resultan escandalosos. La fornicación y la idolatría suponen entrar en contacto con el exterior, con aquellos que no pertenecen a la comunidad. Esto nos lleva a pensar que probablemente los desavenidos tenían fuertes lazos con la sociedad gentil, fruto quizás de una posición económica desahogada; el prestigio que obtendrían de esto los habría hecho aparecer como patronos solventes, integrados en redes clientelares contenedoras. Esto no quiere decir que tuvieran un compromiso cristiano débil, sino que no veían a su fe como incompatible con el mantenimiento de lazos sociales más amplios.

El retraso de la parusía parecería estar en el fondo del quiebre comunitario, ya que se acusa a los disidentes de despreciar la idea del inminente regreso de Cristo.<sup>34</sup> El autor de la epístola insiste en la segunda venida y refuerza su argumento al considerar este incipiente cisma como una señal previa (vv. 14-15).<sup>35</sup> Los líderes alternativos son presentados en el v. 8 como aquellos que manchan la carne (*sarká men miainousin*) porque al negar la parusía están rompiendo con las maneras de convivencia tradicionales ancladas en las premisas de profetas y maestros. Contaminar la carne no

<sup>31</sup> *Gen* 6.1-4; *1Enoc* 6.21. SCHRAGE 1978, 347; DESJARDINS 1987, 91. GREEN (1968, 169) ha propuesto que el desdén por las figuras angélicas tenga que ver probablemente con la historia de la caída de los ángeles por medio del deseo carnal hacia las hijas de los hombres.

<sup>32</sup> VÖGTLE (1994, 48) se acerca a nuestra postura al señalar que el autor de *Jd* nunca concreta la acusación de deshonorar la carne, que sería más bien una metáfora útil a sus fines.

<sup>33</sup> REICKE (1964, 196-199) supone a partir de estos ejemplos que los fieles problemáticos en *Jd* serían probablemente autoridades de la iglesia que han abandonado la comunidad evangélica y ahora viven al estilo gentil. Es interesante que en *1Enoc* 18.13-16 los ángeles caídos son asimilados a estrellas errantes, parecido a lo que plantea *Jd* 13 (*astéres planētai*).

<sup>34</sup> WISE 1972, 42; BAUCKHAM 1983, 8-9; DESJARDINS 1987, 98; WATSON 1998, 476.

<sup>35</sup> Aquí recurre a *1Enoc* 1.9. GREEN 1968, 180; HIEBERT 1985b, 244-245; WATSON 1998, 476; WEBB 2008, 62-64; KNIBB 2009, 56-76.



supondría aquí promiscuidad física necesariamente, sino comunitaria, es decir, nuevas maneras de convivencia con el entorno urbano, poniendo a los fieles en diálogo e intercambio con gentiles.<sup>36</sup> Esto nos lleva a la cuestión de si los fieles problemáticos que *Jd* presenta eran de extracción gentil. Es difícil afirmar o negar esto, sobre todo porque la atribución a Judas del escrito y la mención de Santiago nos hacen pensar en un público muy poco cercano al paulinismo y sus comunidades mixtas;<sup>37</sup> por otro lado, la relativización tanto de la ley mosaica como de la intervención angélica podría llevarnos a concluir que al menos algunos de los cabecillas de esta nueva orientación comunitaria habrían sido gentiles.<sup>38</sup> El autor nunca discrimina entre gentiles y judíos, sino al contrario: en los diversos ejemplos los caídos en desgracia siempre son parte de un colectivo ya formado (Israel, los ángeles, los habitantes de Sodoma y Gomorra), nunca son extranjeros o arribistas. No hay menciones de la circuncisión ni de la práctica del sábado, aunque quizás la acusación en el v. 12 de “banquetear sin temor” (*suneuōchoúmenoi afóbōs*)<sup>39</sup> suponga el consumo de algunos alimentos tabú, aspecto que reforzaría la polución de la carne.

## 5. Anfitriones influyentes

La acusación de transformar los ágapes, es decir las comidas fraternales, en banquetes o fiestas (*euōchíai*) nos señala que estos individuos tienen una cierta relevancia económica que les permite proveer a estas reuniones y, en cierto sentido, utilizarlas a su favor.<sup>40</sup> El ágape muy probablemente no implique el ritual de la cena del Señor, sino una comida de camaradería en la que cada miembro aporta algo, fomentando una caridad comunitaria básica.<sup>41</sup> Los disidentes podrían haber obtenido el privilegio de acoger en sus propiedades estos ágapes, que ahora pasarían a ser una base para su poder. Es probable que, al señalar que actúan sin temor (*áfobōs*), el tipo de comida que circulaba en casa de estos anfitriones causara ciertas aprensiones a algunos miembros más arraigados a prescripciones judías. Si bien el autor podría considerar esto, no es lo central para él. La mesa compartida no es un peligro en la lógica de *Jd*, sino las relaciones de dependencia que se generan a partir de ella.

