

Síntesis del Canon del Nuevo Testamento

TEOLOGÍA *del* NUEVO TESTAMENTO



FRANK THIELMAN

Estudiar la teología del Nuevo Testamento puede ser una tarea desalentadora, aun para el pastor conocedor o el estudiante bíblico. Cada uno de los veintisiete libros, escritos por diversos autores, tiene su matiz propio y énfasis teológico. ¿Cómo obtenemos un mensaje coherente de tal diversidad teológica, especialmente teniendo en cuenta que algunas de las declaraciones teológicas del Nuevo Testamento parecen estar en desacuerdo entre ellas? ¿Es este esfuerzo posible o incluso válido?

Teología del Nuevo Testamento toma un enfoque balanceado en respuesta a estos desafíos. Frank Thielman presenta una teología que cuidadosamente tiene en cuenta las circunstancias históricas y culturales que rodean a cada libro y al Nuevo Testamento como un todo. Él no solamente examina el contenido teológico de cada libro individual, sino también su relación con el resto del Nuevo Testamento, particularmente dentro de cada una de las tres unidades teológicas que componen al Nuevo Testamento: Los Evangelios y Hechos, las Epístolas Paulinas y las Epístolas generales y Revelación.

Esta aproximación canónica y sintética honra, tanto la diversidad teológica de los diferentes libros, como las conexiones teológicas entre los mismos. Al final, Thielman encuentra una visión teológica unificada del Nuevo Testamento, anclada en la centralidad de Jesucristo.

Teología del Nuevo Testamento de Frank Thielman es un logro excepcional. El libro está marcado por una erudita profundidad, un rigor exegético y una profundidad teológica. Tanto estudiantes como profesores se beneficiarán inmensamente de este tratamiento lúcido de la teología contenida en los documentos del Nuevo Testamento.

THOMAS R. SCHREINER

Profesor del Nuevo Testamento
The Southern Baptist Theological Seminary

Una presentación accesible de los puntos teológicos clave de los libros del Nuevo Testamento por un erudito estudiante y profesor del Nuevo Testamento. Su estilo sencillo, lúcida organización y conocimiento contundente, lo hacen fuente primordial para estudiantes comprometidos, tanto en la academia como en la iglesia.

KAREN H. JOBES

Gerald F. Hawthorne Profesor del Nuevo Testamento, Griego y Exégesis, *Wheaton College*

FRANK THIELMAN es profesor presbiteriano de divinidad en Beeson Divinity School, Samford University, Birmingham, Alabama. Él es autor de *Philippians* en la Aplicación Comentada de la NVI.

Adaptación diseño de cubierta por Pablo Snyder

 **ZONDERVAN**
.com


EDITORIAL **Vida**
DEDICADOS A LA EXCELENCIA
WWW.EDITORIALVIDA.COM

RELIGIÓN / Teología cristiana / Historia
RELIGION / Christian Theology / History

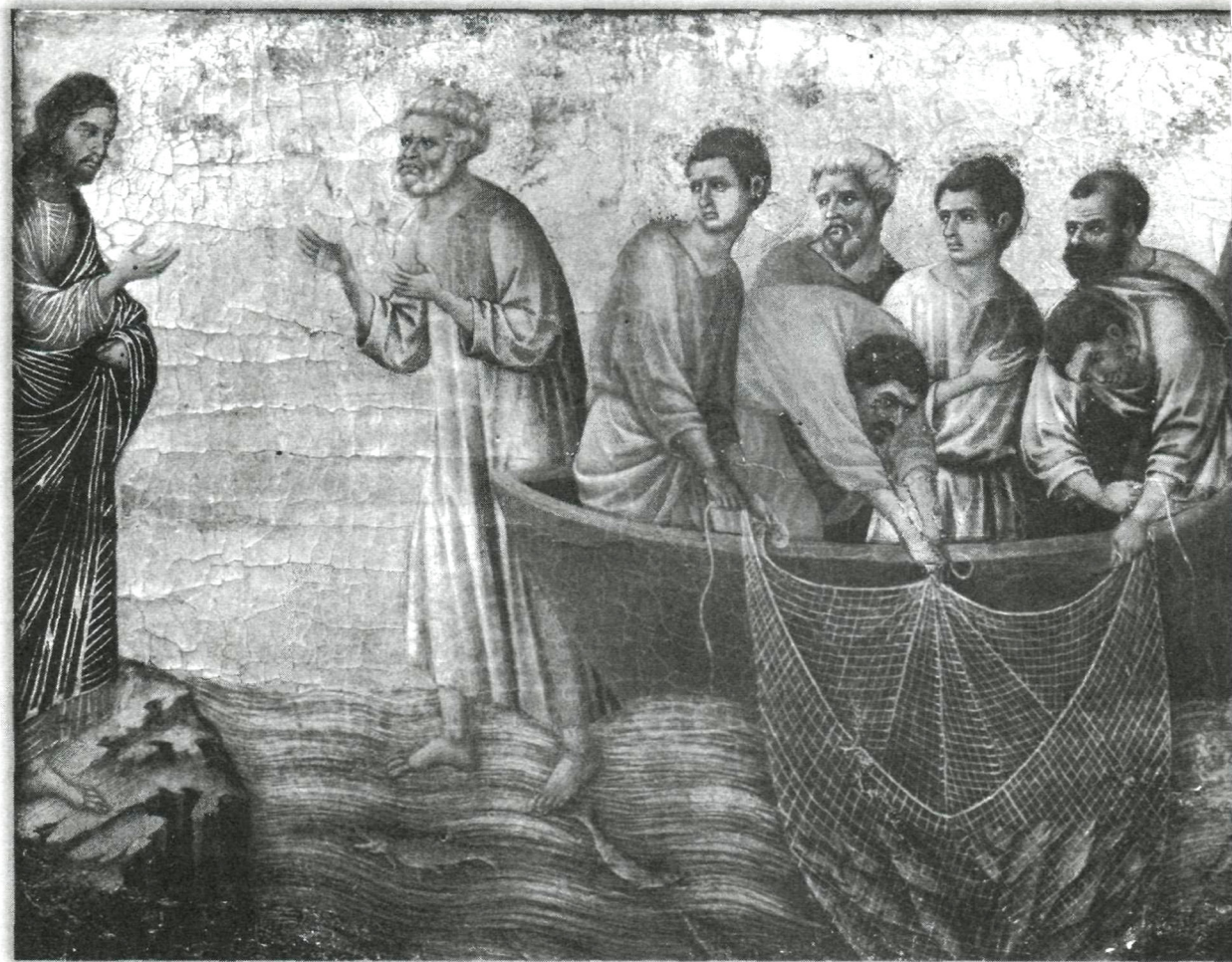
ISBN-10: 0-8297-4596-3
ISBN-13: 978-0-8297-4596-2



9 780829 745962

Síntesis del Canon del Nuevo Testamento

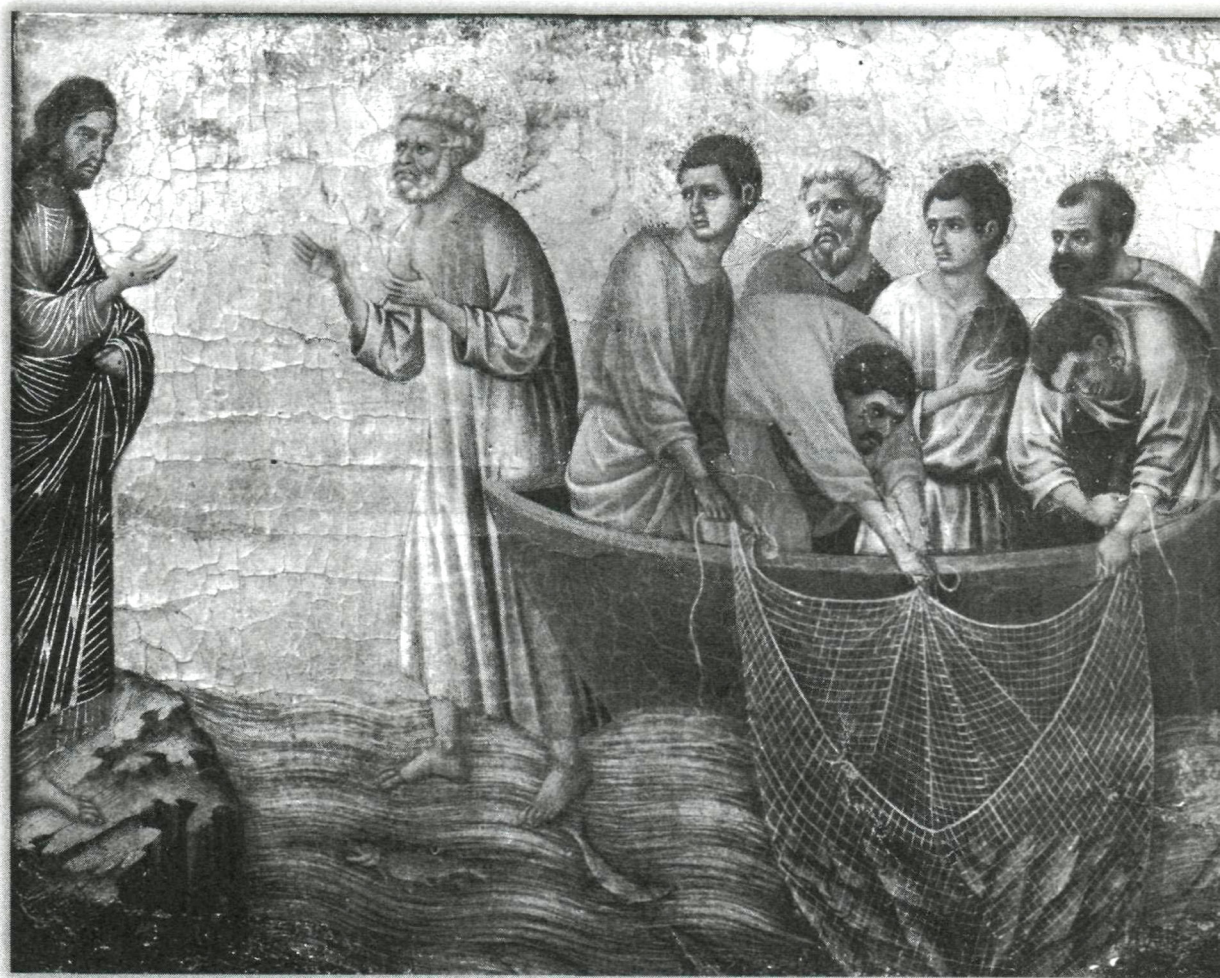
TEOLOGÍA *del* NUEVO TESTAMENTO



FRANK THIELMAN

Síntesis del Canon del Nuevo Testamento

TEOLOGÍA *del* NUEVO TESTAMENTO



FRANK THIELMAN

Vida

DEDICADOS A LA EXCELENCIA

La misión de *EDITORIAL VIDA* es
proporcionar los recursos necesarios a fin
de alcanzar a las personas para Jesucristo
y ayudarlas a crecer en su fe.



Edición: *Rojas & Rojas Editores, Inc.*
Adaptación de cubierta: *Pablo Snyder*
Diseño interior: *Rojas & Rojas Editores, Inc.*

Reservados todos los derechos. A menos que se indique lo contrario,
el texto bíblico se tomó de la Santa Biblia Nueva Versión Internacional.
© 1999 por la Sociedad Bíblica Internacional.

ISBN-10: 0-8297-4596-3
ISBN-13: 978-0-8297-4596-2

Categoría: RELIGIÓN / Teología cristiana / Historia

Impreso en Estados Unidos de América
Printed in the United States of America

06 07 08 09 10 ♦ 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

En memoria cariñosa de
Calvin Thielman
δίκαιος τετελειωμένος

CONTENIDO

Prefacio	9
Abreviaturas	13

INTRODUCCIÓN

1. La teología del Nuevo Testamento: Las preguntas básicas	19

PRIMERA PARTE

LOS EVANGELIOS Y HECHOS

2. La persistencia e importancia de un evangelio cuádruple	49
3. Marcos: La muerte del Hijo de Dios como buenas noticias	63
4. Mateo: nuevo vino en odres viejos	95
5. Lucas-Hechos: El lugar de los creyentes en el progreso de la historia de la salvación	125
6. Juan: fe en Jesús como el medio a la vida eterna	169
7. Cuatro testigos diversos del único evangelio de Jesucristo	203

SEGUNDA PARTE

LAS CARTAS PAULINAS

8. La coherencia y centro de la teología de Pablo	243
9. Primera a los Tesalonicenses: cómo mantener la fe, el amor y la esperanza en medio del sufrimiento	261
10. Segunda a los Tesalonicenses: perseverancia a pesar de la persecución y falsas enseñanzas	279
11. Gálatas: la gracia de Dios y la verdad del evangelio	291
12. Primera a los Corintios: un ruego por paz, santidad y fidelidad	307
13. Filipenses: la importancia del progreso del evangelio	341
14. Segunda a los Corintios: El poder se perfecciona en la debilidad	359
15. Romanos: el evangelio de la justicia de Dios	379
16. Colosenses: Cristo preeminente en el cosmos y la historia	415
17. Filemón: La reconciliación en la práctica	429
18. Efesios: La unidad de la iglesia y el cosmos en Cristo	435
19. Primera a Timoteo: La iglesia como columna y cimiento de la verdad	453
20. Tito: Cómo conocer a Dios, hacer el bien y hacer atractiva la salvación	471
21. Segunda a Timoteo: Fidelidad al evangelio	479
22. Los énfasis comunes y las convicciones centrales de las cartas de Pablo	487

TERCERA PARTE

LAS CARTAS NO PAULINAS Y EL APOCALIPSIS DE JUAN

23. Cómo hallar unidad en las cartas no paulinas y Apocalipsis	535
24. Santiago: la sabiduría de la vida indivisa.	549
25. Judas: cómo contender por la fe contra una perversión de la gracia de Dios	567
26. Segunda de Pedro: ética y escatología	579
27. Primera de Juan: la verdad en cuanto a Jesús, su muerte y su mandamiento de amar.	595
28. Segunda de Juan: Hay que evadir a los que abandonan la fe y el amor	617
29. Tercera de Juan: Cómo trabajar juntos con la verdad	625
30. Primera de Pedro: Sobre cómo sufrir como creyente	633
31. Hebreos: Jesús como perfeccionador de la fe y líder de los fieles	651
32. Apocalipsis: Significado en medio de la opresión	681
33. El choque de las cosmovisiones de Hebreos a Apocalipsis	723

CONCLUSIÓN

34. La unidad teológica del Nuevo Testamento	755
Obras citadas	805
Índice de Escrituras y libros apócrifos	843
Índice de otras literaturas antiguas.	867
Índice temático.	871
Índice de autores modernos.	875

[p 9]

PREFACIO

He escrito este libro por dos razones: para dar un servicio y para exponer un argumento. Espero que el libro llene las necesidades de los estudiantes serios del Nuevo Testamento de una orientación teológica breve de cada texto del Nuevo Testamento. También espero haber presentado un argumento persuasivo de que aunque cada texto se arraiga en su propio mundo cultural, los veintisiete textos, cuando se leen con ojos favorables, están teológicamente unificados. En cierto nivel, por consiguiente, espero que el libro provea una introducción teológica al texto particular del Nuevo Testamento que interesa al lector, sea este un estudiante que principia un curso sobre el Evangelio de Juan, un pastor que empieza una serie de sermones sobre Romanos, o un profesor que prepara un curso sobre Apocalipsis. En un segundo nivel, espero que el libro sea útil para que el lector pueda dar un vistazo general a los intereses teológicos de todo el Nuevo Testamento, al ver su coherencia teológica y al apreciar la naturaleza contundente de su cosmovisión.

Mi enfoque al tema se halla en algún punto entre aquellos cuyas teologías del Nuevo Testamento son básicamente historias teológicas del cristianismo primitivo y los que se apegan estrechamente a asuntos teológicos del canon del Nuevo Testamento.¹ He tratado de tomar en serio la crítica de William Wrede de que tratar solo lo que los textos del Nuevo Testamento dicen en cuanto a una variedad de temas corre el peligro de separar estos pasajes de las culturas, políticas y tradiciones religiosas que los anclaba a la vida real. Pero también he considerado en serio la perspectiva de Adolf Schlatter y muchos otros de que no es ni irracional ni irrazonable leer estos textos con ojos favorables, tal como quieren que se los lea y desde la perspectiva de una fe cristiana que los reconoce como Palabra de Dios. Por consiguiente, he tratado de producir una teología del Nuevo Testamento antes que una historia teológica del cristianismo primitivo, pero también he tratado de describir los asuntos teológicos de cada libro del Nuevo Testamento y del Nuevo Testamento como un todo, desde la perspectiva de los tiempos y circunstancias en los que cada texto fue escrito.

Mi método también se halla en algún punto entre los que han escrito teologías sintéticas en las cuales los varios autores del Nuevo Testamento están en constante conversación uno con otro, y aquellos cuyos estudios teológicos se enfocan sólo en un autor y en un texto.² Tal vez ingenuamente he tratado de hacer ambas cosas. En un [p 10] esfuerzo por mostrar la unidad teológica fundamental de los textos del Nuevo Testamento, he tratado cada una de las tres partes principales del canon del Nuevo Testamento como una unidad teológica. En los capítulos introductorios a cada unidad oriento al lector a la cuestión principal que afecta la descripción teológica de estas tres secciones, sea el problema de un evangelio cuádruple, la coherencia y centro de la teología de Pablo, o el «catolicismo primitivo» del Nuevo Testamento. Luego proveo un capítulo sintético en la conclusión de cada una de las tres secciones principales en el que trato de poner los varios textos de esa sección en conversación uno con otro. En el capítulo final del libro intento bosquejar brevemente la unidad teológica básica de todo el Nuevo Testamento.

En un esfuerzo por dar atención a las contingencias históricas de cada texto y para permitirle a cada texto su propia voz teológica, le he dado a cada documento del Nuevo Testamento su propio capítulo. El duende de la uniformidad me ha impulsado a proveer capítulos separados para Filemón, Tito y 3 Juan, por ejemplo, pero no para Hechos, que Lucas, a mi juicio, escribió junto con su Evangelio como una sola obra en dos partes.

¹ Ver, respectivamente, por ej., Klaus Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums: Theologie des Neuen Testaments*, 2ª ed. (Francke, Tübingen, 1995), y Georg Strecker, *Theology of the New Testament*, ed. y completada por Friedrich Wilhelm Horn (Walter de Gruyter, Nueva York, y Westminster John Knox, Louisville, Ky., 2000).

² Para el enfoque sintético, ver, por ej., G. B. Caird, *New Testament Theology*, ed. y completado por L. D. Hurst (Oxford Univ. Press, Oxford, 1994), y François Vouga, *Une théologie du Nouveau Testament* (Le Monde de la Bible 43; Labor et Fides, Ginebra, 2001), y para el método de libro y autor individual, ver, por ej., los volúmenes de la serie «New Testament Theology», ed. James D. G. Dunn (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1991–2003).

La cuestión de cómo arreglar estos capítulos sobre cada uno de los documentos del Nuevo Testamento presentó a veces un problema. Parecía posible andar en uno de los senderos. Podía seguir un orden estrictamente cronológico, empezando con las cartas paulinas y terminando con la literatura juanina. En realidad, sin embargo, la cronología de los textos del Nuevo Testamento es incierta y asignarle al Evangelio de Juan un lugar antes de Apocalipsis, o a 2 Timoteo un lugar antes de 2 Pedro, por ejemplo, parecía casi arbitrario. En forma alterna, podía seguir el orden canónico de los textos según aparecen en las Biblias modernas impresas, pero eso parecía darle a este orden un privilegio por sobre otros arreglos igualmente sensibles y antiguos de los textos hallados en algunas de las ediciones más tempranas del Nuevo Testamento.

Al fin, decidí seguir un método aproximadamente cronológico, no tanto en cuanto a los textos mismos como a la historia del cristianismo primitivo que presuponen. De este modo, empiezo con Jesús según lo conocemos en los cuatro Evangelios, paso a Pablo y luego a los textos no paulinos que tratan del problema de la herejía y la persecución en la iglesia en desarrollo. Dentro de cada una de las dos primeras secciones, en donde la cronología relativa de los textos puede ser a veces punto menos que adivinanza, los he tratado en el orden en que pienso que fueron escritos.

- En el caso de los Evangelios, he dado por sentado que Marcos escribió primero, que Mateo y Lucas usaron a Marcos y que Juan escribió de último, tal vez con conocimiento de los otros tres.
- He arreglado las cartas paulinas en orden cronológico que toma en cuenta la evidencia del ministerio de Pablo tanto de las cartas mismas como de Hechos.
- En la tercera parte del canon casi cualquier intento de seguir un esquema cronológico fracasa por falta de evidencia, así que aquí dejo la preocupación por la cronología (el capítulo sobre 2 Pedro, por ejemplo, precede al capítulo sobre **[p 11]** 1 Pedro, a pesar de 2 Pedro 3:1) y arreglo los textos por temas, tratando primero aquellos en los que una preocupación por la herejía aparece dominante y luego aquellos en los que la persecución es un tema primordial.

He tratado de escribir a un nivel inteligible para estudiantes cuyo enfoque primario es la teología y para pastores con educación teológica. He dado por sentado que el lector ha leído con cuidado el texto bíblico bajo consideración y tiene el texto abierto a mano. Por consiguiente, no cito extensamente el texto bíblico.³ También he dado por sentado un conocimiento básico de la disciplina de «introducción» del Nuevo Testamento y por eso sólo ocasionalmente toco asuntos tales como la autoría, fecha y procedencia de los documentos del Nuevo Testamento.

Estoy profundamente agradecido a los muchos amigos que se interesaron en este libro y me proveyeron ayuda sustancial para escribirlo. El Dr. Timothy George, decano de Beeson Divinity School de la Universidad Samford, proveyó mucho estímulo en todo el proceso y con entusiasmo respaldó mi solicitud a la Junta de Fideicomisarios de la Universidad para una licencia sabática durante el semestre a fines del 2002 para trabajar en este libro. Deseo agradecer a la Junta de Fideicomisarios por concederme esta licencia. Los profesores Mark Strauss del Bethel Seminary, Sigurd Grindheim de Trinity Evangelical Divinity School y Thomas R. Schreiner del Southern Baptist Theological Seminary leyeron todo o una gran parte del manuscrito con gran prolijidad y proveyeron páginas y páginas de comentarios escritos y útiles sobre toda una multitud de asuntos. El profesor Edward P. Meadors de Taylor University, la profesora Karen Jobes de Westmont College, profesor Jeffrey A. D. Weima del Calvin

³ Cuando en efecto cito, uso la Nueva Versión Internacional, siempre que sea posible, aunque también proveo mis propias traducciones o modificaciones de la NVI cuando la explicación requiere una traducción más literal del texto. Indico en donde he hecho esto con la abreviatura «aut.» Las citas de los apócrifos [en esta traducción al español] viene de la Versión Popular. Las citas de fuentes no cristianas griegas y romanas, a menos que se mencione lo contrario, las tomo de la traducción correspondiente [en inglés] de la Loeb Classical Library. Citas de los padres de la iglesia inicial, a menos que se indique lo contrario, vienen de Alexander Roberts y James Donaldson, eds., *The Anti-Nicene Fathers*, 1885–1887, 10 vols. (reimpr. Hendrickson, Peabody, Mass., 1994), excepto por las citas de los padres apostólicos y Eusebio, en donde he usado [en inglés] las traducciones de Kirsopp Lake y J. E. L. Oulton en las ediciones Loeb. Citas de la obra de Celso, *On the True Doctrine* vienen de la traducción al inglés de Henry Chadwick de la obra de Orígenes *Contra Celsum* (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1953).

Theological Seminary, mi hermano Samuel B. Thielman, dr. en med., dr. en fil., los miembros del Taller sobre Religión en la Antigüedad de la Universidad Samford y estudiantes de cuatro semestres en la Beeson Divinity School leyeron partes del manuscrito y dieron generosa cantidad de ayuda y estímulo. El Sr. Michael Garrett y la Sra. Cheryl Cecil de la Biblioteca Davis Library de la Universidad Samford incansablemente localizaron numerosos libros y artículos necesarios. Los editores de Zondervan, incluyendo Stan Gundry, Jack Kuhatschek, Katya Corvett y Verlyn Verbrugge, fueron amables al pedirme que escribiera este volumen y una ayuda extraordinaria para seguir el manuscrito en las etapas finales de producción.

El Dr. Bruce Winter, Curador de Tyndale House, Cambridge, Inglaterra, dialogó conmigo sobre partes del manuscrito en muchas ocasiones durante sus visitas a la [p 12] Beeson Divinity School y halló un escritorio para mí entre los tesoros bibliográficos de la Tyndale House Library cuando visité el lugar por una semana. El Dr. Richard y la Sra. Martha Burnett de Erskine Theological Seminary, el profesor emérito Martin Hengel de la Universidad de Tübingen, Alemania y el Dr. Rolfe Hille, director de la Albrecht Bengel Haus en Tübingen, hicieron arreglos para mi alojamiento y me colmaron de la más amable hospitalidad durante mi visita de investigación a ese lugar. La Sra. Beate Martin proveyó un escritorio para mi estudio en la Evangelische Stift con su incomparable biblioteca y gustosa y eficientemente localizó una cantidad de libros. Estos generosos amigos y muchos otros, dieron generosamente de su tiempo y energía para hacer de este un libro mucho mejor de lo que podría haber sido sin su ayuda. Mi agradecimiento de corazón a todos ellos.

También estoy profundamente agradecido a mi familia inmediata y extendida, incluyendo a mi madre, Dorothy Thielman y a mis tres hijos, Jonathan (que proveyó ayuda invaluable con la computadora), Sarah Jane y Rebekah. Con su calor y entusiasmo, especialmente cuando el trabajo en varios puntos se puso difícil, me ayudaron a poner la tarea en perspectiva.

La ayuda más útil de todas fue la de mi maravillosa esposa y querida amiga, Abigail. Frecuentemente me dio el sabio consejo de que no me dejara apabullar por las tareas pequeñas a fin de poder terminar esta mayor. También proveyó muchos recordatorios necesarios para que viera mi trabajo en este libro con los lentes de los asuntos más importantes de la vida: amar a Dios y amar a otros. La teología de que hablo aquí y en mis clases, ella la vive en la práctica día tras día, recordándome que, como Santiago dice, lo que vale no es el asentimiento intelectual a la doctrina correcta, sino el apostar la vida de uno a la verdad del evangelio. Requeriría otro libro contar las muchas maneras específicas en que ella misma ha sido un ejemplo de esta clase de fe en acción para mí y nuestros tres hijos. Había pensado en dedicarle este libro a ella.

Después de que mi padre pasó de esta vida a la presencia visible de Dios el 17 de agosto del 2002, sin embargo, Abby y yo convinimos en que debía dedicar el libro a su memoria. Fue un padre maravilloso. A sus ojos mis muy débiles intentos en la erudición del Nuevo Testamento me hicieron un gigante en el campo. En nuestras conversaciones telefónicas semanales, me aconsejaba generosamente en cuanto a este proyecto, colmándome con su estímulo y aceptando girar cheques para la compra de los libros que necesitaba para progresar. Estaba en medio de una frase en el capítulo sobre 3 Juan cuando me llegaron noticias de que se había desmayado y perdido el sentido. Cuando avancé a Apocalipsis, me animó el pensamiento de que papá estaba entre la gran multitud de toda nación, tribu, pueblo y lengua, alabando al Dios a quien fielmente sirvió por tantos años. Este libro conduzca a los que lo leen a entender mejor al Dios del Nuevo Testamento y añadir sus voces a esa alabanza.

Frank Thielman

Cuaresma, 2004

[p 13]

ABREVIATURAS

AB Anchor Bible

ABR *Australian Biblical Review*

ABD *Anchor Bible Dictionary*

ABRL Anchor Bible Reference Library

ACCS *Ancient Christian Commentary on Scripture*, New Testament. Editado por Thomas C. Oden

AGJU Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums

AJP *American Journal of Philology*

AnBib *Analecta biblica*

ANTC Abingdon New Testament Commentaries

ANRW *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*

ASNU *Acta seminarii neotestamentici upsaliensis*

aut. traducción del autor

BBB Bonner biblische Beiträge

BBR *Bulletin for Biblical Research*

BBET Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie

BDAG *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3^a ed. por Walter Bauer. Revisado y editado por Frederick William Danker.

BECNT Baker Exegetical Commentary on the New Testament

BETL *Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium*

BSac *Bibliotheca sacra*

BJRL *Bulletin of the John Rylands Papyrus Library*

BNTC Black's New Testament Commentary

BTB *Biblical Theology Bulletin*

BZET Beiträge zur evangelischen Theologie

BZNW Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

CBQ *Catholic Biblical Quarterly*

CJA Christianity and Judaism in Antiquity

ConBNT Coniectanea neotestamentica

CSEL *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*

CST Contemporary Studies in Theology

CSHJ Chicago Studies in the History of Judaism

CGTC Cambridge Greek Testament Commentary

DCB *Dictionary of Christian Biography*. Editado por Henry Wace y William C. Piercy.

DDD *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Editado por Karel van der Toorn, Bob Becking y Pieter W. Van der Horst.

EBib Études bibliques

EDNT *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Editado por Horst Balz and Gerhard Schneider.

[p 14]

EKK Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament

ESV English Standard Version

FF Foundations and Facets

FRLANT Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

GGBB *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*. By Daniel B. Wallace.

GNS Good News Studies

HBT *Horizons in Biblical Theology*

HNT Handbuch zum Neuen Testament

HNTC Harper's New Testament Commentaries

HTKNT Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament HTKNT

Sup Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament: Supplementband

HTR *Harvard Theological Review*

HTS Harvard Theological Studies

HUT Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie

ICC International Critical Commentary

Interp *Interpretation*

IRT Issues in Religion and Theology

ISBE *The International Standard Bible Encyclopedia*, rev. ed., 4 vols. Ed. Geoffrey Bromiley et al.

ITC International Theological Commentary

JBL *Journal of Biblical Literature*

JPSTC Jewish Publication Society Torah Commentary

JR *Journal of Religion*

JRS *Journal of Roman Studies*

JSJSup Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Periods, Supplements

JSNT *Journal for the Study of the New Testament*

- JSNTSup Journal for the Study of the New Testament: Supplement
- JTS *Journal of Theological Studies*
- LCC Library of Christian Classics
- LCL Loeb Classical Library
- LEC Library of Early Christianity
- LSJ *A Greek-English Lexicon*, por Henry G. Liddell y Robert Scott. Rev. y aumentado por Henry S. Jones
- LuthB Lutherbibel. Revisada 1984.
- LW *Luther's Works*. Editado por Jaroslav Pelikan.
- LXX Septuagint
- MdB *Le Monde de la Bible*
- MeyerK Meyers kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
- MM *The Vocabulary of the Greek Testament*. Por James Hope Moulton y George Milligan.
- [p 15]** MNTC Moffatt New Testament Commentary
- MStud Monographien und Studienbücher
- MT Texto masorético
- MTS Marburger theologische Studien
- NN5 *Novum Testamentum Graece*. Editado por Eberhard Nestle, Erwin Nestle y Kurt Aland. 25ª ed.
- NN7 *Novum Testamentum Graece*. Editado por Barbara Aland, Kurt Aland, et al. 27ª ed.
- NAB New American Bible
- NAC New American Commentary
- NASB New American Standard Bible
- NCB New Century Bible
- NHL *Nag Hammadi Library in English*. Editado por James M. Robinson.
- NICNT New International Commentary on the New Testament
- NICOT New International Commentary on the Old Testament
- NIGTC New International Greek Testament Commentary
- NIV New International Version
- NJB New Jerusalem Bible
- NovT *Novum Testamentum*
- NovTSup Novum Testamentum Supplement
- NRSV New Revised Standard Version
- NTAbh Neurestamentliche Abhandlungen
- NTD Das Neue Testament Deutsch

NTL New Testament Library
NTS *New Testament Studies*
NTTS New Testament Tools and Studies
NVI Nueva Versión Internacional
OBT Overtures to Biblical Theology
OTL Old Testament Library
OTP *The Old Testament Pseudepigrapha*. 2 vols. Editado por James H. Charlesworth.
PG Patrologia graeca. Editado por J.-P. Migne.
PL Patrologia latina. Editado por J.-P. Migne.
PNTC Pillar New Testament Commentary
PRSt *Perspectives in Religious Studies*
REB Revised English Bible
RNT Regensburger Neues Testament
RVR-60 Reina Valera 1960
SBEC Studies in the Bible and Early Christianity
SBT Studies in Biblical Theology
SCH Studies in Church History
SJLA Studies in Judaism and Late Antiquity
SJT *Scottish Journal of Theology*
SAC Studies in Antiquity and Christianity
SANT Studien zum Alten und Neuen Testaments
[p 16] SBLDS Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLMS Society of Biblical Literature Monograph Series
SBL SBS Society of Biblical Literature Sources for Biblical Study
SBLSymS Society of Biblical Literature Symposium Series
SBLTT Society of Biblical Literature Texts and Translations
SCHNT Studia ad corpus hellenicum Novi Testamenti
SFSHJ South Florida Studies in the History of Judaism
SJLA Studies in Judaism in Late Antiquity
SNT Studien zum Neuen Testament
SNTSMS Society for New Testament Studies Monograph Series
SNTW Studies of the New Testament and Its World
SP Sacra Pagina

- Str-B *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Por Hermann Leberecht Strack y Paul Billerbeck.
- StudBib *Studia Biblica*
- SubBi *Subsidia biblica*
- TANZ *Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter*
- TDNT *Theological Dictionary of the New Testament*. Editado por G. Kittel and G. Friedrich.
- THKNT *Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*
- TLG *Thesaurus linguae graecae: Canon of Greek Authors and Works*. Editado por L. Berkowitz and K. A. Squitier.
- TLNT *Theological Lexicon of the New Testament*. Por Ceslas Spiq.
- TNIV *Today's New International*
- TNTC *The New Testament in Context*
- TynNTC *Tyndale New Testament Commentaries*
- TRu *Theologische Rundschau*
- 13mB *Tyndale Bulletin*
- TZ *Theologische Zeitschrift*
- VCSup *Vigiliae christianae Supplement*
- WBC *Word Biblical Commentary*
- WUNT *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Alten und Neuen Testamente*
- ZNW *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*
- ZTK *Zeitschrift für Theologie und Kirche*

Las abreviaturas de los textos antiguos siguen las convenciones de Patrick H. Alexander et al., eds., *The SBL Handbook of Style: For Ancient Near Eastern, Biblical and Early Christian Studies* (Hendrickson, Peabody, Mass., 1999) y, para fuentes clásicas no mencionadas aquí, Henry George Liddell y Robert Scott, *A Greek English Lexicon*, rev. y aum. Henry Stuart Jones, 2 vols. (Oxford Univ. Press, Oxford, 1940). El Índice de otra literatura antigua también contiene una lista comprehensiva de las abreviaturas de obras clásicas usadas en el libro junto con sus títulos y, cuando es necesario, traducciones al inglés de esos títulos.

[p 17]

INTRODUCCIÓN

[p 19]

Capítulo 1

LA TEOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO: LAS PREGUNTAS BÁSICAS

Desde el siglo dieciocho, la disciplina de teología del Nuevo Testamento ha estado bajo estrecho escrutinio. ¿Se debería abandonar la disciplina? Algunos han dicho que sí. ¿Necesita sólo que la reestructuren? Algunos han ofrecido nuevos modelos. En el debate, dos problemas con la disciplina han surgido repetidamente como los más significativos.

El primer problema, se dice, es una combinación insalubre en la disciplina de la dogmática con preocupaciones históricas. Por un lado, las convicciones teológicas influyen en los teólogos del Nuevo Testamento tanto en las conclusiones que derivan en cuanto al significado de los textos del Nuevo Testamento como en su insistencia en examinar sólo los documentos canónicos. Por otro lado, puesto que la iglesia valora estos documentos principalmente por las afirmaciones históricas que se hacen en ellos, los teólogos del Nuevo Testamento hallan que deben trabajar como historiadores de manera muy similar a la que cualquier historiador trabajaría con textos antiguos. ¿Es posible unir la fe y la razón de esta manera, o deben los teólogos del Nuevo Testamento enmarcar sus presuposiciones dogmáticas en cuanto a la importancia del Nuevo Testamento y colocar los textos canónicos al mismo nivel de los demás textos antiguos? Si es así, deberían apartar su atención de la investigación teológicamente inclinada de «teología del Nuevo Testamento» y dirigirla a la tarea más objetiva y más universalmente útil de describir la historia del pensamiento cristiano inicial.

El segundo problema surge de la diversidad teológica de los textos del Nuevo Testamento. Los documentos del Nuevo Testamento no sólo expresan una variedad de temas teológicos, sino que a veces hablan de diferentes maneras sobre el mismo tema. ¿Equivalen estas diferencias a veces a contradicción? Si no es así, ¿por qué es a veces tan difícil detectar la coherencia teológica del Nuevo Testamento? Si es así, ¿es acertado hablar de «teología del Nuevo Testamento» como tal, como si estuviéramos hablando de algún todo coherente?

¿Teología O Historia?

Desde el siglo dieciséis, los teólogos bíblicos han luchado respecto a la relación entre interpretar la Biblia para hallar respaldo para las enseñanzas teológicas tradicionales de la iglesia e interpretar la Biblia dentro de su propio contexto histórico sin consideración de las convicciones teológicas de la iglesia. Debido a que la iglesia tradicionalmente ha sostenido la primacía de las Escrituras sobre sus tradiciones (incluso si se [p 20] concede gran peso a la tradición extrabíblica), idealmente no debería surgir conflicto. Es más, las tradiciones de la iglesia y los énfasis teológicos de la Biblia a menudo han sido incompatibles y en consecuencia cualquier estudio de teología bíblica a menudo se ha caracterizado por la tensión entre la convicción teológica y el análisis histórico.

La teología bíblica surgió temprano en la era de la Reforma como disciplina destinada a castigar las especulaciones teológicas no bíblicas de la iglesia y a acelerar su reforma. El énfasis en ese tiempo fue más en la reforma teológica que en una sensibilidad a las situaciones históricas en la que fueron compuestos los documentos bíblicos. Más tarde, la teología bíblica cayó bajo el embrujo del racionalismo del Siglo de las Luces y algunos de los que la practicaron empezaron a definir la disciplina en términos de un estudio motivado históricamente e independiente teológicamente de la Biblia que pudiera usar la razón humana para sentarse a juzgar no sólo las enseñanzas de la iglesia, sino también el contenido de la Biblia misma.

De este eslabón entre la teología bíblica y el siglo de Las Luces surgió una crítica de la disciplina en sí. ¿Por qué hablar de teología «bíblica» después de todo? Si el estudiante de los textos bíblicos va a ser verdaderamente historiador, entonces es necesario hablar sólo de la historia de los pensamientos y religiones judío y cristiano;

hablar de la Biblia, o del Nuevo Testamento, es ya hablar en lengua Je dogmático que el historiador interesado en el estudio objetivo del pasado debe hallar inaceptable.

En los tres siglos pasados, tres críticas de la disciplina como basada teológicamente antes que históricamente han sido influyentes en particular. J. P. Gabler, William Wrede y Heikki Räisänen, escribiendo a la vuelta de los siglos diecinueve, veinte y veintiuno, respectivamente, hicieron un llamado porque el estudio histórico de la Biblia y del cristianismo primitivo se libere de las preocupaciones dogmáticas de la iglesia. El reto seminal de Gabler difiere del de Wrede y Räisänen porque es un llamado por claridad metodológica en la empresa teológica antes que una diatriba del estudio de la Biblia motivado teológicamente. No obstante, Wrede y Räisänen se definen como herederos de Gabler. Es importante, por consiguiente, considerar el reto de Gabler a la disciplina antes de evaluar los ataques más directos de Wrede y Räisänen. A fin de entender a estos tres pensadores y poner en perspectiva histórica nuestras críticas de sus retos, es necesario primero examinar brevemente las raíces históricas de la teología bíblica y, específicamente, del Nuevo Testamento.

La historia temprana de la disciplina

El desarrollo de una «teología bíblica» tiene sus raíces en el compromiso de la iglesia de gobernar su teología y práctica por los escritos canónicos del Antiguo y Nuevo Testamentos. Una de las preocupaciones más importantes de la Reforma fue que la iglesia reforme su doctrina y culto para que pueda ser más fiel a las normas establecidas por la Biblia. En 1521 el amigo íntimo de Lutero y colega en la Universidad de Wittenburg, Felipe Melancton, publicó uno de los primeros tratados teológicos de la Reforma, una breve consideración de importantes temas teológicos basándose en las conferencias [p 21] de Lutero sobre la carta de Pablo a los Romanos pronunciadas a mediados de 1519 y repetidas al año siguiente.¹

Esta consideración de *Loci communes rerum theologicarum* («Temas teológicos fundamentales») proveía una lista de temas teológicos importantes y luego explicaba brevemente la enseñanza de la Biblia y sólo de la Biblia, sobre cada tema.² Melancton se había hastiado de leer las prolongadas especulaciones de los teólogos escolásticos medievales sobre la teología cristiana y quería más bien descubrir cómo la Biblia misma y particularmente «el propio compendio de Pablo sobre la doctrina cristiana» en Romanos, describía la religión cristiana.³ Esta urgencia a tocar el hombro de los teólogos especulativos y señalarles de regreso a la Biblia siguió siendo un tema constante en la historia temprana de la teología bíblica como una disciplina discreta. Melancton lo dice de esta manera:

Considero todo muy ligera y brevemente porque el libro debe funcionar más como un índice que como un comentario. Por consiguiente meramente estoy indicando una Lista de temas a los cuales se debe dirigir la persona que hojea las Escrituras. Además, estoy presentando en apenas unas pocas palabras los elementos sobre los cuales se basan los principales puntos de la doctrina cristiana. Hago esto no para alejar de la Biblia a los estudiantes hacia argumentos oscuros y complicados sino, más bien, para llamarlos a las Escrituras si puedo.⁴

Conforme la Reforma maduró hacia el protestantismo, sin embargo, los pensadores protestantes empezaron a refinar sus compromisos teológicos y a desarrollar complicados argumentos teológicos de su propia cosecha. En sus obras a menudo usaban la Biblia, no tanto para determinar la agenda teológica, sino para demostrar que los varios principios teológicos que los protestantes consideraban importantes y que para entonces estaban haciéndolo-

¹ Vea la nota de Wilhelm Pauck en su edición de *Loci Communes Theologici en Melanchthon and Bucer* (LCC 19; Westminster, Philadelphia, 1969), 18 n. 2. Todas las referencias subsiguientes a *Loci communes* son de esta edición. Sobre la importancia de *Loci communes* para los orígenes de la teología bíblica vea el estudio sumario histórico en Ferdinand Christian Baur, *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, ed. F. F. Baur (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973; orig. ed. 1864), 2, y Otto Merk, *Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit* (MTS 9; N. G. Elwert Verlag, Marburg, 1972), 12.

² La traducción «Fundamental Theological Themes» le pertenece a Wilhelm Pauck. Vea su introducción en *Loci Communes Theologici*, 3.

³ *Loci communes*, 22.

⁴ *Ibid.*, 19.

se cada vez más complejos, eran, en verdad, bíblicos. Los que usaron primero el término «teología bíblica» para describir sus estudios teológicos hicieron su objetivo este método de citar textos de prueba para los sistemas teológicos preexistentes.⁵ Una nueva marca protestante de escolasticismo empezó a desarrollarse con la «teología bíblica» como su criada de mano.

[p 22] Bajo la influencia del pietismo alemán por un lado y el racionalismo por el otro, la teología bíblica empezó a alejarse de su papel como puntal de la teología sistemática. El pietismo procuraba recordar a la ortodoxia protestante la preeminencia de la Biblia en la creencia y práctica cristianas y el lugar de la experiencia religiosa en el compromiso cristiano. Veía un retorno al estudio de la Biblia por amor a sí mismo como un antídoto necesario a los debates teológicos estériles que parecían dominar el escolasticismo protestante, más o menos de la misma manera en que habían dominado la escena teológica antes de la Reforma.⁶ En 1758 Anton Friderich Büsching se quejó en un folleto que era típico de las preocupaciones pietistas del tiempo. Los ministros jóvenes que volvían a sus púlpitos en sus poblaciones al regresar de su educación teológica, escribió, eran ineptos como predicadores. Estaban trayendo al púlpito no «la pura teología bíblica» sino una «teología de escuela que ni ellos ni sus iglesias podían entender».⁷

Más o menos al mismo tiempo el racionalismo empezó a influir en el estudio de la Biblia.⁸ En Inglaterra filósofos tales como John Locke (1632–1704) y John Toland (1670–1722) habían elevado la razón por sobre la fe, aduciendo que se debían retener sólo los elementos de las Escrituras y del cristianismo que pasaban la prueba de la investigación racional.⁹ En Alemania, este pensamiento influyó en que eruditos bíblicos tales como Johann Salomo Semler (1725–1791), que empezó a decir abiertamente que partes de las Escrituras canónicas eran teológicamente inferiores y por consiguiente no inspiradas.¹⁰ Junto con esta convicción estaba la insistencia en que el análisis histórico de cada escrito bíblico debía preceder a cualquier consideración teológica del mismo. Aunque Semler se oponía al pietismo porque pensaba que fomentaba una lectura personal y subjetiva de la Biblia sin que la afectara la exégesis histórica, los pietistas y Semler concordaban en que el estudio de la Biblia en sí misma debe preceder a la especulación teológica.¹¹

[p 23] La obra de Gotthilf Traugott Zachariä (1729–1777), profesor de teología en Göttingen y Kiel, revela las inquietudes del pietismo y del racionalismo hasta cierto grado.¹² Zachariä no era un racionalista en el sentido

⁵ De nuevo, ver Baur, *Neutestamentliche Theologie*, 2–3, y además, el estudio sumario histórico de Martin Kahler, «Biblische Theologie», *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3ª ed., 24 vols. (J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1896–1913), 3:192–200, aquí en 193; Merk, *Biblische Theologie*, 15–17; Gerhard Hasel, *New Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate* (Eerdmans, Grand Rapids, 1978), 17.

⁶ Kahler, «Biblische Theologie», 193; Merk, *Biblische Theologie*, 18–20. El famoso dirigente pietista Philipp Jacob Spener (1635–1705) en la tercera parte de su manifiesto, *Pia desideria*, publicado en 1675, expone un programa de seis puntos para la reforma de la iglesia alemana. Su primer punto hacía un llamado a la lectura y estudio renovados de toda la Biblia—no meramente los textos fijos en el leccionario—por parte de individuos, grupos y familias. Ver Philipp Jacob Spener, *Pia desideria*, ed. Kurt Aland (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 170; Walter de Gruyter, Berlín, 1964), 53–58.

⁷ Anton Friedrich Büsching, «Gedanken von der Beschaffenheit und dem Vorzug der biblisch-dogmatischen Theologie vor der alten und neuen Scholastischen, und von theologischen Aufgaben» (Meyerschen Buchhandlung, Lemod, 1758), 15.

⁸ Ver esp. Baur, *Neutestamentliche Theologie*, 3–4, que no menciona el pietismo, aunque sí menciona brevemente a Büsching.

⁹ Ver Werner Georg Kümmel, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems* (Abingdon, Nashville, 1972), 51–61; W. Neil, «The Criticism and Theological Use of the Bible, 1700–1950», en *The Cambridge History of the Bible*, ed. S. L. Greenslade, G. W. H. Lampe, P. R. Ackroyd, y C. F. Evans, 3 vols. (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1963–70), 3:238–93, aquí en 238–41; y William Baird, *History of New Testament Research*, 2 vols. (Fortress, Minneapolis, 1992), 1:31–43.

¹⁰ Semler leyó la literatura deísta de Inglaterra e incluso había traducido algo de ella al alemán. Sobre esto, ver Kümmel, *History*, 415 n. 63, y Baird, *History*, 1:118.

¹¹ Sobre Semler, que se había criado en un hogar pietista, ver Kümmel, *History*, 62–69; Baird, *History*, 1:117–27; y G. Hornig, «Semler, Johann Salomo», en *Dictionary of Biblical Interpretation*, ed. John H. Hayes, 2 vols. (Abingdon, Nashville, 1999), 2:456–57.

¹² *Biblischer Theologie, oder Untersuchung des biblischen Grundes der vornehmsten theologischen Lehren*, 4 pts. (Verlage Victorinus Bospiegel und Sohn, Göttingen und Kiel, 1771–75).

ordinario del término —creía que los milagros anotados en la Biblia en realidad sucedieron y que la Biblia era la Palabra de Dios— tampoco intentó enredarse en polémica contra la teología sistemática cuando escribió su teología bíblica.¹³ Con todo, estaba convencido de que el estudio de la teología sistemática necesitaba la corrección saludable de la exégesis bíblica cuidadosa.¹⁴ Esta exégesis, decía, se debe anclar en el tiempo y lugar en el que cada autor bíblico escribió y debe ser sensible a las diferencias históricas entre la situación de los escritores bíblicos y la situación de la iglesia moderna.¹⁵ La presentación de una teología bíblica, además, no debe seguir las categorías sistemáticas familiares o los encabezamientos de los compendios teológicos, sino que debe seguir un plan que surge de la Biblia misma y el orden de la salvación que se desarrolla en ella.¹⁶

Los retos de Gabler, Wrede y Räisänen

Johann Philipp Gabler

El escenario estaba listo para una declaración altamente significativa de Johann Philipp Gabler (1753–1826), consagrado estudiante del erudito del Nuevo Testamento Johann Jakob Griesbach y profesor de teología en Altford y luego enjena.¹⁷ La significación histórica de Gabler para la disciplina de la teología bíblica es desproporcionada al tamaño físico de su obra publicada sobre el tema. A diferencia de Zachariä, cuya *Biblischer Theologie* consume cuatro gruesos volúmenes, Gabler no produjo ninguna teología bíblica sino que meramente pronunció una conferencia sobre el tema con ocasión de su nombramiento a la facultad de la academia alemana en Altford el 31 de marzo de 1787.¹⁸ Evidentemente esta conferencia puso en las palabras precisamente correctas algo que muchos otros creían que se necesitaba considerar.¹⁹ La conferencia [p 24] funcionó como una especie de declaración de independencia para el estudio histórico de la Biblia, insistiendo en que debe libertarse de los grillos de la teología sistemática que la habían aprisionado.

Gabler intentó describir la diferencia entre la teología bíblica y dogmática y aducía que cada una tiene sus propios objetivos. Por «teología bíblica» Gabler quería decir el estudio histórico de las convicciones religiosas de los autores bíblicos y por «teología dogmática» Gabler quería decir los sistemas teológicos y filosóficos de tiempos más modernos. Gabler creía que los teólogos dogmáticos habían estado leyendo sus sistemas teológicos modernos dentro de los textos bíblicos y de esta manera estaban distorsionando el significado de esos textos. Esto había resultado en una multitud de sistemas dogmáticos diferentes, todos ellos aduciendo la autoridad de la Biblia y por consiguiente habían contribuido a la desunión de la iglesia. Los teólogos dogmáticos, decía Gabler, deberían dejar a los teólogos bíblicos la tarea histórica de investigar el significado de los textos bíblicos y deberían

¹³ Merk, *Biblische Theologie*, 24–25.

¹⁴ Baur, *Neutestamentliche Theologie*, 4–6, mientras que reconoce la obra de Zachariä como «la más significativa de este primer período de teología bíblica», implícitamente critica su fracaso al no llevar a la disciplina a independizarse de la teología sistemática. El servicio esencial que proveyó a la teología sistemática en la noción de Zachariä quiere decir que, a pensar de su posición de crítica, todavía dependía de la teología sistemática para su legitimidad.

¹⁵ Heinrich Hoffmann, «Zachariä, Gotthilf Traugott», *Relencyklopädie für protestantische Theologie und Kijrche*, 3ª ed., 24 vols. (J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1896–1913), 21:587–88.

¹⁶ Zachariä, *Biblischer Theologie*, xcvi–xcviii.

¹⁷ Para los detalles de la vida de Gabler, ver el sustancioso artículo de E. L. T. Henke, «Gabler, Johann Philipp», en *Realenrykloppdie für protestantische Theologie und Kijrche*, 3ª ed., 24 vols. (J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1896–1913), 4:720–22, y para un completo análisis de las raíces y compromisos intelectuales de Gabler, ver Merk, *Biblische Theologie*, 29–140.

¹⁸ Una traducción al inglés de la conferencia de Gabler en latín, «On the Proper Distinction between Biblical and Dogmatic Theology and the Specific Objectives of Each», aparece en John Sandys-Wunsch and Laurence Eldredge, «J. P. Gabler and the Distinction between Biblical and Dogmatic Theology: Translation, Commentary, and Discussion of His Originality», *SJT* 33 (1980): 133–58.

¹⁹ Ya en 1825 F. A. Lossius pudo decir en su *Biblische Theologie des Neuen Testaments oder die Lehren des Christenthums aus einzelnen Schriften des N T. entwickelt* (Leipzig: C. G. Kayser, 1825), 8, que «Gabler fue el primero en entender la idea de una teología bíblica».

esperar resultados de la investigación teológica sin grillos de los textos en sus contextos históricos y culturales originales antes de construir sistemas teológicos modernos.²⁰

Los teólogos bíblicos, decía Gabler, deben arrimar su hombro a una tarea en dos partes. Deben primero investigar el significado de los textos bíblicos dentro de sus contextos originales y primitivos y llegar a conclusiones aparte de cualquier consideración dogmática. Luego deben investigar sus resultados históricos para las verdades puras y universales expresadas dentro de ellos. Estas verdades se deben extraer cuidadosamente de la hebra y trama del mundo precientífico de los autores bíblicos y entonces se deben presentar estas doctrinas purificadas al teólogo sistemático.²¹ El teólogo sistemático podría entonces usar este precioso destilado para construir una teología moderna.²² Puesto que todo se haría conforme a principios racionales claramente delineados y ampliamente reconocidos, el resultado del teólogo bíblico y del teólogo sistemático debería ser aceptable para todos y la iglesia entonces podía presentar un frente unido contra sus detractores.²³

William Wrede

Un poco más de un siglo después, en 1897, William Wrede compuso otro famoso ensayo en el que intentó resucitar la distinción de Gabler entre la teología bíblica y dogmática, esta vez con referencia específicamente a la teología del Nuevo Testamento.²⁴ Entre Gabler y Wrede habían aparecido varias teologías del Nuevo [p 25] Testamento, pero no había logrado, por lo menos en opinión de Wrede, preservar la distinción de Gabler entre la teología bíblica y la teología dogmática. La mayoría de los teólogos del Nuevo Testamento, insistía Wrede, honraban de labios para afuera el llamado de Gabler a una distinción entre la teología bíblica y la teología sistemática. Pero en realidad, se quejaba, el método que los teólogos del Nuevo Testamento seguían dejaba traslucir su conciencia de que los teólogos sistemáticos estaban mirando por sobre sus hombros.²⁵ Sólo sus preocupaciones por el ojo vigilante de los teólogos sistemáticos podía explicar por qué limitaban sus investigaciones al canon del Nuevo Testamento en lugar de usar toda la evidencia a su disposición para construir una historia completa del cristianismo primitivo.²⁶ Sólo esta preocupación por la dogmática puede explicar por qué sus teologías del Nuevo Testamento difícilmente eran más que tediosos comentarios sobre una lista de conceptos doctrinales.²⁷

Wrede concluyó su ensayo con una frase que se ha vuelto famosa: «El nombre de teología del Nuevo Testamento está errado en ambos términos». Los historiadores del cristianismo primitivo no deben limitar sus esfuerzos investigativos al Nuevo Testamento canónico y no deberían preocuparse con las supuestas expresiones de conceptos teológicos dentro del Nuevo Testamento. Más bien, deberían procurar describir la «historia cristiana temprana de la religión», con lo que Wrede quería decir «*lo que se creía, pensaba, enseñaba, esperaba, requería*

²⁰ «Distinction», 142.

²¹ Cf Martin Kähler, *The So-called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ* (Fortress, Philadelphia, 1988; orig. ed. 1896), 67: «La dogmática es en un sentido muy real mediadora entre el pasado y presente; pone lo que es genuino e indispensable en el pasado al servicio del presente. Esta tarea de mediación, entonces, le pertenece a la dogmática, después de que ella ha hecho un estudio exhaustivo y serio de lo que el estudio histórico puede lograr y ha aprendido de la historia que es importante lo suficiente para garantizar consideración por la dogmática».

²² «Distinction», 140–44. Ver la consideración de la distinción de Gabler entre la «verdadera teología bíblica» y la «teología bíblica pura» en Hendrikus Boers, *What Is New Testament Theology: The Rise of Criticism and the Problem of a Theology of the New Testament* (Fortress, Philadelphia, 1979), 33–35.

²³ «Distinction», 134–38.

²⁴ William Wrede, *Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1897). Wrede era profesor de exégesis del Nuevo Testamento en Breslau en ese tiempo.

²⁵ William Wrede, «The Task and Methods of “New Testament Theology”», en *The Nature of New Testament Theology: The Contribution of William Wrede and Adolf Schlatter*, ed. Robert Morgan (SBT 25; SCM, Londres, 1973), 68–116, aquí en 69. De nuevo, cf Baur, *Neutestamentliche Theologie*, 8–10, que comenta que la preocupación de Bauer por mostrar la esencia racional de la fe cristiana le había impedido producir una teología del Nuevo Testamento orientada sólo a la preocupación histórica.

²⁶ Wrede, «Task and Methods», 70–73.

²⁷ Ibid., 73–84.

y se buscaba en los períodos más tempranos del cristianismo».²⁸ Si la comida sazónada que los historiadores presentaban según esta receta no se ajustaba al gusto de los teólogos sistemáticos, entonces eso, por un cambio, es problema de los teólogos sistemáticos. Hay que dejar solos a los historiadores para perseguir su propia agenda sin ningún requisito de que la iglesia halle agradable a su paladar los resultados de su trabajo.

