

Un estudio notablemente erudito, sabio y sustancial de la historia de la doctrina cristiana. Escrito por un anglicano que también es evangélico, este volumen interactúa con todo el ámbito de la teología cristiana en todas sus principales trayectorias eclesiales. Este libro resistirá la prueba del tiempo, en la mejor tradición de Newman, Harnack y Pelikan.

Timothy George

Profesor Distinguido de Divinidad, Beeson Divinity School, Samford University

A pesar de su amplitud, que abarca los siglos, Dios ha hablado también sondea las profundidades de numerosas doctrinas a lo largo de los últimos dos mil años de la Iglesia. Este volumen es un excelente recurso para estudiantes, pastores y eruditos, y para cualquiera que necesite estudiar el desarrollo orgánico de la teología de la iglesia. Resultará un recurso inestimable para las generaciones venideras.

John V. Fesko

Profesor Harriet Barbour de Teología Sistemática e Histórica, Seminario Teológico Reformado, Jackson

Bajo la hábil pluma de Gerald Bray, la historia del pensamiento cristiano cobra vida. La forma trinitaria en que Bray enmarca la historia de la doctrina cristiana es una contribución creativa y útil a la disciplina. Su familiaridad con las fuentes de todas las ramas del árbol cristiano es refrescante y envidiable. Su narración ecuaníme -mezclada con comentarios personales periódicos, a menudo ingeniosos, siempre perspicaces y ocasionalmente provocativos- hace que la lectura de este libro sea una delicia. Dios ha hablado será una lectura esencial para estudiosos y estudiantes en los años venideros. Muy recomendable.

Nathan A. Finn

Rector y Decano de la Facultad Universitaria, North Greenville University

Los lectores se verán desafiados por un libro refrescante, muy creativo y bien documentado, que constituye un auténtico tour du force entre las historias de la teología cristiana. Que yo sepa, ningún teólogo ha intentado nunca componer una teología histórica con un andamiaje trinitario. Además, la amplitud del dominio de Bray sobre su tema, ejecutado de esta manera única, es formidable, aunque su escritura es concisa y atractiva. Dios ha hablado: Una historia de la teología cristiana es mi mejor recomendación.

Gregg R. Allison

Profesor de Teología Cristiana en el Seminario Teológico Bautista del Sur.

Recomiendo encarecidamente esta obra como recurso para pastores, profesores, estudiantes de teología y lectores en general. La prosa es accesible y el vocabulario técnico explicado. Para el estudiante de teología, este volumen sería un buen complemento al estudio de las fuentes primarias. Para el pastor o profesor, considero sin duda que el volumen de Bray es el mejor recurso para enseñar la historia de la teología cristiana, sea cual sea la confesión a la que uno pertenezca. Dadas mis observaciones sobre la accesibilidad, creo que esto es especialmente cierto en el contexto de la iglesia local. Cualquiera que quiera guiar a sus feligreses a través de la historia de la teología cristiana hará bien en utilizar esta obra, a pesar de las reservas que pueda tener sobre su extensión. El viaje es largo (¡más de 1.400 páginas!), pero la recompensa es grande.

Phillip Hussey

Profesor Universidad de San Luis, Misuri, EE.UU.

El libro de Bray es un recorrido magistral por la historia de la Iglesia, las controversias teológicas y la filosofía. Su conocimiento de estos temas es impresionante, y su erudición queda demostrada por sus numerosas y apropiadas citas de fuentes patrísticas, católicas romanas, ortodoxas y reformadas. Tiene habilidad para reducir argumentos complejos a una prosa fácilmente comprensible... lea este libro para conocer el desarrollo de las posiciones doctrinales de las diversas partes de la cristiandad. El libro es particularmente fuerte en la Trinidad, y también tiene una sección sobresaliente sobre la Ilustración y el desarrollo de la teología académica de los siglos XVIII - XX.

Keith Keyser

Pastor y maestro de la Biblia. Es autor de comentarios como *The Epistle Of Paul To The Philippians: An Exposition*; Vol. 2, entre muchos otros.

DIOS HA HABLADO

—

VOL. 1



TEOLOGÍA PARA VIVIR

Fe y Palabra

Una Historia de la Teología Cristiana

GERALD L. BRAY

Impreso en Lima,
Perú

DIOS HA HABLADO – VOL. 1

Autor: ©Gerald L. Bray

Traducción: Elson Y. Gutierrez

Revisión de estilo: Elson Y. Gutierrez

Diseño de cubierta: Angélica García-Naranjo

Título original: *God Has Spoken: A History of Christian Theology*

Published by Crossway
a publishing ministry of Good News Publishers
Wheaton, Illinois 60187, U.S.A.
This edition published by arrangement
with Crossway.
All rights reserved.

Editado por:

©TEOLOGIAPARAVIVIR.S.A.C

José de Rivadeneyra 610. Urb. Santa Catalina, La Victoria.

Lima, Perú.

ventas@teologiaparavivir.com

<https://www.facebook.com/teologiaparavivir/>

www.teologiaparavivir.com

Primera edición: Diciembre del 2023

Tiraje: 1000 ejemplares

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú, N°: 2023-12338

ISBN Tapa Blanda: 978-612-5034-xx-x

Se terminó de imprimir en diciembre del 2023 en:

ALEPH IMPRESIONES S.R.L.

Jr. Risso 580, Lince

Lima, Perú.

Temas: Teología histórica. Patrística. Teología medieval. Historia de la Interpretación.

Prohibida su reproducción o transmisión total o parcial, por cualquier medio, sin permiso escrito de la editorial. Todos los derechos reservados y exclusivos ©TEOLOGIAPARAVIVIR.S.A.C. Las citas bíblicas fueron tomadas de las versiones *Reina Valera* de 1960 y de la *Nueva Biblia de los Hispanos*, salvo indique lo contrario en alguna de ellas.

TABLA DE CONTENIDOS

PREFACIO	XI
NOTA SOBRE LA TRANSLITERACIÓN	XXIII
PRIMERA PARTE: EL LEGADO ISRAELITA	1
§1. CRISTIANISMO Y JUDAÍSMO	3
LA SEPARACIÓN DE LOS CAMINOS	3
EL CRISTIANISMO Y EL CANON HEBREO DE LAS ESCRITURAS	13
EL CRISTIANISMO Y LA INTERPRETACIÓN BÍBLICA JUDÍA	23
EL CRISTIANISMO Y LA PREHISTORIA DE ISRAEL	29
LA INTERPRETACIÓN CRISTIANA DE LA HISTORIA DE ISRAEL	35
§2. UNA HERENCIA COMPARTIDA	49
DIOS ES UNO	49
EL ACTO DIVINO DE LA CREACIÓN	60
LA IMAGEN DE DIOS EN EL HOMBRE.....	63
LA NATURALEZA DEL PECADO Y DEL MAL	66
ELECCIÓN Y REDENCIÓN	72
SEGUNDA PARTE: LA PERSONA DEL PADRE	81
§3. DIOS COMO PADRE	83
EL JUDAÍSMO Y LA PATERNIDAD DE DIOS	83
CONCEPCIONES NO JUDÍAS DE LA PATERNIDAD DIVINA	89
JESÚS Y SU PADRE.....	92
EL PADRE COMO EL FUNDAMENTO DE LA DIVINIDAD.....	97
EL DIOS NO ENGENDRADO Y TODOPODEROSO EN SÍ MISMO	100
EL PADRE Y EL CREADOR.....	106
§4. EL PADRE Y SUS HIJOS.....	121
UNA NUEVA RELACIÓN CON DIOS	121
UNA NUEVA COMPRENSIÓN DE LAS ESCRITURAS	125
TERCERA PARTE: LA OBRA DEL PADRE	139
§5. LA RECONCILIACIÓN DEL MUNDO	141
LA OBRA DEL PADRE DESDE UNA PERSPECTIVA JUDÍA.....	141
LA OBRA DEL PADRE DESDE UNA PERSPECTIVA GENTIL	146

LA DOCTRINA CRISTIANA DE LA CREACIÓN	155
§6. PROVIDENCIA Y PREDESTINACIÓN.....	167
LA IMAGEN Y SEMEJANZA DE DIOS	167
EL LLAMADO A LA SANTIDAD	174
§7. LA OBRA DEL PADRE Y DE LA TRINIDAD	181
EL PADRE Y SU CREACIÓN.....	181
LA JERARQUÍA DIVINA	193
EL ECLIPSE DEL PADRE	200
CUARTA PARTE: LA PERSONA DEL HIJO	203
§8. EL DESAFÍO DE LA ENCARNACIÓN	205
LA IGLESIA SE ENFRENTA AL MUNDO ROMANO	205
JESÚS Y SUS CONTEMPORÁNEOS.....	215
JESÚS EN LA ENSEÑANZA CRISTIANA PRIMITIVA	219
ADOPCIONISMO	222
§9. EL HIJO DE DIOS	229
ARRIANISMO	229
EL CAMINO A NICEA	245
LAS CONSECUENCIAS DE NICEA	251
UN NUEVO PUNTO DE PARTIDA EN LA CRISTOLOGÍA.....	257
EL TRIUNFO DE ATANASIO	265
LA SÍNTESIS TRINITARIA	273
§10. EL VOCABULARIO TEOLÓGICO CRISTIANO.....	295
HEBREO, GRIEGO Y LATÍN.....	295
¿QUÉ ES DIOS?	304
¿CÓMO ES DIOS?	316
¿QUIÉN ES DIOS?	322
§11. EL HIJO DEL HOMBRE.....	329
EL VERBO DIVINO EN CARNE HUMANA	329
EL NESTORIANISMO	336
LA DEFINICIÓN DE CALCEDONIA.....	358
LA DEFINICIÓN DE HUMANIDAD.....	374
LA VOLUNTAD DE CRISTO	395
EL RETRATO DE CRISTO	404
RETROSPECTIVA Y PERSPECTIVA	409
QUINTA PARTE: LA OBRA DEL HIJO	415

§12. EL CUERPO DE CRISTO	417
EL HOMBRE DEL CIELO	417
EL AGUA Y LA SANGRE	423
LA SEMEJANZA DE LA CARNE PECAMINOSA.....	435
EL SEGUNDO ADÁN.....	444
§13. LA MUERTE DE CRISTO	449
EL ÚNICO SACRIFICIO POR EL PECADO.....	449
EL COSTO DE LA RECONCILIACIÓN	458
LA CENTRALIDAD DE LA CENA DEL SEÑOR	470
EL MEMORIAL DEL SACRIFICIO DE CRISTO	481
EL SISTEMA SACRAMENTAL	496
LA INVENCION DEL PURGATORIO	515
LA JUSTIFICACIÓN DE LOS PECADORES.....	531
LA GLORIA DE LA CRUZ.....	549
PROFETA, SACERDOTE Y REY	561
§14. LA LLEGADA DEL REINO DE CRISTO	569
EL REINO ETERNO DE CRISTO.....	569
LA CRISIS DE AUTORIDAD.....	581
EL REINO DE LOS CIELOS	601
EL NUEVO PACTO	617
SEXTA PARTE: LA PERSONA DEL ESPÍRITU SANTO	639
§15. ¿LA PERSONA OLVIDADA DE LA TRINIDAD?	641
EL CAMINO MENOS TRANSITADO	641
EL ESPÍRITU DE DIOS EN LA BIBLIA.....	646
EL PARÁCLITO Y LA PERSONALIDAD	652
EL ESPÍRITU SANTO EN LOS ANTIGUOS CREDOS.....	656

*Dios ha hablado por Sus profetas,
Dijo Su palabra inmutable,
Cada uno de edad a edad proclamando
Dios el Único, el Señor justo:
En medio de la desesperación y la confusión del mundo
Un ancla firme se sostiene,
Dios es rey, Su trono es eterno,
Dios el primero y Dios el último.
Dios ha hablado por Cristo Jesús,
Cristo, el Hijo eterno,
El brillo de la gloria del Padre,
Con el Padre siempre uno;
Dicho por el Verbo Encarnado,
Dios de Dios, antes de que el tiempo comenzara,
Luz de Luz, a la tierra descendiendo,
El hombre, revelando a Dios al hombre.
Dios aún habla, por su Espíritu
Habla al corazón de los hombres,
En la palabra de larga duración que expone
El propio mensaje de Dios, ahora como entonces;
A través del ascenso y la caída de las naciones
Una fe segura pero que se mantiene firme,
Dios permanece, Su palabra no cambia,
Dios el primero y Dios el último.*

—George Wallace Briggs (1875-1959)

PREFACIO

Hasta el siglo XIX, no existía la “historia de la doctrina cristiana”. Las propias doctrinas estaban contenidas en los credos y confesiones de la Iglesia, pero rara vez se examinaba con detalle cómo habían surgido. Los protestantes eran conscientes de que se había producido una evolución a lo largo del tiempo, ya que de lo contrario la Reforma del siglo XVI habría sido incomprensible. Si no era posible ningún tipo de cambio, la Reforma debería haber sido rechazada como una innovación incompatible con la verdad eternamente revelada, que es justo lo que argumentaban sus adversarios católicos romanos. Reclamando la autoridad del apóstol Pedro como sucesor designado de Jesús y primer obispo de Roma, los papas y sus partidarios asumieron que lo que creían y enseñaban había venido directamente del propio Señor.

Las iglesias ortodoxas orientales nunca habían aceptado la jurisdicción papal sobre ellas. En general, estaban de acuerdo con Roma sobre el *contenido* de la teología de la Iglesia, pero no sobre la naturaleza de la *autoridad* que la había definido. Para ellos, Roma no solo reclamaba un poder que Jesús no había dado a Pedro, sino que había corrompido la enseñanza de la Iglesia en el proceso. Este fue el significado de añadir la palabra *filioque* (“y [del] Hijo”) a la declaración del Credo de Nicea de que el Espíritu Santo procede del Padre (Juan 15:26). ¿Tenía el Papa el poder de autorizar una adición como esta sin el respaldo de un concilio eclesialístico universal (“ecuménico”)? Roma dijo que sí, pero Oriente respondió que no. Cada parte creía que la otra había interpretado mal la Biblia, en particular las palabras de Jesús en Mateo 16:18-19:

... tú eres Pedro, y sobre esta roca edificaré Mi iglesia; y las puertas del Hades no prevalecerán contra ella. Yo te daré las llaves del reino de los cielos; y lo que ates en la tierra, será atado en los cielos, y lo que desates en la tierra, será desatado en los cielos.

Fue el uso que se hizo de esta declaración para apuntalar el poder papal lo que dividió a la Iglesia. En 1054, los legados papales excomulgaron al patriarca de Constantinopla porque no se sometía a su autoridad, y en el siglo XVI, Roma hizo lo mismo con los protestantes, que también se remontaron al siglo XI como la época en que las cosas habían empezado a ir gravemente mal en la iglesia.

Pronto se hizo evidente que el rechazo protestante a la autoridad papal no era como el de las iglesias orientales, pero nadie pensó en apelar a la historia como explicación de esta diferencia. El cambio y la evolución a lo largo del tiempo se entendían vagamente, pero su importancia no se apreciaba adecuadamente. Martín Lutero, por ejemplo, no dudó en decir a sus estudiantes que la epístola de Pablo a los gálatas era de especial relevancia para ellos porque tanto los alemanes como los gálatas eran de origen celta, y por tanto era de esperar que los problemas de la antigua Galacia tuvieran un paralelo en la Alemania contemporánea. No fue hasta el siglo XIX cuando se utilizó el desarrollo histórico para explicar las divisiones que se habían producido a lo largo del tiempo y la aparición de las doctrinas que las diferentes iglesias mantenían, ya sea en común o en oposición. Dado que ninguna de esas doctrinas estaba claramente establecida en el Nuevo Testamento, empezó a crecer la sospecha de que el propio concepto de doctrina había evolucionado en tiempos postbíblicos y había sido impuesto a la iglesia por un sacerdocio decidido a asegurar su propio poder.

Para los hombres que creían que la fe cristiana debía basarse únicamente en las Escrituras (*Sola Scriptura*), esto significaba que la teología (o el “dogma”, como solían llamarlo) era una corrupción de la fe primitiva. Creían que si el dogma podía ser dejado de lado o incluso desmantelado, los cristianos podrían volver a unirse, no en las iglesias (porque también eran producto de desviaciones posbíblicas) sino en sus corazones. Los creyentes que demostraban el espíritu de Cristo en sus vidas tenían más posibilidades de persuadir a otros de la verdad del mensaje evangélico que las instituciones que imponían sus propias ortodoxias a personas que no entendían lo que querían decir.

Esta era una visión unilateral, por supuesto, pero la noción de que lo que la(s) iglesia(s) enseñaba era significativamente diferente de lo que se podía encontrar en la Biblia echó raíces y dio origen a lo que ahora llamamos la “historia de la doctrina cristiana”. Por supuesto, no todo el mundo estaba de acuerdo con la tesis de que los desarrollos posbíblicos eran corrupciones de la enseñanza original de Cristo. Esa interpretación fue promovida principalmente entre los protestantes liberales, aunque en el transcurso del siglo XIX llegó a ser dominante en el mundo protestante.