El patrocinio económico que están adquiriendo los desavenidos es escandaloso a los ojos del autor de la carta, quien los compara con Balaam (v. 11), aquel que arrastró a la gente de Israel a la idolatría por un salario (*misthos*) y fue destruido en

<sup>36</sup> En *Jn* 18.28 este sentido queda mucho más claro, ya que *miainō* se aplica a la precaución de los sumos sacerdotes de entrar en el hogar de un gentil.

<sup>37</sup> CHAINE (1939, 278), BIGG (1956, 311, 324) y SIDEBOTTOM (1982, 72) apoyan la idea de cierta influencia de vocabulario paulino en *Jd*. BAUCKHAM (1988, 3799) desestima esto y prefiere hablar de un vocabulario común para el cristianismo primitivo.

<sup>38</sup> GRUNDMANN (1974, 19-20) propuso que la de *Jd* era una comunidad mixta y el grupo gentil sería el que se deja arrastrar por los líderes alternativos.

<sup>39</sup> La misma expresión la hallamos en *2Ped* 2.13.

<sup>40</sup> CANTINAT (1973, 314-315) ve en esta participación de las comidas locales el dato clave para afirmar que los fieles problemáticos no vienen de fuera, sino que son miembros de la comunidad. BIGG (1956, 338-339) va más lejos y, considerando gnósticos a los disidentes, argumenta que se apoyan en los ricos y educados de la comunidad, los cuales ostentan en sus comidas. VÖGTLE (1994, 67) comprende esta mención de las comidas como señal de la actitud parasitaria de estos individuos, los cuales usan estas reuniones para promover la tentación.

<sup>41</sup> FUCHS – REYMOND 1988, 173. HIEBERT (1985b, 240) vincula esta situación con la que relata Pablo en *1Cor* 11. 20-22.

consecuencia.<sup>42</sup> En este sentido la acusación contenida en el v. 12 de “ser pastores de sí mismos” (*heautoùs poimainontes*) estaría implicando que se lucran con la gestión de los fondos comunitarios, orientados a mantener su preeminencia y no al beneficio común. El verbo *poimainō* en el cristianismo antiguo supone una referencia ineludible a los puestos directivos de la comunidad,<sup>43</sup> pero en este caso es utilizado con un fuerte sentido irónico y despectivo. Los que se apacientan a sí mismos se abstraen del conjunto, de los santos, interponiendo una autoridad lucrativa bajo la excusa de asistencialismo.<sup>44</sup> Ahora bien, este patronazgo requiere estrategias concretas y el autor de *Jd* las identifica: adulación y censura. En el v. 16 se dice que los discrepantes se ensalzan a sí mismos (*tò stōma autōn lalei hypérogka*) y que adulan por interés (*thaumázontes prósōpa ōfeleías chárin*). Esto apunta claramente a cimentar un liderazgo que busca hacer de la comunidad una red clientelar en la cual el proveedor posea una supremacía económica que le permita, no sin competencia, crear círculos de dependientes que reconocerán en su persona la contención que los líderes carismáticos ya no pueden asegurar. Los nuevos dirigentes resumen en su figura lo carismático, aunque la epístola ridiculice sus intentos al llamarlos soñadores (v. 8), y lo administrativo, posicionándose en el asistencialismo comunitario como benefactores reconocidos. El verbo *thaumazō* significa admirar, pero también mostrar respeto e interés; al usarlo para referirse al trato que los disidentes dan a los fieles el autor se muestra irónico, ya que los acusa de aduladores. Los líderes alternativos buscan a los fieles de manera personalizada y crean un vínculo que les garantiza su adhesión. Visto así, el uso del verbo *pareisérxomai* en el v. 4 no es inocente, ya que calificaría el tipo de estrategia de los desavenidos, a quienes se acusa de operar lenta y solapadamente. Por otro lado, el escritor no deja de señalar que esta forma de actuar se completa con la descalificación de los otros; los disidentes aparentemente opinan sobre la vida de la iglesia. En la carta esto queda explícito en el v. 16 al decir que los fieles problemáticos son murmuradores (*gongystai*)<sup>45</sup> y quejosos, descontentos de su suerte (*mempsímoiroi*). Evidentemente no basta con la solvencia material y los elogios, sino que es necesario crear un nuevo parámetro comunitario en el que figuras como “Judas”, el pretendido autor y referente externo de la comunidad, no tienen lugar. Lo mismo ocurriría con profetas itinerantes o maestros visitantes que enseñaban sobre los preceptos de la ley, Moisés o los ángeles. La murmuración es solidaria con una actitud de descontento encubierto y, a la vez, es un recurso explotable a partir del control de los ágapes. La queja nos lleva a pensar que probablemente estos disidentes estaban protestando por el sometimiento a líderes itinerantes que vivían a expensas de la comunidad. Esta problemática no es nueva, sino que ya Pablo había

<sup>42</sup> *Num* 22-24. Curiosamente el episodio de Balaam incluye figuras angélicas.

<sup>43</sup> *1Cor* 9.7; *Lc* 17.7; *Hch* 20.28; *Jn* 21.16; *1Ped* 5.2; *Ap* 7.17. Por otro lado es un verbo que ilustra el carácter dominante del gobierno del Cristo escatológico: *Mt* 2.6; *Ap* 2.27, 12.5, 19.15.