Heikki Räisänen

Tal como Wrede retomó un siglo más tarde la causa de Gabler, lo mismo Heikki Räisänen hizo por William Wrede en una obra que ha agotado dos ediciones en diez años. En su primera edición de *Beyond New Testament Theology* (Más allá de la teología del Nuevo Testamento), Räisänen se quejaba, de una manera que hace recordar a Wrede, que nadie ha producido la clase de estudio histórico de la religión cristiana inicial que Wrede conceptualizó.²⁹ En la segunda edición de su obra pudo modificar su [p 26] queja —obra que cumplió la visión de Wrede de maneras importantes que habían aparecido— pero todavía hallaba que mucho de su argumentación original se necesitaba que la oyeran.³⁰

A diferencia de Wrede, que no veía legitimidad, ni teológica ni histórica, en limitar los esfuerzos de uno al canon de Nuevo Testamento, Räisänen concede que dentro de los confines de la iglesia, estudiar las ideas teológicas en los veintisiete libros del Nuevo Testamento pueden tener algún valor para la predicación y la catequesis. Los historiadores que no limitan su público a la iglesia, sin embargo, no pueden restringir sus esfuerzos analíticos al canon del Nuevo Testamento. Debido a su visión humanitaria más amplia y su independencia de la iglesia, deben enfocar en la historia del cristianismo primitivo en general y no meramente a vislumbres esporádicos de la historia disponible en el Nuevo Testamento.³¹ Aunque es inevitable el atrincheramiento de presuposiciones en la investigación histórica, Gabler y Wrede tenían razón en su énfasis respecto a los peligros de permitir que las presuposiciones teológicas determinen el resultado de la investigación histórica.³² El erudito del Nuevo Testamento, por consiguiente, debe preocuparse no con la proclamación sino con una descripción histórica del pensamiento y experiencia del Nuevo Testamento y con la influencia de canon en la historia.³³ El valor humanitario de esto emergerá conforme los textos que en un tiempo se pensaron como autoritativos se exponen como opresivos y la gente es liberada de ellos.³⁴

Los elementos comunes en los tres retos

Gabler a principios del siglo diecinueve, Wrede a la vuelta del siglo veinte y Räisänen a la vuelta del siglo veintiuno, todos llamaron por la separación del análisis histórico y la programación teológica en el Nuevo Testamento.

- Gabler se sentía optimista de que una vez que los elementos eternos, universales y consecuentemente divinos, de las Escrituras hayan sido separados de los elementos contingentes, específicos y humanos, la teología estaría para siempre a salvo de ataque: «Exactamente de este modo nuestra teología será

²⁸ Ver *ibid.*, 116 y 84, respectivamente.

²⁹ Heikki Räisänen, *Beyond New Testament Theology: A Story and a Programme* (SCM y Trinity Press International, Londres y Philadelphia, 1990; 2ª ed., 2000). En ausencia de un enfoque verdaderamente histórico tal como Wrede envisionaba, ver la primera edición, 89–90. Räisänen espera (78–79), sin embargo, que Klaus Berger produzca el necesario cumplimiento del programa de Wrede, esperanza que se cumplió en cierta medida, aunque también con algunas desilusiones, en la publicación de Berger más adelante de *Theologiegeschichte des Urchristentums: Theologie des Neuen Testaments* (Francke, Tübingen, 1994). Ver la revisión de Räisänen del libro de Berger en *Beyond New Testament Theology*, 2ª ed., 134–36.

³⁰ Räisänen, *Beyond New Testament Theology*, 2ª ed., 134

³¹ *Ibid.*, 1ª ed., 100–103, 121; 2ª ed. 154–56, 160–62.

³² *Ibid.*, 106; 2ª ed., 166.

³³ *Ibid.*, 97–100, 103–4; 2ª ed. 157–59, 162–64.

³⁴ *Ibid.*, 112; 2ª ed., 178–79.

hecha más cierta y más firme y ella no habrá que preocuparse más por ella en cuanto a los ataques más salvajes de sus enemigos».³⁵

- Wrede ciertamente no estaba preocupado por los ataques contra la religión cristiana, pero también se sentía optimista de que una vez que las preocupaciones dogmáticas se dejaran a un lado, se podría componer un recuento puramente histórico de la religión cristiana inicial.³⁶
- Räsänen, consciente de la presencia de presuposiciones en todo trabajo histórico, describe la separación con más cautela; pero, como Wrede, se preocupa de [p 27] que la fe cristiana no distorsione los textos, porque «un intérprete desprevenido tenderá a descubrir su propia imagen en puntos posibles e imposibles en las fuentes».³⁷

Estos tres eruditos arguyen que esta separación de la tarea histórica y teológica implica la prioridad de la tarea histórica. Gabler lo dice de esta manera:

Cuando se han recogido cuidadosamente estas opiniones de los santos de las santas Escrituras y se las ha digerido apropiadamente, se las ha referido cuidadosamente a las nociones universales y se las ha comparado cuidadosamente entre ellas mismas, entonces se puede digerir provechosamente la cuestión de su uso dogmático y asignarse correctamente los objetivos de la teología bíblica y teología dogmática.³⁸

En otras palabras, una vez que el historiador ha analizado meticulosamente el texto, los teólogos pueden usar los resultados.

Wrede no es tan explícito; pero él también afirma que si los teólogos cristianos piensan por razones teológicas que también deben ser historiadores, entonces deben reconocer que los historiadores siguen sus propios principios. Los historiadores teológicamente motivados, entonces, pueden sólo hacer su trabajo histórico después de dejar a un lado sus convicciones teológicas:

En forma general no está dentro del poder del investigador histórico servir a la iglesia mediante su trabajo. El teólogo que obedece el objeto histórico como su amo no está en posición de servir a la iglesia mediante su trabajo propiamente histórico y científico, aunque se interese personalmente en hacerlo así.³⁹

Esto implica que el teólogo que quiere mantener alguna continuidad con el cristianismo primitivo debe esperar hasta que los historiadores (y él puede ser uno de ellos) hayan terminado de analizar la historia cristiana inicial antes de dedicarse a la tarea teológica.

Räsänen de modo similar piensa que los peligros de distorsionar la significación histórica de los textos bíblicos es demasiado grande cuando el historiador creyente intenta realizar las tareas históricas y de «actualización» al mismo tiempo. Los historiadores del cristianismo primitivo pueden seleccionar textos en los cuales concentrarse en base a preocupaciones modernas, o pueden arreglar sus presentaciones a fin de hacerlas accesibles a los que quieren poner a hombres y mujeres modernos en contacto [p 28] con el cristianismo primitivo, pero deben tomar su interacción con las preocupaciones modernas en la etapa histórica de su trabajo y no más allá:

Todo esto se mueve en el nivel de interpretación histórica (teología bíblica “verdadera” según Gabler). Depende del mismo erudito si quiere avanzar, siguiendo la dirección de Gabler, a una segunda etapa del trabajo, a cuestiones teológicas propiamente, i.e., a reflexiones sobre lo que sus hallazgos históricos pueden significar para los hombres y mujeres de hoy.⁴⁰

³⁵ Gabler, «Distinction», 138.

³⁶ Wrede, «Task and Methods», 69.

³⁷ Räsänen, *Beyond New Testament Theology*, 1ª ed., 111; 2ª ed., 177.

³⁸ Gabler, «Distinction», 142.

³⁹ Wrede, «Task and Methods», 73.

⁴⁰ Räsänen, *Beyond New Testament Theology*, 1ª ed., 109; 2ª ed., 171.

Otra implicación de la separación entre la tarea teológica y la histórica, por lo menos para Wrede y Räisänen, es lo ilegítimo de confinar los esfuerzos históricos de uno al canon cristiano. Wrede arguye que los veintisiete libros que componen el canon del Nuevo Testamento no hacen ninguna afirmación histórica de prioridad sobre otra evidencia literaria de la religión cristiana inicial. El concepto del canon es una aserción dogmática de obispos y concilios cristianos del segundo al cuarto siglo. «Por tanto», concluyó Wrede, «cualquiera que acepta sin cuestionar la idea del canon se coloca a sí mismo bajo la autoridad de los obispos y teólogos de esos siglos».⁴¹ Puesto que los historiadores difícilmente se ligan a tales decisiones, no deberían confinar sus esfuerzos a esos libros.

Räisänen también cree que los que limitan sus esfuerzos a la teología del Nuevo Testamento y no aplican esfuerzo igual al estudio de la religión inicial cristiana en general han permitido que la iglesia defina su trabajo. Aunque esto es «significativo» desde la perspectiva de la fe cristiana, «en el trabajo histórico es, en contraste, arbitrario».⁴² Räisänen se esfuerza arduamente para ser equitativo con los teólogos cristianos reconociendo que dentro de la iglesia sus esfuerzos por explicar la teología del Nuevo Testamento puede ser legítima. No obstante, también arguye que los eruditos cristianos que intentan combinar lo histórico con el análisis teológico del Nuevo Testamento a menudo insisten en salirse de los límites de la iglesia y afirman que su trabajo exegético teológicamente motivado sobre el texto canónico tiene implicaciones para toda la vida. «Con inaudita facilidad», se queja, «la “vida” simplemente se reduce a “vida cristiana” o “vida en la iglesia”».⁴³ Si la preocupación de uno abarca la sociedad más amplia y toda la humanidad, dice Räisänen, tal perspectiva es demasiado estrecha. Al proveer información acertada sobre el cristianismo primitivo, la historia puede desbaratar los mitos que se han usado a servicio de la opresión, aumentar la comprensión y tolerancia entre varias culturas y hacer más probable un futuro positivo para la humanidad.⁴⁴

[p 29] En resumen, en los últimos tres siglos, Gabler, Wrede y Räisänen han presentado un desafío significativo a los que intentan entender el Nuevo Testamento histórica y teológicamente al mismo tiempo. Los tres arguyen a favor de la separación de la tarea histórica y la empresa teológica y los tres dan a la historia prioridad sobre la teología. Para Wrede y Räisänen esto significa que los cristianos que restringen su trabajo al canon del Nuevo Testamento pusieron en peligro su decisión histórica y, por lo menos para Räisänen, rebajaron su valor humanitario.

Una respuesta a los retos de Gabler, Wrede y Räisänen

La cuestión del Canon

Wrede y Räisänen ciertamente tienen razón al decir que la decisión metodológica de estudiar la teología del Nuevo Testamento antes que la historia de la religión cristiana temprana refleja la perspectiva de la fe cristiana. Los historiadores del cristianismo primitivo usarán todo texto a su disposición para la reconstrucción de las creencias, pensamientos, enseñanzas, esperanzas, requisitos y metas de los primeros cristianos. Es más, valorarán los textos no por su perspectiva teológica sino por la información en bruto que pueden proveer para reconstruir ese mundo complejo. La canonicidad de ciertos textos no tiene significado para el historiador del cristianismo primitivo sino cuando el estatus autoritativo de los textos canónicos mismos llegó a ser importante para el cristianismo primitivo. En ese punto, sin embargo, el interés del historiador cambia del contexto histórico en el cual se produjeron y leyeron al principio los textos, a la historia de su influencia como Escrituras autoritativas.⁴⁵

En contraste, los teólogos que dan prioridad a los documentos del Nuevo Testamento lo hacen porque ellos hablan en cuanto a Dios con una autoridad que ningún otro texto posee. La selección de la teología de los textos canónicos para atención especial, por consiguiente, resulta de la consagración cristiana del intérprete, como los

⁴¹ Wrede, «Task and Methods», 71.

⁴² Räisänen, *Beyond New Testament Theology*, 1ª ed., 1.00; 2ª ed., 160.

⁴³ Ibid., 1ª ed., 94; 2ª ed., 152.

⁴⁴ Ibid., 1ª ed., 97–100; 2ª ed., 156–59.

⁴⁵ Ibid., 1ª ed., 103–4; 2ª ed., 162–64.

cristianos lo han reconocido por siglos. La *French Confession of Faith* (Confesión francesa de fe) (1559) lo dice de esta manera:

Sabemos que estos libros son canónicos y la regla segura de nuestra fe, no tanto por el acuerdo y consentimiento común de la iglesia, sino por el testimonio e iluminación interna del Espíritu Santo, que nos capacita para distinguirlos de otros libros eclesiásticos sobre los que, por útiles que sean, no podemos hallar ningún artículo de fe.⁴⁶

Algunos eruditos del Nuevo Testamento, sin embargo, han intentado justificar el estudio de la teología del Nuevo Testamento desde una perspectiva histórica. Peter [p 30] Balla ha producido la defensa más exhaustiva de este método.⁴⁷ Balla arguye que los autores de por lo menos algunos de los documentos del Nuevo Testamento, en el tiempo en que escribieron sus textos, pueden haber intentado que ellos funcionen junto con el canon judío como Escrituras autoritativas. Los autores del Nuevo Testamento, arguye, citan el Antiguo Testamento de manera que revela una «consciencia canónica».⁴⁸ Si los participantes del pacto del Qumram pudieron producir su propio canon además de las Escrituras judías y si el autor de *4 Esdras* pudo colocar ciertos libros secretos de escatología en el mismo nivel de autoridad como las Escrituras judías, entonces ¿por qué debería parecer improbable que los cristianos de los primeros tiempos comprendieran ciertos documentos como teniendo estatus canónico?⁴⁹ Él concluye que los historiadores pueden legítimamente escoger el canon de un grupo antiguo particular para el estudio histórico; pueden escoger el canon de Marción, por ejemplo, o pueden escoger el canon del cristianismo ortodoxo.⁵⁰

Aunque Bala hace una contribución perceptiva a la discusión con su afirmación en cuanto a lo temprano en que algunos autores del Nuevo Testamento consideraron sus textos como Escrituras, es difícil ver cómo este punto, que trata con autores individuales y sus textos, puede justificar el estudio de todo el canon del Nuevo Testamento como un cuerpo discreto de literatura. Nadie niega la legitimidad histórica de investigar la teología de autores del Nuevo Testamento individuales. La cuestión es si los veintisiete textos que componen el canon del Nuevo Testamento tienen una unidad teológica básica.

Segundo, Bala en forma útil arguye que podemos aprender algo en cuanto a grupos religiosos antiguos al estudiar sus cánones. El Pentateuco Samaritano dirá mucho en cuanto a las creencias de los samaritanos y el canon marcionista rendirá valiosa información en cuanto a la región de Marción. Pero esto meramente legitima el estudio de la influencia de un canon en particular y no el estudio de autores canónicos individuales (y no otro) en sus contextos históricos originales. En otras palabras, los teólogos del Nuevo Testamento no se interesan típicamente en descubrir la teología de grupos de cristianos primitivos que consideraron como canónicos los documentos del Nuevo Testamento como un todo. Por lo general se interesan en describir las teologías de los autores individuales de los documentos canónicos y entonces, debido a sus compromisos de fe, hallar alguna coherencia interna en esas teologías.⁵¹ Wrede y [p 31] Räisänen por consiguiente tienen razón: la necesidad de estudiar la teología del Nuevo Testamento surge de dentro de la comunidad cristiana y no de fuera de ella.

⁴⁶ Art. 4; Philip Schaff, *The Creeds of Christendom*, 3 vols. (Harper & Brothers, Nueva York, 1877), 3:361–62. Cf. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (1559), 1.7.5; the *Belgic Confession of Faith* (1561), art. 5; *Westminster Confession of Faith* (1647), 1.5.

⁴⁷ Peter Balla, *Challenges to New Testament Theology: An Attempt to Justify the Enterprise* (WUNT 2.95; Mohr, Tübingen, 1997). Otros, razonamientos más débiles, incluyen afirmaciones de que los documentos del Nuevo Testamento son los testigos más antiguos de la historia cristiana o que son los documentos más influyentes en la historia cristiana. Ver, por ej., Christian Friedrich Schmid, *Biblical Theology of the New Testament* (T. & T. Clark, Edinburgh, 1882), 8–9, y Leonard Goppelt, *Theology of the New Testament*, 2 vols. (Eerdmans, Grand Rapids, 1981–82), 1:271–72. Cf. los comentarios de Räisänen, *Beyond New Testament Theology*, 1ª ed., 72, 103.

⁴⁸ Baila, *Challenges*, 101.

⁴⁹ Ibid., 106–14.

⁵⁰ Ibid., 116.

⁵¹ Brevard S. Childs, *The New Testament as Canon: An Introduction* (Fortress, Philadelphia, 1985), 39, observa que el que no sostiene la perspectiva teológica del texto canónico puede con todo describir el testimonio del canon a la fe cristiana, pero, admite, «es raro hallar exégesis teológica penetrante del Nuevo Testamento hecha por quien sostiene poco o nada de la fe que la literatura refleja».

Räisänen es menos útil, sin embargo, cuando critica a los teólogos del Nuevo Testamento, ligados como están al canon, por su enfoque estrecho y eclesiástico. Aunque de buen grado concede que el trabajo académico sobre el Nuevo Testamento al servicio de la iglesia puede ser útil para los que están en la iglesia, apela a todos los eruditos del Nuevo Testamento para evitar identificar la vida de la iglesia con la vida en general y a levantar sus ojos para enfocar un horizonte global. «La teología y la exégesis», ruega, «necesitan una perspectiva global, un horizonte “ecuménico”, en el sentido original de la palabra».⁵²

Esto sería una crítica válida, excepto que muchos de los teólogos del Nuevo Testamento entienden su servicio a la iglesia como un servicio al mundo más amplio por igual. Al ayudar a la iglesia a entender las afirmaciones del Nuevo Testamento sobre el pueblo de Dios y el mundo que Dios creó, ayudan a la iglesia en sus esfuerzos por proclamar el evangelio. El evangelio, piensan muchos teólogos del Nuevo Testamento, es lo que el mundo necesita oír. Esto pudiera parecer imperialista, dependiendo de la perspectiva de uno, pero el horizonte de estos eruditos que es demasiado estrecho.

Wrede también ha entendido mal la naturaleza de la decisión entre eruditos cristianos para limitar sus esfuerzos al canon del Nuevo Testamento. Wrede se imagina que esta decisión implica sumisión a los obispos y concilios de «la iglesia del segundo al cuarto siglos», puesto que sólo sus pronunciamientos condujeron a la selección de los libros que ahora componen el canon del Nuevo Testamento. Esta imagen, no obstante, refleja un malentendido del proceso que creó el canon. Es cierto que el sínodo del siglo cuarto en Laodicea (ca. 363) y obispos del siglo cuarto como Cirilo de Jerusalén, Atanasio, Gregorio Nacianceno, Rufino y Agustín, declararon que sólo ciertos libros eran canónicos.⁵³ Pero por lo menos para cuatro quintos del material incluido, estas listas y pronunciamientos meramente reconocieron oficialmente libros cuya autoridad ya estaba bien establecida en las comunidades sobre las cuales estas autoridades presidían.⁵⁴ Los teólogos del Nuevo Testamento que observan los límites del canon no están, por consiguiente, arrodillándose ante la autoridad de obispos y concilios, sino a la voluntad de las comunidades cristianas de siglos pasados de que estos escritos deben moldear la identidad de la iglesia.⁵⁵

[p 32] La cuestión de las presuposiciones

Gabler, Wrede y Räisänen han llamado cada uno por su lado a una separación entre la tarea histórica y la teológica. La fusión de las dos tareas, arguyen, resultaría en una distorsión de los resultados de la investigación histórica. Por eso, Gabler atacó a un erudito de su tiempo, cuyo nombre no reveló, por haberse atrevido «desatentamente a atribuir algunas de sus propias opiniones de lo más insustanciales a los mismos escritores sagrados».⁵⁶ Wrede creía que siempre que los teólogos del Nuevo Testamento consideraran los escritos que analizaban como «normativos», se inclinarían psicológicamente a trabajar sobre los textos hasta que los textos satisficieran sus expectativas teológicas.⁵⁷ Räisänen se da cuenta de los problemas exegeticos y filosóficos al seguir las afirmaciones de algunos eruditos bíblicos del siglo diecinueve de que el historiador puede describir una historia pura, libre de precastigo personal, pero cree que sus instintos tenían razón:

⁵² Räisänen, *Beyond New Testament Theology*, 1ª ed., 95–96; 2ª ed., 155.

⁵³ Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Significance, and Development* (Oxford Univ. Press, Nueva York, 1987), 209–47.

⁵⁴ Ver Kurt Aland, *The Problem of the New Testament Canon* (CST 2; London: Mowbray, 1962), 18–24, y las investigaciones de Franz Stuhlhofer, *Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb: eine statistische Untersuchung zur Kanongeschichte* (Monographien und Studienbücher 335; Brockhaus, Wuppertal, 1988).

⁵⁵ Ver Luke Timothy Johnson, *The Writings of the New Testament: An Interpretation* (Fortress, Philadelphia, 1986), 542, y cf. Childs, *New Testament as Canon*, 3–33, 39–40. En última instancia, la autoridad de estos escritos viene de Jesús mismo, quien comisionó a los apóstoles a predicar el evangelio. La tradición de su predicación, testimonio y enseñanza está contenida en el Nuevo Testamento, y de este modo la tradición lleva su autoridad apostólica. Sobre esto, ver Herman N. Ridderbos, *Redemptive History and the New Testament Scriptures* (Presbyterian and Reformed, Phillipsburg, N.J., 1963).

⁵⁶ Gabler, «Distinction», 135.

⁵⁷ Wrede, «Task and Methods», 69.

El erudito presumiblemente tiene siempre (o casi siempre) en mente el pasado y el presente. Pero es posible mantener los horizontes distintos. Y sería útil mantenerlos separados al presentar a los lectores los resultados.⁵⁸

El teólogo del Nuevo Testamento puede sólo aplaudir esta preocupación. Como el historiador del cristianismo primitivo, el teólogo del Nuevo Testamento se interesa en los eventos históricos a los cuales los textos del Nuevo Testamento proveen acceso parcial y en escuchar atentamente a los mismos textos con el menor prejuicio personal que le sea posible. El Nuevo Testamento en sí mismo liga sus afirmaciones teológicas a afirmaciones históricas. Si las afirmaciones históricas son falsas, el edificio teológico debe necesariamente derrumbarse.⁵⁹ Es más, los teólogos del Nuevo Testamento que creen que los textos del Nuevo Testamento son teológicamente autoritativos tienen interés en escuchar cuidadosamente a los textos mismos y no para imponerles algún significado predeterminedo. Krister Stendahl lo dice de esta manera:

Mientras más intensa sea la expectativa de dirección normativa y más exigentes las afirmaciones de santidad de las Escrituras, más indispensable es la atención al significado de las Escrituras al tiempo de su concepción y a un examen de las posibles intenciones de los autores.⁶⁰

Gabler, Wrede y Räisänen tenían justificación al señalar cuán a menudo los eruditos del Nuevo Testamento no han vivido a la altura de estos ideales, pero ninguno de los tres pareció reconocer que las convicciones teológicas de los teólogos del Nuevo **[p 33]** Testamento exigen que también sean buenos historiadores. Los pietistas alemanes que escribieron teologías bíblicas en los siglos diecisiete y dieciocho y los participantes del movimiento de teología bíblica a mediados del siglo veinte querían evitar el imponer convicciones predeterminadas, teológicamente sistemáticas, sobre los textos bíblicos.⁶¹ Es posible que hayan seguido imponiendo su teología sobre los textos sin darse cuenta de ello, pero trataron de evitar hacerlo. Reconocieron que el que honestamente quiere sentarse bajo la autoridad de la Biblia debe escuchar a la Biblia sin que importe lo perturbador que su mensaje pudiera ser a las normas inherentes. Hasta ese punto, Wrede estaba errado al decir que los teólogos y los historiadores hacen su trabajo en base a diferentes principios. Los teólogos, debido a las afirmaciones históricas de los textos con que trabajan y debido a que deben someterse a los textos como Palabra de Dios, deben ser historiadores y por consiguiente deben trabajar con las herramientas de historiador.⁶²

Al mismo tiempo, existe una vasta diferencia entre el no creyente historiador del cristianismo primitivo y el teólogo del Nuevo Testamento que hace su trabajo histórico al servicio de la iglesia. Si bien el teólogo del Nuevo Testamento y el historiador secular se interesan en la historia a la que los textos canónicos dan acceso, difieren en la importancia que conceden a las perspectivas de esos mismos textos. Los historiadores que están fuera de la iglesia emplean todo medio a su disposición para hacer que las perspectivas de los textos canónicos sean inoperantes en su pensamiento. Los textos entonces proveen la información en bruto con la cual el historiador secular intenta reconstruir la historia del cristianismo primitivo según otra perspectiva. El teólogo del Nuevo Testamento, sin embargo, mediante la perspectiva básica de la fe, quiere abrazar las perspectivas de los textos sobre los eventos que provocaron su composición.⁶³ Las perspectivas de los textos sobre la historia de cristianismo primitivo no

⁵⁸ Räisänen, *Beyond New Testament Theology*, 1ª ed., 106; 2ª ed., 166. Cf. idem, «Liberating Exegesis», *BJRL* 78 (1996): 193–204.

⁵⁹ Cf. James Barr, *The Scope and Authority of the Bible* (Westminster, Philadelphia, 1980), 28–29.

⁶⁰ Krister Stendahl, *Meanings: The Bible as Document and as Guide* (Fortress, Philadelphia, 1984), 7.

⁶¹ Sobre el papel del pietismo alemán en el desarrollo de la teología bíblica, ver Hasel, *New Testament Theology*, 17–18; sobre los objetivos y limitaciones del Movimiento de teología bíblica ver Steven J. Kraftchick, «Facing Janus: Reviewing the Biblical Theology Movement», en *Biblical Theology: Problems and Perspectives: In Honor of J. Christiaan Beker*, ed. Steven J. Kraftchick, Charles D. Myers Jr., y Ben C. Ollenburger (Abingdon, Nashville, 1995), 54–77.

⁶² La síntesis de la tarea histórica y teológica propuesta por James Barr en su conferencia inicial como Profesor Oriel de Interpretación de las Sagradas Escrituras en la Universidad de Oxford («Does Biblical Study Still Belong to Theology») es más satisfactoria. Para el texto de esta conferencia, ver Barr, *Scope and Authority of the Bible*, 18–29.

⁶³ El que una noción básica así, aunque operante de una manera diferente de la razón, no es sin embargo irracional, ha sido reconocido por una variedad de filósofos. Ver, por ej., William James, «The Will to Believe» en *William James: Writings: 1878–1899* (Library of America; Library Classics of the United States, Nueva York, 1992), 457–79; C. Stephen Evans, *Faith Beyond Reason: A Kierkegaard-*

son cáscaras que se deben pelar para que el historiador pueda ver más claramente. No son meramente información histórica que provee información en cuanto a la religión cristiana inicial. Para los teólogos del Nuevo Testamento que consideran los textos autoritativos, las perspectivas de los textos hablan de su verdadera significación. Son, en otras palabras, objetos de fe.

[p 34] ¿Es la fe en el teólogo del Nuevo Testamento al mismo tiempo un prejuicio paralizante que impide el análisis histórico plausible de los textos del Nuevo Testamento? No es necesariamente más paralizante que las perspectivas del historiador secular en sus propios intentos de análisis histórico. Gabler, Wrede y Räisänen no parecen captar esto. En Gabler y Wrede, que escribieron desde los contextos no sofisticados de los siglos dieciocho y diecinueve, esto es comprensible. Es más perturbador ver a Räisänen, que se cuida de reconocer la influencia inevitable de las presuposiciones hubo sobre la reconstrucción histórica del cristianismo primitivo, no obstante aduciendo que los eruditos de la religión deben separar la transmisión de la información en cuanto a los orígenes cristianos de cualquier intento de proclamación.⁶⁴ El objetivo de esta transmisión de información en cuanto a cristianismo, dice él, es alisar el camino para la comprensión, aclarar la identidad del occidental moderno y generalmente mejorar la sociedad.⁶⁵ Siendo que esta es la meta, es difícil entender en qué sentido eso no es en sí mismo proclamación.⁶⁶ Todo historiador tiene una perspectiva y todo historiador que escribe o enseña sobre historia proclama esa perspectiva.⁶⁷ El teólogo del Nuevo Testamento proclama la perspectiva de los textos, pero eso no quiere decir que sea menos historiador por hacerlo. Adolf Schlatter lo dice de esta manera:

Es claro que sin el esfuerzo honesto de dejar a un lado toda preocupación personal y las opiniones de la escuela o partido de uno y seriamente ver, el trabajo académico degenera en hipocresía. Pero incluso este esfuerzo honesto no puede superar el hecho de que el observador ve con sus propios ojos sólo lo que las certezas que internamente determinan permitirle percibir.⁶⁸

dian Account (Reason & Religión; Eerdmans, Grand Rapids, 1998); y Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (Oxford Univ. Press, Oxford, 2000).

⁶⁴ Räisänen, *Beyond New Testament Theology*, 1ª ed., 97–100; 2ª ed., 156–59. Francis Watson Atribuye la curiosa noción en círculos académicos de que la interpretación bíblica y preocupaciones teológicas se deberían mantener separadas para «la privatización obligada de los compromisos religiosos en las sociedades occidentales modernas», «la creencia de que los intereses teológicos inevitablemente distorsionan el proceso autónomo de la exégesis bíblica», y «una indisposición para aceptar la existencia y significación de la teología como disciplina por derecho propio». Ver su *Text and Truth: Redefining Biblical Theology* (Eerdmans, Grand Rapids, 1997), 4. Räisänen, *Beyond New Testament Theology*, 2ª ed., 116–17, puede tan sólo lamentar la conversión de Watson, en un tiempo brillante historiador crítico, al «dogmatismo», pero parece no darse cuenta de que incluso antes de su cambio Watson operaba desde un conjunto de nociones básicas dictado por la cultura racionalista del mundo académico. Sobre el fracaso de esta cultura para reconocer sus propias presuposiciones, ver Evans, *Faith beyond Reason*, 32, y el material relacionado en 94 y 121–22.

⁶⁵ Räisänen, *Beyond New Testament Theology*, 1ª ed., 96; 2ª ed., 155; cf. «Liberating Exegesis», 199. El esfuerzo de Räisänen en la segunda edición (155) por explicar que debido a «los resultados de los análisis no se deben adaptar a las necesidades globales», no hay proclamación que se incluya, ni responde adecuadamente a la preocupación.

⁶⁶ Hay algunos paralelos aquí con el argumento de William James en «Will to Believe» contra el bien conocido ensayo de W. K. Clifford, «The Ethics of Belief», *The Contemporary Review* 29 (1877): 289–309. Clifford había aducido que creer algo sin adecuada base empírica para hacerlo era inmoral. James mostró con éxito que esta posición misma descansaba sobre la presuposición no demostrada de que era mejor sostener una decisión sobre un asunto de fe que ser un necio.

⁶⁷ Ver Rudolf Bultmann, «Is Exegesis without Presuppositions Possible?», en *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultmann*, ed. Schubert M. Ogden (World Publishing, Cleveland, 1960), 289–96, aquí en 292.

⁶⁸ «The Theology of the New Testament and Dogmatics» en *The Nature of New Testament Theology: The Contribution of William Wrede and Adolf Schlatter*, ed. Robert Morgan (SCM, Londres, 1973), 122–23. Rudolf Bultmann concordó con Schlatter de que no se puede esperar que el teólogo del Nuevo Testamento separe el pensamiento y la vida. Se puso del lado de la escuela de la historia de religiones contra Schlatter, sin embargo, sobre la cuestión de si la perspectiva de los textos debería ser un objeto de fe. Los textos, decía, dan a veces un testimonio titubeante y culturalmente agobiante al *kerygma*, y el *kerygma* debe ser el objeto de la fe. Ver *Theology of the New Testament*, 2 vols. (Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1951–55), 2:248–51.

[p 35] No hay, además, razón para pensar que la perspectiva de la fe, o cualquier otra perspectiva a propósito, sea un estorbo a la investigación histórica. La parte interesada rara vez es el mejor candidato para descubrir la verdad en cuanto a algún asunto. William James lo dice de esta manera:

Si quieres un absoluto zoquete en una investigación, debes, después de todo, tomar al hombre que no tiene absolutamente ningún interés en su resultado: es el incapaz garantizado, el tonto positivo. El investigador más útil, por ser el observador más sensible, siempre es aquel cuyo anhelante interés en un lado de la cuestión está balanceado por una igualmente aguda preocupación por no engañarse.⁶⁹

Los que estudian la teología del Nuevo Testamento tienen un interés entusiasta en «un lado de la cuestión»; el lado que informa e instruye su fe. Necesitan ser cautos para no dejarse engañar y leer el Nuevo Testamento de maneras que sólo respaldan sus nociones preconcebidas, aunque la necesidad de esta precaución surge de su interés en el Nuevo Testamento como un texto bajo cuya autoridad deben sentarse.

La legitimidad de la teología del Nuevo Testamento

Para resumir, los retos que Gabler, Wrede y Räisänen presentan al teólogo del Nuevo Testamento provechosamente aclaran por qué es posible estudiar la teología del Nuevo Testamento y el propósito para el cual se debe acometer tal estudio. Wrede y Räisänen arguyen fuertemente que estudiar la teología del Nuevo Testamento, debido a que su enfoque primordial es el canon de las Escritura cristianas, es fundamentalmente una empresa cristiana, acometida desde dentro de la iglesia.

Esto no quiere decir, sin embargo, que el estudio de la teología del Nuevo Testamento es un acto de sumisión a concilios y obispos del siglo cuarto que canonizaron los documentos del Nuevo Testamento. Los cristianos que estudian la teología del Nuevo Testamento siguen en continuidad de las comunidades cristianas que han valorado estos libros desde tiempos antiguos como la piedra angular de la identidad cristiana. Su decisión de tratar precisamente estos libros también fluye de una condición interna y espiritual de que son la Palabra de Dios.

La decisión de trabajar con el canon y para la iglesia también no traiciona un enfoque menos que global. Los teólogos del Nuevo Testamento a menudo creen que el evangelio que proclaman mediante su trabajo puede ayudar a los que están fuera de la iglesia al hacer las Escrituras inteligibles para ellos y conduciéndolos a un encuentro con Dios.

[p 36] Gabler, Wrede y Räisänen también arguyen fuertemente que a fin de escuchar atentamente a los textos del Nuevo Testamento, los intérpretes deben esforzarse por superar sus nociones preconcebidas en cuanto a lo que los textos deben decir. Este es un principio con el cual deben concordar los teólogos del Nuevo Testamento, aunque por razones diferentes a las del historiador no creyente que se interesa en el cristianismo primitivo. Los historiadores del cristianismo primitivo esperan encajar sus presuposiciones en un esfuerzo por escuchar el texto de modo de poder descubrir información histórica con la cual poder construir la historia del cristianismo primitivo. Los teólogos del Nuevo Testamento, que trabajan desde dentro y para la iglesia, esperan oír al texto en lugar de hallar eco de sus propias voces porque creen que la perspectiva del texto y no sus propias presuposiciones, deben moldear la identidad de la iglesia.

Wrede y Räisänen son escépticos en cuanto a que los teólogos del Nuevo Testamento, escribiendo al servicio de la iglesia y con el propósito de proclamación, puedan restringir la influencia de sus presuposiciones lo suficiente como para brindar a sus esfuerzos legitimidad histórica y apropiadamente señala ejemplos de los muchos fracasos de los teólogos del Nuevo Testamento para hacer esto. No hay, sin embargo, razón en principio por la que los teólogos del Nuevo Testamento no puedan escuchar con éxito a los textos como los historiadores seculares. Todo historiador, incluyendo el que arguye en contra del perjuicio teológico, interviene hasta cierto punto en la proclamación.

⁶⁹ James, «Will to Believe», 471.

El estudio de la teología del Nuevo Testamento no es, por consiguiente, una empresa estrecha y que se derrota a sí misma. Cuando se la percibe dentro de la iglesia y bajo la autoridad de los textos, puede proveer los medios por los que la voz profética de los textos se oiga claramente en la iglesia moderna y, mediante la iglesia, en el mundo.

Incluso si es posible en principio analizar teológicamente el Nuevo Testamento, sin embargo, ¿imposibilitan las tendencias teológicas competitivas dentro del mismo Nuevo Testamento escribir una «teología del Nuevo Testamento»?

¿Diversidad O Contradicción?

El problema

Todo creyente que interviene en el estudio serio del Nuevo Testamento se ha quedado perplejo por la diversidad de sus afirmaciones teológicas; diversidad que a veces parece, por lo menos a primera vista, llegar al punto de contradicción. ¿Cómo puede Pedro decir que Dios no quiere que nadie perezca, en tanto que Marcos afirma que Jesús relató sus palabras para impedir el arrepentimiento de algunos que las oyeron (2 P 3:9; Mr 4:12)? ¿Cómo puede Jesús anular los mandamientos dietéticos de Moisés en el Evangelio de Marcos (Mr 7:15, 19) pero afirmar en Mateo y en Lucas que ni siquiera una tilde de la ley quedará nula (Mt 5:18; Lc 16:17)? ¿Cómo puede Santiago usar [p 37] Génesis 15:6 («Le creyó Abraham a Dios y esto se le tomó en cuenta como justicia») para mostrar que «su fe llegó a la perfección por las obras que hizo» (Stg 2:22), cuando Pablo usa el mismo pasaje para mostrar que Dios «justifica al malvado» (Ro 4:5)? ¿Cómo puede Pablo decir en Gálatas 3:28 que no hay ni esclavo ni libre, pero en Efesios 6:5 decir que los esclavos deben obedecer a sus amos terrenales con temor y temblor?

Los eruditos del Nuevo Testamento han producido una lista más sofisticada y más larga. La teología del Jesús histórico está en contraposición con la teología que los autores de los Evangelios pusieron en su boca. La teología de gloria que abogan Lucas y Hechos contradice la teología de la cruz que se halla en Pablo. La teología de la «fuente de señales» de Juan contradice la teología del mismo Juan. Pablo se contradice de muchas maneras en cuanto al tema de la ley mosaica. El cuadro institucionalizado, «católico primitivo» de la iglesia en las cartas pastorales contradice el cuadro sueltamente organizado, impulsado por el Espíritu, de la iglesia en las cartas auténticas. Y esto es nada más que la punta de un gran témpano.

Como veremos en las páginas que siguen, muchos de los «problemas» teológicos del Nuevo Testamento se evaporan bajo un cuidadoso escrutinio histórico y literario. Incluso así, es claro que el Nuevo Testamento es una colección de escritos que se caracterizan por diversidad teológica. ¿Cómo deben los cristianos manejar esta diversidad?

¿Un canon dentro del canon?

Desde el siglo de la Ilustración, se ha hecho común resolver el problema de la diversidad teológica del Nuevo Testamento identificando «un canon dentro del canon». Este método especifica un núcleo de enseñanza teológica dentro del Nuevo Testamento que todos los cristianos deben abrazar y que sirve como norma teológica contra la cual se pueden medir las teologías competitivas dentro del Nuevo Testamento. Este enfoque a la diversidad teológica dentro del Nuevo Testamento tiene una larga historia, pero sus raíces modernas parecen estar en la afirmación de Martín Lutero de que «la justificación por la fe» es la piedra angular de toda teología, incluyendo la teología expresada en el canon cristiano.⁷⁰ Lutero halló cuatro libros canónicos: Hebreos, Santiago, Judas y Apo-

⁷⁰ Intérpretes tan diferentes como Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, 2 vols. (Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1951–55), 2:238, y Luke Timothy Johnson, *The Real Jesús: The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels* (HarperSanFrancisco, San Francisco, 1996), 69, reconocen esto. Lutero también difería de maneras significativas, sin embargo, de los que más recientemente abogan por un canon dentro del canon de maneras. Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther* (Fortress, Philadelphia, 1966), 82–86, destaca que el criterio de Lutero para discriminar entre los documentos canónicos no fue la razón,

calipsis, deficientes según esta norma y los relegó a un apéndice en su traducción de la Biblia. Era especialmente hostil hacia Santiago, con sus afirmaciones de que la fe sin obras es muerta y lo que parece ser su falta de enseñanza en cuanto a Cristo. Hablando a los estudiantes de la Universidad en Wittenberg, [p 38] comentó: «Debemos expulsar de esta escuela a la Epístola de Santiago».⁷¹ El evangelio de Juan, las cartas de Pablo y 1 Pedro, en contraste, formaban «el verdadero meollo y médula de todos los libros».⁷²

Este enfoque floreció durante el siglo dieciocho, especialmente en Alemania y volvió a aparecer en la famosa conferencia inicial de Gabler. Como hemos visto, Gabler adujo que después de que los eruditos bíblicos han entendido el material bíblico en su contexto original, deben separar lo que está condicionado culturalmente, ligado al tiempo y es inútil en las Escrituras y las verdades teológicas universales que se pueden minar de sus páginas. Una vez que se han cosechado cuidadosamente estas verdades universales de entre la hebra y trama de su ambiente original histórico, se las puede entregar al teólogo sistemático, que entonces puede usarlas para construir una teología moderna universalmente aceptable. Esto no es simplemente cuestión de transferir al mundo moderno el principio teológico detrás de ciertos textos condicionados culturalmente, sino que puede incluir el distinguir entre «las opiniones de los apóstoles» y las verdades «verdaderamente divinas», útiles dogmáticamente, de las Escrituras.⁷³

Mucho después Rudolf Bultmann sostuvo que los escritores del Nuevo Testamento frecuentemente oscurecieron sus más profundas nociones teológicas detrás de antiguos arcos mitológicos y culturales. Los teólogos del Nuevo Testamento, dijo, deben usar un conocimiento enciclopédico de la cultura antigua y una comprensión sensible del problema perenne de la existencia humana para separar entre el mito y el conocimiento en el Nuevo Testamento.⁷⁴ Bultmann llamó a este procedimiento «crítica del contenido» (*Sachkritik*) y creía que mediante su implementación cuidadosa uno en realidad puede entender a los escritores del Nuevo Testamento mejor que lo que ellos mismos se habrían entendido a sí mismos.

Bultmann, por ejemplo, creía que cuando Pablo habla de la resurrección de los muertos en 1 Corintios 15, inevitablemente envuelve el contenido real de lo que quería decir en «el mito oriental de salvación del hombre original».⁷⁵ Aunque no podemos ya aceptar este mito de la manera en que Pablo lo hizo, podemos penetrar debajo del mito al punto básico de Pablo: «Cuando Pablo habla de la resurrección de los muertos, es claro que quiere hablar de *nosotros*, de nuestra realidad, de nuestra existencia, de una realidad en que *nosotros* estamos».⁷⁶ Ocasionalmente Pablo se sale del sendero de tales nociones trascendentes, como cuando levanta una apologética por la resurrección de Jesús de los muertos como un hecho histórico creíble (1 Co 15:3–8). Estos desvíos del contenido real de Pablo se deberían dejar a un lado, junto con los arcos [p 39] culturales en los cuales se expresa su significado real, como irrelevantes para la iglesia de hoy.⁷⁷

Ernst Käsemann, alumno de Bultmann, pone el enfoque de su maestro al texto en términos incluso más radicales y llega a conclusiones más radicales. Aduce que el Nuevo Testamento contiene «contradicciones teológicas

la ciencia, o la teoría de la existencia humana, sino el evangelio de la gracia de Dios en Cristo, que él halló en la misma Escritura. Estoy agradecido al Dr. Sigurd Grindheim por dirigir mi atención a este punto.

⁷¹ LW, 54:424–25.

⁷² Martin Brecht, *Martin Luther*, 2 vols. (Fortress, Minneapolis, 1990), 2:50–52.

⁷³ Gabler, «Distinction», 143.

⁷⁴ Ver, por ej., la revisión de Bultmann de 1926 de la obra de Karl Barth *Die Auferstehung der Toten in Faith and Understanding*, ed. Robert W. Funk (Fortress, Philadelphia, 1987), 66–94, esp. 72, 86, 92–93. Un sumario sucinto de este elemento de la hermenéutica de Bultmann aparece en Erich Grasser, «Der Schatz in irdenen Gefäßen (2 Kor 4,7): Existenziale Interpretation im 2. Korintherbrief», *ZTK* 97 (2000): 300–316, aquí en 301–3.

⁷⁵ Bultmann, *Faith and Understanding*, 82

⁷⁶ *Ibid.*, 81.

⁷⁷ *Ibid.*, 83–84.

irreconcilables». ⁷⁸ Debido a esto, insta que se rechacen algunas tendencias teológicas importantes dentro del Nuevo Testamento, tales como el movimiento hacia la estructura institucional y aceptación incuestionable de la autoridad («catolicismo primitivo»). ⁷⁹

Algunos teólogos feministas y de la liberación han seguido esta tendencia aduciendo que la experiencia de los oprimidos debe tomar el estatus de revelación divina y que esta nueva revelación debe sentarse para juzgar a los supuestamente elementos patriarcales, elitistas y homofóbicos del canon. ⁸⁰ Por eso, Neil Elliott ha aducido que las seis cartas falsamente atribuidas a Pablo en el Nuevo Testamento pintan a un apóstol «aburguesado» que aboga por la esclavitud y la opresión de las mujeres. Pablo mismo enseñó la liberación de los oprimidos socialmente, pero la iglesia a menudo ha permitido que el segundo Pablo de estos pseudepígrafos controlen su comprensión del Pablo real de las cartas auténticas. La iglesia debería, por consiguiente, rechazar al Pablo «gentrificado» de las cartas pastorales y volver al Pablo original con su programa de cambio social radical. ⁸¹

Este método largamente sostenido de manejar la diversidad teológica dentro del canon es insatisfactorio, no obstante, por dos razones. Primero, es subjetivo e individualista. No puede atribuirse más autoridad que el juicio de un individuo o un grupo en cuanto a que un texto en particular no debe ser autoritativo. ⁸² Por tanto, es difícil saber cómo los que abogan por un canon dentro del canon podrían responder a los intérpretes que tienen como su canon precisamente esos textos que otros han rechazado como precientíficos u opresivos. ¿Qué diría Rudolf Bultmann al que prefiriera adoptar la antigua mitología de Pablo en lugar del existencialismo de Bultmann? ¿Qué diría Erns Käsemann al que quisiera hacer normativo el «catolicismo primitivo» del Nuevo Testamento? Y, ¿en base a qué aduciría Neil Elliott que el Pablo histórico es más auténticamente cristiano que el Pablo aburguesado de las Pastorales?

[p 40] La cáscara de una persona siempre será el grano de otra y es difícil explicar cómo el tomar las Escrituras como un canon dentro del canon puede elevar legítimamente una hebra teológica dentro del texto como auténticamente cristiana pero descartar a otra como falsa. ⁸³ La afirmación de Käsemann de que «la autoridad del canon nunca es mayor que la autoridad del evangelio que se debería oír de él» no resuelve el problema. ⁸⁴ Esta aseveración sólo promueve la pregunta: «¿La definición de quién en cuanto al evangelio debemos aceptar y por cuál autoridad debemos aceptarla?»

Segundo, este enfoque no reconoce la antigüedad y universalidad del canon. Una parte del canon que puede parecer como inútil a una generación de cristianos o a cristianos en cierto escenario puede ser la voz profética de

⁷⁸ Käsemann, *Essays on New Testament Themes*, 100. Cf. idem, «The Problem of a New Testament Theology», *NTS* 19 (1972–73): 235–45, aquí en 242, y *The Testament of Jesus: A Study of the Gospel of John in the Light of Chapter 11* (Fortress, Filadelfia, 1968), 76.

⁷⁹ Ernst Käsemann, *New Testament Questions of Today* (Fortress, Philadelphia, 1969), 236–51. Una perspectiva similar aparece en, por ej., W. G. Kümmel, «Notwendigkeit und Grenze des neutestamentlichen Kanons», *ZTK* 47 (1950): 227–313; Herbert Braun, «Hebt die heurige neutestamentliche-exegetische Forschung den Kanon auf?», *Fuldaer Hefte* 12 (1960): 9–24; y los comentarios de Roben Morgan sobre la necesidad de *Sachkritik* para la interpretación teológica del Evangelio de Juan en «Can the Critical Study of Scripture Provide a Doctrinal Norm?», *JR* 76 (1996): 206–32, aquí en 221.

⁸⁰ Ver el estudio sumario apreciativo de algunos de estos métodos en John Riches, *A Century of New Testament Study* (Trinity Press International, Valley Forge, Penn., 1993), 219–22.

⁸¹ Neil Elliott, *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle* (Orbis, Maryknoll, N.Y., 1994), 25–90.

⁸² Esta es una crítica común, legítima, católica romana. Ver, por ej., el cuidadoso análisis de la posición de Käsemann en Hans Kling, *Structures of the Church* (T. Nelson, Nueva York, 1964), 152–67, esp. sus comentarios en 162.

⁸³ Cf. Wayne A. Meeks, «The “Haustafeln” and American Slavery: A Hermeneutical Challenge» en *Theology and Ethics in Paul and His Interpreters: Essays in Honor of Victor Paul Furnish* ed. Eugene H. Lovering Jr. y Jerry L. Sumney (Abingdon, Nashville, 1996), 232–53, en 248: «El problema es, si todo es ideología, entonces es difícil ver cómo hay que persuadir al opresor por alguna compunción moral que pudiera compartir con los revisionistas. El pesimista podría concluir que finalmente sólo el poder cuenta. Los abolicionistas no persuadieron a los dueños de esclavos; la esclavitud cesó de tener un reclamo ético en la sociedad estadounidense debido a una guerra que se ganó y se perdió».

⁸⁴ Käsemann, *The Testament of Jesus*, 76.

Dios para otra generación de cristianos o para los que se hallan en otros escenarios. Como Luke Timothy Johnson dice: «Una medida que se puede alterar por adición o sustracción en cualquier momento y lugar no puede tener la capacidad de ser pertinente a todo tiempo y lugar».⁸⁵ La exclusión de textos supuestamente primitivos u opresivos en el Nuevo Testamento, por consiguiente, no es respuesta adecuada al problema de la diversidad teológica dentro de él.

En resumen, enfocarnos en un núcleo teológico irreducible dentro del Nuevo Testamento y luego rechazar elementos que no son coherentes con este núcleo no es una estrategia exitosa para vérnoslas con la diversidad teológica del Nuevo Testamento. Es a la vez subjetiva y miope. Es necesario seguir otro sendero.

Un camino hacia adelante

Una estrategia más promisoría para manejar la diversidad dentro del Nuevo Testamento es reconocer sus principales temas teológicos y entonces seguir dos senderos cuando surgen desviaciones significativas de esos temas. A veces es necesario examinar de cerca los textos que supuestamente van al contrario de la tendencia teológica dominante. A menudo se ha descartado demasiado rápido estos textos sin tomar en cuenta adecuadamente sus contextos literario o histórico. En una inspección más de cerca y por buenas razones históricas, a menudo se puede hallar que estos textos no se desvían de la tendencia teológica dominante del Nuevo Testamento después de todo. Las ideas de que el Nuevo Testamento contiene contradicciones teológicas fundamentales se pueden responder con argumentos razonables al contrario. Estos argumentos se basan en el concepto básico de que los textos del Nuevo Testamento son la Palabra de Dios y en buenos procedimientos histórico-críticos.

[p 41] Otras veces, sin embargo, la mejor reconstrucción histórica de los textos parece rendir un significado que es contradictorio a la tendencia teológica dominante del canon. Cuando esto sucede, parece necesario ver lo que parece ser divergencia como significativa teológicamente en sí misma. Si tratamos de minimizarla bien sea reduciendo el canon a un tamaño que nos convenga teológicamente, o promoviendo una armonización implausible, empobrecemos nuestra comprensión de Dios. La diversidad teológica del Nuevo Testamento nos muestra que Dios al mismo tiempo está cerca de nosotros y también más allá de nuestra comprensión.

La tensión como evidencia de la cercanía de Dios

Nos muestra que Dios está cerca porque la evidente divergencia teológica en el canon a menudo es el resultado de la naturaleza profundamente contingente de los escritos del Nuevo Testamento. Si Lucas y Marcos hubieran sido coautores de un tratado sobre la ley mosaica, probablemente sabríamos con certeza cómo Jesús no invalidó ninguna parte de la ley mosaica y sin embargo declaró inválidas las leyes alimenticias mosaicas. Si Pablo hubiera escrito un libro sobre escatología, probablemente entenderíamos claramente cómo Jesús puede venir inesperadamente, como ladrón en la noche y sin embargo ciertas señales pueden preceder a su venida. Pero Lucas y Marcos escribieron Evangelios y Pablo escribió cartas a las primeras comunidades cristianas. Sus propósitos no eran reflexión teórica, sino un llamado al pueblo al arrepentimiento y para proveer supervisión pastoral para varias iglesias locales. Debido a esto, la certeza en cuanto a cómo sus afirmaciones teológicas a veces tensas son coherentes a veces debe eludirnos. Nos falta el cuerpo de conocimiento más amplio que provee la clave para esta coherencia.

Sería fácil lamentar nuestra pérdida. Antes de hacerlo, no obstante, debemos recordar la ganancia teológica de tener un cuerpo de Escritura que es fundamentalmente evangelizador y pastoral en su naturaleza. El que Dios se reveló a sí mismo a nosotros de esta manera nos muestra que él es un Dios de gracia que viene a su pueblo por iniciativa propia y en medio de la existencia día tras día de ellos. Se interesa en los problemas que enfrentaba el esclavo fugitivo Onésimo, el mensajero enfermo Epafrodito y grupos sociales marginados como los pobres en quienes Lucas y Santiago expresan tanto interés.

La tensión como evidencia de la otroidad de Dios

⁸⁵ Johnson, *Writings of the New Testament*, 545. Cf. Metzger, *Canon of the New Testament*, 279–82, y Childs, *The New Testament as Canon*, 30.

Al mismo tiempo que la diversidad de la teología del Nuevo Testamento debe mostrarnos la cercanía de Dios, no obstante, también debe mostrarnos que los seres humanos son incapaces de entenderle completamente. La resolución a algunas tensiones teológicas dentro del Nuevo Testamento probablemente está más allá de la comprensión del cristiano que cree que el Nuevo Testamento es la Palabra de Dios. Esto no quiere decir que las tensiones no tienen una explicación comprensible, sino que entender la explicación está más allá de la capacidad del razonamiento humano, contaminado como está por el pecado y la debilidad. Si esto es fideísmo, entonces es lo **[p 42]** que el filósofo C. Stephen Evans llama «fideísmo responsable», la idea de que aunque la razón tiene un papel importante que desempeñar para entender a Dios y su palabra, es razonable reconocer que tiene limitaciones que sólo la fe puede superar.⁸⁶

Esta manera de entender los aspectos de la revelación de Dios que parecen estar en tensión unos con otros tiene precedente en el mismo Nuevo Testamento. En Romanos 9–11, por ejemplo, Pablo considera un problema que parece poner las promesas de Dios a Israel en las Escrituras contra el evangelio según Pablo lo ha explicado en Romanos 1–8. Pablo ha argumentado extensamente en esos capítulos que lo mismo los judíos que los gentiles son pecadores y están bajo la justa condenación de Dios. Debido a esto, dice Pablo, el judío no tiene privilegio por sobre el gentil en el día del juicio; aparte de la fe en Cristo Jesús ambos están condenados. Es más, el evangelio ha tenido mayor éxito entre los gentiles que entre los judíos. Esto quiere decir que no sólo los judíos están condenados junto con los gentiles impíos, sino que muchos gentiles han experimentado la gracia de Dios y han llegado a ser parte de su pueblo al mismo tiempo que muchos judíos han sido cortados del pueblo de Dios y han experimentado condenación. Pero si esto es verdad, ¿qué ha llegado a ser de las promesas de Dios, particularmente en los libros proféticos, de que él le daría a su pueblo un nuevo corazón, haría con ellos un nuevo pacto y restauraría su fortuna? La carta de Pablo parece estar en contradicción irreconciliable, con las promesas proféticas de Dios.

La explicación que Pablo da de esta tensión es a la vez compleja y, en base a las Escrituras de Israel, inesperada. Pablo afirma en Romanos 11:7–32 que aunque pudiera no parecer de esa manera, Dios todavía planea ser fiel al pueblo de Israel y que un día todo Israel será salvado por fe en Cristo. Contrario a las expectativas, Dios ha planeado hacer esto trayendo a un número tan grande de gentiles a la compañía de su pueblo que superarán en número a los judíos. Esto no quiere decir, sin embargo, que los judíos serán excluidos. Más bien, los gentiles los provocarán a celos por las promesas que Dios les dio en sus Escrituras y esto a su vez los conducirá a abrazar el evangelio. Nadie pudiera haber hecho la predicción, en base a las Escrituras de Pablo, que Dios obraría de esta manera para cumplir sus promesas, pero él le reveló a Pablo el misterio de que esta es la manera en que se ha propuesto trabajar. Es la naturaleza inesperada de este plan lo que condujo a Pablo a la doxología de alabanza al fin de esta sección de su carta a los Romanos:

¡Qué profundas son las riquezas de la sabiduría y del conocimiento de Dios!

¡Qué indescifrables sus juicios

e impenetrables sus caminos!

[p 43] «¿Quién ha conocido la mente del Señor,

o quién ha sido su consejero?»

«¿Quién le ha dado primero a Dios,

para que luego Dios le pague?»

⁸⁶ Evans, *Faith beyond Reason*. Evans arguye que aunque el término «fideísmo» a menudo se usa peyorativamente, filósofos tan diversos como Tomás de Aquino, William James y Emanuel Kant hallan un papel para la fe al llegar a la verdad que va más allá de todo lo que la razón es capaz de lograr por sí misma. En forma contraria, Kierkegaard, al que a menudo se le ve como abogando una forma irracional de fideísmo, revela una preocupación de que la razón debería desempeñar algún papel en la búsqueda de la verdad. A todos los pensadores, entonces, se les puede describir como abogando un «fideísmo responsable».

Porque todas las cosas proceden de él,
y existen por él y para él.
¡A él sea la gloria por siempre! Amén.

Pablo no está aduciendo aquí que Dios es irracional, sino que la racionalidad de Dios a veces está por encima de la comprensión humana hasta que él muestra más claramente su mano.⁸⁷ Cuando encontramos tensiones teológicas aparentemente irreconciliables en el Nuevo Testamento, por consiguiente, debemos recordar «qué profundas son las riquezas de la sabiduría y del conocimiento de Dios».