Los católicos romanos, por el contrario, inicialmente encontraron difícil conciliar sus creencias con cualquier noción de desarrollo doctrinal, pero después de la proclamación de la infalibilidad papal en 1870 (que claramente fue una especie de innovación), la idea fue asumida y utilizada para explicar por qué el papado podía introducir tales innovaciones aparentes y hacerlas parte obligatoria de la creencia católica. A los ojos de los católicos romanos, la doctrina se desarrollaba bajo la guía del Espíritu Santo, que trabajaba a través del papa para enfrentar y confundir los errores de la época. Estaban de acuerdo con los protestantes liberales en que algunas de sus enseñanzas habían sido desconocidas en los primeros tiempos del cristianismo, pero argumentaban que la Iglesia las había aclarado en respuesta a las cambiantes circunstancias históricas. Por lo tanto, la historia de la doctrina cristiana debía entenderse no como una corrupción del mensaje original del Nuevo Testamento, sino como una obra del Espíritu Santo, adaptando y perfeccionando con el tiempo la revelación que se había dado de una vez por todas en Jesucristo.

Los protestantes conservadores, y con el tiempo incluso las iglesias ortodoxas orientales, aceptaron gradualmente el concepto de desarrollo histórico de la doctrina en líneas generales similares a la visión católica romana, pero interpretaron la obra del Espíritu Santo de forma muy diferente. Para ellos, la historia de la doctrina cristiana era una lucha por mantener la verdad del Evangelio frente a depredadores de diversa índole: los papas, por supuesto, pero también los antiguos herejes y los liberales de los tiempos modernos.

Hoy en día, estas posiciones del siglo XIX han sido muy modificadas, si no abandonadas por completo, por todas las partes del debate. Nadie cree ahora que la doctrina cristiana sea una corrupción de las enseñanzas de Jesús, aunque todavía se afirme ampliamente que gran parte de ella es diferente de lo que él habría reconocido. Del mismo modo, muy pocas personas afirmarían ahora que lo que enseña su iglesia particular es la verdad absoluta con exclusión de todo lo demás. El concepto de ortodoxia doctrinal sigue existiendo y es defendido por conservadores de muy diversa procedencia, pero todos reconocen que a menudo ha sido formulado por factores políticos y otros extraños cuya influencia debe ser superada si queremos recuperar el sentido de unidad que subyace bajo la superficie de nuestras divisiones. Es dudoso que esta recuperación conduzca a una reunión de las iglesias, porque la fuerza de la tradición y el poder de permanencia de las instituciones militan en contra, pero ciertamente puede decirse que existe ahora una especie de ecumenismo espiritual en el mundo cristiano que reúne a la gente por encima de las barreras tradicionales, tanto individualmente como en una plétora de organizaciones paraeclesíásticas.

Todo esto significa que ya no es posible escribir una historia de la doctrina cristiana cuyo objetivo principal sea desacreditar o defender una determinada tradición confesional. Todos tenemos nuestras preferencias, por supuesto, pero cualquiera que argumente que solo los bautistas, o solo los católicos romanos (o los reformados, los ortodoxos orientales, los luteranos, o quien sea) tienen razón mientras que todos los demás están equivocados, es considerado ahora como un propagandista, no como un historiador, y es descartado en consecuencia. En la actualidad, es unánime la opinión de que el historiador debe superar sus propios prejuicios y ser lo más justo posible con los demás, aceptando que incluso los hechos desagradables deben ser analizados y explicados en su contexto, aunque en privado desee que el pasado haya sido diferente.

Hasta cierto punto, el curso de la historia secular reciente ha contribuido a hacer más fácil y natural este enfoque más “objetivo”. Si echamos la vista atrás al siglo XX, ¿quién de nosotros no desearía que hubiera sido diferente de lo que fue? Nadie en 1900 quería una guerra mundial, un genocidio rutinario (palabra que entonces no existía) o la invención de armas de destrucción masiva, y nadie los quiere ahora. Pero no podemos pretender que nunca ocurrieron, ni podemos culpar a un bando por haber causado todos los problemas. Los aliados occidentales (Reino Unido, Francia y Estados Unidos) lo intentaron con Alemania tras la Primera Guerra Mundial, y miren lo que consiguieron: ¡la venganza de Adolf Hitler! No queremos volver a cometer ese error, y este sentimiento se ha contagiado tanto a los historiadores de la Iglesia como a los demás. La responsabilidad de lo que ocurrió en el pasado es compartida por todos los implicados, porque los seres humanos son intrínsecamente pecadores, y nadie debería ser más consciente de ello que los cristianos, cuyo empeño es predicar el pecado, la justicia y el juicio a un mundo incrédulo.

Por supuesto, si vamos a escribir una historia de la doctrina cristiana, debe tener algún principio unificador, y si la lealtad confesional o ideológica ya no sirve, hay que encontrar algo que ocupe su lugar. Un posible enfoque es tomar doctrinas individuales y trazar su historia, que es básicamente lo que Gregg Allison ha hecho en su reciente libro *Teología Histórica* (Historical Theology [Zondervan, 2011]). Esto es útil para los estudiantes a los que se les pide que escriban un trabajo sobre el desarrollo de algo como la doctrina de la expiación, por ejemplo, porque la información relativa a ella está reunida en un solo lugar. También corresponde a una tendencia general de la investigación moderna, a la que le gusta hacer su material manejable cortándolo en trozos pequeños y examinando cada uno de ellos en profundidad, a menudo excluyendo prácticamente todo lo demás. Así, podemos estudiar la Trinidad o la justificación por la fe como doctrinas discretas que se han

desarrollado a lo largo del tiempo y ver cómo han llegado a ser lo que son hoy en día, sin empantanarse en cosas aparentemente irrelevantes como la autoridad papal o el pecado original.

El problema de este enfoque es que simplifica en exceso y, por tanto, distorsiona la historia que quiere explicar. Nunca ha habido una época en la que la gente se haya aferrado a doctrinas individuales como si el resto de la teología no existiera. Incluso quienes han hecho hincapié en una cosa concreta —los sacramentos, por ejemplo, o la inerrancia bíblica— lo han hecho en un contexto que afecta a todo lo que creen. Se les puede acusar de haber distorsionado su herencia teológica por un énfasis indebido en una parte de ella, pero nunca han creído en ese punto excluyendo el resto. La teología siempre ha venido como un paquete completo, aunque la disposición de sus materiales haya cambiado a lo largo del tiempo y pueda ser ahora muy diferente de lo que era antes.

Hoy en día vivimos en un clima en el que la doctrina de la Trinidad ha asumido un nuevo protagonismo en la discusión teológica. Se puede debatir por qué es así, pero sea como sea que hayamos llegado a este punto, es donde estamos ahora. Por lo tanto, parece lógico y apropiado adoptar un marco trinitario como base para explicar la teología histórica en el contexto actual. Todo el mundo está de acuerdo en que la doctrina de la Trinidad, tal y como la conocemos, no surgió plenamente del Nuevo Testamento. Tanto si pensamos que su aparición fue una deformación de la revelación divina original como el resultado natural de una reflexión piadosa sobre ella, nadie puede dudar de que el resultado ha merecido el asentimiento de la inmensa mayoría de los cristianos a lo largo de los siglos. Ciertamente ha habido disputas, pero cada rama de la iglesia cristiana confiesa que “creemos en un solo Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo”.

Además, también estamos de acuerdo en que cada una de estas tres personas actúa de forma distinta. El Hijo vino al mundo como Jesucristo; el Espíritu Santo entra en los corazones de los creyentes, dándoles el poder de clamar “¡Abba, Padre!”; y el Padre es aquel a quien se dirigen nuestras oraciones. Los teólogos difieren sobre si hay que dar prioridad a quiénes son las personas o a lo que hacen. Lo primero es lo más lógico, ya que la autoridad de lo que hace una persona depende de quién es esa persona, aunque es posible argumentar que los primeros cristianos vieron lo que Dios hacía en medio de ellos y solo más tarde se dieron cuenta de cómo estaba involucrada cada una de las personas divinas. Sin embargo, la comprensión de quién es Dios debe venir antes de que pueda haber una apreciación adecuada de lo que Dios hace, un orden que se confirma por la forma en que la teología cristiana se desarrolló realmente.

Cuando Jesús proclamó su relación con el Padre, introdujo un cambio sutil pero significativo en la imagen judía de Dios, que ahora tenía que permitir una relación Padre-Hijo que pudiera abarcar tanto una encarnación divina como la trascendencia continua del ser supremo. Sin embargo, los primeros cristianos daban una prioridad al Padre que estaba en continuidad directa con el Antiguo Testamento, y la revelación del Hijo no suponía ninguna desviación de su monoteísmo trascendente. Era el principio organizador del que dependía todo lo demás, pero la confesión del Hijo como Señor obligaba a determinar cuál era su relación con el único Dios. Lo mismo ocurre con el Espíritu Santo. ¿Debía ser considerado como una persona como el Padre y el Hijo, como una personificación del ser divino, o simplemente como otro nombre del Padre? ¿Se esperaba que los cristianos se relacionaran con Dios como uno, como tres o como una combinación de ambos, según las circunstancias?

Estas cuestiones eran inherentes a la revelación del Nuevo Testamento, pero resolverlas no fue una prioridad inmediata para la primera generación de cristianos. La conciencia de su importancia y la necesidad de abordarlas crecieron con el tiempo y se hicieron urgentes cuando surgieron falsos maestros que intentaron desviar a la Iglesia equiparando al Padre con Dios y negando la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo. Algunos argumentan hoy que estas cuestiones nunca debieron plantearse y que si hubieran permanecido latentes la iglesia no se habría dividido de la manera en que lo hizo, pero esto es ingenuo y contrario a la enseñanza del Nuevo Testamento, donde se dijo a los cristianos que debían pasar de la leche de la palabra a su alimento sólido.¹

Eso significaba enfrentarse a problemas que no aparecían en la superficie, pero que amenazaban con destruir el mensaje evangélico si no se resolvían. Para sentar unas bases firmes había que ir más allá de lo inmediatamente visible, y eso es lo que la iglesia se vio obligada a hacer. Una cosa llevó a la otra, y en el transcurso de la historia de la Iglesia diferentes aspectos de la doctrina cristiana pasaron a primer plano y exigieron una solución. Cada vez que esto sucedía, los teólogos tenían que echar otro vistazo a su herencia y examinarla desde un ángulo diferente. Al igual que un trozo de cristal tallado revela diferentes aspectos de la luz según la forma en que se sostenga, el Nuevo Testamento aparece bajo una nueva luz cuando se mira en respuesta a las diferentes cuestiones teológicas que se le han planteado.

Esta es la esencia de la teología histórica, cuya tarea es explicar cómo y por qué sucedió. Los desarrollos teológicos no se produjeron de forma arbitraria, sino

¹ 1 Cor. 3:2; Heb. 5:12-13.

que aparecieron en una secuencia lógica a lo largo del tiempo. La resolución de un problema condujo naturalmente al siguiente, un proceso que podemos observar desde el comienzo de la Iglesia hasta la actualidad. Es imposible decir si hemos llegado al “final” del desarrollo teológico cristiano. Nuestra perspectiva solo puede regirse por el lugar en el que nos encontramos, porque cada generación tiene una teología completa propia. Es posible que las épocas futuras tengan que reformular la tradición para explicar desarrollos que todavía están ocultos a nuestros ojos, pero esto no lo podemos decir. También puede ser que hayamos llegado al final de la época actual y que Cristo vuelva antes de que eso ocurra. Esto tampoco lo sabemos. Todo lo que podemos hacer ahora es mirar de dónde venimos, tratar de entender dónde estamos y sugerir hacia dónde podemos ir desde aquí. Lo que suceda después permanece oculto en la mente y los propósitos de Dios.

Si se entienden estos principios básicos, la organización de este libro será fácil de comprender. La teología cristiana comenzó con su herencia judía, de la que se apropió *en su totalidad* y de la que afirmó que solo debía entenderse en y a través de Jesucristo. Por lo tanto, hay que considerar primero la naturaleza de esa herencia y su impacto en la iglesia primitiva. Luego viene la persona de Dios Padre, que Jesús presentó a sus discípulos. Como buenos judíos, conocían al único Dios, pero no se dirigían a Él como su Padre, y Jesús se hizo conocido por esta enseñanza. Su clamor característico era *Abba* (padre en arameo); es una de las pocas palabras suyas que se han conservado en el idioma original.

Los cristianos que oraban a Dios como su Padre tenían que subrayar que era el Dios del Antiguo Testamento: el Creador y el Redentor son uno. Esto fue discutido por los llamados “gnósticos”, pero era fundamental para la integridad del cristianismo. El Padre no era una deidad superior que intervenía para rescatar la obra de un Creador inferior, sino que era Él mismo el Creador que intervenía para arreglar lo que había ido mal en Su creación.

Una vez establecido esto, la identidad del Hijo era lo siguiente en la agenda teológica. La encarnación del Hijo no podía entenderse realmente hasta que se acordara que la materia creada no era obra de una deidad inferior, porque en ese caso, Dios no podría haberse hecho hombre sin dejar de ser divino. Las grandes disputas de los siglos IV y V sobre la persona de Cristo surgieron de los intentos de expresar este gran misterio de una manera que afirmara tanto la divinidad como la humanidad del Hijo encarnado sin comprometer la integridad de ninguna de ellas. No fue una tarea fácil y produjo muchos desacuerdos serios, pero el resultado final fue la gran teología del credo que ha comandado el asentimiento de prácticamente todo el mundo cristiano y ha resistido la prueba del tiempo.

Una vez definida la persona del Hijo a satisfacción de la mayoría, la Iglesia tuvo que avanzar en dos direcciones diferentes. Por un lado, tuvo que vincular la persona del Hijo con su obra, al igual que antes había vinculado quién es el Padre con lo que el Padre hace. Pero también tenía que pasar a definir la persona del Espíritu Santo, que no era ni un segundo Hijo ni un atributo de la divinidad del Padre. No se determinó lógicamente de antemano cuál de las dos cosas se trataría primero, y es justo decir que las iglesias orientales (ortodoxas) pasaron generalmente a la persona del Espíritu Santo, cuya identidad y relación con las otras personas les preocuparía durante siglos, mientras que la iglesia occidental (antecesora de los actuales católicos romanos y protestantes) se concentró más en la obra de Cristo. Anselmo de Canterbury (1033-1109) escribió sobre ambos temas, pero su tratado sobre el Espíritu Santo estaba dirigido a la controversia entre Occidente (al que representaba) y Oriente, mientras que su discurso sobre la expiación de Cristo estaba destinado a un público puramente occidental, lo que nos da una buena idea de cómo se desarrollaba la teología en el siglo XI. También es típico de la tradición occidental que Anselmo sea famoso por su obra sobre la expiación, mientras que sus argumentos sobre la doble procesión del Espíritu Santo han atraído mucha menos atención.

Hacia el año 1500, Oriente y Occidente habían tomado caminos distintos porque no se ponían de acuerdo sobre la identidad del Espíritu Santo. Estaba claro que lo que era central para Oriente era relativamente periférico en Occidente, donde la procesión del Espíritu desde el Padre (o desde el Padre y el Hijo) era algo que rara vez se discutía fuera de las polémicas relacionadas con las relaciones entre Oriente y Occidente. En lo que se concentraban era en la obra de Cristo, especialmente en lo que se comunicaba al creyente a través de su presencia en los sacramentos. La Reforma del siglo XVI no tenía nada que ver con la doble procesión del Espíritu Santo, sino que se preocupaba por el sacrificio de Cristo: ¿era un acontecimiento histórico único e irrepetible, o reaparecía milagrosamente cada vez que el sacerdote celebraba la Santa Cena? Esta era una cuestión que poca gente en Oriente entendía (y mucho menos tenía una opinión al respecto), pero dividió a la iglesia occidental en dos.

Sin embargo, las disputas entre los leales al papa, a quienes ahora llamamos católicos romanos, y sus oponentes, a quienes agrupamos como “protestantes”, aunque este término se aplicaba originalmente solo a Martín Lutero y sus seguidores inmediatos, no se referían realmente a la obra de Cristo. Más bien, se trataba de la forma en que los efectos de su obra salvadora eran recibidos en la iglesia, y eso era la obra del Espíritu Santo. ¿Obraba el Espíritu principalmente a través de medios objetivos como el papado, la iglesia institucional, los

sacramentos, etc., como afirmaban los católicos romanos, o trabajaba subjetivamente, en los corazones y las mentes de los creyentes individuales, como insistían los protestantes? Para entender la diferencia, hágase la siguiente pregunta: “¿Cuándo te convertiste en cristiano?”. Un católico fiel respondería: “Cuando me bauticé”, pero ningún verdadero protestante diría eso.

