

Introducción a Efesios

Efesios es realmente una epístola sorprendente y maravillosa. Sus pocas páginas recogen con claridad y precisión una extraordinaria variedad de temas teológicos. El contenido es lo suficientemente simple y fundamental como para recomendar que la epístola sea leída y estudiada por todo nuevo creyente. No obstante, los conceptos teológicos son tan profundos que hasta los cristianos más maduros parecen no llegar nunca a desentrañar todas sus profundidades.

El libro comienza enseñándonos que el estudio de la teología debería combinarse con la alabanza y la adoración a nuestro Dios asombroso, que tanto ha hecho por nosotros.¹ El apóstol Pablo salpica su poética expresión de lo que Dios ha conseguido para nosotros en Cristo con un estribillo de alabanza a la gloria de Dios, y esa debería ser también nuestra respuesta.

Esta epístola resume lo que significa ser cristiano mejor que ningún otro libro de la Biblia. Clarifica la esencia de la fe cristiana, explora la dinámica de una relación personal con Cristo, expone el plan general de Dios para la Iglesia, y explicita las implicaciones de lo que significa vivir como un cristiano.

Efesios se diferencia de otras epístolas de Pablo en que no existe una situación de conflicto o un problema manifiesto que haya impulsado al apóstol a escribir. No hay, por ejemplo, cristianos judíos reivindicando lo indispensable de la circuncisión y del calendario de prácticas religiosas (Gálatas), no hay divisiones sobre la lealtad a diferentes líderes (1 Corintios), no hay apóstoles rivales intentando minar su mensaje (2 Corintios), y no hay una facción sincretista degradando la suficiencia de Cristo (Colosenses).

No obstante, esto no significa que los receptores carezcan de problemas y sencillamente necesiten una palmadita en la espalda. Hay preocupaciones, pero son de naturaleza más general. Hay un atisbo de tensiones entre judíos y gentiles en la Iglesia. Pablo siente una preocupación pastoral constante por ayudar a los cristianos convertidos procedentes de un ámbito en el que se practica la magia y existe lealtades a otros dioses llegar a estar profundamente arraigados en su relación con Cristo y su poder. Y Pablo quiere que sus muchos lectores gentiles sigan madurando en su

1. Ver I. H. Marshall, *New Testament Theology: Many Witnesses, One Gospel* (Downers Grove, IL: IVP, 2004), 396,

quien señala, “Efesios nos recuerda que para los autores del Nuevo Testamento la teología se expresaba en adoración.”

nuevo estilo de vida como creyentes, al dejar sus prácticas pecaminosas anteriores y vivir según las virtudes que Cristo les encomendó.

A lo largo de toda la epístola, el tono de Pablo es positivo y optimista, pero, como siempre, sin comprometer. Las palabras que escribe están pensadas exclusivamente para la comunidad cristiana y no para los de fuera de ella. De hecho, algunas cosas de las que dice podrían resultar muy ofensivas para los no creyentes. Un adorador de Artemisa/Diana se ofendería muchísimo con su monoteísmo y sus indicaciones de que las religiones locales eran malignas e incluso demoníacas. De forma similar, un judío de la sinagoga local se sentiría indignado por la manera en que Pablo retrata a Jesús en términos divinos, afirmando que es el cumplimiento de la esperanza de Israel, y que la Torá debe ser abolida. De la misma manera, Efesios tiene mucho que no es “políticamente correcto” en el mundo contemporáneo. Es más, Pablo tiene mucho que decirle a la iglesia evangélica actual que podría hacernos sentir avergonzados e incómodos.

Cuando examinamos detenidamente este ensayo de menos de 2.500 palabras, es impresionante cuántos temas trata que siguen siendo temas candentes en la iglesia actual. Algunos de ellos (expresados en lenguaje más contemporáneo) podrían ser:

- el ministerio de incorporación y el entrenamiento de nuevos creyentes
- el tema de la soberanía divina y del libre albedrío humano
- la guerra espiritual
- la alabanza en la Iglesia, incluyendo el tema de la diversidad de formas y estilos
- formación espiritual
- papel del hombre y la mujer dentro del matrimonio
- reconciliación racial
- el diseño y plan de Dios para la Iglesia
- las bases y el llamamiento a la unidad ecuménica
- el evangelio en un contexto animista
- la contextualización de la teología
- vivir en un contexto de pluralismo religioso
- el don de ser apóstol
- el don de profecía
- el papel de la ley judía
- la iglesia local y las misiones
- la oración intercesora en la vida cristiana
- la naturaleza del poder espiritual
- el trabajo continuado de Satanás y los demonios

Los pastores y los maestros descubrirán que cada párrafo de Efesios está lleno de contenido relevante para los cristianos de las iglesias locales de hoy día donde sea que estén ubicadas.

Sobresalen tres temas prominentes en la historia de la interpretación de esta epístola. Son (1) la autoría de esta epístola (¿Tienen razón algunos eruditos críticos

al afirmar que Pablo no compuso la epístola?); (2) destino (¿La epístola se escribió en realidad para los efesios?); y (3) el propósito de la epístola (¿Había una situación específica o un conjunto de problemas que motivaron la escritura de la epístola?, y si es así, ¿cuáles eran?). Exploraré todos estos temas en esta introducción.

Destinatarios

A lo largo de la historia de la Iglesia, se ha cuestionado mucho si los destinatarios de esta epístola eran realmente los efesios. Esto resultaba evidente porque la designación “A los efesios” (Προς Εφεσious) estaba sobreescrita (o era el título) en todas las copias de la epístola y porque el primer versículo establece que los receptores son los santos de Éfeso (τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ).

A principios de los años 1800, cinco manuscritos griegos que carecían del lugar de destino en el texto del versículo 1:1 salieron a la luz. Aunque cinco manuscritos pueden parecer insuficientes para derribar el testimonio de cinco mil manuscritos griegos, todas las versiones en lenguaje antiguo de la Biblia (como la latina, la cóptica, la siríaca, la etíope, la georgiana, la eslava, y otras) y la tradición prácticamente unánime de la Iglesia, tres de los cinco manuscritos son considerados generalmente como los más tempranos y los más fiables del Nuevo Testamento griego que tenemos hoy día. Estos son: el códice vaticano del siglo cuarto (B), el códice sinaítico del siglo cuarto (ⲛ), y el códice en papiro de la colección Chester Beatty del siglo tercero (P⁴⁶). Además de estas están los dos minúsculos (en cursiva) manuscritos con fecha de los siglos X y XIII respectivamente (a los que se denomina 1739 y 6).