<sup>44</sup> GREEN (1968, 176), CANTINAT (1973, 315) y KISTEMAKER (1987, 392) vinculan esta frase con *Ez* 34. 8. HIEBERT (1985b, 241) no cree que al referirse al pastoreo deba suponerse que estos individuos estaban actuando como líderes en sus iglesias. BENNETT (1910, 337), ROBERTSON (1953, 1165) y BIGG (1956, 335) no opinan igual, comprendiendo a los desavenidos como competidores de los jefes vigentes en la comunidad. En este sentido, entienden que mención de la rebelión de Coré (v. 11) señalaría la existencia de oposición a un liderazgo establecido.

<sup>45</sup> *Mt* 20.11; *Lc* 5.30; *Jn* 6.41, 43, 6.61, 7.32; *1Cor* 10.10. GREEN 1968, 178; HIEBERT 1985b, 247. BIGG (1956, 336) y CANTINAT (1973, 321) resaltan que en los LXX el verbo *gongýzō* se usa para las quejas de los israelitas hacia Dios y Moisés (*Ex* 25.24, 27.3; *Num* 14. 29).



advertido sobre el comportamiento de los ministros visitantes.<sup>46</sup>

## 6. El liderazgo visto por otras fuentes

La situación comunitaria de *Jd* puede insertarse en pleno conflicto entre la emergente jerarquía local y los ministros itinerantes.<sup>47</sup> El autor de nuestra epístola nos relata una fractura comunitaria que los internos no experimentan como tal, por lo cual, se ven arrastrados rápidamente a círculos de dependencia que manifestarían un creciente interés por controlar la asamblea, volcándola a una integración mayor con el entorno urbano. Las expresiones proféticas y carismáticas no son desautorizadas en absoluto, pero pasan a ser comprendidas como incoherentes con la nueva perspectiva de la iglesia. Evidentemente, *Jd* no es el único texto que reacciona ante este proceso, sino que *Ascens.Is.*,<sup>48</sup> contemporánea suya del área de Siria,<sup>49</sup> lo hace de forma más explícita.

En la primera parte de *Ascens.Is.* su autor, muy influenciado por la perspectiva apocalíptica, se descarga contra los jerarcas de la comunidad, a los que da el título de pastores y ancianos. Estos son presentados como la contracara de un grupo de profetas que se ha visto marginado y censurado.<sup>50</sup> En su lugar, la iglesia se rige por unos ministerios que no terminan de definir su terreno, pues se dice que pastores y ancianos están en discordia constante.<sup>51</sup> Estos desprecian las profecías sobre una inminente parusía y en su lugar “hablan desde el torrente de sus corazones”,<sup>52</sup> es decir, que orientan la vida comunitaria a la vida cotidiana, privilegiando la administración sobre la manifestación del Espíritu que genera el discernimiento de los designios celestes.<sup>53</sup>

Los vicios que *Ascens.Is.* atribuye a ancianos y pastores radican en la mundanidad; estos son presentados como desordenados y violentos, codiciosos y acomodaticios.<sup>54</sup> A partir de semejante descripción podemos pensar que tales sujetos serían propietarios con una relativa solvencia económica e interesados en extender su influencia administrativa. La instrucción parece ser una tarea secundaria en su esquema comunitario, privilegiándose la consolidación de estructuras de contención de los miembros a fin de hacer de un colectivo carismático una federación de *oikoi* vinculados por una misma dependencia patronal.

<sup>46</sup> Los paulinos reivindicaron el trabajo manual desde el inicio mismo de su misión. En *1Tes* 2.9-12 Pablo y sus colaboradores contraponen autoridad y trabajo. Ellos son apóstoles, y como tales podrían ordenar y vivir de la hospitalidad comunitaria pero, en lugar de eso, trabajaron para su sustento entre los tesalonicenses. La defensa de esta postura la volvemos a encontrar en *1Cor* 6. 6-18 y *2Cor* 11.9-15, 12.16-18. Allí, el trabajo manual del apóstol es un recurso para ilustrar su libertad y para contraponerse a los judeocristianos que no trabajan, sino que viven atados a los derechos apostólicos de mantenimiento. HOCK 1980:26-49; MEEKS 2003, 51-73. Estos derechos aparecen consignados luego en *Mc* 6.8-10; *Mt* 10.9-10; *Lc* 9.3-4, 10.4-7.

<sup>47</sup> Sobre este conflicto hay bastante literatura, entre los más significativos destacamos: MEIER 1983, 11-86; DRAPER 1995: 290-308; PATTERSON 1995: 313-329; CHILTON-NEUSNER 1999, 38-69, 100-122; STEWART-SYKES 2005, 165-189.

<sup>48</sup> De *Ascens.Is.* seguimos la traducción propuesta por MÜLLER (2003) y tomamos como referencia las de CHARLES (1900) y CORRIENTE CÓRDOBA – VEGAS MONTANER (2009).

<sup>49</sup> ACERBI 1989, 277-282; KNIGHT 1995, 21-23; MÜLLER 2003, 603-605.