Por muy importante que sea el bautismo, los protestantes insistirían en que el agua ceremonial no puede convertir a alguien en creyente. Sin la obra interior del Espíritu Santo, el rito exterior que llamamos “bautismo” no tiene ningún valor intrínseco. El mismo principio se aplica a todo lo demás. La vocación de un ministro es “válida” no por su ordenación, sino por su llamado de Dios. Cualquiera puede ser ordenado por las autoridades eclesiásticas, pero no todos son llamados por Dios, como reconocen tanto protestantes como católicos. Pero donde la mayoría de los protestantes aceptarían el ministerio de una persona independiente como John Bunyan o Billy Graham, independientemente de que estuviera debidamente “ordenado” o no, estarían menos inclinados a sentarse bajo el ministerio de un predicador inmoral. Muchos católicos, por otro lado, estarían más dispuestos a tolerar a un mal sacerdote que a un evangelista “hágalo usted mismo”, porque lo que cuenta para ellos es la autoridad de la iglesia, y no la santidad personal de sus representantes individuales.

Por último, en el mundo moderno, los antagonismos históricos entre diferentes grupos de cristianos han tenido que competir con algo muy diferente. Se trata de la sospecha de que, o bien no existe Dios en absoluto, o bien todas las creencias religiosas apuntan a la misma deidad trascendente. Desde el triunfo del cristianismo en el siglo IV hasta aproximadamente 1700, ningún teólogo se vio obligado a defender el monoteísmo del Nuevo Testamento —la creencia de que hay un Dios que se revela en tres personas— a menos que dialogara con judíos o musulmanes. Tales diálogos tenían lugar de vez en cuando, pero eran raros y periféricos al cuerpo principal de la iglesia. En su mayor parte, los cristianos perseguían a los judíos y luchaban contra los musulmanes sin que ninguna de las partes se planteara preguntas.

Todo esto cambió en el siglo XVIII, cuando los hombres criados en la Europa y América “cristianas” empezaron a cuestionar su propia herencia religiosa en nombre de la “razón”. La primera en desaparecer fue la Trinidad, que les parecía ilógica e incluso incomprensible. De ahí al ateísmo abierto hubo un paso corto, porque si Dios era un poder lejano sin conexión directa con la vida cotidiana en la tierra, ¿qué sentido tenía creer en Él? Hay que admitir que muchos ateos se cubrieron las espaldas y se declararon “agnósticos”, aunque solo fuera porque se dieron cuenta de que refutar la existencia de Dios era aún más difícil que

demostrarla, pero el resultado práctico fue el mismo. Dios fue eliminado del mobiliario mental de los occidentales cultos, situación que continúa hasta la actualidad. Los cristianos (y otros) gozan de “libertad religiosa” en los países occidentales, pero solo en la medida en que sus creencias no importan. Si una convicción religiosa interfiere con la mentalidad atea, hay que silenciarla, o al menos dejarla de lado. Hoy en día no se obtiene un doctorado si se afirma (como hizo Isaac Newton) que la investigación que se realiza tiene como objetivo principal explorar la mente de Dios en el universo.

Es en este exilio babilónico de la iglesia moderna donde la doctrina de la Trinidad ha vuelto al centro del escenario. Los cristianos de diferentes tradiciones se han unido, dándose cuenta de que si no permanecen juntos serán colgados por separado. A dónde llevará esto (si es que lo hace a algún lugar) es imposible de decir, y no es asunto del historiador entregarse a la profecía. Todo lo que podemos afirmar es que este es el punto al que hemos llegado en la actualidad, y aquellos de nosotros que creemos en la providencia de Dios (como hace este autor) confiamos en que está llevando a cabo sus propósitos para nosotros y para su iglesia tanto hoy como en el pasado. Esta era la confianza del difunto archidiácono George Wallace Briggs, que después de haber vivido dos guerras mundiales y un “ascenso y caída de las naciones” sin precedentes, todavía podía escribir las palabras orientadas al futuro del himno con el que comenzaba este prefacio. El Dios que ha hablado en el pasado sigue hablando en el presente, pero su mensaje es el mismo ahora que siempre. Las formas cambian con el tiempo y se producen nuevos desarrollos en la manera de expresar la verdad, pero su sustancia permanece inalterada. De cómo ha ocurrido esto y de lo que significa para nosotros hoy es de lo que tratan las siguientes páginas.

El objetivo de este libro es hacer que la historia de la teología cristiana sea comprensible para los no especialistas y, al mismo tiempo, proporcionar un recurso útil para quienes quieran profundizar en el tema. Los términos técnicos se explican con un lenguaje sencillo, y la información de fondo se proporciona cuando es necesaria para la comprensión del tema y es poco probable que forme parte del conocimiento general de la persona promedio. Al mismo tiempo, las fuentes originales aparecen en las notas a pie de página, donde se asume que los estudiantes serios podrán consultar obras no solo en latín y griego, sino también en francés y alemán. También se citan obras en otros idiomas (danés, neerlandés, rumano, ruso, sueco) cuando se trata de la evolución teológica en esos países. No obstante, también se señalan las traducciones al inglés cuando están disponibles.

En el cuerpo principal del texto, las citas de otras lenguas se han traducido de nuevo, y las referencias bíblicas se han tomado de una forma del texto que el autor

original de la cita habría conocido, no de una traducción moderna basada en una edición crítica.

Este libro comenzó a gestarse en el Moore Theological College de Sidney, una institución de enseñanza superior que brilla como un faro de luz en una Comunión Anglicana actualmente acosada por los nubarrones del cisma, la herejía y la apostasía. Hay que agradecer especialmente al anterior director, John Woodhouse, y a su esposa, Moya, por la cálida hospitalidad que siempre han mostrado al autor, y al actual director, Mark Thompson, y a su esposa, Kathryn, en cuya mesa de la cocina surgió lentamente el primer borrador. Diferentes partes del mismo fueron escritas posteriormente en la Beeson Divinity School de Birmingham, Alabama; en el Knox Theological Seminary de Fort Lauderdale, Florida; y en la Tyndale House de Cambridge, todos los cuales han sido hogares espirituales para mí a lo largo de los años. Además, debo agradecer a mis empleadores, el Latimer Trust, cuyo constante apoyo y estímulo han hecho posible esta obra.

El volumen se completó en una nueva visita al Moore College, donde un equipo de críticos reunido rápidamente lo sometió a la prueba final de relevancia para su público. Hay que agradecer especialmente a Joel Atwood, Matt Baker, Katherine Cole, Nick Davies, Matt Dodd, Tom Habib, Hank Lee, Matt Simpson, Mike Turner, Luke Wagenaar y Mike Weeks, que mantuvieron al autor en vilo e hicieron mucho para que este libro fuera accesible a su público. Es a ellos y a los muchos hombres y mujeres piadosos que a lo largo de los años han pasado por el Moore College como profesores, personal y estudiantes, a quienes este libro está humildemente dedicado como una pequeña muestra de mi permanente afecto por ellos. A ellos y a todos los que lean este libro, que el Señor Dios de Israel los preserve y proteja en su peregrinaje terrenal y los lleve a salvo a casa para descansar en Su gloria eterna.

Gerald Bray

Fiesta de San Lucas Evangelista

18 de octubre de 2013

NOTA SOBRE LA TRANSLITERACIÓN

Las palabras griegas y cirílicas que aparecen en el texto se han transliterado al alfabeto latino para facilitar su lectura. En las notas a pie de página, se han seguido las convenciones internacionales estándar que rigen la transliteración cuando se trata de nombres y publicaciones, a menos que exista un equivalente inglés generalmente reconocido (por ejemplo, *Tolstoi*, no *Tol'stoj*). Los nombres griegos antiguos se han dado en su forma inglesa o latina (por ejemplo, *Aristóteles* y *Platón*, no *Aristotelês* o *Platôn*). Los nombres griegos poco conocidos se han latinizado, porque una forma como *Autolycus* parece menos extravagante para la mayoría de los lectores que las alternativas pseudogriegas como *Autolukos*, *Autolykos* o *Aytolykos*. Los nombres griegos modernos se transliteran según los mismos principios, a menos que los escritores en cuestión hayan adoptado su propia forma de transliteración. Así, por ejemplo, Juan Zizioulas es ampliamente conocido con ese nombre, no como *Iôannês Zêzioulas*, por lo que aquí se adopta la forma más familiar.

Los títulos de las obras antiguas se han dado en latín, que es la forma habitual de rastrearlas, incluso cuando están escritas en griego y hay equivalentes en español. Así, la *Ciudad de Dios* de Agustín aparece en las notas a pie de página como *De civitate Dei*, el libro de Basilio de Cesarea sobre el Espíritu Santo es *De Spiritu Sancto*, etc. Las monografías académicas que se han traducido al inglés desde otro idioma se citan tanto en la edición original como en la traducida, pero cuando no existe traducción al inglés solo se indica el título original.

Por lo demás, el sistema de transliteración se ha concebido para facilitar al máximo tanto a los lectores que conocen las lenguas originales la reproducción de las formas en la escritura adecuada como a los demás la pronunciación correcta de las distintas palabras y nombres.

En cuanto al griego, la mayoría de las transliteraciones son sencillas. Sin embargo:

La ypsilon se ha traducido como *y* cuando está sola, pero como *u* en los diptongos (*au*, *eu*, *ou*).

Las vocales largas se han indicado con un circunflejo (*ê* para Eta y *ô* para Omega).

Con respecto al cirílico, el signo suave después de ciertas consonantes se ha indicado con un apóstrofe ('), pero se ha ignorado el signo duro. La letra rusa *ë* (que siempre está acentuada) se ha traducido como *yo*, de acuerdo con la pronunciación —Solovyov, por ejemplo, y no Soloviev, como suele aparecer en las publicaciones occidentales. Lo mismo ocurre con Fyodor y no con Fedor. Se ha hecho una excepción ocasional cuando un escritor ruso ha adoptado una forma particular de su nombre en el alfabeto latino, pero el equivalente fonético se indica entre paréntesis cuando un lector podría pronunciarlo mal, como por ejemplo, Zernov (Zyornov). Sin embargo, esto no se hace en el caso de los descendientes de exiliados rusos que no tienen ninguna conexión real con su patria ancestral. Así, por ejemplo, Bouteneff no va acompañado de Butenyov.

Las vocales suaves suelen indicarse con una *j* (en las notas a pie de página) o una *y* (en el texto principal), pero se omiten tras un signo suave o una *i* precedente. Así, por ejemplo, *rasp'atie* (“crucifixión”) en lugar de *raspjatije* o *raspyatiye*. Los préstamos griegos y latinos en ruso se han transliterado de acuerdo con las convenciones rusas estándar, incluso cuando esto da lugar a incoherencias. Por ejemplo, *typographia* del griego se convierte en *tipografia* cuando es del ruso, aunque sea la misma palabra griega.

Tenga en cuenta también que, como el alfabeto cirílico carece de la *X* griega, un nombre como Maxim(us) se convierte en Maksim. Desde 1917, el griego Theta se escribe como *f* en ruso, que es como siempre se ha pronunciado. Así, el nombre griego Theophanes se convierte en el ruso Feofan, Theodore es Fyodor, y así sucesivamente. Esto no es un problema con los escritores modernos, cuyos nombres suelen conservarse intactos, pero puede causar cierta confusión cuando se trata de publicaciones occidentales anteriores a 1917, que suelen helenizarlos o latinizarlos. También hay que tener en cuenta que los nombres rusos pueden ser “latinizados” según diferentes sistemas que corresponden a las distintas lenguas occidentales. Así, por ejemplo, podemos encontrar Yeltsin (inglés), Eltsine (francés) o Jelzin (alemán) en lugar de los más correctos técnicamente El'cyn, Jel'cyn o Yel'cyn, ¡pero las seis formas transliteran el mismo original ruso! La

mayoría de los emigrantes rusos de principios del siglo XX preferían la forma francesa de su nombre, que ahora se ha convertido en estándar en su familia; por ejemplo, Zouboff en lugar de Zubov, que sería la forma más probable de utilizar hoy en día.

PRIMERA PARTE: EL LEGADO ISRAELITA

§1. CRISTIANISMO Y JUDAÍSMO

La separación de los caminos

¿Por qué el cristianismo y el judaísmo son religiones diferentes? Hoy en día estamos acostumbrados a ello y rara vez le damos importancia, pero para el historiador es una pregunta que exige una respuesta. Consideremos las pruebas. Jesús era judío y sus discípulos también. Ni él ni ellos expresaron ningún deseo de separarse de Israel. Jesús dejó claro que su mensaje estaba dirigido principalmente a los judíos, y sus discípulos le siguieron en esto.¹ Consideraba la Biblia hebrea como la Escritura autorizada, la citaba a menudo, e incluso afirmaba que ninguna palabra de ella sería anulada por su enseñanza.² Su mensaje era que había venido a cumplir las promesas hechas en la ley y por los profetas, y había muchos judíos en la época de Jesús que esperaban activamente que eso sucediera. Esperaban una figura carismática del Mesías que viniera a liberar a Israel de la esclavitud de los romanos, y al menos para algunos de ellos, Jesús parecía un candidato plausible para ese papel. Puede que se equivocaran al interpretar su misión en términos políticos, pero era un error que podía corregirse con una interpretación más espiritual de las promesas hechas a Israel: no era una idea nueva y ajena a las esperanzas y aspiraciones de la nación.

Además, aunque el mundo judío de la época de Jesús se distinguía de su entorno no judío (o “gentil”) como una entidad religiosa y nacional distinta, no era un monolito. Junto al establecimiento del templo en Jerusalén, que todos los judíos reconocían como su autoridad religiosa central, había muchos subgrupos que competían por la influencia entre ellos. En el Nuevo Testamento nos encontramos

¹ Véase, por ejemplo, Mat. 15:26; Jn. 4:22; Hch. 2:36.

² Mat. 5:17-19.

con los fariseos y los saduceos, bien conocidos por otras fuentes. También estaba la comunidad de Qumrán, que nadie mencionó en la antigüedad, pero de la que sabemos mucho gracias al descubrimiento de los rollos del Mar Muerto en 1947. Entre otros grupos había muchos judíos “helenizados”, personas que habían adoptado las costumbres gentiles y la lengua griega, pero sin abandonar su fe ancestral.³ Incluso podríamos incluir a los samaritanos, que eran judíos de algún tipo, aunque fueran rechazados por la corriente principal. ¿Por qué no pudo Jesús fundar una secta mesiánica similar a una de estas y permanecer dentro del redil del judaísmo histórico?

De hecho, algunos estudiosos modernos piensan que esto es más o menos lo que Jesús quería hacer. Lo retratan como un gran rabino cuyas intenciones fueron traducidas por otros después de su muerte.⁴ Lo que impulsó a sus discípulos (o tal vez a los discípulos de ellos) a desarrollar una creencia en Jesús como Hijo de Dios que era incompatible con la concepción judía del monoteísmo sigue siendo un misterio para ellos. En general, concluyen que este desarrollo se produjo bajo la influencia no judía, pero el motivo por el que pudo suplantar las creencias judías tradicionales no está claro y sigue siendo controvertido.⁵

Siempre hubo muchos judíos que rechazaron a Jesús y su mensaje, pero solo cuando sus seguidores empezaron a admitir a creyentes gentiles en su comunidad sin obligarles a hacerse judíos primero, quedó claro que el cristianismo no era solo otra forma de judaísmo. En un par de generaciones, los conversos judíos a la nueva fe disminuyeron y la iglesia se convirtió en un cuerpo mayoritariamente gentil al que la herencia política y la cultura religiosa de Israel eran ajenas. Una vez que esto sucedió, era inevitable que los judíos y los cristianos enfatizaran sus diferencias y restaran importancia a lo que tenían en común. En muchos sentidos, a los judíos les resultó más fácil que a los cristianos. Los judíos siempre podían rechazar el cristianismo como una aberración basada en una falsa interpretación de sus Sagradas Escrituras, pero los cristianos no podían rechazar su herencia judía tan fácilmente. Insistían en que Cristo había venido a cumplir esas Escrituras, y sabían que había ministrado casi exclusivamente a sus compatriotas judíos. También se daban cuenta de que sus enseñanzas y su obra no podían entenderse si no se reconocía el trasfondo judío de las mismas. Los pocos cristianos que trataron de rechazar la Biblia hebrea fueron condenados como herejes, y la iglesia siguió

³ Eran lo suficientemente numerosos como para formar un grupo distinto en la primera iglesia de Jerusalén. Véase Hch. 6:1.

⁴ Véase, por ejemplo, Geza Vermes, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels* (Filadelfia: Fortress, 1981); ídem, *The Religion of Jesus the Jew* (Minneapolis: Fortress, 1994).

⁵ Véase J. Carleton Paget, *Jews, Christians, and Jewish Christians in Antiquity* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 1-39, para una buena discusión del estado actual de la cuestión.

haciendo hincapié no solo *en que* Jesús había cumplido las promesas contenidas en ella, sino también en *cómo* lo había hecho.