Cuando los ilustres eruditos británicos B.F. Westcott y F.J.A. Hort publicaron su edición crítica del Nuevo Testamento griego en 1881, imprimieron Efesios 1:1 con “en Éfeso” en negrita y lo pusieron entre corchetes para indicar su opinión de que era una lectura cuestionable. En un volumen que acompañaba al libro donde se incluía su análisis sobre variantes de lectura concretas, rechazan rápidamente la viabilidad de “en Éfeso” por el testimonio combinado de los códices sinaítico y vaticano. En sus dos páginas de discusiones sobre la variante, repasan toda la información histórica relevante y concluyen que como Efesios tiene la apariencia de una epístola general diseñada para varias iglesias, Pablo probablemente tenía distintas copias en las que había dejado un espacio en blanco para que Tíquico pudiera insertar los distintos nombres de las iglesias que recibían una copia.²

Su edición del Nuevo Testamento griego tuvo un gran impacto en las versiones en inglés de la Biblia. Sirvió como base para la English Revised Version (1881) que, a su vez, fue el modelo para la American Standard Version (1901). La ASV fue la predecesora de la Revised Standard Version (1952) y de la New American Standard Bible (1971). Todas estas versiones ponen en duda la autenticidad de “en

2. B. F. Westcott y F. J. A. Hort, *The New Testament in the Original Greek* (London: Macmillan, 1896), 123–24.

Éfeso”, llegando más allá la RSV al eliminarlo de su texto e incluir simplemente una nota a pie de página que dice: “Otras antiguas autoridades versan *los que están en Éfeso y son fieles*” (aunque la NRSV lo vuelve a reinsertar en el mismo texto). La mayoría de las traducciones inglesas modernas de la Biblia incluyen “en Éfeso” en sus textos, pero con notas a pie de página como “los manuscritos más antiguos no incluyen *en Éfeso*” (NLT).

El descubrimiento de un manuscrito en un papiro del siglo III (P⁴⁶) de Efesios a principios de 1930 que omitía “en Éfeso” ayudó a solidificar la opinión de muchos estudiosos bíblicos que se inclinaban por la conclusión de Westcott y Hort de que el lugar de destino se añadió posteriormente.

Además del testimonio del manuscrito, unos cuantos padres de la iglesia primitiva estaban familiarizados con una forma del texto que omitía “en Éfeso”. En su comentario sobre Efesios, Orígenes,³ cita Efesios 1:1b de la siguiente manera: “a los santos que son, y a los fieles en Jesucristo” (τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Después especula sobre lo que Pablo podría querer decir con “los santos que son” citando Éxodo 3:14 (Yahveh como “él que es”) y 1 Corintios 1:28-29 (“para deshacer lo que es”).⁴ El testimonio de Orígenes apunta hacia el hecho de que a principios del siglo tercero d.C., había al menos un manuscrito (y probablemente más) que no tenía esa frase y que él se vio obligado a explicar el texto sin “en Éfeso”.

De forma similar, el padre capadocio de mitad del siglo IV, Basilio el grande, señala en uno de sus escritos que Pablo está “escribiendo a los efesios...llama de forma especial a aquellos que son, diciendo, ‘para los santos τοῖς οὖσιν y los fieles en Cristo Jesús’” (Basilio el grande, *Contra Eunom.* 2.19). Basilio también, aparentemente se apoyó en una forma del texto que no tenía “en Éfeso”, pero todavía considera que la epístola fue escrita para los efesios, probablemente por el superíndice de la epístola todavía presente en el documento. A esto se pueden añadir los comentarios del padre latino Jerónimo, que comentó “que a los que son santos y fieles en Éfeso se les denomina con el término de ‘ser’”. Sin embargo, él conoce la tradición del manuscrito alternativo que dice: “Otros, sin embargo, piensan que ha sido escrito directamente no para aquellos ‘que son’, sino para ‘los que son santos y fieles en Éfeso.’”⁵ Aunque es posible que esté comentando la presencia del participio (τοῖς οὖσιν) adjunto a “en Éfeso,”⁶ es más probable que esté reflejando un conocimiento de la tradición textual que omitía el lugar de destino.

3. El comentario mismo no existe, pero se conocen porciones mediante un manuscrito que tiene una colección de citas suyas. Ver el texto griego en J. A. F. Gregg, “The Commentary of Origen upon the Epistle to the Ephesians,” *JTS* 3 (1902): 235.

4. Traducción de Ronald Heine, *The Commentaries of Origen and Jerome on St. Paul’s Epistle to the Ephesians* (Oxford

Early Christian Studies; Oxford: Oxford Univ. Press, 2003), 80.

5. Traducción de *ibid.*, 80.

6. Así es como analiza el texto Heinrich August Wilhelm Meyer (*Critical and Exegetical Handbook to the Epistle to the Ephesians* [4th ed.; trans. Maurice J. Evans; New York: Funk & Wagnalls, 1884], 289).

La única otra evidencia histórica de la iglesia que arroja dudas sobre la autenticidad de “en Éfeso” procede de Tertuliano, describiendo las enseñanzas del herético Marción sobre Efesios: “Aquí hago caso omiso a la discusión sobre otra epístola, que mantenemos que fue escrita para los efesios, pero que los heréticos dicen que iba dirigida a los laodiceos” (Tertuliano, *Marc.* 5.11). Tertuliano más tarde comenta: “Según la auténtica tradición de la Iglesia, esta epístola fue enviada a los efesios, no a los laodiceos. Sin embargo, Marción estaba muy deseoso de darle un nuevo título (Laodiceos), como si estuviera extremadamente acertado al investigar tal punto” (ibid.). Es probable que la forma del texto que recibió Marción no tuviera el lugar de destino.⁷

En contra de estos testimonios tempranos de los padres de la iglesia están un gran número de otros líderes primitivos de la iglesia que conocían y citaban Efesios como epístola de Pablo a la iglesia de Éfeso. Ireneo, que escribió a finales del siglo II, proporciona el primer testimonio de que el destino de la epístola era Éfeso. Cuatro veces en su obra *Contra la herejía*, cita la epístola de Pablo y se refiere a ella como “epístola a los efesios” (Ireneo, *Haer.* 5.2.3, 8.1, 14.3, 24.4). De la misma forma, Cipriano (obispo de Cartago) a mediados del siglo III, cita repetidamente la epístola y se refiere a ella como “Efesios” o como “La epístola de Pablo a los efesios” (Cipriano, *Test.* 7, 8, 11, 13, 41, 70, 72, 117). También por el mismo tiempo, Orígenes cita la epístola con el título de Efesios (Orígenes, *Princ.* 3.5.4). De hecho, es importante observar que esencialmente todos los padres de la iglesia (aparte de los mencionados anteriormente) se refieren a esta epístola como “Efesios” o para la iglesia de Éfeso.

Sin embargo, lo que queda claro según la evidencia de los manuscritos y el testimonio de unos cuantos padres es que una tradición variante del manuscrito apareció temprano, quizá ya en el siglo II. Las cuestiones clave son: ¿Cómo surgió esa variante? y ¿cuál es la que tiene más probabilidades de ser el original?

La fuerza combinada de los tres manuscritos tempranos (X, B, y D⁴⁶), cuando se observa en conexión con los contenidos aparentemente generales de Efesios, la falta de ningún otro saludo personal, el tono impersonal de la epístola, y la aparente ausencia de cualquier situación específica ha llevado a la mayoría de los estudiosos más contemporáneos a dudar de la idea mantenida previamente de que Efesios iba dirigida a la iglesia de Éfeso. Efesios no parece una epístola ocasional escrita para una iglesia que Pablo llegó a conocer tan bien durante los tres años de ministerio en esa ciudad. Por lo tanto, ahora, la mayoría considera Efesios como una especie de epístola circular pensada para distintas ciudades entre las que podría encontrarse o no Éfeso.