<sup>50</sup> *Ascens.Is.* 2.7-11, 3.6-12. Isaías y otros compañeros profetas huyen al desierto por la depravación del gobierno del rey Manases; el falso profeta Belchirá los acusa de profetizar contra Jerusalén.

<sup>51</sup> *Ascens.Is.* 3.29. ACERBI 1989, 217-233.

<sup>52</sup> *Ascens.Is.* 3.31. ACERBI 1989, 246-253.

<sup>53</sup> Es interesante que la angelología, criticada por los disidentes de *Jd*, sea en *Ascens.Is.* un elemento central y conectado con los postulados cristológicos. ACERBI 1989, 206-209; GIESCHEN 1998, 230-244.

<sup>54</sup> *Ascens.Is.* 3.23-25.

Ignacio de Antioquía nos proveería la contracara de *Jd* al tomar la palabra a favor de los poderes institucionalizados y en detrimento de los carismáticos.<sup>55</sup> Esto no quiere decir que debamos deducir que la imposición de la tríada obispos, presbíteros y diáconos esté aceptada ni mucho menos hacia inicios de la segunda década del siglo II. El mejor ejemplo de esto es que Ignacio, quien se reconoce como obispo, habría salido encadenado de Antioquía en circunstancias sospechosas, consecuencia de posibles conflictos jerárquicos internos.<sup>56</sup>

En sus epístolas, Ignacio insiste continuamente en el monoepiscopado, eje de una organización comunitaria verticalista que tiene su reflejo en las jerarquías celestiales.<sup>57</sup> Las reuniones comunitarias exigen la presencia episcopal para el obispo antioqueno, si no se convierten en focos de oposición.<sup>58</sup> Ignacio designa como soberbios (*hyperēfanoi*)<sup>59</sup> a aquellos que desconocen la autoridad jerárquica y pide que se los combata reforzando los vínculos a partir de una mayor frecuencia en los encuentros.<sup>60</sup> De esta manera, la presencia del obispo se volverá permanente, impidiendo que se debiliten los lazos clientelares.

El obispo es descrito por Ignacio como un varón de mundo en perfecto equilibrio con la inspiración celestial; es un líder carnal y espiritual.<sup>61</sup> Ahora bien, esto exige destrezas tanto materiales como simbólicas. Por un lado, el *episkopos* debe ser hábil en materia administrativa, lo cual lo legitimará como organizador de la asistencia y los fondos; por otro, es preciso que sustente su poder en una alegada capacidad espiritual y profética. Indudablemente este punto es el más flaco y el que más resistencia supone si hemos de creer a Ignacio. El obispo antioqueno recomienda a Policarpo de Esmirna, aparente obispo de dicha ciudad,<sup>62</sup> que pida más conocimiento de lo celestial, que observe los tiempos.<sup>63</sup> Sin embargo eso no parecería ser lo central para ejercer el liderazgo según Ignacio. Con entender lo invisible no alcanza para legitimarse.<sup>64</sup> Queda clara la necesidad de volcar al grupo familiar entero hacia la fe, propiciando la creación de una federación de *oikoi*. El *episkopos* es caracterizado por su silencio en las cartas de Ignacio,<sup>65</sup> un silencio que, más allá de otras interpretaciones, representaría ese contacto espiritual<sup>66</sup>. Esto tiene su contraparte en el consejo

<sup>55</sup> Para las cartas de Ignacio seguimos la edición de CAMELOT (1945), cotejándola con las propuestas de SCHOEDEL (1986) y AYÁN CALVO (1991).

<sup>56</sup> HARRISON 1936, 85-88; SWARTLEY 1973: 81-103; SCHOEDEL 1980: 30-56; TREVETT 1989: 35-52.

<sup>57</sup> Ign. *Magn.* 2.2; 6.1; *Tr.* 2. 1.

<sup>58</sup> Ign. *Eph.* 2.2; 5.3; 20.2; *Magn.* 6.2; *Sm.* 8.2. MAIER 2005, 314-322.

<sup>59</sup> Los soberbios en el NT son aquellos que se han alejado de Dios, ya sea en el pasado o en el tiempo escatológico: *Rom* 1.30; *Lc* 1.51; *Sgo* 4.6; *1Ped* 5.5; *2Tim* 3.2;

<sup>60</sup> Ign. *Eph.* 5.3, 13.1; *Magn.* 7.1; *Phil.* 2.1, 2.3, 7.2.

<sup>61</sup> Ign. *Eph.* 8.2; *Pol.* 1.2.

<sup>62</sup> Ignacio no señala el nombre de Policarpo al hablar del obispo de la ciudad en *Sm.* 12.2, ni tampoco en *Eph.* 21.1; sí lo menciona con el título de obispo en *Magn.* 15 y *Pol.* Intro. El mismo Policarpo no se arroga la categoría episcopal para sí, pues escribe en su nombre y en el de "*hoi sun autō presbýteroi*" (los presbíteros que están con él): Polyc. *Ep.* Intro.

<sup>63</sup> *...aitou sýnesin pleiona hēs éjeis. Grēgórii akoimēton pneuma kektēménos.* Ign. *Pol.* 1.3; *...toús kairòus katamánthane.* *Pol.* 3.2.