Las etapas por las que los cristianos se separaron del judaísmo son oscuras, aunque podemos suponer que el proceso no fue el mismo en todas partes. Lo que sí es universalmente aceptado es que hacia el año 100 d.C. había surgido una iglesia cristiana que reivindicaba un origen y una herencia judíos al apropiarse de la Biblia hebrea como propia, pero que ya no se consideraba a sí misma como judía.⁶ El templo de Jerusalén había sido destruido por los romanos en el año 70 d.C., por lo que cualquier conexión que la iglesia siguiera teniendo con él después de la resurrección de Jesús se cortó automáticamente. Las leyes alimentarias del Antiguo Testamento y otros aspectos de la práctica judía tradicional que sobrevivieron a la conversión inicial de los judíos a Cristo fueron gradualmente ignorados o abandonados, y cualquier conocimiento del hebreo se perdió rápidamente.

Los cristianos leyeron la traducción griega de la Biblia como su texto sagrado y la utilizaron para argumentar que Jesús era el Mesías prometido. Curiosamente, aunque los cristianos abogaban por la lealtad a las autoridades romanas, fueron ellos quienes fueron perseguidos por sus creencias y no los judíos, a pesar de la tendencia judía a rebelarse contra Roma. La razón era que el judaísmo era una religión legalmente reconocida, mientras que el cristianismo no lo era. Ya en el año 64, cuando la mayoría de los apóstoles aún vivían, el emperador Nerón pudo distinguir a los cristianos de los judíos hasta el punto de culpar a los primeros, pero no a los segundos, de haber iniciado el gran incendio de Roma en ese año. Esta injusta discriminación causó inevitablemente malos sentimientos, y algunos cristianos creyeron que los agitadores judíos eran la causa principal de su sufrimiento. Es difícil saber hasta qué punto esto era cierto, pero lo cierto es que existía una tensión permanente entre dos comunidades que, por lo demás, eran similares.

¿Cómo ocurrió esto? Una comparación entre el cristianismo y el samaritanismo puede ayudarnos a comprender mejor el proceso. El cisma samaritano parece haber sido de origen político, tanto como cualquier otra cosa, y con un texto bíblico que contenía solo seis libros (Génesis a Josué), el samaritanismo estaba menos desarrollado que el judaísmo completo. El cristianismo, en cambio, era todo lo que era el judaísmo y más. No solo se apropió de toda la Biblia hebrea, sino que la amplió considerablemente. El Antiguo

⁶ Para un estudio reciente de este proceso, véase Thomas Robinson, *Ignatius of Antioch and the Parting of the Ways: Early Jewish-Christian Relations* (Peabody, MA: Hendrickson, 2009).

Testamento que la iglesia prefería utilizar era una versión griega que contenía una serie de libros (y partes de libros) que faltaban en el texto hebreo,⁷ y lo que ahora llamamos el Nuevo Testamento se fue añadiendo gradualmente, en griego, no en hebreo. El Nuevo Testamento tiene menos de un tercio de la extensión del Antiguo, pero su importancia para los cristianos es al menos tan grande como la del Antiguo Testamento, si no mayor. La razón de ello es que la Iglesia lo considera no solo igual de autorizado (y, por tanto, igual de divinamente inspirado) que la Biblia hebrea, sino también una especie de comentario sobre ella, que ofrece principios de interpretación que la Iglesia puede utilizar para leer e interpretar su legado israelita.

Es el Nuevo Testamento el que nos dice cuál era la diferencia esencial entre el cristianismo y el judaísmo, y debemos buscar en él pistas para explicar cómo se separaron ambos. Empecemos por la enseñanza de Jesús. ¿Era un rabino con ideas nuevas y desafiantes, o era algo muy diferente? ¿Cuál era su opinión sobre la ley de Moisés y por qué fue rechazada por los líderes judíos de su época?

Lo cierto es que Jesús no era un rabino en el sentido habitual del término. No se formó en una escuela rabínica como el apóstol Pablo, y por lo que sabemos, su único contacto con el mundo rabínico antes de comenzar su ministerio público se produjo cuando fue a Jerusalén a la edad de doce años y pasó varios días con los maestros en el templo.⁸ Sin embargo, no hay ningún indicio de que aprendiera nada de ellos; al contrario, parece que ya de niño les enseñaba como a sus iguales. Es cierto que durante su ministerio de adulto se dirigían a él con frecuencia como “rabino”, pero se trataba de un título de cortesía que le otorgaba la gente que no sabía cómo llamarle.⁹ Ni su formación (si es que la tuvo) ni su mensaje pueden calificarse de “rabínicos” en el sentido habitual de la palabra.

Hay que admitir que el judaísmo rabínico aún se estaba desarrollando en la época de Jesús, por lo que es posible que los judíos tuvieran más libertad para reconocer el tipo de maestro independiente que era Jesús que la que habría tenido más tarde. Pero incluso si eso es cierto, lo que Jesús decía era a menudo bastante diferente de la enseñanza rabínica estándar. Las principales diferencias entre ellas pueden esbozarse como sigue:

1. Los rabinos se preocupaban por interpretar la ley y aplicarla a situaciones que no estaban previstas en el texto original, o que no se exponían plenamente en

⁷ Estos libros constituyen lo que ahora se conoce como los apócrifos. En las Biblias protestantes suelen omitirse o imprimirse por separado entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.

⁸ Luc. 2:41-52.

⁹ También se limita al Cuarto Evangelio. Véase Jn. 1:38, 49; 3:2; 6:25; 20:16.

él. Jesús dijo que había venido a cumplir la ley y hacerla redundante. En este sentido, no era realmente mesiánico, tal y como lo entendían los judíos, porque no consideraba que su misión fuera el establecimiento de un estado judío en el que se cumpliera perfectamente la ley de Moisés. Por el contrario, dijo que su reino no era de este mundo, algo que estaba más allá de la comprensión de la mayoría de los judíos de su tiempo.¹⁰ Los movimientos mesiánicos se mantuvieron activos entre los judíos hasta el año 135 d.C., cuando la derrota de la rebelión de Bar-Kojba les puso fin, pero los cristianos no se involucraron en ellos porque, en su opinión, ¡el Mesías ya había venido!

2. Los rabinos entendían la ley esencialmente como la realización de determinadas tareas, mientras que Jesús la veía más bien como la adopción de una determinada actitud. Aunque es demasiado simple decir que los rabinos pensaban en la justicia como algo externo mientras que Jesús la interiorizaba, definitivamente había una diferencia de énfasis entre ellos en este sentido, como se puede ver en incidentes particulares de la vida de Jesús. Por ejemplo, los rabinos creían que era incorrecto curar a la gente en el día de reposo porque era un día sagrado de descanso, mientras que Jesús pensaba que era apropiado y a veces incluso necesario, porque satisfacer las necesidades humanas era más importante que observar las regulaciones divinas que pudieran interponerse.¹¹

3. Los rabinos se basaron en el legislador Moisés, mientras que Jesús se remontó a Abraham como la verdadera fuente de la fe de Israel. Según Jesús, Moisés intervino para reforzar esa fe porque el pueblo era incapaz de cumplirla, pero su ley era un parche para evitar una mayor degeneración, y no un camino hacia la vida eterna.¹²

4. Los rabinos querían *proteger* a Israel de la contaminación del mundo exterior, mientras que Jesús quería *transformar* a Israel elevándolo a un plano superior. Para Jesús, las cosas del mundo no podían contaminar a los puros de corazón, por lo que no había que temerlas ni evitarlas por principio, aunque hubiera que usarlas con discreción.¹³

Ninguna de estas cosas por sí solas, o incluso todas ellas juntas, tenían por qué provocar una brecha entre la iglesia cristiana y el mundo judío. Si Jesús no hubiera sido más que un reformador dentro de la cultura judía de su tiempo es muy posible que sus ideas hubieran sido asumidas después de su muerte. Al fin y al cabo, los judíos habían perseguido a los profetas, pero luego canonizaron su mensaje, y es

¹⁰ Jn. 18:36.

¹¹ Mr. 2:27-28; Luc. 6:5.

¹² Mat. 19:7-9; comparar Jn. 7:19-22 con Jn. 8:39-40.

¹³ Mat. 15:16-20.

de suponer que lo mismo podría haber ocurrido con Jesús.¹⁴ Lo que le hizo diferente fue la naturaleza de la autoridad en la que se basaba su enseñanza. Tanto los rabinos como Jesús creían que toda la autoridad provenía de Dios y que estaba contenida en la ley de Moisés. Pero Jesús enseñaba que la ley escrita le señalaba a él como su autor, su contenido y su cumplimiento, y reclamaba autoridad sobre ella.¹⁵ Si Jesús tenía razón, solo podía significar que, desde su punto de vista, la Biblia hebrea enseñaba que él era Dios en carne humana, venido a la tierra como los profetas habían prometido que lo haría.¹⁶

Las señales de esto están ahí en los Evangelios. Jesús no solo reinterpretó la ley, sino que perdonó los pecados, algo que solo podía hacer Dios.¹⁷ En su duelo con el Diablo al principio de su ministerio, fue tentado de una manera que solo Dios podía hacer. Un simple hombre no podría haber convertido las piedras en pan, pero el Creador de todas las cosas sí podía hacerlo.¹⁸ Una vez que se entiende esto, el resto del ministerio de Jesús cae en su lugar y su resurrección se vuelve inevitable: ¿cómo podría la muerte haber retenido a Aquel que hizo todas las cosas y que es la vida eterna en sí mismo?

Poner a Jesús en el centro e interpretar la ley como algo que debía cumplirse en él provocó un cambio sísmico en la interpretación bíblica que afectaba a los cristianos. Ya no se trataba de aplicar la ley a circunstancias previamente desconocidas (o imprevistas), como solían hacer los rabinos. Ahora el tema principal de discusión era cómo la ley revelaba a Jesús: quién era, de dónde venía y cuál era su relación con Dios, al que llamaba Padre. Fueron cuestiones de este tipo las que hicieron nacer la teología cristiana y pusieron a la Iglesia en un camino intelectual muy diferente de todo lo que se podía encontrar en el judaísmo rabínico.

La teología como disciplina académica no existía en los tiempos del Antiguo Testamento, ni se ha desarrollado mucho en el judaísmo moderno, donde los “estudios teológicos” se centran más en las leyes religiosas y su interpretación que en el ser de Dios. Los antiguos israelitas sabían que sus creencias eran diferentes de las de los pueblos circundantes, pero nunca desarrollaron una “doctrina de Dios” para explicarlo. Ese término no existía en el hebreo antiguo, pero si lo hubiera hecho, habría significado algo muy diferente de lo que entendemos hoy. Cuando hablamos de la doctrina de Dios en los escritos de Pablo, nos centramos en lo que Pablo enseñaba sobre Dios. Pero si Pablo hubiera utilizado el término,

¹⁴ Mat. 5:12; Jn. 15:20.

¹⁵ Jn. 5:39-40; Mr. 2:28.

¹⁶ Is. 7:14; 9:6-7; Miq. 5:2.

¹⁷ Mr. 2:5-12.

¹⁸ Mat. 4:1-11.

no se habría referido a lo que él (o cualquier otro) pensaba sobre Dios, sino a lo que Dios les había dicho sobre sí mismo. La “doctrina de Dios” habría sido la enseñanza recibida de Dios, no lo que sus destinatarios pensaban sobre Él, y al pensar así Pablo habría sido típico de su tiempo.

Los antiguos israelitas conocían otros “sistemas” de creencias, si es que podemos llamarlos así, pero no estaban interesados en dialogar con quienes los sostenían ni en tratar de persuadirlos para que aceptaran la concepción de Dios que tenía Israel. Los extranjeros podían adorar al Dios de Israel si querían, pero les resultaba muy difícil convertirse en israelitas, aunque solo fuera porque no descendían de los antepasados a los que Dios se había revelado.¹⁹ Los judíos no veían la necesidad de explicar su fe a los extranjeros, y sus líderes estaban más preocupados por la práctica de adorar a Dios que por desarrollar una teoría del monoteísmo.²⁰ Por supuesto que sabían que había un solo Dios, pero ese conocimiento era menos importante que el hecho de que había establecido una relación con ellos, un “pacto” que exigía la obediencia a un conjunto de leyes más que una confesión de ciertas creencias.²¹ Pero lo que para los judíos era su pacto nacional se convirtió para los cristianos en el *Antiguo* Testamento, un conjunto de leyes y tradiciones que fue sustituido por una nueva y más completa revelación de Dios en Jesucristo. Esa revelación no era otra ley, sino una nueva relación con Dios que estaba arraigada en una comprensión más profunda de quién es y de lo que ha hecho para salvarnos.

En lugar de crear nuevas leyes, la iglesia cristiana desarrolló la teología, que es la comprensión de Dios basada en su autorrevelación.²² En sí mismo, el Nuevo Testamento no es un libro de texto de teología como tampoco lo es el Antiguo Testamento, pero lo que dice nos muestra por qué la iglesia tendría que crear tal disciplina. Los cristianos tenían el encargo de predicar el evangelio a las naciones, lo que significaba que tenían que explicar qué era y por qué era importante. A las

¹⁹ Aparte de casos concretos como el de Rut y Naamán (2 Rey. 5:15-17), hay varias referencias a “todas las naciones de la tierra” que serán bendecidas por Israel (Gen. 18:18) y adorarán al Dios verdadero (Salmo 67). Pero en general, el mensaje era que la salvación pertenece a los judíos, como le dijo Jesús a la mujer samaritana (Jn. 4:22), y si los no judíos iban a beneficiarse de ella, solo podía ser en y a través de Israel.

²⁰ Véase el encuentro entre Elías y los profetas de Baal para un buen ejemplo de esto (1 Rey. 18:20-40).

²¹ Véase Is. 35:8, donde el profeta dice que ni siquiera los tontos se extraviarán si hacen lo correcto.

²² Hay que decir que los cristianos no utilizaron la palabra “teología” para describir sus creencias durante mucho tiempo. Preferían llamarla “doctrina” (*didachê* en griego; *doctrina* en latín) o “enseñanza” (*didaskalia* en griego; *disciplina* en latín). La palabra griega *theologia* apareció por primera vez en los escritos de Platón (429-347 a.C.), que la utilizaba para referirse a lo que ahora llamaríamos “mitología”, y puede que los cristianos la evitaran por esa razón.

personas que no entendían ni siquiera los rudimentos del pensamiento judío les resultaba muy difícil captar el mensaje cristiano, como descubrió Pablo cuando fue a Atenas.²³ Además, había que presentarles las creencias judías de forma coherente y sistemática, ya que, de lo contrario, o bien no habrían tenido ningún sentido, o bien se habrían asimilado de forma fragmentaria, lo que habría sido aún peor.

Una religión o cultura que adoptara ciertas creencias judías sin entender el contexto en el que habían surgido podría fácilmente acabar malinterpretándolas e incluso pervirtiéndolas. Un buen ejemplo de ello fue la adopción generalizada de la semana hebrea en círculos no judíos. Un ciclo de tiempo que para los judíos estaba estrechamente relacionado con la creación y el culto al Creador fue tomado por otros y aplicado a los siete planetas reconocidos: el sol, la luna, Marte, Mercurio, Júpiter, Venus y Saturno. Luego se utilizó con fines astrológicos que no tenían nada que ver con el judaísmo. La iglesia cristiana pudo rescatar la semana de esta aberración y restaurar el sentido de armonía con el orden creado que se había pretendido originalmente, pero el hecho de que la mayoría de las lenguas europeas occidentales sigan utilizando los nombres planetarios para los días individuales sirve como recordatorio de cómo el concepto bíblico había sido malinterpretado por aquellos que no entendían o aceptaban el contexto en el que apareció por primera vez.²⁴

Los judíos creían que Dios era eterno, todopoderoso, etc., pero rara vez especulaban sobre las implicaciones de estos atributos para su comprensión de cómo interactuaba con el mundo. Su enfoque era esencialmente práctico y subjetivo. Para ellos, Dios era quien decía ser porque lo que hacía demostraba que sus afirmaciones eran ciertas. En lugar de especular sobre misterios que eran demasiado grandes para la mente humana, pensaban que era mejor hacer lo que Dios mandaba y cosechar las recompensas que la obediencia traería. Esto no significa que los antiguos israelitas fueran libres de ignorar la naturaleza del ser de Dios. Por el contrario, se les prohibió hacer ídolos que lo representaran, porque era invisible y no podía ser contenido dentro de las limitaciones impuestas por la mente humana.²⁵ Tampoco se les animaba a especular sobre cómo un Creador

²³ Hch. 17:16-34.

²⁴ En inglés, los nombres de los dioses romanos han sido sustituidos por sus equivalentes germánicos, pero el principio es el mismo (Marte=Tiwi; Mercurio=Woden; Júpiter=Thor; Venus=Freya). La principal excepción en Europa occidental es el portugués, que numera los días como "segundo", "tercero", "cuarto", etc. Lo mismo ocurre en muchas lenguas de Europa del Este, sobre todo donde la influencia de la iglesia ortodoxa griega ha sido fuerte. Cabe señalar que Mahoma también adoptó los nombres cristianos de los días de la semana, con el resultado de que muchas sociedades islámicas los utilizan en sus formas árabes sin darse cuenta de su origen.