Si una tensión tan profunda entre las promesas del profeta y la obra práctica del evangelio se puede resolver de una manera tan sorprendente, entonces deberíamos esperar que otras tensiones difíciles dentro del Nuevo Testamento en sí mismo puedan tener una solución similarmente sorprendente. Los que estudian el Nuevo Testamento deben, por consiguiente, resistir a la tentación de allanar la diversidad teológica del Nuevo Testamento en una serie de afirmaciones lógicas tan cerrada que el misterio de la grandeza de Dios falta en ellas.

Teología del Nuevo Testamento y diversidad teológica: un sumario

La diversidad teológica del Nuevo Testamento no se puede usar como arma en manos de la razón humana para obligar a los intérpretes cristianos del Nuevo Testamento a abandonar su estudio de la teología del Nuevo Testamento. La razón misma debe reconocer su propia utilidad y sus limitaciones y darse cuenta de que la fe considera sus limitaciones. Los intérpretes cristianos deben tener razones filosóficas sólidas, por consiguiente, para darle a sus textos autoritativos el beneficio de la duda. Los cristianos no deben explicar la diversidad teológica del Nuevo Testamento concediendo que contiene tendencias teológicas incompatibles y usando esas tendencias para destronar a otras.

Al mismo tiempo los cristianos deben hacer honor al compromiso antiguo de la iglesia a la diversidad teológica de sus textos autoritativos, compromiso que estuvo bien establecido para fines del siglo segundo por el lugar importante concedido a los cuatro Evangelios, como veremos en el próximo capítulo. Los que soslayaron el escándalo de la diversidad del texto mediante la armonización de los textos fueron rechazados sonoramente, sino rápidamente, como los que radicalmente reducían el número de textos. Es necesario que la diversidad del canon se levante como testigo de [p 44] la cercanía y de la otredad de Dios, quien, a pesar de su infinita sabiduría, se ha encontrado con nosotros donde estamos mediante su palabra.

Historia, Teología, Humildad Y Diversidad En El Estudio De La Teología Del Nuevo Testamento

El estudiante de la teología del Nuevo Testamento enfrenta dos retos críticos: el reto del historiador que cree que el trabajo histórico de los teólogos del Nuevo Testamento está irremediablemente prejuiciado y el reto de los que creen que la teología del Nuevo Testamento es irremediablemente diverso.

Muchos de los que se oponen a la disciplina de la teología del Nuevo Testamento, por lo menos según la practican cristianos profesantes, aducen que es metodológicamente defectuosa. Hacen afirmaciones históricas pero están tan entrelazadas con presuposiciones teológicas que sus afirmaciones históricas son de escaso valor excepto quizá para los que ya están convencidos de ellas. Esta es una crítica seria porque si tiene mérito, el teólogo del Nuevo Testamento queda reducido a argumentar una de las convicciones más importantes del cristianismo: que sus afirmaciones de verdad se basan en ocurrencias históricas, sobre bases que ningún historiador no creyente aceptaría.

En este capítulo hemos visto que el cristiano en efecto acepta por el concepto básico de la fe que el Nuevo Testamento es la Palabra de Dios y por consiguiente un cuerpo especial de literatura cuyas propias perspectivas teológicas vale la pena estudiar. Esto no quiere decir, sin embargo, que la teología del Nuevo Testamento es una

⁸⁷ Carson, «Unity and Diversity in the New Testament: The Possibility of Systematic Theology», en *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson y John D. Woodbridge (Zondervan, Grand Rapids, 1983), 93–94.

disciplina irracional o está lisiada desde el principio por presuposiciones irrazonables. Varios filósofos importantes han reconocido que un concepto básico, como la fe, puede desempeñar un papel racional, junto con la razón, para llegar a la verdad. La razón tiene limitaciones que «razonablemente» debe reconocer.

La mayoría de los historiadores, además, reconocen que incluso el no creyente más objetivo enfoca el análisis histórico con propósitos particulares y con presuposiciones particulares. La posesión de presuposiciones es inevitable y no debe de obstaculizar el estudio histórico, sea para el creyente o para el no creyente. Los creyentes tienen buena razón para sujetar cuidadosamente las presuposiciones que no cuestionan el concepto básico de que el Nuevo Testamento es la Palabra de Dios; están motivados por un deseo de escuchar, no un eco de sus propios prejuicios al leer el Nuevo Testamento, sino la voz del texto mismo. Sólo al hacer esto oirán la voz de Dios.

Por mucho de la misma razón, el creyente que estudia la teología del Nuevo Testamento debe respetar la diversidad teológica dentro de él. Aunque por fe podemos estar seguros de que los énfasis teológicos de los documentos del Nuevo Testamento en última instancia no son contradictorios, esas mismas convicciones prohíben resolver los problemas de la diversidad teológica reduciendo el testimonio de los textos a un núcleo armonioso u ofreciendo armonizaciones poco convincentes.

[p 45] El concepto básico de la fe dicta que los veintisiete documentos del Nuevo Testamento componen un tema apropiado de estudio. El papel crucial de la historia en la creencia cristiana dicta que los estudiantes de la teología del Nuevo Testamento entiendan estos documentos en sus contextos históricos, que los entiendan lo más objetivamente como sea posible dentro de los límites del compromiso cristiano y que intenten hacer honor a la unidad teológica y a la diversidad teológica de estos veintisiete textos.

En los capítulos que siguen intentaremos hacer honor a la diversidad teológica del Nuevo Testamento describiendo los énfasis teológicos de cada uno de los veintisiete textos. También intentaremos hacer honor a las conexiones teológicas entre estos textos diferentes al resumirlos en grupos con características similares históricas y literarias (los Evangelios y Hechos, las cartas paulinas, las cartas no paulinas y Apocalipsis) y, al final, en un vistazo teológico global a manera de conclusión.

[p 47]

Primera Parte

LOS EVANGELIOS Y HECHOS

[p 49]

Capítulo 2

LA PERSISTENCIA E IMPORTANCIA DE UN EVANGELIO CUÁDRUPLE

El Nuevo Testamento contiene cuatro narraciones testimoniales del ministerio de Jesús, cada una de las cuales describe la significación teológica de Cristo de maneras distintivas. Puesto que Hechos es una parte integral de la narración de Lucas en dos partes, también es parte de la narración cuádruple de Jesús. Mucho terreno teológico común une a estos libros: se le describe como «el evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios» (Mr 1:1), pero también son, como su título sugiere, el testimonio diferente de cuatro autores (quiénes quiera que pudieran ser) de este único evangelio. La renuencia de muchos cristianos primitivos, por lo menos del tercer siglo, a considerar más o menos evangelios que estos cuatro como principal narración testimonial de la significación de Jesús ha presentado, y continúa presentando, un problema apologetico para la iglesia. De modo similar, la pluralidad y diversidad de estos cuatro testimoniales por siglos ha sido deleite de los críticos de la iglesia.

A pesar de la presión intensa de los que se oponen al cristianismo desde movimientos heréticos que han querido identificarse con el cristianismo histórico, y de los mismos cristianos ortodoxos, sin embargo, la iglesia con el tiempo decidió en contra de aceptar más narraciones del evangelio o reducir la pluralidad ofensiva de los Evangelios a una narración sola y más manejable. La mayoría de los cristianos con el correr de los siglos ha insistido que estas cuatro, con toda su diversidad, pero sólo estas cuatro narraciones del evangelio, presentan un testimonio totalmente verdadero del único evangelio de Jesucristo. Antes de investigar las intenciones teológicas discretas de estas cuatro narraciones y hablar de lo que las une en los siguientes capítulos, por consiguiente, será útil reflexionar en las razones antiguas de la iglesia para su compromiso con estos cuatro Evangelios y la pertinencia de su razonamiento a los retos más recientes a su autoridad.

La Diversidad Entre Los Evangelios Como Problema En La Iglesia Primitiva

Esfuerzos para reducir o armonizar los evangelios

Tan temprano como el segundo siglo algunos que seguían a Jesús sintieron que la diversidad de los cuatro Evangelios más ampliamente aceptados era un problema. A mediados del siglo, Marción adujo que los cuatro Evangelios reflejaban las tendencias judaizantes corruptas de los que los habían escrito. Él trató de restaurar el evangelio [p 50] único y paulino en toda su pureza haciendo correcciones radicales al Evangelio de Lucas, el que de los cuatro estaba más íntimamente ligado a Pablo.¹ En años posteriores los seguidores de Marción adujeron que las diferencias entre su propio Evangelios y los Evangelios de la iglesia ortodoxa indicaba la falsedad de los Evangelios ortodoxos.²

El Evangelio de Pedro también apareció alrededor de este tiempo, y aunque ni tenemos su texto por entero, ni sabemos los motivos para su producción, bien puede haber sido un esfuerzo por combinar elementos de los cuatro Evangelios aceptados ampliamente (además de material de otras fuentes) en una sola narración.³ Esta narración

¹ Martin Hengel, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ* (Trinity Press International, Harrisburg, Pa., 2000), 31–33.

² Tjitze Baarda, «ΔΙΑΦΩΝΙΑ-ΣΥΜΦΩΝΙΑ: Factors in the Harmonization of the Gospels, Especially in the Diatessaron of Tatian», en *Gospel Traditions in the Second Century: Origins, Recensions, Text, and Transmission*, ed. William L. Petersen (CJA 3; Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1989), 133–54, aquí en 127, citing Dial. Adam. 7.1.

³ Ibid., 141. Cf. Hengel, *Four Gospels*, 13. Contra la idea de que el *Evangelio de Pedro* o parte del mismo pudiera ser más antiguo que los Evangelios canónicos, ver R. E. Brown, «The Gospel of Peter and Canonical Gospel Priority», *NTS* 33 (1987): 321–43; John P.

única se atribuyó entonces al preeminente apóstol Pedro. Aunque es imposible decir con certeza, el editor de este texto puede haber querido producir un solo Evangelio autoritativo que reemplazara a los cuatro Evangelios ampliamente conocidos de la iglesia.⁴

Intentos más ortodoxos de armonizar pueden haber ocurrido con Justino mártir y Teófilo de Antioquía, pero los esfuerzos de Taciano, alumno de Justino, fue el más completo y amplio conocido de tales esfuerzos.⁵ Taciano entretejió una prolongada y rica narración de la vida de Jesús partiendo de los cuatro Evangelios ampliamente aceptados y la llamó «el evangelio de los cuatro», o, en griego *[to]dia tessaron [euganelion]*: el *Diatessaron*.⁶ Aunque no podemos hablar precisamente de los motivos de Taciano, sabemos por su *Discurso a los griegos* que valoraba la sencillez y unidad como señales de verdad en la religión y en la narración histórica. Este compromiso filosófico puede haberlo conducido a tratar de promover la causa de la iglesia produciendo una armonía de sus cuatro narraciones diversas, pero ampliamente aceptadas, del ministerio de Jesús.⁷

El esfuerzo de Taciano evidentemente hizo resonar una cuerda con muchos cristianos. Su *Diatessaron* se popularizó tanto en la iglesia que hablaba siríaco que lo leían **[p 51]** en la adoración, y los cuatro Evangelios separados no fueron traducidos al siríaco sino hasta fines del tercero o principios del cuarto siglo.⁸ Eusebio, escribiendo a principios del siglo cuarto, dijo que existían copias del *Diatessaron* en árabe, persa, armenio, latín, antiguo alemán elevado, holandés medio e inglés medio.⁹

Mientras todo esto estaba sucediendo abiertamente, unos pocos de los escribas que preservaron los textos de los cuatro Evangelios suplían una corriente subterránea continua de lecturas armonizantes. Los proclives a tendencias armonizantes hallaron particularmente ofensivas las diferencias entre estos Evangelios en las narraciones de la pasión y resurrección y diseñaron medios a menudo sutiles para alisar lo que consideraban discrepancias.¹⁰ El fin más largo de Marcos es uno de los esfuerzos más tempranos y más audaces para armonizar el fin de los Evangelios. Probablemente fue construido a principios del siglo segundo en parte de los relatos de las apariciones de Jesús después de la resurrección en los otros tres Evangelios.¹¹ Esta adición a Marcos debe haber reparado lo que muchos pensaban que era una discrepancia principal entre Marcos y sus tres compañeros: la ausencia de las apariencias del Señor resucitado.

El uso de las diferencias entre Los Evangelios en La polémica anticristiana

Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesús*, 3 vols. (ABRL; Doubleday, Nueva York, 1991–2001), 1:116–18; and James D. G. Dunn, *Jesus Remembered* (Eerdmans, Grand Rapids, 2003), 164, 170.

⁴ Ver Osear Cullmann, *The Early Church*, ed. A. J. B. Higgins (SCM, Londres, 1956), 47, quien también sugiere que el «Evangelio según Basílides» y el «Evangelio de los Doce» a los que se refiere Orígenes (*Horn. Luc.* 1 sobre Lucas 9:5) fueron producidos con la misma intención. Sobre el «Evangelio según Basílides», ver también Hengel, *Four Gospels*, 57–58.

⁵ Para la actividad de armonización de Teófilo y la posibilidad de que Justino también haya participado en la creación de una armonía por lo menos de los Evangelios sinópticos, ver Baarda, «ΔΙΑΦΩΝΙΑ-ΣΥΜΦΩΝΙΑ», 142; William L. Petersen, «Textual Evidence of Tatian's Dependence upon Justin's ΑΠΟΜΝΗΜΟΝΕΥΜΑΤΙΑ», *NTS* 36 (1990): 512–34, aquí en 512–15; ídem, *Tatian's Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship*, (VCSup 25; Brill, Leiden, 1994), 32, 346–48; and Hengel, *Four Gospels*, 24, 55–56, 245 n. 229. Para el debate sobre si existieron o no estas armonías tempranas ver Helmut Merkel, *Die Widersprüche zwischen den Evangelien: Ihre polemische und apologetische Behandlung in der alten Kirche bis zu Augustin* (WUNT 13; J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1971), 68 n. 92.

⁶ Cf. Hengel, *Four Gospels*, 25.

⁷ Este es el propósito del ensayo de Baarda. Cf. Merkel, *Widersprüch zwischen den Evangelien*, 68–69, y Stanton, «The Fourfold Gospel», *NTS* 43 (1997): 317–46, aquí en 344.

⁸ Hengel, *Four Gospels*, 25.

⁹ Cullman, *Early Church*, 49; Petersen, *Tatian's Diatessaron*, 2; Hengel, *Four Gospels*, 25–26.

¹⁰ Ver Baarda, «ΔΙΑΦΩΝΙΑ-ΣΥΜΦΩΝΙΑ», 138–40.

¹¹ *Ibid.*, 138–40; Hengel, *Four Gospels*, 26–27.

Coincidiendo con esta evidencia de incomodidad con el evangelio cuádruple entre muchos primeros cristianos está la evidencia de que los que se oponían al cristianismo regularmente señalaban las supuestas discrepancias entre los Evangelios como pruebas de que el cristianismo era falso. Celso, escribiendo alrededor del 180 d.C. sabía de los esfuerzos cristianos de armonizar los Evangelios y se burlaba del asunto:

Algunos creyentes, como de una orgía de borrachera, van hasta el punto de oponerse entre sí mismos y alterar el texto original del evangelio tres, cuatro o varias veces, y cambian su carácter para que les permita negar las dificultades frente a la crítica.¹²

No es claro si Celso estaba pensando en Marción, Taciano, la obra armonizante de los escribas, o simplemente la diversidad de los Evangelios mismos.¹³ Es claro, no obstante, que él veía las variaciones de los tres (o cuatro) Evangelios como una vergüenza para los cristianos y los acusaba de intentar eliminar este tropiezo alterando sus textos.

Alrededor de un siglo más tarde el filósofo Porfirio produjo su libro *Contra los cristianos*, que se dedica a una crítica mucho más detallada de las inconsistencias que [p 52] pensaba que plagaban los cuatro Evangelios. Destacó, por ejemplo, las diferencias que una comparación minuciosa de los relatos de la muerte de Jesús revelaban. Especialmente significativas para Porfirio eran las diferencias de las palabras finales de Jesús y la ausencia en los sinópticos de la referencia de Juan a la perforación del costado de Jesús.¹⁴ El problema que la crítica detallada de Porfirio de las diferencias entre los cuatro Evangelios presentaron para los apologistas cristianos es clara como se ve en el elaborado esfuerzo de Agustín un siglo después para refutarlo. En su tratado *Sobre la armonía de los Evangelios* Agustín dice que acometió este esfuerzo debido a que los adversarios del cristianismo «se han dado al hábito de aducir» como su evidencia primaria «que los evangelistas no están en armonía unos con otros» (1:10; cf. 1:52; 2:1). En todo su tratado parece estar pensando primordialmente en Porfirio.¹⁵

La respuesta de la iglesia ortodoxa

A pesar de la presión ejercida por estas fuerzas, tanto de dentro de la ortodoxia como de fuera de sus límites, y a pesar de la alta calidad del megaevangelio cuidadosamente construido por Taciano, la mayoría de los cristianos rehusó abandonar a los cuatro testigos antiguos de los eventos cimiento de su fe. Se rechazó la insistencia de Marción en un solo Evangelio. El *Evangelio de Pedro*, aunque disfrutó de aceptación en la iglesia de Rosus en Siria y aunque Serapio, obispo a principios del tercer siglo en Antioquía, lo toleró por un tiempo, no fue conocido ampliamente incluso durante el tiempo de Serapio, y nunca se lo aceptó ampliamente.¹⁶ El *Diatessaron* de Taciano fue rechazado a la larga incluso en Siria como sustituto inepto de los cuatro Evangelios. La misma sutileza con que los escribas que hacían cambios armonizantes a los Evangelios trataban de ocultar sus reparaciones también demuestra que se daban cuenta de que la mayoría de los cristianos miraban con malos ojos la práctica. Orígenes consideró a los escribas que a propósito armonizaban los Evangelios como picaros: «Temeridad villana» los em-

¹² Origen, *Cels.* 2.27. Sobre la fecha de *On the True Doctrine*, de Celso ver la introducción de Henry Chadwick, *Contra Celsum*, de Orígenes, trad. y ed. Henry Chadwick (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1953), xxviii, y sobre la fecha de mediados del siglo tercero de la respuesta de Orígenes, ver *ibid.*, xiv–xv.

¹³ Orígenes piensa que Celso puede haber estado familiarizado con la forma en que Marción trataba a los Evangelios. También menciona a Valentino del Lucas casi marcionista como participando posiblemente en la actividad que Celso describe.

¹⁴ Porfirio fue alumno y biógrafo del filósofo neoplatónico Plorino. Sobre su uso de las diferencias entre los cuatro Evangelios en su argumentación en contra del cristianismo, ver Merkel, *Widersprüche zwischen den Evangelien*, 13–18, y Robert I. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them* (Yale Univ. Press, New Haven, Conn., 1984), 144–47. Graham Stanton, «Fourfold Gospel», 321, también destaca que los valentinianos gnósticos, según *Haer.* de Ireneo 3.2.1, también acusó a las Escrituras de contener errores, y Stanton cree que esto es una referencia a «los errores y contradicciones de los evangelios».

¹⁵ Wilken, *Christians*, 144–45.

¹⁶ La Carta de Serapio a la iglesia de Rosus, citada en Eusebio, *Hist. eccl.* 6.12.3–4, implica que el obispo no estaba familiarizado con su obra y no era ampliamente conocido. Ver Hengel, *Four Gospels*, 13.

pujaba a armonizar el texto (*Comm. Matt.* 15:14).¹⁷ Jerónimo, escribiendo al papa Dámaso a fines del siglo cuarto, también estaba profundamente fastidiado:

Los numerosos errores en nuestros manuscritos resultan primero y principalmente del hecho de que esos pasajes en los evangelios que registran el mismo evento han sido llenados partiendo de otro. Para evitar las dificultades en los [p 53] cuatro evangelios los hombres han tomado como modelo el primer relato que han leído, y luego han corregido los demás para alinearlos con él.¹⁸

La mayoría de los cristianos querían que sus cuatro testigos antiguos del único evangelio siguieran como estaban, con toda su diversidad «ofensiva». Incluso Agustín, aunque escribiendo específicamente para explicar cómo los cuatro evangelios podían ser históricamente creíbles a pesar de las supuestas discrepancias, afirmaba la necesidad de su testimonio separado al «evangelio» y no quería reemplazarlos con una sola narración armoniosa (*Cons.* 1:1–9).

Las razones para esta respuesta

Las razones para esta reacción a los intentos de eliminar la diversidad ofensiva de los cuatro evangelios eran teológicas. Tres razones parecen haber sido particularmente importantes.

La necesidad teológica de historia veraz

Los primeros cristianos tenían un interés teológico en un registro histórico acertado del ministerio, muerte y resurrección de Jesucristo. Su evangelio singular hacía afirmaciones históricas, y formas fraudulentas de ese evangelio también hacía afirmaciones históricas. Era esencial, por consiguiente, que los cristianos ortodoxos primitivos establecieran sus propias convicciones teológicas firmemente en los más antiguos testigos de Jesús y su significado. Los esfuerzos de Marción, Taciano, y los escribas armonizantes eran inútiles para este propósito; simplemente no tenían la antigüedad a su lado. Mateo, Marcos, Lucas y Juan, sin embargo, eran de una fecha anterior y una amplia variedad de partes los consideraba ser los mejores testigos del Jesús histórico.

Ireneo, escribiendo en la segunda mitad del siglo segundo, afirmaba que los cristianos ortodoxos y los herejes luchaban por el control de los cuatro evangelios debido a la convicción ampliamente extendida de que estos evangelios eran los mejores testigos del Jesús histórico y su enseñanza:

Tan firme es el cimiento sobre el cual descansan estos Evangelios, que los mismos herejes dan testimonio de ellos, y, a partir de estos [documentos], cada uno procura establecer su propia doctrina.¹⁹

Ireneo entonces mencionó a cuatro grupos herejes, cada uno de los cuales se había apegado a un Evangelio en particular: los ebionitas a Mateo, los marcionistas a Lucas, los docetistas a Marcos, y los valentinianos a Juan. Él concluyó esta sección con esta observación: «Siendo que, entonces, nuestros oponentes en efecto nos dan testimonio, y hacen uso de estos [documentos], nuestra prueba derivada de ellos es firme y cierta».

[p 54] Todos, en otras palabras, tenían que apelar a estos cuatro textos porque comúnmente eran aceptados como los mejores testigos de Jesús real. Cualquiera que haya sido la batalla teológica, tenía que librarse sobre el terreno de batalla de los evangelios porque se les consideraba las voces autoritativas sobre Jesús.

La validez de la afirmación de Ireneo en cuanto al reconocimiento ampliamente extendido de los cuatro Evangelios queda confirmada cuando retrocedemos a la primera mitad del segundo siglo. Justino mártir, escribiendo alrededor del 136 d.C. podía hablar de «las memorias que digo fueron derivadas por sus apóstoles y los

¹⁷ Cambiaron el texto, dice Orígenes, apo tolmes ... moekz-teras. Sobre esto, ver Xavier Leon-Dufour, *The Gospels and the Jesus of History* (Collins, Londres, 1968), 46.

¹⁸ Leon-Dufour, *Gospels*, 46–47, traduciendo una carta de Jerónimo al papa Dámaso sobre la dificultad de usar manuscritos griegos de los Evangelios para corregir los latinos (PL 29.560).

¹⁹ Ireneo, *Haer.* 3.11.7.

que lo siguieron».²⁰ Esto implica que Justino conocía por lo menos cuatro evangelios, por lo menos dos por los apóstoles y dos por seguidores.²¹ Parece razonable concluir que estaba hablando de Mateo y Juan (ambos apóstoles) y de Lucas y Marcos (ambos seguidores de los apóstoles), y haciéndolo a fin de corresponder a la secuencia en la cual los cuatro Evangelios aparecen que muchas colecciones antiguas de los Evangelios.²²

Esta conclusión llega a ser certera casi totalmente cuando nos damos cuenta de que Justino cita de los tres sinópticos y probablemente alude al Evangelio de Juan, pero nunca de los evangelios no canónicos. Él pensaba, todavía más, que no necesitaba argumentar a favor de la autoridad de estos evangelios sino que da por sentada su autoridad. Análisis estadístico del uso actual de los evangelios en la literatura cristiana inicial muestra por qué Justino pudo hacer esto: desde el tiempo de los padres apostólicos y en adelante, se cita y se alude a los cuatro evangelios que más tarde llegaron a ser canónicos mucho más frecuentemente que a toda otra literatura de los evangelios.²³ La intensidad respectiva con que en la literatura cristiana de los siglos segundo y tercero citan y aluden a los Evangelios canónicos también corresponde básicamente al ordenamiento de los Evangelios que Justino implica: Mateo aparece más a menudo, después Juan, y después Lucas y Marcos.²⁴

La autoridad ampliamente extendida de los cuatro Evangelios canónicos también se confirma tácitamente por la producción de evangelios no canónicos en el segundo siglo, tales como *El Evangelio de Pedro* y *El Evangelio de Tomás*. Estos evangelios imitaban los títulos de los cuatro Evangelios comúnmente aceptados y usaban mucho de su contenido porque Mateo, Juan, Lucas y Marcos eran simplemente las mejores y más ampliamente aceptadas fuentes disponibles para el Jesús histórico.²⁵ La única esperanza [p 55] que los autores y editores de estos textos tenían para obtener aceptación descansaba en imitar a los Evangelios comúnmente aceptados.

Cristianos ortodoxos y herejes por igual, por consiguiente, reconocieron la importancia de los cuatro Evangelios. Una amplia gama del cristianismo reconocía estos textos como los testigos más antiguos de Jesús, y los que esperaban rastrear sus convicciones teológicas hasta el Jesús de la historia tenían de alguna manera que vérselas con estos Evangelios. Debido a que su teología tenía que estar anclada en relatos históricos veraces, por consiguiente, la iglesia primitiva no podía desviar su atención de los cuatro Evangelios, bien sea a uno de los cuatro, o a una armonía de los cuatro. Había que retener a los cuatro, en su pluralidad ofensiva.

La unidad teológica del evangelio cuádruple

Es posible exagerar la ofensa de la pluralidad de los Evangelios. La mayoría de los cristianos primitivos quedaron impresionados no por la divergencia entre los Evangelios sino por su unidad teológica. En toda su diversi-

²⁰ Justino Mártir, *Dial.* 103.8.

²¹ Martin Hengel, *Studies in the Gospel of Mark* (Fortress, Philadelphia, 1985), 68; idem, *Four Gospels*, 19–20; Stanton, «Fourfold Gospel», 330.

²² Este orden «occidental» (Mateo, Juan, Lucas y Marcos) no es más común que el orden «cronológico» (Mateo, Marcos, Lucas y Juan). Se halla, no obstante, en P45, algunos manuscritos del antiguo latín, las constituciones apostólicas, el código Beza, el código washingtoniano y el código monacense. Sobre el orden de los Evangelios en varias listas antiguas, ver Hengel, *Four Gospels*, 42.

²³ John Barron, *Holy Writings, Sacred Text: The Canon in Early Christianity* (Westminster John Knox, Louisville, 1997), 17, apoyándose en el análisis estadístico de Franz Stuhlhofer, *Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb: Eine statistische Untersuchung zur Kanongeschichte* (Monographien und Studienbücher 335; Brockhaus, Wuppertal, 1988).

²⁴ Stuhlhofer, *Der Gebrauch der Bibel*, 19–20, 98.

²⁵ Cf. Hengel, *Four Gospels*, 59–60. Algunos, por ej., Ron Cameron, *The Other Gospels: Non-Canonical Gospel Texts* (Westminster, Philadelphia, 1982), 24–25; John Dominic Crossan, *Four Other Gospels: Shadows on the Contours of Canon* (Winston, Minneapolis, 1985), 35–37; y Richard Valantasis, *The Gospel of Thomas* (New Testament Readings; Routledge, Londres, 1997) cree que El Evangelio de Tomás a menudo preserva una forma de los dichos y parábolas de Jesús independiente de la que hallamos en los cuatro Evangelios canónicos, y primitiva por igual. Es más probable, sin embargo, que Tomás dependa por lo menos de Marcos y Lucas, como comparación, por ejemplo, de Marcos 3:35; Lucas 8:21; Mateo 12:50 como lo muestra *Gos. Thom.* 99. Ver Michael Fieger, *Das Thomasevangelium, Einleitung, Kommentar, und Systematik* (NTAbh 22; Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, 1991), 6–8, y Meier, *Marginal Jew*, 1:134–36.

dad, estas cuatro voces hablan al unísono sobre los principios teológicos que los cristianos ortodoxos primitivos valoraban más altamente.²⁶ Desde sus primeros días la iglesia llamó a estos principios «el evangelio».

En lo que es probablemente el texto cristiano más temprano existente, Pablo ya puede hablar de «el evangelio de Dios» (1 Ts 2:2, 8, 9), «el evangelio de Cristo» (1 Ts 3:2), y de la verdad es nuestro evangelio» (1 Ts 1:5; cf. 1 Co 15:1–2). Pocos años más tarde Pablo se preocupa profundamente porque algunos buscapleitos en Galacia habían «cambiado el evangelio de Cristo» en algo que no era evangelio para nada (Gá 1:6–7). A esto, Pablo responde: «Pero aun si alguno de nosotros o un ángel del cielo les predicara un evangelio distinto del que les hemos predicado, ¡que caiga bajo maldición! Como ya lo hemos dicho, ahora lo repito: si alguien les anda predicando un evangelio distinto del que recibieron, ¡que caiga bajo maldición!» (Gá 1:8–9; cf. 2 Co 11:4). El evangelio, en otras palabras, a la vez tiene un núcleo firme e inalterable, y se lo debe predicar por instrumentos humanos. Algunos de estos mensajeros lo dicen correctamente, y algunos perversamente lo cambian para que su mensaje ya no se pueda identificar con la verdad del evangelio (Gá 2:5, 14).

Esta idea de un solo evangelio que la gente puede presentar en varias versiones probablemente vuelve a aparecer no mucho después de la muerte de Pablo en el título del Evangelio de Marcos. Martin Hengel plausiblemente ha sugerido que quien quiera que copió primero el Evangelio de Marcos para circulación amplia le puso el afijo en el título «el Evangelio según Marcos», prestando el término «evangelio» de la primera línea de Marcos (1:1). Si es así, entonces desde el tiempo en que el Evangelio **[p 56]** de Marcos empezó a circular ampliamente, los cristianos reconocieron que «el evangelio de Jesucristo» se podía presentar fielmente en más de una forma y que esta narración en particular contenía «el evangelio según Marcos».²⁷ Lo mismo se puede decir de los demás evangelios: hablar de «el evangelio según Mateo», «el evangelio según Lucas», y «el evangelio según Juan» implica que un solo evangelio inalterable es el cimiento de sus variadas expresiones.²⁸

Esta convicción se abre en los siglos segundo y tercero. El Canon muratorio de fines del siglo segundo pudo decir que «el solo Espíritu informa» a los cuatro Evangelios. Ireneo, escribiendo hacia finales del siglo segundo, dijo similarmente que «el que se manifestó a los hombres nos ha dado el evangelio bajo cuatro aspectos, pero ligados por un Espíritu».²⁹ Orígenes, escribiendo en el siglo tercero, pudo responder las diatribas de Marción respecto a las supuestas añadiduras ortodoxas a los cuatro diferentes Evangelios con el comentario de que «hay uno que lo predicán todos, así el evangelio escrito por muchos es uno en poder, y el evangelio que viene por medio de los cuatro (*k.o... dia tensaron*) es verdaderamente uno».³⁰

Ireneo insistía que un testigo común al solo evangelio unifica a los cuatro Evangelios y que ningún otro evangelio puede aludir añadir o suplantar a este testigo común. Los valentinianos, al añadir al número de evangelios con «sus propias composiciones» y al producir su propio *Evangelio de verdad*, se desviaron del un evangelio que los cuatro ampliamente aceptados Evangelios sostenían. El *Evangelio de verdad*, según escribía Ireneo: «no concuerda en nada con el evangelio de los apóstoles, así que [los valentinianos] en realidad no tienen evangelio que no esté lleno de blasfemia».³¹

En este punto Ireneo introdujo en su argumento el testigo de la segunda parte de la obra de Lucas en dos partes. Los Hechos de los Apóstoles es valioso porque muestra que el terreno teológico común que une a los cuatro Evangelios también representa la predicación de los creyentes primitivos. Pedro, Juan, Felipe, Pablo, Esteban y

²⁶ Cf. Cullmann, *Early Church*, 53.

²⁷ Hengel, *Studies in the Gospel of Mark*, 83.

²⁸ Esta es una observación común. Ver, por ej., Cullmann, *Early Church*, 40; Brevard S. Childs, *The New Testament as Canon: An Introduction* (Fortress, Philadelphia, 1984), 152; Stanton, «Fourfold Gospel», 332; Hengel, *Studies in the Gospel of Mark*, 64–84; e idem, *Four Gospels*, 48.

²⁹ Ireneo, *Haer.* 3.11.8.

³⁰ Orígenes, *Comm. Jo.* 5.7. Estoy en deuda con Cullmann, *Early Church*, 48 n. 26 y 53 n. 38 por llamar mi atención a este párrafo importante en Orígenes.

³¹ Ireneo, *Haer.* 3.11.9.

jacobo se unen al testimonio de los cuatro Evangelios para presentar un frente unido contra las afirmaciones teológicas de Marción y Valentino.³²

Desde el tiempo de Pablo los cristianos han estado de acuerdo en que la ortodoxia se mide por el grado de cercanía de los que aducen saber quién es Jesús y lo que él enseñó se conforman al solo evangelio de Jesucristo. Por lo menos para el tiempo cuando se añadieron los títulos a Marcos, Mateo, Lucas y Juan, muchos cristianos creían que estos Evangelios eran relatos diferentes de una sola médula inalterable. Para el tiempo de Ireneo, y posiblemente más temprano, el terreno común entre precisamente estos cuatro testigos tradicionales era la norma contra la que se medía las afirmaciones religiosas cristianas. Los esfuerzos de añadir otras composiciones a su [p 57] número o fanfarronear su significación con una sola composición fue el método de los que enseñaban error teológico.

La ventaja teológica de un testigo pluriforme

La iglesia primitiva creía que las ramificaciones múltiples del evangelio no se podían apreciar adecuadamente al aceptar menos que los cuatro Evangelios generalmente aceptados. Aunque veían la variación teológica en el evangelio cuádruple de alguna manera como un tropiezo, también veían sus ventajas.

Primero, la pluralidad de los Evangelios era simplemente tan importante para prevenir la herejía como el reconocer el solo evangelio que estaba detrás de los cuatro Evangelios. Ireneo comentó que los herejes erraban no solamente al añadir sus propios textos desviados a los cuatro Evangelios, sino también al enfocar una sola narración del evangelio excluyendo a las demás.³³ Marción había hecho esto al aceptar sólo una forma truncada de Evangelio de Lucas³⁴ y al separar el Evangelio de Lucas de Hechos de los Apóstoles, que claramente demuestra que Pablo no fue el único apóstol que predicó la verdad del evangelio.³⁵ Los valentinianos y los anti paulistas cometieron el mismo error al usar el Evangelio de Lucas pero ignorar su segundo volumen. Si se atuvieran a la verdad expresada en la continuación del Evangelio de Lucas, sin embargo, se hubieran corregido y ahorrado su error. Según Ireneo, una teología plenamente cabal y por consiguiente correcta, exige que aceptemos no meramente los Evangelios que hallamos que se avienen más a nuestras nociones preconcebidas, sino también los que presentan un reto y corrigen esas nociones. Concentrar nuestro enfoque en solo un Evangelio, o ajustar a la medida los Evangelios existentes para que encajen en nuestras ideas preconcebidas, por consiguiente, es teológicamente peligroso.

Segundo, algunos cristianos primitivos probablemente entendieron la variación teológica entre los cuatro evangelios como ventajosa porque demostraba que el evangelio único de Jesucristo era más rico en sus implicaciones que lo que una sola expresión pudiera captar plenamente. Por lo menos dos, y tal vez tres, de los cuatro evangelios pueden implicar esto también. Al incorporar a Marcos en los textos de sus evangelios, Mateo y Lucas implicaron que estaban de acuerdo con Marcos. Aceptaron su testimonio como válido (de otra manera no lo hubieran incluido en sus propios textos) pero no pensaban que era adecuado por sí mismo, y por tanto, para parafrasear a Lucas, les pareció conveniente también escribir su propio relato ordenado (Lc 1:3). El conocimiento de Juan de los Evangelios sinópticos es un punto que se debate acaloradamente, pero si los conocía, como Clemente de Alejandría daba por sentado en base a una tradición antigua,³⁶ entonces él también opinaba que había más que se debía decir (cf. Jn 20:30; 21:25).

En años posteriores Orígenes celebró lo que entendía como discrepancias entre los Evangelios porque ellas apuntaban a los inmensos tesoros espirituales que yacían [p 58] detrás de la superficie de una interpretación literal del texto. Aunque esta hermenéutica era de muchas maneras equivocada, había un elemento de verdad debajo

³² Ibid., 3.12.1–14.

³³ Ibid., 3.11.9.

³⁴ Ibid., 3.11.7, 9; 3.14.4.

³⁵ Ibid., 3.13.1–3; 3.14.4.

³⁶ Ver Eusebio, *Hist. eccl.* 6.14.5–7.

de ella: Orígenes vio la diversidad de los Evangelios como un testigo a la incapacidad de un solo escritor de captar la plena significación del evangelio único.³⁷

Muchos cristianos primitivos creían, por consiguiente, que el intento de resumir el solo evangelio en un único paquete nítido era desaconsejable. Entendían, como lo dice Osear Cullmann, que «la fe clama por testigos múltiples».³⁸

La pertinencia continua de la respuesta de la iglesia primitiva

En los últimos dos siglos la presión se ha intensificado de nuevo para reducir los cuatro testigos primordiales a una sola metanarrativa que entonces reemplace al Jesús de los cuatro Evangelios aceptados comúnmente. Los eruditos han hecho esto primordialmente en la forma de la llamada «búsqueda del Jesús histórico». El principio de la búsqueda por lo general se fecha en 1778 con la publicación póstuma de la obra de Hermann Samuel Reimarus, «On the Intention of Jesus and His Disciples» («Acerca de la intención de Jesús y sus discípulos»)³⁹. Reimarus creía que Jesús había sido un reformador religioso que llegó a convencerse de que podía liberar a los judíos de la cautividad romana y establecer un «reino secular». Todo lo que logró fue enfurecer a las autoridades, sin embargo, que lo capturaron, enjuiciaron y crucificaron, dando un fin desilusionador a sus objetivos políticos. Les tocó a sus discípulos recoger los pedazos, y luego rehabilitar a su maestro como figura espiritual que murió por el pecado humano, fue resucitado y volvería. Los Evangelios, decía Reimarus, son el depósito de esta reconstrucción. En otras palabras, son documentos tendenciosos que pueden suplir información histórica útil, pero sólo después de que el historiador tome en cuenta las intenciones engañosas de sus autores.

En las fases iniciales de la búsqueda de Jesús, este enfoque de dos lados a los Evangelios surgió como un tema constante. Por un lado los Evangelios eran los testigos históricos más valiosos en cuanto a la vida y ministerio de Jesús, y por consiguiente el historiador tenía que usarlos. Por otro lado, los que se dedicaron al esfuerzo de [p 59] recuperar al Jesús histórico tenían profundas suspicacias de que la fe religiosa que permeaba estos Evangelios de principio a fin había enmascarado de la vista al Jesús real. La historia de la «búsqueda del Jesús histórico» en sus primeras fases fue principalmente la historia de un esfuerzo, mediante el uso de varias herramientas críticas, de purificar los Evangelios de su tendenciosa inclinación teológica para que puedan rendir información histórica útil para la reconstrucción de Jesús como realmente existió.

Las «vidas de Jesús» que estas primeras fases de la búsqueda de Jesús dieron a luz llevaban un parecido a los esfuerzos de Marción, Taciano y otros para superar la pluralidad ofensiva de los Evangelios supliendo en su lugar un solo relato de Jesús.⁴⁰ Al igual que Marción y Taciano construyeron de uno o más de los Evangelios comúnmente aceptados una sola narración que se ajustaba a sus presuposiciones filosóficas, de igual manera los relatos de la vida de Jesús que surgieron de la ilustración y el modernismo a menudo purgaron los relatos de los evangelios de su elemento milagroso según las presuposiciones racionalistas y éticas de sus autores.

Martin Kähler ya había notado esto en 1892 en su libro *The So-Called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ*. Allí observó que puesto que los que escribieron relatos de la vida de Jesús hallaron en los Evange-

³⁷ Sobre el enfoque de Orígenes a las discrepancias entre los Evangelios, ver Merkel, *Widersprüche zwischen den Evangelien*, 94–121, y para el valor teológico de diversos testigos, ver Luke Timothy Johnson, *The Real Jesus: The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels* (Harper-SanFrancisco, San Francisco, 1996), 149.

³⁸ Cullmann, *Early Church*, 54. El artículo de Cullmann, «Die Pluralität der Evangelien als theologisches Problem im Altertum», originalmente apareció en *TZ* 1 (1945): 23–42.

³⁹ Esto, por lo menos, es donde Alberto Schweitzer empieza su famoso análisis de *The Quest of the Historical Jesus* (Macmillan, Nueva York, 1968; ed. orig. 1906), 13–26. George Wesley Buchanan ha traducido el ensayo de Reimarus al inglés bajo el título, *The Goal of Jesus and His Disciples* (Brill, Leiden, 1970). Originalmente, el ensayo era parte de una obra inédita mucho mayor: *Apologie oder Schutzchrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, a la cual G. E. Lessing obtuvo acceso. Lessing publicó «fragmentos» de la obra mayor en siete entregas entre 1774 y 1778. «On the Intention of Jesus and His Disciples» fue la séptima de éstas. El manuscrito completo de Reimarus permaneció sin publicarse hasta 1972.

⁴⁰ Cf. Johnson, *Real Jesus*, 146–51.

lios escaso material para una biografía histórica, tendían a compilar la evidencia disponible de maneras que reflejaran sus presuposiciones ideológicas. «Alguna fuerza externa debe reformular los fragmentos de la tradición», decía Kähler. «Esta fuerza no es otra cosa que la imaginación del teólogo; imaginación que ha sido moldeada y cultivada por la analogía de su propia vida y de la vida humana en general».⁴¹ Para Kähler era imposible captar al Jesús real persiguiendo a los Evangelios. Los que trataban de hacerlo solo lograban construir un «quinto Evangelio» modelado según ellos mismos.⁴²

En tiempos más recientes, esfuerzos posmodernos por describir al Jesús «real» han dado un lugar más prominente a varios textos no canónicos que lo que hicieron formas previas de la búsqueda de Jesús. La fuente literaria hipotética que Mateo y Lucas usaron (a menudo llamada Q), el *Evangelio de Tomás*, por lo menos parte del *Evangelio de Pedro* y el llamado *Evangelio secreto de Marcos* a veces se añaden al testimonio de los Evangelios sinópticos, y ocasionalmente se les otorga privilegio por sobre ellos, en un esfuerzo por describir a Jesús como realmente era antes que a Jesús como los Evangelios canónicos lo describen. El resultado de esta expansión de evidencia admisible para Jesús a textos más allá de los cuatro Evangelios luego a veces se la usa para producir un relato de Jesús destinado a reemplazar los relatos de los cuatro Evangelios y en la creencia cristiana tradicional.⁴³

[p 60] El argumento de la iglesia primitiva de que el Jesús real es el Jesús de los cuatro Evangelios es casi tan pertinente para estas búsquedas modernas y posmodernas del Jesús histórico como lo fueron los antiguos esfuerzos de multiplicar o reducir el número de los relatos testimoniales sobre Jesús. Siempre que esta búsqueda del Jesús histórico en sus varias formas aduzca darnos un Jesús real contrario al Jesús de los Evangelios, estas afirmaciones necesitan que se las evalúe históricamente, tal como Ireneo evaluó el método histórico de Marción, los valentinianos y los antipaulistas de su tiempo.

El compromiso cristiano con la veracidad de un solo evangelio que está detrás de los cuatro diversos testigos de los Evangelios, por consiguiente, debe advertir a los creyentes que no deben rehuir una investigación del Jesús histórico ni negar que el método histórico crítico se pueda usar para escribir una biografía de Jesús.⁴⁴ En las palabras de la sugestiva paráfrasis de Festo hecha por N. T. Wright, «el cristianismo apela a la historia; a la historia debe acudir».⁴⁵ Puesto que para los cristianos el estudio histórico es teológicamente importante, pueden y deben enfrentar el reto de la búsqueda de Jesús en el campo de batalla de la historiografía, tal como Ireneo y Agustín trataron de hacerlo en respuesta a los retos historiográficos de los herejes y escépticos de su propio tiempo.

⁴¹ Martin Kähler, *The So-Called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ* (Fortress Texts in Modern Theology; Fortress, Philadelphia, 1964; ed. orig. 1896), 55.

⁴² Ver Car E. Braaten, «Revelation, History, and Faith in Martin Kahler», en Kahler, *So-Called Historical Jesus*, 1–38, aquí en 20, y reflejando los comentarios de Kahler, *So-Called Historical Jesus*, 57 y 62.

⁴³ Ver, por ej., Morton Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark* (Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1973); *The Secret Gospel: The Discovery and Interpretation of Secret Gospel according to Mark* (Harper & Row, Nueva York, 19; idem, *Jesus the Magician* (Harper & Row, Nueva York, 1978); John Dominic Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (HarperCollins, Nueva York, 1991); idem, *Jesus: A Revolutionary Biography* (HarperCollins, Nueva York, 1994); Burton Mack, *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins* (Element, Shaftesbury, Dorset, U.K., 1993); y Robert W. Funk, *Honest to Jesus: Jesus for a New Millennium* (HarperCollins, Nueva York, 1996).

⁴⁴ Aunque tienen mucho que es sabio para decir respecto al mal uso del método histórico crítico en el movimiento de la «vida de Jesús», tanto Kähler, *So-Called Historical Jesus*, 57–71, y Johnson, *Real Jesus*, 105–40, se mueven en esta dirección, como también Etienne Nodet, *Histoire de Jésus? Nécessité et limites d'une enquête* (Lire la Bible; Cerf, París, 2003). Para una epistemología que logra el balance correcto entre la necesidad de plausibilidad histórica y compromiso a la fe para llegar a la verdad teológica, ver, porej., C. Stephen Evans, *The Historical Christ and the Jesus of Faith: The Incarnational Narrative as History* (Oxford Univ. Press, Oxford, 1996); Car E. Braaten, *Mother Church: Ecclesiology and Ecumenism* (Fortress, Minneapolis, 1998), 98–116; Rainer Riesner, «Sollen wir das Neue Testament unhistorisch-unkritisch auslegen?» en *Gotteswort im Menschenwort? Zum Verstehen und Auslegen der Bibel*, ed. Sven Grosse y Jochen Walldorf (Por-ta-Studien 30; Studentenmission in Deutschland, Marburg, 1999), 22–41; y Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (Oxford Univ. Press, Oxford, 2000), 374–421, esp. 420–21.

⁴⁵ N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (Fortress, Minneapolis, 1996), 11.

Los resultados de esta clase de investigación histórica crítica tienden a confirmar los juicios de la iglesia primitiva en cuanto al valor histórico de los Evangelios. Los varios textos no canónicos que los que participan en la búsqueda de Jesús han traído al debate no pueden sostenerse hombro a hombro con los Evangelios canónicos en su utilidad como fuentes del Jesús histórico. Excepto en el caso de Q, que en sí mismo se conoce sólo por los textos canónicos, la investigación histórica razonable apunta a la conclusión de que estos textos no canónicos no son de igual ni más valor que los Evangelios canónicos en su testimonio del Jesús histórico y pueden en efecto depender de ellos.⁴⁶

[p 61] Por importante que es esta clase de estudio histórico, no obstante, también es importante que los cristianos que participan en la búsqueda de Jesús eviten la tendencia de sus participantes de producir metanarrativas que suplanten los Evangelios. Incluso un relato histórico robusto de Jesús que sea teológicamente fiel a los Evangelios y tome en cuenta la fe y el método histórico como una manera de saber, no puede reemplazar a los cuatro Evangelios como una guía al Jesús real. Él *Diatessaron* de Taciano, a diferencia de la edición de Marcos del Evangelio de Lucas o del *Evangelio de Verdad* de Valentino, evidentemente no enseñaron nada explícitamente que fuera teológicamente ofensivo a la mayoría de los cristianos. La forma unitaria del *Diatessaron* implicaba, sin embargo, que Taciano podía arreglar una deficiencia en la forma cuádruple del Evangelio, las tensiones que existían entre los varios relatos, y era por consiguiente superior a la forma tradicional. Con el tiempo, los cristianos concluyeron que sólo las cuatro narraciones de los Evangelios, cada una escrita desde una perspectiva en particular, podía dar testimonio adecuado al evangelio único de Jesucristo.

Hasta el punto en que el estudio del Jesús histórico muestra lo plausible de la afirmación cristiana de «que en Cristo, Dios estaba reconciliando al mundo consigo mismo» (2 Co 5:19) y no meramente en el Cristo de la fe sino también en el Jesús de la historia, es una empresa útil. Hasta el punto en que participa en una búsqueda para hallar al Jesús «real» detrás de las máscaras tendenciosas de los cuatro Evangelios o busca reemplazar a los cuatro Evangelios con una armonía piadosa de ellos, entonces desde la perspectiva del compromiso cristiano tradicional al evangelio en su forma cuádruple, está errada.⁴⁷

La Importancia Teológica Del Evangelio Cuádruple

Desde tiempos antiguos al presente, la insistencia entre la mayoría de los cristianos de que el Jesús real es el Jesús que describen Marcos, Mateo, Lucas y Juan, ha presentado un desafío apologético y ha hecho una contribución teológica importante. El reto ha surgido de las diferencias entre los cuatro Evangelios. ¿Se elevan estas diferencias a nivel de contradicciones? Si es así, ¿son las contradicciones tan serias que impugnan las afirmaciones históricas de la fe cristiana?

La contribución que hacen los cuatro Evangelios surge de su antigüedad, unidad y diversidad. Las afirmaciones históricas del cristianismo son tan importantes que la misma antigüedad de los Evangelios en su forma presente exige su preservación como testigos de Jesús, cualquiera que puedan ser las diferencias entre ellos. La gran medida de terreno teológico común entre los cuatro, y entre los cuatro y el testimonio apostólico contenido en el resto del Nuevo Testamento, muestra que su antigüedad **[p 62]** se ajusta a su unidad teológica fundamental. Su diversidad atestigua la riqueza del evangelio. Recuerda a los cristianos que el evangelio no es posesión de un grupo sectario particular, y que el evangelio es más profundo que lo que puedan captar los intentos humanos de armonizarlo o ablandarlo.

Por todas estas razones, un relato de los testimonios separados de cada uno de los cuatro Evangelios a la significación de Jesús es un aspecto importante del estudio de la teología del Nuevo Testamento. Puesto que los testimonios separados de los Evangelios posee una unidad que los cristianos han reconocido como el solo evangelio

⁴⁶ Ver, porej., Brown, «Gospel of Peter», 321–43; C. M. Tuckett, «Thomas and the Synoptics», *NovT* 30 (1988): 132–57; idem, *Nag Hammadi and the Gospel Tradition: Synoptic Tradition in the Nag Hammadi Library* (Studies in the New Testament and Its World; T. & T. Clark, Edinburgh, 1986); Meier, *Marginal Jew*, 1:112–41; y Dunn *Jesus Remembered*, 139–72.

⁴⁷ Es gran mérito del análisis de Kähler, *So-Called Historical Jesus*, y Johnson, *Real Jesus*, que ellos ven esto claramente.

de Jesucristo por lo menos desde que los Evangelios recibieron sus títulos, también es importante describir este terreno común. En los capítulos que siguen veremos primero a los testigos separados de Marcos, Mateo, Lucas-Hechos y Juan, y después al terreno teológico común que los une.

[p 63]

Capítulo 3

MARCOS: LA MUERTE DEL HIJO DE DIOS COMO BUENAS NOTICIAS

El Evangelio de Marcos es un Evangelio que nos deja perplejos. Su primer renglón dice que trata de las buenas noticias de Jesús el Mesías e Hijo de Dios, pero Jesús consistentemente hace callar a los que lo identifican de esa manera en la narración. Cuando Jesús llama a sus discípulos, ellos de inmediato lo dejan todo y le siguen, pero en toda la narración no logran comprender su enseñanza. A pesar de la identidad de Jesús como Cristo e Hijo de Dios, los dirigentes de los judíos, casi sin excepción, lo rechazan, y algunos de ellos traman su muerte. Marcos dice claramente que Jesús resucitó de los muertos, pero en un misterioso brochazo final, los que primero descubren su resurrección huyen de su tumba con miedo y no le dicen nada a nadie. Extrañamente, así es como termina el evangelio de Marcos. ¿Qué hay de «bueno» en esas noticias?¹

La naturaleza enigmática del Evangelio de Marcos puede haber contribuido a su descuido durante los primeros siglos del cristianismo. Puede ser una razón por la que Mateo y Lucas hicieron uso de Marcos para escribir sus propios Evangelios. Aunque valoraban el testimonio de Marcos y por eso lo incluyeron en sus propios relatos, sabiamente se dieron cuenta de que Marcos era demasiado enigmático para funcionar como la única narrativa disponible en cuanto al «evangelio de Jesucristo, hijo de Dios».

La iglesia primitiva también fue sabia, sin embargo, para no suplantarlo el Evangelio de Marcos con otros relatos. El carácter curioso de este Evangelio es parte de una afirmación teológica profunda en cuanto a quién es Jesús, qué vino a hacer, y cómo Dios promete restaurar por él incluso a los de corazón más duro. Para Marcos, Jesús es la manifestación humana del Dios de las Escrituras judías. Él vino a cumplir las expectativas escatológicas expresadas en esas Escrituras, particularmente en Isaías, que Dios un día visitaría y restauraría a su pueblo. Jesús proclamó el reino de Dios que profetizan las profecías de Isaías, y como el Siervo del Señor en Isaías, murió una muerte expiatoria por el pueblo de Dios. Marcos quiere que sus lectores sepan que esta muerte puede efectivamente expiar todo pecado, incluso el pecado de los que abandonaron a Jesús en su hora de mayor necesidad, e incluso el pecado de los que tramaron su muerte, porque Jesús no vino a llamar a justos sino a pecadores al arrepentimiento.

[p 64] La Identidad De Jesús

La importancia de la identidad de Jesús en Marcos

La identidad de Jesús es una preocupación central del Evangelio de Marcos. Esto se nota claramente en varias consideraciones. Una de las más importantes de estas es la frecuencia con que toda clase de personas en el Evangelio preguntan, de varias maneras, quién es Jesús.²

- «¿Qué es esto?» preguntan todos en 1:27, «¡Una enseñanza nueva, pues lo hace con autoridad! Les da órdenes incluso a los espíritus malignos, y le obedecen.»³
- «¿Por qué habla éste así?» preguntan los escribas en 2:7. «¡Está blasfemando! ¿Quién puede perdonar pecados sino sólo Dios?»

¹ El carácter enigmático del Evangelio de Marcos se puede exagerar, sin embargo, como sucede en Frank Kermode, *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative* (Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1979). Ver la respuesta a Kermode en Francis Watson, *Text and Truth: Redefining Biblical Theology* (Eerdmans, Grand Rapids, 1997), 71–93.

² Cf. Jack Dean Kingsbury, *The Christology of Mark's Gospel* (Fortress, Philadelphia, 1983), 80–85.

³ Pace Robert H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross* (Eerdmans, Grand Rapids, 1993), 77, 83, esta es una pregunta primordialmente sobre la identidad de Jesús, y no sobre la naturaleza de su enseñanza. Como Kingsbury, *Christology*, 82, destaca, el comentario después de la pregunta se enfoca en quien es Jesús.

- «¿Quién es éste?», se preguntan los discípulos espantados en 4:41, «que hasta el viento y el mar le obedecen?»
- «¿De dónde sacó éste tales cosas?» preguntaba el pueblo de la población donde nació Jesús, según 6:2–3, «¿Qué sabiduría es ésta que se le ha dado? ¿Cómo se explican estos milagros que vienen de sus manos?»³ ¿No es acaso el carpintero, el hijo de María y hermano de Jacobo, de José, de Judas y de Simón? ¿No están sus hermanas aquí con nosotros?»
- «¿Quién dice la gente que soy yo?» preguntó Jesús mismo a los discípulos en 8:29, y luego en 8:29: «Y ustedes, ¿quién dicen que soy yo?»
- «¿Por qué me llamas bueno?» le preguntó Jesús a un rico en 10:18. «Nadie es bueno sino sólo Dios.»
- «¿Eres el Cristo, el Hijo del Bendito?» le preguntó el sumo sacerdote a Jesús en 14:61.

Los tres grupos principales en este Evangelio: el pueblo, los dirigentes judíos antagónicos, y los discípulos, desde el principio del Evangelio hasta su conclusión quieren saber quién es Jesús. El Evangelio de Marcos fue escrito, en parte, para proveer una respuesta.

¿Por qué Marcos quería responder a esta pregunta? Una propuesta influyente afirma que Marcos enfrentaba tradiciones contradictorias en cuanto a Jesús, algunas de las cuales respaldaban el concepto de que él mismo nunca había hecho ninguna afirmación sobrenatural en cuanto a sí mismo y otros de las cuales daban por sentado que él era un ser glorioso venido de Dios. Si es así, entonces tal vez Marcos construyó su Evangelio para mostrar que Jesús era el Mesías glorioso e Hijo de Dios durante su vida, sin embargo silenció y escondió esta verdad de varias maneras de los que lo [p 65] rodeaban.⁴ El que mucho de su Evangelio, con todo, contradiga este concepto con la revelación del «secreto mesiánico» y otras demostraciones públicas de su identidad no fue obstáculo para Marcos; él fue un autor «dolorosamente ingenuo» y, en cualquier caso, sus ideas teológicas sobre Jesús, y no una historia plausible, era su preocupación principal.⁵

Otra propuesta aduce que Marcos discrepaba con una visión corriente en su comunidad de que Jesús era un «hombre divino» milagrero que transfirió sus poderes a sus discípulos. Tal vez, se decía, él refutó esta visión de Jesús y sus seguidores al reproducirla junto con una visión competitiva de Jesús como el Siervo Sufriente que llamó a sus discípulos a sufrir.⁶ Sobre esta teoría, todo el entusiasmo por la actividad de Jesús de hacer milagros en Marcos 1:1–8:9 se presenta con la esperanza de que los lectores aprendan del mismo Jesús en Marcos 8:29–16:8, a no tomar en serio la actividad de hacer milagros.⁷

Ninguna de estas explicaciones de las razones para el enfoque de Marcos sobre la identidad de Jesús es plausible, ni tampoco otras explicaciones similares que exigen que Marcos y sus lectores sean desusadamente ingenuos o desusadamente sofisticados. La narración de Marcos, aunque enigmática, no es tan extraña como algunas interpretaciones quisieran hacerla.⁸ Él dice en las primeras varias oraciones de su Evangelio por qué se concentra en la identidad de Jesús. Él quiere decirle a cualquiera que le escuche que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, que los profetas de Isaías y Malaquías dijeron que vendría. En otras palabras, quiere definir la identidad de Jesús en términos de las Escrituras y mostrar que Jesús cumplió las expectativas de los profetas de que Dios un día vendría a su pueblo para liberación y juicio.