Sobre el significado de 1:1 sin “en Éfeso”, los estudiosos sugieren dos maneras de explicar el texto.

(1) *Nunca hubo un lugar de destino en 1:1.* Algunos toman el texto original simplemente como “a los santos que son también fieles en Cristo Jesús [τοῖς ἀγίοις τοῖς

7. Nils A. Dahl, “Einleitungsfrage zum Epheserbrief,” en (2000), 60. *Studies in Ephesians* (WUNT 131; Tübingen: Mohr Siebeck,

οὖσιν καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ].”⁸ Sin embargo, hay dos dificultades sustanciales en este punto de vista. Primera, la presencia del participio (οὖσιν) es superfluo. Además, en otras epístolas de Pablo, la designación del lugar normalmente va después del participio εἰμί. Observemos por ejemplo:

“a todos [*los que están*] en Roma” (τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ; Ro 1:7)

“a todos los santos [*que están*] en toda Acaya” (τοῖς ἁγίοις πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν ὄλῃ τῇ Ἀχαΐᾳ; 2 Co 1:1)

“a todos los santos en Cristo Jesús [*que están*] en Filipo” (πᾶσιν τοῖς ἁγίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις; Flp 1:1)

Este patrón sugiere que el lugar de destino debería ir después del participio.⁹ El problema de la ausencia de un lugar de destino aumenta con la presencia de la conjunción “y” (καὶ), después del participio. Si Pablo hubiera querido decir “a los santos que son fieles”, hubiera sido más natural omitir la conjunción que hace que suene raro “santos que son *también* fieles.”

(2) *Originalmente había un lugar de destino, pero se perdió la forma original.* La solución más popular al problema (como vimos anteriormente con Westcott y Hort) es sugerir que Pablo originalmente envió a Tíquico con varias copias de esta epístola general y dejó un espacio en blanco para que Tíquico lo rellenara con los nombres de las iglesias de Asia menor a medida que iba repartiendo las epístolas.¹⁰ A pesar de lo ampliamente aceptada que está esta teoría, se enfrenta a problemas insuperables. El primero de ellos es que, si esto hubiera sido así, la tradición manuscrita habría reflejado una variedad de lugares de destino. En otras palabras, algunos manuscritos habrían llevado “a los santos que hay en Esmirna” en 1:1b, otros habrían llevado Pérgamo, Laodicea, Sardis y quizá Mileto, Tralles y otros lugares. Pero lo cierto es que Éfeso es el único lugar de destino que se ha conservado en conexión con esta epístola.¹¹ Es más, la práctica de dejar un espacio en blanco en la epístola para que el encargado de entregarla lo completara con el nombre de los distintos receptores no tiene paralelo alguno en la historia de la escritura de las epístolas en la antigüedad.

Reconociendo estas dificultades, A. van Roon (seguido de A. T. Lincoln) sugirió que había originalmente dos lugares de destino: Hierápolis y Laodicea.¹² Aunque

8. Ver, p. ej., Peter T. O’Brien, *The Letter to the Ephesians* (PNTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 85–87; Rudolf Schnackenburg, *The Epistle to the Ephesians: A Commentary* (trans. H. Heron; Edinburgh: T&T Clark, 1991), 41.

9. Schnackenburg, *Ephesians*, 41, no tiene inconveniente en admitir esto cuando dice: “Pablo siempre añade el lugar después del participio de εἶναι,” pero solo puede resolver este dilema sugiriendo que el autor pseudónimo de Efesios debe haber tenido un estilo distinto al de Pablo.” BDF §413(3), p. 213, señala: “El participio ὄν solo se puede usar cuando haya otros adjuntos al predicado...por tanto E[fesios] 1:1 es imposible.”

10. Ver, p. ej., Ben Witherington III, *The Letters to Phile-*

mon, the Colossians, and the Ephesians: A Socio-Rhetorical Commentary on the Captivity Epistles (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 219; F. F. Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 240; Ralph P. Martin, *Ephesians, Colossians, and Philemon* (IBC; Louisville: John Knox, 1991), 3–5.

11. No resulta persuasivo apelar al informe de Tertuliano sobre Marción que dice que la carta fue escrita para Laodicea. Esto es muy probable que sea una conjetura de Marción mismo basada en Col 4:16.

esto proporciona una explicación plausible a la presencia de la ligeramente extraña conjunción (καὶ), que conecta “santos” con “fieles”, esta postura se resiente por el hecho de que no existe evidencia manuscrita alguna que apoye estos dos lugares de destino. Esta teoría tampoco puede explicar por qué un escriba, que a menudo se preocupaban por suavizar el texto, habría dejado esa conjunción.¹³

Como ninguna de estas soluciones es convincente, ¿no deberíamos considerar el regreso a la cuestión fundacional y reconsiderar si “en Éfeso” puede haber sido en realidad la lectura original? Cuando hacemos eso, creo que hay una amplia evidencia ahora para reafirmar que “en Éfeso” fue la lectura original del texto. Este punto de vista ha sido defendido recientemente en un importante monográfico de Rainer Schwindt,¹⁴ en un comentario destacado de Harold Hoehner,¹⁵ y en una variedad de obras adicionales.¹⁶ Por supuesto, no debemos olvidar que esta era la posición de comentaristas a lo largo de la historia de la iglesia hasta mediados de los años 1800. Esto es significativo porque no encuentra ninguna dificultad para explicar los contenidos de Efesios a la luz de que sus destinatarios fueran los efesios.

Hay muchas líneas de evidencia que apoyan la originalidad de “en Éfeso” en 1:1b.

(1) *La evidencia del manuscrito griego.* Sigue siendo crucial observar que si nos subscribimos a un enfoque para evaluar la evidencia externa en base al peso del testimonio de los tipos de texto, la inclusión de “en Éfeso” tiene el apoyo unánime de las familias textuales occidentales y bizantinas además del apoyo de numerosos testimonios alejandrinos. Esto inclina la balanza mayormente en dirección a la inclusión. Dicho esto, todavía falta el apoyo de tres importantes testimonios de la tradición alejandrina (o proto-alejandrina), pero tenemos que ser cautos a la hora de asumir que el testimonio combinado del sinaítico, el vaticano y un papiro más antiguo siempre transmitirá el texto original.

De hecho, por todas partes en Efesios, los editores de la edición Nestle-Aland²⁷ se separan del testimonio de estos tres en favor de otras lecturas; ver 1:15 (los tres omiten “amor”), 4:24 (los tres adoptan una forma imperativa del verbo en lugar de un infinitivo), y 4:29 (la omisión de un artículo). Es más, a pesar de que “en Éfeso” no aparece en los tres textos proto-alejandrinos, en todos ellos aparece “a los efesios” como superíndice (y en el códex sinaítico también aparece como subíndice).

(2) *La evidencia del manuscrito versional.* La inclusión de “en Éfeso” es la única lectura conocida en todas las versiones existentes.

12. A. van Roon, *The Authenticity of Ephesians* (NovTSup 39; Leiden: Brill, 1974), 80–85; Andrew T. Lincoln, *Ephesians* (WBC 42; Dallas: Word, 1990), 3–4.