<sup>64</sup> *Tr.* 5.1-2. NORELLI (1994, 271) propone que Ignacio halla en Tralles un grupo de profetas que recelan de la autoridad del obispo.

<sup>65</sup> Ign. *Eph.* 6.1, 15.1-2; *Phil.* 1.1.

<sup>66</sup> Ign. *Eph.* 6.1, 15.1; *Phil.* 1.1. Este silencio (*sigē*) del obispo ha llevado a diferentes interpretaciones. CHADWICK (1950, 1169-172) propuso que el silencio del obispo era equivalente al silencio de Dios y analizó los fragmentos ignacianos poniéndolos en paralelo con textos gnósticos. CORWIN (1960, 116-130) retomó la cuestión pero desde la concepción ignaciana de la revelación: Dios es silencioso pero se manifiesta por el Logos. El silencio

que Ignacio da a Policarpo acerca de buscar a cada miembro de la comunidad por el nombre, hablarle y ganarse su beneplácito.<sup>67</sup> Evidentemente el poder del obispo no es absoluto y hay resistencia a la manera en la que se presenta frente a los fieles; el resumen de los carismas en una única persona genera desconfianza.

## 7. Judas en debate

Los fieles problemáticos que *Jd* nos describe bien podrían ser los obispos que Ignacio exalta o, al menos, fieles en proceso de concentración de poder. La preeminencia económica que la epístola ve en los disidentes sería la que el antioqueno reclama de los nuevos líderes y, a la par, el desdén en materia doctrinal y espiritual que *Jd* atribuye a los líderes alternativos podría ser lo que Ignacio estaría aconsejando disimular o reforzar a los obispos con los que interactúa. *Ascens.Is.* reacciona también contra los presupuestos jerárquicos que colocan la voluntad personal por encima de la inspiración del Espíritu, relativizando de esta manera la pluralidad de voces proféticas en pos de unas pocas voces autorizadas. La cuestión es, a nuestro parecer, qué claves nos da *Jd*, a partir de su puesta en perspectiva, para pensar este proceso de cambio en el interior de las *ekklēsiai*.

Una clave parecería ser la cuestión doméstica, ya que *Jd* pone el centro de su crítica en que los desavenidos se han apoderado de los ágapes, las comidas comunitarias, torciéndolas en beneficio propio. La dominación del *oikos* y desde el *oikos* coloca a los disidentes en la posición de anfitriones, primer peldaño en el proceso de jerarquización. Ahora bien, antes también había fieles que ponían su casa para la reunión comunitaria,<sup>68</sup> ¿cuál es la diferencia ahora?, ¿por qué una práctica ya establecida se vuelve peligrosa? Creemos que aquí hay dos cuestiones, la primera es la provisión de alimentos. Los discrepantes de *Jd* han transformado el sentido del ágape volviéndolo un banquete (*euōchía*), lo cual señala una mayor abundancia en la asistencia. La consecuencia de esto bien podría haber sido el desplazamiento de cabecillas portavoces de los ministros itinerantes y anfitriones de los creyentes. De esta manera el equilibrio económico comunitario se habría alterado, pasando la iglesia a depender en gran medida de un nuevo grupo de benefactores no alineados con profetas y maestros. La otra cuestión clave es que el tipo de vida de estos personajes, insertos en la actividad urbana, volcados en los negocios y en vínculo con gentiles, habría provocado resquemores entre varios miembros de la *ekklēsia* y ministros itinerantes. No se los puede apartar ni censurar más que a nivel retórico, ya que *Jd* nos deja en claro que gran parte de la comunidad simpatiza con ellos o no percibe el peligro. *Ascens.Is.* completa este cuadro al criticar a pastores y ancianos su respeto por las personas y su codicia, aspecto en el que *Jd* coincide al llamarlos aduladores interesados. La atribución de vicios carnales evidentemente es un recurso discursivo para señalar que los rebeldes reivindican una perspectiva comunitaria en la que la fe debe permear a todos los integrantes del *oikos*, creando una lealtad coordinada y dirigida. Ignacio apuesta a esto mismo, pues le encomienda a Policarpo que se introduz-

---

marca para ellos el misterio del obispo, su vinculación a Dios. PIZZOLATO (1970, 205-219) cree que el silencio es una forma de obediencia, a diferencia de los falsos maestros que hablan vanamente.

<sup>67</sup> Ign. *Pol.* 2.1, 4.2-5.2.