⁴ William Wrede, *The Messianic Secret* (James Clarke, Cambridge, 1971; orig. ed. en alemán 1901). Cf. Joel Marcus, *Mark 1–8: A New Translation and Commentary* (AB 27; Doubleday, Nueva York, 2000), 525–27, e idem, «Mark-Interpreter of Paul», *NTS* 46 (2000): 473–87, aquí en 478–79.

⁵ Wrede, *Messianic Secret*, 124–45.

⁶ Theodore J. Weeden, *Mark: Traditions in Conflict* (Fortress, Philadelphia, 1971).

⁷ Ibid., 52–69.

⁸ Cf. Gundry, Mark, 1.

¿Quién, entonces, es Jesús? Marcos lo dice en la primera línea de su Evangelio que es a la vez Mesías e hijo de Dios.

El mesiazgo de Jesús y su condición divina de Hijo en contexto histórico

Como muchos judíos del primer siglo, Marcos creía que las Escrituras hablaban de un rey futuro que vendría y gobernaría al pueblo de Dios, Israel, con justicia y establecería la hegemonía de Israel sobre los gentiles que tan a menudo los habían oprimido. Las Escrituras implicaban que este gran rey sería descendiente de David físicamente y en espíritu. Como 2 Samuel 7:9b–16 lo dice, Dios establecería el trono de David para siempre por un hijo de David a quien Dios también consideraría su hijo.⁹ De esta manera, Dios rescataría a su pueblo de la opresión de sus perversos enemigos.

[p 66] El Salmo 2 recoge este tema, describiendo cómo Dios le daría a su rey victoria sobre todas las naciones que se le opusieran a él y a su pueblo. Se describe a este rey como hijo de Dios y el «ungido» del pueblo de Dios.¹⁰ En el texto hebreo, «ungido» traduce en la palabra hebrea «Mesías», y cuando se tradujo este Salmo al griego, su traductor escribió esta palabra como *cristos*.¹¹ Jeremías y Ezequiel recordaron que David había sido el rey pastor de Israel, tomado, como Salmo 78:70–71 dice, «de los apriscos de las ovejas ... para que fuera el pastor de Jacob, su pueblo», y ambos concibieron en visión un tiempo cuando Dios reemplazaría a los «pastores» o reyes perversos de su pueblo con un rey del linaje de David (Jer 23:1–6; Ez 34:1–6, 15–16, 23–24).¹² Por medio de este rey, afirmaron, Dios mismo pastoreará a su pueblo. Según Jeremías, estos días serían tan felices para el pueblo de Dios que la liberación divina de ellos de Egipto palidecería en significación al compararla (Jer 23:7–8).

Para el primer siglo d.C. estas ideas se habían amalgamado en una firme creencia, por lo menos entre algunos judíos, en un rey venidero llamado «hijo de David» y «el señor Mesías» (Pss. Sol 17:21, 32).¹³ Según una articulación de la visión, este rey contestaría a la profecía de 2 Samuel 7:12 y 16 de que Dios levantaría «descendencia» (lit. en la LXX, *sperma*, «simiente») de David que establecería su trono para siempre (Pss. Sol 17:4). El Mesías vendría a una nación previamente purificada de sus pecados (Pss. Sol 18:5) y, cuando llegara, purgaría a Jerusalén y la tierra de todos sus opresores gentiles (Pss. Sol 17:22–25) y también de cualquier israelita injusto que quedara (Pss. Sol 17:26–27, 32). Aquí también el Mesías davídico es pastor del pueblo de Dios:

Fiel y justamente pastoreará al rebaño del Señor, y no dejará que ninguna de ellas tropiece en su prado. (Pss. Sol 17:40).

Afortunados son los que viven en esos días para ver las buenas cosas del Señor. (Pss. Sol 18:6; cf. 17:44).

⁹ Cf. 1 Cr 17:8b–14; Sal 89:3–4, 20, 35–37, 49. Sobre la actualidad en el primer siglo de las expectativas de un rey davídico, ver Mark L. Strauss, *The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and Its Fulfillment in Lukan Christology* (JSNTSup 110; Sheffield Academic Press, Sheffield, 1995), 35–74.

¹⁰ Cf. Sal 89:26–27.

¹¹ Cf. Sal 89:20, que en sus traducciones hebreas y griegas respectivamente usan las formas verbales de estos sustantivos. Joseph A. Fitzmyer, *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays* (Scholars Press, Chico, Calif., 1979), 105, tiene razón al decir que el Salmo 2 se refiere a un rey histórico del tiempo en que fue compuesto, y no a un Mesías futuro. Cf. idem, *The Gospel according to Luke I–IX* (AB 28; Doubleday, Garden City, N.Y., 1981), 206. La pregunta aquí, sin embargo, es cómo el salmo puede haber sido leído en tiempos de Marcos; sobre esto, ver Rikki E. Watts, *Isaiah's New Exodus in Mark* (WUNT 2.88; J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1997), 111.

¹² Cf. 2 S 7:8; 1 Cr 17:7.

¹³ Cf. Lc 2:11. La traducción «Señor Mesías» para *christos kurios* en S. Salom. 17:32 es controversial porque algunos estudiosos sospechan que refleja una comprensión anacrónica, específicamente cristiana, de la frase. No hay, sin embargo, evidencia textual para la traducción alterna sugerida con frecuencia «Señor Mesías» (que exigiría *christos kuriou*). Ver los comentarios de R. B. Wright en *OTP*, 2:667–68.

Juan 7:42 indica que la especulación sobre el Mesías, basada en 2 Samuel 7:9b–16, era común en el primer siglo. Allí Juan nos dice que cuando las multitudes que habían llegado a Jerusalén para la fiesta de los tabernáculos oyeron la enseñanza de Jesús, se desató un debate en cuanto a si Jesús era el Mesías. Algunos de los que discutían, ignorando el lugar real de nacimiento de Jesús, introdujeron la idea con el comentario: [p 67] «¿Acaso no dice la Escritura que el Cristo vendrá de la descendencia [lit. simiente] de David, y de Belén, el pueblo de donde era David?». Su referencia a la «simiente» de David sólo podía brotar de 2 Samuel 7:12.¹⁴

La comprensión de Marcos del mesiazgo y condición divina de Hijo de Jesús

Marcos quiere que sus lectores sepan que Jesús cumple muchas de las expectativas mesiánicas corrientes. Esta comprensión de la identidad de Jesús aparece explícitamente al principio, en la mitad, y hacia el final de la narrativa de Marcos. Su primera línea, con su designación de Jesús como el Cristo, el hijo de Dios, hace eco del vocabulario del Salmo 2, que llama al rey el «Cristo» de Dios (2:2) y su «hijo» (2:7, 12).¹⁵ En medio de la narrativa, y en el clímax de varias preguntas sobre la identidad de Jesús, Pedro lo confiesa como el «Cristo». Jesús, que sólo silencia la correcta comprensión de su identidad en la narrativa, indica su aceptación de este título con una advertencia a sus discípulos de que no se lo dijeran a nadie (Marcos 8:29–30).¹⁶ Cerca de la conclusión del Evangelio Jesús afirma de nuevo que este concepto de su identidad es correcto cuando el sumo sacerdote le pregunta: «¿Eres el Cristo, el Hijo del Bendito?» (14:61). Jesús responde con un «yo soy» inequívoco (14:62).

Marcos también revela la importancia de esta identificación de Jesús de maneras más sutiles. En el relato del bautismo de Jesús, el Espíritu de Dios desciende sobre Jesús, indicando que Dios le ha «ungido» como rey (1:10), e inmediatamente después de esto Dios le habla desde el cielo para identificar específicamente a Jesús como su Hijo (1:11).¹⁷ De nuevo, Jesús es Mesías e Hijo de Dios en el sentido de 2 Samuel 7 y Salmo 2.¹⁸ Más adelante, justo antes de que Jesús diera de comer a cinco mil a orillas del mar de Galilea, Marcos nos cuenta que Jesús vio a la multitud y «tuvo compasión de ellos, porque eran como ovejas sin pastor» (Marcos 6:34; cf. 14:27). Aquí Jesús asume el papel del rey pastor davídico. Conforme la pasión de Jesús se acerca, el título «hijo de David» emerge, primero de los labios del ciego Bartimeo que grita para llamar la atención de Jesús y así poder ser sanado (10:47–48), y después, unos pocos párrafos más adelante, cuando las multitudes saludan la llegada de Jesús a Jerusalén con el clamor: «¡Bendito el reino venidero de nuestro padre David!» (11:10).

[p 68] La misma narrativa de la pasión demuestra, sin embargo, que Marcos no estaba satisfecho con presentar a Jesús en el papel del Mesías davídico, y también nos muestra por qué esto es verdad. Cuando Pilato le pregunta a Jesús si él es «el rey de los judíos», Jesús responde vacilante: «Tú mismo lo dices» (*su legeis*, 15:2). Esta es una manera de afirmar lo correcto de la designación sin abrazarla por completo.¹⁹

¹⁴ Cf. 4 QFlor, frag. 1, col. 1, línea 10, que interpreta 2 S 7:12–14 como una referencia al «retoño de David, que levantará con el Intérprete de la ley que se levantará en Sion en los últimos días» (Martínez, *DSST*, 136), y los comentarios de William L. Lane, *Hebrews 1–8* (WBC 47A; Word, Dallas, 1991), 25.

¹⁵ Cf. Sal 89:20, 26–27.

¹⁶ Kingsbury, *Christology*, 94.

¹⁷ Cf. *ibid.*, 60–68. Confirmación de esta interpretación viene de 11Q13, que ve al «mensajero» de Is 52:7 como «el ungido del espíritu del cual Daniel habló» (1.18; *DSST*, 140). Evidentemente el libertador escatológico de Is 52 se entiende aquí como siendo aquel a quien Dios ungirá con su Espíritu.

¹⁸ Marcos también alude a Is 42:1 («Éste es mi siervo, ... mi escogido, en quien me deleito; sobre él he puesto mi Espíritu») en Marcos 1:10–11 (Jesús vio ... que el Espíritu bajaba sobre él ... se oyó una voz del cielo ... estoy muy complacido contigo.). Esta alusión indica de antemano su desarrollo de la identidad de Jesús como el Siervo Sufriente de Isaías más adelante en el Evangelio. Ver Howard Clark Kee, «The Function of Scriptural Quotations and Allusions in Mark 11–16», en *Jesus und Paulus: Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag*, ed. E. Earle Ellis y Erich Grasser (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1975), 165–88, aquí en 177,

¹⁹ Tantos comentaristas. Ver, por ej., Henry Barclay Swete, *The Gospel according to St. Mark* (Macmillan, Londres, 1898), 347; Vincent Taylor, *The Gospel according to St. Mark* (Macmillan, Londres, 1957), 579; y Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, 2 vols., 3ª ed. (EKK 2; Neukirchen-Vluyn: Benziger/Neukirchener, Zürich, 1989), 1:300.

La razón de esta vacilación se aclara conforme avanza la narración. Los soldados romanos que ejecutaron la crucifixión y los ancianos judíos, escribas y el sanedrín que querían crucificar a Jesús creían que Jesús afirmaba ser «el rey de los judíos», pero ellos malentendieron el sentido en el cual él cumplía este papel. Los soldados romanos demuestran su confusión en cuanto a lo que significa que Jesús es el Mesías cuando se burlan de él vistiéndole con una parodia de atuendos reales (15:17–18). Claramente piensan que él se está irrogando el poder de algún cargo político. Los principales sacerdotes y escribas, de modo similar, se mofan de Jesús mientras él sufre en la cruz con la burla: «Salvó a otros ... ¡pero no puede salvarse a sí mismo! Que ba Je ahora de la cruz ese Cristo, el rey de Israel, para que veamos y creamos» (15:31–32). Ellos también creían que si él era el Mesías, debía cumplir ese papel afirmando su poder para su propio beneficio, y presumiblemente a fin de triunfar sobre sus enemigos.

Marcos, sin embargo, quiere que sus lectores entiendan que el mesiazgo de Jesús es a la vez menos y más que lo que implican estas expectativas comunes. Es menos, porque Jesús no tiene la intención de usar su identidad mesiánica para salvarse a sí mismo o a los «justos» de su pueblo. Como su enseñanza y actividad sanadora demostraron, vino para beneficio de los demonizados, los perpetuamente impuros, gentiles, y cualquiera que se entendía siendo pecador. Vino, todavía más, no para ser servido sino para servir y dar su vida en rescate por muchos (10:45; cf. 14:24). Irónicamente, si se hubiera salvado a sí mismo de la cruz (15:31), en esa acción no hubiera podido salvar a otros.²⁰ En el sentido político, por consiguiente, su papel mesiánico no satisfizo las expectativas contemporáneas.

En otro sentido, sin embargo, Jesús fue mucho más que un rey justo y especialmente «hijo» designado de Dios. Marcos quiere que sus lectores comprendan que Jesús es el Mesías que es «Hijo de Dios» en un sentido único que va mucho más allá de lo que pudiéramos esperar simplemente al combinar 2 Samuel 7 con Salmos 2.²¹

La importancia del título «Hijo de Dios» para Marcos es evidente de inmediato debido al número de veces que aparece en su Evangelio y en los lugares cruciales en los que aparece en el flujo de la narración. La designación aparece nueve veces: en la línea inicial, en el bautismo de Jesús, tres veces en los labios de endemoniados, en la transfiguración, en la parábola de los arrendatarios perversos, como parte de la acusación [p 69] que hicieron contra Jesús en su juicio, y en la boca del centurión romano que confesó que Jesús «¡Verdaderamente este hombre era el Hijo de Dios!». ²² Como la designación «Cristo», por consiguiente, aparece al principio, en la mitad, y cerca del fin del Evangelio.²³

«Hijo de Dios», sin embargo, cobra mayor importancia que «Cristo» como título para Jesús. Esto es claro partiendo de cuatro consideraciones. Primero, es el título de Jesús respecto al cual Dios y Jesús concuerdan en la narración. Dos veces la voz de Dios mismo irrumpe en el relato de Marcos del ministerio de Jesús para decir que Jesús es su Hijo (1:11; 9:7), y, al relatar Jesús la parábola de los arrendatarios perversos, usa esta designación para sí mismo (12:10).²⁴

Segundo, el título aparece en el punto más importante de la narrativa: el momento de la muerte de Jesús. Este es el punto hacia el que se ha estado moviendo todo desde la predicción de Jesús de su muerte en 2:20, y, por el propio testimonio de Jesús en 10:45, es una razón principal para su venida. Precisamente en este momento de lo más importante, el centurión presente en la crucifixión de Jesús, confesó lo que Dios, los demonios, y Jesús mismo, pero ninguna otra persona en la narrativa, habían entendido: que Jesús es el Hijo de Dios (15:39).²⁵

²⁰ William L. Lane, *The Gospel according to Mark* (NICNT; Eerdmans, Grand Rapids, 1974), 569–70.

²¹ Cf. Rudolf Schnackenburg, *Jesus in the Gospels: A Biblical Christology* (Westminster John Knox, Louisville, 1995), 48.

²² Ver 1:1, 11, 24; 3:11; 5:7; 9:7; 12:6; 14:61; 15:39. En 1:24, el hombre poseído del espíritu maligno llama a Jesús «el Santo de Dios», pero el título es sinónimo de «el Hijo de Dios». Sobre esto Kingsbury, *Christology*, 160 n. 2, y Lane, *Mark*, 74.

²³ Gbukja, *Markus*, 1:60.

²⁴ Cf. G. H. Boobyer, «The Secrecy Motif in St. Mark's Gospel», *NTS* 6 (1959–60): 225–35, aquí en 228, y Kingsbury, *Christology*, 56, 65–68.

²⁵ Kingsbury, *Christology*, 132–33, 152–53.

Tercero, durante el período de la enseñanza de Jesús en el área del templo poco antes de su pasión, él a propósito les muestra a sus oyentes que el Mesías es más que meramente el Hijo de David al referirse al Salmo 110:1: «“Dijo el Señor a mi Señor: ‘Siéntate a mi derecha, hasta que ponga a tus enemigos debajo de tus pies.’”» (Marcos 12:36). Jesús y sus oyentes toman este Salmo como de David. También creen que el primer «Señor» se refiere a Dios y el segundo «Señor» se refiere al Mesías, a quien Dios ha hecho victorioso sobre sus enemigos (12:35). Si todo esto es cierto, dice Jesús, entonces en este pasaje David llama al Mesías su «Señor», y esto significa que el Mesías debe ser más que simplemente un descendiente de David (12:37). Dentro del contexto del Evangelio de Marcos, la solución a este misterio, como indica 1:1 y 1:10–11 e implica 14:61, es que Jesús no sólo es el Mesías davídico sino también, y más importante, el Hijo de Dios.²⁶

Cuarto, la importancia primordial de este título para Jesús es visible en las preguntas que el sumo sacerdote y Pilato preguntan en sus dos juicios. Cuando el sumo sacerdote le pregunta a Jesús si él es el Cristo, el Hijo del Bendito, él sin ambigüedad dice: «yo soy» (*ego eimi*, 14:61). Pero cuando Pilato le pregunta a Jesús si él es «el rey de los judíos», sin ninguna referencia a su condición divina de Hijo, Jesús responde con reserva: «Tú mismo lo dices» (*su légeis*, 15:9). Jesús es el Mesías, pero en un sentido especial que la frase «Hijo de Dios» ayuda a definir.²⁷

[p 70] El término «hijo de Dios», sin embargo, en sí mismo está sujeto a una variedad de significados. No sólo que las Escrituras de Marcos reconocen la relación especial entre Dios y su monarca designado en la tradición judía, sino que ellos llaman a todo Israel el «primogénito» de Dios (Éx 4:22–23; Os 11:1) y a veces se refiere a los seres angélicos como «hijos de Dios» (por ej., Gn 6:2, 4; Job 1:6; 38:7; Dn 3:25).²⁸ Marcos probablemente sabía que en la tradición griega se consideraba a Zeus el «padre de hombres y dioses» (*Iliad.* 1.544; cf. Epícteto, *Diatr.* 3. 24.14–16) y que en la tradición romana al emperador se le podía describir como «hijo de un dios».²⁹

Tal vez debido a esta ambigüedad potencial, Marcos quería que sus lectores supieran que Jesús era «el Hijo de Dios» en un sentido único. Por eso, cuando Dios anuncia que Jesús es su Hijo en 1:11 y 9:7, el griego que usa Marcos revela la naturaleza única de esa calidad de Hijo. En cada caso Marcos usa el adjetivo griego *agapetos* («único amado») en lo que los gramáticos griegos llaman la «segunda posición atributiva». Un adjetivo en esta posición recibe énfasis particular. En 1:11 y 9:7, por consiguiente, Dios dice que Jesús es «mi hijo; él singularmente amado».³⁰ El sumo sacerdote en el juicio de Jesús parece entender las connotaciones nada usuales de la afirmación de Jesús de ser Hijo divino en la parábola de los labradores malvados (12:6). Buscando que lo declararan culpable, le pregunta a Jesús la pregunta evidentemente insólita: «¿Eres el Cristo, el Hijo del Bendito?» (14:61).

La naturaleza singular de la relación de Jesús a Dios es evidente en toda la narrativa de Marcos. Cuando Jesús perdona los pecados del paralítico en 2:5, los escribas que piensan con desaprobación: «¿Quién puede perdonar pecados sino sólo Dios?» Aunque la pregunta es retórica —los escribas querían que sea una afirmación de la ver-

²⁶ Ibid., 108–14.

²⁷ Cf. *ibid.*, 125–26, 151–52.

²⁸ Es probable que estas maneras de entender la frase eran corrientes en tiempos de Marcos. El autor de 4Q246 (siglo primero a.C.) se refiere a un rey poderoso como «hijo de Dios» e «hijo del Dios Altísimo», y los autores de *S. Salom.* 18:4 (siglo primero a.C.) y 4 Esdras 6:58 (primer siglo d.C.) hablan de Israel como el «primogénito» e hijo «unigénito» de Dios. En 11Q13 (siglo primero a.C.), el autor se refiere a seres celestiales como «hijos de Dios» (1. 14).

²⁹ Por ejemplo, una inscripción de Magnesia en Asia Minor, producida poco después de que Nerón llegó a ser emperador, le llama «hijo del más grande de los dioses». Ver Adolf Deissmann, *Light from the Ancient East: The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World* (Hodder & Stoughton, Londres, 1923), 346–48; W v. Martitz, «uio~(ktl)», *TDNT*, 8:334–340; y Martin Hengel, *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion* (Fortress, Philadelphia, 1976), 21–24, 30.

³⁰ Ver *BDAC*, 7, y Daniel B. Wallace, *CCBB*, 306. Cuando Jesús se refiere a sí mismo como Hijo de Dios en 12:6, no usa esta construcción, tal vez porque el título aparece dentro del contexto de un relato.

dad obvia de que Jesús había usurpado una prerrogativa divina— impulsa al lector cristiano a pensar de Jesús como actuando de la manera en que Dios actúa. Marcos nos ha conducido a pensar de Jesús como Dios. Esta impresión se confirma en 4:41 cuando, después de calmar la tempestad que rugía, los discípulos preguntan: «¿Quién es éste, que hasta el viento y el mar le obedecen?». Los discípulos saben que el calmar tempestades que rugen es prerrogativa de Yahvé (Sal 65:7; 89:9; 107:28–30), y sus preguntas implican lo impensable: que cuando están en la presencia de Jesús, están en la presencia del mismo Dios.³¹

[p 71] La misma implicación surge de la pregunta de Jesús al rico. Jesús le pregunta: «¿Por qué me llamas bueno?... Nadie es bueno sino sólo Dios» (10:18). Sabemos que a estas alturas de la narrativa que Jesús es bueno; como la gente de Decápolis lo había dicho: «Todo lo hace bien» (7:37). Pero si Jesús es bueno y nadie es bueno sino solo Dios, entonces esto implica que Jesús es Dios.³²

Esto no quiere decir que Marcos de alguna manera pensaba bien sea que Dios y su Hijo eran personas idénticas, o que hayan sido dos dioses separados. El mandamiento más importante en la ley mosaica para Jesús y para Marcos era: «El Señor nuestro Dios es el único Señor», lo que quiere decir que «no hay ninguno excepto él» (Mr 12:29, 32). Es más, Jesús está subordinado y se somete a su Padre, quien es el único que sabe el tiempo del fin (13:32) y cuyo propósito incluye el sufrimiento y muerte de su Hijo (14:36).³³ Con todo, para Marcos, donde Jesús estaba presente, Dios estaba presente, y Marcos quería que sus lectores sintieran el impacto de esta afirmación impresionante.

La Misión De Jesús

Si es cierto que donde Jesús estaba presente, Dios estaba presente, entonces ¿qué había venido Dios, en Jesús, a hacer? Marcos salpica en su narrativa varias referencias explícitas a las razones para la venida de Jesús. Él «vino» para destruir el poder de los demonios (1:24), para predicar las buenas nuevas de que el reino de Dios estaba cerca (1:38; cf. 1:14–15), para llamar a los pecadores y no a «los justos» (2:17) y para morir como rescate «por muchos» (10:45).³⁴ Estas cuatro afirmaciones de propósito abarcan los dos propósitos principales para la venida de Jesús en el Evangelio de Marcos: traer el largamente esperado reino de Dios y morir por los pecadores.

Jesús proclama y establece el reino de Dios

Marcos muestra de varias maneras, tanto abierta como sutilmente, que creía que Jesús cumplía las promesas de Isaías de que Dios restauraría la fortuna de su pueblo y reinaría sobre ellos con justicia. Marcos empieza su Evangelio con un mosaico de citas bíblicas de Éxodo 23:20, Malaquías 3:1 e Isaías 40:3, pero Marcos atribuye toda la colección a Isaías. De esta manera, alerta al lector a la importancia de la descripción de Isaías de que Dios haría volver a su pueblo del exilio a Jerusalén para comprender la significación de los eventos que está a punto de narrar. Juan el Bautista cumplirá el papel de Elías según Malaquías 4:5 y preparará el camino para que Dios dirija a su **[p 72]** pueblo, en un nuevo Éxodo, fuera de su exilio a una Jerusalén restaurada.³⁵ Como Isaías 40:1–5 lo dice:

³¹ Cf. Gnlika, *Markus*, 1:196. Sverre Aalen, *Guds Sonn og Guds Rike: Nytestamentlige Studier* (Universitetsforlaget, Oslo, 1973), 270–88, argumenta que las acciones de Jesús en los Evangelios a menudo imitan las acciones de Dios en el Antiguo Testamento. El Evangelio de Marcos figura ampliamente en el caso de Aalen. Estoy agradecido al Dr. Sigurd Grindheim por llamar mi atención a este libro y proveerme tanto de copia de la porción pertinente y un sumario en inglés de la misma.

³² Pace Schnackenburg, *Jesus in the Gospels*, 46.

³³ Cf. 10:40, en donde Jesús indica que la autoridad de asignar lugares de honor en el tiempo de su glorificación no le pertenece a él, sino Dios Padre.

³⁴ Siguiendo a, por ej., C. E. B. Cranfield, *The Gospel according to Saint Mark* (CGTC; Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1959), 89–90, 106, y Marcus, *Mark 1–8*, 203–4, antes que, por ej., Robert A. Guelich, *Mark 1–8:26* (WBC 34A; Word, Dallas, 1989), 70, y Gundry, *Mark*, 100.

³⁵ Watts, *Isaiah's New Exodus*, 53–90; cf. Joel Marcus, *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark* (Westminster John Knox, Louisville, 1992), 12–47, y Martin Hengel, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ* (Trinity Press International, Harrisburg, Pa., 2000), 158–61.

¡Consuelen, consuelen a mi pueblo! —dice su Dios—.

Hablen con cariño a Jerusalén,

y anúncienle

que ya ha cumplido su tiempo de servicio,

que ya ha pagado por su iniquidad,

que ya ha recibido de la mano del Señor

el doble por todos sus pecados.

3 Una voz proclama:

«Preparen en el desierto

un camino para el Señor;

enderecen en la estepa

un sendero para nuestro Dios.

4 Que se levanten todos los valles,

y se allanen todos los montes y colinas;

que el terreno escabroso se nivele

y se alisen las quebradas.

5 Entonces se revelará la gloria del Señor,

y la verán todas las personas.³⁶

El Señor mismo lo ha dicho.»

En Jesús, Dios estaba realizando esta liberación escatológica de su pueblo. Marcos muestra esto de varias maneras. En el bautismo de Jesús Dios abre los cielos y desciende como el lamento de Isaías 64:1 le insta a hacerlo (Marcos 1:10); cuando hace esto, reconoce a Jesús como su Hijo en palabras que recuerdan la descripción de Isaías 42:1 del Siervo de Dios que liberaría a Israel: «Éste es mi siervo, a quien sostengo, mi escogido, en quien me deleito; sobre él he puesto mi Espíritu, y llevará justicia a las naciones» (cf. Mr 1:11).³⁷

Jesús entonces pasa de inmediato cuarenta días en el desierto (1:13) —lugar donde, según Isaías 40, Dios aparecería para restaurar a su pueblo— y, como para poner en acción el «nuevo éxodo» que Isaías profetizó, emerge del desierto como el mensa Jero de Isaías 52:7 (cf. 62:1), para traer las buenas noticias de Dios (Mr 1:14).³⁸

[p 73] Marcos resume las «buenas noticias» (*euangelion*) que Jesús «vino» a predicar (1:38) en términos de la llegada o cercanía del «reino [*basileia*] de Dios» (1:15). Lo que esta frase significa precisamente y el sentido en el cual el reino de Dios «está cerca» (*engiken*) ha sido tema de toda una biblioteca virtual de debates académicos.³⁹ A la luz de la cita explícita de Isaías con la que Marcos empieza su Evangelio y las claras alusiones a Isaías

³⁶ En todo este libro haré modificaciones menores al texto de la NVI, usando palabras tales como «personas» en lugar de «humanidad» que usa la NVI. En su mayor parte, estas se basarán en la NRSV.

³⁷ Watts, *Isaiah's New Exodus*, 102–18.

³⁸ Sobre la significación mesiánica de la tentación de Jesús en el desierto, ver Guelich, *Mark 1–8:26*, 39–40.

³⁹ Ver el estudio en G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God* (Eerdmans, Grand Rapids, 1986), 71–75.

por todo el prólogo de su Evangelio, sin embargo, puede haber escasa duda de que entendía la proclamación de Jesús del reino de Dios en términos de Isaías.

Cuando Isaías hablaba de que Dios restaurará a su pueblo, a veces usó lenguaje similar al lenguaje que Marcos usa para resumir la predicación de Jesús.⁴⁰ Isaías 52:7–10 resume la liberación del pueblo de Dios de los babilonios, que han sido el enfoque del profeta desde 40:1. En 52:7 muestra a un mensajero que anuncia las «buenas noticias» (LXX, *euangelizomenou*) de que el Dios de Sion «reina» (LXX, *basileusei*).⁴¹ En Isaías, Dios también puede hablar de la restauración inminente de su pueblo como «Mi justicia no está lejana» (LXX, *engisa*; Is 46:13; cf. 51:5; 56:1). Marcos parece haber entendido la proclamación de Jesús de la cercanía del reino en esos términos. Jesús anunció que el tiempo de espera por la restauración profetizada por Isaías se había cumplido; el reino de Dios se había acercado en la predicación de Jesús.⁴²

No era suficiente que Jesús meramente «predicara» estas buenas noticias, sin embargo; su misión también era poner en efecto esta restauración largamente esperada. Por consiguiente, como Dios en Isaías 40–66, cuyo brazo está extendido como el de un guerrero para presentar batalla contra los enemigos de su pueblo (Is 40:10; 42:13–17; 49:24–26; 51:9–11; 52:10) y dirigirlos en «el camino» para salir del exilio y de regreso a Jerusalén (Is 35:8–10; 40:3; 42:16; 43:16, 19; 49:9, 11; 57:14), Jesús conquista a los demonios en 1:16–8:26 y después en 8:27–11:1 dirige a sus discípulos en «camino» a Jerusalén.⁴³ De modo similar, tal como Dios en Isaías 35:5–10 restaura la vista a los ciegos, oído a los sordos, y fortalece a los cojos antes del retorno jubiloso de Israel a Sion por el «camino de santidad», Jesús les da vista a los ciegos (8:22–26; 10:46–52), oído a los sordos (Mr 7:31–37; 9:13–29), y fuerza a los cojos (2:1–12) antes y durante su recorrido con sus seguidores por el «camino» a Jerusalén.⁴⁴

Para Marcos, por consiguiente, la proclamación de Jesús del reino de Dios y su establecimiento de este reino mediante exorcismos, curaciones y alimentaciones fueron todas señales de que por Jesús, Dios había visitado a su pueblo para efectuar la restauración que Isaías había prometido.

[p 74] Jesús muere por los pecadores

Aunque es una exageración decir que el Evangelio de Marcos es una narración de la pasión con una larga introducción, ningún lector sensible del Evangelio de Marcos puede perderse el énfasis que Marcos pone en la muerte de Jesús.⁴⁵ Ya en 1:14 el encarcelamiento de Juan el Bautista arroja una sombra sobre el Hijo divino a quien estaba bautizando. En 2:7 los escribas piensan que Jesús ha blasfemado a Dios; crimen capital (Lv 2:16). Al llegar a 3:6 los fariseos y los herodianos empiezan a tramar la muerte de Jesús. Y como el repique de una campana, en 8:31, 9:31 y 10:33–34 Jesús expresa una advertencia clara y repetitiva de su muerte inminente. Finalmente, sucede: Jesús es arrestado, enjuiciado, declarado culpable y ejecutado. Marcos subraya los detalles de su sufrimiento. En Getsemaní, al meditar en su suerte, «comenzó a sentir temor y tristeza» (14:33). Después del arresto de Jesús, Marcos quiere que sus lectores aprecien que Jesús quedó abandonado por todos sus seguidores (14:50). Uno estuvo tan desesperado por huir de él que dejó sus ropas en manos de los enemigos de Jesús y huyó desnudo (14:51). El juicio de Jesús fue una farsa de falso testimonio (14:57), y al final Jesús fue declarado culpable de hacer una afirmación falsa y por consiguiente blasfema en cuanto a su relación con Dios; afirmación que

⁴⁰ Watts, *Isaiah's New Exodus*, 96–102.

⁴¹ Aunque Marcos usa sustantivos en donde la LXX usa verbos, la similitud conceptual entre Mr 1:14–15 e Is 52:7 sigue siendo clara.

⁴² Pensamientos de la restauración que profetizaba Isaías estaban evidentemente presentes en las mentes de otros durante la era de Marcos. Ver, por ej., S. *Salom.* 11:1, producido durante el primer siglo a.C.

⁴³ Marcus, *Way*, 29–33. La significación de «el camino» que Jesús allana para los propósitos divinos restauradores es evidente en 1:3; 8:27; 9:33–34; 10:17, 32, 46, 52. Sobre el uso de Marcos de la imagen de Dios como guerrero en Isaías ver Kee, «Function of Scriptural Quotations», 184.

⁴⁴ Watts, *Isaiah's New Exodus*, 137–82.

⁴⁵ Martin Kähler, *The So-Called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ* (Fortress Texts in Modern Theology; Fortress, Philadelphia, 1964), 80 n. 11, «Para decir el asunto de una manera más bien provocativa, uno pudiera llamar a los Evangelios narrativas de la pasión con introducciones extensas».

en realidad era verdad (14:61–64). Pedro, que fue el único entre sus discípulos que correctamente había confesado que era «el Cristo» (8:29), negó en los términos más fuertes posible que sabía nada de «Jesús, ese nazareno» (14:61, 70–71).

El gobernador romano, que sabía que Jesús no había cometido ningún crimen (14:14), con todo lo entregó para que sea flagelado y crucificado, al mismo tiempo que puso en libertad a un insurrecto y homicida (15:7, 15). Jesús fue repetidamente sujeto a mofa, azotes y escupitajos (14:65; 15:16–20). Finalmente, fue crucificado entre dos ladrones y murió en medio de las burlas de sus enemigos (15:29–32). Sus últimas palabras articuladas vienen del Salmo 22:1: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?» (Mr 15:34); reminiscencia apropiada, puesto que había experimentado los horrores de los que hablaba este Salmo (Sal 22:6–8, 16, 18).

El enfoque de Marcos en la muerte de Jesús también se ve claramente por la brevedad de la atención que da a la resurrección (16:1–8).⁴⁶ La resurrección es importante para Marcos (8:31; 9:9, 31; 10:34; 16:6), pero no anota ninguna aparición después de la resurrección, e incluso en el único versículo que dedica a la resurrección (16:6), el enfoque es de alguna manera todavía en la crucifixión cuando el joven en la tumba describe a Jesús como «el crucificado», usando el tiempo perfecto enfático (*estauromenon*).⁴⁷ Este es el equivalente en el estilo moderno de poner las palabras «crucificado» en cursivas.⁴⁸

[p 75] Como para prevenir que alguien se pierda la paradoja contenida en este punto, Marcos lleva su relato de sufrimiento de Jesús a un clímax en la confesión del centurión de la identidad de Jesús en el momento de su muerte (15:39). Aquí, por primera vez en la narración, alguien finalmente confiesa lo que el lector ya ha sabido, y Dios mismo ha confirmado, y que el mundo de los demonios con temor ha reconocido, pero que todos los demás o no han percibido o han rechazado por completo: que Jesús que era el Hijo de Dios.⁴⁹ El centurión pronuncia esta confesión no, como a veces se dice, debido a que Jesús murió en la cruz y Marcos quería de alguna manera definir su calidad de Hijo en términos de sufrimiento, sino, como el griego en Marcos implica, debido a que vio cómo Jesús expiró: con un «fuerte grito» (15:37).⁵⁰

En otras palabras, como el fuerte grito mostró, mientras Jesús colgaba en la cruz no había perdido nada del inmenso poder que había exhibido en toda la narración de Marcos.⁵¹ En su momento de morir, este poder fue tan claro que alguien finalmente reconoció lo que él era. El contraste difícilmente podía haber sido más contundente:

⁴⁶ Pace Karl Kertelge, «The Epiphany of Jesus in the Gospel (Mark)», en *The Interpretation of Mark*, ed. William R. Telford, 2ª ed. (Studies in New Testament Interpretation; T. & T. Clark, Edinburgh, 1995), 105–23, aquí en 115–21. Kertelge piensa que la resurrección reluce en retrospectiva por todo el Evangelio y es evidente particularmente en los milagros de Jesús.

⁴⁷ Puesto que es un verbo transitivo, el término *estauromenon* probablemente es un «perfect extensivo», lo que quiere decir que aunque el énfasis recae en la acción terminada, el verbo también se refiere a la condición que continúa y que resulta de la acción terminada. Ver Daniel B. Wallace *GGBB*, 577, y Marcus, «Mark-Interpreter of Paul», 483.

⁴⁸ Ver los comentarios de Stanley Porter, *Idioms of the Greek New Testament* (Biblical Languages: Greek Series, 2; Sheffield Academic Press, Sheffield, 1992), 22, sobre el «aspecto de estado» (que cubre los tiempos perfecto y pluscuamperfecto) y el aspecto verbal «más sólidamente pesado».

⁴⁹ Sobre este punto, ver Kingsbury, *Christology*, 132–33, 152–53.

⁵⁰ Para ejemplos de la noción común de que la muerte de Jesús de alguna manera define su condición de Hijo divino, ver C. Clifton Black, «Christ Crucified in Paul and in Mark: Reflections on an Intracanonical Conversation», en *Theology and Ethics in Paul and His Interpreters: Essays in Honor of Víctor Paul Fumish*, ed. Eugene H. Lovering y Jerry L. Sumney (Abingdon, Nashville, 1996), 184–206, aquí en 200 n. 57; Marcus, «Mark-Interpreter of Paul», 480; y Gnllka, *Markus*, 2:324. Para la comprensión de 15:39 que se adopta aquí, ver Swete, *Mark*, 366; Taylor, *Mark*, 597; y especialmente Gundry, *Mark*, 950, 974, aunque sin endosar su noción de que el grito de Jesús rasgó el velo del templo.

⁵¹ Los eruditos a veces afirman que el «gran grito» implica que Jesús estaba poseído por un demonio cuando colgaba de la cruz puesto que el único uso de la frase «gran grito» (*fone megate*) aparte de 15:34 y 37 aparece en conexión con endemoniados (1:26; 5:7). Ver, por ej., Marcus, «Mark-Interpreter of Paul», 486. Es difícil saber, sin embargo, por qué un demonio iba a impulsar a Jesús a citar las Escrituras «con un gran grito», como sucede en 15:34. Ver Robert H. Gundry, «A Response to Joel Marcus's 'Mark and Paul'», ensayo presentado en la reunión de 1998 de Studiorum Novi Testamenti Societas en Copenhagen, Dinamarca, 5 n. 2.

Jesús es el poderoso Hijo de Dios, que podía fácilmente haberse bajado de la cruz tanto para salvarse a sí mismo como para vergüenza de sus acusadores, pero que rehusó usar su condición de Hijo divino para ventaja propia.

Este intrépido contraste levanta poderosamente la pregunta «¿por qué?»: ¿Por qué «Cristo, el hijo de Dios» (1:1) se sometió a una muerte tan vergonzosa? Marcos les da a sus lectores dos razones claras. Primero, Jesús tenía que morir porque era el Hijo del Hombre, y las Escrituras indicaban que el Hijo del Hombre debía sufrir. Segundo, Jesús se sometió a la muerte a fin de servir como sacrificio vicario por los pecados del pueblo de Dios, y específicamente como el siervo sufriente de la profecía de Isaías.

Jesús muere como el Hijo del Hombre

En la narrativa de Marcos, Jesús dice tres veces que él, como Hijo del Hombre, debe sufrir a fin de cumplir las Escrituras.⁵² En 8:31, después de que Pedro confiesa que [p 76] él es el Cristo, Marcos nos dice que Jesús enseñó a sus discípulos: «El Hijo del Hombre tiene que sufrir muchas cosas y ser rechazado por los ancianos, por los jefes de los sacerdotes y por los maestros de la ley. Es necesario que lo maten y que a los tres días resucite». Si queremos saber por qué «es necesario» (*dei*) que estas cosas sucedan, la respuesta viene unos pocos párrafos más adelante cuando Jesús les dice a Pedro, Jacobo y Juan que «está escrito que el Hijo del Hombre tiene [*dei*] que sufrir mucho y ser rechazado» (9:12), y de nuevo durante la comida pascual de Jesús con sus discípulos cuando les da las noticias perturbadoras de que uno de ellos lo va a traicionar «A la verdad [*joti*], el Hijo del Hombre se irá tal como está escrito de él» (14:21; cf. 14:49). Estas cosas «deben» suceder porque las Escrituras dicen que deben suceder.⁵³

Pero, ¿en dónde indican las Escrituras que alguien llamado «el Hijo del Hombre» debe sufrir? En dos lugares Marcos muestra a sus lectores exactamente qué pasaje de la Biblia tiene en mente. En 13:26 Jesús les dice a sus discípulos que en un día y hora futuros desconocidos el Hijo del Hombre vendrá «en las nubes con gran poder y gloria», y en 14:62 le dice al sumo sacerdote en el juicio judío que el Hijo del Hombre vendrá «en las nubes del cielo». Esto se puede referir sólo a Daniel 7, que habla de «alguien con aspecto humano» que viene «entre las nubes del cielo» y recibe «autoridad, poder y majestad» de Dios (Dn 7:13–14).⁵⁴

Daniel 7 es el relato de un sueño en el que Daniel vio cuatro bestias, las primeras tres de las cuales se parecen a animales diferentes y reconocibles: un león, un oso, y un leopardo. La bestia final, sin embargo, era tan aterradora que no se parecía a ningún animal conocido. Tenía grandes dientes de hierro, diez cuernos, y entre los diez cuernos, uno que «parecía tener ojos humanos, y una boca que profería insolencias» (Dn 7:8). Después de que aparece esta bestia final, se reúne el tribunal escatológico de Dios, y «el Anciano de días» se sentó para ejercer juicio. Como resultado de este juicio, a la cuarta bestia «la mataron, la descuartizaron y echaron los pedazos al fuego ardiente» (7:9–11). En este punto «alguien con aspecto humano» entró en el sueño de Daniel. Cabalgó de la tierra al cielo sobre las nubes y se acercó «al Anciano de días» al sentarse en el tribunal (7:13). A diferencia de la cuarta bestia aterradora que fue condenada, el «Hijo del Hombre» fue vindicado:

Y se le dio autoridad, poder y majestad. ¡Todos los pueblos, naciones y lenguas lo adoraron! ¡Su dominio es un dominio eterno, que no pasará, y su reino jamás será destruido! (Dn 7:14).

⁵² En Marcos el título «Hijo del Hombre» habla no tanto de la identidad de Jesús como de la naturaleza de su misión: él actuará en la tierra con autoridad, sufrirá y será vindicado. Sobre esto, ver Kingsbury, *Christology*, 157–73. Cf. Douglas R. A. Hare, *The Son of Man Tradition* (Fortress, Minneapolis, 1990), 194, 210–11.

⁵³ Cf. Kee, «Function of Scriptural Quotations», 174–75, 182.

⁵⁴ «El Hijo del Hombre» también aparece en 4 Esdras 13 y en 1 Enoc 46–48, 62–71, que al parecer dependen de Dn 7. La descripción de la figura en Marcos se acerca más a Dn 7:13 en sus detalles que al retrato del Hijo del Hombre en cualquiera de estos pasajes. Sobre esto, ver Marcus, *Way*, 164–65. El paralelo entre Dn 7:13 y Mr 13:26 y 14:62 no es exacto: En Daniel el Hijo del Hombre viaja en las nubes al cielo, en tanto que en Marcos viene a la tierra «en» (*en*) o «con» (*meta*) las nubes.

[p 77] Cuando se interpretó el sueño las cuatro bestias resultaron ser naciones gentiles, y la bestia con el cuerno insolente es una nación que persigue al pueblo de Dios: «libró una guerra contra los santos y los venció» (Dn 7:21), hablando contra «el Altísimo», oprimiendo a su pueblo y tratando de cambiar su calendario y leyes sagradas (7:25). Aunque Dios entrega a «los santos» a este opresor por un tiempo (7:25), a la larga se reúne el tribunal de Dios, y él destruye para siempre el poder del opresor (7:26). Después de eso,

Entonces se dará a los santos,
que son el pueblo del Altísimo,
la majestad y el poder
y la grandeza de los reinos.
Su reino será un reino eterno,
y lo adorarán y obedecerán
todos los gobernantes de la tierra (Dn 7:27; cf. 7:18).

En Daniel, por consiguiente, las cuatro bestias y «alguien con aspecto humano» representan a las naciones. Así como Dios les dio a los seres humanos autoridad sobre las bestias (Gn 1:28; 2:19–20), así el «Hijo del Hombre», símbolo del pueblo de Dios, debe apropiadamente tener autoridad sobre las naciones, porque son los santos del Altísimo.⁵⁵ Antes de que se les confiera esa autoridad, sin embargo, deben pasar por un período de sufrimiento a manos de un opresor gentil particularmente feroz. Al fin de ese período, «uno como un hijo del hombre» será vindicado por él Anciano de días y asumirá su hegemonía legítima sobre las naciones en un «reino que nunca será destruido».

La visión y su interpretación, por consiguiente, siguen un patrón triple. El «uno como hijo del hombre» se (1) caracteriza por autoridad que está (2) oculta por un tiempo por la opresión de los enemigos de Dios pero que (3) a la larga Dios vindica.

Cuando Marcos aplica el término «Hijo del Hombre» a Jesús, implica que el ministerio de Jesús siguió este patrón triple.⁵⁶ Marcos usa catorce veces la frase «Hijo del Hombre» para referirse a Jesús. La usa dos veces al principio de su Evangelio para indicar la autoridad de Jesús para asumir el papel de Dios para perdonar pecados y decidir cómo se debe observar el día del Señor (2:10, 28).⁵⁷ Los enemigos de Jesús rechazan rotundamente esta autoridad, sin embargo, como revela la respuesta de escribas y fariseos a la afirmación de Jesús de autoridad en ambos casos.⁵⁸ Esta respuesta alcanza su **[p 78]** clímax terrible en la pasión de Jesús, y Jesús advierte a sus discípulos su sufrimiento muchas veces, refiriéndose a sí mismo cada vez como «el Hijo del Hombre» (8:31; 9:12, 31; 10:33, 45; 14:21, 41). Tres veces Jesús habla de su venida gloriosa como la venida del «Hijo del Hombre» en compañía de Dios (8:38; 13:26; 14:62). Los tres últimos usos aparecen durante el juicio de Jesús ante las hostiles autoridades judías y proveen una declaración implícita de su futura vindicación de parte de Dios.

Marcos probablemente también quería que sus lectores vean otra correlación entre Jesús y «uno como Hijo del Hombre» de Daniel 7.⁵⁹ En Daniel, esta figura tiene un carácter individual y colectivo. Cuando lo vemos por primera vez, es un individuo que recibe la adoración de todos los pueblos, naciones y seres humanos (Dn 7:13–

⁵⁵ Morna D. Hooker, *The Son of Man in Mark* (McGill Univ. Press, Montreal, 1967), 18–20, 27. Sobre la «humanidad» del Hijo del Hombre como indicación de autoridad, ver John E. Goldingay, *Daniel* (WBC 30; Word, Dallas, 1989), 168.

⁵⁶ Hooker, *Son of Man*, 180–82, 192. Cf. Schnackenburg, *Jesus in the Gospels*, 52–58, 60.

⁵⁷ Hooker, *Son of Man*, 90, 99. Cf. Kingsbury, *Christology*, 169. Pace Hare, *Son of Man Tradition*, 189–90, quien concluye que la autoridad de la que Marcos habla en 2:10 no se apega al título «Hijo del Hombre». Esta conclusión aturde, puesto que al «hijo del hombre» en Dn 7:13–14 se le da autoridad, tal como aquí se le da autoridad al «Hijo del Hombre».

⁵⁸ Hooker, *Son of Man*, 80, 99.

⁵⁹ Ibid., 181–82.

14), pero luego en la interpretación del sueño llega a ser «los santos, que son el pueblo del Altísimo» (Dn 7:18, 22, 25, 27). El entretendido del individuo y la figura colectiva es especialmente visible en 7:27, en donde se da la interpretación de la figura «como un hijo de hombre». En la primera mitad del versículo, esta figura es «los santos, que son el pueblo del Altísimo», tal como en 7:18, pero en la segunda mitad del versículo este pueblo parece concebirse como un individuo al que todas las naciones le rinden obediencia:

Entonces se dará a los santos,
que son el pueblo del Altísimo,
la majestad y el poder
y la grandeza de los reinos.
Su reino será un reino eterno,
y lo adorarán y obedecerán
todos los gobernantes de la tierra (Dn 7:27).⁶⁰

De la misma manera, una dimensión colectiva e individual surge del ministerio de Jesús conforme Marcos lo describe. Cuando viene «en la gloria de su Padre con los santos ángeles» y «en las nubes con gran poder», viene como juez (Marcos 8:38) y como el que reúne «de los cuatro vientos a los elegidos» (13:27).⁶¹ El criterio en el juicio en ese día será si uno ha estado dispuesto a negarse a uno mismo y seguir a Jesús a la cruz (8:34–37). Tal como Jesús, como Hijo del Hombre «debe sufrir muchas cosas» y luego resucitar de los muertos (8:31–33a), así sus seguidores experimentarán vindicación sólo si son fieles para seguirle en el sufrimiento (8:33b–38).⁶² el sufrimiento y vindicación de él y el sufrimiento y vindicación de ellos por consiguiente van entrelazados.

Para resumir, como Hijo del Hombre, Jesús siguió el patrón planteado para «uno como hijo de hombre» en Daniel 7:13. Tenía autoridad, sufrió a manos de los [p 79] enemigos, y Dios lo vindicó y exaltó. Como Hijo del Hombre también llamó a sus seguidores a que le siguieran en este patrón de vida. (1) Ellos eran el pueblo escogido de Dios y poseían la autoridad que Dios le dio a su pueblo. (2) Ahora deben sufrir fielmente en su consagración a Jesús. (3) Cuando Dios lleve esos propósitos a su fin y ejecute el castigo sobre todos los pueblos, ellos serán vindicados y restaurados a su lugar legítimo de autoridad.

Jesús muere como el Siervo sufriente de Isaías

El cuadro bosquejado arriba de la muerte de Jesús dista mucho de estar completo. En el concepto de Marcos, Jesús no meramente condujo a sus seguidores por el dolor de sufrimiento a la vindicación final en el juicio. Murió como sacrificio expiatorio por los que no habían seguido a Dios fielmente. Casi como para decir que el patrón del Hijo del Hombre normal de Daniel 7 no puede decir toda la historia de la muerte de Jesús, Marcos anota un dicho de Jesús en el cual Jesús resume su misión como Hijo del Hombre al describir el carácter expiatorio de su muerte: «ni aun el Hijo del Hombre vino para que le sirvan, sino para servir y para dar su vida en rescate por muchos [anti polon]» (10:45).

⁶⁰ El antecedente de «su» es «pueblo», y no «el Altísimo». Ver Edward J. Young, *The Prophecy of Daniel: An Introduction and Commentary* (Eerdmans, Grand Rapids, 1949), 162.

⁶¹ Sobre las connotaciones del juicio escatológico contenido en la expresión «avergonzarse» (*epaisquineztai*) en 8:38, ver Marcus, *Way*, 166.

⁶² *Ibid.*, 171.

Aquí «el Hijo del Hombre» se destaca de sus seguidores, haciendo algo por ellos que ellos no pueden hacer por sí mismos.⁶³ De modo similar, al fin de la comida pascual con sus discípulos, Jesús levantó la copa de vino y dijo: «Esto es mi sangre del pacto, que es derramada por muchos [júper polon]» (14:24).

Si le damos a la preposición *anti* en 10:45 su significado apropiado e interpretamos el más ambiguo *júper* en 14:24 a la luz de eso, entonces Jesús murió «como rescate *en lugar de* muchos», y en este sentido él derramó su sangre «*por* muchos». ⁶⁴ Para Marcos, entonces, Jesús se sometió voluntariamente al sufrimiento y a la muerte como sacrificio expiatorio por las transgresiones del pueblo de Dios. En este papel Jesús sufrió no como Hijo del Hombre sino como el Siervo Sufriente del tercer y cuarto cantos del Siervo de Isaías.⁶⁵ Como Jesús en Marcos 10:45 y 14:24, el Siervo de Isaías lleva los pecados de «muchos» al morir por ellos. La correspondencia es más conceptual que verbal, pero la correspondencia conceptual es contundente.⁶⁶

[p 80]

Is 53:11b–12

Marcos 10:45

Marcos 14:24

por su conocimiento mi siervo
justo justificará a *muchos*, y *car-*
gará con las iniquidades de ellos.
12 Por lo tanto, le daré un puesto
entre los grandes, ... porque *de-*
rramó su vida hasta la muerte, y
fue contado entre los transgreso-
res. *Cargó con el pecado de mu-*
chos, e intercedió por los pecado-
res.

porque ni aun el Hijo del Hombre
vino para que le sirvan, sino para
servir y para dar su vida en resca-
te *por muchos*.

«Esto es mi sangre del pacto,
que es derramada por *muchos*».

Puesto que Marcos ya ha identificado calladamente a Jesús con el Siervo de Isaías en su bautismo, es razonable ver en Marcos 10:45 y 14:24 una manera de entender la muerte de Jesús a la luz del sufrimiento vicario del Siervo. Que estamos en la pista correcta aquí se nota claramente conforme avanza la narrativa que Marcos da de la pasión de Jesús.⁶⁷

⁶³ Cf. Schnackenburg, *Jesus in the Gospels*, 58–59 que observa que aunque Jesús se presenta a sí mismo en 10:45 como modelo de sacrificio propio para que los discípulos sigan, la significación salvadora de la muerte de Jesús por otros «está reservada para Jesús» solo.

⁶⁴ Ver el argumento definitivo para esta manera de entender *anti* en 10:45 en Daniel B. Wallace, *GGBB*, 365–67.

⁶⁵ Los «Cantos del Siervo» fueron aislados primero por Bernhard Duhm. Ver su *Das Buch Jesaia*, 4ª ed. (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1922; ed. orig. 1892), 311, como pasajes que «atraen la atención sobre todos mediante su estilo, mediante su habla tranquila, y mediante la simetría de sus versos y estrofas». Los límites exactos de los Cantos del Siervo, e incluso si es apropiado separar estas referencias al Siervo de los demás pasajes del Siervo, son asuntos de debate académico. La terminología tradicional se retiene aquí por conveniencia y sigue la numeración de Duhm: (1) 42:1–4 [1–9]; (2) 49:1–6 [1–13]; (3) 50:4–9 [1–11]; y (4) 52:13–53:12. El sufrimiento del Siervo aparece más claramente en el tercer y cuarto cantos.

⁶⁶ Las correspondencias más cercanas aparecen en cursivas en la tabla (en la página siguiente).

⁶⁷ Es cierto, como Kee («Function of Scriptural Quotations», 174) observa, que Marcos no desarrolla explícitamente una noción de la expiación basada en Is 53, pero la renuncia de Kee a decir que Marcos se proponía hacer la conexión entre la muerte de Jesús y el cuarto Canto del Siervo no logra dar suficiente peso de alusión a la narrativa de Marcos. Marcos no está escribiendo un tratado abstracto de la doctrina de la expiación sino el relato de la muerte de Jesús, y en un relato, tanto como en un poema, la alusión a algo antes que la exégesis explícita de pasajes bien conocidos es apropiada. Ver John Hollander, *The Figure of Echo: A Mode of Allusion in Milton and After* (Univ. of California Press, Berkeley, 1981), y Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (Yale Univ. Press, New Haven, Conn., 1989), 14–21. La misma objeción se aplica al argumento de Morna Hooker, *Jesus and the Servant* (SPCK, Londres, 1959), que es primordialmente terminológica.

Tal como el Siervo ofreció su espalda a los que lo flagelaban y no escondió su cara de “las burlas y escupitajos” (Is 50:6), así Marcos nos dice que después de que el sanedrín condenó a Jesús a muerte, «Algunos comenzaron a escupirle; le vendaron los ojos y le daban puñetazos.

—¡Profetiza! —le gritaban.

Los guardias también le daban bofetadas» (Mr 14:65). Los soldados romanos encargados de llevar a cabo la crucifixión de Jesús de modo similar se mofaron de él, le azotaron y le escupieron (15:17–19). Los que pasaban «blasfemaban contra él» (15:29).