13. Ernest Best, “Recipients and Title of the Letter to the Ephesians: Why and When the Designation ‘Ephesians?’” *ANRW* 2.25.4 (1987): 3250.

14. Rainer Schwindt, *Das Weltbild des Epheserbriefes* (WUNT 148; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 55–62.

15. Harold W. Hoehner, *Ephesians: An Exegetical Com-*

mentary (Grand Rapids: Baker, 2002), 144–48.

16. Frank Thielman, *Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 2005), 393; Andreas Lindemann, *Der Epheserbrief* (ZB 8; Zürich: Theologischer Verlag, 1985), 19; Hans Conzelmann, “Der Brief an die Epheser,” in *Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon* (NTD 8; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976), 89; Joachim Gnilka, *Der Epheserbrief* (HTKNT 10/2; Freiburg: Herder, 1971), 7.

(3) *La evidencia de finales del siglo primero o principios del siglo dos de Ignacio.* Rainer Schwindt ha observado recientemente que cuando Ignacio escribió su carta a la iglesia de Éfeso, utilizó muchas palabras y expresiones de la carta de Pablo a los efesios, especialmente en la introducción.¹⁷ Ignacio solo haría esto si entendiese que la carta de Pablo había sido escrita para Éfeso; de lo contrario, sus lectores no podrían haber captado las distintas alusiones a la carta que Ignacio asume que conocen bien. Como el viaje y el martirio de Ignacio sucedió en el reinado de Trajano (98–117 d.C.), es posible que escribiera su carta a los efesios ya a finales del siglo primero. Esta carta, pues, se convierte en el primer testimonio de que la carta de Pablo tenía como destinatarios a los efesios.

(4) *Hay una explicación plausible para la omisión de “en Éfeso.”* La explicación más probable para su omisión sería que un escriba de una iglesia (quizá egipcio) hiciera una copia (o múltiples) de la carta sin añadir el nombre del lugar. El motivo para hacer esto sería hacer que el texto fuera más inmediatamente relevante a su propio contexto de ministerio para cumplir con su propósito catequístico o litúrgico. Este tipo de práctica tiene precedentes. Por la misma razón, varios testigos omiten las palabras “en Roma” (Ro 1:7) al principio de la carta de Pablo a la iglesia romana. Sobre este pasaje, Metzger señala que las palabras fueron eliminadas “como una escisión deliberada, hecha para mostrar que la carta es de aplicación general, no local.”¹⁸

(5) *“Por esta causa también yo, habiendo oído de vuestra fe en el Señor Jesús y de vuestro amor para con todos los santos” (1:15) se puede explicar basándonos en el crecimiento y presencia de nuevos convertidos.* La recomendación de Pablo no significa necesariamente que no les conozca; se puede fácilmente entender que significa que ha oído (por Tíquico u otros) que han continuado creciendo en fe y amor y constantemente muestran expresiones tangibles de esto en la comunidad cristiana. Además, probablemente hay muchos nuevos convertidos que se han unido a la iglesia en los pocos años que transcurrieron desde que Pablo estuvo con ellos por última vez. El corazón de Pablo se regocijaría escuchando hablar de su fe y amor mientras él estaba bajo encarcelamiento romano.

(6) *Los contenidos generales de la carta y la falta de saludos personales probablemente sigue apuntando a que Efesios era una circular.* Muchos intérpretes asumen que si uno adopta “en Éfeso” como el texto original, la carta estaría escrita a una congregación específica de la ciudad que Pablo conocía tan bien. Esta suposición

17. Schwindt, *Weltbild*, 57–59. Algunos términos hacia los que apunta son: εὐλογέω, μέγεθος, ένότης, πλήρωμα, προορίζω, έκλέγομαι, αιών, δόξα, θέλημα, y ἄμωμος. En esto, depende de la obra de H. Rathke, *Ignatius von Antiochen und die Paulusbrieve* (TU 99; Berlin: de Gruyter, 1967), 45–46.

18. Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (2nd ed.; New York: United Bible Societies, 1994), 505. Nils A. Dahl, “XVI. The Letter to the Ephe-

sians: Its Fictional and Real Setting,” en *Studies in Ephesians* (WUNT 131; Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 452, también reconoce la omisión del nombre del lugar (cualquiera que fuera) en Ef. 1:1 se explica mejor con la analogía de la omisión de “en Roma” de Ro 1:7. Ver también John Eadie, *A Commentary on the Greek Text of the Epistle of Paul to the Ephesians* (2nd ed.; Edinburgh: T&T Clark, 1883; repr. Grand Rapids: Baker, 1979), xxx.

sencillamente no es verdad. Como mínimo, habría habido una multiplicidad de iglesias caseras repartidas por toda la ciudad y en los alrededores.

Si la población del área de Éfeso estaba sobre el cuarto de millón de personas, dado que Pablo pasó tres años de su ministerio en esa ciudad, probablemente habría muchos grupos de iglesias caseras por toda la ciudad. Es más, como “todos los que habitaban en Asia, judíos y griegos, oyeron la palabra del Señor Jesús” durante el ministerio de Pablo en Éfeso (Hch 19:10), el líder de los efesios puede haber tenido cierto nivel de influencia y supervisar las iglesias de las ciudades adyacentes cuyas iglesias se podrían haber iniciado durante el ministerio de Pablo en Éfeso. A dos días de viaje desde Éfeso están Lébedos, Dios Hieron, Colofón, Notio, Metrópolis, Magnesia, Tralles, Nisa, Figela, Marthesion, Anaia, Priene, y Mileto.¹⁹ Ignacio, de hecho, da testimonio a iglesias de Magnesia y Tralles ya que escribe cartas a cristianos de estas ciudades.

Por supuesto, algunas de las ciudades más distantes de Asia Menor pueden deber sus orígenes (incluso indirectamente) al ministerio de Pablo en Éfeso. Entre estas, estarían las iglesias a las que van dirigidas las siete cartas al comienzo de Apocalipsis (Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardis, Filadelfia, y Laodicea). La carta de Pablo a los colosenses atestigua el origen de las iglesias en el valle de Licos (a cien millas al este de Éfeso), que son Laodicea, Colosas, y Hierápolis, durante el tiempo del ministerio de Epafras.

A la luz de todas las evidencias, la mejor solución y la más fácil es considerar “en Éfeso” auténtico, pero también ver Efesios como una carta que estaba pensada para circular en principio entre las distintas iglesias locales de la ciudad de Éfeso, y después a las iglesias de las ciudades vecinas, y posiblemente a las iglesias de aldeas más alejadas como Esmirna, Mileto y las de los valles de Meander y de Licos.²⁰

Contexto

El apóstol Pablo comenzó su ministerio de tres años en la ciudad de Éfeso poco después de su estancia de dieciocho meses en Corinto. Después de dejar Corinto, fue a Éfeso acompañado por Priscila y Aquila, que empezaron la divulgación del evangelio en la ciudad mientras Pablo visitaba Jerusalén para los festivales de los peregrinos. Tras regresar a la ciudad (probablemente en la primavera del 52 d.C.), se dedicó a divulgar en esta ciudad el evangelio del Señor Jesucristo hasta el otoño del 55 d.C.²¹

19. Ver también Eckhard Schnabel, *Early Christian Mission* (2 vols.; Downers Grove, IL: IVP, 2004), 2:1198, que ofrece una lista incluso más extensa de los posibles lugares de misión alcanzados durante el ministerio de Pablo en Éfeso.