<sup>68</sup> En las iglesias paulinas aparecen representantes locales del apóstol que lo reciben en sus hogares y que lo informan de lo sucedido. *1Cor* 1.11.14-16, 16.19; *Flm* 1-2; *Rom* 16.2-5. MEEKS 2003, 74-80.

ca en los *oikoi* de los fieles, que gane la voluntad de cada creyente y que los oriente a una disciplina familiar concreta. Es deseable que el obispo maneje los fondos para asistir a viudas, esclavos y comunidad en general.<sup>69</sup> En cada caso debería ser él quien medie y oriente la beneficencia para no causar problemas a nivel interno ni externo.<sup>70</sup> Su responsabilidad es el desarrollo de una *ekklēsia* en armonía con la sociedad circundante. El hogar aparece como núcleo básico del poder episcopal, que se expresa en códigos de comportamiento amoldados a los ideales civilizadores grecorromanos. La mujer, el esclavo y los hijos pasan a experimentar una cristianización obligatoria. El autor de *Jd* reacciona contra esto al decir que los fieles problemáticos desconocen a Jesús como único *kyrios* y *despotes* (v. 4), pues ellos han ocupado ese lugar. Las nuevas autoridades alegan un vínculo exclusivo con lo divino a través de una retórica de simbiosis de poder;<sup>71</sup> lo cierto es que es su propia solvencia material lo que los sostiene y les crea círculos de adherentes. El orden de los fieles se contrapone al caos carismático, conflictivo a nivel interno y riesgoso a nivel externo. Ignacio no quiere exabruptos, sino un liderazgo mesurado, con el silencio como característica central del obispo. Mientras *Jd* designa a sus oponentes como aduladores, murmuradores y descontentos de su suerte, el obispo antioqueno exalta el silencio reflexivo que da fama al obispo, quien se vuelve “conocido por lo que calla” (*di' hōn sigā ginōskētai*) y que, “cuando calla, puede más que los que hablan necedades” (*hos sigōn pleiona dýnatai tōn mátaia lalountōn*).<sup>72</sup> Esta retórica sobre los atributos de los jerarcas probablemente está dialogando con *Jd*, *Ascens.Is.* y toda una literatura que se resiste a los nuevos lineamientos comunitarios.

## 8. Conclusión

La comunidad de *Jd* está sufriendo un proceso de jerarquización interno que es coincidente con un aplazamiento de la parusía y con la progresiva formación de una identidad alejada del judaísmo. La epístola intenta descalificar a un grupo que ha comenzado a sobresalir en la *ekklēsia* y que está descontento con las maneras de liderazgo e interacción vigentes hasta el momento entre los miembros. El poder carismático pasa a ser cuestionado y pierde actualidad en grupos que necesitan afianzar sus vínculos con la vida urbana. El *oikos* pasará a ser el centro en medio de serios cuestionamientos en relación a la nueva moralidad que propone. Para el autor de *Jd* administrar al colectivo de fieles es coartar la acción del Espíritu y someter sus revelaciones a los intereses de una facción concreta. Esto altera el equilibrio de poder que descansaba en el líder itinerante y sus portavoces locales. La influencia de estos se ve disminuida por quejas y reclamaciones de miembros descontentos con el mantenimiento de carismáticos cuyo discurso ha quedado obsoleto. La comunidad a la que *Jd* se dirige está en la víspera de una fractura interna que sus miembros, al menos la mayoría, no perciben. Los señalados como disidentes posiblemente estén llevando a la *ekklēsia* a una identidad más cohesionada y solvente para los tiempos que corren.

<sup>69</sup> Ign. *Pol* 4.3-5.2.

<sup>70</sup> Ignacio (*Tr.* 3.2, 8.1) tiene en cuenta la relación de la iglesia con el mundo gentil. Esta consideración aparece también en las cartas de Pablo (*1Tes* 4.12; *1Cor* 10.32) y en literatura de fines del siglo I e inicios del siglo II (*IEp.Clem* 47.7; *1Ped* 2.15; *1Tim* 6.1). SCHOEDEL 1985, 142, 150-151.

<sup>71</sup> Ign. *Eph.* 3.2; *Magn.* 3.1-2; *Sm.* 9.1.

<sup>72</sup> Ign. *Eph.* 15.2; *Phil.* 1.1.