En el cuarto Canto del Siervo, el Siervo «ni siquiera abrió su boca» a pesar de su opresión y aflicción, sino que guardó silencio «como oveja, enmudeció ante su trasquilador» (Is 53:7). De la misma manera, cuando se presentaron falsas acusaciones contra Jesús tanto en su juicio judío como en el juicio romano, Marcos hace énfasis que el guardó silencio (Mr 14:60–61; 15:3–5).⁶⁸

Estas correlaciones hacen probable que Marcos también vio paralelos entre la naturaleza vicaria del sufrimiento del Siervo y la naturaleza vicaria de la muerte de Jesús. El Siervo mismo nunca cometió violencia alguna (Is 53:9), y sin embargo «derramó su **[p 81]** vida hasta la muerte, y fue contado entre los transgresores». Por consiguiente no sufrió por sus propios pecados, sino que el Señor «ofreció su vida en expiación» (53:10) mediante la cual él «cargó con el pecado de muchos» (52:12). Él «cargó con nuestras enfermedades y soportó nuestros dolores» (53:4). «Él fue traspasado por nuestras rebeliones, y molido por nuestras iniquidades» (53:5). «El Señor hizo recaer sobre él la iniquidad de todos nosotros» (53:6). Fue molido «por la transgresión de mi pueblo» (53:8).⁶⁹ Como resultado de su castigo vicario, el pueblo del Siervo tiene «paz» (53:5), y debido a que llevó las iniquidades de ellos, el Siervo «justificará a muchos» (53:11).

En la misma manera, Marcos quiere que sepamos que Jesús no tuvo culpa alguna en el asunto de su arresto, juicio y muerte. Aunque muchos testificaron contra él, testificaron falsamente (Mr 14:50–57). Pilato mismo entendió que «los jefes de los sacerdotes habían entregado a Jesús por envidia» (15:10). Cuando las multitudes gritaban pidiendo que crucificara a Jesús, Pilato declaró la inocencia de Jesús preguntando: «¿Por qué? ¿Qué crimen ha cometido?» (15:14). Esto quiere decir que su muerte, como la muerte del Siervo Sufriente, fue una muerte vicaria (como lo implica 10:45 y 14:24). Los enemigos de Jesús sin saberlo reconocieron esto cuando se burlaban de él con la afirmación: «Salvó a otros ... ¡pero no puede salvarse a sí mismo!» (15:31). Al rehusar ejercer su poder como Hijo de Dios para «salvarse a sí mismo» y más bien dar su vida «en rescate por muchos», Jesús estaba «salvando a otros». ⁷⁰ Estaba, por consiguiente, cumpliendo el papel del Siervo Sufriente de Isaías.

Esta manera de entender el efecto de la muerte de Jesús nos ayuda a ver el sentido en el que Jesús no vino «a llamar a justos sino a pecadores» (2:17). Esta afirmación aparece en la narrativa de Marcos como el clímax del relato de Marcos de la invitación de Jesús a Leví, el cobrador de impuestos, para que le siga. Después de que Leví dejó su oficina de impuestos para seguir a Jesús, Jesús comió en la casa de Leví con un grupo grande de «recaudadores de impuestos y pecadores». Dándose cuenta de esto, algunos escribas que pertenecían al partido de los fariseos criticaron a Jesús ante los discípulos porque él comía con tales personas (2:13–16). Jesús respondió de esta manera: «No son los sanos los que necesitan médico sino los enfermos. Y yo no he venido a llamar a justos sino a pecadores» (2:17).

⁶⁸ Cf. Watts, *Isaiah's New Exodus*, 349–65, que presenta un contra-argumento persuasivo al caso de Hooker en *Jesús and the Servant* de que la narración de la pasión en Marcos no moldea a Jesús como el Siervo Sufriente de Isaías.

⁶⁹ Aquí tomo el pronombre enigmático de primera persona singular «mi» como que se refiere al Siervo. Cf. Brevard S. Childs, *Isaiah* (OTL; Westminster John Knox, Louisville, 2001), 417, que cita la variante textual «su pueblo» en 1 QIsa.

⁷⁰ Cf. Lane, *Mark*, 569–70.

Los recaudadores de impuestos y pecadores descritos aquí no eran meramente, como a menudo se ha pensado, «gente del pueblo» ignorante que no cumplían las observancias de pureza estricta de los fariseos.⁷¹ La impureza legal, incluso en los ojos de los fariseos, incluía a gente en «pecados» sólo rara vez.⁷² El problema con Jesús era que él había llamado a gente perversa para que le siguiera: lacayos del gobierno romano opresivo y pueblo cuya «inmoralidad sexual, robo, homicidios, codicia, maldad, [p 82] engaño, libertinaje, envidia, calumnia, arrogancia y necedad» brotaba de corazones «impuros» (7:20–23).⁷³ Jesús les extendió perdón antes de que ellos hicieran el menor esfuerzo por reformar sus vidas.⁷⁴

Jesús tenía la autoridad para extender el perdón de Dios porque actuaba como Dios. Dios tenía la autoridad de extender tal perdón porque su Hijo moriría «en lugar de muchos» y «por» sus transgresiones. Para decirlo en pastilla, Marcos ve a Jesús como el médico que sana a los enfermos porque es el Siervo «fue traspasado por nuestras rebeliones, y molido por nuestras iniquidades; ... y gracias a sus heridas fuimos sanados» (Is 53:5).

La Respuesta A Jesús

Marcos se interesa especialmente en las respuestas de dos grupos de personas a Jesús y su misión: Los discípulos de Jesús y sus antagonistas. Los discípulos de Jesús son los que responden positivamente a su llamado y le siguen. Aparecen por toda la narrativa, desde el tiempo en que Simón, Andrés, Jacobo, Juan y Leví dejaron sus oficios para «seguir» a Jesús hasta el fin de la narrativa cuando el varón en la tumba vacía les dice a las mujeres que informen a «los discípulos» y a Pedro que verán a Jesús en Galilea. Este grupo es primordialmente «los doce» a quienes Jesús nombró como apóstoles, pero algunos pasajes dan indicios de que Marcos incluyó a otros dentro de este círculo también (3:34; 4:10; 10:32).⁷⁵ Puesto que Marcos sabía que sus lectores también se identificarían como seguidores de Jesús, este grupo es especialmente importante para él.⁷⁶

Los antagonistas de Jesús también son importantes. Integran el grupo los escribas, fariseos, herodianos, principales sacerdotes (incluyendo el sumo sacerdote), ancianos y (una vez) los saduceos. Son, en otras palabras, los dirigentes políticos y de la religión de los judíos. Ellos también aparecen por toda la narrativa, y son importantes porque su rechazo de Jesús desde el principio hasta el fin de su ministerio es tan sorprendente. ¿Por qué el liderazgo del pueblo judío quería matar al Mesías judío, el descendiente de realeza de David?

El retrato que Marcos pinta de estos dos grupos es complejo. Los discípulos son principalmente, pero distando mucho de ser consistentes, fieles seguidores de Jesús. De modo similar, los dirigentes judíos están principalmente, pero no por entero, [p 83] contra él. Cada grupo está plagado por dureza de corazón, y Marcos extiende la promesa de restauración a ambos. La base para esta restauración puede ser sólo la muerte expiatoria de Jesús, como Siervo Sufriente, para los infieles entre el pueblo de Dios.

Los discípulos de Jesús

⁷¹ Ver, por ej., Joachim Jeremias, *New Testament Theology*, (SCM, Londres, 1971), 1:118–19, y el sumario de ambas posiciones de Jeremías y de muchos otros eruditos del Nuevo Testamento en E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Fortress, Philadelphia, 1985), 176–77.

⁷² Sanders, *Jesus and Judaism*, 182–85.

⁷³ Ibid., 203, 206–8. Ver también Marcus, *Mark 1–8*, 230–31.

⁷⁴ Cf. 2:5, en donde Jesús perdona al paralítico meramente en base a la fe de él y de sus amigos, sin preguntas respecto a las intenciones del paralítico de reformar su vida. Sanders, *Jesus and Judaism*, 204–8, piensa que Jesús «puede haberles ofrecido [a los malos] inclusión en el reino no sólo *mientras ellos aún eran pecadores* sino también *sin exigir el arrepentimiento* según se entiende normalmente (énfasis en el original). La frase «según se entiende normalmente» es importante. Jesús, según Marcos lo define, exigió arrepentimiento de los que le siguieron (1:15; 6:12; cf. 4:12), pero no un arrepentimiento definido por la ley mosaica según «se lo entiende normalmente» (7:1–23; cf. 2:21–22). Para Marcos, el arrepentimiento está estrechamente conectado con la creencia en las buenas nuevas de que Dios, en Jesús, está estableciendo su largamente esperado reino (1:15).

⁷⁵ Cf. Robert C. Tannehill, «The Disciples in Mark: The Function of a Narrative Role», en *The Interpretation of Mark*, ed. William R. Telford, 2ª ed. (Studies in New Testament Interpretation; T. & T. Clark, Edinburgh, 1995), 169–95, a quien 171.

⁷⁶ Ibid., 175.

Los intérpretes de Marcos a menudo se han quedado perplejos en cuanto a por qué el Evangelio pone a los discípulos bajo una luz tan intensamente negativa. No logran comprender ni siquiera las parábolas más sencillas (4:13; 7:18; cf. 9:6). Jesús se pregunta si ellos tienen algo de fe (4:40). No pueden percibir la significación de los milagros de Jesús porque sus corazones están endurecidos (6:52; cf. 4:41; 8:17). Parece que no logran «ver» y «oír» la significación de Jesús y sus enseñanzas, y, si es así, esto los alinea con los que Jesús dijo que están «afuera» (8:17–21; cf. 4:11–12). Los discípulos no oran y por eso no logran expulsar a un espíritu maligno (9:18). Discuten en cuanto a quién será el mayor (9:33–37; cf. 10:35–45). Equivocadamente tratan de detener a un exorcista que no era parte de su grupo (9:38–41).

Ellos adoptan una actitud condescendiente hacia Jesús y le dan consejo equivocado (5:31; 6:36; 8:4, 32; cf. 1:37; 10:35), procedimiento que en una ocasión recaba un regaño contundente de Jesús a Pedro: «¡Aléjate de mí, Satanás! Tú no piensas en las cosas de Dios sino en las de los hombres» (8:33). Peor todavía, en el momento de mayor necesidad de Jesús y a pesar de que ellos aducían lealtad (14:19), uno de ellos traiciona a Jesús ante las autoridades (14:10), otro niega que le conoce (14:68, 70, 71), y todos lo abandonan (14:50). Incluso las mujeres que siguieron a Jesús y fueron más leales a él que los doce discípulos (15:40–41) no obedecieron las instrucciones del joven en la tumba de Jesús de decirle a los discípulos y a Pedro que Jesús los vería de nuevo en Galilea (16:7). Más bien, salieron huyendo con miedo y asombro (16:8).⁷⁷

Una explicación común de este rasgo del Evangelio de Marcos es que los discípulos en Marcos representan a los propios oponentes teológicos de Marcos. El los pinta en tonos tan negros porque quiere advertir a su lector en contra de este error.⁷⁸ Esta explicación no sirve, sin embargo, porque el cuadro que Marcos pinta de los discípulos no es universalmente negativo. Ellos prontamente siguen a Jesús cuando él nos llama a hacerlo (1:18, 20; 3:14). Jesús designa a los doce para que sean apóstoles (3:14) y los comisiona para que imiten su propia predicación y actividad de exorcismo (6:7–13). Los discípulos obedientemente acometen esta misión e informan «lo que habían hecho y enseñado» (6:30).

El cuadro que Marcos pinta de los discípulos se vuelven más negativo después de 6:30, pero incluso aquí los discípulos no son enemigos de Jesús.⁷⁹ Como lo demuestran sus protestas de lealtad durante la última cena (14:19, 29, 31) y su disposición de seguir **[p 84]** a Jesús al Getsemaní (14:32–41), Marcos quiere que sus lectores miren con simpatía a los discípulos al mismo tiempo que quiere que vean sus debilidades (14:37–38, 40–41). Tal vez, más importante que nada, Jesús indica sin ambigüedad que aunque los discípulos no logran comprenderle ni ser leales a él, ellos «le verán» a Jesús de nuevo en Galilea después de su muerte (16:7; cf. 14:28), y serán fieles a él en su propio momento de prueba (13:11). El comentario de Jesús en 14:38 parece resumir el cuadro que Marcos pinta de los discípulos por toda la narrativa. «El espíritu está dispuesto», dice, «pero el cuerpo es débil».

¿Por qué Marcos forjó su historial de la respuesta de los discípulos a Jesús de esta manera? Al presentar a los discípulos básicamente en una luz positiva en 1:16–6:30, Marcos atrae a sus lectores a la narrativa y los anima a identificarse con los discípulos. Luego, al exponer las debilidades de los discípulos claramente después de 6:30, insta a sus lectores a examinar su propia respuesta y su fidelidad a Jesús.⁸⁰

Los enemigos de Jesús

Marcos presenta un cuadro del liderazgo judío que es casi implacablemente negativo. Ya en 2:6, cuando los escribas calladamente concluyen que su perdón de los pecados es blasfemia, comenzamos a entender que los líderes religiosos del pueblo judío están contra él. Esto se reconfirma en 2:15–16 cuando ellos se ofenden por su asociación con los malos. Ya en 3:6, después de que Jesús sana a un hombre en el día del Señor, su hostilidad es tan intensa que empiezan a tramar la muerte de Jesús.

⁷⁷ Sobre esto, ver Andrew T. Lincoln, «The Promise and the Failure: Mark 16:7, 8» en *The Interpretation of Mark*, ed. William R. Telford, 2ª ed. (Studies in New Testament Interpretation; T. & T. Clark, Edinburgh, 1995), 229–51, aquí en 233–36.

⁷⁸ Uno de los argumentos más conocidos a este efecto es el de Weeden, *Mark: Traditions en Conflict*.

⁷⁹ Sobre 6:30 como el punto divisorio del retrato que Marcos da de los discípulos, ver Tannehill, «Disciples in Mark», 182.

⁸⁰ *Ibid.*, 175–76, 182, 189–91.

Desde este punto y en adelante, la respuesta de los dirigentes religiosos y políticos judíos a Jesús sigue una senda casi sin desviarse hacia la farsa del juicio que resulta en la muerte de Jesús. Aducen que Jesús está poseído por el príncipe de los demonios (3:22). Discuten con Jesús (7:5; 8:11) y le «tientan» pidiéndole que produzca alguna señal celestial, supuestamente para que demuestre sus afirmaciones de autoridad (8:11; 10:2). Temerosos y envidiosos de su popularidad con «la multitud», buscan «una manera de matarlo» (11:18; cf. 12:12, 13, 18; 15:10). Cuando al fin sus esfuerzos triunfan, celebran su logro burlándose alegremente de Jesús mientras él cuelga de la cruz (15:31; cf. 14:65).

Irónicamente, al mismo tiempo que los líderes religiosos y políticos de los judíos repudian a Jesús, ínfimos colaboradores del gobierno romano, judíos malos y gentiles le siguen. Marcos pone énfasis especial en la respuesta de los gentiles a Jesús. Jesús sana a un hombre poseído por una legión de espíritus inmundos en la región gentil que rodeaba a la ciudad de Gerasa. El hombre luego lo cuenta por toda la región gentil de Decápolis «lo mucho que Jesús había hecho por él». Marcos dice que como resultado «toda la gente se quedó asombrada» (5:1–20).

[p 85] De modo similar, cuando Jesús viaja a la región gentil que rodeaba a Tiro y se le acerca una mujer que busca liberación para su hija poseída por un demonio, la mujer muestra un nivel nada usual de perspectiva en cuanto a la identidad y misión de Jesús. Al principio Jesús rehúsa concederle su petición, diciendo: «Deja que primero se sacien los hijos, porque no está bien quitarles el pan a los hijos y echárselo a los perros». Se refiere aquí a la prioridad de los judíos ordenada bíblicamente de experimentar el reino de Dios. La mujer entiende esta prioridad, pero también de alguna manera aprecia que los gentiles están incluidos en las bendiciones que les vienen a los judíos. «Sí, Señor, pero hasta los perros comen debajo de la mesa las migajas que dejan los hijos», respondió (7:24–30). Finalmente, en el clímax de la narrativa de Marcos, en el momento de la muerte de Jesús, el que finalmente reconoce a Jesús como «el Hijo de Dios» es un centurión romano (15:33).

Para Marcos, cuyo sutil uso de las Escrituras hebreas probablemente indica que él también es judío, el rechazo de parte de los dirigentes judíos a Jesús al mismo tiempo que los proscritos judíos y gentiles le aceptaron debe haber exigido una explicación. Marcos provee esta explicación en la forma de lo que muchos eruditos han rotulado «el secreto mesiánico».⁸¹

El secreto mesiánico

El «secreto mesiánico» es un rótulo que a veces se asigna a una lista de características problemáticas del Evangelio de Marcos que hacen un énfasis común en la naturaleza oculta de la identidad y enseñanza de Jesús. Él les prohíbe a los demonios hablar cuando revelaban su identidad (1:25, 34; 3:12). Les ordena a los que sana que no le cuenten a nadie cómo se curaron (1:43–45; 5:43; 7:36; 8:26). Después de que Pedro confiesa su identidad, Jesús les prohíbe a sus discípulos que les digan a otros que él es el Cristo (8:30; cf. 9:9). Él se esconde de la gente (7:24; 9:30–31). Incluso la multitud hace callar al ciego Bartimeo cuando él identifica a Jesús como el Hijo de David (10:47–48). A propósito usa frases oscuras (4:10–13). Cuando en efecto habla claramente de su muerte y resurrección venidera, los discípulos no lo entienden (9:9–10, 31–32). Además, algunos estudiosos incluyen en el secreto mesiánico el hecho de que los discípulos no comprenden a Jesús en todo el Evangelio.⁸² Como si el hecho de que Jesús deseara esconder su identidad no fuera lo suficientemente aturdidor, Marcos también dice que Jesús no logró éxito en sus esfuerzos de esconderse.⁸³

Los eruditos han ofrecido una larga lista de posibles explicaciones para este rasgo del Evangelio de Marcos. Tres explicaciones han llegado a ser particularmente influyentes. Primero, algunos eruditos creen que Marcos se halla en la confluencia de dos ríos de tradición: la memoria histórica de que Jesús no hizo ninguna afirmación mesiánica durante su vida y el deseo de la iglesia primitiva de leer esta creencia de que él era [p 86] el Mesías en

⁸¹ Johannes Weiss, *Das älteste Evangelium: Ein Beitrag zum Verständnis des Markus-Evangeliums und der ältesten evangelischen Überlieferung* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1903), 52, 58.

⁸² Wrede, *Messianic Secret*, 34–36, 53–66, 82–114.

⁸³ *Ibid.*, 126–29.

retroceso a su existencia histórica. El secreto mesiánico sería entonces un esfuerzo bastante crudo de explicar por qué el Mesías sobrenatural permaneció sin reconocimiento hasta después de su resurrección.⁸⁴

Segundo, otros aducen que Marcos usó el secreto mesiánico como un recurso literario para alentar al lector a la gloria que rodea a Jesús. No pretendía que sus lectores entiendan el recurso históricamente sino sólo como un indicativo de lo gloriosa que era la revelación en cuanto a Jesús: ¡incluso las órdenes de silenciar su gloria no triunfaron!⁸⁵

Tercero, algunos intérpretes piensan que Marcos estaba abrazando una «teología de la cruz» y corrigiendo el concepto de que seguir a Jesús quiere decir poder y triunfo. Si es así, entonces los mandatos de no revelar la identidad de Jesús, particularmente el silenciar en 8:31 la confesión de Pedro, puede proveer una corrección a una cristología de un «hombre divino» que veía a Jesús como un milagrero cuyos discípulos debían ser igualmente poderosos milagreros.⁸⁶

Una cuarta explicación del secreto mesiánico tiene más promesas que estas tres ideas. Marcos mismo parece proveer dos explicaciones separadas de dos tipos diferentes de material que a menudo se juntan bajo el encabezamiento de secreto mesiánico. Primero, Marcos ofrece una clara explicación para las órdenes frecuentes de Jesús de guardar silencio después de sus curaciones; Jesús simplemente no quería que haya estorbos para sus movimientos de parte de los enjambres de multitudes que buscaban curación. Marcos empieza a desarrollar esta explicación para las órdenes de Jesús de guardar silencio en sus primeros dos relatos de curaciones. Después de relatar la curación de la suegra de Simón, Marcos dice que para la noche ese día en que ella fue sanada, «todo el pueblo» estaba a la puerta de la casa de Simón (1:33). Aunque Jesús se levantó antes de que saliera el sol a la mañana siguiente para buscar un lugar para orar, Marcos nos dice que los discípulos le hallaron para decirle que «todos» le buscaban (1:37). Jesús respondió con la sugerencia de que él y sus discípulos debían dejar esa población e irse a otras aldeas para que Jesús pudiera predicar allí también. «Para esto he venido», dice (1:38–39).

Marcos entonces anota la curación de un leproso, y después de esta hallamos el primer mandato de Jesús de que el sanado no debe revelar a nadie lo que le ha sucedido (1:43–44). Sin embargo, el hombre riega la noticia, y «como resultado [*joste*], Jesús ya no podía entrar en ningún pueblo abiertamente, sino que se quedaba afuera, en lugares solitarios» (1:45).

[p 87] Marcos, por consiguiente, prepara el camino para la primera aparición del llamado «milagro secreto» diciéndoles a sus lectores que Jesús estaba tan asediado por gente que quería que los sanara que no podía realizar su propósito de predicar ampliamente en varias de las poblaciones de Galilea. Cuando se desobedeció el primer mandato, entonces dice que el plan de Jesús se frustró; Jesús se vio obligado a retirarse a «lugares solitarios», y sin embargo «gente de todas partes seguía acudiendo a él» (1:45). Marcos deja la clara impresión, por el contexto en que coloca esto, que la orden de Jesús al leproso sanado de guardar silencio en cuanto a sus curaciones tenía la intención de impedir que las multitudes acudieran a él y le impidieran moverse.

Esta impresión se confirma en otras partes en la narración. En Capernaum, leemos que «Se aglomeraron tantos que ya no quedaba sitio ni siquiera frente a la puerta» (2:2). En otros lugares, las multitudes acuden a Jesús desde regiones distantes de modo que él «para evitar que la gente lo atrepellara, encargó a sus discípulos que le tuvieran preparada una pequeña barca» (3:9; cf. 4:1). Estas multitudes, nos dice Marcos, vienen específicamente

⁸⁴ Ibid., 228–29. Los rasgos básicos de la explicación de Wrede, si no los detalles, sigue siendo popular. Ver, por ej., Georg Strecker, *Theology of the New Testament* (Walter de Gruyter, Berlín, 2000), 35051; Marcus, *Mark 1–8*, 525–27.

⁸⁵ Hans Jürgen Ebling, *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus-Evangelisten* (BZNW 19; A. Topelmann, Berlín, 1939). Ver el sumario y análisis de la tesis de Ebeling en Christopher Tuckett, «Introduction», en *The Messianic Secret*, ed. Christopher Tuckett (Fortress, Philadelphia, 1983), 1–28, aquí en 13–15, y Heikki Raisanen, *The «Messianic Secret» in Mark* (T. & T. Clark, Edinburgh, 1990), 60–62.

⁸⁶ Ver esp. Weeden, *Mark: Traditions in Conflict*. La posición de Weeden, y las posiciones de otros que sostienen una opinión similar, se resumen y analizan en Tuckett, «Introduction», 17–19, y Räisänen, «Messianic Secret», 62–68.

buscando cura: «pues como había sanado a muchos, todos los que sufrían dolencias se abalanzaban sobre él para tocarlo» (3:10). Con el tiempo las multitudes se volvieron tan nutridas alrededor de la casa en donde Jesús estaba que «ni siquiera podían comer él y sus discípulos» (3:20; cf. 6:30–34, 53–56).

Aunque esta explicación parece rudimentaria al compararla con las teorías complicadas históricas y teológicas que a menudo flotan en cuanto al secreto mesiánico, la conclusión parece inevitable que Marcos quería que sus lectores comprendan las órdenes de Jesús de guardar silencio después de la curaciones (1:43–45; 5:23; 7:36; 8:26), sus esfuerzos ocasionales para buscar un lugar privado para la curaciones (5:37; 7:33; 8:23), y su retiro ocasional de las multitudes (1:35; 3:7; 6:31–32; 7:24) de esta manera. Jesús no quería que las multitudes que buscaban curaciones impidieran sus movimientos alrededor de Galilea, y trataba de controlar a las multitudes al impedir que se rieguen las noticias en cuanto a su capacidad para sanar.⁸⁷

El único punto teológico aquí es que el poder sanador de Jesús era tan grande y tan obviamente auténtico que la gente se aglomeraba alrededor esperando recibir algún alivio de su sufrimiento. El que la gente no siempre obedeciera los mandamientos de Jesús de guardar silencio (1:45; 7:36) meramente subraya este punto.⁸⁸

Segundo, mucho del material de Marcos que a menudo se embute en la categoría de secreto mesiánico parece tener la intención de recalcar la razón para el rechazo de Jesús de parte de las autoridades judías, su familia, y a la larga una «multitud» (15:11) [p 88] que cedió bajo la influencia de las autoridades. Estos son «los de afuera» (4:11), cuyos corazones están endurecidos hacia Jesús (3:5; 10:5) y para quienes la enseñanza de Jesús no es revelación sino juicio. Marcos quiere que sus lectores aprecien la similitud entre la condición espiritual de Israel cuando sus líderes y muchos de su pueblo rechazaron a Jesús y su condición durante el tiempo de Isaías.

En el tiempo de Isaías, Israel había sido una viña indeseable debido a que reemplazó la justicia con derramamiento de sangre, la rectitud con clamores de aflicción, y el respeto por la obra del Señor con falta de entendimiento (Isaías 5:7, 13). De modo similar, cuando los dirigentes de Israel rechazaron a Jesús, revelaron que eran una viña con arrendatarios perversos que no produjeron fruto para Dios al tratar a los profetas, y al mismo Hijo de Dios, con desprecio (12:1–9). Así como Dios llamó a Isaías para que predicara a su pueblo desobediente como un medio de entorpecer sus oídos, ojos y entendimiento hasta que la nación quedara en ruinas por la derrota y el exilio (Is 6:9–13; cf. 5:5–6, 8–30), así Jesús les explica «el misterio del reino de Dios» sólo a sus discípulos.⁸⁹

Pero a los de afuera todo les llega por medio de parábolas, 12 para que «por mucho que vean, no perciban; y por mucho que oigan, no entiendan; no sea que se conviertan y sean perdonados» (4:11–12, parafraseando Is 6:9–10).

Los de afuera, en otras palabras, rechazarán la enseñanza de Jesús en cuanto al reino de Dios según el propio designio de Dios y como un acto de juicio de Dios sobre ellos por su dureza de corazón.

Aunque la cita que Jesús hace de Isaías, hablando estrictamente, se aplica sólo a sus parábolas, provee la explicación más sencilla de la misma narración en cuanto a la instrucción privada de Jesús a sus discípulos (4:11, 34; 7:17; 9:2, 30–31) y por su orden de guardar silencio a los que, incluyendo los demonios, sabían su identidad (1:25, 34; 3:12; 8:30; 9:9). Que esta es la función de estos rasgos de la narrativa parecen evidentes partiendo de indicios que Marcos da en cuanto a su propósito. En 4:34 Marcos implica que Jesús enseñaba abiertamente en parábolas para cumplir el juicio profético de 4:12 pero, en contraste a esta enseñanza abierta y oscura, «Pero cuando estaba a solas con sus discípulos, les explicaba todo». Esto quiere decir que en otras partes, cuando Jesús

⁸⁷ La preocupación de Jesús parece ser tanto que las multitudes impedirán físicamente su movimiento y el movimiento de sus discípulos (1:37–38; 3:9–10; 4:1) y que el objetivo de predicar ampliamente se vería frustrado por el agotamiento físico de ministrar a las necesidades de un número tan grande de personas (3:20; 6:30–32).

⁸⁸ Esto no quiere decir, con todo respeto a Francis Watson, «The Social Function of Mark's Secrecy Theme», *JSNT* 24 (1985): 49–69, aquí en 51–52, que «el “milagro secreto” es de este modo parte del “secreto mesiánico”» y que el mandato de guardar silencio en cuanto a los milagros se deba entender de la misma manera como las órdenes de guardar silencio en cuanto a la identidad de Jesús. Tal conexión no es consistente con la explicación que Marcos provee en su narrativa del «milagro secreto».

⁸⁹ Sobre la conexión entre Isaías 5 y 6 y la significación teológica de Is 6:9–10, ver Childs, *Isaiah*, 54–57.

busca privacidad con sus discípulos, este tema de juicio sobre los de afuera probablemente también está presente (7:17; 9:2, 28, 30–31; 10:10; 13:3).⁹⁰

De modo similar, en 5:19–30 Jesús le dice al endemoniado gadareno gentil que le anuncie a su familia lo que Jesús ha hecho por él con el resultado de que «todos» en la gentil Decápolis quedaron asombrados. En 15:39 la revelación en clímax de la identidad [p 89] de Jesús por parte de un personaje humano en la narrativa ocurre en labios de un gentil. En estos lugares parece que Marcos invita al lector a comparar la disposición de Jesús para que su identidad se proclame entre los gentiles y la disposición de los gentiles para abrazar su identidad y su frecuente velación de su identidad entre los judíos.

Puesto que Marcos entiende la velación que Jesús hace de su identidad y tutoría privada de sus discípulos como actos de simbolismo profético, no hay necesidad de consistencia perfecta. En verdad, en la narrativa de la pasión Jesús o los que lo rodean a veces hablan abiertamente de su identidad, incluso a los dirigentes judíos, que la rechazan (10:47–48; 11:10; 12:6; 14:61–62). Una vez una «muchedumbre» escucha un indicio amplio en cuanto a su identidad «con agrado» (12:35–37). Éstas, sin embargo, son las excepciones a la tendencia de su ministerio, y encuentran su contra equilibrio con la afirmación de Jesús a los dirigentes judíos: «Pues yo tampoco les voy a decir con qué autoridad hago esto» (11:33; cf. 8:12).⁹¹ La tendencia del ministerio de Jesús en Galilea y Judea es ocultar, especialmente de los dirigentes judíos, y el propósito de la tendencia parece claro: mediante la negativa frecuente de Jesús a proclamar su identidad abierta y persuasivamente en la regiones judías, Dios está, en las palabras de la parábola de los arrendatarios perversos, dando «el viñedo a otros» (12:9).⁹² Jesús está poniendo en práctica el principio de que «Al que tiene, se le dará más; al que no tiene, hasta lo poco que tiene se le quitará» (4:25).⁹³

¿Se volverán los discípulos de Jesús sus enemigos?

En 8:14–21 Marcos formula con fuerza la pregunta de si los discípulos de Jesús también se convertirán en enemigos. Como hemos visto, Marcos presenta a los discípulos básicamente en una luz positiva hasta 6:30.⁹⁴ Su cuadro de los discípulos toma un giro decididamente negativo, sin embargo, después de que Jesús alimenta a cinco mil personas, y los discípulos, que no logran captar la magnitud del poder de Jesús demostrado en la alimentación, se aterrorizan cuando ven a Jesús andar sobre el agua; y piensan que es un fantasma (6:49). Tienen miedo, nos dice Marcos, porque «tenían la mente embotada y no habían comprendido lo de los panes» (6:52). Los discípulos luego no entienden la afirmación de Jesús de que lo que sale de las personas, y no la comida que entra en ellas, es lo que las contamina (7:15, 17). Cuando le preguntan a Jesús lo que quería decir con este comentario, él responde: «¿Tampoco ustedes pueden entenderlo?» (7:18). Es difícil no pensar en los corazones endurecidos de los fariseos en 3:5 y la falta de entendimiento de «los de afuera» en 4:12.

Unos pocos párrafos más adelante Jesús alimenta milagrosamente a cuatro mil personas y después se va al otro lado del lago con sus discípulos (8:1–13). En el camino [p 90] Jesús y sus discípulos entablan un diálogo en el que la pregunta de los corazones endurecidos de los discípulos hacia Jesús sale a la luz. Jesús les advierte de nuevo contra «la levadura de los fariseos y con la de Herodes», afirmación que nos recuerda que los fariseos y los herodianos estaban tramando matar a Jesús (3:6; cf. 12:13) y que el mismo Herodes había matado a Juan el Bautista (6:14–29). Los discípulos de Jesús toman su referencia a la levadura como que se refiere a pan literal y se

⁹⁰ Cf. Watson, «Social Function», 58–59. Watson coloca 7:24 (en donde Jesús busca privacidad en la región de Tiro y Sidón) en esta categoría, pero no se menciona ni la enseñanza de los discípulos ni la de Jesús, así que Marcos probablemente quiere que sus lectores entiendan esta afirmación como parte del primer tema: la búsqueda de alivio de las multitudes.

⁹¹ Boobyer, «Secrecy Motif», 232.

⁹² Cf. Weiss, *Das älteste Evangelium*, 52–60; Martin Dibelius, *From Tradition to Gospel* (James Clarke, Cambridge, 1971; ed. orig. en alemán, 1919), 297; Boobyer, «Secrecy Motif», 232–35. La orden de Jesús de guardar silencio en cuanto a su sanidad del sordomudo en la gentil Decápolis (8:36) no es una excepción a la tendencia puesto que encaja con el primer conjunto de prohibiciones diseñado a reducir el número de personas que se aglomeraban alrededor de Jesús.

⁹³ Cf. Watson, «Social Function», 58.

⁹⁴ Pero ver 4:13, 40–41.

preguntan si él está comentando el hecho de que ellos no habían traído consigo más que un pedazo de pan en el barco. Tal como no habían comprendido el poder milagroso de Jesús cuando dio de comer a los cinco mil y, debido a eso, se aterraron cuando le vieron andar sobre el agua, ahora ellos tampoco aprecian la alimentación de los cuatro mil y se imaginan que Jesús se preocupa por un pedazo de pan. Puesto que Jesús acababa de dar de comer a nueve mil personas y que sobrara pan, es obvio que hallar suficiente comida no sería preocupación para él y no debería serla para sus discípulos.

Irónicamente, el embotamiento de los discípulos hasta este punto revela precisamente el peligro de que ellos están llegando a ser como los fariseos y Herodes: «¿Por qué están hablando de que no tienen pan? ¿Todavía no ven ni entienden? ¿Tienen la mente embotada? ¿Es que tienen ojos, pero no ven, y oídos, pero no oyen?» (8:17–18). El eco del juicio profético de Jesús contra «los de afuera» unos pocos capítulos antes difícilmente podría ser más claro: «pero a los de afuera todo les llega por medio de parábolas, para que “por mucho que vean, no perciban; y por mucho que oigan, no entiendan; no sea que se conviertan y sean perdonados”» (4:11–12). Jesús entonces les recuerda el enorme exceso de pan que había producido las dos ocasiones en que alimentó gente: doce canastas llenas en una ocasión, y siete en la otra. Asombrado por la incapacidad de ellos para captar la significación de su poder, él concluye con la pregunta: «¿Y todavía no entienden?» (8:21).

Conforme avanza la narración, los discípulos siguen a Jesús y se muestran positivamente dispuestos hacia él, pero su comprensión de la identidad de él y su misión no mejora. Finalmente, como ya hemos visto, abandonan a Jesús en su hora de mayor necesidad, e incluso las mujeres que lo seguían (cuya fidelidad a Jesús dura más que la de los doce) al fin desobedecen el mandamiento de llevar las noticias de la resurrección de Jesús a los discípulos y, como los mismos discípulos, el miedo las lleva al fracaso (16:7–8).⁹⁵

Si esto fuera todo, tendríamos que concluir que los seguidores de Jesús se habían vuelto como sus enemigos, no solamente al no lograr ver, oír y entender, sino también dejando de seguirlo. Pero la narrativa de Marcos nos impide sacar tal conclusión. Los lectores de Marcos saben por la profecía de Jesús en 13:9–11 que sus discípulos proclamarán el evangelio a las naciones y seguirán a Jesús en la senda de sufrimiento al hacerlo (cf. 8:34–38).⁹⁶ Incluso cuando las mujeres no obedecen la comisión que les dio **[p 91]** el joven en la conclusión del Evangelio, los lectores de Marcos aprenden que los discípulos de Jesús, incluyendo Pedro que le negó, le «verán», resucitado de los muertos en Galilea, en cumplimiento de la profecía de Jesús la noche de su arresto (16:7; cf. 14:27–28). Aunque el Evangelio de Marcos anima a sus lectores a examinar si sus corazones están endurecidos como los corazones de los discípulos en la narrativa, también extiende la promesa de restauración para los discípulos de quienes fielmente explica que no lograron seguir a Jesús.⁹⁷

¿Se volverán discípulos los enemigos de Jesús?

¿Se propone Marcos que sus lectores lleven incluso más allá la promesa de la restauración para incluir a los enemigos de Jesús que se mencionan en la narrativa? ¿Es posible que tal como los discípulos de Jesús corrían el peligro de volverse sus enemigos, así sus enemigos también pudieran llegar a ser sus discípulos? Si Marcos extiende la promesa de restauración a los seguidores de Jesús embotados y endurecidos de corazón, ¿extiende también la promesa de restauración para los endurecidos de corazón antagonistas judíos de Jesús?

Varias irregularidades en el de otra manera consistente manto de oposición a Jesús entre los dirigentes judíos da indicios de que Marcos en efecto les extiende también a ellos la promesa de la restauración.

- El dirigente de la sinagoga Jairo viene a Jesús buscando ayuda para su hija moribunda. Obviamente es un dirigente judío, pero su apertura a Jesús y la posibilidad de que obedezca el mandamiento de Jesús: «No tengas miedo; cree nada más» (5:36), son reales.

⁹⁵ Lincoln, «The Promise and the Failure», 234–35; cf.

- En medio de los antagonísticos debates teológicos de Jesús con los dirigentes judíos poco antes de su muerte, «uno de los escribas» que interroga a Jesús le contesta «con inteligencia», y el relato concluye con el pronunciamiento de Jesús: «No estás lejos del reino de Dios» (12:34).
- José de Arimatea, que, como destaca Marcos, era un prominente miembro del «concilio» —el tribunal que había condenado a Jesús a muerte— esperaba el reino de Dios e intrépidamente fue a ver a Pilato para pedirle el cuerpo de Jesús a fin de darle sepultura apropiada (15:43–46).

Si estos dirigentes judíos pudieron interrumpir la tendencia de la vigorosa oposición de parte de sus colegas como se menciona en la narración, y si la promesa de restauración se podría extender a los discípulos de Jesús con su corazón duro en medio de su fracaso, entonces Marcos probablemente quiere que sus lectores sepan que incluso los que habían tramado la muerte de Jesús podían igualmente ser restaurados.

[p 92] Si es así, entonces Marcos fielmente ha reproducido la teología implicada en Isaías 6:9–13. No sólo que ese pasaje pronuncia en el amargo juicio de Dios de encallecer a su palabra profética el corazón pecador de su pueblo, embotar sus oídos, cerrar sus ojos, y su total destrucción como resultado, pero termina con una nota de promesa: «Y si aún queda en la tierra una décima parte, ésta volverá a ser devastada. Pero así como al talar la encina y el roble queda parte del tronco, esa parte es la simiente santa».⁹⁸

Esta oración final del oráculo presenta un retoño de vida brotando de la tierra desolada que queda después de la destrucción. Apunta al retoño que brotará del tronco de Isaí, sobre el que descansará el Espíritu del Señor (Is 11:1–16).⁹⁹

De la misma manera Marcos muestra que la Palabra de Dios de promesa se extiende a aquellos cuyo corazón endurecido les ha llevado a rechazar a Jesús. Jesús dio su vida en rescate por ellos (10:45; cf. 14:24). Tal como el Siervo Sufriente de Isaías, murió en lugar de ellos y como sacrificio expiatorio por los pecados de ellos. Debido a su muerte, los corazones que Dios ha endurecido en juicio profético se pueden ablandar, y en el terreno desolado de la desobediencia puede brotar a la vida la hoja verde de ojos que ven, oídos que oyen, y corazones que entienden.

La Muerte Del Hijo De Dios Como Buenas Noticias

Ahora es claro por qué la narración que Marcos da de Jesús son buenas noticias. Marcos nos habla de que el Hijo de Dios, Jesús, el Ungido, Hijo de majestad de David, inauguró el largamente esperado reino de Dios sobre su pueblo. Donde Jesús iba, el reino de Dios estaba presente. Para parafrasear a Isaías, los ojos de los ciegos fueron abiertos y los oídos de los sordos también, el cojo saltaba como venado, y la lengua muda gritaba de alegría (cf. Is 29:5–6). Al mismo tiempo la insensibilidad de los dirigentes de Israel y de los discípulos de Jesús a la presencia de Dios en medio de ellos los llevó a rechazar a Jesús, aunque de diferentes maneras y a niveles diferentes. Como Jeremías lo habría dicho, tenían ojos pero no veían y oídos pero no podían oír que el Dios que había hecho el mar y la tierra seca estaba entre ellos (cf. Jer 5:21–22; Mr 8:18). Enigmáticamente, el rechazo de Dios de parte del corazón duro y la presencia escatológica de Dios no habían venido uno detrás del otro sino que estaban presente al mismo tiempo en el ministerio de Jesús. Su choque a la larga llevó a Jesús a la cruz.

Para Marcos, sin embargo, el choque de las edades y la crucifixión de Jesús no tomaron a Dios por sorpresa. Las Escrituras decretaban la muerte de Jesús, y el mismo Jesús entendió su necesidad desde el principio de su ministerio. En verdad, este fue un propósito primordial de su venida. La muerte de Jesús era necesaria, como la muerte del Siervo Sufriente, para expiar por «los pecados de muchos», incluyendo los discípulos que le habían fallado y otros que le habían rechazado.

El choque de los siglos continuó en el propio tiempo de Marcos. De ese modo, Marcos les dice claramente a sus lectores que estaban llamados a llegar a una **[p 93]** vindicación final por la senda del sufrimiento, tal como el

Hijo del Hombre fue llamado a sufrir y, sólo después, resucitar de los muertos. Marcos también quería que sus lectores entendieran que si, en medio del sufrimiento, ellos le fallaban a Jesús como sus discípulos le habían fallado, la promesa de restauración estaba a su disposición tal como lo estuvo para «sus discípulos y Pedro». Estaba disponible debido a la muerte expiatoria del Hijo de Dios; y esas son buenas noticias.

[p 95]

Capítulo 4

MATEO: NUEVO VINO EN ODRES VIEJOS

Cuando Mateo escribió su Evangelio, se enzarzó en un diálogo intenso y polémico con los judíos no creyentes. Él mismo era judío, pero para cuando escribió su Evangelio podía hablar de «las sinagogas de ellos» y de «los judíos» como si él no fuera parte de la sociedad judía (4:23; 9:35; 10:17; 12:9; 13:54; 28:15).¹ Las referencias en su Evangelio a la persecución judía y la polémica de ellos contra los creyentes probablemente quiere decir que su ruptura con el judaísmo no surgió por iniciativa propia (10:17; 23:34; 28:15). La manera en que Mateo entendía el cristianismo todavía estaba al alcance del oído de la social judía, y a la sociedad judía no le gustaba lo que oía: los cristianos estaban dejando a un lado la autoridad de Moisés a favor de la autoridad de Jesús y estaban trastornando la tradición judía.

En esta situación Mateo articuló tres preocupaciones. Primero, quería mostrar que aunque el evangelio en efecto trajo cambios, estos cambios fueron un cumplimiento de las Escrituras judías, y no traición de ellas. Para usar las palabras de una parábola que Mateo halló importantes: el vino nuevo sólo arruina los odres viejos, pero si se pone vino nuevo en odres nuevos, «ambos se conservan» (9:17).²

Segundo, Mateo quería demostrar que para los judíos que habían rechazado a Jesús, el vino y los odres habían quedado arruinados. Dios los había juzgado por su impavidez e hipocresía formando un nuevo pueblo multiétnico y, como en el siglo sexto a. C., destruyendo a Jerusalén.

Tercero, Mateo entendía que el nuevo pueblo de Dios podía también caer en la misma trampa de apatía e hipocresía. Debido a que entendía este peligro, habló del juicio severo para los falsos creyentes y urgió un método atractivo hacia los creyentes vulnerables que tienden a descarriarse del redil.

En este capítulo veremos cada uno de estos temas teológicos.

El Cumplimiento De Jesús De La Tradición Bíblica Judía

Mateo sabía que para presentar un caso plausible contra sus detractores judíos por su rechazo de Jesús como hechicero (9:34; 10:25; 12:24, 27) y engañador (27:63–64), tenía que explicar cómo Jesús cumplió las Escrituras de Israel y por qué Jesús tenía la autoridad [p 96] de cambiar la ley mosaica.³ El Evangelio de Mateo está empapado de esta preocupación, y esto es visible en cinco hebras entrelazadas en la trama de su narrativa: el cumplimiento de Jesús de las Escrituras de Israel, su incorporación de la ley y la sabiduría, su identidad como el nuevo y más grande Moisés, su identidad como el Hijo mesiánico de David e Hijo de Dios, y su personificación de Israel.

El cumplimiento de Jesús de las Escrituras de Israel

Uno de los temas teológicos más prominentes en Mateo es que la vida y enseñanza de Jesús corresponde a varias afirmaciones en las Escrituras judías que Mateo tomó como predicciones del Mesías. Quince veces Mateo dice que algún aspecto de la vida de Jesús «cumplió» las Escrituras:

1. Su nacimiento virginal (1:22–23; cf. Is 7:14 LXX).

¹ Graham Stanton, *A Gospel for a New People: Studies in Matthew* (T. & T. Clark, Edinburgh, 1992), 119–20, 131.

² La frase «ambos se conservan» es singular al relato que Mateo da de la parábola (cf. Mc 2:22; Lc 5:37–39). Para el método de la parábola que se toma aquí ver, por ej., W. D. Davies y Dale C. Allison, *The Gospel according to Matthew*, 3 vols. (ICC; T. & T. Clark, Edinburgh, 1988–1997), 2:115; Donald A. Hagner, *Matthew 1–13* (WBC 33A; Word, Dallas, 1993), 244; y Craig S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew* (Eerdmans, Grand Rapids, 1999), 301.

³ Sobre la probabilidad de que Mateo supiera las afirmaciones judías de que Jesús era un hechicero y engañador, ver Stanton, *A Gospel for a New People*, 171–80.

2. Su nacimiento en Belén (2:3–6; cf. Mi 5:2).⁴
3. Su mudanza con su familia de Egipto a Israel (2:14–15; cf. Os 11:1).
4. La matanza de Herodes de los niños menores de dos años en Belén en un esfuerzo por matar a Jesús (2:16–18; cf. Jer 31:15).
5. La elección de parte de su familia de Nazaret en Galilea en lugar de Judea como lugar para vivir (2:23).
6. Su propia decisión de vivir en Capernaum junto al lago de Galilea (4:13–16; cf. Is 9:1–2).
7. Su enseñanza (5:17).
8. Su ministerio de sanar enfermos (8:16–17; cf. Is 53:4).
9. Su orden a los que sanó de que guarden silencio (12:17; cf. Is 42:1–4).
10. El uso de parábolas para oscurecer su enseñanza a los que lo rechazaban (13:13–14; cf. Is 6:9–10).
11. Su uso de parábolas en su enseñanza por lo general (13:34–35; cf. Sal 78:2).
12. Su decisión de entrar en Jerusalén montado en una burra y su pollino (21:4–7; cf. Is 62:11; Zac 9:9).
13. Su negativa a pedir un ejército del cielo para que lo rescatara cuando lo estaban arrestando (26:53–54).
14. El mismo arresto (26:55–56).
15. La compra del «campo del alfarero» con las treinta monedas de plata de Judas (27:6–10; cf. Jer 18:2–6; 19:1–2, 4, 6, 11; 32:6–15; Zac 11:13).

Diez de estas referencias introducen sus citas virtualmente de la misma manera: «para que se cumpliera lo que el Señor había dicho por medio del profeta».⁵ Mateo se [p 97] tomó considerable molestia para incorporar este material en su Evangelio. Insertó cuatro de estas «citas de fórmula» en pasajes que él tomó del Evangelio de Marcos, y ocho de sus citas no aparecen en ninguna otra parte del Nuevo Testamento.⁶

Las citas de fórmula muestran que la vida y ministerio de Jesús desde su concepción hasta su muerte se entremezclan con las expectativas de los profetas de Israel por la restauración escatológica de Israel.⁷ El nacimiento de Jesús a una virgen es el cumplimiento culminante de la señal que, conforme a Isaías, Dios le daría a Acáz (No. 1). El nacimiento de Jesús en Belén muestra que él es el rey davídico que Miqueas había profetizado que traería seguridad y paz a Israel (No. 2). La masacre de Herodes de los infantes en Belén pone el escenario para la restauración de Israel que Jeremías profetizó (No. 4). La decisión de Jesús de establecerse junto al mar de Galilea muestra que él cumplió la expectativa de Israel en cuanto a un «consejero admirable» que reinaría en el trono de David (No. 6). La disposición de Jesús de sanar a los enfermos y su orden de guardar silencio a los que había

⁴ Aquí Mateo no usa el término «cumplir» (*pleroo*), pero la idea de que el nacimiento de Jesús en Belén cumplía la profecía de Miqueas 5:2 está claramente presente. Ver R. T. France, *Matthew: Evangelist and Teacher* (Zondervan, Grand Rapids, 1989), 171.

⁵ Ver 1:22–23; 2:14–15, 17–18, 23; 4:14–16; 8:17; 12:17–21; 13:35; 21:4–5; 27:9–10. Estas «citas de fórmula» varían ligeramente una de otra, pero todas tienen un patrón común. Para una explicación exacta de las variaciones, ver Davies and Allison, *Matthew*, 3:574. Si incluimos 2:3–6, que no contiene la crucial palabra «cumplir» (*pleroo*) pero que encaja en el modelo de otras maneras, el conteo sube a once.

⁶ Ibid., 3:576.

⁷ Pace Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah*, 2^a ed. (ABRL; Doubleday, Nueva York, 1997), 97, la mayoría de las citas de fórmula revelan una consciencia general del contexto bíblico de donde se toman.

sanado muestra que él es el Siervo Sufriente que Isaías describió (Nums. 9 y 10). La manera en que entró en Jerusalén durante la semana final de su vida muestra que él es el rey mesiánico que Zacarías esperaba y que de ese modo daría paso a la edad de restauración de Israel que anhelaba Isaías (No. 12).

Mateo también quería que sus lectores entiendan que la enseñanza de Jesús cumplía la ley mosaica. Esto es lo que se propone 5:17–20, pasaje cuya importancia se nota por su ubicación cerca del fin del primer bloque principal de la enseñanza de Jesús, el Sermón del Monte. Esta posición le dice al lector que 5:17–20 es el lente por el cual se debe leer por lo menos 5:21–48. Jesús es quien está hablando:

No piensen que he venido a anular la ley o los profetas; no he venido a anularlos sino a darles cumplimiento. Les aseguro que mientras existan el cielo y la tierra, ni una letra ni una tilde de la ley desaparecerán hasta que todo se haya cumplido. Todo el que infrinja uno solo de estos mandamientos, por pequeño que sea, y enseñe a otros a hacer lo mismo, será considerado el más pequeño en el reino de los cielos; pero el que los practique y enseñe será considerado grande en el reino de los cielos. Porque les digo a ustedes, que no van a entrar en el reino de los cielos a menos que su justicia supere a la de los fariseos y de los maestros de la ley.

Los intérpretes a veces describen este párrafo como evidencia de que Mateo era un riguroso legalista que nunca se separó del judaísmo, y cuya comunidad cristiana funcionaba como una secta dentro del judaísmo. El Jesús de Mateo, dicen, no soslaya nada de la ley mosaica, e incluso los gentiles que querían unirse a la iglesia de Mateo tenían que ser circuncidados y seguir las leyes dietéticas judías. Según esta [p 98] interpretación, el Evangelio de Mateo expresa el concepto de los judaizantes a los que Pablo se oponía en Gálatas: Jesús es el Mesías judío, y los gentiles que quieren seguirle deben primero convertirse en judíos al someterse a la Tora.⁸

Esta manera de entender el pasaje no sirve, sin embargo, por dos razones.⁹ Primero, no reconoce que cuando Jesús ilustra lo que quiere decir por estas palabras en los párrafos que siguen (5:21–48), pone en contraste su propia enseñanza con la enseñanza que se le dio «a sus antepasados» (5:21, 33) que oyeron a Moisés decir: «no mates», «no cometas adulterio», y «ojo por ojo, diente por diente».¹⁰ En otras palabras, hay un elemento nada ambiguo de discontinuidad entre la enseñanza ética de Jesús y la enseñanza ética integrada en la ley mosaica.

Segundo, en otras partes en el Evangelio de Marcos Jesús hace a un lado elementos de la ley mosaica. En lugar de concordar con que todo trabajo está prohibido en el día del Señor, como lo dice la ley, Jesús afirma su autoridad sobre el día del Señor como Hijo del Hombre que es mayor que el templo, y afirma que «está permitido

⁸ David C. Sim, *The Gospel of Matthew and Christian Judaism: The History and Social Setting of the Matthean Community* (SNTW; Edinburgh: T. & T. Clark, 1998), 188–211; idem, «Matthew's Anti-Paulinism: A Neglected Feature of Matthean Studies» (ensayo presentado en la reunión anual del Studiorum Novi Testamenti Societas, Montreal, Quebec, 2 de ago., 2001). En su ensayo Sim comenta que la comprensión de la iglesia de Mateo como «un pequeño grupo sectario dentro del judaísmo ... claramente está ganando momento en el campo». Ver también Amy-Jill Levine, *The Social and Ethnic Dimensions of Matthean Salvation History: «Go Nowhere among the Gentiles (Matt, 10:5b)»*, (SBEC 14; Mellen, Lewisron, N.Y., 1988), 180–85, y las posiciones similares de J. Andrew Overman, *Matthew's Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community* (Fortress, Minneapolis, 1990), 86–89, y Anthony J. Saldarini, *Matthew's Christian-Jewish Community* (CSHJ; Univ. of Chicago Press, Chicago, 1994), 124–64.

⁹ Una explicación más detallada de este asunto aparece en Frank Thielman, *The Law and the New Testament: The Question of Continuity* (Companions to the New Testament; Crossroad, Nueva York, 1999), 47–77.

¹⁰ Homicidio: Éx 20:13; Dt 5:17; adulterio: Éx 20:14; Dt 5:18; Lv 18:20; venganza: Éx. 21:23–24; Lv 24:19–20; Dt 19:21. Pace William R. G. Loader, *Jesus' Attitude towards the Law: A Study of the Gospels* (WUNT 2.97; Tübingen: J.C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1997), 172, 181, «fue dicho a los antepasados» no se refiere a los «mandamientos según se los oída, i.e., interpretaba». La frase «fue dicho» (5:21, 27, 31, 33, 38, 43) traduce el término griego *errezte*, que está en tiempo aoristo y voz pasiva. El uso frecuente que Mateo hace de este verbo en este tiempo y esta voz se refiere en cada caso fuera de 5:18–48 a las palabras de Dios. Es más, debido a que lo que «fue dicho» en tres de las antítesis es una cita *verbatim* de la ley mosaica (5:21, 27, 38), es probable que la frase «a los antepasados» se refiera la generación que recibió la ley en el Monte Sinaí. Ver John P. Meier, *Law and History in Matthew's Gospel* (AnBib 71; Rome: Biblical Institute, 1976), 132; Robert A. Guelich, *The Sermon on the Mount: A Foundation for Understanding* (Word, Waco, Tex., 1982), 179–82; y Davies y Allison, *Matthew*, 1:506–7, 510–11.

hacer el bien en sábado» (12:6, 8, 12).¹¹ De modo similar, aunque Mateo omite la afirmación explícita de Marcos de que «Con esto Jesús declaraba limpios todos los alimentos» (Mr 7:19) y se concentra en el debate del lavamiento de manos (15:20), las implicaciones de la afirmación de Jesús en cuanto a la comida son claras en Mateo como lo son en Marcos:

¿No se dan cuenta de que todo lo que entra en la boca va al estómago y después se echa en la letrina? 18 Pero lo que sale de la boca viene del corazón y contamina a la persona (15:17–18; cf. Mr 7:18–20).¹²

[p 99] Sobre el asunto del divorcio, de nuevo Jesús no podía ser más claro: Moisés permitió el divorcio y un nuevo matrimonio (Dt 24:1, 3), pero Jesús no lo permite, excepto en base a infidelidad sexual (5:31–32; 19:3–12). Jesús no está tomando la posición estricta de Shamai sino más bien la posición más lenitiva de Jilel sobre la interpretación de Moisés aquí.¹³ Está haciendo algo que los combatientes en el debate entre estas dos escuelas de pensamiento nunca harían: él *contrasta* su enseñanza con la de Moisés apelando al propio propósito de Dios al crear la institución del matrimonio.

El concepto de que el Evangelio de Mateo enseña estricta fidelidad a la ley mosaica, por consiguiente, es errado. El primer Evangelio enseña fidelidad a la enseñanza de Jesús, algo que incluso los gentiles pueden hacer (28:20) porque Jesús abrogó las leyes alimenticias y nunca reafirmó la necesidad de la circuncisión.¹⁴

¿Qué, entonces, habrá querido Mateo decir cuando dice que los discípulos de Jesús no debían aflojar ni siquiera el menor de estos mandamientos de la ley sino que más bien debían enseñar esos mandamientos (5:19)? La respuesta a esta pregunta se halla en 5:17, en donde Jesús dice que no ha «venido a anular la ley o los profetas; ... sino a darles cumplimiento». Aquí Mateo une la ley y los profetas y usa su término especial «darles cumplimiento» (*pleroo*) para describir lo que Jesús hace con la ley y los profetas.¹⁵ Ya hemos visto que Jesús «da cumplimiento» a los profetas al satisfacer sus expectativas de un Mesías que traería la restauración escatológica del pueblo de Dios. ¿Es posible que Mateo pensara de la enseñanza de Jesús como trayendo de alguna manera la ley a su cumplimiento escatológico? Puesto que Mateo podía hablar de la ley como algo que «profetizaba» (11:13), parece probable que esta fue precisamente su comprensión de la relación entre la enseñanza de Jesús y la ley mosaica. La ley mosaica estaba incompleta tal como estaba, y Jesús la llevó a su cumplimiento escatológico.¹⁶

¿Cómo hizo él esto? Mateo parece haber entendido la enseñanza de Jesús como la compleción de tendencias ya latentes en la ley mosaica. La ley mosaica proveía legislación para el funcionamiento de una sociedad que inevitablemente incluía personas desinteresadas en los impulsos humanos que se hallan detrás de la ley. En esta situación, la ley no podía atender la condición del corazón de una persona. Por tanto, el homicidio se podía prohi-

¹¹ Pace Saldarini, *Matthew's Christian-Jewish Community*, 126–34, que no ve que para Mateo la justificación culminante del enfoque de Jesús al sabbat reside en su autoridad, no en su capacidad de compilar argumentos de que él en realidad no había violado el sabbat. Cf. France, *Matthew: Evangelist and Teacher*, 169–71, y para una expansión de este punto, ver Thielman, *Law and the New Testament*, 63–66. La ley mosaica prohíbe el trabajo en el sabbat en Éx 16:22–30; 20:10; 35:3; Nm 15:32–36; y Dt 5:14; cf. Neh 10:31; 13:15–22; Is 58:13; y Jer 17:19–27.