20. Esta es también la conclusión de Schwindt, *Weltbild*, 60. Hoehner, *Ephesians*, 22, también reconoció que Efesios “puede también haber estado pensada para otras iglesias de

la zona.” Charles J. Ellicott (*A Critical Commentary on St. Paul’s Epistle to the Ephesians* [2nd ed.; London: Parker & Son, 1859], xi – xii) avanzó esta solución hace mucho tiempo cuando dijo: “esta epístola, aunque iba dirigida a los cristianos de Éfeso, estaba diseñada para circular por las iglesias adyacentes o dependientes de esa ciudad, y por ello se elaboró a propósito con una forma general, y libre de notas distintivas.”

Aunque Lucas nos proporciona un tratamiento más extenso del ministerio de Pablo en esta ciudad que en muchos otros lugares, su relato sólo nos ofrece una perspectiva de los eventos clave que sucedieron durante la larga estancia de Pablo. Lo que Lucas escoge decirnos es significativo para entender el contexto y la visión del mundo que tenían los que se convertían en cristianos y formaban las iglesias de Éfeso.

Éfeso: La metrópolis de Asia

La ciudad de Éfeso era denominada acertadamente “ciudad madre” de Asia por su influencia sobre la política, el comercio y el ambiente religioso de la provincia. Éfeso era el cuartel general del procónsul de Roma y la sede de la “Confederación” (la *koinon*) de griegos en Asia.²²

Hoy en día encontramos las ruinas de Éfeso a unas dos millas al sudeste de la ciudad de Selçuk en la costa este de Turquía y cincuenta millas al sur de Izmir (lo que era la antigua Esmirna), que es la tercera ciudad más grande de la moderna Turquía.

En la era del NT, Éfeso era la principal ciudad portuaria de la costa este de Asia. Las carreteras del norte, sur y este convergían en Éfeso, lo cual facilitaba el comercio y la navegación que se producía en esta ciudad. El escritor del siglo primero Estrabón señaló que “la ciudad, gracias a su situación ventajosa en otros aspectos [además del puerto], crece a diario y es el mercado más grande [*emporium*] de Asia a este lado del Taurus” (Estrabón, *Geografía* 14.1.24).

Es difícil saber con certeza cuál sería la población de Éfeso cuando Pablo estuvo allí a mediados del siglo primero. Muchos escritores la sitúan en unos 200.000 o 250.000.²³ No hay duda de que crecía rápidamente en aquellos momentos y que seguiría creciendo a lo largo del siglo segundo. Es dudoso que la población dentro de las murallas de la ciudad fuera de 200.000. Esto representaría una densidad de población de 200 personas por acre dado que el tamaño de la ciudad intramuros era de unos 1.000 acres aproximadamente. Aunque ese nivel de densidad se podría comparar con el de Roma, probablemente es demasiado alto para Éfeso. Sin embargo, si tenemos en cuenta a la gente de Éfeso que vivía extramuros, la cifra puede ser mucho más acertada.²⁴

21. Sobre estas fechas, en general estoy de acuerdo con Eckhard Schnabel, *Mission*, 2:1204. Hoehner, *Ephesians*, 89–92, data todos estos eventos un año más tarde.

22. Jerome Murphy-O'Connor, *St. Paul's Ephesus: Texts and Archaeology* (Collegetown, MN: Liturgical Press, 2008), 105.

23. Ver, por ejemplo, Schnabel, *Mission*, 2:1210, que sugiere 200.000, y Paul Trebilco, *The Early Christians in Ephe-*

sus from Paul to Ignatius (WUNT 166; Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 17, que sugiere 200.000–250.000.

24. Ver la amplia discusión en L. Michael White, “Urban Development and Social Change in Imperial Ephesus,” en *Ephesus: Metropolis of Asia* (ed. Helmut Koester; HTS; Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1995), 27–79. El mismo White nunca sugiere realmente una cifra de población para el periodo del que estamos hablando.

Sería acertado caracterizar Éfeso como la ciudad líder de la región más rica del Imperio romano. En ese momento, solo Roma y Alejandría eran más grandes. Debido a su próspera economía, que representaba la oportunidad para la población rural y la de las ciudades más pobres del Imperio, Éfeso era una atracción para gente de distintas partes de Anatolia y del Imperio en general. Como señala un escritor: “En las novelas románticas griegas del siglo dos d.C., Éfeso no aparecía como una tierra de estancia, sino como el destino deseado: bullicioso y glamuroso.”²⁵

La ciudad era cosmopolita y multiétnica. Además de la población de Anatolia procedentes de los antiguos territorios étnicos (de Jonia, Lidia, Frigia, Caria, y Misia), había gente procedente de Grecia, Egipto y, ahora, muchos de Roma. Josefo confirma la existencia en la ciudad de un número substancial de población judía que había hecho de Éfeso su hogar desde el tiempo de los seleucidas (siglo tres a.C.). Sin duda debido a las oportunidades que se presentaron tras la *Pax Romana*, más judíos estaban llegando a la ciudad procedentes de distintos lugares, incluyendo la tierra de Israel. Evidencias aportadas por las inscripciones apuntan al hecho de que mucha gente de las clases altas e implicadas en la vida cívica tenía un origen extranjero.²⁶

El ambiente religioso de Éfeso:

Artemisa efesia y otras cincuenta deidades

Aunque Éfeso era una ciudad pluralista en cuanto a su religión (como lo eran todas las ciudades del mundo romano), era especial debido a la extraordinaria prominencia de la diosa Artemisa (también conocida como Diana). Su relación con la ciudad se podría describir mejor como un pacto y por tanto a menudo se la llamaba “Artemisa de los efesios” (ἡ Ἄρτεμις Ἐφεσίων).²⁷ El tamaño y grandeza de su templo, situado fuera de los muros de la ciudad, en una zona sagrada, hizo que fuera alabada por los escritores antiguos como una de las siete maravillas del mundo antiguo.²⁸ Era cuatro veces el tamaño del Partenón de Atenas, con columnas de dieciocho metros de altura.²⁹ Dos veces por semana, se realizaba una procesión en la que los seguidores desfilaban con sus estatuas, saliendo del templo, entrando por la Puerta magnesia, procesionando por toda la ciudad, saliendo por la Puerta coresia y regresando al templo.³⁰

La influencia de esta diosa y del culto a la misma impregnaba todas las áreas de la vida de aquellos que vivían en la ciudad. El templo era el mayor centro bancario de la ciudad, su imagen adornaba las monedas, uno de los meses del año llevaba su nombre, se celebraban juegos en su honor (denominados Artemisia) del estilo de los juegos olímpicos, y era considerada la guardiana y protectora de la ciudad.

25. Murphy-O'Connor, *Ephesus*, 132.

26. *Ibid.*, 132.

27. Ver la discusión en Richard E. Oster, “Ephesus as a Religious Center under the Principate; I. Paganism before Constantine,” *ANRW* 2.18.3 (1990): 1700–1706.