²⁵ Ex. 20:4-6.

invisible e infinito podía entrar en relación con sus criaturas finitas. A menudo hablaban de Dios en términos humanos, pero al mismo tiempo insistían en que no era un hombre, y nunca se les pasó por la cabeza la posibilidad de que pudiera convertirse en uno.²⁶ Cuando a los judíos de la época de Jesús se les presentó esa idea, la mayoría de ellos la rechazó como una blasfemia y la dejó así.²⁷

Fue en el mundo gentil donde las preguntas sobre la naturaleza del ser de Dios fueron importantes. Los filósofos griegos habían especulado durante mucho tiempo sobre la naturaleza de la realidad última, y querían saber cómo encajaba el Dios de la Biblia en ese panorama. Al carecer de una doctrina de la creación o de una comprensión de cómo interactuaban las realidades espirituales y materiales, los conversos gentiles necesitaban una orientación clara sobre estas cosas. En la imaginación gentil, la línea entre lo divino y lo humano era permeable, así que ¿por qué la encarnación del Hijo como Jesucristo debía considerarse única? Jesús no fue el primero ni el único hombre que reivindicó la divinidad; tampoco sus afirmaciones fueron especialmente impresionantes. Puede que haya resucitado de entre los muertos, pero ¿cómo pudo morir en primer lugar si era Dios? ¿Podría hacerlo y seguir siendo el ser bueno y trascendente por excelencia? Había que explicar el Evangelio a los gentiles de un modo que la mayoría de los judíos nunca habían pensado, y la teología cristiana fue en cierta medida el resultado de la lucha por hacerlo.

La Iglesia también tuvo que explicar cómo se relacionaba Jesucristo con el Dios judío. Esto significaba que el monoteísmo bíblico tenía que ser interpretado de una manera que pudiera dar cabida a la divinidad de Cristo. El Antiguo Testamento hablaba de la Palabra de Dios, del Espíritu de Dios y de la Sabiduría de Dios en formas que parecían personales, pero los judíos entendían esos términos como metáforas poéticas más que otra cosa. En general, los cristianos estaban de acuerdo con ellos en esto, pero también tenían que considerar esas expresiones en un contexto más amplio en el que Jesucristo se identificaba con la Palabra y la Sabiduría divinas, y el Espíritu era una persona distinta, no solo el aliento del único Dios.

Dada su diferente perspectiva en estos asuntos, ¿no podrían los cristianos haber abandonado simplemente el judaísmo y haber creado una religión completamente nueva? El inconveniente de esa solución era que Jesús había venido a cumplir las promesas de la ley que habían sido proclamadas y renovadas por los profetas del antiguo Israel. Así que, aunque algunas partes del Antiguo

²⁶ Ver Sal. 50:7-15.

²⁷ Mat. 26:65; Jn. 10:31-33.

Testamento ya no eran aplicables después de la venida de Cristo, abandonar la Biblia hebrea no era una opción para la iglesia primitiva. Les gustara o no, los cristianos compartían una herencia común con los judíos, aunque la interpretaran de forma diferente. No podemos apreciar cuáles fueron los orígenes de la teología cristiana si no nos enfrentamos a este fenómeno de doble filo, que ha sido la causa de tantos malentendidos entre el pueblo de Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento.

La relación entre cristianos y judíos es compleja y a menudo ha sido objeto de intensas controversias. Siempre ha sido posible que un judío se convierta en cristiano sin dejar de ser judío, una situación que era casi universal en la época de los apóstoles, pero lo contrario es más problemático. Había judíos en la iglesia primitiva que pensaban que los conversos no judíos al cristianismo tenían que convertirse en judíos para ser cristianos, pero eso fue vigorosamente refutado por Pablo y la idea fue pronto rechazada.²⁸ Pablo no estaba en contra de la ley judía como tal, ni veía nada malo en los judíos que la observaban. Él mismo lo hacía,²⁹ y cuando tomó a Timoteo como su asistente, lo hizo circuncidar para no ofender la opinión judía.³⁰

Esto era importante para Pablo porque en las primeras iglesias cristianas había muchas personas que conservaban estrechos vínculos comerciales y familiares con compañeros judíos que seguían sin estar convencidos de las afirmaciones de Cristo. Solo cuando esos lazos se debilitaron a lo largo de dos o tres generaciones se produjo una clara separación entre judíos y cristianos a nivel popular.³¹ Poco a poco los conversos no judíos se hicieron más numerosos y los cristianos judíos se mezclaron más fácilmente con ellos que con otros judíos. Cuando eso ocurrió, el sentido de una solidaridad judía más amplia desapareció y las dos comunidades tomaron caminos separados.

²⁸ Gal. 2:11-3:29; Rom. 2:17-4:25.

²⁹ Véase Hch. 21:20-26.

³⁰ Hch. 16:1-3. Timoteo era hijo de un matrimonio mixto. Su padre era gentil, por lo que no fue circuncidado de bebé, pero su madre era judía, lo que a los ojos de otros judíos lo convertía también en judío. Curiosamente, Timoteo había sido educado como cristiano por su madre y su abuela, que eran creyentes (2 Tim. 1:5). No sabemos si ellas querían que Timoteo se circuncidara, pero su padre (presumiblemente un gentil incrédulo) probablemente no lo permitió.

³¹ Sin embargo, hay que recordar que los romanos distinguieron a los cristianos como un grupo separado en una fecha muy temprana. El emperador Nerón los culpó (y no a los judíos) de haber provocado el gran incendio de Roma en el año 64 d.C., y Plinio el Joven los reconoció como un grupo distinto cuando era gobernador de Bitinia (111-112 d.C.). Al parecer, Plinio no tenía ni idea de que los cristianos estaban emparentados con los judíos, lo que nos da una clara indicación de cómo eran percibidos menos de tres generaciones después de los inicios de la iglesia.

A mediados del siglo II, los cristianos escribían tratados contra los judíos, e incluso fue posible que Marción del Ponto (fl. c. 144) sostuviera que la influencia judía no tenía cabida en la Iglesia cristiana, que las Escrituras hebreas debían ser rechazadas y que cualquier signo de dependencia de ellas debía ser eliminado del Nuevo Testamento.³² El punto de vista de Marción era extremo, y nunca convenció a un número significativo de personas para que adoptaran su posición, pero el hecho de que pudiera ser aireado muestra lo mucho que la iglesia se había alejado de sus orígenes judíos en poco más de un siglo. Al mismo tiempo, el judaísmo también estaba desarrollando su propia identidad posbíblica, que en muchos aspectos no estaba más cerca del Antiguo Testamento que el cristianismo. Aunque los judíos modernos nunca han rechazado sus antiguas Escrituras, dependen para su orientación religiosa más de la Mishnah y el Talmud, ambos productos de la enseñanza rabínica en los siglos posteriores al nacimiento de Cristo, que de la Biblia.³³ En resumen, ambas religiones se basan en la herencia de las Escrituras hebreas y las reclaman como propias, pero cada una ha pasado de ellas a su manera y cada una se ha convertido en una extraña para la otra.³⁴

El cristianismo y el canon hebreo de las Escrituras

Es obvio para cualquiera que lea los Evangelios que Jesús asumió que las Escrituras judías eran de origen divino. La redención que Jesús proclamaba era la herencia del pueblo judío que le había sido prometida por la ley y los profetas, y les dijo que la estaba cumpliendo ante sus ojos.³⁵ Sus discípulos afirmaban lo mismo, utilizando la Biblia hebrea para predicar el evangelio de la salvación por la gracia mediante la fe en Cristo. Para los apóstoles, la ley de Moisés señalaba a Cristo porque establecía las normas de santidad que Dios exigía a Su pueblo. Les recordaba que nunca podrían alcanzar esas normas por sí mismos, y esbozaba una vía de escape que finalmente se realizaría mediante el sacrificio único del Gran Sumo Sacerdote, el Hijo de Dios sin pecado que había dado su vida por la de ellos. Cuando ellos y sus colaboradores elaboraron los libros que formarían el Nuevo

³² Véase Sebastian Moll, *The Arch-heretic Marcion* (Tubinga: Mohr Siebeck, 2010).

³³ Véase Hermann L. Strack y Günter Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash* (Minneapolis: Fortress, 1992).

³⁴ Véase Marcel Simon, *Verus Israel: A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire AD 135-425* (Oxford: Oxford University Press, 1986); publicado originalmente en francés (París: E. de Boccard, 1964).

³⁵ Luc. 4:21.

Testamento, eran conscientes de que estaban exponiendo la Biblia hebrea y explicando lo que estaban convencidos de que era su verdadero significado.

En principio, el texto del Antiguo Testamento utilizado por los primeros cristianos era el mismo que el de sus contemporáneos judíos. Los cristianos no intentaron añadirle nada ni modificarlo porque creían que era la Palabra de Dios que se había cumplido en Jesucristo. Como pensaban que cada parte de ella apuntaba a él, estaban convencidos de que si la adulteraban de alguna manera perderían o malinterpretarían el significado de algún aspecto de la misión de Cristo. Como el propio Jesús había dicho: “Hasta que pasen el cielo y la tierra, no se perderá ni la letra más pequeña ni una tilde de la ley hasta que toda se cumpla”.³⁶ También sabían que habría sido imposible predicar el evangelio a los judíos si hubieran modificado el texto bíblico para adaptarlo a sus propias preferencias teológicas. Por lo tanto, la Iglesia tenía poderosos motivos para mantener su Antiguo Testamento lo más cerca posible del original judío, aunque el texto no estaba fijado en el grado en que lo está ahora, ni se habían determinado definitivamente los límites del canon.

En cuanto al texto del Antiguo Testamento, el descubrimiento de los rollos del Mar Muerto en Qumrán en 1947 ha demostrado que en la época de Jesús ni siquiera el original hebreo era tan uniforme como lo fue posteriormente. No hay que exagerar el alcance de las variaciones, y en general los rollos de Qumrán se acercan a la forma masorética del texto, ahora estándar, pero a veces esta conserva lecturas inferiores que pueden corregirse apelando a las pruebas de Qumrán.³⁷ Incluso hay casos en los que las versiones hebreas descubiertas en Qumrán apoyan las lecturas de la traducción griega iniciada en Alejandría en el siglo III a.C. y que conocemos como la Septuaginta o “Setenta” (LXX), porque supuestamente fue realizada por setenta (o setenta y dos) eruditos.³⁸

El origen de esta traducción está envuelto en la leyenda, pero parece probable que un grupo de judíos de Alejandría, conscientes de que su comunidad estaba

³⁶ Mat. 5:18.

³⁷ El texto masorético fue elaborado por los llamados masoretas, cuyo nombre deriva de la palabra hebrea *masorah* (“grillete”). Al fijar la forma del texto bíblico, los masoretas pretendían poner límites, o grilletes, a su interpretación. Estuvieron activos entre los siglos VII y XI de nuestra era.

³⁸ “Septuaginta” deriva de la palabra latina para “setenta”, el número aproximado de traductores, lo que explica la abreviatura LXX, el número romano para setenta. Sobre la naturaleza de esta traducción y su autoridad en la Iglesia primitiva, véase Karen H. Jobes y Moisés Silva, *Invitation to the Septuagint* (Grand Rapids, MI: Baker, 2000); y Martin Hengel, *The Septuagint as Christian Scripture: Its Prehistory and the Problem of Its Canon* (Edimburgo: T & T Clark, 2002). Véase también Abraham Wasserstein y David Wasserstein, *The Legend of the Septuagint: From Classical Antiquity until Today* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

perdiendo rápidamente el conocimiento del hebreo, decidiera traducir el Pentateuco (Génesis-Deuteronomio) al griego para que su fe se mantuviera en la generación más joven. Esto ocurrió probablemente alrededor del año 250 a.C., y el resto de las Escrituras hebreas se tradujeron gradualmente durante los siguientes 200 años aproximadamente. Cuando nació Jesús, la mayor parte de la Biblia hebrea, si no toda, estaba disponible en griego, aunque el nivel de traducción era muy variable. Libros como Job y Daniel fueron parafraseados en lugar de traducidos literalmente, y la versión de los LXX de los Salmos a menudo tenía poca relación con el original. Algunos pasajes se omitieron o se transpusieron a otro lugar, y los traductores cometieron varios errores.

Al parecer, las dudas sobre la exactitud de la versión griega estaban muy extendidas y parecen haber llevado a un escritor judío anónimo a redactar la llamada *Carta de Aristeas* en torno al año 150 a.C., con el propósito de apuntalar el prestigio y la autoridad del Pentateuco griego. El Pseudo-Aristeas, como se conoce a este escritor, afirmaba ser uno de los setenta y dos eruditos que habían sido enviados desde Jerusalén a Alejandría para realizar la traducción, que (aseguraba a sus lectores) contaba con la aprobación de las autoridades del templo. Pero, aunque este argumento podría haber persuadido a los judíos de fuera de Palestina que habían abandonado el uso del hebreo para aceptar la LXX, siempre había quienes no habían perdido el contacto con Jerusalén, donde había sinagogas de habla griega y muchas personas (como el joven Saulo de Tarso) que dominaban tanto el hebreo como el griego.

La gente de esos círculos era muy consciente de los defectos de la LXX, y de vez en cuando producían revisiones del texto para que reflejara el hebreo con mayor precisión. Estas revisiones circularon libremente, haciendo que lo que ahora llamamos LXX se pareciera más a una familia de traducciones que a un texto único.

Mientras esto sucedía, las leyendas atribuidas a Aristeas cobraban vida propia. En la época de Filón (d. 50 d.C.) se afirmaba que los setenta traductores habían trabajado de forma independiente, pero que todos habían llegado exactamente a la misma versión, lo que demostraba que la LXX era de inspiración divina.³⁹ Esto le dio un estatus completamente nuevo e hizo posible que los defensores de la LXX explicaran las diferencias entre esta y el texto hebreo como la voluntad de Dios. El respaldo de Filón a la LXX reforzó sin duda su autoridad entre los judíos de la diáspora, aunque no desplazó a la de los originales hebreos, al menos no entre quienes podían consultarlos.

³⁹ Filón, *De vita Mosis* (Moysi) 2, ll. 33-44.

En la época en que se escribió el Nuevo Testamento, la LXX circulaba en varias formas diferentes que se toleraban mientras no existiera un texto hebreo definitivo con el que pudieran juzgarse. Esta situación comenzó a cambiar tras la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C. La dispersión del establecimiento del templo condujo a un repliegue que acabó eliminando las diversas versiones hebreas en favor de la que más tarde se convirtió en el texto masorético. Una vez ocurrido esto, se presionó para que las versiones griegas se ajustaran al máximo a la hebrea, cada vez más estandarizada. Desesperados por la LXX, algunos judíos individuales emprendieron la tarea de traducir de nuevo, preparando una traducción muy literal (Aquila) y al menos dos relativamente idiomáticas (Símaco y Teodoción). Hay indicios de que el texto que ahora se atribuye a Teodoción era en realidad mucho más antiguo, pero si es así, demuestra que la necesidad de una traducción más precisa que la de los LXX se sentía incluso antes de la caída de Jerusalén. La versión de Teodoción es importante sobre todo porque su texto de Daniel sustituyó rápidamente al de los primeros LXX, un hecho que demuestra que la leyenda de la inspiración divina de los LXX no era creída por todos.

Gran parte de los conocimientos que tenemos sobre este proceso de traducción provienen de Orígenes (185-254), un cristiano de Alejandría que intentó proporcionar a la Iglesia un texto viable de los LXX revisándolo a la luz de estas versiones judías posteriores. Su forma corregida de los LXX se convirtió en el Antiguo Testamento de la Iglesia griega, que se mantiene hasta la actualidad. Sin embargo, los judíos pronto abandonaron la LXX casi por completo, prefiriendo utilizar la traducción de Aquila o volver al original hebreo, lo que finalmente hicieron.

En cuanto a los libros que se incluyeron en el canon bíblico, sabemos que el Pentateuco, que los judíos llamaban la Torá o los cinco libros de Moisés, era fundacional para todas las formas de judaísmo y que los cristianos estaban de acuerdo con ello. Jesús se refirió con frecuencia a “Moisés” (Mat. 8:4; Mr. 1:44; 10:3; 12:26; Luc. 24:44; Jn. 5:45-46; 7:19) como el presunto autor de la Torá, que se cita a menudo en el Nuevo Testamento. A continuación, vino la sección conocida como los Profetas (Nevi'im). Esta incluía desde Josué hasta 2 Reyes (pero no Rut) y desde Isaías hasta Malaquías (pero no Lamentaciones ni Daniel). También aquí había un acuerdo general en la época de Jesús, aunque los LXX separaron los libros históricos de los más evidentemente proféticos, colocando los primeros inmediatamente después de la Torá y los segundos al final del canon.