¹² Thielman, *Law and the New Testament*, 66–68.

¹³ Como Saldarini, *Matthew's Jewish-Christian Community*, 159–51, sostiene.

¹⁴ Pace, por ej., Levine, *Social and Ethnic Dimensions*, 180–85, y Sim, «Anti-Paulinism», 10.

¹⁵ En Mateo el verbo *pleroo* normalmente se refiere al cumplimiento del elemento profético de las Escrituras. La única excepción a este patrón es 3:15 en donde Jesús dice que su bautismo «cumplirá toda justicia». Incluso aquí, no obstante, Jesús no está meramente diciendo que su bautismo es «lo que se debe hacer» sino que cumple la voluntad de Dios en un sentido general y profundo. Cf. Daniel Marguerat, *Le jugement dans l'évangile de Matthieu*, 2ª ed. (MdB 6; Geneva: Labor et Fides, 1995), 126–27.

¹⁶ Cf. Meier, *Law and History*, 123–24; Donald A. Carson, «Matthew», en *The Expositor's Bible Commentary*, ed. Frank E. Gaebelein, 12 vols. (Zondervan, Grand Rapids, 1947; France, *Matthew: Evangelist and Teacher*, 194–95. Marguerat, *Le jugement dans l'évangile de Matthieu*, quien arguye que 5:17–20 «no es la expresión de un apego de Jesús a la Torá, sino de su autoridad sobre ella» (140), y que Jesús «cumple la ley y los profetas mediante su enseñanza y obras» (127). A pesar de esto, Marguerat piensa que el Jesús de Mateo no establece una nueva ley sino que considera la ley mosaica como siendo terreno común entre él mismo y el judaísmo (139).

bir como una manera de reducir el número de personas que [p 100] morían a manos de otros, pero no podía haber testigo ni evidencia visible de la llamarada de ira que dio lugar al homicidio, y por consiguiente los tribunales no podían atender esta emoción interior. Ciertas acciones adúlteras se podían prohibir como una manera de evitar que los hombres maltraten a sus esposas, pero el abandono emocional que se halla en el corazón de estas acciones adúlteras lo conocía sólo Dios y los culpables. Las motivaciones de pecado que daban lugar al homicidio y al adulterio estaban fuera del alcance de las reglas de evidencia que requerían las cortes.

Dentro de la nación de Israel había que imponer reglas para poner algún freno a situaciones menos que perfectas. El divorcio era inevitable, para que la mujer que se convertía en su víctima pudiera por lo menos recibir un certificado indicando su situación de soltera para que pudiera casarse de nuevo. La violencia era inevitable, así que la retribución por la lesión que uno había recibido pudiera por lo menos quedar limitada a nada más dañino que lo que uno había experimentado: un ojo (y no más) por un ojo; un diente (y no más) por un diente. La «ley del Señor» era en verdad «perfecta» para esas situaciones menos que perfectas en una teocracia que incluía tanto a los buenos como a los de corazón corrupto.

En contraste, Mateo creía que Jesús estaba reuniendo a un nuevo pueblo que eran «puros de corazón» (5:8). Para tal pueblo el cimiento humano que yacía debajo de la ley mosaica podía ser sacado a la superficie y la ley mosaica llevada a su cumplimiento. En la situación que Jesús concebía, la única corte sería el juicio escatológico de Dios, y el castigo máximo no sería la muerte física sino el mismo infierno (5:22, 29–30). La evidencia en este tribunal no serían las violaciones externas y físicas de los estatutos sociales normales sino las intenciones del corazón (5:22, 28; cf. 6:21; 12:34; 13:15; 15:8, 18; 19:8).

Puesto que Jesús no definió a este nuevo pueblo como una entidad política, la única norma que importaba sería el estándar culminante de Dios. Allí no sólo que no habría homicidios, sino que no había nada de la cólera llena de odio que produce el homicidio (5:21–22). Allí no sólo que no habría adulterio, sino que no habría lujuria, que es lo que conduce al adulterio (5:27–30). El matrimonio sería la institucionalización del vínculo perfecto de dos personas en una carne mediante la unión sexual, y el matrimonio de uno se declararía fracaso sólo si un cónyuge fuera infiel sexualmente (19:3–9; cf. 5:31–32). Los discípulos de Jesús no deben meramente limitar a un nivel razonable la venganza que cobran contra los que les han hecho daño, sino que no deben hacerles ninguna violencia a sus enemigos (5:38–42).

Este es el sentido, por consiguiente, en el que Jesús cumplió la ley y en el que nada de ella quedaba anulado en su enseñanza. La ley mosaica había legislado amor a Dios y al prójimo en la situación menos que perfecta de una teocracia. Con la venida de Jesús, la ley de Dios se podía reducir a sus principios fundamentales puesto que los discípulos de Jesús fueron llamados a ser «perfectos, así como su Padre celestial es perfecto» (5:48). Gregorio de Nisa captó este elemento del Sermón del Monte cuando escribió:

[p 101] Uno puede dividir la maldad bajo dos encabezamientos: uno tiene que ver con obras, y el otro con pensamientos. El primero, la iniquidad que se muestra en obras, él [Dios] lo ha castigado mediante la ley antigua. Ahora, sin embargo, él ha dado la ley respecto a la otra forma de pecado, que no es tanto que castiga la obra mala en sí como que guarda en contra incluso de empezarla.¹⁷

En resumen, Mateo mostró en todo su Evangelio que Jesús «cumplió la ley y los profetas». Muchos aspectos de su vida y ministerio desde su concepción hasta su muerte se ajustaron a las expectativas de los profetas para el Rey mesiánico y Siervo Sufriente que vendría, que daría paso a la restauración escatológica del pueblo de Dios. De manera similar, su enseñanza ética trajo las tendencias éticas de la ley mosaica a compleción para el recientemente constituido pueblo de Dios.

Jesús como la personificación de la ley y la sabiduría

¹⁷ Gregorio de Nisa, *Homilías sobre las Bienaventuranzas* 6.6. Estoy endeudado por esta cita con Dale C. Allison, *The New Moses: A Matthean Typology* (Fortress, Minneapolis, 1993), 188. Allison (182–90) también opina que el Sermón del Monte funciona como la Torá escatológica del Mesías, pero está menos dispuesto que yo a ver discontinuidad entre la nueva Torá de Jesús y la ley mosaica.

Mateo no sólo quería demostrar que la enseñanza ética de Jesús cumplía la ley, sino también que Jesús mismo reemplazó la ley como revelación de la voluntad de Dios. Él hace esto de dos maneras. Primero, Jesús emite su propia enseñanza como una nueva ley, comparable a la ley de Moisés en autoridad, pero diferente a esa ley porque ahora es su propia enseñanza. El Sermón del Monte está modelado según la ley mosaica: su promulgación se conecta con una montaña (5:1), contiene un pasaje programático demostrando como lleva la ley mosaica a su cumplimiento divinamente señalado (y por consiguiente a su fin, 5:17–48), y concluye, como la ley mosaica, con una bendición para los que la obedecen y una maldición para los que la desobedecen (7:24–27).¹⁸ La misma idea aparece al fin del Evangelio de Mateo cuando Jesús, hablando nuevamente en una montaña, insta a los once a hacer discípulos por todas las naciones bautizándolos y «enseñándoles a obedecer todo lo que les he mandado a ustedes» (28:16–20). Las enseñanzas de Jesús, y no la ley mosaica, forman ahora el estándar de la voluntad de Dios.

Segundo, Mateo muestra que la enseñanza y acciones de Jesús estaban integradas. Él incorporó lo que enseñó. No sólo que instó a sus discípulos a ser misericordiosos (5:7), sino que él mismo mostró misericordia a otros (9:27; 15:22; 20:30). No sólo que él bendijo a los que eran perseguidos por causa de la justicia (5:10), sino que él mismo murió injustamente, a pesar de su inocencia (27:23). No sólo que él les dijo a otros que vuelvan la otra mejilla (5:39), sino que él se negó a desquitarse de los que lo arrestaron (26:52–53). Instó a sus seguidores a negarse a sí mismos, a tomar sus cruces y seguirle (16:24), y él mismo tomó su cruz para sufrir muerte por el perdón de los pecados de [p 102] otros (26:28, 39, 42; 27:26).¹⁹ No meramente la enseñanza de Jesús, por consiguiente, sino Jesús mismo es la expresión, en obra y en palabra, de la voluntad de Dios. Debido a esto Jesús reemplaza a la ley mosaica.

Mateo también entendió a Jesús como la personificación de la Sabiduría. Él dice esto de la manera más explícita en 11:1–30. Aquí Mateo dice que Juan el Bautista oyó, mientras estaba en la cárcel, de «los hechos de Cristo» (11:2, RV-60; «lo que Cristo estaba haciendo», NVI).²⁰ Curioso por la significación de las obras para entender la identidad de Jesús, Juan mandó a sus discípulos para preguntarle a Jesús si él era el Cristo. Jesús respondió con un sumario de sus curaciones milagrosas y su predicación (11:3–6). Luego elogió a Juan y criticó a «esta generación» por rechazar a Juan y a Jesús mismo. «Pero», concluye, «la sabiduría se justifica por sus obras» (11:19, aut.).²¹ Mateo muestra cómo Jesús justifica su condición mesiánica por referencia a sus obras y luego afirma que la sabiduría se justifica por sus obras.²² Esto da la impresión de que Mateo consideraba a Jesús ser la personificación de la Sabiduría.²³

Esta impresión recibe confirmación en la oración de agradecimiento de Jesús y su llamado a la gente a que fuera a él unas pocas frases más adelante (11:28–30). Aquí se pone la relación de Jesús con Dios en términos que usualmente describían la relación entre la Sabiduría y Dios.²⁴ Dios tiene un conocimiento único de la Sabiduría, tal como el Padre tiene un conocimiento singular del Hijo (por ej., Bar. 3:32). De modo similar, la Sabiduría tiene una comprensión singular de Dios, así cómo Jesús tiene una comprensión singular de su Padre (por ej., Sabid.

¹⁸ Cf. Allison, *New Moses*, 172–94.

¹⁹ Davies and Allison, *Matthew*, 3:715–16. Cf. Allison, *New Moses*, 228.

NVI Nueva Versión Internacional

²⁰ En este punto Lucas simplemente dice «todo esto» (7:18).

aut. traducción del autor

²¹ Lucas dice aquí, «la sabiduría queda demostrada por los que la siguen» (7:35).

²² Ver también 23:34, en donde Mateo probablemente cambió la fuente que él y Lucas tuvieron en común (Q) del original «Por eso dijo Dios en su sabiduría: “Les enviaré profetas y apóstoles, ...» (Lc 11:49) a «Por eso yo les voy a enviar profetas, sabios y maestros....» En Lucas, y probablemente en Q, la Sabiduría envía mensajeros, pero Mateo atribuye esta función específicamente a Jesús.

²³ Muchos comentaristas entienden este pasaje de esta manera. Ver, por ej., Hagner, *Matthew 1–13*, 311; Davies-Allison, *Matthew*, 2:264–65; Joachim Gnlika, *Das Matthäusevangelium 2, vols. (HTKNT: Herder, Freiburg, 1988), 1:424–25.*

²⁴ Ver Davies-Allison, *Matthew*, 2:272, y Ben Witherington, *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom* (Fortress, Minneapolis, 1994), 360–61.

Sal. 9:9). El llamado de Jesús a los agobiados y cargados a acudir a él y tomar su yugo también es reminiscencia del llamado tradicional de Sabiduría a los sencillos de acudir y aprender de ella.

Acérquense a mí los que me desean,
y coman todo lo que quieran de mis frutos,
pues conocerme es más dulce que la miel,
y poseerme, más dulce que un panal.
El que me coma querrá comer más,
y el que me beba querrá beber más.
El que me hace caso no fracasará;
el que se conduce con sabiduría no pecará” (Sir. 24:19–22, VP).²⁵

[p 103] Esta identificación de Jesús con Sabiduría no es de alguna manera sorpresa puesto que la literatura judía del período del segundo templo a menudo pinta al Mesías como maestro de Sabiduría, y una tradición cristiana que identifica a Jesús con Sabiduría ya rodeaba a Mateo.²⁶ Para Mateo, sin embargo, esta identificación puede haber tomado significación especial porque él puede haber estado familiarizado con una tendencia judía a ver la ley de Dios como incorporación de la Sabiduría de Dios en la tierra. Ben Sirac por ejemplo, incluye en una prolongada explicación de Sabiduría el siguiente juicio:

Todo esto es el libro de la alianza del Dios altísimo,
la ley que promulgó Moisés para nosotros,
la herencia del pueblo de Jacob (Sir. 24:23).²⁷

Para Mateo, por consiguiente, Jesús es la personificación de la voluntad de Dios, a veces concebida como la ley de Dios y a veces concebida como Sabiduría. Mateo expresa este motivo sutilmente antes que explícitamente, así que es importante no exagerar su importancia. Podría ser un error, sin embargo, perderse la contribución que eso hace a uno de los temas más importantes de Mateo. Así como la vida de Jesús cumple las expectativas de los profetas para el Mesías, y así como la enseñanza de Jesús perfecciona la ley mosaica, así Jesús mismo ha reemplazado a la ley mosaica como la revelación perfecta de la voluntad de Dios. Si muchos de los judíos del tiempo de Mateo comprendían la ley como incorporación de la Sabiduría, entonces Mateo quiere que sus lectores vean que Jesús es la personificación de ambas.

Jesús como el nuevo y más grande Moisés

Cómo han observado a menudo los que leen este Evangelio, Mateo hace una comparación implícita entre Jesús y Moisés.²⁸ Las alusiones a Moisés son más frecuentes en las narrativas del nacimiento y la infancia (1:18–2:21). Tal como el faraón, rey de Egipto, trató de matar a todo infante varón en Egipto (Éx 1:15–16), así Herodes, rey de Judea, ordenó que mataran a todo infante varón en Belén Mt 2:16–18). Tal como Moisés fue obligado a

²⁵ Cf. Bar. 3:12, que llama a la ley mosaica «la fuente de Sabiduría».

²⁶ Ver, por ej., S. Salom. 17:25–26, 31, 39–40; 42; Mr 6:2; Lc 11:49 (cf. Is 11:2; Tg. Isa. 53:5, 11) y la explicación en Martin Hengel, *Studies in Early Christology* (T. & T. Clark, Edinburgh, 1995), 93–104.

²⁷ Cf. Bar. 3:37–4:1, «Ella [Sabiduría] es el libro de los mandamientos de Dios, la ley que dura para siempre». Ver también Allison, *New Moses*, 228–29.

²⁸ Ver, por ej., W D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1964), 25–108, que sostiene que Mateo expresó el motivo cautelosamente y con un énfasis en la trascendencia de Jesús de las categorías mosaicas, y Allison, *New Moses*, que dice que aunque Mateo creía que Jesús era mayor que Moisés, recalcó la imitación de Moisés que hizo Jesús y su similitud al gran legislador.

huir de Egipto debido a que el faraón quería matarlo (Éx 2:15), así Jesús tuvo que salir de Judea porque Herodes quería matarlo (Mt 2:13–14). Tal como Dios le ordenó a Moisés que volviera a Egipto puesto que «ya han muerto todos los que querían matarte» (Éx 4:19), así el ángel de Dios le ordenó a José que volviera a Israel puesto que «ya murieron los que amenazaban con quitarle la vida al niño» [p 104] (Mt 2:19–20).²⁹ Tal como Moisés llevó a su esposa e hijos de regreso a su tierra natal (Éx 4:20), así José llevó a María y a Jesús de regreso al lugar de nacimiento de Jesús.

Los paralelos continúan, aunque de una manera menos concentrada, conforme avanza la narración. Cuando Mateo escribió que Jesús «subió a la ladera de una montaña [*anebe eis to oros*]» y se «sentó» (*kaztisantos*) para enseñar a sus discípulos un conjunto de preceptos éticos que cumplieran la ley mosaica (5:1, 17), probablemente quería evocar la imagen de Moisés «subiendo a la montaña» (LXX: *anabainontos ... eis to oros*) para recibir de Dios las tablas del pacto y «sentarse» (MT: *yasab*) allí «cuarenta días y cuarenta noches» (Dt 9:9; cf. Mt 4:2).³⁰

En la mente de Mateo otros casos de Jesús «subiendo a la montaña» (14:23; cf. 17:1; 28:16) o yendo a una montaña y sentándose (15:29; cf. 24:3) puede también ser eco de esta conexión entre Moisés y «la montaña» en el Pentateuco.³¹ En el relato de la transfiguración de Jesús (17:1–9), Mateo sigue a Marcos al decir que Jesús llevó consigo a Pedro, Jacobo y a Juan «a una montaña», pero luego se desvía de Marcos al comentar que la cara de Jesús resplandeció y al colocar a Moisés antes de Elías al mencionar a los compañeros de Jesús durante la transfiguración. Estos ligeros cambios parecen subrayar la similitud de Jesús a Moisés, cuya cara también resplandeció en una montaña (Éx 34:29).³² Finalmente, al fin del Evangelio Jesús de nuevo sube a un monte de allí rememora «todo» lo que él ha «ordenado» (28:19–20). Sus discípulos, dice, deben enseñar estas cosas a todas las naciones. Es difícil no pensar en la conexión entre Moisés, el monte Sinaí, y los mandamientos de la ley al leer este pasaje.³³

Aquí también, sin embargo, Jesús no es simplemente como Moisés sino que es mayor que Moisés.³⁴ A diferencia de Moisés, Jesús fue concebido por intervención del Espíritu Santo de Dios (1:18–25).³⁵ A diferencia de Moisés, Jesús da el cumplimiento escatológico de la ley de Dios, no su expresión provisional. A diferencia de Moisés, la transfiguración de la cara de Jesús lleva a sus seguidores a dirigirse a él como «Señor» (17:4; cf. Mr 9:5, «Rabí», y Lc 9:23: «Maestro») y le sigue el anuncio de Dios de que Jesús es un Hijo amado y el Siervo de quien Isaías habló (17:5).³⁶ No es sorpresa, entonces, que Jesús comisiona a sus discípulos a la conclusión del Evangelio a que enseñen a las naciones todo lo que él les ha ordenado, no todo lo que Moisés ha ordenado (28:16–20). Jesús es como Moisés, pero es mayor que Moisés, y lo supera.³⁷

[p 105] Jesús como el Mesías, Hijo de David e Hijo de Dios

²⁹ Éx 4:19 (LXX): *teztnekasín gar pantes joi zetountes sou ten psyquen*; Mt 2:20: *teztnekasín gar joi zetountes ten psyquen tou paidiou*.

LXX Septuagint

MT Texto masorético

³⁰ Allison, *New Moses*, 174–75.

³¹ En 14:23 Mateo evidentemente ha cambiado el «*fue a la montaña*» de Marcos a «*subió a la montaña*», pero en 17:1 sigue a Marcos «los llevó aparte, a una montaña alta» palabra por palabra. Allison, *New Moses*, 174, comenta que «en la LXX *anabaino + eis to oros* [‘yo subo + ‘a la montaña’] aparece veinticuatro veces. De estas, un total de dieciocho pertenecen al Pentateuco, y la mayoría se refieren a Moisés».

³² Ibid., 243–48.

³³ Pace Gnllka, *Matthäusevangelium*, 2:510.

³⁴ Pace Allison, *New Moses*, 247, 267.

³⁵ Allison, *New Moses*, 146–50, trata de varios textos antiguos que hablan de las circunstancias desusadas que rodearon al nacimiento de Moisés, pero apropiadamente se cuida en cuanto a decir que algo de esto influyó a Mateo.

³⁶ Cf. Davies, *Settin*, 55–56.

³⁷ Ver esp. *ibid.*, 93–108.

Como Marcos antes de él (ver capítulo 3, arriba), Mateo quiere que sus lectores sepan que Jesús cumplió las expectativas judías en cuanto a «el Cristo»; el descendiente del rey pastor, David, que sería ungido Rey y rescataría a Israel de los pastores perversos del pueblo de Dios. Jeremías expresó esta expectativa de esta manera:

«Vienen días», afirma el Señor,
«en que de la simiente de David
haré surgir un vástago justo;
él reinará con sabiduría en el país,
y practicará el derecho y la justicia.

En esos días Judá será salvada, Israel morará seguro» (Jer 25:5–6a).

Mateo empezó la sección inicial de su evangelio (1:1–2:23), que es singular en él, identificando a Jesús como el «Cristo, hijo de David» y luego recalando para sus lectores que Jesús era «el Cristo» (1:16, 18), «el que ha nacido rey de los judíos» (2:2) según las expectativas de los profetas de que «un gobernante» vendría que «será el pastor de mi pueblo Israel» (2:5–6). Mateo subraya el linaje davídico de Jesús explícitamente refiriéndose a él como hijo de David (1:1), repitiendo el nombre «David» en su genealogía de Jesús a menudo más que cualquier otro nombre (1:1, 6, 17), y diciéndoles a sus lectores que Jósé también era «hijo de David» (1:20). Mateo martilla la condición de realeza de Jesús en el relato trágico del asesinato de parte del «rey» Herodes de los niños de Belén en un esfuerzo por extinguir al que «había nacido rey de los judíos» (2:2, 9). La posición de todo esto al principio de la narrativa muestra que Mateo quería describir a Jesús como el Rey mesiánico de la expectativa profética.

Este énfasis continúa por todo el Evangelio en afirmaciones que son únicas en Mateo. En 11:2–6 Juan el Bautista, en la cárcel, se entera de las obras de Cristo. En 16:16–20 Jesús les ordena a sus discípulos que no le digan a otros lo que el Padre celestial les ha revelado, es decir, que él es el Cristo (cf. 11:27). En 23:10 Jesús les dice a sus discípulos que no deben permitir que los llamen «maestro» porque ellos tienen «un Maestro, el Cristo». En su relato del juicio de Jesús ante Pilato, Mateo dos veces reemplaza el título de Marcos «Rey de los judíos» con el título «Cristo» (Mt 27:17, 22; cf. Mr 15:9, 12).

De modo similar, Mateo multiplica las referencias a Jesús como el «hijo de David».³⁸ Él incorpora dos relatos de ciegos que se acercan a Jesús buscando que lo curen con el ruego de que Jesús como «hijo de David» tuviera misericordia de ellos (9:27–31; 20:29–34). Sólo el segundo de estos relatos aparece en Marcos, y allí sólo un ciego aclama a Jesús con este título (Mr 10:46–52). Sólo en Mateo las multitudes preguntan: «¿No será éste el Hijo de David?» después de que Jesús sana a un ciego y mudo (Mt 12:23).

[p 106] Además, Mateo altera el relato de Marcos de la mujer sirofenicia de modo que ella se acerca a Jesús con el ruego: «¡Señor, Hijo de David, ten compasión de mí!» (15:22). De modo similar, cuando Jesús entra a Jerusalén en medio de las alabanzas del pueblo reunido para la Pascua, Mateo refrasea a Marcos de modo que la gente no grita: «¡Bendito el reino venidero de nuestro padre David! ¡Hosanna en las alturas!» (Marcos 11:10), sino: «¡Hosanna al Hijo de David!» (21:9). Pocas frases más adelante, Mateo añade el relato de Marcos de los principales sacerdotes y escribas reprendiendo a Jesús por aceptar de los labios de los niños la misma aclamación: «¡Hosanna al Hijo de David!» (21:15).³⁹

³⁸ Sobre la importancia de este título para Mateo, ver esp., Reinhardt Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum in Matthäusevangelium* (BZET 33: Kaiser, München, 1966), 116–22.

³⁹ Este relato es similar a Lc 19:39–40, en donde, en la entrada triunfal de Jesús, algunos fariseos le dicen a Jesús que reprenda a sus discípulos por sus alabanzas. En Lucas, sin embargo, los que adscriben alabanza a Jesús son los discípulos en vez de los niños, no hay referencia al Hijo de David, y la respuesta de Jesús a los fariseos (no a los principales sacerdotes y escribas, como en Mateo), no es citar Salmo 8:3 sino decir que si los discípulos guardan silencio, las piedras clamarían.

Como para completar el cuadro, Mateo recalca el papel de Jesús como el semejante al rey David que, según el profeta Ezequiel, vendría al rebaño esparcido del pueblo de Dios y «las apacentará y será su único pastor» (Ez 34:23–24). No sólo que preserva las metáforas pastoriles de Marcos y la parábola de la oveja perdida, que también aparece en Lucas, sino que usa estas imágenes de maneras que son únicas a su Evangelio. Mateo dice que los principales sacerdotes y escribas reunidos por el preocupado Herodes sabían que, según Miqueas, el Mesías nacería en Belén porque de ese pequeño pueblo saldría un dirigente que «será el pastor de mi pueblo Israel» (2:6; cf. Mi 5:2, 4). Además, Mateo dice que cuando Jesús envió a sus discípulos ellos fueron «a las ovejas descarriadas del pueblo de Israel» (10:6), y que Jesús mismo no fue enviado «sino a las ovejas perdidas del pueblo de Israel» (15:24). En el juicio final Jesús, que es a la vez el «Hijo del Hombre» y el «rey», juzgará a las naciones, separando «a unos de otros, como separa el pastor las ovejas de las cabras» (25:32).⁴⁰

Como Marcos, Mateo liga el mesiazgo de Jesús con la idea de que Jesús era el Hijo de Dios.⁴¹ Así la confesión de Pedro de la identidad de Jesús liga las dos designaciones: «Tú eres el Cristo [Mesías]», dice Pedro, «el Hijo del Dios viviente» (16:16). Como hemos visto en nuestro estudio de la teología de Marcos, el concepto de que el Rey ungido de Israel era también el Hijo de Dios aparece en el Salmo 2:7 y 2 Samuel 7:14. Estos pasajes del Antiguo Testamento no implican que Dios y el Rey ungido estaban unidos cualitativamente. Mateo se une a Marcos, sin embargo, para implicar precisamente esto cuando vincula el mesiazgo de Jesús con su condición divina de Hijo. El registro genealógico inicial de Mateo de «Jesucristo, hijo de David» (1:1), por ejemplo, termina refiriéndose a Jesús específicamente como «el Cristo [Mesías]» (1:17), y una línea que **[p 107]** introduce «el nacimiento de Jesús el Mesías» (1:18, aut.) inmediatamente siguiendo a esta terminación.

El relato de este nacimiento entonces revela que la acción del Espíritu de Dios creó a Jesús Mesías en el vientre de María (1:20) y que este Mesías cumpliría la profecía de Isaías del nacimiento de uno cuyo nombre sería «Emmanuel» (cf. Is 7:14). Mateo traduce este nombre para sus lectores como «Dios con nosotros» (Mt 1:23).

Al entretener el mesiazgo de Jesús en el relato del nacimiento de Jesús y al decirles a sus lectores que el Padre real de Jesús era Dios, Mateo implica que la condición mesiánica de Jesús como Hijo rompe los límites de las expectativas judías. Al principio de su Evangelio, por consiguiente, Mateo define la condición de Hijo de Jesús de una manera que implica la unidad de Jesús con Dios. Probablemente quiere que esta definición inicial de la condición divina de Jesús como Hijo ilumine la manera en que sus lectores han de entender dieciséis lugares de su narración, quince de ellos únicos en su Evangelio, en los cuales Jesús se refiere a Dios como «mi Padre».

Para resumir, Mateo considera que Jesús es el Hijo mesiánico de David e Hijo de Dios. Al mismo tiempo, se une a Marcos para avanzar más allá de esta categoría tradicional para definir la condición mesiánica de Jesús como Hijo divino en términos de unión con Dios. Como Hijo de Dios, también es «Emmanuel ... Dios con nosotros». Para Mateo, si Jesús está presente «con nosotros», entonces, en Jesús, «Dios» también está presente «con nosotros» (18:20; 28:20).

Jesús como la personificación de Israel

Aunque este tema no es prominente, Mateo implica en varios pasajes que Jesús mismo incorpora a la nación de Israel, recapitulando sus tentaciones y sufriendo su suerte. Al desarrollar este tema Mateo sutilmente presenta el caso de que Jesús tuvo éxito al obedecer a Dios en tanto que Israel fracasó.

El tema empieza en 2:14–23, en donde Mateo dice que un ángel del Señor le advirtió a José en un sueño que huyera de la ira de Herodes que pronto trataría de «buscar al niño para matarlo». El ángel le dijo a José que huye-

⁴⁰ Los antiguos judíos frecuentemente usaban la metáfora de pastor para el dirigente de la nación. Ver Nm 27:15–17; 1 R 22:17 (2 Cr 18:16); Judit 11:19, y la explicación en *New Moses*, 213–14. Debido a que la metáfora era particularmente apropiada para David (Sal 78:70–72), el rey pastor, y debido a que el interés de Mateo en la condición de Jesús como hijo de David es tan intensa, parece probable que Mateo conectó la metáfora del pastor en su Evangelio con el tema de la condición de Jesús como hijo de David.

⁴¹ Cf. Jack Dean Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, 2ª ed. (Fortress, Minneapolis, 1989), 40–83, 96–99. aut. traducción del autor

ra a Egipto y que se quedara allí hasta que el Señor le indicara que no había peligro en regresar a Israel. Mateo dice que esto sucedió para que se cumpliera la profecía de Oseas 11:1: «De Egipto llamé a mi hijo». El «hijo» a quien Oseas se refirió aquí era la nación de Israel misma, a la que Dios sacó de la esclavitud de Egipto durante el éxodo pero que se rebelaron contra el amor de Dios cayendo en la idolatría.

El tema continúa en el relato de Mateo de la prueba de Jesús en el desierto (4:1–11), que él modela según el relato de los peregrinajes de Israel por el desierto como lo describe Deuteronomio 6–8 y alude a eso.⁴² Según Deuteronomio 8:2–3 (LXX) Dios «hirió», «probó», y «examinó» a Israel en el desierto por cuarenta años y, más específicamente, **[p 108]** «los debilitó mediante el hambre». Hizo esto para mostrarles que «un ser humano no vive sólo de pan, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios». Israel no aprobó la prueba sino que más bien rezongó por la falta de comida (Éx 16:1–36), y ellos mismos tentaron a Dios insistiendo en que su falta de agua en el desierto ponía en tela de duda si Dios estaba entre ellos (Dt 6:16; cf. Éx 17:1–7).

Ellos también cometieron idolatría, y Moisés tuvo que recordarles que ellos debían «temer al Señor tu Dios, y servirle a él, y aferrarse a él» (Dt 6:13, LXX). En el Evangelio de Mateo Jesús, también, enfrenta estas pruebas, pero a diferencia de Israel, él permaneció obediente a Dios, contestando al diablo con las palabras de Deuteronomio 8:3 («[Un ser humano] no vive sólo de pan, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios»), 6:16 («No pongas a prueba al Señor tu Dios»), y 6:13 («Teme al Señor tu Dios, sírvete solamente a él»; cf. Mt 4:1–11). Para Mateo, Jesús recapituló la historia de Israel, pero en los puntos de la historia de Israel en que la nación no logró obedecer a Dios, Jesús sí.

Esto hizo de Jesús el candidato ideal para cumplir el papel del Siervo de los cuatro cantos del Siervo de Isaías. Isaías se imagina al Siervo como un individuo y también como la nación de Israel.⁴³ Su carácter como individuo es claro. Él no vendrá como conquistador militar sino que establecerá justicia de una manera gentil (Is 42:1–4). Su justicia no estará limitada a un pueblo sino que se extenderá a toda la tierra (Is 42:4; 49:6; 52:15). Él sufrirá, pero no por su propio pecado (Is 50:5–6). Más bien, su sufrimiento expiará por los pecados de otros (Is 52:13–53:12). Al mismo tiempo, el contexto del primer Canto del Siervo, que usa el término «siervo» sin ambigüedad para referirse a Israel (41:8–9), y la afirmación explícita dentro del segundo Canto del Siervo de que el siervo de Dios es Israel (Is 49:3), revelan que la imagen tiene una dimensión colectiva y nacional.⁴⁴

Cuando describe el ministerio de Jesús antes de su pasión, Mateo hace énfasis en la identificación de Jesús con el Siervo que halló antes de él en Marcos, sacándola más claramente a la luz. Sigue a Marcos al anotar el elogio de Jesús de parte de Dios en su bautismo en las palabras que son reminiscencias de Isaías 42:1, pero luego repite precisamente estas palabras en su narrativa de la transfiguración de Jesús (Mt 3:15; 17:5). Además de esto, interpreta el ministerio de sanación de enfermos de Jesús como un cumplimiento del papel del Siervo en Isaías 53:4 y 11 (Mt 8:17), y correlaciona el enfoque no violento de Jesús a sus enemigos con la descripción del Siervo en Isaías 42:1–4 (Mt 12:18–21). Esta última instancia es la cita bíblica más larga en el Evangelio de Mateo.⁴⁵

[p 109] Sigue este patrón de sacar a la luz la correlación más alusiva de Marcos entre Jesús y el Siervo cuando habla de la muerte de Jesús. Sigue a Marcos 10:45 («en rescate por muchos») precisamente en 20:28, pero en las palabras de Jesús como ocasión de la copa en la última cena, dice más explícitamente que Marcos que la muerte de Jesús corresponde a la naturaleza vicaria y expiatoria de sufrimiento del Siervo.⁴⁶

⁴² Allison, *New Moses*, 165–66, 169; Hagner, *Matthew 1–13*, 61–62.

⁴³ Aquí sigo en su bosquejo básico la posición de Harold Henry Rowley, *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament* (Lutterworth, Londres, 1952), 51–52, sin adoptar su actualmente desacreditada noción de que los antiguos judíos poseían un concepto especial de «personalidad corporativa». Rowley argumenta convincentemente que la metáfora del Siervo en Isaías oscila entre conceptos corporativo e individual.

⁴⁴ Brevard Childs, *Isaiah: A Commentary* (OTL; Westminster John Knox, Louisville, 2001), 325.

⁴⁵ Ver David Hill, «Son and Servant: An Essay on Matthean Christology», *JSNT* 6 (1980): 2–16.

⁴⁶ En la tabla en la página que sigue las correspondencias más cercanas aparecen en cursivas, y la adición crucial de Mateo en cursivas negritas.

Is 53:11b-12

por su conocimiento mi siervo justo justificará a *muchos*, y *cargará con las iniquidades de ellos*. 12 Por lo tanto, le daré un puesto entre los grandes, ... porque *derramó su vida* hasta la muerte, y fue contado entre los transgresores. *Cargó con el pecado de muchos*, e intercedió por los pecadores.

Mr 14:24

Esto es mi sangre del pacto, que *es derramada por muchos*

Mt 26:28

Esto es mi sangre del pacto, que *es derramada por muchos para el perdón de pecados*.

De los Evangelios Sinópticos sólo Mateo tiene la referencia al «perdón de pecados» aquí, referencia que es conceptualmente paralela al papel del Siervo Sufriente en llevar las «iniquidades» y «pecados» del pueblo de Dios (cf. 1:21).⁴⁷ Al pasar a la narración de Mateo de la pasión, hallamos que meticulosamente siguió la correlación detallada de Marcos de las circunstancias de la pasión de Jesús con la pasión del Siervo. Todo está allí: la flagelación (26:67; 27:30), las burlas (26:68; 27:29), escupitajos (26:67; 27:30), y los insultos de los que pasaban por allí (27:40); todo recibido en silencio (26:62; 27:14) y todo amontonado sobre una víctima sin culpa (27:23).

Mateo, por consiguiente, hace una identificación más explícita de Jesús con el Siervo Sufriente de Isaías que lo que hace Marcos. Puesto que de otras maneras él enfatiza que Jesús personificó a Israel, puede haber estado especialmente interesado en esta categoría para entender a Jesús porque en Isaías el Siervo es a la vez individuo y el pueblo entero. Como el Siervo, Jesús fue todo lo que Israel debería haber sido pero fue con todo contado entre los transgresores. Su sufrimiento, por consiguiente, no fue por su propio pecado sino por los pecados de otros.

Sumario

Mucho del Evangelio de Mateo se dedica a la demostración de que Jesús cumplió las tendencias escatológicas de las Escrituras de Israel. Jesús llevó a compleción la enseñanza de la ley y los profetas, cumpliéndolas por su persona, sus obras y sus palabras. Perfeccionó las tendencias éticas de la ley mosaica, modificándola de modo de **[p 110]** que gobernara no una teocracia sino al pueblo escatológico de Dios. Así como la ley incorporaba «a la Sabiduría» en la tradición judía, así Jesús incorporó la ley, revelando una integridad perfecta entre su enseñanza y sus acciones. Fue como Moisés, sin embargo más grande que Moisés. Cumplió y avanzó más allá de las expectativas de Israel de un Rey davídico que sería el Hijo ungido de Dios. Su ministerio y muerte cumplieron el papel del Siervo de Isaías, que a la vez cumplió fielmente la comisión de Israel y cargó los pecados de Israel infiel mediante una muerte expiatoria.

La cabalidad con que Jesús cumplió y excedió las expectativas de las Escrituras de Israel por la liberación de la nación destaca para Mateo la tragedia del choque de Jesús con los dirigentes judíos en cuanto a su identidad y su enseñanza. Si el tema de que Jesús cumplió las Escrituras domina el Evangelio de Mateo, el tema de que la dureza de corazón e hipocresía de los dirigentes judíos los llevó a rechazar a Jesús también lo domina.

El Choque Entre Jesús Y El Liderazgo Judío

Como Marcos, Mateo veía el rechazo de Jesús de parte del liderazgo judío como profundamente trágico.⁴⁸ El desarrollo de Mateo de este tema, sin embargo, es más polémico que el enfoque de Marcos al mismo, tal vez en respuesta a la persecución judía de los cristianos (10:17; 23:34) y las polémicas de los judíos contra las afirmaciones cristianas (28:15).⁴⁹ En cualquier caso, Mateo quería que sus lectores sepan que la oposición a Jesús venía

⁴⁷ Sobre la alusión a Is 53:12, ver Gnllka, *Matthäusevangelium*, 2:401, y Davies and Allison, *Matthew*, 3:474.

⁴⁸ Cf. Lloyd Caston, «The Messiah of Israel as Teacher of the Gentiles: The Setting of Matthew's Christology», *Interp.* 29 (1975): 24-40, aquí en 27.

⁴⁹ Sobre esto, ver Stanton, *Gospel for a New People*, 171-80.

de un amplio espectro de liderazgo judío y de muchos del pueblo común. También quería mostrar que Jesús había pronunciado el juicio de Dios sobre los judíos que rechazaron a su Hijo. Este juicio vendría en dos formas: su ciudad y templo serían destruidos y los propósitos salvadores de Dios pasarían más allá del pueblo judío a un nuevo pueblo, compuesto de los judíos y los gentiles que habían decidido seguir a Jesús.

El rechazo de Jesús de parte de los líderes judíos

Lo comprensivo del cumplimiento de Jesús de las Escrituras es comparable irónicamente con lo comprensivo de su rechazo por parte del liderazgo judío. Mateo usó una variedad de términos para este liderazgo: escribas, fariseos, saduceos, ancianos del pueblo y principales sacerdotes; y esta variedad deja al lector con la impresión de que todo tipo y rango de dirigentes se oponía a Jesús. Se opusieron a él, todavía más, no esporádica o gradualmente, sino implacablemente y de la cuna a la tumba. «Todo Jerusalén», incluyendo los principales sacerdotes y escribas, se turban junto con el notoriamente cruel Herodes cuando oyen que el Rey de los judíos ha nacido (2:3).⁵⁰ Los escribas creen que cuando Jesús perdona los pecados de un paralítico, está [p 111] blasfemando (9:3). Los fariseos dos veces dicen que él arroja demonios «por el príncipe de los demonios» (9:34; 12:24) y buscan maneras para destruir a Jesús porque creen que ha quebrantado el día del Señor (12:14). Como parte de su complot para matarle, frecuentemente «prueban» a Jesús (16:1; 19:3; 22:18; cf. 22:35), esperando hacerle enredarlo en sus palabras (22:15).

Los escribas y fariseos se turban porque los discípulos de Jesús quebrantan sus tradiciones legales (15:2). Los principales sacerdotes y escribas se enfurecen cuando los niños del templo alaban a Jesús como el Hijo de David (21:15–16). Los principales sacerdotes y los ancianos del pueblo son escépticos en cuanto a que Jesús tenga alguna autoridad para actuar y enseñar como profeta (21:23). Los principales sacerdotes y los fariseos se ofenden por sus parábolas (21:45). Los saduceos discuten con él en cuanto a la resurrección (22:23).

Finalmente, los principales sacerdotes y los ancianos del pueblo traman arrestar a Jesús (26:3–5). Contratan a Judas para que traicione a Jesús (26:14), arrestan a Jesús (26:47), lo declaran convicto de blasfemia (26:65), y no cejan hasta que Pilato ejecuta la sentencia de muerte que han decretado (27:12, 20). Unidos a los escribas se burlan de Jesús mientras él sufre en la cruz (27:41). En espera de los informes de la resurrección de Jesús, los principales sacerdotes ponen guardias en su tumba (27:62–66), y después de que Jesús ha resucitado de los muertos, sobornan a los guardias para que digan que los discípulos de Jesús se robaron el cuerpo. «Esta es la versión de los sucesos», comenta Mateo, «que hasta el día de hoy ha circulado entre los judíos» (28:15).

Este es un cuadro lóbrego de oposición total a Jesús. Un amplio espectro de los dirigentes judíos repudia su persona, afirmaciones y enseñanzas en toda su vida e incluso en el propio tiempo de Mateo. ¿Qué podría explicar tal resistencia de parte de los líderes de Israel al Mesías, el Hijo del Dios viviente?

Mateo no tiene duda en cuanto a la respuesta a esta pregunta. La exhibición externa de piedad de parte de los dirigentes judíos disfraza corazones llenos de corrupción. Sus afirmaciones de ser descendientes de Abraham (3:9), su ostentosa exhibición al dar limosnas (6:2), sus oraciones públicas (6:5), sus ayunos obvios (6:16), su renuencia para asociarse con pecadores (9:10–13), su preocupación de que la gente guarde la ley mosaica con detalles meticulosos (12:1–14; 23:5, 23, 25), su celo para hacer prosélitos (23:15), sus exhibiciones de devoción al templo (15:3–6), y su preocupación por los monumentos a sus antepasados (23:29) componen un barniz santurrón sobre corazones impuros. Esta piedad externa a menudo meramente tiene el propósito de ganar el aplauso de otros (6:2, 5, 16; 23:5–7), disfrazar avaricia (15:5–6; 23:25), o hallar la manera de romper legalmente la palabra dada (23:16–22). Los dirigentes judíos son, por consiguiente, como sepulcros blanqueados: hermosos por fuera pero dentro lleno de huesos muertos, y ritualmente impuros (23:27–28). Sus labios pronuncian lenguaje santurrón, pero sus corazones están lejos de Dios (15:7–8).

Mateo destaca para crítica en particular el hecho de que el liderazgo judío no emparejaba sus palabras con sus obras. Afirman ser hijos de Abraham pero no dan frutos [p 112] de arrepentimiento (3:7–10). Afirman estar dedi-

⁵⁰ Jack Dean Kingsbury, *Matthew as Story*, 2ª ed. (Fortress, Philadelphia, 1988), 5.

cados a la ley de Dios pero no han logrado apreciar los asuntos más importantes de la justicia, misericordia y fe (9:13; 12:7; 23:23). Tienen ejemplares de la ley mosaica y por consiguiente controlan el acceso de muchos otros a ella, pero no obedecen la misma ley que enseñan a otros (23:1-3). En una palabra, son hipócritas.⁵¹

Si uno mira más allá de sus exhibiciones teatrales de piedad, sin embargo, descubre que las obras perversas de los dirigentes judíos son consistentes con los corazones corruptos de los que fluyen estas obras. Por ejemplo, Mateo sigue a Marcos al relatar el perdón y curación de enfermos que Jesús le dio a un paralítico (9:1-8; cf. Mr 2:1-12), pero en tanto que Marcos anota que Jesús reprende a los escribas como: «¿Por qué razonan así?» (Mr 2:8), Mateo dice: «¿Por qué dan lugar a *tan malos pensamientos?*» (9:4). Mateo hace algo similar con palabras que evidentemente halló sin ningún contexto narrativo en la fuente que usó en común con Lucas (Q) y que él ya ha influido en el Sermón del Monte (7:15-20; cf. Lc 6:43-45).⁵² Parafrasea estas palabras y las usa para explicar por qué los fariseos han blasfemado al Espíritu Santo al acusar a Jesús de echar fuera demonios por el poder de Beelzebú, príncipe de los demonios (12:22-32):

»Si tienen un buen árbol, su fruto es bueno; si tienen un mal árbol, su fruto es malo. Al árbol se le reconoce por su fruto. Camada de víboras, ¿cómo pueden ustedes que son malos decir algo bueno? De la abundancia del corazón habla la boca. 35 El que es bueno, de la bondad que atesora en el corazón saca el bien, pero el que es malo, de su maldad saca el mal (12:33-35; cf. 15:18).

Los fariseos han hablado palabras imperdonablemente malas contra el Espíritu Santo porque sus corazones son malos. Necesitan limpiar el interior de su tazón, que está lleno de codicia e indulgencia propia (23:26), de hipocresía y maldad (23:28), y sólo entonces estará limpio también lo de afuera (23:26).

El juicio de Dios sobre los dirigentes judíos por su rechazo de Jesús

Para Mateo, este rechazo comprensivo de Jesús por parte de los dirigentes corruptos del pueblo judío conduce inexorablemente al juicio de Dios sobre su pueblo. Este juicio toma dos formas: la destrucción de Jerusalén y el movimiento de los propósitos salvadores de Dios más allá de los límites étnicos de Israel.⁵³ Mateo saca a la superficie estos dos temas en varios lugares.

En su relato de la curación del criado del centurión (8:5-13), Mateo hace tres cambios que recalcan estos temas. Estos cambios se hacen visibles cuando comparamos la [p 113] versión que Mateo da del episodio con la de Lucas 7:1-10, que probablemente reproduce más exactamente su (hipotética) fuente común Q. Primero, en Lucas un grupo de judíos le dice a Jesús que el centurión merece que se le conceda su petición de que cure a su criado porque «aprecia tanto a nuestra nación, que nos ha construido una sinagoga» (Lc 7:5). Mateo omite esta referencia positiva a la conexión entre el centurión, el pueblo judío y sus instituciones.

Segundo, en Lucas la respuesta asombrada de Jesús a la fe del centurión dice: «Les digo que *ni siquiera* en Israel he encontrado una fe tan grande» (Lc 7:9). Mateo, sin embargo, destaca la falta de fe en Israel al anotar las palabras de Jesús: «Les aseguro que no he encontrado en Israel *a nadie* que tenga tanta fe» (Mt 8:10).

Tercero, y más significativo, Mateo pasa a un comentario que ha hallado en otro lugar en Q (Lc 13:22-30; cf. Mt 7:21-23) para darle un lugar en esta historia:

Les digo que muchos vendrán del oriente y del occidente, y participarán en el banquete con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos. Pero a los súbditos del reino se les echará afuera, a la oscuridad, donde habrá llanto y rechinar de dientes (8:11-12; cf. Lc 13:28-29).

⁵¹ El término *jupocrites* («hipócrita») aparece en el Nuevo Testamento dieciocho veces. Trece de ellas pertenecen a Mateo.

⁵² Cf. Hagner, *Matthew 1-13*, 349; Hans Dierer Betz, *The Sermon on the Mount* (Hermeneia; Fortress, Minneapolis, 1995), 532; Ulrich Luz, *Matthew 8-20: A Commentary* (Hermeneia; Fortress, Minneapolis, Minn., 2001), 202.

⁵³ Cf. Gnika, *Matthäusevangelium*, 2:459, y Scot McKnight, «A Loyal Critic: Matthew's Polemic with Judaism in Theological Perspective», en *Anti-Semitism and Early Christianity: Issues of Polemic and Faith*, ed. Craig A. Evans y Donald A. Hagner (Fortress, Minneapolis, 1993), 55-79, aquí en 71-76.

Mateo quiere que sus lectores entiendan que la falta de fe en Jesús dentro de Israel ha resultado en el juicio divino, y este juicio se ha expresado en la extensión de los propósitos salvadores de Dios más allá de Israel para incluir a los gentiles.

De modo similar, Mateo moldea su versión de la enseñanza de Jesús sobre la gente de Nínive, la reina del Sur, y el regreso del espíritu inmundo en el capítulo 12 para hacer énfasis en el tema del juicio del pueblo de Dios. Esto de nuevo se hace visible cuando comparamos el relato de Mateo con su contraparte en Lucas. Lucas, que probablemente siguió aquí el orden de Q, coloca la enseñanza de Jesús sobre el regreso del espíritu inmundo (Lc 11:24–26) directamente después de su respuesta a la acusación hostil de que él podía echar fuera demonios debido a que era un aliado de Beelzebú (11:14–23).⁵⁴ Este es un lugar natural para el párrafo puesto que parece advertir a los que se habían beneficiado de los exorcismos de Jesús tras esta experiencia deben procurar tener antes que dejar sin llenar el vacío espiritual que el espíritu malo dejó al irse.⁵⁵ Para Lucas, este es el sentido en el que «el estado final de aquella persona resulta peor que el inicial» (11:26).

En contraste Mateo, que probablemente también estaba siguiendo Q, cambia la posición de este párrafo (Mt 12:43–45) de modo que forma el clímax de la enseñanza de Jesús sobre los pobladores de Nínive y la reina del Sur (12:41–42). Jesús contrasta los corazones arrepentidos y devoción santa de estos gentiles con «los fariseos y escribas», cuya insistencia en que Jesús les dé una señal para demostrar su identidad es evidencia [p 114] de que son parte de «esta generación malvada y adúltera» (12:38–39). En este contexto, la historia del espíritu que vuelve se refiere a la nación de Israel, que se ha beneficiado de los exorcismos y otra actividad compasiva de Jesús pero cuyo rechazo a Jesús resultará en un «estado postrero ... peor que el primero» (12:45). Como para quitar toda ambigüedad de que así es como él ve la enseñanza de Jesús sobre el regreso del espíritu inmundo, Mateo añade a su versión: «Así le pasará también a esta generación malvada» (12:45).⁵⁶ De nuevo, Mateo ha hablado de las dos facetas del juicio de Dios sobre Israel por el rechazo de éste de Jesús: Dios devastará su nación y llevará sus propósitos más allá de sus límites para incluir a los gentiles.

Este tema se vuelve claro como el cristal en dos parábolas consecutivas ubicadas estratégicamente cerca del fin del Evangelio de Mateo conforme el control de los dirigentes judíos contra Jesús alcanza su clímax. En la parábola de los labradores malvados (21:33–43) Jesús rememora la parábola de Isaías de un viñedo infructuoso: «la casa de Israel», a la cual Dios aplica juicio (Is 5:1–7). En la versión de Mateo la acción se enfoca menos en el viñedo que en los arrendatarios que reciben de un dueño el viñedo y luego con desplante tratan mal a dos grupos sucesivos de siervos que vienen a cobrar la renta que se debe al dueño. Finalmente, el dueño del viñedo envía a su propio hijo a los arrendatarios, pensando que ellos con seguridad le respetarán. Más bien, cegados por la codicia, ellos matan al hijo del dueño. La reacción natural del dueño a estos eventos, como los principales sacerdotes y fariseos mismos comentan, es aplicarles a los arrendatarios perversos una muerte apropiada y de miseria y arrendar el viñedo a otros «que le den lo que le corresponde cuando llegue el tiempo de la cosecha» (Mt 21:41).⁵⁷

En la parábola del banquete de bodas (22:1–14) Jesús recalca los dos mismos puntos de destrucción de Israel y la extensión de los propósitos salvadores de Dios a otros pueblos. La historia habla de un rey que preparó un banquete «para su hijo» (22:2) y envió a sus criados para invitar a sus súbditos. Aquellos a quienes los siervos fueron, no obstante, los desdeñaron, maltrataron y los mataron. Como resultado,

⁵⁴ I. Howard Marshall, *Commentary on Luke* (NIGTC; Eerdmans, Grand Rapids, 1978), 479.

⁵⁵ Para este significado del párrafo, ver Marshall, *ibid.*, y Darrell L. Bock, *Luke 9:21–24:53* (BECNT 3B; Baker, Grand Rapids, 1996), 1092.

⁵⁶ Davies and Allison, *Matthew*, 2:360.

⁵⁷ La colocación de Mateo de la descripción del castigo de los labradores malvados en los labios de los principales sacerdotes y fariseos es reminiscencia de las palabras autocondenatorias de las multitudes judías en 27:25. Entre los tres relatos de esta parábola en los evangelios, este rasgo es único en él. La frase final de la parábola también es exclusiva en la versión de Mateo (cf. Mr 12:9; Lc 20:16).

El rey se enfureció. Mandó su ejército a destruir a los asesinos y a incendiar su ciudad. Luego dijo a sus siervos: «El banquete de bodas está preparado, pero los que invité no merecían venir. Vayan al cruce de los caminos e inviten al banquete a todos los que encuentren» (22:7–9).

Es difícil no ver en estas dos parábolas alusiones a la destrucción de Jerusalén y la extensión del evangelio a los gentiles.

[p 115] De modo similar, cualquier duda de que Mateo entiende que el juicio de Dios incluye la destrucción de Jerusalén se refuta cuando consideramos el párrafo final de los «ayes» de Jesús contra los escribas y fariseos en el capítulo 23.⁵⁸ El séptimo y último ay acusa a los escribas y fariseos de estar al fin de una larga hilera de los que persiguieron a los profetas de Dios, sabios y escribas. El juicio de Dios para toda esta debacle, dice Jesús caerá «sobre esta generación» (23:36). Jesús luego lamenta la actitud recalcitrante de Jerusalén y pronuncia su ruina: «Pues bien, la casa de ustedes va a quedar abandonada» (23:38). Luego da una profecía detallada de la destrucción del templo (24:1–2) y de gran sufrimiento en Judea (24:15–25).

¿Antijudaísmo en Mateo?

La crítica de Mateo en contra de los dirigentes judíos y su implicación de muchos otros judíos en el rechazo y muerte de Jesús ha llevado a algunos intérpretes de su Evangelio a concluir que él era antijudío, tal vez incluso un gentil antijudío.⁵⁹ Tres consideraciones hacen de esto una consideración equivocada del Evangelio de Mateo.

Primero, Mateo es un miembro de un grupo minoritario amenazado por una mayoría judía no creyente (10:17; 23:34; cf. 5:11–12). En siglos posteriores todo cambió en escala masiva de modo que la persecución judía del primer siglo contra los cristianos palideció en comparación con los horrores perpetrados contra los judíos bajo el estandarte de un falso cristianismo. Mateo, no obstante, escribió antes de esta vuelta de los eventos, y para leer su Evangelio de una manera sensible históricamente, entonces hay que entender esta crítica no como un instrumento de opresión sino como una respuesta a su propia experiencia (y de Jesús) de opresión a manos de una mayoría poderosa.

Segundo, aunque el propio contexto de Mateo de persecución a manos de los judíos no creyentes comprensiblemente hace una crítica del judaísmo no creyente su primera preocupación, ocasionalmente revela que, si se le pidiera hacerlo, podría haber producido una crítica igualmente mordaz de gentiles no creyentes. En el Sermón del Monte Jesús no sólo critica a los judíos hipócritas que oran de maneras ostentosas «para que otros los vean» (6:5), si no a gentiles por igual: «porque ellos se imaginan que serán escuchados por sus muchas palabras» (6:7). Los discípulos de Jesús no deben ser como ellos así como tampoco deben ser como los judíos hipócritas (6:5, 8). Es más, Mateo no se imagina que los gentiles no creyentes recibirán a los cristianos de modo más cálido que los judíos no creyentes. No sólo que los discípulos de Jesús serán azotados en las sinagogas, sino que también serán arrastrados «ante gobernadores y reyes **[p 116]** para dar testimonio a ellos y a los gentiles» (10:17–18), y «los odiarán todas las naciones» (24:9).

Además, como veremos más completamente más adelante, Mateo no tolera a los hipócritas dentro de la iglesia tal como lo tolera a los hipócritas entre los judíos no creyentes. Para Mateo la iglesia es un cuerpo mixto de auténticos seguidores de Jesús y los que sirven al Señor de labios para afuera. Este segundo grupo, al que Mateo martilla llamándolos «hipócritas» (24:51; cf. 7:5), enfrentarán juicio escatológico y expulsión del reino con tanta certeza como los hipócritas entre los judíos experimentarán la destrucción de su templo y su propia exclusión del pueblo de Dios.

⁵⁸ France, *Matthew: Evangelist and Teacher*, 214–18, esp. 216.

⁵⁹ Ver, por ej., el rechazo de Gaston de lo que él considera elementos antisemíticos en el Evangelio de Mateo en «The Messiah of Israel», 40: «Si los críticos de la redacción tienen razón, entonces el redactor Mateo, a distinción de la tradición que transmite, no puede ser ya parte del canon personal de muchos. Cómo Lutero lo dijo una vez, ‘*urgemus Christum contra scripturam*’ (‘Instamos a Cristo contra las Escrituras’).» Para otros que sostienen una opinión similar, ver el estudio en McKnight, «A Loyal Critic», 58 n. 9. Sobre la opinión de que Mateo era gentil, ver el estudio en Gastón, *ibid.*, 33–34, and Stanton, *Gospel for a New People*, 131–35.