## 9. Referencias bibliográficas

- ACERBI, A. (1989): *L'Ascensione di Isaia. Cristologia e profetismo in Siria nei primi decenni del II secolo* (=Studia Patristica Mediolanensia 17), Milano.
- AUDET, J. P. (1958): *La Didaché. Instructions des apôtres*, Paris.
- AYÁN CALVO, J. J. (1991): *Ignacio de Antioquía. Cartas. Policarpo de Esmirna. Carta. Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomelio* (=Fuentes Patristicas 1), Madrid.
- BARNETT, A. C. (1957): "Jude", [en] G. Buttrick, (ed.), *The Interpreter's Bible*, Nashville, vol. XII, 320-343.
- BARTHOLOMÄ, P. E. (2008): "Did Jesus Save the People out of Egypt? A Re-examination of a Textual Problem in Jude 5", *Novum Testamentum* 50, 143-158 (<http://dx.doi.org/10.1163/156853608X268903>).
- BAUCKHAM, R. J.  
 (1983): *Jude, 2 Peter*, Waco, Texas.  
 (1988): "The Letter of Jude: An Account of Research", [en] H. Temporini – W. Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.25.5, Berlin, 3791-3826.
- BENNETT, W. H. (1910): *The General Epistles. James, Peter, John, and Jude* (=The Century Bible. A Modern Commentary), London.
- BIGG, C. (1956) [1901]: *The Epistles of St. Peter and St. Jude*, Edinburgh.
- BROSEND, W. F.  
 (2004): *James and Jude*, Cambridge.  
 (2006): "The Letter of Jude. A Rethoric of Excess or an Excess of Rhetoric?", *Interpretation* 60/3, 292-304.
- CALLAN, T. (2004): "Use of the Letter of Jude by the Second Letter of Peter", *Biblica* 85/1, 42-64.
- CAMELOT, P. T. (1945): *Ignace d'Antioche. Lettres. Texte grec, introduction, traduction et notes* (=Sources Chretiennes 10), Paris.
- CANTINAT, J. (1973): *Les épîtres de saint Jacques et de saint Jude*, Paris.
- CARRELL, P. R. (1997): *Jesus and the Angels. Angelology and the Christology of the Apocalypse of John*, Cambridge.
- CHADWICK, H. (1950): "The Silence of Bishops in Ignatius", *Harvard Theological Review* 43, 169-172 (<http://dx.doi.org/10.1017/S0017816000024457>).
- CHAINED, J. (1939): *Les épîtres catholiques. La seconde épître de saint Pierre; les épîtres de saint Jean; l'épître de saint Jude* (=Études Bibliques 27), Paris.
- CHARLES, R. H. (1900): *The Ascension of Isaiah*, London.
- CHILTON, B. – NEUSNER, J. (1999): *Types of Authority in Formative Christianity and Judaism*, London–New York.
- CORRIENTE CÓRDOBA, F. – VEGAS MONTANER, L. (2009): "Ascensión de Isaías", [en] A. Díez Macho y A. Piñero (eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento, VI*, Madrid, 543-627.
- CORWIN, V. (1960): *St. Ignatius and Christianity in Antioch*, New Heaven.
- DESJARDINS, N. (1987): "The Portrayal of the Dissidents in 2 Peter and Jude: Does it tell us more about the 'Godly' than the 'Ungodly'?", *Journal for the Study of the New Testament* 30, 89-102 (<http://dx.doi.org/10.1177/0142064X8700903006>).
- DRAPER, A. J. (1995): "Social Ambiguity and the Production of Text: Prophets, Teachers, Bishops, and Deacons and the Development of the Jesus Tradition in the Community of the Didache", [en] C. N. Jefford (ed.), *The Didache in Context. Essays on its Text, History and Transmission* (=Supplements to Novum Testamentum 77), Leiden, 284-312.

- FUCHS, E. – REYMOND, P. (1988): *La deuxième épître de saint Pierre. L'épître de saint Jude*, Genève.
- GIESCHEN, C. A. (1998): *Angelomorphic Christology. Antecedents and Early Evidence*, Leiden.
- GREEN, M. (1968): *The Second Epistle General of Peter and the General Epistle of Jude. An Introduction and Commentary*, London–Rochester.
- GRUNDMANN, W. (1974): *Der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus*, Berlin.
- HAHN, E. (1981): “Randbemerkungen zum Judasbrief”, *Theologische Zeitschrift* 37, 209-218.
- HARRISON, P. N. (1936): *Polycarp's Two Epistles to the Philippians*, Cambridge.
- HIEBERT, D. E.  
 (1985a): “Selected Studies from Jude. Part 1: An Exposition of Jude 3-4”, *Bibliotheca Sacra* 142/566, 142-151.  
 (1985b): “Selected Studies from Jude. Part 2: An Exposition of Jude 12-16”, *Bibliotheca Sacra* 142/567, 238-249.  
 (1985c): “Selected Studies from Jude. Part 3: An Exposition of Jude 17-23”, *Bibliotheca Sacra* 142/568, 355-366.
- HOCK, R. F. (1980): *The Social Context of Paul's Ministry. Tentmaking and Apostleship*, Philadelphia.
- HOLLAND, G. S. (1988): *The Tradition that You Received from Us: 2 Thessalonians in the Pauline Tradition*, Tübingen.
- JEFFORD, C. N. (1989): *The Sayings of Jesus in the Teaching of the Twelve Apostles*, Leiden.
- JÜLICHER, A. (1901): *Einleitung in das Neue Testament*, Tübingen–Leipzig.
- KELLY, J. N. D. (1969): *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude*, New York.
- KISTEMAKER, S. J. (1990): *New Testament Commentary. Exposition of the Epistles of Peter and of the Epistle of Jude*, Grand Rapids–Michigan (1<sup>a</sup> ed. 1987).
- KNIBB, M. (2009): *Essays on the Book of Enoch and Other Early Jewish Texts and Traditions*, Leiden.
- KNIGHT, J. (1995): *The Ascension of Isaiah*, Melksham–Wiltshire.
- LIERMAN, J. (2004): *The New Testament Moses*, Tübingen.
- MAIER, H. O. (2005): “The Politics and Rhetoric of Discord and Concord in Paul and Ignatius”, [en] A. Gregory – C. Tuckett (eds.), *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, Oxford, 307-324.
- MEEKS, W. A. (2003): *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven–London.
- MEIER, J. P. (1983): “Antioch”, [en] J. P. Meier – R. E. Brown, *Antioch and Rome. New Testament Cradles of Catholic Christianity*, New York–Mahwah, N.J., 11-86.
- MÜLLER, C. D. G. (2003): “The Ascension of Isaiah”, [en] W. Schneemelcher (ed.), *New Testament Apocrypha. Vol 2. Writings Relating to the Apostles; Apocalypses and Related Subjects*, Louisville–Kentucky, 603-620.
- NESTLE, E. – ALAND, K. (EDS.), (1993): *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart.
- NIEDERWIMMER, K. (1998): *The Didache*, Minneapolis.
- NORELLI, E. (1994): *L'Ascensione di Isaia: studi su un apócrifo al crocevia dei cristianesimi*, Bologna.
- O'LOUGHLIN, T. (2010): *The Didache. A Window on the Earliest Christians*, Grand Rapids.