28. Antipater, *Anthologia Graeca* 9.58.

29. Plinio el viejo, *Nat.* 36.21.95–97.

30. Ver Dieter Knibbe, “*Via Sacra Ephesiaca*: New Aspects of the Cult of Artemis Ephesia,” en *Ephesus: Metropolis of Asia* (ed. Helmut Koester), 153–54.

Con aquellos que le ofrecían su lealtad, Artemisa era una diosa benevolente. Era la hija de Leto y Zeus (hermana de Apolo), la diosa virgen, la divina cazadora, una diosa de la fertilidad. Era una deidad increíblemente poderosa y utilizaba su poder con clemencia en favor de sus devotos. Por ello, era aclamada como “Reina de los cielos,” “Señora” (κύρια), y “Salvadora” (σώτειρα).³¹ Ejercía su poder en el cielo, en la tierra, e incluso en el inframundo. Esto resultaba especialmente evidente con respecto a los distintos tipos de espíritus que la gente temía—espíritus astrales, espíritus del inframundo (especialmente aquellos que provocaban maldiciones), y espíritus terrestres (espíritus de la vida silvestre y la naturaleza). Podía romper las cadenas del destino, proteger a la gente de los diferentes espíritus que les atormentaban, y defender a la gente contra los espíritus que traían heridas, enfermedad, plagas y daños.

La imagen de culto de la Artemisa efesia, que difería bastante de la Artemisa griega, ilustra muchos de estos motivos con variados simbolismos y ornamentación.³² Los signos del zodiaco se presentaban de forma destacada alrededor de su cuello como un collar. Esto transmitía a sus devotos la idea de que ella poseía una autoridad y un poder superior al del destino astrológico.

La parte inferior de la estatua estaba envuelta por una falda apretada (una *ependytēs*) con varias bandas de relieves de distintos tipos de animales de apariencia un tanto atemorizante. Probablemente representaban su poder sobre los distintos tipos de espíritus relacionados con la vida silvestre y la naturaleza. Schwindt probablemente tiene razón al decir que los animales tendrían un “significado apotropaico”; o sea, representaban su poder sobre estos peligrosos tipos de espíritus.³³ Las criaturas representadas en los distintos paneles parecen estar en una postura de rendición ante su gran poder como diosa. Los que iban de viaje o trabajaban en los campos no tenían que temer a estos espíritus porque Artemisa ejercía su poder sobre ellos.

El significado de las filas de objetos bulbosos sobre el pecho de Artemisa sigue siendo un misterio para los intérpretes. Algunos intérpretes cristianos de los primeros siglos los identificaban como pechos femeninos y veían en ello una expresión de fertilidad.³⁴ Esta interpretación no ha sido aceptada de forma generalizada debido a las diferencias de forma. Se han sugerido muchas otras ideas como por ejemplo huevos, uvas, frutos secos, e incluso testículos de buey. Esta última idea tiene algunos destacados seguidores porque en las religiones ancestrales, se colocaban sobre la imagen de culto de una deidad partes mutiladas del cuerpo.³⁵

31. Ver Oster, “Ephesus as a Religious Center,” 1724, para fuentes.

32. Para una discusión adicional sobre la imagen, ver mi obra *Ephesians: Power and Magic: The Concept of Power in Ephesians in Light of Its Historical Situation* (SNTSMS 63; Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1989; repr. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2001), 20–28.

33. Schwindt, *Weltbild*, 123.

34. Ver, p. ej., Minucius Felix, *Octavius* 21 (principios del siglo tercero d.C.): “Diana a veces es una cazadora, con el vestido ceñido; y la de Éfeso tiene muchos y fructíferos pechos (*mammis multis*).”

35. Ver, más recientemente, Knibbe, “*Via Sacra Ephe-siaca*,” 142.

La explicación más convincente ha sido ofrecida recientemente por Sarah P. Morris, profesora de arqueología clásica y cultura material Steinmetz en UCLA concluye que los objetos bulbosos se pueden comparar con saquitos de piel de cabra, llamados *kurša*, conocidos por las prácticas hititas.³⁶ Estas pequeñas bolsas se llenaban de material mágico y se usaban como fetiches. La profesora señala que las deidades tutelares hititas asociadas con los *kurša* a menudo estaban relacionadas con la protección de personas y lugares y se las invocaba con frecuencia en juramentos y ritos mágicos.³⁷ Ella sugiere que una antigua imagen de culto anatoliana en Éfeso, a la que estaban adheridas filas de ese tipo de bolsitas, fue la predecesora de la imagen de la Artemisa efesia. Como tal, las bolsitas funcionaban como símbolos de fecundidad, poder espiritual y protección.

Las bolsas pueden también proporcionar una pista para la comprensión de antiguos testimonios sobre palabras mágicas (las “cartas efesias,” denominadas *Ephesia Grammata*) que se dice que aparecían inscritas en la imagen de Artemisa. Morris cree que estas palabras mágicas, que se utilizaban en hechizos y encantamientos “podían proceder de frases hititas transmitidas a lo largo de siglos.”³⁸ Según Anaxilas (frag. 18), las *Ephesia Grammata* estaban dentro de “bolsitas cosidas” (ἐν σκυταρίοις ῥάπτοις), que Morris cree que podrían explicarse mediante los *kurša*.³⁹ Con esto, ella sugiere que las *Ephesia Grammata* no solo tenían bastante antigüedad en las prácticas mágicas en Anatolia, sino que también podían estar contenidas en los saquitos bulbosos que acompañaban a la imagen de culto de la Artemisa efesia.

Según Lucas, muchas personas que eran devotas de este culto se convirtieron al cristianismo durante el ministerio de Pablo allí. De hecho, se convirtieron tantas personas al cristianismo que eso empezó a tener un efecto negativo en la venta de templecillos de plata para la diosa. Esto es lo que llevó al gremio de plateros a dar la señal de alarma que causó el disturbio en el teatro (ver Hch 19:23–41).

Artemisa no era la única deidad a la que se veneraba en la ciudad. Había hasta cincuenta dioses y diosas. Entre estas se encontraban diosas como Afrodita, Atenea, Cibeles, Demeter y Kore, Hestia Boulaia, Hécate, Tyche, y la diosa egipcia Isis. También hay testimonio de una amplia variedad de dioses masculinos en Éfeso, como Zeus, Asclepio, Apolo, Dionisos, Hefesto, y otros.⁴⁰

Cuando se piensa en el politeísmo de esta ciudad (y del mundo mediterráneo en general), es importante tener en mente que el mundo antiguo no se adhería al exclu-

36. Sarah P. Morris, “The Prehistoric Background of Artemis Ephesia: A Solution to the Enigma of Her ‘Breasts?’” en *Der Kosmos der Artemis* (ed. Ulrike Muss; Österreichisches Archäologisches Institut, Sonderschriften Band 37; Wien: Österreichisches Archäologisches Institut, 2001), 135–51.

37. *Ibid.*, 143.