Tercero, y más importante para entender la teología de Mateo, el interpretar el papel de Jesús (y tal vez el propio) contra el trasfondo de la difícil carrera de Jeremías durante fines del siglo séptimo y principios del siglo sexto a.C. en su gran discurso del templo Jeremías habló en contra de la hipocresía de los dirigentes de Israel que oprimían al extranjero, al huérfano y a la viuda (Jer 7:6), violaban los diez mandamientos (Jer 7:9), y participaban en adoración perversa (Jer 7:9, 16–18), pero que pensaban que debido a sus holocaustos en el templo de Jerusalén escaparían de la ira de Dios (Jer 7:22; cf. 26:1–24).⁶⁰ De modo similar, en Mateo Jesús habla contra aquellos cuya hipocresía los ha llevado al lugar de sacrificio por sobre la misericordia (Mt 9:13; 12:7; 23:23). Tal como Jeremías predijo el rechazo para «la generación que provocó [la] ira [de Dios]» (Jer 7:29) y la destrucción para Jerusalén y su templo (Jer 7:12–15, 32–34; 26:6), Jesús en el Evangelio de Mateo habla de «esta generación» como rechazada (Mt 11:16; 12:41–45; 23:36; 24:34) y advierte la inminente destrucción de Jerusalén y su templo (Mt 21:12–22; 23:1–24:35).⁶¹

Parece probable, por tanto, que cuando en el Evangelio de Mateo «todo el pueblo» asume la responsabilidad de la muerte de Jesús con las palabras: «¡Que su sangre caiga sobre nosotros y sobre nuestros hijos!» (27:25), están haciendo eco de la defensa de Jeremías contra los oficiales religiosos que casi triunfan en hacer que lo condenen a muerte por blasfemar contra el templo:

En cuanto a mí, estoy en manos de ustedes; hagan conmigo lo que mejor les parezca. 15 Pero sepan que si ustedes me matan, estarán derramando sangre inocente sobre ustedes mismos y sobre los habitantes de esta ciudad (Jer 26:14–15).

[p 117] Cabezas más sabias prevalecieron y Jeremías fue librado, pero Urías, hijo de Semaías, que dijo un mensaje similar al de Jeremías, no fue tan afortunado. Lo detuvieron y lo llevaron ante Joacim, que lo ejecutó (Jer 26:20–23).

Incidentes como éste están probablemente en la mente de Mateo cuando anota la afirmación de Jesús de que los escribas y fariseos son «descendientes de los que asesinaron a los profetas» (23:31). Jesús sigue la tradición de tales profetas, y los dirigentes judíos siguen la tradición de los que los asesinaron; pero Mateo hace esta correlación como judío herido y rechazado, tal como Jeremías. Participa de la tradición de los judíos no creyentes que critica y habla partiendo de esas tradiciones.⁶²

Sumario

Los dirigentes religiosos chocaron con Jesús por toda una variedad de asuntos: su autoridad para contravenir la ley mosaica, su derecho a perdonar pecados, su disposición para asociarse con «recaudadores de impuestos y pecadores», y sus afirmaciones implícitas de ser el Mesías davídico e Hijo de Dios. Su rechazo de Jesús fue comprensivo: una amplia gama de liderazgo judío participó en eso, y duró desde la infancia de Jesús hasta el mismo día de Mateo. Descarriados por sus dirigentes (15:14; 27:20) muchos de los judíos rechazaron también a Jesús. Los habitantes de Betsaida, Corazín y Capernaum en Galilea rechazaron a Jesús (11:21–23), y las multitu-

⁶⁰ Sobre las circunstancias históricas y propósito del discurso del templo en Jeremías ver J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah* (NICOT; Eerdmans, Grand Rapids, 1980), 274, y William L. Holladay, *Jeremiah*, 2 vols. (Hermeneia; Fortress, Filadelfia, 1986–89), 1:639–40.

⁶¹ En Mateo la limpieza del templo y la higuera que se secó (Mt 21:12–22) son reminiscencias del discurso del templo en Jer 7:1–15, que Jesús cita en 21:13 (Jer 7:11), y del lamento por la desobediencia de Israel en Jer 8:13. En Jeremías estos pasajes recalcan la destrucción del templo (Jer 7:14) o de Israel (8:14) por la desobediencia, tal como lo hacen en Mateo. En Mateo, sin embargo, el limpiamiento del templo y la higuera que se secó ocurren directamente después de las multitudes en la entrada triunfal llaman a Jesús «el profeta de Nazaret» (21:11). Sobre esto ver Michael Knowles, *Jeremiah in Matthew's Gospel: The Rejected Prophet Motif in Matthean Redaction*, (JSNTSup 68; Sheffield Academic Press, Sheffield, 1993), 173–80. 137–270. Sobre todo el asunto de si Mateo era gentil, ver Stanton, *Gospel for a New People*, 135–39.

⁶² Que Mateo era judío parece claro por su uso sutil de las Escrituras judías (que ocasionalmente parece haber parafraseado del hebreo) y por el nivel de interacción con el judaísmo. Sobre su uso de las Escrituras, ver esp. Allison, *New Moses*, 137–270. Sobre toda la cuestión de si Mateo fue gentil, ver Stanton, *Gospel for a New People*, 135–39.

des presentes en la audiencia de Jesús ante Pilato insistieron que su muerte era responsabilidad de ellos y de sus hijos (27:25).⁶³ Por lo menos entre los dirigentes este rechazo en masa de Jesús surgió de corazones corruptos. Exhibían formas de piedad y enseñaban preceptos santos, pero lo hacían sólo para ganarse el aplauso de la gente, cómo lo testificaban sus obras perversas. A diferencia de Jesús, cuya vida y enseñanza tuvieron perfectamente coordinadas, los dirigentes judíos no practicaban lo que predicaban (23:3).

Como resultado, Dios enviará juicio sobre su pueblo: su rechazo de la voluntad de Dios acarrea destrucción para su nación, y Dios extenderá sus propósitos salvadores más allá de los judíos para incluir a los gentiles. Esto no significa que Mateo sea antijudío. Habla desde dentro de una minoría impotente y perseguida, y aunque habla en cierto sentido desde fuera de las estructuras del judaísmo según estaba organizado en su tiempo, también habla desde dentro de las tradiciones proféticas que el judaísmo abrazaba. Entiende el papel de Jesús siendo consistente con el papel de Jeremías a fines del siglo séptimo y principios del siglo sexto a.C. Ambos proclamaron la destrucción de Jerusalén y del templo como consecuencia del rechazo del mensaje del profeta de Dios. Para Mateo, sin embargo, Jesús vas más allá de Jeremías para anunciar el [p 118] principio de un nuevo pueblo, compuesto de judíos y de gentiles, al que Dios le dará el reino y que producirá el fruto de justicia que Dios exige (21:43).⁶⁴

La Amonestación De Jesús A La Iglesia

Mateo tiene un interés especial en preservar la enseñanza de Jesús sobre la iglesia. Sólo en su Evangelio Jesús usa el término «iglesia» (*ekklesia*, 16:18; 18:17) y expresa interés en la autoridad de la iglesia (16:18–19; 18:18), su disciplina (18:15–18) y oficios (23:8–10).⁶⁵ Cuando Mateo considera a la iglesia, sin embargo, la mayor parte de su atención se concentra en una sola preocupación: la iglesia no debe repetir los errores de la «generación adúltera y malvada» que ha rechazado a Jesús y perseguido a sus seguidores. Él espera prevenir esto anotando las advertencias de Jesús contra la hipocresía que caracteriza al judaísmo no creyente, e instando a la iglesia a pastorear con especial cuidado a los creyentes vulnerables.

La certeza del juicio contra la hipocresía dentro de la iglesia

Mateo se da perfecta cuenta de que las personas dentro de la iglesia no son inocentes de los defectos que ha atribuido a los judíos que rechazaron a Jesús.⁶⁶ Todos, sean judíos o gentiles, caen bajo esta acusación. Esto es evidente en muchos pasajes. Por ejemplo, la inclusión de Mateo de críticas de «los hipócritas en las sinagogas» en 6:1–18 y la denuncia de Jesús de los escribas y fariseos en 23:1–39 da por sentado que los seguidores de Jesús están sujetos a las mismas tendencias como los dirigentes judíos y necesitan esforzarse en contra de ellas. Mateo acentúa ambos pasajes con imperativos dirigidos a sus lectores cristianos:

- «Cuidense de no hacer sus obras de justicia delante de la gente para llamar la atención» (6:1).
- «Por eso, cuando des a los necesitados, no lo anuncies al son de trompeta ... Más bien ... que no se entere tu mano izquierda de lo que hace la derecha» (6:2–3).
- «Cuando oren, no sean como los hipócritas ... Pero tú, cuando te pongas a orar, entra en tu cuarto, cierra la puerta y ora a tu Padre, que está en lo secreto» (6:5–6).
- «Cuando ayunen, no pongan cara triste como hacen los hipócritas, ... Pero tú ... perfúmate la cabeza y lávate la cara» (6:16–17).

[p 119]

⁶³ Cf. Gaston, «Messiah of Israel», 32, y McKnight, «Loyal Critic», 60.

⁶⁴ Cf. Hagner, *Matthew 14–28*, 623.

⁶⁵ Ver esp. Eduard Schweizer, «Matthew's Church», en *The Interpretation of Matthew*, ed. Graham N. Stanton, 2ª ed. (T. & T. Clark, Edinburgh, 1995), 149–77.

⁶⁶ John P. Meier, *The Vision of Matthew: Christ, Church, and Morality in the First Gospel* (Newton, New People, 149; France, *Matthew: Evangelist and Teacher*, 255–56, 275).

- «Así que ustedes deben obedecerlos y hacer todo lo que les digan [los escribas y fariseos]. Pero no hagan lo que hacen ellos, porque no practican lo que predicán» (23:3).
- «Pero no permitan que a ustedes se les llame “Rabí”.... Y no llamen “padre” a nadie en la tierra ... ni permitan que los llamen “maestro”» (23:8–10).

La intención de estos pasajes no es meramente destacar las faltas de los dirigentes judíos que rechazaron a Jesús, sino advertir a los cristianos que deben evitar caer en las mismas actitudes destructivas. La presuposición debajo de todo esto es que ellos también son capaces de hacerlo.

La posibilidad de que los corazones corruptos de las personas dentro de la iglesia los haga descarriarse es para Mateo más que meramente teórica. Considera a la iglesia un *corpus mixtum* de cristianos auténticos y los que sólo hacen teatro.⁶⁷ Esta comprensión de la iglesia ya es evidente en el Sermón del Monte cuando Jesús advierte contra los «falsos profetas» que parecen ser ovejas pero que sólo son lobos disfrazados (7:15). Como los fariseos y saduceos que venían a Juan para el bautismo (3:8; cf. 12:33), el hecho de que estos cristianos no produzcan «fruto» según sus afirmaciones santurronas los caracterizaba como falsos (7:16–20).⁶⁸ Estos frutos no consisten en profesar que Jesús sea Señor, profetizar, exorcizar demonios y obrar milagros, sino en hacer la voluntad de Dios (7:21–23).

Estos cristianos hipócritas aparecen no sólo entre los profetas sino también dentro de la iglesia en general, como lo demuestran las parábolas de las hierbas malas entre el trigo (13:24–30, 36–43), los pescados buenos y malos (13:47–50), el banquete de bodas (22:1–14), los siervos buenos y malos (24:45–51), y las diez vírgenes (25:1–13).⁶⁹ Según la parábola de la cizaña entre el trigo, que es única en Mateo, el reino de los cielos contiene trigo (los hijos del reino) y también hierbas malas (los hijos del maligno) que crecen juntos antes de la cosecha escatológica. Al tiempo de la siega, sin embargo, los ángeles del Hijo del Hombre «arrancarán de su reino a todos los que pecan y hacen pecar» (13:41).⁷⁰ La parábola de los pescados buenos y malos, también única en Mateo, sigue un patrón similar: una red recoge toda clase de peces en el mar (13:47), pero al fin los **[p 120]** pescados buenos van a las canastas y a los peces malos se los desecha (13:48), tal como los ángeles separarán a los malvados y a los buenos al fin del mundo (13:49–50).

Esta manera de entender a la iglesia corresponde a la acción de los siervos del rey y del rey mismo en las partes de la parábola del banquete de bodas que son únicas en Mateo (cf. Lc 14:16–24). Cuando los invitados al principio no responden a la invitación, los criados buscan las calles y reúnen «buenos y malos» (22:10).⁷¹ El rey, cuando nota a un invitado sin vestido de bodas, le pregunta: «“Amigo, ¿cómo entraste aquí sin el tra Je de boda?”» y hace que lo echen a las tinieblas de afuera (22:11–13).⁷²

⁶⁷ Esta es una noción común de la forma en que Mateo entiende a la iglesia. Ha caído bajo ataque de Petri Luomanen, «*Corpus Mixtum*—An Appropriate Description of Matthew’s Community?» *JBL* 117 (1998): 469–80, pero el argumento de Luomanen le ha refutado persuasivamente Robert H. Gundry, «In Defense of the Church in Matthew as a *Corpus Mixtum*», *ZNW* 91 (2000): 153–65.

⁶⁸ Cf. Günther Bornkamm, «End-Expectation and Church in Matthew», en *Tradition and Interpretation in Matthew*, ed. Günther Bornkamm, Gerhard Barth, y Heinz Joachim Held (NTL; Westminster, Philadelphia, 1963), 15–51, aquí en 16.

⁶⁹ Pace Luomanen, «*Corpus Mixtum*», 476, que también no logra ver la significación de las frases «no todo el que me dice» (7:21) y «muchos me dirán» (7:22) en 7:15–23. Estas frases muestran que aunque los falsos profetas dominan la primera parte del pasaje (7:15–20), en la segunda parte Mateo amplía su advertencia para cubrir a los cristianos en general (7:21–23).

⁷⁰ Es cierto que, como Davies y Allison, *Matthew*, 2:408–9, destacan, que en la interpretación de la parábola «el campo es el mundo» (13:38), pero esto sólo significa que la iglesia, que consiste de cizaña y trigo, se esparce por todo el mundo (cf. 24:14; 26:13; 28:19). Ver Gundry, *Matthew*, 275; idem, «*Corpus Mixtum*», 161.

⁷¹ Pace Luomanen, «*Corpus Mixtum*», 475; esta reunión de buenos y malos no es una reunión para el juicio y por consiguiente una reunión general de los que están en el mundo, sino una celebración escatológica del Mesías con su pueblo (cf. 26:29). Ver también Gundry, «*Corpus Mixtum*», 155.

⁷² Gundry, «*Corpus Mixtum*», observa que Jesús también se dirige a Judas «el traidor» como «amigo» en 26:50 y 26:25. Ambas designaciones de Judas son únicas en Mateo y son coherentes con la noción de que los hipócritas existen incluso dentro de la iglesia.

De modo similar, en la parábola del siervo bueno y siervo malo, uno y otro trabajan en la casa de su amo (24:45), pero cuando el patrón vuelve para hallar al siervo malvado golpeando a sus colegas y emborrachándose (24:48–50), el amo lo castigará severamente y le asignará un lugar con «los hipócritas» (24:51). El término «hipócritas» es la contribución de Mateo a esta parábola (cf. Lc 12:46) y demuestra que él no ve ninguna diferencia cualitativa entre los «hipócritas» de los dirigentes judíos que ha descrito tan rigurosamente unos párrafos antes en el capítulo 23 y los falsos cristianos que se describen en esta parábola.⁷³

Finalmente, en la parábola de las diez vírgenes, de nuevo una parábola única en Mateo, todas las vírgenes salieron para recibir al novio (25:1), pero las que no estuvieron listas en el momento de su llegada se hallaron fuera del banquete de bodas (25:10). Sus gritos de «¡Señor! ¡Señor!» (25:11, aut.) como los gritos de los falsos cristianos en 7:21–23, son inútiles, y oyen al Señor decir en respuesta: «De cierto os digo, que no os conozco» (25:12, RV-60).

Mateo enfrenta la realidad de la hipocresía y corrupción dentro de la iglesia y advierte a sus lectores que examinen sus vidas para ver si están dando buen fruto. El juicio escatológico espera a aquellos cuya única evidencia de fe en Cristo es la confesión de Jesús como Señor. Mateo es un realista: tales ofensas vendrán, pero ay de la persona por quien vienen (18:7).

La necesidad de pastorear ovejas vulnerables

Aunque el cuadro de Mateo de la suerte escatológica de tales falsos cristianos es implacable, Mateo cree que esta suerte se sella sólo en el juicio escatológico. Antes de ese tiempo Mateo aboga por un enfoque persuasivo gentil a los que parecen tantear en la periferia del cristianismo auténtico. Este aspecto de la forma en que Mateo entiende a la iglesia sale al frente en el capítulo 18. Aquí Mateo compila un cuerpo de la enseñanza de Jesús sobre la iglesia cuyo propósito es animar a los seguidores de Jesús a ser humildes unos con otros y recibirse unos a otros (18:1–5, 10), evitar toda conducta [p 121] que pudiera hacer que otro cristiano peque (18:6–9), procurar que vuelvan al redil los que se han descarriado de su consagración a seguir a Jesús (18:12–13), buscar reconciliación unos con otros (18:15–20), y perdonarse unos a otros (18:21–35).

Mateo introduce este discurso recapitulando una pregunta que los discípulos le presentan a Jesús en cuanto a quién será el más grande en el reino de los cielos (18:1). Jesús responde llamando a un niño para que se ponga entre ellos. Luego les dice a los discípulos que todos los que entran en el reino de los cielos deben volverse como niños pequeños, y que el que hace esto es el más grande en el reino de los cielos (18:4). Los que se vuelven como niños, continúa, le reciben (18:5).

Jesús luego cambia de hablar de «niños» (*paidia*, 18:2–5) a hablar de «estos pequeños» (*ton mikron touton*, 18:6, 10, 14). Los discípulos de Jesús deben evitar hacer que «estos pequeños» tropiecen y desdeñarlos. Dentro del contexto inmediato, «estos pequeños» parecen ser los niños como el que está entre Jesús y los discípulos. La mayoría de los intérpretes observan, no obstante, que en otras partes en su Evangelio Mateo concibe a los discípulos generalmente como «estos pequeños» (*ton mikron touton*, 10:42) y «bebidos» (*nepios*, 11:25). Esto quiere decir, según estos intérpretes, que Jesús ha ampliado sus comentarios para incluir a los discípulos en general.⁷⁴

Aunque esto parece ser verdad, el contexto y los términos diminutivos también muestran que Mateo quiere decir más que simplemente que los discípulos de Jesús deben recibirse unos a otros, evitar hacer que otros tropiecen, y buscar a los otros discípulos que se han descarriado. Al empezar la sección con una referencia a un niño literal y al usar lenguaje diminutivo, Mateo muestra que entiende la enseñanza de Jesús en esta sección como particularmente aplicable a creyentes vulnerables: los que especialmente son proclives a tropezar (18:6–9), a descarriarse de la fe en Jesús (18:12–14), y a pecar contra otros (18:15–17); aquellos a los que, en otras palabras,

⁷³ Gundry, *Matthew*, 497; Davies and Allison, *Matthew*, 3:391; Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25)* (EKK 1.3; Benziger Verlag/Neukirchener Verlag, Zurich/Neukirchen-Vluyn, 1997), 464.

⁷⁴ Ver, por ej., Carson, «Matthew», 398; Hagner, *Matthew 14–28*, 520, 521–22; Luz, *Matthew 8–20*, 432–34.

otros creyentes, en su búsqueda equivocada de lugar más alto en el reino (18:1), puedan verse tentados a desdeñar (18:10) o a rehusar perdonar (18:21–35).⁷⁵

En la visión que Mateo tiene de la iglesia, la iglesia necesita recibir precisamente a estos creyentes vulnerables (18:5), hacerlos volver al redil cuando se descarrian (18:12–14), conducirlos de vuelta a la comunión con aquellos contra los cuales han pecado (18:15–16) y perdonarlos (18:35). Sólo si «uno de estos pequeños» rehúsa escuchar a la iglesia debe la iglesia finalmente pensar de esa persona como un «gentil o recaudador de impuestos» (18:17). Incluso entonces, sin embargo, presumiblemente la iglesia simplemente tratará a esa persona como alguien que necesita oír de nuevo el llamado de Jesús a los «recaudadores de impuestos» (9:9–11; 11:19) y como alguien que necesita perdón del que ha venido «para salvar a su pueblo de sus pecados» (1:21; cf. 26:28).

[p 122] Tal vez esta comprensión de la necesidad de la iglesia de tratar de manera amable con los vulnerables en su seno antes del juicio final explica por qué Mateo incluye la parábola de Jesús del trigo y la cizaña (13:24–30) en su Evangelio. Cuando los esclavos del agricultor le preguntan a su patrón en la parábola si deben arrancar las hierbas malas que el enemigo ha sembrado en el campo de trigo, el amo responde de esta manera:

¡No!, no sea que, al arrancar la mala hierba, arranquen con ella el trigo. Dejen que crezcan juntos hasta la cosecha. Entonces les diré a los segadores: Recojan primero la mala hierba, y átenla en manojos para quemarla; después recojan el trigo y guárdenlo en mi granero (13:29–30).

Mateo se da cuenta de que en la iglesia hay cristianos falsos y verdaderos, y cree que la iglesia puede a menudo distinguirlos por sus frutos (7:15–20), pero también cree que la iglesia debe ser lenta para excomulgar a los que yerran (18:16–17), delicada con los vulnerables (18:5–10) y estar lista para buscar a los que se han descarriado (18:12–14), no sea que en su prisa por excluir de la iglesia a los falsos cristianos arranquen también a cristianos genuinos pero vulnerables.⁷⁶

Algunos intérpretes de Mateo han concluido del énfasis en su Evangelio sobre las demandas éticas que él tenía un concepto menos pesimista que Pablo de la garra del pecado sobre el corazón humano.⁷⁷ La comprensión de Mateo de la naturaleza y vocación de la iglesia muestra que tal interpretación de su Evangelio está errada. Mateo toma en serio el agarrón del mal en el corazón humano. Los corazones endurecidos de los judíos no creyentes los habían llevado a rechazar a Jesús y a perseguir a sus seguidores. Incluso entre los seguidores de Jesús, no obstante, algunos sólo se comprometen con él de labios para afuera como Señor y no producen fruto digno de su confesión. Otros cuya confesión es sincera son proclives a descarriarse del redil como ovejas y necesitan el cuidado pastoral de la iglesia que les ayude en su vulnerabilidad. Mateo cree, por consiguiente, que debe advertir a la iglesia en contra de la hipocresía y también a los judíos que rechazaban a Jesús. También debe exhortarlos a recibir, buscar, persuadir y perdonar a los débiles en la fe dentro de su redil.

El evangelio de mateo y el problema de los odres

Mateo quiere que todo el que lea su Evangelio sepa que la mayoría judía que ha rechazado a Jesús y a sus seguidores no han logrado ver a Jesús como el cumplimiento de las **[p 123]** Escrituras judías. Con este cumplimiento ha venido cambio, y debido a que los corazones de los que rechazaron a Jesús y a sus seguidores cristianos judíos son duros y malvados, han rehusado aceptar el cambio, no han logrado percibir el cumplimiento, y se han aca-

⁷⁵ Para un entendimiento similar del pasaje, ver William G. Thompson, *Matthew's Advice to a Divided Community: Mt. 17, 22 18, 35* (AnBib 44; Biblical Institute Press, Roma, 1970), 163–64; Meier, *Vision*, 129–31; y Gundry, *Matthew*, 361, 367. Pace Luz, *Matthew* 8–20, 434.

⁷⁶ No es claro por qué se debería pensar que la tensión entre 13:30 y 18:17 delata una falta de coherencia en la teología de Mateo, como, por ejemplo Stanton, *A Gospel for New People*, 43, aduce. Mateo cree en la necesidad de la disciplina de la iglesia, pero también sostiene que la iglesia debe ser cauta en cuanto a usarla y cuidadosa para no cerrar la posibilidad de arrepentimiento y restauración antes del juicio escatológico.

⁷⁷ Marguerat, *Le jugement dans l'évangile de Matthieu*, 230–35.

reado sobre sí mismos el juicio de Dios. Como los odres viejos de la parábola, su templo ha sido arruinado y Dios ha empezado a obrar entre un pueblo nuevo y multiétnico.

Mateo cree que dentro de esta nueva comunidad se han preservado verdaderamente las antiguas tradiciones bíblicas de Israel. En detalles importantes ha cambiado la estructura de obediencia a estas Escrituras: uno ya no necesita guardar las leyes alimenticias y el día del Señor, pero el cambio ha sucedido como un cumplimiento positivo de las tendencias de la ley mosaica y de las expectativas de los profetas, y no como una anulación negativa de ellas. Entendida mediante los lentes del cumplimiento que la vida y enseñanzas de Jesús proveyeron, la ley mosaica continuará vigente «hasta que todo se haya cumplido» (5:18).

Antes de ese día escatológico, Mateo cree que la nueva comunidad de Dios debe permanecer alerta al peligro de desarrollar los mismos patrones de corrupción e hipocresía que condujeron al juicio y ruina de los judíos no creyentes. La iglesia es un cuerpo mixto de hierbas malas y cizaña que incluyen a falsos profetas y otros que falsamente aducen el señorío de Cristo, y también de «pequeños» que necesitan cuidado especial, por lo que no hay lugar para la apatía. Meramente decir de labios para afuera: «¡Señor! ¡Señor!» no servirá de gran cosa en el juicio final así como el grito: «¡Éste es el templo del Señor, el templo del Señor, el templo del Señor!» en tiempo de Jeremías (Jer 7:4). Fruto conforme al arrepentimiento es tan necesario para el nuevo pueblo de Dios como lo fue para el pueblo judío y sus dirigentes. Para Mateo, Dios ha colocado el nuevo vino del evangelio en los nuevos odres de la iglesia, pero ahora es imperativo que la iglesia conserve en buen estado los nuevos odres.

[p 125]

Capítulo 5

LUCAS-HECHOS: EL LUGAR DE LOS CREYENTES EN EL PROGRESO DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN

Lucas les provee a sus lectores una declaración explícita de su propósito para componer su obra en dos volúmenes: «para que llegues a tener plena seguridad de lo que te enseñaron» (Lc 1:4).¹ Esta afirmación puede implicar que el patrono de Lucas, Teófilo, era un convertido reciente al cristianismo. La frase «te enseñaron» traduce una palabra (*katequeo*) que Lucas usa en otras partes en un contexto similar para hablar de la instrucción en «el camino del Señor» (Hch 18:25), y Lucas puede usar la palabra «cosas» o «asuntos» (*logon*) en otras partes en singular para indicar las enseñanzas de Jesús (Lc 4:32; 10:39).² Parece razonable, por consiguiente, pensar que Lucas escribe para afirmar a convertidos recientes como Teófilo en cuanto a la certeza de los preceptos básicos de la fe a la que se habían entregado.³

¿Por qué personas como Teófilo necesitaban tal afirmación? La conversión al cristianismo en la antigüedad, como el segundo volumen de Lucas lo atestigua ampliamente, frecuentemente fue recibida con persecución. Los compromisos religiosos en el mundo greco romano eran también compromisos sociales, y el compromiso a una religión que disolvía los límites sociales entre una religión y otra, o negaba la validez de otras religiones conducía inevitablemente a tensiones sociales.⁴

Sin embargo el cristianismo primitivo representaba precisamente esta clase de compromisos. Proclamaba la disolución de las «empalizadas impenetrables» de la ley mosaica de leyes alimenticias, de guardar festivales, y la circuncisión que por siglos habían distinguido a los judíos de los gentiles.⁵ También afirmaba, para asombro de [p 126] muchos, que todo dios excepto el Dios de Abraham, Isaac, Jacobo y Jesús, era un dios falso.⁶ No fue coincidencia que la chusma judía que trató de matar a Pablo en los escalones del templo hizo silencio cuando les habló en hebreo, pero que cuando habló de su comisión para ir a los gentiles, «Entonces levantaron la voz y gritaron: «¡Bórralo de la tierra! ¡Ese tipo no merece vivir!» (Hch 22:22; cf. Lc 4:28).

¹ El «tú» en esta oración se refiere más inmediatamente al patrono de Lucas, el «excelentísimo Teófilo». Loveday Alexander, sin embargo, ha sugerido que Lucas-Hechos, como otras obras dedicadas a un patrono, fue publicado por medio de Teófilo, quien lo puso en su casa disponible para que cualquiera lo lea o copie. Si esto es verdad, el «para que llegues a tener plena seguridad» (*epignos*) probablemente también se refiere a cualquiera que lee la obra o que oye leerla. Ver el ensayo de Alexander, «Ancient Book Production and the Circulation of the Gospels», en *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, ed. Richard Bauckham (Eerdmans, Grand Rapids, 1998), 71–111, aquí en 103–4.

² Cf. Lc 6:47; 9:26, 28, 44; 20:20; 24:19; 24:44; Joseph Fitzmyer, *The Gospel according to Luke (I–IX)* (AB 28; Garden City, N. Y.: Doubleday, 1981), 301, y Ceslas Spicq, *TLNT*, 2:293.

³ Fitzmyer, *Luke (I–IX)*, 301.

⁴ Paul W. Walasky, “And So we Came to Rome:” *The Political Perspective of St. Luke* (SNTSMS 49; Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1983), 64, cree que Lucas escribió durante «el iluminado reino de los flavianos» y por consiguiente durante «un período de relativa tranquilidad y tolerancia en todo el imperio». Cualquiera que haya sido la actitud del emperador hacia el cristianismo, sin embargo, el hostigamiento de los cristianos a nivel local y provincial fue probablemente frecuente durante la segunda mitad del primer siglo, como 1 Ts 1:6–7; 2 Ts 1:4–7; Fil 1:28; y 1 P 1:6; 4:12–19 lo muestran.

⁵ *Let. Aris.* 139 (siglo 2 a.C.): «Cuando, por consiguiente, nuestro legislador, equipado por Dios para perspectiva en todas las cosas, hubo revisado cada particular, nos cercó con empalizadas impenetrables y con murallas de hierro, a fin de que de ninguna manera no mezclásemos con alguna de las otras naciones, permaneciendo puros en cuerpo y en espíritu, y emancipados de opiniones vanas, reverenciando al único y poderoso Dios sobre toda la creación». Ver Moses Hadas, ed. y trad., *Aristeas to Philocrates (Letter of Aristeas)* (Harper, Nueva York, 1951), 157.

⁶ Celsus (siglo 2° d.C.), por ejemplo, estaba completamente atónito por qué los cristianos preferían sufrir la tortura y la muerte antes que adorar a otros dioses aparte del propio, «porque», dice, «la adoración de Dios se hace más perfecta a ir mediante todos ellos». Ver Origen, *Cels.* 8.66.

Tampoco fue coincidencia que Demetrio, el orfebre efesio, logró atizar la ira de sus colegas orfebres con la acusación de que Pablo había hecho descarriar a enorme cantidad de Efesios diciendo «que no son dioses los que se hacen con las manos» (Hch 19:26). Si tal mensaje quedara sin cuestionarse, dice Demetrio,

no sólo hay el peligro de que se desprestigie nuestro oficio, sino también de que el templo de la gran diosa Artemisa sea menospreciado, y que la diosa misma, a quien adoran toda la provincia de Asia y el mundo entero, sea despojada de su divina majestad (Hch 19:27).

En otras palabras, había el peligro de que «la palabra del Señor», que había permeado en toda la provincia de Asia, «todos los judíos y los griegos» (Hch 19:10), perturbaría la paz y seguridad que Roma guardaba tan cuidadosamente en todas sus provincias.

Creer en el evangelio a pesar de todo esto a menudo era romper los límites sociales que definían la familia, gremio o tribu de uno. Frecuentemente quería decir cercenar lazos con padre, madre, esposa e hijos (Lc 14:26). Quería decir adoptar con nuevo nombre: «cristiano» (Hch 11:26; 26:28). Quería decir persecución de los que no son creyentes lo mismo judíos que gentiles (Lc 21:12). En breve, quería decir sufrir extrema dislocación social. Para que nuevos creyentes como Teófilo y la clase de lectores que él representaba sobrevivieran a este trauma necesitaban que se les asegurara que lo que habían creído era cierto. Necesitaban tener una nueva ubicación social y necesitaban comprender su identidad colectiva.

Lucas provee esta nueva ubicación social e identidad colectiva en su relato en dos volúmenes de los cristianos primitivos y su fundador.⁷ Presenta el caso de que este nuevo pueblo llamado «cristianos» representa el cumplimiento del propósito de Dios para su pueblo de Israel, y para toda la humanidad, tal como las Escrituras de Israel lo describen.⁸ En el curso de su narración indica claramente cuál es ese propósito. Les [p 127] muestra a sus lectores que el Mesías Jesús y la asamblea de un grupo de personas que creían el mensaje en cuanto a él cumplía este propósito. Les asegura a sus lectores que el propósito de Dios, aunque inconcluso al presente, inevitablemente triunfará, y enseña a los creyentes cómo deben vivir al proceder y avanzar por el camino a menudo difícil hacia este triunfo. En este capítulo investigaremos cómo Lucas desarrolla cada uno de estos temas en su esfuerzo por suplir «un relato de las cosas que se han cumplido entre nosotros» (Lc 1:1).

La historia de la salvación como principio teológico organizador de Lucas

Los intérpretes de Lucas-Hechos comúnmente describen la perspectiva teológica dominante de la obra como una preocupación con la «historia de la salvación». Los primeros eruditos que usaron este término de la teología de Lucas lo usaron en forma peyorativa. Para ellos, Lucas había eliminado de sus fuentes la convicción fervientemente sostenida de que el fin del mundo había llegado en la vida, muerte y resurrección de Jesús, y transformó estos eventos escatológicos en episodios que tuvieron lugar en un continuo cronológico que se extendía desde el propio día de Lucas en adelante. El problema con esto, en opinión de estos estudiosos, era que Lucas había manejado historiográficamente lo que se podía entender apropiadamente sólo en categorías existenciales, o, dicho en forma diferente, él había subordinado el encuentro del individuo con la palabra aplicada del evangelio a la autoridad de una iglesia institucionalizada. Había hecho esto en un esfuerzo de resistir por un lado los excesos de los

⁷ Gregory Sterling, *Historiography and Self-Definition: Josephus, Luke-Acts and Apologetic Historiography* (Nov TSup LXIV; Brill, Leiden, 1992). Aunque él entiende en forma diferente el género de Lucas-Hechos, la propuesta de Marianne Palmer Bonz, *The Past as Legacy: Luke-Acts and Ancient Epic* (Fortress, Minneapolis, 2000), de que Lucas ha construido una épica fundamental, como la Eneida de Virgilio, para un nuevo pueblo es compatible con el argumento de que el propósito primordial de Lucas fue la formación de identidad.

⁸ Cf. Joel B. Green, *The Theology of the Gospel of Luke* (New Testament Theology; Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1995), 24–28, que útilmente detaca que Lucas creía que las Escrituras de Israel fijaban la dirección del propósito de Dios pero que este propósito estaba todavía siendo realizado en la iglesia.

extremistas religiosos y, por otro lado, defender a la iglesia contra la persecución de un imperio que veía a la iglesia como una amenaza a la estabilidad social.⁹

El término «historia de la salvación» necesita sólo implicar una crítica teológica de Lucas, sin embargo, si el intérprete adopta las siguientes premisas cuestionables:

- Virtualmente todos los cristianos de la primera generación, y Jesús mismo, esperaban el fin del universo espacio-tiempo dentro de sus vidas.¹⁰
- Esta ferviente expectativa hizo que los creyentes iniciales no escribieran el registro histórico del lugar de Jesús en lo que restaba de la historia del mundo.¹¹

[p 128]

- Lucas «corrigió» este entusiasmo con el propósito de recalcar la demora del regreso de Jesús, sacando a Jesús de la experiencia presente al pasado histórico, y domesticando muchos de los elementos socialmente radicales del cristianismo primitivo, particularmente su énfasis en la crucifixión de Jesús.¹²

Puesto que hay buenos argumentos que se pueden sostener contra cada una de estas premisas, podemos pasar por alto las evaluaciones peyorativas de la perspectiva teológica de Lucas y hacer preguntas más importantes de si «historia de la salvación» es una descripción útil, desde la propia perspectiva de Lucas, y de su preocupación teológica primordial.¹³

Hay mucho que decir para examinar la teología de Lucas bajo esta rúbrica.¹⁴ Lucas-Hechos contiene un énfasis pronunciado en la existencia de un plan divino para el desarrollo de la historia y en cuanto a la meta de ese plan como la salvación del pueblo de Dios.¹⁵ Aunque el sustantivo griego para «plan, propósito, intención» (*boule*) aparece sólo doce veces en el Nuevo Testamento, Lucas lo usa cinco veces para referirse al «propósito» de Dios; propósito que los fariseos rechazaron (Lc 7:30), que Dios predeterminó y preconoció incluir la crucifixión de Jesús (Hch 2:23; 4:28; cf. Lc 22:22), que incorporó la predicación y actividad sanadora de los apóstoles (Hch 5:38–39), y que se remontaba hasta el mismo rey David, «de servir a su propia generación conforme al propósito de Dios» (Hch 13:36).¹⁶

⁹ Ver, por ej., Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, 2 vols. (Scribner's, Nueva York, 1951–55), 2:116–18; Philipp Vielhauer, «On the “Paulinism” of Acts», en *Studies in Luke-Acts*, ed. Leander E. Keck y J. Louis Martin (Fortress, Philadelphia, 1966), 33–50; Hans Conzelmann, *The Theology of St. Luke* (Fortress, Philadelphia, 1961), 137–69; and Ernst Käsemann, *Essays on New Testament Themes* (Fortress, Filadelfia, 1964), 28–29; e idem, *New Testament Questions of Today* (Fortress, Philadelphia, 1969), 21–22.

¹⁰ Ver, por ej., Bultmann, *Theology of the New Testament*, 1:4, 37; Vielhauer, «“Paulinism” of Acts», 45–46; Conzelmann, *Theology of St. Luke*, 97–99.

¹¹ Ver, por ej., Vielhauer, «“Paulinism” of Acts», 47; Käsemann, *Essays*, 28; y cf. Bultmann, *Theology of the New Testament*, 1: 3536; 2: 123.

¹² Bultmann, *Theology of the New Testament*, 2: 117, 123, 126; Vielhauer, «“Paulinism” of Acts», 42–43, 45–49; Conzelmann, *Theology of St. Luke*, 95–136; Käsemann, *Essays*, 29. Cf. Walasky, “And So we Came to Rome”, que cree que Lucas trató de aplacar el fervor apocalíptico dentro de su iglesia elogiando al imperio romano como instrumento de los propósitos de Dios.

¹³ Contra la primera premisa, ver Ben Witherington, *Jesus, Paul and the End of the World: A Comparative Study in New Testament Eschatology* (InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1992). Contra la segunda premisa, ver Martin Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity* (SCM, Londres, 1979), 43–46. Contra la tercera premisa, ver Green, *Theology of the Gospel of Luke*, 119–21, y cf. los comentarios de Roben Maddox, *The Purpose of Luke-Acts* (T. & T. Clark, Edinburgh, 1982), 95, sobre la evaluación realista de Lucas de la susceptibilidad del poder romano a la corrupción.

¹⁴ Fitzmyer, *Luke I–IX*, 179–81.

¹⁵ Cf. Robert C. Tannehill, «The Story of Israel within the Lukan Narrative» en David P. Moessner, ed., *Jesus and the Heritage of Israel: Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy, Luke the Interpreter of Israel 1* (Trinity Press International, Harrisburg, Penn., 1999), 325–39, aquí en 325–26.

¹⁶ Sobre la definición de *boule*, ver BDAG, 181–82.

Además, Lucas puede hablar de que Dios determina «la hora [y] el momento ... por [su] autoridad misma» (Hch 1:7), y que fija los límites cronológicos y geográficos de las naciones del mundo (17:26), y diferentes sucesos que ocurren porque «es necesario» que sucedan (por ej., Lc 4:43; 13:33; 19:5; 22:37; 24:44; Hch 3:21; 9:6, 16). Los sucesos pasados de la vida de Jesús, las circunstancias de la iglesia desde entonces, y acontecimientos futuro también representan el «cumplimiento» del propósito de Dios, sea que esa intención se haya expresado de antemano en las Escrituras (Lc 4:21; 21:22; 22:37; 24:44; Hch 1:16; 3:18; 13:27, 29; 13:32–33; cf. Lc 1:20, 45) o sólo en la realización de los mismos sucesos (Lc 1:1; 2:16; 12:50; 21:24; Hch 14:26).¹⁷

[p 129] Que el propósito de Dios es la salvación de su pueblo también se hace evidente por el papel importante que los temas de la salvación, y de Jesucristo como Salvador, desempeñan en Lucas-Hechos.¹⁸ Las narrativas de la infancia ponen el escenario para el tema cuando María se refiere a Dios como su «Salvador» (Lc 1:47) porque él la ha visitado en su posición humilde. María toma el interés de Dios por ella como un paradigma de la misericordia de Dios a Israel en su opresión (1:48–55). Estos temas continúan pero se hacen más específicos cuando Zacarías se refiere al que ha nacido de la casa de David como «cuerno de salvación» (1:69), que redimirá a Israel salvándolo de la opresión de sus enemigos conforme a las promesas que Dios había hecho en su pacto con Abraham (1:68–75).

Cuando el ángel del Señor les anuncia a los pastores el nacimiento de Jesús, Lucas incluso identifica más específicamente al niño nacido en la ciudad de David como «un Salvador ... Cristo el Señor» (Lc 2:11). Finalmente, Simeón revela que Jesús es el medio de «salvación» que Dios ha «preparado a la vista de todos los pueblos» (2:30–31). Más adelante en el Evangelio, cuando Jesús viene a la casa de Zaqueo, la salvación está presente allí (19:9).

En el segundo volumen de Lucas, los apóstoles y los evangelistas describen a Jesús como el «Salvador» cuando predicán las buenas nuevas acerca de él (Hch 5:31; 13:23). También afirman que «en ningún otro hay salvación» (4:12) y llama a su predicación «este mensaje de salvación» (13:26; cf. 16:17; 28:28). El término «historia de la salvación», por consiguiente, es una manera útil de describir el contenido teológico de Lucas-Hechos.

Este término puede ser útil como una descripción global de la teología de Lucas, sin embargo, si entendemos «salvación» según Lucas entendió la expresión. Lucas podía haber fácilmente desarrollado el concepto de que Jesús era un «Salvador» en el sentido helenista y greco romano comúnmente aceptado de un rey que trae paz y restaura el orden.¹⁹ Sin embargo, el concepto de Lucas de Jesús como «Salvador» viene más bien de las Escrituras de Israel, particularmente de las profecías de Isaías.²⁰ En Isaías 25:1–12, por ejemplo, el profeta mira hacia adelante a la liberación futura del pueblo de Dios de sus enemigos como un tiempo cuando Dios preparará un banquete suntuoso «para todos los pueblos» (25:6), la muerte será destruida (25:7–8), y el pueblo de Dios dirá: «¡Sí, éste es nuestro Dios; en él confiamos, y él nos salvó! ¡Éste es el Señor, en él hemos confiado; regocijémonos y alegrémonos en su salvación!» (Is 25:9).

En Isaías 26:1–19 el profeta se regocija en las acciones pasadas de Dios de liberación al mismo tiempo que reconoce que el pueblo de Dios está bajo la ira de Dios por sus pecados. «No trajimos salvación a la tierra», dice el pueblo de Dios (26:18), pero mira hacia adelante a un tiempo cuando la salvación vendrá por la resurrección de los **[p 130]** muertos (26:19).²¹ En Isaías 40:1–5 el profeta habla de un tiempo venidero en el que terminará el cas-

¹⁷ Fitzmyer, *Luke I–IX*, 179–80; Green, *Theology of the Gospel of Luke*, 29; Jacob Jervell, *The Theology of the Acts of the Apostles* (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1996), 20.

¹⁸ I. Howard Marshall, *Luke: Historian and Theologian* (Zondervan, Grand Rapids, 1970), 94–102; Fitzmyer, *Luke I–IX*, 181.

¹⁹ Sobre este uso del término ver Ceslas Spicq, *TLNT*, 3:351–54. I. H. Marshall, *Commentary on Luke* (NIGTC; Eerdmans, Grand Rapids, 1978), 110, cree que en el uso de Lucas del título «Salvador» aplicado a Jesús podemos detectar una expectativa de que sus lectores «verían un contraste con afirmaciones helenísticas rivales».

²⁰ Fitzmyer, *Luke I–IX*, 181; Tannehill, «Story of Israel», 325–27, 329–30.

²¹ Las variadas perspectivas cronológicas en este pasaje lo hacen especialmente difícil. Para la interpretación que se adopta aquí, ver Brevard S. Childs, *Isaiah* (OTL; Westminster John Knox, Louisville, 2001), 188–90.

tigo de Dios de su pueblo por sus pecados. Israel estará en paz y la gloria de Dios estará presente entre ellos. No sólo que Israel verá su gloria, sino que «la verá toda la humanidad», o, en las palabras de la LXX: «toda carne verá la salvación de Dios». En Isaías 45:14–25 el profeta concibe la restauración de Israel como un período cuando las naciones reconocerán que Dios está con Israel (45:14). Estas naciones abandonarán su idolatría (45:22) y verán en el Dios que creó los cielos y la tierra (45:18) un «Salvador» (45:21; cf. 45:17, 22).

La convergencia en estos pasajes del concepto de que Dios es Salvador de su pueblo y el concepto de que su salvación de alguna manera se extiende a todos los pueblos de la creación vuelve a aparecer en Lucas-Hechos. En un pasaje que es reminiscencia de la traducción de la LXX de Isaías 40:1–5, Simeón dice que en Jesús Dios ha extendido su gloria a Israel, una luz a los gentiles, una salvación «a la vista de todos los pueblos» (Lc 2:31–32).²² En Juan el Bautista, Lucas, como Mateo y Marcos, halla el cumplimiento de este mismo pasaje, pero a diferencia de Mateo y Marcos, Lucas extiende la cita de Isaías 40:3–5 para incluir la afirmación de la LXX de que «toda carne verá la salvación de Dios» (Lc 3:4–6).

De modo similar, cuando Pablo dice en la sinagoga de Antioquía de Pisidia que Jesús era el Salvador prometido (Hch 13:23; cf. Lc 1:47, 54–55), es difícil saber a qué promesas se refiere si no a las de Isaías que muestran a Jesús como el futuro «Salvador» de su pueblo.²³ Cuando una semana más tarde enfrentó la oposición a su mensaje de parte de los judíos que no creían, él y Bernabé les dijeron que más bien se irían a los gentiles con su mensaje, porque «Así nos lo ha mandado el Señor: “Te he puesto por luz para las naciones, a fin de que lleves mi salvación hasta los confines de la tierra”» (Hch 13:47). Estas palabras se dicen del Siervo del Señor en Isaías 49:6b, pero en su propio contexto la frase precedente habla de la restauración de Israel (49:5–6a). En verdad, a pesar de las severas condenaciones de Pablo a los judíos no creyentes en Antioquía de Pisidia, continúa predicando el evangelio a los judíos hasta la conclusión de Hechos.

Para Lucas, por consiguiente, «salvación» se refiere específicamente a las promesas de Isaías de que un día Dios restauraría a su pueblo y que, al mismo tiempo, puesto que él es el creador del cielo y tierra, Dios extendería su obra salvadora a todos los pueblos.²⁴ El tiempo del nacimiento de Jesús, su ministerio, resurrección, exaltación al cielo, y la proclamación de las buenas nuevas en cuanto a él mediante su testimonio cumple el propósito de Dios para la salvación de judíos y gentiles como las Escrituras [p 131] de Israel la describen. Si pensamos de la «historia de la salvación» en estos términos, la frase es una descripción apropiada del principio organizador de la teología de Lucas.

El Progreso De La Historia De La Salvación

El desarrollo de la historia de la salvación en Lucas-Hechos

La mayoría de los eruditos han reconocido que Lucas posee un bosquejo coherente del progreso de la historia de la salvación. Algunos han organizado este bosquejo en tres partes: el período de Israel, el período del ministerio de Jesús y el período de la iglesia bajo dificultades. Otros han pensado que Lucas entiende la historia de la salvación como una historia sencilla en dos partes: las promesas de Dios en las Escrituras y su cumplimiento en Jesús y en la iglesia.²⁵

²² Sobre la significación de este pasaje de la manera en que Lucas entiende la relación entre Israel y la extensión de la salvación a los gentiles, ver esp. Petr Pokorný, *Theologie der lukanischen Schriften* (FRLANT 174; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998), 55–56.

²³ Además de los pasajes indicados arriba, ver Is 43:3; 49:26; 60:16; cf. 63:8.

²⁴ Cf. Hans Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 3 vols. (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990–95), 3: 122–23, 127.

²⁵ Stephen F. Plymale, «Luke's Theology of Prayer», *Society of Biblical Literature 1990 Seminar Papers*, ed. David J. Lull (Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1990), 529–51, habla de cuatro períodos de la historia de la salvación (incluyendo la venida futura del reino en su plenitud), pero esta propuesta no ha sido ampliamente aceptada.

Los que abogan por un patrón triple señalan Lucas 16:16, que usa a Juan el Bautista como límite entre la ley y los profetas por un lado, y la predicación del reino de Dios como límite por otro lado. Aquí, dicen estos eruditos, hallamos la evidencia de los dos primeros periodos históricos de Lucas. La desaparición de Satanás durante el tiempo del ministerio de Jesús, y su reaparición en la pasión de Jesús (Lc 4:13; 10:4; 22:3; 22:35) demarca el segundo de estos periodos y un tercer período en el que la iglesia continúa su existencia bajo dificultades. Los eruditos debaten los puntos precisos en los que un período da paso al otro (¿en dónde Juan y la ascensión encajan en el esquema?), pero el bosquejo básico continúa siendo útil para muchos intérpretes para entender Lucas-Hechos.²⁶

Otros han insistido que el esquema triple es una invención de la imaginación del erudito. Lucas mismo, aducen, sólo explícitamente se refiere a dos periodos, el tiempo de la ley y los profetas y el tiempo de la proclamación del evangelio (Lc 16:16). Lucas 7:27-28, se dice, respalda el esquema doble de promesa y cumplimiento puesto que habla de dos periodos, uno mayor que el otro, y describe a Juan el Bautista en su papel de precursor de Jesús al fin del primer período.²⁷

Ambas posiciones revelan aspectos importantes de la perspectiva de Lucas. Si tomamos como nuestra guía las referencias explícitas de Lucas a la relación entre «las cosas que se han cumplido entre nosotros» (Lc 1:1) y la actividad pasada de Dios, entonces el esquema doble parece ser el paradigma dominante de Lucas. No sólo que 16:16 y 7:27-28 (cf. 10:24) respaldan esta manera de entender el punto de vista histórico de Lucas, sino que muchas referencias de Lucas a la expectativa del Mesías sufriente, [p 132] su muerte, resurrección y proclamación en las Escrituras de Israel también revelan su importancia (Lc 24:25-27, 44-47; Hch 3:18-26; 17:2-3; 18:28; 24:14; 26:6-7; 26:22-23, 27; 28:20). Puesto que la perspectiva de promesa y cumplimiento es común a tantos autores del Nuevo Testamento, sin embargo, decir que también está presente en Lucas es de limitada utilidad para entender los elementos distintivos de la teología de Lucas.²⁸

Aunque los límites del período de Jesús se expresan más sutilmente que los de los otros dos periodos, Lucas parece haber entendido el tiempo del ministerio de Jesús como un período discreto en la historia de la salvación. A un lado de este período, el cuidadoso fechado de la predicación de Juan en Lucas 3:1-3 y la mención del encarcelamiento de Juan ya en 3:20 (cf. Mt 14:1-12; Mr 6:14-26) da indicios de que Lucas concibe el período de Jesús como separado del período de preparación, y Lucas 16:16 confirma esto. Por otro lado, Lucas implica que el período de la iglesia es separado del período de Jesús por su repetición de la historia de la ascensión de Jesús, una vez al fin del Evangelio (Lc 24:50-51) y una vez al principio de Hechos (1:9-11). Lucas de nuevo sutilmente expresa la importancia del bautismo y ascensión de Jesús como marcadores temporales en la afirmación de Pedro de que el reemplazo de Judas debe ser uno que estaba con los doce «desde que Juan bautizaba hasta el día en que Jesús fue llevado de entre nosotros» (Hch 1:22).²⁹

Hay, por consiguiente, alguna razón para pensar que Lucas entendía la historia de la salvación como habiéndose desenvuelto en tres etapas distintas. La primera etapa fue un período de promesa, y las otras dos etapas fueron tiempos de cumplimiento.³⁰

La forma bíblica de la historia de la salvación y su cumplimiento en Jesús y la iglesia

²⁶ Ver, por ej., Conzelmann, *Theology of St. Luke*, 16-1 Fitzmyer, *Luke I-IX*, 181-87.

²⁷ Ver, por ej., Werner Georg Kümmel, «Current Theological Accusations against Luke», *Andover Newton Quarterly* 16 (1975): 131-45, aquí en 137-38; Darrell L. Bock, *Luke 1:1-9:50 (BECNT 3A; Baker, Grand Rapids, 1994)*, 28; *idem*, *Luke 9:51-24:53 (BECNT 3B; Baker, Grand Rapids, 1996)*, 1351.

²⁸ Fitzmyer, *Luke I-IX*, 181.

²⁹ *Ibid.*, 184. Cf. Conzelmann, *Theology of St. Luke*, 21.

³⁰ Kümmel, «Current Theological Accusations», 138, no parece estar lejos de su comprensión de Lucas-Hechos cuando subdivide el período de cumplimiento en el tiempo en que «el mensaje de salvación final» es «proclamado primero que nada en Jesús, y luego por los apóstoles» [énfasis añadido] Cf. Hübner, *Biblische Theologie*, 3: 123, que concuerda con la crítica de Kümmel del esquema en tres partes de Conzelmann pero con todo cree que la frase «a mitad del tiempo» es útil; también Rudolf Schnackenburg, *Jesus in the Gospels: A Biblical Christology* (Westminster John Knox, Louisville, 1995), 132-33.

¿Cómo entiende Lucas el eslabón entre la promesa y el cumplimiento? Para expresar la pregunta de otra manera, ¿por qué Lucas da por sentado que los cristianos a quienes está escribiendo, en su mayoría gentiles, pueden considerarse participantes en el cumplimiento escatológico de las promesas de las Escrituras de Israel? Si podemos dar por sentado que la propia teología de Lucas se compagina con lo que expresa Jesús y los primeros cristianos, entonces un cuadro razonablemente claro emerge de cómo, en el pensamiento de Lucas, los períodos de Jesús y de la iglesia constituyen el cumplimiento del período de Israel.

Creación e idolatría

La manera de Lucas de entender la historia de la salvación empieza en donde empieza la Biblia: con el relato de Génesis de Dios creando el universo y todos los seres **[p 133]** humanos de la tierra. No sólo que rastrea hasta Adán el linaje de Jesús (Lc 3:38), sino que frecuentemente recalca que Dios fue el Creador «del cielo y de la tierra, del mar y de todo lo que hay en ellos» (Hch 4:24; 14:15; 17:24; cf. Gn 1:1–25). Dios hizo al primer hombre (Hch 17:26; cf. Gn 1:26–27; 2:7), y tal como Adán fue descendencia de Dios (Lc 3:38), así todos los seres humanos son descendencia de Dios (Hch 17:28). Dios produjo a todo grupo étnico desde Adán y les proveyó a estas personas la tierra como su lugar donde vivir, con sus estaciones cronológicas y fronteras geográficas (Hch 17:26; cf. Sal 74:17).³¹ Dios les provee a todos los seres humanos la lluvia, sembríos, alimento y los placeres de la vida (Hch 14:17; 17:25; cf. Gn 1:28–30). Estas señales de providencia y soberanía deberían haber conducido a las personas a adorarlo (Hch 17:27), pero ellas más bien adoraron a ídolos (Hch 14:15; 17:23, 29; cf. Sabid. Sal. 13:1–9).

La rebelión de Israel y el propósito salvador de Dios

Lucas también sabe que según Génesis Dios enfocó su propósito salvador en un grupo étnico, los descendientes de Abraham, con quien él hizo un pacto (Hch 3:25; cf. Lc 1:54–55, 73; Hch 7:2–5; 13:17).³² Según Génesis 22:18 y 26:4 este pacto tenía tres términos: (1) que Dios le daría a Abraham muchos descendientes, (2) que estos descendientes poseerían «las ciudades de sus enemigos», y (3) que por medio de estos descendientes «todas las naciones de la tierra» serían «benditas». Lucas se interesa primordialmente en el tercer término de este pacto porque provee un eslabón decisivo entre los cristianos gentiles, a quienes Dios bendijo al incluirlos en su pueblo por el evangelio, y el pueblo judío, con quienes Dios inicialmente había hecho su pacto y cuyos profetas hablaron de un Mesías que podría ser identificado sólo como Jesús.

Lucas cree que la historia de la relación de Dios con su pueblo del pacto revela el rechazo persistente de sus mensajeros de parte de ese pueblo y la obra constante de Dios, a pesar de estos rechazos, para alcanzar su meta de bendecir a todas las naciones de la tierra mediante Israel. Esteban relata la historia del rechazo de parte de Israel del propósito salvador de Dios en su prolongado discurso en Hechos 7:2–53. Después del período de los patriarcas, Esteban dice, la historia de Israel es el relato de una espiral descendente de rechazo de los esfuerzos de Dios por salvarlos. Los hermanos de José lo venden a unos ismaelitas que van a Egipto. En Egipto, los esclavizados hijos de Israel hacen a un lado a su salvador Moisés, poniendo en tela de duda su justicia, desobedeciendo sus instrucciones, y anhelando volver a la esclavitud de Egipto (cf. 13:18). Después de que recibieron la promesa divina de una tierra y le construyeron un templo, erróneamente concluyeron que Dios vivía en el templo.³³ También persiguieron y mataron a los profetas.