Más problemáticos fueron los libros que ahora se incluyen en la tercera sección de la Biblia hebrea, donde se conocen simplemente como los Escritos (*Ketuvim*). Se trata de los Salmos, Job, Proverbios, Rut, el Cantar de los Cantares, Eclesiastés,

Lamentaciones, Ester, Daniel, Esdras-Nehemías (un solo libro) y Crónicas, en ese orden. Es un hecho interesante que, aunque el Nuevo Testamento se refiere a menudo a “la Ley y los Profetas”,⁴⁰ nunca menciona los Escritos como una colección distinta de libros. ¿Significa esto que los Escritos no se consideraban Escrituras en el siglo I d.C.? Es difícil decirlo. Sin duda, los libros existían y gozaban de un estatus canónico entre los judíos, y no hay razón para pensar que los cristianos estuvieran en desacuerdo con esa valoración. Después de todo, los Salmos se citan en el Nuevo Testamento más que cualquier otro libro, y su calidad profética era muy valorada. Los primeros cristianos podían referirse a la “Ley” de una forma que incluía todo el canon de las Escrituras (véase, por ejemplo, 1 Cor. 14:21), por lo que no podemos asumir que la frase del Nuevo Testamento “la Ley y los Profetas” pretendía excluir los Escritos.

El único libro que produjo serias dudas entre los judíos fue Ester, que no se encuentra entre los rollos de Qumrán y tampoco se cita en el Nuevo Testamento. La razón principal de estas dudas parece haber sido que Ester no menciona el nombre de Dios, lo que hacía parecer improbable que pudiera ser una Escritura inspirada. No se menciona en el Nuevo Testamento, pero eso no puede tomarse como prueba de que los cristianos rechazaran su canonicidad, ya que varios otros libros del Antiguo Testamento tampoco se citan en el Nuevo Testamento,⁴¹ y ciertamente se consideraban Escritura inspirada. Los argumentos basados en el silencio no prueban nada, y no hay ninguna indicación de que la iglesia primitiva rechazara alguna vez a Ester de la forma en que se pensaba que lo habían hecho algunos judíos.

Mucho menos clara es la situación de una serie de libros o partes de libros que se encuentran en la LXX, pero no en la Biblia hebrea. Algunos de ellos fueron probablemente traducidos del hebreo al griego, pero el texto original se ha perdido y solo sobrevive el griego. En el caso de Ester, la versión de los LXX contiene adiciones sustanciales al texto hebreo que mencionan a Dios con frecuencia, lo que nos hace sospechar que pueden haber sido añadidas por esa razón. Las adiciones a Daniel y Jeremías tienen forma de apéndices (*Bel y el Dragón*, por ejemplo, o la *Carta de Baruc*) que pueden ser independientes si es necesario. La mayoría de los demás textos son históricos (como los libros de los *Macabeos*) o forman parte de la literatura sapiencial asociada al nombre de Salomón.

En conjunto, estos libros han llegado a conocerse como los apócrifos y han sido claramente rechazados por la tradición judía, aunque todos son de origen

⁴⁰ Mat. 5:17; 7:12; 22:40; Luc. 16:16; Hch. 13:15; 24:14; Rom. 3:21.

⁴¹ En el Nuevo Testamento no hay citas de Rut, 2 Reyes, 1 y 2 Crónicas, Esdras, Nehemías, Cantar de los Cantares, Lamentaciones ni Abdías.

judío.⁴² Ninguno de ellos se cita en el Nuevo Testamento, aunque hay posibles alusiones a algunos de ellos, y se incluyen en las ediciones cristianas de los LXX. Parece que se utilizaron en la Iglesia como textos moralmente edificantes sin ser considerados como Escrituras de inspiración divina, aunque la tendencia a canonizarlos como tales creció con el tiempo. El debate sobre el estatus de los LXX, y por tanto también de los apócrifos, se desató entre Agustín y Jerónimo a finales del siglo IV. Jerónimo, como distinguido hebraísta, defendía la inspiración exclusiva del original hebreo, mientras que Agustín, como teólogo, sostenía que, dado que los apóstoles utilizaban la LXX, esta debía ser el texto canónico adoptado por la Iglesia.

El punto de vista de Agustín prevaleció y los apócrifos tuvieron posteriormente cierta influencia en el desarrollo de la teología medieval, pero en el período más temprano del cristianismo eran irrelevantes. No se escribieron comentarios sobre él, lo que significa que no se utilizaba regularmente en el ministerio de predicación y enseñanza de la Iglesia.⁴³ En el siglo XVI, los reformadores protestantes recuperaron la posición de Jerónimo, que consideraban más científica, de modo que hoy las Biblias protestantes siguen el texto hebreo, aunque la influencia de los LXX todavía puede verse en los nombres dados a algunos de los libros y en el orden en que se colocan en el canon.⁴⁴

Dicho esto, hay que admitir que el Nuevo Testamento, que fue escrito originalmente en griego, utiliza normalmente la LXX cuando cita la Biblia hebrea, incluso cuando el texto hebreo es diferente. Se han dado varias explicaciones para ello, que pueden resumirse como sigue:

1. Citar la LXX era sobre todo una cuestión de comodidad. Los cristianos escribían en griego para personas de habla griega que ya estaban familiarizadas con esa traducción. Para los primeros evangelistas cristianos era más importante aprovechar esa tradición que corregirla remitiéndose al original hebreo, porque afirmaban que Cristo había venido a cumplir las Escrituras, algo que solo podía ser creíble si la gente reconocía esas Escrituras cuando las escuchaba. Si los evangelistas hubieran traducido directamente del hebreo, muchos judíos de habla griega podrían haber pensado que estaban manipulando el texto para hacerlo

⁴² La palabra “apócrifo” significa “oculto”, lo que obviamente no son los libros en cuestión. Un término más exacto, y el preferido por los estudiosos, es “deuterocanónico”, aunque hay que admitir que no se ha impuesto fuera de los círculos especializados.

⁴³ Se puede hacer una excepción con Tobit, sobre el que Ambrosio (339-397) escribió un comentario, y también con el Eclesiástico, que fue comentado por Teodoreto (m. 466). Pero ambos fueron tardíos y no tuvieron imitadores hasta la época de Bede (673-735).

⁴⁴ Esta influencia, tal como es, fue mediada por la Vulgata latina, traducida por Jerónimo del original hebreo y griego.

encajar en su agenda. Dado que los cristianos no trataban de adaptar el texto a sus intereses, sino solo de comunicar el Evangelio a sus oyentes, el uso de los LXX parecía ser el mejor medio para conseguirlo. Dado que ni el hebreo ni la LXX existían entonces en una forma única, siempre era posible que un escritor del Nuevo Testamento utilizara una versión del griego más cercana al hebreo que la LXX original, y eso parece ser lo que hizo Pablo, especialmente cuando citaba a Isaías.

2. Las diferencias entre el hebreo y la LXX no importaban realmente. El significado exacto de muchas palabras hebreas, especialmente las que se refieren a plantas y animales que no se encuentran fuera de Oriente Medio, era desconocido incluso para los traductores originales. ¿Qué es un íbice, por ejemplo?⁴⁵ ¿Importaría que los lirios del campo fueran narcisos o margaritas? La verdad es que no, y en casos como este las lecturas de los LXX pueden ser tan buenas como cualquier otra. Habría sido diferente si se hubiera esperado que los cristianos obedecieran las leyes alimentarias judías, pero como no estaban obligados a ellas, podían permitir que la identidad de muchas de las criaturas “impuras” que mencionan siguiera siendo incierta, ya que esto no afectaba a su fe de ninguna manera práctica.⁴⁶ Ese fue el enfoque adoptado por la iglesia primitiva e incluso por los judíos, que se vieron obligados a admitir que no siempre sabían exactamente lo que debían evitar comer.

También ocurre que el hebreo puede leerse a veces de diferentes maneras porque el texto original no tenía vocales. Un ejemplo famoso de esto ocurre en Génesis 47:31, que dice que Jacob “se inclinó en la cabecera de la *meth*”. La palabra hebrea *meth* puede leerse como *mittah* (cama) o como *matteh* (bastón). El texto masorético prefirió la primera, que tiene más sentido, pero los LXX eligieron la segunda, y su versión es la que aparece en Hebreos 11:21.⁴⁷ La única manera de conciliar estas dos lecturas es traducir el texto del Génesis como “bastón”, tomando la cita de los Hebreos de la LXX como prueba de ello, pero esto parece forzado.⁴⁸ Tal vez el escritor a los hebreos sabía que “cama” era una lectura mejor, pero pensó que su audiencia estaba acostumbrada a la LXX y habría detectado un “error” si la hubiera utilizado en lugar de “bastón”. ¿Qué podemos hacer con algo así? ¿Importa una u otra solución? Sea cual sea la solución que prefiramos, deberíamos ser capaces de admitir que en la práctica no hay mucha diferencia, y

⁴⁵ Dt. 14:5.

⁴⁶ Este es el caso de Dt. 14:12-18.

⁴⁷ La NBLA sigue el texto masorético en Génesis, pero deja la palabra “bastón” en Hebreos.

⁴⁸ Sin embargo, es lo que hace la New International Version.

esta era la forma en que la mayoría de los primeros cristianos consideraban las discrepancias de este tipo.

3. Los cristianos creían que la LXX era una traducción divinamente inspirada y, por tanto, si divergía del hebreo, debía ser preferida como una revelación más reciente (y por tanto superior) de Dios. Eso era ciertamente lo que sostenían muchos cristianos en tiempos posteriores, pero los escritores del Nuevo Testamento estaban demasiado familiarizados con el texto hebreo como para decir esto. Estaban contentos de citar la LXX como la Palabra de Dios porque para ellos la inspiración de la Escritura era “plenaria” pero no “verbal”. Esta es una distinción moderna que requiere cierta adaptación cuando se aplica al antiguo Israel y a la iglesia primitiva, pero es importante de todos modos.⁴⁹ Tanto los judíos como los cristianos creían que la Biblia hebrea estaba plenamente inspirada por Dios y que, como dijo famosamente Jesús, ni “la letra más pequeña ni una tilde” de la misma quedaría sin cumplir o sin efecto.⁵⁰ Pero ni los judíos ni los cristianos daban tanta importancia a las palabras precisas del texto como para que una sola versión de este pudiera ser autorizada. Sobre todo, no pensaban que la traducción a otra lengua fuera imposible ni que la Escritura solo pudiera leerse en el original hebreo.

En siglos posteriores, los judíos se replegaron a su texto hebreo y adoptaron una doctrina estrictamente “verbal” de la inspiración divina que descartaba la traducción. Este punto de vista también lo adoptarían los musulmanes, que creen que su Corán solo puede leerse realmente en el original (y divinamente inspirado) árabe, pero los cristianos nunca han adoptado un enfoque tan estrecho del texto bíblico. Las iglesias orientales conservaron la LXX como traducción divinamente inspirada y olvidaron el hebreo, aunque no fueron reacias a traducir su versión griega a otras lenguas.⁵¹ Por su parte, la Iglesia occidental consideraba infalible la traducción latina realizada por Jerónimo a finales del siglo IV (conocida como la Vulgata), e insistía en que debía utilizarse con exclusión de todas las demás,

⁴⁹ En los tiempos modernos, la inspiración “plenaria” se ha utilizado a veces para permitir a los traductores parafrasear el texto original, siempre que se conserve su significado básico, con el resultado de que resulta sospechosa a los ojos de quienes mantienen la inspiración “verbal” y prefieren traducciones más literales. Sin embargo, en el mundo antiguo, la creencia en la “inspiración verbal” habría significado excluir por completo la posibilidad de la traducción.

⁵⁰ Mat. 5:18 (NBLA). La “letra más pequeña” es la letra *yod* (equivalente a nuestra i) y una tilde es un pequeño trazo que distingue unas letras hebreas de otras (por ejemplo, *resh* de *daleth*, *nun* de *waw* y *beth* de *resh*). Se puede comparar con las distinciones que se hacen en nuestro alfabeto entre *C* y *G*, entre *O* y *Q* y entre *P* y *R*.

⁵¹ Pero tenga en cuenta que una versión en griego moderno se llama “interpretación” (*hermêneia*) y no “traducción” (*metaphrasis*).

aunque nunca llegó a decir que fuera divinamente inspirada.⁵² La Iglesia Católica Romana la canonizó en el Concilio de Trento de 1546, en una época en la que los eruditos humanistas y los protestantes cuestionaban tanto la autoridad como la exactitud del latín.⁵³

Los protestantes querían volver a las lenguas originales, pero también traducir la Biblia directamente de ellas a las lenguas vernáculas de Europa. De este modo, volvían a la visión de la Iglesia primitiva, según la cual el texto era plenamente inspirado, pero no de un modo que excluyera toda posibilidad de traducción. La gran diferencia entre el enfoque protestante del siglo XVI (y, en general, el moderno) y el de los antiguos es que ahora se reconocen plenamente los textos originales como la norma por la que deben medirse la enseñanza y la predicación de la Iglesia. No todo el mundo aprende las lenguas en cuestión, pero ahora no existe el peligro de que se pierdan o se ignoren, como ocurrió durante muchos siglos; ni ninguna traducción puede ocupar su lugar como lo hicieron en su día la LXX y la Vulgata. Hoy en día, toda teología y erudición serias deben comprometerse con los textos originales, e incluso hacer nuevas traducciones de ellos si las existentes no son capaces de transmitir su significado con suficiente precisión.

Al mismo tiempo, hemos de reconocer que nuestros criterios no eran los de la Iglesia primitiva, que a menudo estaba dispuesta a presentar argumentos teológicos sobre la base de lecturas que hoy serían universalmente rechazadas. Si (y hasta qué punto) las conclusiones extraídas de tal procedimiento deben ser también rechazadas es una cuestión de debate. En algunos casos, los argumentos que se exponen pueden apoyarse en otros textos que no han sido tan malinterpretados, por lo que se puede permitir que se mantengan por esa razón. Otros casos son más problemáticos, y los cristianos han diferido en cuanto al peso que debe darse a la fuerza de la tradición como guía de interpretación. Todo lo que se puede decir aquí es que los textos en cuestión deben ser considerados por sus propios méritos y que

⁵² La distinción entre iglesias “orientales” y “occidentales” se basa en la división del imperio romano a finales del siglo IV. En su mayor parte, Occidente era de habla latina, por lo que “occidental” y “latín” pueden utilizarse como sinónimos a efectos teológicos. La situación en Oriente era más compleja. El griego era la lengua franca en la parte oriental del imperio, pero había importantes comunidades en las que no se hablaba, y la traducción a las diferentes lenguas vernáculas era más habitual. Además, la Iglesia occidental estaba unida en torno a la sede de Roma, mientras que en Oriente se reconocían cuatro centros de autoridad: Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén, cada uno de los cuales constituía una “Iglesia” independiente.

⁵³ El decreto fue emitido en la cuarta sesión, el 8 de abril de 1546. Véase *Conciliarum oecumenicorum decreta* (Bolonia: Istituto per le Scienze Religiose, 1973), 664-665.

hay que evitar los juicios generales a favor o en contra de la aceptación de las interpretaciones tradicionales de los mismos.

Con el paso del tiempo, cristianos y judíos llegarían a discrepar sobre cuál era el texto del Antiguo Testamento, así como sobre cómo debían interpretarse determinados versículos, pero esto no preocupó a los escritores del Nuevo Testamento ni a las iglesias a las que escribían. Solo cuando se estandarizó el texto hebreo se convirtió en un problema importante, sobre todo en el diálogo con los judíos. La conveniencia de hacer corresponder el texto griego con el hebreo era a menudo aceptada por los cristianos cultos, pero no cuando se trataba de Isaías 7:14, donde estaba en juego un importante principio teológico. La LXX dice que “una virgen concebirá”, utilizando la palabra griega *parthenos* para traducir el hebreo *almah*, que significa “mujer joven” (griego, *neanis*).⁵⁴ Es probable que los traductores pensaran que la relación sexual marcaba la transición de la juventud a la edad adulta, haciendo que las dos palabras fueran prácticamente sinónimas. Los cristianos, naturalmente, se basaron en *parthenos* como una profecía del nacimiento virginal de Cristo, y el versículo se cita a este efecto en el Nuevo Testamento.⁵⁵ Nadie se opuso a ello en su momento, pero la cuestión llegó a un punto crítico a mediados del siglo II, cuando Aquila y otros corrigieron este aparente error utilizando *neanis* en lugar de *parthenos* en sus traducciones.