38. Sarah P. Morris, “Potnia Aswiya: Anatolian Contributions to Greek Religion,” en *Potnia: Deities and Religion in*

the Aegean Bronze Age (ed. Robert Laffineur and Robin Hägg; Aegaeum 22; Liege: University de Liege, 2001), 432–33; ver también *idem*, “Background,” 140.

39. Morris, “Potnia Aswiya,” 433 n64.

40. Para documentación y discusión sobre estas distintas deidades, ver Oster, “Ephesus as a Religious Center,” 1661–728.

sivismo religioso. La gente podía venerar a múltiples deidades sin que la integridad de su compromiso religioso con otros dioses se viera amenazada. Sin embargo, esto no ocurría con el judaísmo y la emergente iglesia cristiana.

Creencia mágica y popular

Uno de los incidentes dramáticos que Lucas narra sobre el ministerio de Pablo en la ciudad habla de un intento de exorcismo fracasado llevado a cabo por un exorcista judío ambulante y un sacerdote llamado Esceva (Hch 19:13–20). Cuando Esceva y sus hijos intentaron añadir el nombre de Jesús a la fórmula del exorcismo, el hombre endemoniado respondió violentamente y el grupo resultó herido. Según Lucas, esto provocó un gran temor y convicción entre la comunidad creyente (Lucas utiliza el tiempo perfecto πιστεῦω para indicar que eran ya cristianos), y que sacaron los textos mágicos que todavía poseían y los quemaron. Según Lucas, el valor de los textos que ardieron en llamas aquel día era el equivalente al salario de 50.000 días.

Hay dos observaciones importantes sobre este episodio que tienen relevancia para la interpretación de Efesios: (1) mucha gente que antes realizaba prácticas mágicas se unió a la iglesia de Éfeso, y (2) el relato muestra la fuerte atracción que ciertas características del ambiente espiritual tenían sobre los creyentes. Seguramente estas personas que se habían sentado a escuchar las enseñanzas de Pablo durante un tiempo sabían lo inapropiado de continuar con estas prácticas, pero el poder de estos medios tradicionales para tratar los problemas, las enfermedades y los asuntos de la vida diaria les seguían resultando irresistibles. Hizo falta la intervención soberana de Dios para que ellos quedaran suficientemente convencidos de que debían arrepentirse completamente del uso continuado de amuletos, hechizos, invocaciones y medios tradicionales de obtener poder espiritual.

No sorprende en absoluto que este suceso se produjera en Éfeso, aunque podría haber sucedido probablemente en cualquier ciudad del Imperio romano. Éfeso, sin embargo, tenía reputación en la antigüedad como lugar donde prosperaban las prácticas mágicas.⁴¹ La práctica de la magia se basaba en una cosmovisión que reconocía la extendida presencia e influencia del poder de los espíritus buenos y malos en todas las áreas de la vida diaria. La magia representaba un medio de utilizar el poder espiritual y manejar los asuntos vitales mediante rituales, encantamientos e invocaciones.⁴²

Nuestro conocimiento del fenómeno de la magia se ha visto en gran medida facilitado por el descubrimiento de casi 250 papiros sobre magia en las arenas de Egipto.⁴³ Éstos ilustran los tipos de rituales, hechizos, fórmulas, recetas para hacer

41. Ver mi discusión sobre Éfeso como centro de prácticas de magia en *Ephesians: Power and Magic*, 14–20. Este retrato de Éfeso ahora se ha visto confirmado y ampliado con la investigación de Schwindt, *Weltbild*, 77, que concluye que Éfeso era una “metrópolis para la magia.”

42. Ver mi discusión sobre estos fenómenos en: “Magic,” *DPL*, 580–83, y “Magic and Astrology,” *DLNT*, 701–5.

43. Ver mi discusión sobre esto en “Magical Papyri,” *DNTB*, 666–70.

amuletos, maldiciones y todos los demás fenómenos que caracterizaban las prácticas mágicas de la era romana. Los textos existentes han sido traducidos al inglés y están disponibles en un volumen titulado *The Greek Magical Papyri in Translation*.⁴⁴ Además de estos textos hay muchos otros testimonios de magia como las referencias literarias al tema, tablillas de maldición, los amuletos y una gran variedad de otros objetos mágicos.

Algunos han criticado el uso que he hecho de este material en el pasado para iluminar el contexto de Efesios a mediados del siglo primero porque muchos de estos papiros mágicos datan del segundo, tercer y cuarto siglo d.C.⁴⁵ Pero hay múltiples razones para considerar estos documentos como relevantes y esclarecedores para nuestros propósitos. Es suficiente con decir que (1) la magia era un fenómeno que sabíamos que existía y que se practicaba ampliamente en el siglo primero y mucho antes; (2) existen papiros de magia que datan del siglo primero y anteriores; (3) hay numerosas tablillas de maldición y amuletos que datan del primer siglo y mucho antes; (4) los practicantes de magia tenían en alta estima fórmulas y hechizos “antiguos y venerables”, lo cual lleva a muchos estudiosos a reconocer que muchas de las tradiciones en los textos romanos posteriores pueden datar de mucho antes; y (5) una comparación entre los textos romanos posteriores de magia y las formas del siglo primero revelan una enorme afinidad en lenguaje y forma.

La fama de Éfeso en la práctica de la magia aumentó con las ampliamente difundidas “cartas efesias” (*Ephesia Grammata*) en la antigüedad.⁴⁶ Eran seis las palabras mágicas (o nombres) que se utilizaban en los encantamientos hablados o que se inscribían en los amuletos. El primer conocimiento que se tiene de ellas data del siglo cuatro a.C. Se utilizaban por su poder para ahuyentar los espíritus demoníacos. Un antiguo escritor hace referencia a gente que “llevaba bonitos amuletos efesios en pequeños saquitos.”⁴⁷ Como se mencionó anteriormente, estos saquitos podían ser perfectamente los objetos bulbosos con material mágico que había sobre el pecho de la Artemisa efesia. Plutarco dice que los magos enseñaban a los que estaban poseídos por espíritus a repetir las palabras mágicas en el orden adecuado para alejar de sí los demonios que los atormentaban.⁴⁸

Un par de fuentes antiguas relatan la historia de un luchador de Éfeso que competía en Olimpia llevando las cartas efesias como amuletos en sus tobillos.⁴⁹ Iba ganando en su prueba hasta que se quitó el amuleto y después sufrió tres derrotas sucesivas. Tal historia se puede haber hecho famosa en Éfeso y sus alrededores como demostración del poder y la eficacia de las cartas efesias.

44. Hans Dieter Betz, ed., *The Greek Magical Papyri in Translation. 1. Text* (2nd ed.; Chicago: Univ. of Chicago Press, 1992).

45. Por ejemplo, Hoehner, *Ephesians*, 101; R. Strelan, *Paul, Artemis, and the Jews in Ephesus* (BZNW 80; Berlin: de Gruyter, 1996), 160.

46. Ver una discusión más amplia en mi *Ephesians: Power*

and *Magic*, 15–16.