- PATTERSON, S. J. (1995): “Didache 11-13: The Legacy of Radical Itinerancy in Early Christianity”, [en] C. N. Jefford (ed.), *The Didache in Context. Essays on its Text, History and Transmission* (=Supplements to Novum Testamentum 77), Leiden, 313-329.
- PIZZOLATO, L. F. (1970): “Silenzio del vescovo e parola degli eretici in Ignazio d’Antiochia”, *Aevum* 44, 205-219.
- REESE, R. A. (2000): *Writing Jude. The Reader, the Text, and the Author in Constructs of Power and Desire*, Leiden.
- REICKE, B. (1964): *The Epistles of James, Peter and Jude* (=The Anchor Bible), Garden City–New York.
- ROBERTSON, R. (1953): *The General Epistle of Jude* (=The New Bible Commentary), Grand Rapids.
- ROWSTON, D. J. (1975): “The Most Neglected Book in the New Testament”, *New Testament Studies* 21, 554-563 (<http://dx.doi.org/10.1017/S0028688500010031>).
- SCHELKLE, K. H. (1974): *Cartas de Pedro. Carta de Judas*, Madrid.
- SCHOEDEL, W. R.  
 (1980): “Theological Norms and Societal Perspectives in Ignatius of Antioch”, [en] E. P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition*, Philadelphia, 30-56.  
 (1985): *Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Philadelphia.
- SCHRAGE, W. (1978): “La lettera di Giuda”, [en] G. Odasso (ed.), *Le lettere cattoliche. Le lettere di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda*, Brescia, 385-410.
- SIDEBOTTOM, E. M. (1982): *James, Jude, 2 Peter*, Grand Rapids.
- SPITALER, P. (2006): “Doubt or Dispute (Jude 9 and 22-23). Rereading a Special New Testament Meaning through the Lense of Internal Evidence”, *Biblica* 87/2, 201-222.
- STEWART-SYKES, A. (2005): “Prophecy and Patronage: The Relationship between Charismatic Functionaries and Household Officers in Early Christianity”, [en] A. Gregory – C. Tuckett (eds.), *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, Oxford, 165-189.
- STOGER, A. (1967): *Carta de San Judas. Segunda carta de San Pedro*, Madrid.
- STUCKENBRUCK, L. T. (1999): “Worship and Monotheism in the Ascension of Isaiah”, [en] C. C. Newman – J. R. Davila – G. S. Lewis (eds.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus*, Leiden, 70-89.
- SWARTLEY, W. M. (1973): “The Imitatio Christi in the Ignatian Letters”, *Vigiliae Christianae* 27, 81-103 (<http://dx.doi.org/10.1163/157007273X00107>).
- TREVETT, C. (1989): “Ignatius ‘To the Romans’ and I Clement LIV-LVI”, *Vigiliae Christianae* 43, 35-52 (<http://dx.doi.org/10.1163/157007289X00173>).
- TROMP, J. (1993): *The Assumption of Moses. A Critical Edition with Commentary*, Leiden.
- VIELHAUER, P. – STRECKER, G. (2003): “Apocalyptic in Early Christianity”, [en] W. Schneemelcher (ed.), *New Testament Apocrypha. Vol 2. Writings Relating to the Apostles; Apocalypses and Related Subjects*, Louisville–Kentucky, 569-603.
- VÖGTLE, A. (1994): *Der Judasbrief. Der zweite Petrusbrief*, Düsseldorf.
- VREDE, W. (1932): *Judas-, Petrus- und Johannesbriefe* (=Die heilige Schrift des Neuen Testaments), Bonn.
- WATSON, D. F.  
 (1986): *Invention, Arrangement and Style. Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter*, Atlanta, Georgia.

- (1998): "The Letter of Jude", [en] L. E. Keck (ed.), *The New Interpreter's Bible*, Nashville, vol. XII, 471-500.
- WEBB, R. L. (2008): "The Use of 'Story' in the Letter of Jude: Rhetorical Strategies of Jude's Narrative Episodes", *Journal for the Study of the New Testament* 31/1, 53-87.
- WERDERMANN, H. (1913): *Die Irrlehrer der Judas- und 2. Petrusbriefes*, Gütersloh.
- WISSE, F. (1972): "The Epistle of Jude in the History of Heresiology", [en] M. Krause (ed.), *Essays in the Nag Hammadi Texts in Honour of A. Böhlig*, Leiden, 133-143.