La amenaza que este tipo de revisión suponía para la Iglesia queda ampliamente demostrada en el *Diálogo con Trifón* de Justino Mártir, que puede fecharse hacia el año 155 d.C.⁵⁶ Trifón, al que se suele identificar como el rabino judío Tarfón, cuestionó la exactitud de la traducción de los LXX, y Justino respondió ofreciendo dos contraargumentos al respecto. En primer lugar, dijo (con bastante razón, al parecer) que no hay nada especial en que una mujer joven dé a luz. Es algo tan común que difícilmente podría considerarse un signo especial, como indica el texto. Si una joven que no era virgen hubiera tenido un hijo, ¿cómo podría alguien haber adivinado que había ocurrido algo único? De forma menos persuasiva, Justino siguió a Filón y argumentó que la LXX era una traducción divinamente inspirada, de la que este versículo era un ejemplo destacado.

El hebreo era ambiguo y algo banal, pero el griego era claro y profético, como debe ser la Escritura inspirada. En este caso, que era de suprema importancia para la enseñanza de la iglesia, Justino sintió que necesitaba el mito filónico para

⁵⁴ La palabra hebrea para “virgen” es *bethulah*.

⁵⁵ Mat. 1:23.

⁵⁶ Justino Mártir, *Dialogus cum Tryphone* 43.3-8; 67.1; 68.9; 71.3; 77.3; 84.1, 3.

reforzar su posición teológica, y las generaciones posteriores generalmente aceptaron su lógica. El efecto a largo plazo de esto fue que los cristianos comenzaron a ignorar el hebreo e incluso a considerarlo corrompido por los judíos anticristianos. Solo se podía confiar en la LXX para la construcción teológica, una creencia que permanecería inalterada en las iglesias orientales y que, ocasionalmente, siguen defendiendo algunos cristianos occidentales muy conservadores en la actualidad.

La LXX iba a tener un enorme impacto en la elección del vocabulario teológico utilizado por los escritores del Nuevo Testamento y por los primeros cristianos en general. A los LXX se debe la traducción de “Torah” como “ley” (*nomos*), cuando podría haberse traducido como “enseñanza” o “instrucción” (*didachê*). Asimismo, los LXX tradujeron *berith* como *diathêkê* (“testamento” o “pacto”) y, lo que es más importante, *panim* (“rostro”) como *prosôpon*, palabra que posteriormente se utilizó para significar “persona” en sentido teológico. Así, los LXX crearon una terminología bíblica que preparó el camino para la venida de Cristo al hacer que la lengua griega fuera capaz de absorber los conceptos teológicos cristianos. Sin ello, la predicación del Evangelio habría sido mucho más difícil y la tradición teológica de la Iglesia no se habría desarrollado tan rápidamente y de forma (relativamente) indolora como lo hizo. De este modo, los judíos helenistas desempeñaron un papel importante en la vida de la iglesia primitiva sin ser conscientes de ello. Más tarde, el judaísmo tomaría una dirección diferente y los helenistas dejarían de existir como grupo identificable dentro de Israel, pero para cuando eso ocurriera, las semillas que habían sembrado habían crecido y ayudado a producir el fruto que ahora llamamos teología cristiana.

El cristianismo y la interpretación bíblica judía

La mayoría de los cristianos de hoy no se dan cuenta de que los escritores del Nuevo Testamento utilizaron a menudo métodos rabínicos para interpretar el Antiguo Testamento, a pesar del gran resurgimiento del interés por el judaísmo de la época de Jesús que se ha producido en el último siglo y que ha revolucionado nuestra comprensión de este fenómeno.⁵⁷ Siempre se supo que Pablo recibió la

⁵⁷ Véase W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (Londres: SPCK, 1948). Para una perspectiva judía, véase Jacob Neusner, *Christian Faith and the Bible of Judaism: The Judaic Encounter with Scripture* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987). Para un resumen general de los diferentes puntos de vista sobre el tema, véase David L. Baker, *Two Testaments, One Bible*, 2ª ed. (Leicester: Apollos, 1991).

mejor educación rabínica disponible en su época, porque él mismo lo dijo.⁵⁸ Pero durante siglos se prestó poca atención a la posibilidad de que las influencias judías afectaran seriamente a su interpretación de la Biblia. Ahora, sin embargo, sabemos lo suficiente sobre la exégesis bíblica judía en el siglo I d.C. para poder evaluar su impacto en el Nuevo Testamento, y los resultados nos muestran lo importante que fue, especialmente cuando los cristianos discutían con los judíos. Los métodos de interpretación que se utilizaban en las escuelas rabínicas tienen eco no solo en Pablo, sino en todo el Nuevo Testamento, y nos ayudan a entender cómo argumentos que nos parecen extraños eran aceptados por los judíos de aquella época. Por ejemplo, en Mateo 2:23 leemos,

Cuando llegó [José], vivió en una ciudad llamada Nazaret, para que se cumpliera lo que fue dicho por medio de los profetas: ‘Él [Jesús] será llamado Nazareno.

A primera vista, esto no parece tener mucho sentido. José ya vivía en Nazaret antes de que naciera Jesús,⁵⁹ por lo que volvía a su casa, aunque Mateo da la impresión de que José iba allí por primera vez. Y lo que es más importante, no hay nada en los profetas que diga que Jesús vendría de Nazaret, un lugar que ni siquiera se menciona en el Antiguo Testamento. Es de suponer que Mateo se refería a Jueces 13:5, donde el ángel del Señor le dice a la esposa de Manoa de Zora, la futura madre de Sansón,

... vas a concebir y a dar a luz un hijo. Él no pasará navaja sobre su cabeza, porque el niño será nazareo para Dios desde el seno materno. Y él comenzará a salvar a Israel de manos de los filisteos.

Los nazareos eran miembros de una estricta secta judía, y la palabra no tiene nada que ver con Nazaret. Pero “nazareo” suena como “nazareno”, y eso era suficiente para permitir este tipo de juego de palabras, que era muy común entre los rabinos. Además, hay otras similitudes más sustanciales entre las dos historias. Al igual que Manoa y su esposa, María recibió la visita de un ángel que le dijo que daría a luz un hijo, que también salvaría a Israel de sus enemigos. Sansón, el hijo de Manoa, no era ciertamente el Mesías prometido, pero como juez de Israel era un prototipo del Salvador que iba a venir y se le menciona en la lista de los grandes

⁵⁸ Hch. 22:3.

⁵⁹ Luc. 2:4.

héroes de la fe en Hebreos 11.⁶⁰ El hecho de que Jesús tuviera éxito donde Sansón fracasó fue una prueba más de que ambos hombres estaban conectados, porque el Antiguo Testamento se interpretó como un registro del fracaso de Israel para lograr lo que solo el Mesías podía hacer. Por lo tanto, Cristo cumplió la promesa hecha con respecto a Sansón tanto como cumplió las hechas a Abraham y Moisés. Un versículo que parece erróneo al vincular “nazareno” con “nazareo” resulta tener un profundo significado teológico y proporciona un buen ejemplo de cómo los primeros cristianos encontraron a Cristo en todas las Escrituras, como él les enseñó a hacer.⁶¹

Aquí nos encontramos con un tipo de interpretación que no aceptaríamos si alguien la hiciera hoy, pero que parecía perfectamente válida para aquellos a los que iba dirigida.⁶² Los rabinos estaban acostumbrados a la idea de que las verdades divinas se ocultaban bajo la superficie de las realidades mundanas y no les importaba que “nazareo” y “nazareno” no estuvieran relacionados etimológicamente. Para ellos, ambas palabras apuntaban a una realidad superior, cuyos claros contornos solo podían ser discernidos por aquellos que entendían el espíritu de la profecía. Su relación trascendía la razón humana, y solo aquellos capaces de elevarse a esa esfera superior de conocimiento podían percibirla. También creían que, en un mundo gobernado por un Dios soberano, nada ocurría por casualidad. José fue a Nazaret por una razón, aunque no entendiera cuál era. En retrospectiva, todo se aclaró, y las “señales” se descubrieron e interpretaron en consecuencia.

La interpretación bíblica judía puede analizarse en cuatro tipos diferentes, aunque en la práctica a menudo se combinaban y a veces puede ser difícil distinguirlos. La primera, y en el Nuevo Testamento la más común con diferencia, era la exégesis literal. Se tomaba el texto tal cual y se leía en consecuencia. Ejemplos claros de ello se encuentran en el relato de la tentación de Jesús, que responde al Diabolo citando tres versículos del Deuteronomio.⁶³ También se puede encontrar en Pablo, que a menudo cita la Torá de una manera perfectamente directa.⁶⁴ El discurso de Esteban a los líderes judíos, en el que recapitula la historia

⁶⁰ Heb. 11:32.

⁶¹ Véase Luc. 24:44-47.

⁶² Sobre esta tensión y el modo de abordarla, véase Peter Enns, *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005).

⁶³ Dt. 8:3; 6:16 y 6:13, citados en Mat. 4:4, 7 y 10 respectivamente. Deuteronomio es el libro de la Torá más citado en el Nuevo Testamento, y casi siempre se leía literalmente.

⁶⁴ Véase, por ejemplo, Rom. 7:7 (Ex. 20:12-17); 1 Cor. 6:16 (Gen. 2:24); y 2 Cor. 13:1 (Dt. 19:15).

de Israel, es otro ejemplo destacado.⁶⁵ La Iglesia primitiva se basaba firmemente en los hechos reales, y nunca perdió de vista la importancia fundamental del significado literal del Antiguo Testamento.

La interpretación judía no literal puede clasificarse como el *midrash*, el *peshet* o la alegoría. Solo la última nos resulta familiar hoy en día, probablemente porque es de origen griego y se aplicaba tanto a los textos no religiosos como a los religiosos. En el siglo I fue utilizado principalmente por Filón, como cabría esperar, y apenas en otros lugares, y su ausencia virtual en el Nuevo Testamento nos muestra que la mentalidad del judaísmo helenístico apenas afectó a los apóstoles y sus colegas. Como apóstol de los gentiles, Pablo hizo algún uso de la alegoría, aunque es notable que esta era de tipo farisaico y no filónico.⁶⁶

En otras palabras, se acercaba más a lo que hoy llamaríamos tipología, utilizando hechos históricos genuinos para ilustrar principios espirituales en lugar de ignorar por completo la historicidad de los relatos del Antiguo Testamento. El ejemplo más conocido de esto se encuentra en Gálatas 4:21-31, donde Pablo compara a los judíos y a los cristianos con los dos hijos de Abraham. Ismael, el hijo de la concubina esclava Agar, representa a Israel porque era el hijo natural, mientras que Isaac representa a la iglesia de Cristo porque era el hijo espiritual y el verdadero heredero del pacto que Dios había hecho con su padre. Tanto Ismael como Israel surgieron como resultado del proceso natural de la reproducción humana, pero Isaac y la iglesia existieron solo por una promesa hecha por Dios.

Mucho más común era el *midrash*, una forma de interpretación cuyo objetivo era penetrar en el espíritu del texto bíblico para descubrir significados que no eran inmediatamente obvios. Como método, no estaba tan definido en la época de Jesús como lo estaría más tarde, pero ya era muy popular entre los fariseos y el gran rabino Hilel había hecho un intento de regularlo en el siglo I a.C. Jesús utilizaba a menudo la interpretación midráshica cuando discutía con los líderes judíos, y parece que era especialmente popular en los debates individuales.⁶⁷ Pablo, como fariseo que era, hizo un uso considerable de ella, a menudo de forma bastante sofisticada.⁶⁸ En particular, la influencia de Hilel puede detectarse en varios lugares, mucho más a menudo que en las enseñanzas de Jesús, tal vez porque Jesús no había sido enseñado por rabinos.⁶⁹

⁶⁵ Hch. 7:1-53. Lo mismo puede decirse de Heb. 11:1-38.

⁶⁶ 1 Cor. 9:9; 10:1-4; Gal. 4:21-31.

⁶⁷ Para ejemplos, véase Mat. 7:11; 10:25; Mr. 2:25-28; 12:26; Luc. 12:28.

⁶⁸ Véase Rom. 3:10-18; 9:19-29; 10:18-21; Gal. 3:10-13.

⁶⁹ Véase Rom. 4:1-12; 5:15-21; 13:8-10; Gal. 3:8-17. Es probable que los vínculos entre Jesús y Hilel (como en Mat. 7:11) fueran accidentales, mientras que Pablo habría conocido sus enseñanzas y es más probable que las utilizara deliberadamente.

Sin embargo, el método más popular de interpretación judía utilizado por los primeros cristianos era el *peshet*. *Peshet* es una palabra aramea que significa “solución”, y se opone a *raz*, que significa “rompecabezas” o “acertijo”. Este es el tipo de interpretación que ya hemos encontrado en el ejemplo de Nazareo-Nazareno dado anteriormente. Supone que todo tiene un significado velado, que hay que extraer del texto por métodos que pueden parecernos extraños. Los judíos creían que Dios había revelado misterios (*raz*) a los profetas y había dado el don de la interpretación (*peshet*) a otros.⁷⁰

En la comunidad de Qumrán, el don de la interpretación pertenecía al enigmático Maestro de la Justicia, que era a su vez una figura profética y semiescatológica. La interpretación *peshet* no era un análisis erudito, sino que tenía su propia cualidad carismática y reveladora, que la hacía especialmente adecuada para el ministerio de Jesús. Un ejemplo famoso de ello se encuentra en la historia de la predicación de Jesús en la sinagoga de Nazaret, cuando leyó a Isaías y luego dijo a la asombrada congregación que las palabras del profeta se habían cumplido en su audiencia.⁷¹ Otro ejemplo famoso del mismo fenómeno se encuentra en el discurso de Pedro el día de Pentecostés, en el que comparó los acontecimientos de ese día con la visión profética de Joel.⁷²

La interpretación *peshet* se prestaba naturalmente al tema del cumplimiento de las profecías, por lo que no debe sorprendernos que sea común en los Evangelios, en los primeros capítulos de los Hechos y en la epístola a los Hebreos. Tampoco debería sorprendernos descubrir que es relativamente raro en Pablo, que se ocupó menos inmediatamente del tema del cumplimiento profético.⁷³

La dimensión cristocéntrica de la interpretación del Nuevo Testamento es lo que la distingue de forma más evidente de sus homólogas judías. Los métodos rabínicos se utilizaban cuando podían ser útiles, pero eran medios para un fin que era esencialmente ajeno a los rabinos. Como ha dicho Richard Longenecker,

En la predicación de los primeros cristianos, ... se busca casi en vano una clara conciencia de emplear varios métodos de interpretación al citar el Antiguo Testamento. A efectos de análisis, podemos (con razón, creo) catalogar sus métodos y trazar sus respectivas pautas. Pero los primeros predicadores cristianos no parecen haber hecho una distinción clara entre los tratamientos literalistas del texto, la exégesis del Midrash, la interpretación *Peshet* y la

⁷⁰ Nótese la similitud aquí con lo que dice Pablo sobre el hablar en lenguas y su interpretación, en 1 Cor. 14:13-19.

⁷¹ Luc. 4:18-19, citando Is. 61:1-2.

⁷² Hch. 2:17-21, citando a Joel 2:28-32.

⁷³ Sin embargo, Pablo lo utiliza ocasionalmente. Véase Rom. 16:25-27; Ef. 3:1-11.

aplicación de las profecías predictivas aceptadas. Se emplearon todos ellos, y a veces parece que se mezclaron y entrelazaron los métodos. Sin embargo, eran conscientes de que interpretaban las Escrituras desde una perspectiva cristocéntrica, de acuerdo con las enseñanzas exegéticas y el ejemplo de Jesús, y siguiendo una línea cristológica. En su exégesis hay una interacción de presupuestos y prácticas judías, por un lado, y de compromisos y perspectivas cristianas, por otro, que produjo una interpretación distintiva del Antiguo Testamento.⁷⁴

Por muy extraños que nos parezcan estos métodos, hemos de recordar que las personas y las circunstancias a las que se dirigían los apóstoles eran bastante diferentes de todo lo que conocemos. A la hora de evaluar su enfoque, lo más importante es que su público aceptaba su validez y a menudo se dejaba persuadir por sus argumentos. Hoy pensamos de forma diferente, y nuestro mensaje tiene que adaptarse a las necesidades y expectativas de nuestro tiempo, pero todavía es posible defender una interpretación cristológica del Antiguo Testamento, incluso entre los judíos.⁷⁵ Dios nos habla allí donde estamos, no porque apruebe nuestra situación o esté de acuerdo con nuestra forma de pensar, sino porque si no lo hace nunca oiremos su voz.⁷⁶ Como dijo Pablo,

A los judíos me hice como judío, para poder ganar a los judíos. Para los que están bajo la ley, me hice como uno que está bajo la ley (sin estar yo mismo bajo la ley), para ganar a los que están bajo la ley. Para los que están fuera de la ley, me hice como uno que está fuera de la ley (no estando fuera de la ley de Dios, sino bajo la ley de Cristo), para ganar a los que están fuera de la ley. Para los débiles me hice débil, para ganar a los débiles. Me hice todo para todos, para salvar a algunos por todos los medios.⁷⁷

Los métodos judíos de interpretación de la Biblia se desvanecieron en la iglesia cuando esta dejó de predicarles y se dirigió a los gentiles. Lo que se llevaron consigo fue el Antiguo Testamento y su convicción de que profetizaba la venida del Mesías para todas las naciones, primero para los judíos, pero también para el resto del mundo. La predicación a los no judíos requería un enfoque diferente, pero el mensaje subyacente seguía siendo el mismo y la herencia de Israel se recicló

⁷⁴ Richard Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975), 103.