47. Anaxilias, “The Harp-Maker,” citado por Athenaeus, *Deipnosophistae* 12.548c.

48. Plutarco, *Quaest. conv.* 7.5.

49. Suda, s.v.; Eustathius, *Comm. ad. Hom.* 19.247.

Esta conexión de Artemisa con las prácticas mágicas queda también reflejada en el hecho de que se la invoca repetidamente en los textos mágicos. Se la suele invocar conjuntamente con la diosa de la luna, Selene, y una diosa del inframundo llamada Hécate, que es muy famosa como diosa de la brujería y la hechicería. A pesar de que Artemisa era venerada como deidad benevolente, podía también ser invocada en maldiciones en el ámbito mágico.⁵⁰ En un texto, es invocada junto con Hécate y Selene para causar enfermedad y destrucción a una mujer. El texto contiene un llamamiento escalofriante a Artemisa: “Saca todo el aliento de su nariz, Señora (κύριε).”⁵¹

Según Plinio, había una imagen de Hécate en el recinto de Artemisa en Éfeso.⁵² Como también era la diosa de las encrucijadas, su imagen estaba también en la intersección de tres vías de Éfeso (conocida como *triodos*; cerca de donde se encuentra hoy día la fachada de la biblioteca de Celso).⁵³ Se han encontrado muchas pequeñas imágenes de culto de Hécate en Éfeso en bloques de apartamentos, edificios oficiales y a lo largo de las calles.⁵⁴ Había que aplacar a Hécate porque era la que realizaba las maldiciones; también era venerada porque proporcionaba protección. Su amplia presencia en Éfeso da testimonio de cuánto temor había a los demonios y a los espíritus malignos en esta ciudad.

Ahora hay más evidencias nuevas surgidas del ámbito de la arqueología y de las inscripciones procedentes de Éfeso. Entre ellas están: (1) tres inscripciones con maldiciones encontradas en Éfeso, una que invoca a Artemisa para que emita una maldición;⁵⁵ (2) el fragmento de una inscripción que menciona explícitamente a un “mago” (μάγος) y dos líneas más tarde relaciona al mago con Artemisa mediante la expresión en genitivo “de la diosa” (τῆς θεοῦ);⁵⁶ (3) un conjunto de inscripciones efesias que hacen referencia a las prácticas de la adivinación, incluyendo una que habla de un “adivino principal” (μαντιάρχη);⁵⁷ (4) el descubrimiento de un astrágalos, dado mágico utilizado en la adivinación y las preguntas de un oráculo;⁵⁸ y (5) una laminilla de oro (amuleto mágico) que enumera los poderes cósmicos de los veintiséis ángeles del AT (reflejando así, probablemente, la magia judía; ver abajo).⁵⁹

El valor de este tipo de material es el de ofrecernos una perspectiva singular sobre las creencias de la gente común y corriente que vivía en esta región. Como señala William Brashear: “estas reliquias de una época pasada son un testimonio directo y

50. Ver, por ejemplo, PGM LXXVIII.1–14 (que contiene un crudo dibujo de la Artemisa efesia).

51. PGM IV.2441–2621, esp. línea 2499.

52. Plinio el viejo, *Nat.* 36.4.32.

53. Maria Aurenhammer, “Sculptures of Gods and Heroes from Ephesos,” en *Ephesos: Metropolis of Asia* (ed. Helmut Koester), 258.

54. *Ibid.*, 259.

55. *I. Ephesos* 567–69, ver esp. no. 569 para aquel que invoca a Artemisa.

56. *I. Ephesos* 3817A; Peter Lampe, “Acta 19 im Spiegel der ephesischen Inschriften,” *BZ* 36 (1992): 69.

57. *I. Ephesos* 1252; 1678. Para la inscripción *μαντιάρχη*, ver *I. Ephesos* 1044.20; Lampe, “Inschriften,” 69.

58. Ver Schwindt, *Weltbild*, 79; Lampe, “Inschriften,” 69.

59. Ver Frederick E. Brenk, “The Exorcism at Philippi in Acts 16.11–40: Divine Possession or Diabolic Inspiration?” *Filologia Neotestamentaria* 13 (2000): 11 n18, que lo señala como albergado en el Museo Fitzwilliam Cambridge.

elocuente de los pensamientos y creencias del hombre y mujer de la calle, permitiendo así que se levante brevemente el velo que normalmente oscurece tanto de sus vidas”⁶⁰

Judaísmo en Éfeso

Había una fuerte comunidad judía en Éfeso y, probablemente, muchas sinagogas (aunque todavía no se ha descubierto ninguna).⁶¹ Una inscripción del periodo del Imperio romano menciona a “dirigentes de las sinagogas” y a “ancianos.”⁶² Si la población judía suponía entre el 5 y el 10 por ciento de la población total de Asia Menor, como sugieren algunos estudiosos,⁶³ esto significa que el área principal de Éfeso tendría una población judía de entre 10.000 y 20.000 personas.

Josefo hace referencia a la comunidad judía en Éfeso unas cuantas veces en sus escritos. Había habido presencia judía en la ciudad desde el siglo tercero a.C., y muchos de los judíos de Éfeso ahora poseían la ciudadanía romana (Josefo, *Ant.* 12.125). También relata que los judíos de Éfeso estaban exentos del servicio militar y se les permitía enviar dinero al templo de Jerusalén. Lo que es más importante, tenían libertad para practicar su religión según sus tradiciones, como reunirse regularmente, celebrar el sábado y los “días santos” y seguir sus propias leyes sobre alimentación (Josefo, *Ant.* 14.223–27, 262–64; 16.167–68, 172–73).

El contexto de muchas de las observaciones de Josefo aparece en su registro de correspondencia oficial y decretos locales (a mediados del siglo primero a.C. y a principios del siglo primero d.C.) relacionados con los judíos de Éfeso y sus derechos legales a vivir según su propia ley y tradiciones sin discriminación o maltrato. Estos documentos revelan una tensión existente entre la comunidad judía y los líderes de la ciudad. Los judíos de Asia Menor eran objeto de “maltrato y hostilidad” por la práctica de su religión (Josefo, *Ant.* 16.160).⁶⁴ Josefo lo resume con estas palabras: “sienten un odio por nuestra religión que es inmerecido y no está autorizado” (Josefo, *Ant.* 16.45). Jerome Murphy-O’Connor resume bien la evidencia cuando dice: “Esto significa que en esta región los derechos de los judíos se violaban con regularidad y de manera seria.”⁶⁵

No tenemos información adicional de otras fuentes sobre la relación entre los judíos y los gentiles hacia mediados del siglo primero. Solo nos queda asumir que las tensiones persistían, especialmente a la luz de la extraordinaria persecución que los judíos tuvieron que afrontar por parte de Calígula en el 38 d.C. en Alejandría y que más tarde se reflejó en Antioquía de Siria. Estas dificultades de los judíos en la

60. William M. Brashear, “Out of the Closet: Recent Corpora of Magical Texts,” *Classical Philology* 91.4 (1996): 383.

61. Sobre judaísmo en Éfeso, ver especialmente Trebilco, *The Early Christians*, 37–52.

62. *I. Ephesos* 1251. Ver G. H. R. Horsley, “Jews at Ephe-

sos,” en *NewDocs* 4.231–32 (no. 116).

63. Ver Trebilco, *The Early Christians*, 50–51.

64. *Ibid.*, 40.

65. Murphy-O’Connor, *Ephesus*, 83.