⁷⁵ La diferencia, por supuesto, es que, para los judíos, las profecías mesiánicas aún no se han cumplido.

⁷⁶ ¡Incluso habló con los sabios a través de la astrología! Véase Mat. 2:2.

⁷⁷ 1 Cor. 9:20-22.

para hacerla llegar a un clima intelectual y religioso diferente. Las interpretaciones del *midrash* y del *pesher* desaparecieron y fueron sustituidas por la alegoría, pero el significado literal del texto siguió siendo fundamental y determinó la forma de utilizar los demás métodos.

En la exégesis cristiana primitiva, la apelación a la alegoría se permitía normalmente solo cuando el sentido llano del texto parecía requerirlo, ya sea porque el texto, tal como estaba, era inmoral o insatisfactorio, o porque, para empezar, no estaba destinado a ser tomado literalmente. Así encontramos interpretaciones alegóricas de las parábolas de Jesús (que no eran relatos de hechos históricos) y de aquellos salmos que abogaban por el asesinato de niños pequeños.⁷⁸ El Cantar de los Cantares se encuentra en una categoría propia. Su erotismo parecía extraño para una obra de edificación espiritual, por lo que casi siempre se interpretaba de forma alegórica, como una ilustración de la relación entre Cristo y la iglesia o entre Cristo y el creyente individual.⁷⁹ Pero se trataba de casos excepcionales y fácilmente explicables por la naturaleza de los textos en cuestión. En general, la iglesia leyó el Antiguo Testamento como historia, y disputó con los judíos el derecho a reclamarlo como hijos de Abraham. Pero la forma en que interpretaron sus detalles fue muy diferente y de gran importancia para el surgimiento de la iglesia cristiana como una organización misionera que no estaba vinculada a una etnia distinta ni la creó.

El cristianismo y la prehistoria de Israel

Las diferencias entre la forma en que judíos y cristianos leen la Biblia pueden discernirse desde su mismo comienzo. En los tiempos del Nuevo Testamento, tanto los judíos como los cristianos interpretaban el período preabrahámico (relatado en Génesis 1-11) como esencialmente “prehistórico”. Esto no significaba que pensarán que las historias eran míticas, sino que pensaban que esos relatos se habían transmitido oralmente durante muchas generaciones antes de ser escritos. Nada de lo que aparece en el Génesis 1-11 podía considerarse como un relato de testigos presenciales de los acontecimientos que se describían, y muchos de los nombres que aparecen en la narración eran desconocidos para la historia posterior o bien “genéricos”: los antepasados epónimos de las naciones históricas, por ejemplo.

⁷⁸ Véase el Sal. 137:9, por ejemplo.

⁷⁹ Véase Mark W. Elliott, *The Song of Songs and Christology in the Early Church 381-451* (Tübingen, Mohr Siebeck, 2000).

La gente leía sobre su existencia y sobre el lugar que ocupaban en el desarrollo y la diferenciación de la raza humana, pero no se relacionaba con ellos como individuos de la manera en que se relacionaba con Abraham, Isaac y Jacob, que eran los antepasados reconocidos de su comunidad de fe de una manera que Enoc y Matusalén no lo eran.

Desde la prehistoria, los judíos aprendieron que todos los seres humanos descenden de Adán y Eva y que, por tanto, están emparentados entre sí. Todos los hombres y mujeres, por muy “primitivos” que fueran en términos culturales, estaban hechos a imagen y semejanza de Dios y compartían el dominio sobre la creación que se había otorgado a Adán. La tradición judía siempre aceptó ese principio, al menos en teoría, aunque no le diera mucha importancia en la práctica. Esto se debía a que su lectura de la narración ponía el énfasis en la diferenciación progresiva de la raza humana, que finalmente conducía a la aparición del pueblo elegido de Israel. Para ellos, la aparición de otras naciones era más bien como la creación de los otros planetas. Era agradable saber de ellas, pero, a excepción de sus vecinos cercanos y de sus parientes próximos, no afectaban a Israel la mayor parte del tiempo y apenas suponían una diferencia en su vida cotidiana.

Sin embargo, los cristianos no podían adoptar una actitud indiferente ante la existencia de los no judíos (o no creyentes). Con su vocación de predicar el Evangelio de Cristo hasta los confines de la tierra, la Iglesia tuvo que aceptar la humanidad común de todos los pueblos, no solo de aquellos a los que Israel reconocía como gentiles, sino también de los que no se mencionan en absoluto en el Antiguo Testamento. Nunca se sugirió que los europeos del norte, por ejemplo, estuvieran excluidos de las promesas de Dios por el mero hecho de que sus nombres no aparecieran en el Génesis. La unidad de la raza humana se remontaba al principio y abarcaba a todos. En ese sentido, Jesucristo fue considerado como el “nuevo Adán” que vino a morir por personas de todas las tribus y naciones, y la historia de la raza humana se reunió en él.⁸⁰

El relato de la creación en el Génesis enseña que el hombre y la mujer son fundamentalmente iguales, ya que ambos fueron creados a imagen y semejanza de Dios, pero que dentro de esta igualdad hay un orden de prioridad y una cierta diferenciación. La mujer fue sacada del hombre y destinada a ser su ayudante, una creencia que en tiempos posteriores se consagró en el concepto de “liderazgo” (ser cabeza) masculina.⁸¹ Ese liderazgo era intrínseco a su relación. Se esperaba que la

⁸⁰ 1 Cor. 15:22, 45.

⁸¹ 1 Cor. 11:4-16.

mujer se sometiera a la autoridad de su marido, y a cambio se esperaba que el hombre cuidara de su esposa y sacrificara sus intereses por los de ella.⁸² El modelo establecido en el jardín del Edén se trasladó a la vida de la iglesia, que estaba llamada a modelar las relaciones entre hombres y mujeres tal y como debían ser originalmente.⁸³ También en este caso, judíos y cristianos estaban de acuerdo en lo fundamental, pero el judaísmo era (y es) patriarcal de una manera que el cristianismo nunca ha sido. El ejemplo más obvio de esto es que mientras que entre los judíos solo los hombres recibían la señal del pacto de la circuncisión, la iglesia siempre ha bautizado a hombres y mujeres sin distinción porque todos somos uno en Cristo.⁸⁴

El relato de la creación también nos dice que Adán y Eva tenían un conocimiento de Dios que podría describirse como una “relación personal” con Él, pero que esta relación era inferior a la que Dios pretende para nosotros ahora y estaba comprometida por su desobediencia. Sobre el primer punto, Teófilo de Antioquía (finales del siglo II) escribió,

Como todavía era un niño, Adán no podía recibir el conocimiento de la manera correcta.... La razón por la que Dios le ordenó que no comiera [del árbol del] conocimiento no era que Dios estuviera tratando de ser mezquino con él, como algunas personas piensan. En realidad, Dios quería poner a prueba a Adán, para ver si obedecía sus mandatos. Al mismo tiempo, quería que el hombre, el niño que era, siguiera siendo sencillo e inocente un poco más.⁸⁵

En cuanto a su desobediencia, Ireneo de Lyon (130-200) dijo lo siguiente:

La desobediencia a Dios trae la muerte. Por eso, Adán y Eva fueron sometidos a la pena de muerte. Desde ese mismo momento, fueron entregados a ella. Murieron el mismo día que comieron...⁸⁶

Como resultado de su pecado, los seres humanos ya no pueden cumplir las tareas que Dios les asignó ni disfrutar de las bendiciones que debían heredar, aunque el mandato divino original no ha sido rescindido ni las bendiciones prometidas han sido anuladas. El pecado no ha reducido a la humanidad al nivel de los animales,

⁸² Ef. 5:22-33.

⁸³ 2 Cor. 5:17; Gal. 6:15; 1 Tim. 2:11-15.

⁸⁴ Gal. 3:28.

⁸⁵ Teófilo de Antioquía, *Ad Autolycum* 2.25.

⁸⁶ Ireneo de Lyon, *Adversus omnes haereses* 5.23.2.

pero ha introducido una situación anómala que entra en conflicto con la intención original de Dios para nosotros. De esta triste situación, los seres humanos son totalmente responsables, porque somos nosotros los que hemos rechazado a Dios y no al revés. Tanto los judíos como los cristianos estaban de acuerdo en que el objetivo principal de la revelación bíblica era mostrar cómo Dios ha superado este problema y ha restaurado la relación correcta entre Él y al menos algunas de sus criaturas humanas. En lo que diferían era en los medios que había elegido para lograrlo: la ley de Moisés o el evangelio de Cristo.

Los primeros cristianos compartían la creencia tradicional judía de que el pecado solo podía ser expiado mediante un sacrificio. Como el pecado había separado a Adán y Eva del Dios de la vida y había traído la muerte al mundo, este sacrificio tenía que incluir la muerte, pero en la prehistoria eso se entendía de forma imperfecta. La historia de Caín y Abel nos muestra que Abel se dio cuenta, pero Caín no. El sacrificio de Abel, un cordero sacrificado, fue aceptado por Dios, pero Caín, cuya ofrenda de vegetales fue rechazada por considerarla inadecuada, se dio la vuelta y lo mató por celos. La lección que se extrae de ello es que la persecución y el martirio son sintomáticos de lo que les ocurrirá a quienes ofrezcan el verdadero culto a Dios, y los cristianos no dudan en referirse a la sangre del justo Abel, cuyo testimonio fue poderoso en la iglesia primitiva.⁸⁷ El apóstol Pablo se jactaba de sus sufrimientos por el evangelio, y advertía a Timoteo de que “todos los que desean vivir una vida piadosa en Cristo Jesús serán perseguidos”.⁸⁸ Además, los primeros cristianos estaban convencidos de que los ataques contra ellos comenzarían entre su propio pueblo judío, que había asesinado a los profetas de antaño por su inoportuna fidelidad a Dios.⁸⁹

Los únicos otros patriarcas prehistóricos que tuvieron un gran impacto en los primeros cristianos fueron Enoc y Noé. Los judíos del Nuevo Testamento sentían cierta fascinación por Enoc, y las profecías que se le atribuían circulaban ampliamente. Una de ellas fue citada por Judas, aunque es imposible saber si la consideraba auténtica.⁹⁰ El libro de *Enoc* nunca se convirtió en Escritura canónica, en parte porque las autoridades judías no creían que nada de lo escrito por Enoc pudiera haber sobrevivido al diluvio y en parte porque no tenían ningún interés en

⁸⁷ Heb. 11:4.

⁸⁸ 2 Tim. 3:11-12. Véase también 2 Cor. 11:23-33.

⁸⁹ Mat. 23:35-37, que menciona el asesinato de Zacarías, hijo de Berequías (Zac. 1:1), así como el de Abel. Nótese también que hubo otro Zacarías, hijo del sumo sacerdote Joiada, que también fue asesinado en Jerusalén (2 Cr. 24:20-22).

⁹⁰ Judas 14-15, citando 1 *Enoc* 1:9.

nada que pretendiera ser anterior a Moisés.⁹¹ Pero Enoc conservó su fascinación entre los cristianos por otra razón: era el séptimo en la descendencia de Adán y había sido llevado a Dios sin pasar por la muerte, lo que era un signo de su excepcional rectitud.⁹²

Tal y como la entendían los cristianos, esa justicia era fruto de la fe de Enoc, y entre ellos se le tenía como ejemplo de alguien que había sido justificado solo por la fe. Además, mientras que los otros patriarcas habían disfrutado de vidas excepcionalmente largas, que los judíos atribuían a su buen comportamiento,⁹³ Enoc subió al cielo notablemente joven, ¡un simple muchacho de 365 años! Para los cristianos, esto era una señal de que ser cortado en la flor de la vida, como muchos de ellos, no era una maldición sino una bendición, especialmente si morían como testigos de su fe, aunque esta interpretación no tiene nada que ver con el texto.⁹⁴

Noé fue la otra figura prehistórica que causó una gran impresión en las generaciones posteriores. Al ser el único hombre justo que quedaba en su época, se salvó durante el gran diluvio que Dios envió para arrasar el mundo que había caído en el pecado. Gracias a su fidelidad, Noé recibió la promesa de Dios de que el mundo no volvería a ser destruido a causa de su pecaminosidad.⁹⁵ Tanto los judíos como los cristianos reconocieron que el mundo era un lugar malvado, y que seguía existiendo solo gracias a esta promesa divina. Por lo tanto, la salvación tendría que venir por la redención de este mundo pecador, y no a costa de su destrucción. Que esta promesa tenía implicaciones para el futuro de Israel lo dejó claro el profeta Isaías,⁹⁶ pero Ezequiel enseñó que la justicia de Noé no tenía poder para salvar a nadie más que a él mismo.⁹⁷ La conclusión debe ser que el pacto de preservación que Dios había dado a Noé no era una forma de salvación, sino solo el preliminar necesario para lo que más tarde se pondría a disposición de los justos.

A primera vista, podría parecer que los judíos creían que solo Israel estaba destinado a recibir esa salvación, pero aunque eso es cierto, hay que matizarlo cuidadosamente. No era Israel en su conjunto el que se salvaría, sino solo un

⁹¹ Por sorprendente que nos parezca, es posible que no se dieran cuenta de que las profecías de Enoc eran de origen reciente y no procedían de él.

⁹² Gen. 5:22-24, citado en Heb. 11:5. Judas (v. 14) menciona que fue el séptimo desde Adán, un número significativo.

⁹³ Véase Gen. 47:9 para confirmarlo.

⁹⁴ Sobre Enoc, véase Clemente de Roma, Epístula I 9; Ireneo de Lyon, *Adversus omnes haereses* 5.5.1; Tertuliano, *De anima* 50.

⁹⁵ Gen. 8:21-22.

⁹⁶ Is. 54:9.

⁹⁷ Eze. 14:14, 20.

remanente, como había dicho Isaías.⁹⁸ Esta teología del remanente, como suele llamarse, caracterizó al judaísmo posterior, sobre todo después del exilio, y dio a la historia de Noé su particular connotación.⁹⁹ Esto fue llevado a cabo por Jesús, que utilizó el diluvio como paradigma del juicio venidero.¹⁰⁰ La teología del remanente también se encuentra en el gran discurso de Pablo sobre el futuro del pueblo judío, y el tema se repite en Hebreos y en las epístolas petrinas, con una referencia específica a Noé.¹⁰¹ Pedro comparó el lavado del pecado por el diluvio con el lavado del pecado en el bautismo, utilizando a Noé como testigo profético de lo que Dios pretendía hacer en Cristo.¹⁰²

La principal diferencia entre las interpretaciones judía y cristiana de Noé y el diluvio se observa en la forma en que entendían la justicia necesaria para la salvación. Para los judíos esto significaba cumplir la ley, aunque eso no podía ser cierto para Noé, que vivió siglos antes de que se diera la ley. Los cristianos, sin embargo, lo interpretaban como la justicia de la fe, y en este sentido estaban sin duda más cerca del significado del texto, ya que fue debido a su fidelidad duradera que Dios había accedido a perdonar a Noé en primer lugar.¹⁰³ Lo que era cierto en el caso de Noé lo era también en el de Enoc y en el de todos los que habían vivido antes de que se diera la ley, como afirmó Ireneo con toda claridad:

Enoc agradó a Dios sin estar circuncidado. Fue el mensajero de Dios a los ángeles, aunque era un hombre, y fue llevado al cielo donde ha sido preservado hasta ahora como testigo del justo juicio de Dios.... Además, todos los otros hombres justos que vivieron antes de Abraham, y aquellos patriarcas que vinieron antes de Moisés, fueron justificados completamente aparte de la ley y sus demandas.¹⁰⁴

Tanto los judíos como los cristianos creían que la raza humana tuvo un nuevo comienzo después del diluvio, pero que la rebelión contra Dios continuó y se agravó con el paso del tiempo. Al final, esa rebelión condujo a la aparición de grupos étnicos distintos que no podían comunicarse entre sí: la maldición de la

⁹⁸ Is. 1:9. La NBLA lo traduce como “algunos sobrevivientes”. Véase también Is. 10:22-23, citado por Pablo en Rom. 9:27.

⁹⁹ Véase, por ejemplo, Jer. 23:3; 31:7; 40:15; Eze. 6:8; Miq. 5:7-8; Sof. 2:7; Hag. 1:12-14; Zac. 8:12.

¹⁰⁰ Mat. 24:36-39.

¹⁰¹ Rom. 11:5; Heb. 11:7; 2 Ped. 2:5.

¹⁰² 1 Ped. 3:18-21.

¹⁰³ Gen. 6:9.

¹⁰⁴ Ireneo de Lyon, *Adversus omnes haereses* 4.16.2.