Esta perspectiva pesimista de la historia de Israel en el discurso de Esteban coincide con la perspectiva de Jesús en el Evangelio de Lucas. Usando material que puede **[p 134]** haber sido tomado de la hipotética fuente Q, Lucas dos veces registra una advertencia de Jesús de que Jerusalén y sus dirigentes siguen la tradición de sus «padres» que mataron a los profetas (Lc 11:47–51; 13:34; cf. Mt 23:29–37). De modo similar, en un pasaje único en el evangelio de Lucas, Jesús rehusó a interrumpir su viaje a Jerusalén con la afirmación: «no puede ser que muera un profeta fuera de Jerusalén» (Lc 13:31–33).

³¹ Ernst Haenchen, *The Acts of the Apostles: A Commentary* (Westminster, Philadelphia, 1971), 523.

³² Cf. Tannehill, «Story of Israel», 327–28.

³³ Lucas no dice esto explícitamente, pero lo implica.

Junto con este relato de desobediencia a Dios y el rechazo de su propósito salvador, sin embargo, Lucas también relata la alentadora historia de la marcha ascendente del esfuerzo de Dios por cumplir su propósito. La primera parte del sermón de Pablo en la sinagoga en Antioquía de Pisidia en Hechos 13:16b–22 es la contraparte positiva al discurso de Esteban.³⁴ Pablo le recuerda a su público que Dios escogió a los patriarcas, aumentó la población de su pueblo en Egipto, poderosamente los sacó de la esclavitud de esa tierra, y los llevó a Canaán, en donde destruyó a los ocupantes y estableció a su pueblo. Allí les proveyó de dirigentes en la tierra: jueces, el profeta Samuel, y reyes. Entre los reyes el más notable fue David, un hombre totalmente dedicado a Dios.

Lucas compagina este relato positivo de la relación de Dios con una evaluación positiva de la historia de Israel en las dos oraciones principales de alabanza en su narración de la infancia. En su oración María habla de la misericordia de Dios de generación a generación (Lc 1:50), de las obras poderosas que el brazo de Dios ha realizado (1:52–53), y como Dios ha hecho todo esto por su «siervo Israel», los descendientes de Abraham (1:54–55). De modo similar, la bendición de Zacarías habla del «santo pacto» que «el Señor, Dios de Israel» hizo mediante juramento con Abraham para rescatar de sus enemigos a su pueblo (1:68, 72–75).

Jesús como punto de convergencia de los dos relatos

Estas dos sendas, una positiva y una negativa, una que sigue el propósito salvador de Dios para su pueblo y la otra que sigue el rechazo del propósito de Dios de parte de Israel, se entrecruzan en Jesús de Nazaret, a quien Lucas tiene un interés especial en describir como el Mesías regio de Israel, el siervo sufriente, y profeta escatológico.

El Mesías regio de Israel

Jesús es a la vez el «Hijo del Altísimo» y el prometido «Hijo de David» que, según las profecías de 2 Samuel 7:11b–16 e Isaías 9:7, «reinará sobre el pueblo de Jacob para siempre» (Lc 1:31–33, 69–70; 2:30; Hch 13:23). Él es, por consiguiente, el Mesías que los judíos solían esperar que llegara como el instrumento primario de Dios para la salvación de su pueblo (Lc 2:11, 26; 4:41; 9:20; Hch 2:36; 3:20; 5:42; 8:5; 9:22; 17:3; 18:5, 28). En este alto punto de la obra salvadora de Dios a favor de su pueblo, sin embargo, el rechazo de parte de ellos de su propósito misericordioso alcanza su punto más bajo. En el sermón de Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia él concluye su repaso de otra manera positiva de la historia de la salvación con la siguiente acusación:

[p 135] Los habitantes de Jerusalén y sus gobernantes no reconocieron a Jesús. Por tanto, al condenarlo, cumplieron las palabras de los profetas que se leen todos los sábados. Aunque no encontraron ninguna causa digna de muerte, le pidieron a Pilato que lo mandara a ejecutar (Hch 13:27–28; cf. 2:23b; 3:13b–15, 17; 4:10, 27; 5:30; 10:38–39).

Jesús como Siervo sufriente

Lucas también entiende que Jesús es el Siervo del Señor, a quien describió el profeta Isaías.³⁵ En una serie de pasajes que no hallan paralelos en los demás Evangelios, Lucas identifica a Jesús con el siervo de maneras explícitas y sutiles. Simeón habla del infante Jesús como «luz que ilumina a las naciones y gloria de tu pueblo Israel» (Lc 2:32), rememorando el papel del siervo de Isaías según Isaías 49:6:

«No es gran cosa que seas mi siervo,
ni que restaures a las tribus de Jacob,
ni que hagas volver a los de Israel,
a quienes he preservado.

³⁴ Sobre la importancia de estos dos discursos para entender el enfoque de Lucas a la historia de la salvación (pero sin dividirlos como están divididos aquí en un retrato positivo y negativo, ver Jervell, *Theology of the Acts*, 19, 24.

³⁵ Cf. Marshall, *Luke*, 178, 183, y Bock, *Luke 1:1–9:50*, 406.

yo te pongo ahora como luz para las naciones,
a fin de que lleves mi salvación
hasta los confines de la tierra» (cf. Is 49:6).

Poco antes de su arresto el mismo Jesús dice que la descripción de la suerte del siervo en Isaías 53:12 («fue contado entre los transgresores») halla su cumplimiento en él (Lc 23:37). Más tarde Felipe le explica al eunuco etíope que Jesús cumplió otro aspecto de la suerte del siervo:

«Como oveja, fue llevado al matadero;
y como cordero que enmudece ante su trasquilador,
ni siquiera abrió su boca.
Lo humillaron y no le hicieron justicia.
¿Quién describirá su descendencia?
Porque su vida fue arrancada de la tierra» (Hch 8:32–33; cf. Is 53:7–8).

Estas identificaciones explícitas de Jesús con el Siervo de Isaías probablemente deben conducirnos a entender las referencias a Jesús como el «siervo» de Dios en Hechos 3–4 (3:13, 26; 4:27, 30) también como ecos de los cantos del Siervo en Isaías.

Lucas 4:16–22, otro pasaje ambiguo, probablemente también es una afirmación de que Jesús cumple el papel del Siervo de Isaías. Aquí Jesús predica un sermón sobre Isaías 61:1–2 en la sinagoga de su pueblo Nazaret:

[p 136]

«El Espíritu del Señor está sobre mí,
por cuanto me ha ungido
para anunciar buenas nuevas a los pobres.
Me ha enviado a proclamar libertad a los cautivos
y dar vista a los ciegos,
a poner en libertad a los oprimidos,
a pregonar el año del favor del Señor.»

Jesús afirma que él es el que cumple las expectativas de este pasaje. Aunque Lucas nunca identifica el «me» del pasaje explícitamente como el Siervo del Señor, el pasaje resuena con ecos del primer Canto del Siervo.³⁶ En el primer canto Dios dice que él pondrá su Espíritu en el Siervo (Is 42:1), que el Siervo «abrirá los ojos a los ciegos», y que el Siervo «librará de la cárcel a los presos» (42:7). Puesto que Lucas estaba familiarizado con el primer Canto del Siervo, y lo consideraba importante para entender la misión de Jesús (Lc 2:32), probablemente también entiende Isaías 61:1–2 a la luz del papel de Jesús como Siervo.³⁷

³⁶ Ver las explicaciones en C. H. Dodd, *According to the Scriptures: The Substructure of New Testament Theology* (Londres: Nisbet, 1952), 94; Edward P. Meadors, «The Orthodoxy of the “Q” Sayings of Jesús», *TynB* 43 (1992): 233–57, aquí en 254; Childs, *Isaiah*, 502–6; y esp. John N. Oswalt, *The Book of Isaiah: Chapters 40–66* (NICOT; Eerdmans, Grand Rapids, 1998), 562–63.

³⁷ Pace Fitzmyer, *Luke I–IX*, 529–30.

Este pasaje también puede ser el lugar en donde los conceptos mesiánicos y el papel del Siervo convergen en el pensamiento de Lucas.³⁸ En Isaías 61:1 el que habla afirma que el Señor le «ungió», y en la LXX la palabra «ungió» se vuelve *ecrisen*, verbo que Lucas usa en otras partes para referirse a Jesús (Hch 4:27; 10:38). Lucas se da perfecta cuenta de la conexión entre este verbo y el nombre «Cristo», que traduce el hebreo «Mesías» (Hch 4:26–27). A la luz de esto, Lucas puede haber entendido que el cumplimiento de Jesús del papel del «Ungido» de Isaías 61:1 es el cumplimiento de su papel mesiánico.³⁹

Si Lucas también piensa del que habla en Isaías 61:1–2 como el Siervo, y si el sufrimiento es una parte importante de la misión del Siervo (Lc 22:37; Hch 8:32–33), entonces es fácil ver cómo Lucas puede decir que, según las Escrituras, el Mesías sufrirá (Lc 24:26; Hch 3:18; 17:3; 26:23).⁴⁰ Desde la perspectiva de Lucas, Isaías demostró la identidad del Siervo y de Mesías, y esto quiere decir que en su descripción del sufrimiento del Siervo Isaías también ha pronosticado los sufrimientos del Mesías.⁴¹

[p 137] De nuevo, sin embargo, en el punto climax de la historia de la salvación cuando llegó el largamente esperado Siervo, Israel lo rechazó en lugar de abrazarlo. Inmediatamente después de identificar alegremente al infante Jesús como el siervo de Dios, Simeón expresa este ominoso pronunciamiento:

«Este niño está destinado a causar la caída y el levantamiento de muchos en Israel, y a crear mucha oposición, a fin de que se manifiesten las intenciones de muchos corazones. En cuanto a ti [María], una espada te atravesará el alma.» (Lc 2:34–35).

De modo similar, justo después de que Jesús se identificó con el que habla en Isaías 61:1–3, la gente del pueblo de Jesús se enfurecen tanto por sus comentarios positivos en cuanto a los no israelitas que intentan lincharlo (Lc 4:24–30). Jesús debe «ser contado con los transgresores» porque los principales sacerdotes y oficiales de la guardia del templo a poco lo arrestarán (22:37). Los «hombres de Israel» entregaron al «Siervo Jesús» de Dios para que lo mataran (Hch 3:13; cf. 4:27).

Jesús como profeta escatológico

Jesús no fue sólo el Mesías esperado y Siervo sino también el profeta del que Moisés habló cuando le dijo al pueblo de Israel en Deuteronomio 18:15–19:

El Señor tu Dios levantará de entre tus hermanos un profeta como yo. A él sí lo escucharás. Eso fue lo que le pediste al Señor tu Dios en Horeb, el día de la asamblea, cuando dijiste: «No quiero seguir escuchando la voz del Señor mi Dios, ni volver a contemplar este enorme fuego, no sea que muera».

Y me dijo el Señor: «Está bien lo que ellos dicen. Por eso levantaré entre sus hermanos un profeta como tú; pondré mis palabras en su boca, y él les dirá todo lo que yo le mande. Si alguien no presta oído a las palabras que el profeta proclame en mi nombre, yo mismo le pediré cuentas».

Aunque Lucas tiene a Jesús como profeta en el sentido genérico del término (Lc 7:16; 9:8, 19; 24:19; 13:33), y como un «gran profeta» (7:13) como Elías y Eliseo (4:25–27), tiene un interés especial en el cumplimiento de Jesús del papel de profeta como Moisés.⁴² Como los otros Evangelios Sinópticos Lucas implica esta identifica-

³⁸ Aunque, como el Dr. Edward Meadors me hacer recordar, la convergencia del Siervo y del Mesías también aparece cuando Dios anuncia en el bautismo de Jesús (Lc 3:22[Mt 3:17]; cf. Lc 9:35; Mt 17:5) que Jesús es el «Hijo» de Dios (cf. 2 S 7:14) con quién él está «complacido» (cf. Is 42:1).

³⁹ Cf. Is 11:1–2, en donde se dice que el Espíritu del Señor estará sobre el «retoño ... del tronco de Isaí».

⁴⁰ De nuevo, *pace* Fitzmyer, *Luke I–IX*, 200–201, pero concordando con Oswalt, *Isaiah: Chapters 40–66*, 563.

⁴¹ Cf. Mark L. Strauss, *The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and Its Fulfillment in Lukan Christology* (JSNTSup 110; Sheffield Academic Press, Sheffield, 1995), 341, quien sugiere que Lucas, leyendo Isaías como una unidad, combinó la figura del «heraldo profético de Isaías 61, el siervo de los cantos del siervo en Isaías y la venida del rey davídico de Isaías 9 y 11».

⁴² Fitzmyer, *Luke I–IX*, 213–14, y David P. Moessner, *The Lord of the Banquet: The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative* (Fortress, Minneapolis, 1989), 45–79.

ción cuando, en la transfiguración, Dios le dice a Pedro, Juan y Jacobo que «oigan» (Lc 9:35; cf. Mt 17:5; Mr 9:7; también Dt 18:15, 19) a Jesús, que está en presencia de Moisés. Lucas da al motivo énfasis especial, sin embargo, cuando identifica el tema de la conversación entre Jesús, Elías y Moisés como la «partida [éxodo] de Jesús, que él estaba por llevar a cabo en Jerusalén» (9:31). Como Moisés, Jesús dirige un éxodo del **[p 138]** pueblo de Dios cuando «se hizo el firme propósito de ir a Jerusalén» apenas unos pocos párrafos más adelante (9:51).⁴³

La identificación de Jesús como este profeta escatológico y su significación para Lucas se vuelve más explícita en Hechos, en donde Pedro parafrasea Deuteronomio 18:15–19, y afirma que rechazar a Jesús es hacerse culpable de la maldición pronunciada sobre los que rechazan al profeta de Dios según Deuteronomio 18:19 (Hch 3:22–23).⁴⁴ Esteban también se interesa en el cumplimiento de Jesús de este papel. En su acusación de Israel se detiene largamente en Moisés (7:20–44) e identifica a Moisés como el que «les dijo a los israelitas: “Dios hará surgir para ustedes, de entre sus propios hermanos, un profeta como yo”» (7:37), que es una clara alusión a Jesús. Aquí también se entrecruzan el propósito salvador de Dios y el rechazo de parte de Israel de ese propósito. Jesús no es meramente otro profeta que muere en Jerusalén (Lc 13:33–34; Hch 7:52) sino el profeta como Moisés que, como Moisés mismo, fue «empujado» por el pueblo de Dios (Hch 7:27, 35, 39).

Este mismo rechazo del Mesías de Dios, Siervo y Profeta, sin embargo, fue parte del «propósito determinado» de Dios (Hch 2:23) para extender la oportunidad de arrepentimiento y perdón no solamente a Israel sino a toda persona en todas partes. El rechazo de Jesús ayudó a este propósito al proveer prueba irrefutable de que Jesús era el Mesías, porque los profetas habían profetizado el sufrimiento del Mesías (Lc 22:22; 24:26, 46; Hch 3:18; 17:2–3; 26:23, 27), y David había dicho que el pueblo se conjuraría contra el Ungido del Señor (Hch 4:25–26; cf. Sal 2:1–2). Tal correspondencia entre lo que las Escrituras profetizaban y lo que sucedió en la muerte de Jesús, una vez que se explica, puede dilucidar la ignorancia de los que rechazaron a Jesús, y puede allanar el camino para el arrepentimiento y para el perdón divino de los pecados (Hch 3:17–19). Al mismo tiempo, esta correspondencia puede producir certeza en los corazones de los seguidores de Jesús, seguidores como Teófilo, del que su fe en Jesús está bien colocada (Lc 1:3–4; 24:25–27, 32).

Resurrección y exaltación de Jesús

Aunque las afirmaciones de que Lucas reduce la significación de la muerte de Jesús son exageradas, no puede haber duda de que para Lucas el suceso más importante en la historia de la salvación fue la resurrección de Jesús y su exaltación a la diestra de Dios. Estos sucesos son importantes para Lucas por varias razones. Como la muerte de Jesús, cumplen expectativas expresadas en varios Salmos e Isaías, y por consiguiente ofrecen confirmación de que Jesús es el Mesías (Lc 24:26–27, 45–46; Hch 22:24–36; 13:32–38; 17:2–3; 26:22–23, 27).⁴⁵ Tales correspondencias ayudan a los lectores de Lucas a desarrollar un sentido de «certeza de las cosas» que «les han sido enseñadas» **[p 139]** (Lc 1:4). Además, Lucas concibe a Jesús como ofreciendo arrepentimiento y perdón de pecados a Israel desde su posición de exaltación a la diestra de Dios (Hch 5:30–31; 13:37–39).

Sobre todo, no obstante, la resurrección y exaltación de Jesús son importantes porque demuestran que «en Jesús» la era de la «resurrección general de los muertos» ha empezado (Hch 4:2). El es «el primero en resucitar» (26:23), y por consiguiente su resurrección inaugura la época de la restauración de Israel.⁴⁶ Este es el punto pri-

⁴³ Moessner, *Lord of the Banquet*, 46, 66.

⁴⁴ Pedro al parecer combina Dt 18:19 con Lv 23:29. Ver C. K. Barrett, *The Acts of the Apostles*, 2 vols. (ICC; T. & T. Clark, Edinburgh, 1994–98), 1:209–10.

⁴⁵ En Hechos 17:31, en donde Pablo predica a un público griego, la resurrección de Jesús sirve, no como prueba de la correspondencia de Jesús con las expectativas de las Escrituras sino simplemente como prueba de que Dios «ha fijado un día en que juzgará al mundo con justicia, por medio del hombre que ha designado».

⁴⁶ Pace Georg Strecker, *Theology of the New Testament* (New York: Walter de Gruyter/Westminster John Knox, Louisville, 2000), 410, que dice que la muerte y resurrección de Jesús ya no son para Lucas los sucesos salvadores decisivos sino simplemente dos eventos salvadores en un continuo histórico largo de otros sucesos similares.

mario de la predicación de Pablo en hechos. Lucas puede resumir la predicación de Pablo como «las buenas nuevas de Jesús y de la resurrección» (17:18; cf. 13:32). En las audiencias judiciales que dominan en la cuarta parte final de Hechos, Pablo insiste que el asunto central es su «esperanza en la resurrección de los muertos» (23:6; 24:21), esperanza que corresponde a «la promesa que Dios hizo a nuestros antepasados» (26:6; cf. 24:14) y con las expectativas presentes de «nuestras doce tribus» (26:7–8; cf. 24:15). Con la resurrección de Jesús, el período de la resurrección general ha empezado en el cual Dios cumplirá «la esperanza de Israel» (28:20).

Lucas conoce bien el cuadro que los profetas bíblicos pintaron de este período de la restauración de Israel. Era un tiempo cuando no sólo Dios resucitaría a los muertos sino que daría vista a los ciegos, limpiaría leprosos, haría a los cojos andar, e invertiría la suerte de los oprimidos (Lc 7:22; cf. Is 26:19; 35:5–6; 29:18–19; 61:1). Era un tiempo cuando Dios establecería un nuevo pacto con su pueblo y perdonaría sus pecados (Lc 22:20; cf. Jer 31:31, 34). Era un tiempo cuando Dios derramaría su Espíritu sobre todo su pueblo y estaría poderosamente presente entre ellos (Hch 2:17; 5:1–11; 9:31; cf. Jl 2:28–29; Ez 11:19; 36:22–37:14; Zac 2:11).⁴⁷

Como ya hemos visto en nuestro examen de la manera en que Lucas entiende la salvación, él está convencido de que el período de la restauración de Israel es también un tiempo cuando Dios reconfigurará a su pueblo para incluir a todos los pueblos de la tierra. Es un tiempo cuando los marginados y oprimidos dentro de Israel hallarán aceptación y alivio: Los pobres oirán las buenas noticias, los prisioneros serán libertados de la cárcel, los ciegos verán, y el año escatológico de jubileo pondrá en libertad de su tragedia a los oprimidos (Lc 4:18–19; 7:22; 14:21; cf. Is 61:1–3). También es un tiempo cuando la restauración de Israel se ampliará más allá de Israel mismo para incluir «todos los que están lejos» (Hch 2:39, RV-60; 3:25–26; 13:46; 26:23). La palabra del Señor se extenderá desde Jerusalén, a judea, a Samaría, y hasta lo último de la tierra, para incluir en el pueblo restaurado de Dios a todo el que cree, independientemente de su filiación étnica (Lc 24:46–47; Hch 1:8; cf. 10:36–39). De este modo Pedro argumenta [p 140] dos veces antes los azorados dirigentes judíos de la iglesia de Jerusalén que el lugar de los gentiles dentro del pueblo de Dios es incuestionable, porque ellos también han recibido el Espíritu dado escatológicamente por Dios (Hch 10:1–11:18; 15:8).

Lucas afirma que esta visión viene de las Escrituras de Israel (Lc 24:40–47; Hch 10:42–43; 26:22–23). A veces revela las Escrituras que informan esta visión, citando o haciendo alusión a Isaías 61:1–2a (Lc 4:18–19; 7:22; 14:21), Isaías 42:46 (Lc 2:29–32), Isaías 49:6 (Hch 13:47), y Amós 9:11–12 (Hch 15:13–21). Tal vez, además de estos pasajes, tiene en mente el patrón que refleja Isaías 2:3 y Miqueas 4:2, en donde en los últimos días:

Muchas naciones se acercarán, diciendo:

«Vengan, subamos al monte del Señor,

a la casa del Dios de Jacob.

Dios mismo nos instruirá en sus caminos,

y así andaremos en sus sendas.»

Porque de Sión viene la instrucción;

de Jerusalén, la palabra del Señor.

Este movimiento de la Palabra de Dios hacia afuera desde Jerusalén a las naciones articula precisamente el patrón que hallamos al fin del Evangelio de Lucas y al principio de Hechos. En estos dos lugares críticos en la narración de Lucas, Jesús dice que las Escrituras testifican que «en su nombre se predicarán el arrepentimiento y

⁴⁷ Lucas y otros cristianos iniciales no fueron los únicos que leyeron a los profetas de esta manera. Edward P. Meadors, «‘The Messianic’ Implications of the Q Material», *JBL* 118 (1999): 253–77, aquí en 257–64, observa que 4Q521 espera la liberación escatológica de los cautivos, restauración de la vista de los ciegos, resurrección de los muertos, y la proclamación del Señor de buenas nuevas a los pobres.

el perdón de pecados a todas las naciones, comenzando por Jerusalén» (Lc 24:47), y que entonces que los apóstoles serán testigos «tanto en Jerusalén como en toda Judea y Samaria, y hasta los confines de la tierra» (Hch 1:8).⁴⁸

Una vez que «todos aquellos a quienes el Señor nuestro Dios quiera llamar» (Hch 2:39) hayan oído el evangelio, se hayan arrepentido y recibido el perdón de sus pecados, Lucas cree que Jesús el Mesías vendrá de su lugar de exaltación en el cielo y hará «la restauración de todas las cosas, como Dios lo ha anunciado desde hace siglos por medio de sus santos profetas» (Hch 3:21). En ese tiempo Dios juzgará al mundo entero, sean judíos en Jerusalén o griegos en Atenas, sea que estén vivos o sean muertos resucitados, en base a la respuesta que hayan dado a la proclamación en cuanto a Jesús (17:18, 31; 24:15). Para los judíos él es el profeta como Moisés cuyo rechazo significa ser «eliminado» del pueblo de Dios (3:23). Para los griegos él es tal vez sólo el Juez designado cuya posición Dios confirma mediante el insólito milagro de su resurrección de los muertos (17:31). En cualquier caso «A judíos y a griegos ... [deben] convertirse a Dios y a creer en nuestro Señor Jesús» (20:21).

De esta manera Lucas creía que Dios finalmente cumplía los términos del pacto que había hecho con Abraham cuando prometió: «“Todos los pueblos del mundo serán bendecidos por medio de tu descendencia”» (Hch 3:25). Evidentemente el [p 141] cumplimiento de esta promesa también será señal el cumplimiento del propósito de Dios de «restaurar el reino a Israel» (1:6; cf. 3:21; Lc 24:22), y se completará el propósito salvador de Dios para su pueblo específicamente y para la creación en general.⁴⁹

Sumario

Lucas concibe la historia de la salvación como el plan de Dios para perdonar los pecados de sus criaturas rebeldes, lo mismo gentiles que judíos. Los gentiles necesitan el perdón de Dios por descarriarse a la idolatría y los judíos lo necesitan por rechazar a los mensajeros de Dios, especialmente al mensajero preeminente, Jesús, quien cumple los papeles de Mesías regio, Siervo sufriente y profeta escatológico. Ahora, con la resurrección y exaltación de Jesús, ha llegado el tiempo del arrepentimiento y del perdón, primero para el pueblo especial de Dios, Israel, y después para «todas las naciones». Los judíos y los gentiles que se arrepienten de sus pecados y reciben el perdón de Dios recibirán un lugar en el pueblo de Dios cuando el Mesías Jesús venga para «restaurar el reino a Israel» y para «juzgar al mundo con justicia». Lucas entiende este plan por entero, de principio a fin, como no siendo otra cosa que el plan de Dios, según se revela en la ley mosaica, los profetas y los santos.

El Triunfo Cierto De Propósito Salvador De Dios

En Hechos 5:34–39 el rabino Gamaliel, anciano, articula una de las convicciones teológicas más firmes de Lucas. Es el criterio por el que quiere que sus lectores juzguen el movimiento cristiano. Hablando de los apóstoles que han permanecido desafiantes frente al cuestionamiento hostil de los colegas de Gamaliel, el respetado maestro dice:

En este caso les aconsejo que dejen a estos hombres en paz. ¡Suéltelos! Si lo que se proponen y hacen es de origen humano, fracasará; pero si es de Dios, no podrán destruirlos, y ustedes se encontrarán luchando contra Dios.

Lucas cree que la obra de Jesús, sus apóstoles, y sus evangelistas marchará inconteniblemente hacia adelante en el futuro tal como ha marchado en el pasado. Esto, piensa, es prueba clara de su origen divino y debe servir como certeza a los lectores como Teófilo de que su fe, a pesar del sufrimiento que estaban atravesando por ella, está bien colocada.

El triunfo del propósito de Dios sobre las fuerzas cósmicas del mal

⁴⁸ Cf. David W. Pao, *Acts and the Isaianic New Exodus* (WUNT 2.130; J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 2000), 156–59, que también observa que este tema está presente en Is 40:1–2, 9; 49:13–18; y 51:3.

⁴⁹ Cf. Tannehill, «Story of Israel», 325–39, y Pokorný, *Theologie der lukanischen Schriften*, 49–52. Pokorný argumenta que en Lucas-Hechos la iglesia funciona como la mediadora entre Israel y la nueva humanidad.

Satanás, el mundo de los demonios, y los poderes de la magia que se alinean con ellos juegan un papel prominente en la oposición a la obra salvadora de Jesús en el **[p 142]** Evangelio de Lucas y en Hechos.⁵⁰ Satanás y sus fuerzas tienen el poder de afligir a las personas con enfermedades debilitantes (Lc 8:2; 13:11, 16; Hch 10:38), deshumanizar a las personas (Lc 8:26–39; Hch 16:16), arrancar de sus corazones la Palabra de Dios (Lc 8:12; cf. Hch 13:8), y posesionarse de las personas con el propósito de usarlas para realizar tareas especialmente perversas (Lc 22:3; Hch 5:3).

Uno de los elementos más importantes en la vocación de Jesús, los apóstoles y otros evangelistas es la liberación de las víctimas de Satanás de su poder (Hch 10:38; 26:18). Lucas muestra la oposición vigorosa de Satanás a esta obra. Antes de que Jesús empiece su ministerio, «el diablo» le confronta en el desierto y le insta a que abandone su llamamiento como Hijo de Dios (Lc 4:1–13).⁵¹ Entra en Judas y le impulsa a traicionar a Jesús ante los principales sacerdotes y oficiales del templo (Lc 22:3–4).⁵² Entra en Ananías, y presumiblemente también en Safira, impulsándoles a mentir al Espíritu Santo y a traicionar a la iglesia naciente (Hch 5:3). Como en el caso de Job (Job 1:9–12; 2:4–6), Satanás le pide a Dios permiso para afligir a los creyentes con adversidad esperando hacer tambalear su fe (Lc 22:31). Usa a magos bajo su poder para tratar de disuadir a los que se interesan en la palabra del Señor e impedirles creer (Hch 13:6–12), corromper la fe de los que ya han creído (8:9–24), y poner obstáculo a los que «les anuncian a ustedes el camino de salvación» (16:18a).

Nada de esto funciona a la larga. En su confrontación con el diablo, Jesús se aferra impertérritamente a las palabras de Dios en el Antiguo Testamento (Lc 4:4, 8, 12). Judas, Ananías y Safira mueren todos de muertes súbitas (Hch 1:18; 5:5, 10), pero Jesús es resucitado de los muertos, y después de las muertes de Ananías y Safira «segua aumentando el número de los que creían y aceptaban al Señor» (5:14). Durante su ministerio Jesús reprende a los demonios (Lc 4:41), sana a los afligidos por espíritus malos (8:2; 13:32), expulsa a los demonios de las personas de quienes se habían posesionado (8:32–35), y da poder a sus discípulos para que hagan lo mismo (9:1; 10:1–16). Cuando setenta y dos de sus seguidores vuelven después de replicar la misión de Jesús, informan con un deleite: «Señor, hasta los demonios se nos someten en tu nombre» (10:18). Jesús responde que él ha visto a Satanás caer desde los cielos como relámpago evidentemente referencia a su actividad reciente de exorcismo— y les dice que tienen autoridad para vencer todos los obstáculos que «el enemigo» pudiera diseñar para hacerles daño durante su futuro ministerio (10:18–19).⁵³

[p 143] Las palabras de Jesús hallan confirmación en Hechos.⁵⁴ Aquí sus seguidores, como Jesús mismo, expulsan espíritus malos (Hch 8:7; 16:18; 19:12). Aquí también el mejor mago que Samaría tiene para ofrecer se convierte en creyente, se asombra por el poder que acompaña a la predicación del evangelio (8:13), y cuando se ve atrapado tratando de subvertir la fe, con temor se somete a la autoridad de los apóstoles (8:25).⁵⁵ Otro mago que trata de impedir la conversión del procónsul de Chipre irónicamente más bien facilita la conversión del procónsul cuando Dios lo deja ciego (13:11–12). Un espíritu malo confiesa el poder de Jesús y de Pablo en Éfeso, ciudad notoria por sus prácticas de ocultismo. Como resultado muchos efesios creen en Jesús, abandonan sus

⁵⁰ Ver esp. Susan R. Garrett, *The Demise of the Devil: Magic and the Demonic in Luke's Writings* (Fortress, Minneapolis, 1989).

⁵¹ Sobre la naturaleza programática de la escena de la tentación para el conflicto entre el propósito salvador de Dios en Jesús y las fuerzas del mal en el Evangelio de Lucas, ver Joseph A. Fitzmyer, *Luke the Theologian: Aspects of His Teaching* (Paulist, Nueva York, 1989), 151, 157.

⁵² Conzelmann, *Theology of St. Luke*, 28, piensa que una comparación de Lucas 4:13 y 22:3 muestra que Lucas creía que el período del ministerio de Jesús estaba libre de la oposición de Satanás. Esta idea es casi universalmente rechazada ahora porque no explica adecuadamente por qué la mayoría de las referencias en el Evangelio a Satanás y al mundo demoníaco aparecen entre 4:13 y 22:3, y por qué Jesús se refiere en 11:16 y 22:28 a las tentaciones y pruebas durante su ministerio. Entre los muchos intérpretes que rechazan la noción de Conzelmann, ver esp. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, 87–88, y Fitzmyer, *Luke the Theologian*, 161–64.

⁵³ Para esta noción de la visión de Jesús de la caída de Satanás, ver Fitzmyer, *Luke the Theologian*, 168–69.

⁵⁴ Cf. Garrett, *Demise of the Devil*, 75, que, sin embargo, señala la caída de Satanás en el momento de la resurrección y ascensión de Jesús antes que en la actividad de exorcismos de los discípulos de Jesús.

⁵⁵ Sobre el relato de la confrontación de Simón el hechicero con Pedro como una precaución en contra de permitir que la corrupción del dinero y del poder infecten a la iglesia, ver Tannehill, *Narrative Unity*, 2: 106–7.

prácticas de la magia, y queman los rollos que proveían las fórmulas mágicas tan esenciales para sus prácticas anteriores (19:13–20).⁵⁶

El mensaje de Lucas en este tema recurrente es claro. Las fuerzas espirituales opuestas se levantan contra el propósito salvador de Dios. No pueden, sin embargo, frustrar a la larga el poder de Dios para sanar a los enfermos, y librar del poder de Satanás a las personas.

El triunfo del propósito de Dios sobre la oposición a su carácter incluyente

Lucas también recalca el triunfo de Dios sobre la oposición a la naturaleza incluyente de su propósito salvador conforme esto se proclama en la obra de Jesús, sus apóstoles y evangelistas, y su «instrumento escogido», Pablo. Esto es un tema prominente en el Evangelio y en Hechos.

El triunfo de la inclusividad en el Evangelio de Lucas

Al principio de su ministerio e inmediatamente después de que él ha vencido la oposición de Satanás a su papel como Hijo de Dios, Jesús enfrenta la oposición del pueblo en la ciudad donde residía, Nazaret (Lc 4:16–30). Acaba de predicar un sermón en la sinagoga afirmando que él es el cumplimiento de Isaías 61:1–2a: predicar buenas nuevas a los pobres, poner en libertad a los cautivos, la vista a los ciegos, liberar a los oprimidos y proclamar que el tiempo del favor de Dios ha llegado. Al principio sus oyentes reciben con entusiasmo este mensaje (Lc 4:22), pero cuando él dice claramente que, como Elías y Eliseo, planea extender el favor de Dios a los gentiles, una multitud lo empuja al borde de un precipicio cercano para lincharlo (4:29).

Como con los esfuerzos de Satanás por trastornar a Jesús al principio de su ministerio, sin embargo, los esfuerzos de la multitud no impiden que Jesús incluya a los [p 144] proscritos, incluso gentiles, en el propósito salvador de Dios. Jesús, leemos, «pasó por en medio de ellos y se fue» (Lc 4:30).⁵⁷

Conforme él «se va» por Galilea y a la larga a Jerusalén, Jesús continúa indicando claramente la naturaleza radicalmente incluyente de su ministerio, y en virtualmente cada paso en el camino enfrenta resistencia de escribas y fariseos. Su principal queja es que Jesús siempre pone la curación de enfermos, el arrepentimiento y el perdón a los marginados por sobre la observancia de la ley mosaica. Es así que extiende perdón a un paralítico a pesar de las objeciones de los escribas y fariseos de que sólo Dios puede perdonar pecados (Lc 5:21). Asiste a una fiesta en la casa de Leví el recaudador de impuestos a pesar del desagrado de los fariseos y sus escribas en cuanto a su asociación con «recaudadores de impuestos y pecadores» (5:30; 15:2). A pesar de las críticas de los fariseos, él pone el hambre de sus discípulos por encima de la observancia del sábado y lo hace porque, dice, él es «Señor del sábado» (6:5).

Sana a los enfermos en el día del Señor a pesar de que eso enfurece a los escribas y fariseos, y justifica su acción con la afirmación de que «salvar la vida» es una actividad apropiada en el día del Señor (Lc 6:9; cf. 13:16; 14:5). Para aturdimiento de un fariseo no se lava antes de cenar, sosteniendo que la pureza interna es la única pureza que importa, y que por consiguiente, dar limosnas a los pobres obvia la necesidad de observar las reglas de la pureza ritual (11:37–41). Para desdén de un experto de la ley mosaica relata una historia que presenta a un samaritano que guarda la ley más fielmente al ayudar a un extraño necesitado que un sacerdote y un levita que no lo hacen (10:25–37).

⁵⁶ Sobre la notoriedad de Éfeso como centro de prácticas y escritos de magia, ver Garrett, *Demise of the Devil*, 97; Clinton E. Arnold, *Ephesians, Power and Magic: The Concept of Power in Ephesians in Light of Its Historical Setting* (SNTSMS 63: Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1989), 13–20; y Barrett, *Acts*, 2:913.

⁵⁷ La frase «se fue» traduce el término eporeueto. Lucas usa frecuentemente este verbo para referirse a la determinación de Jesús de llegar a Jerusalén. Ver su uso en 4:42; 9:51, 53; 13:33; 17:11; y 19:28. Ver también los comentarios de François Bovon, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 1, 1–9, 50)* (EKK 3.1; Zürich: Benziger Verlag/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989), 216, y Bock, *Luke 1:1–9:50*, 420.

Las objeciones a su conducta, sin embargo, regularmente recaban de Jesús obras asombrosas y brillante enseñanza que nunca dejan de avergonzar a sus oponentes. Cuando los fariseos y escribas piensan que Jesús es un blasfemo porque perdona los pecados del paralítico, Jesús responde sanando la parálisis del hombre. En comparación con su fuente de Marcos, Lucas recalca la sorpresa que este suceso le da a la multitud que lo rodea. Marcos simplemente dice que todos se asombraron, alabaron a Dios y dijeron que nunca habían visto cosa semejante (Mr 2:12). Lucas dice que el asombro «sobrecogió» (RV-60) a todos, que no solamente glorificaron a Dios sino que se llenaron de temor, y que en ellos habían visto paradoxa; cosas extrañas y maravillosas contrarias a cualquier explicación racional conocida (Lc 5:26).

De modo similar, después de que Jesús sana en el día del Señor a una mujer lisiada —milagro registrado sólo en el Evangelio de Lucas— y luego hábilmente defiende la legitimidad de su acción, Lucas comenta que «quedaron humillados todos sus adversarios, pero la gente estaba encantada de tantas maravillas que él hacía» (Lc 13:17). En otra curación en el día del Señor, que también se halla sólo en Lucas, esto sucede de **[p 145]** nuevo: Jesús justifica su acción con tal brillantez que sus oponentes no pueden hallar palabras para responderle (6:6; cf. 6:4).⁵⁸

Cuando los dirigentes del pueblo deciden destruir a Jesús, principalmente debido a su disposición para dejar a un lado la ley mosaica a favor de «salvar» a los marginados, de nuevo la enseñanza de Jesús frustra sus esfuerzos. Lucas nos dice más explícitamente que Marcos que la capacidad de la enseñanza perceptiva de Jesús para cautivar al pueblo en general frustra el progreso de los dirigentes del pueblo para destruir a Jesús (19:47–48; cf. Mr 11:18).⁵⁹ De modo similar, sólo Lucas nos dice que los adversarios de Jesús simplemente no pueden lograr que muerda la carnada y diga algo públicamente que ellos pudieran llevar como acusación ante el gobernador. Quedan, por consiguiente, y de nuevo, reducidos al silencio (Lc 20:20, 26; cf. 11:53–54; 20:40).

Finalmente, los adversarios de Jesús triunfan en matar a Jesús, y una de las acusaciones más importantes contra él, que se repite tres veces en la narración para hacer énfasis, es que había estado engañando al pueblo (Lc 23:2, 5, 14).⁶⁰ Lucas probablemente quiere que esta acusación forje un eslabón entre la muerte de Jesús y las controversias entre él y los escribas y fariseos anteriormente en el Evangelio.⁶¹ Puesto que uno de los asuntos más importantes en esas controversias es la disposición de Jesús de la salvación a los marginados, aun cuando esto quiere decir abandonar la ley mosaica, Lucas probablemente quiere que sus lectores hagan la conexión entre precisamente este asunto y la muerte de Jesús: Jesús, afirman sus oponentes, engaña al pueblo conduciéndolo a desobedecer la ley de Dios.⁶²

La crucifixión de Jesús, en gran parte basada en esta acusación (Lc 23:14), no obstante, sólo conduce a la resurrección, y esto a su vez conduce a una extensión más amplia del propósito salvador de Dios. Lejos de trastornar el plan de Dios de extender «el año agradable del Señor» a los gentiles y a los marginados, los adversarios de Jesús sólo han triunfado en cumplir las profecías bíblicas de que, empezando en Jerusalén, se predique arrepentimiento y perdón de pecados en el nombre del Mesías a todas las naciones (24:47).

En el Evangelio, por consiguiente, la oposición al ministerio incluyente de Jesús de parte de la multitud y de las autoridades establecidas fracasa. Jesús con autoridad se aleja de una muerte prematura, y su brillante respuesta deja la cabeza de sus oponentes dando vueltas. Cuando finalmente parecen salirse con la suya tramando su muer-

⁵⁸ Ver François Bovon, *Das Evangelium nach Lukas* (Lk 9, 51–14, 35) (EKK 3.2; Zürich: Benziger Verlag/Neukirchen-Vluy Neukirchner Verlag, 1996), 479.

⁵⁹ Sobre el «lenguaje mucho más gráfico» de Lucas aquí, ver Bock, *Luke 9:51–24:53*, 1581.

⁶⁰ Tannehill, *Narrative Unity*, 1:195.

⁶¹ Ibid.

⁶² Cf. Jn 7:12, 47, en donde a Jesús se le acusa de desviar al pueblo, tal vez porque él le había dicho al paralítico del estanque de Betesda que tomara su lecho y anduviera en el sabbat, de este modo conduciéndolo a violar la ley mosaica (5:8–9, 12). Sobre la noción de Lucas de la ley mosaica, ver Frank Thielman, *The Law and the New Testament: The Question of Continuity* (Companions to the New Testament; Crossroad, Nueva York, 1997), 135–67.

te, Dios vence sus esfuerzos con la resurrección y envía la enseñanza de Jesús por un camino que termina con la salvación de personas de todas partes, incluso de los confines de la tierra.

[p 146] El triunfo de la inclusividad en Hechos

En el segundo volumen de Lucas la oposición a ampliar los límites del pueblo de Dios continúa, y aquí también Lucas demuestra el triunfo inevitable del deseo de Dios de cumplir su propósito salvador en toda su amplitud. La oposición en Hechos toma dos formas: a veces viene de dentro de la iglesia, y a veces viene de los adversarios de la iglesia.

Desde dentro de la iglesia

Lucas sigue un patrón consistente al tratar del tema de la oposición desde dentro de la iglesia.⁶³ Primero, los apóstoles de Jerusalén titubean o presentan resistencia de alguna forma de la expansión del evangelio a los gentiles. Segundo, Dios obra poderosamente en la situación para demostrar más allá de toda duda que él está detrás de estos movimientos del evangelio hacia afuera. Tercero, los apóstoles se dan cuenta de la intervención dramática de Dios y respaldan su iniciativa incluyente.

Este patrón aparece en el avance del evangelio a Samaria (Hch 8:4–25), en el llamado del perseguidor Pablo a predicar el Evangelio a los gentiles (9:1–31), en la expansión del evangelio a un centurión romano y su familia en Cesarea (10:1–11:18), en el establecimiento en Antioquía de una iglesia de griegos y judíos (11:19–30), y en el debate del concilio apostólico (15:1–21). En cada caso, el movimiento del evangelio a los gentiles encuentra resistencia o vacilación de parte de los apóstoles de Jerusalén: necesitaron pasar revista al triunfo evangelizador de Felipe en Samaria (8:14), rehusaron creer que la conversión de Pablo era genuina (9:26; cf. 9:13–14), se mostraron renuentes a quebrantar las leyes dietéticas mosaicas a fin de llevar la Palabra de Dios a los gentiles (10:14; 11:1), necesitaron examinar el fenómeno de la fe de los gentiles en Antioquía (11:22), y pacientemente consideraron la tesis de que los gentiles se deben convertir al judaísmo antes de que puedan ser salvados (15:1, 6–7a).

En cada caso, sin embargo, la intervención poderosa de Dios nunca deja en duda el movimiento hacia adelante de su propósito salvador a los gentiles. Bernabé cambia las actitudes de los discípulos de Jerusalén hacia Saulo recordándoles cómo Dios, mediante una visión abrumadora, instantáneamente transformó a este feroz perseguidor de la iglesia en su instrumento para proclamar a los gentiles el evangelio (Hch 9:27–28). Los dirigentes cristianos judíos de Judea se convencieron de que «también a los gentiles les ha concedido Dios el arrepentimiento para vida» (11:18) después de que Dios instruye a Pedro en una visión que las leyes dietéticas mosaicas ya no son válidas (10:11–16), después de que Dios derrama su Espíritu escatológico en la familia de Cornelio (10:44–46), y después de que Pedro relata toda la experiencia a la iglesia de Judea (11:1–17).⁶⁴ De modo similar, Bernabé ve en la iglesia étnicamente mixta de Antioquía «la evidencia de la gracia de Dios» y, puesto que él es «un hombre bueno», da a la [p 147] iglesia allí su estímulo y respaldo (11:23–30). Finalmente, en el concilio apostólico el extenso debate se detiene cuando Pedro, Bernabé y Pablo le recuerdan a la asamblea de la obra poderosa de Dios entre los gentiles: como él les dio el Espíritu Santo y realizó entre ellos señales y maravillas (15:6–21).

Desde fuera de la iglesia

Los esfuerzos por trastornar el esparcimiento del evangelio a los gentiles también vinieron de no creyentes. Estos esfuerzos se concentraban en el apóstol Pablo y se originaron tanto entre judíos como entre gentiles.

Dos motivos alimentaron la oposición. Primero, los adversarios de Pablo se resintieron por los avances que la proclamación de Pablo de la Palabra de Dios había hecho en su propia influencia sobre varios grupos de perso-

⁶³ Cf. Tannehill, *Narrative Unity*, 2:102–5.

⁶⁴ La tesis de que la visión de Pedro implica la anulación de las leyes dietéticas judías, según entiende Lucas la ley en general, es cuestión de controversia. Para la posición opuesta a la que se toma aquí ver, por ej., Michael Pettey, «Luke's Great Omission and His View of the Law», *NTS* 42 (1996): 35–54; para una defensa más detallada de la posición que se toma aquí ver Thielman, *Law and the New Testament*, 155–56; cf. Hubner, *Biblische Theologie*, 3:132–33.

nas. Los judíos no creyentes de Antioquía de Pisidia en Tesalónica, por ejemplo, se llenaron de envidia cuando casi toda la ciudad acudió para oír a Pablo en una ocasión (Hch 13:44–45) y en otra ciudad cuando un grupo apreciable de gentiles prominentes, que habían estado interesados en el judaísmo, se persuadieron de que Jesús es el Mesías y se unieron al movimiento de Pablo (17:4–5). Esto recibe respaldo del lado gentil por el tumulto en Éfeso sobre el impacto de la predicación de Pablo sobre la práctica de una secta religiosa popular en Asia. El platero Demetrio, preocupado por la declinación en la venta de sus imágenes de plata de Artemisa, piensa que el éxito de Pablo hará daño al buen nombre de su «línea de negocios» (*meros*) y la reputación de la diosa Artemisa (19:27).

Segundo, los adversarios de Pablo creen que su predicación presenta una amenaza al orden social establecido. Los dos empresarios gentiles que eran dueños de la esclava poseída por un espíritu en Filipos, furiosos porque Pablo había arruinado su fuente de ingresos, le acusan ante las autoridades de trastornar a la ciudad. Dicen que él ha enseñado «costumbres que a los romanos se nos prohíbe admitir o practicar» (Hch 16:21). De modo similar, Pablo aprende de los ancianos siempre cautos de la Iglesia de Jerusalén que los judíos no creyentes allí piensan que él enseña a los judíos de la diáspora que abandonen sus costumbres ancestrales (21:21–22). Cuando Pablo visita el templo, rápidamente halla que los ancianos de Jerusalén tenían razón (21:27–28; cf. 18:13). Los judíos de Tesalónica resumen los temores de que los judíos y gentiles no creyentes por igual tienen en cuanto a los cristianos cuando arrastran un grupo de cristianos ante los magistrados de la ciudad y los acusan de «que han trastornado el mundo entero» (17:6).

Estos temores en cuanto al mensaje de Pablo lleva a sus adversarios, sean judíos o gentiles, a poner en marcha todo un arsenal de estrategias en su contra. Intentan disuadir a las multitudes para que no crean su mensaje (Hch 13:45; 14:2, 19; 17:13; 19:9). Lc arrastran ante los magistrados para presentar acusaciones formales contra él (16:20–21; 18:12–13; 24:1–9; 27:7; cf. 17:6–7). Tratan de lincharlo (14:5, 19; 21:30–31; cf. 13:49–50; 23:27). Complotan contra su vida (20:3, 19; 23:12–15).

Pero nada de esto prevaleció. La oposición de los judíos no creyentes simplemente lleva a Pablo a concentrar sus esfuerzos en los gentiles (Hch 13:46; 18:6; 19:9; 28:28) y **[p 148]** finalmente lo impulsa a Roma (21:10–11; 28:14b), de manera muy parecida a como la persecución en Jerusalén anteriormente había precipitado la proclamación del Evangelio en Samaria (8:4–5) y en Antioquía de Siria (11:19–20). Entre los gentiles la Palabra de Dios halla éxito rotundo (13:48; 14:1; 17:4, 12; 19:10, 26). La oposición de los gentiles no creyentes, de igual manera, no puede hacer nada para impedir el avance continuo del propósito salvador de Dios conforme cree todo el que ha sido destinado a vida eterna (13:48; 16:14), incluso si lograr esto exige algunas escapadas de la muerte por un pelo (14:6, 19–20; 20:3; 23:16–22), la intervención ocasional de una visión celestial (16:9–10), y el poder persuasivo de señales y maravillas impresionantes (14:3; 16:25–34; 19:11–20).

Sea que la oposición venga de cristianos judíos desobedientes, judíos no creyentes, o gentiles no creyentes, sea que la motivación de esta oposición sea celos por el éxito del cristianismo o temor de su capacidad para trastornar las cosas, la resistencia a la naturaleza incluyente del propósito salvador de Dios es inútil. El propósito de Dios triunfará; aunque empezó en Jerusalén, irá hasta «los confines de la tierra» y a la larga incluirá a «todas las naciones» (Lc 24:27; Hch 1:8; 13:47).

¿Incluye el propósito de Dios la salvación de Israel?

La oposición persistente de los judíos no creyentes al propósito salvador de Dios en ambos volúmenes de Lucas levanta la pregunta importante de sí, en el pensamiento de Lucas, los judíos mismos tienen algún lugar de continuación en ese propósito. Según una interpretación común de Lucas, el autor excluye a los judíos del propósito salvador de Dios.⁶⁵ Al principio la evidencia para esta interpretación parece concluyente. Los dirigentes de Israel y grupos grandes de judíos comunes en el Evangelio de Lucas procuran destruir a Jesús (Lc 4:28–29; 23:4, 13). En Hechos la acusación por la muerte de Jesús parece recaer sobre todos los «hombres de Israel» (Hch 2:22–23; 3:11, 13–15; 4:27), y aunque el apedreamiento de Esteban tiene lugar primordialmente debido a la oposición

⁶⁵ Ver esp. Jack T. Sanders, *The Jews in Luke-Acts* (Fortress, Philadelphia, 1987).

de una sola sinagoga (6:9), «el pueblo» también se enerva por la acusación contra él (6:12) y parecen caer bajo su condenación final y contundente:

»¡Tercos, duros de corazón y torpes de oídos! Ustedes son iguales que sus antepasados: ¡Siempre resisten al Espíritu Santo! ¿A cuál de los profetas no persiguieron sus antepasados? Ellos mataron a los que de antemano anunciaron la venida del Justo, y ahora a éste lo han traicionado y asesinado ustedes, que recibieron la ley promulgada por medio de ángeles y no la han obedecido (7:51–53).

Es más, en toda la segunda mitad de Hechos, la oposición judía a la predicación de Pablo le lleva repetidamente a lavarse las manos en cuanto a los judíos y a decir que más bien se irá a los gentiles (Hch 13:46; 18:6; 19:9; 28:28). En la sinagoga de Antioquía [**p 149**] de Pisidia Pablo implica que este giro de los acontecimientos es parte del propósito determinado de Dios. La Palabra de Dios «tenía» que ir a los judíos primeramente, dice, pero puesto que ellos la han rechazado, él llevará la Palabra de Dios a los gentiles y así cumplirá el papel del Siervo de Isaías 49:6, a quien Dios hará una «luz para los gentiles» (13:46–47; cf. 3:26). De modo similar, en lo que parece un lugar de énfasis en la conclusión de la obra de Lucas en dos volúmenes, Pablo les dice a los judíos recalcitrantes de Roma, algunos de los cuales han rechazado su mensaje en cuanto a Jesús, que ellos han cumplido la caracterización de Israel en Isaías 6:9–10 como pueblo de corazones encallecidos. Como resultado, dice Pablo: «esta salvación de Dios se ha enviado a los gentiles, y ellos sí escucharán» (28:25–28).⁶⁶

Esta, sin embargo, es una presentación prejuiciada y selectiva de la evidencia. Lucas articula un compromiso sin ambigüedad del lugar de Israel en el propósito salvador de Dios en momentos críticos de su narración. En la narración de la infancia, por ejemplo, Lucas presenta a Jesús como el cumplimiento del pacto de Dios con Israel para rescatarlo de la opresión. Para María, Jesús es el medio por el que Dios «acudió en ayuda de su siervo Israel y, cumpliendo su promesa a nuestros padres, mostró su misericordia a Abraham y a su descendencia para siempre» (Lc 1:55). Para Zacarías, en su oración, Jesús es el medio por el que «el Señor, Dios de Israel ... ha venido a redimir a su pueblo» (1:68). Para Simeón, Jesús es una luz para los gentiles y gloria para el pueblo de Dios de Israel (2:32).

De modo similar, al final del Evangelio, dos discípulos de camino a Emaús le expresan a un misterioso compañero de viaje su desilusión porque Jesús había sido trágicamente crucificado. Ellos «abrig[aban] la esperanza de que era él quien redimiría a Israel» (Lc 24:21). Su compañero, que es el mismo Jesús, no corrige esta esperanza como errada sino más bien les muestra partiendo de las Escrituras que el Mesías debe sufrir antes de que entre en su gloria (24:26).

Al principio de Hechos, cuando los discípulos le preguntan a Jesús si «restaurará el reino a Israel», Jesús responde que sólo el Padre conoce la fecha de esta restauración (Hch 1:6–7). Esto implica que tal restauración viene, aunque los cristianos no deben calcular las fechas de su llegada.

Finalmente, en el concilio de Jerusalén, que es el momento más crítico en la misión a los gentiles, Jacobo resuelve la disputa de la admisión de los gentiles al pueblo restaurado de Dios con una cita de Amós 9:11–12. Allí los gentiles buscan al Señor no en lugar de Israel sino como resultado de la restauración divina del tabernáculo caído de David (Hch 15:16–18).⁶⁷

[**p 150**] A la luz de todo esto, sería extraño si Lucas, que habla tanto del triunfo inevitable del propósito salvador de Dios, quiera que sus lectores concluyan que Dios no ha logrado realizar la prometida ‘salvación de su

⁶⁶ Tales pasajes parecen excluir la posición de Jervell, *Theology of the Acts*, 34–43. Jervell opina que para Lucas sólo Israel es el pueblo de Dios pero está dividido en dos grupos: uno que acepta a Jesús como el Mesías y otro que lo rechaza. Los gentiles se adjuntan a Israel en Hechos sólo como temerosos de Dios. Su posición, sin embargo, no toma en cuenta adecuadamente Hch 13:46–47. Aquí Pablo implica que la incredulidad de los judíos ha abierto el camino para la misión a los gentiles.

⁶⁷ Cf. Jervell, *Theology of Acts*, 25, 40, aunque sin aceptar la posición de que para Lucas la restauración de Israel ya ha tenido lugar mediante la conversión de cantidad masiva de judíos.

pueblo de Israel. ¿Qué será, entonces, del regocijo de la narrativa de la infancia en cuanto a la fidelidad de Dios a sus promesas?

Es más, Lucas le da al lector claras indicaciones de que no quiere que su descripción a menudo pesimista de la respuesta de los judíos a Jesús sea la palabra final sobre los tratos de Dios con Israel. La primera mitad de Hechos ofrece arrepentimiento y perdón a Israel a pesar de su complicidad en la muerte de Jesús (Hch 2:28; 3:19, 26), y multitudes aceptan este mensaje y reciben el bautismo (2:41, 47; 5:14; 6:7).

En la segunda mitad de Hechos es cierto que Pablo repetidamente les dice a los judíos que rechazan su mensaje que a ellos lo han impulsado los gentiles; sin embargo, a pesar de esto, él continúa predicándoles a los judíos.⁶⁸ Apenas unas pocas frases después de decirle a los judíos de Antioquía de Pisidia que su rechazo de este mensaje lo ha impulsado a los gentiles le hallamos en la sinagoga de Iconio «como de costumbre» hablando a judíos y a gentiles (Hch 14:1). Irritado por el maltrato que recibió de los judíos en Corinto, Pablo promete: «de ahora en adelante me dirigiré a los gentiles» (18:6). Después pasa de la sinagoga a la casa de Ticio Justo, sin embargo, su primer convertido es el jefe de la sinagoga y toda su casa (18:8). Puesto que ahora ya estamos acostumbrados al patrón, no es sorpresa hallar a Pablo unos pocos párrafos más adelante pasando tres meses predicando el reino de Dios en la sinagoga de Éfeso (18:19–20; 19:8). Tampoco nos sorprende cuando Pablo deja la sinagoga porque algunos judíos se vuelven «obstinados» sólo para decidir, a pocos párrafos, ir a Jerusalén (19:9, 21). El propósito de su viaje, como resulta, es llevar ofrendas para su pueblo (24:17).

Eso no es todo. Lucas regularmente destaca que a pesar de la intransigencia de algunos judíos, otros creyeron en el mensaje de Pablo (Hch 13:43; 14:1; 17:4, 12; 18:8; 19:17; 28:24; cf. 23:9). Esto encaja perfectamente en la profecía de Simeón al principio de la obra de Lucas de que Jesús estaba destinado a «causar la caída y el levantamiento de muchos en Israel» (Lc 2:34).⁶⁹ En el curso de la predicación de Pablo algunos de Israel caen, pero otros se levantan, y aunque Lucas no lo dice específicamente, probablemente entiende que los judíos que creen a la Palabra de Dios son el verdadero remanente dentro de Israel.⁷⁰

Todo esto hace difícil leer en las palabras de Pablo al fin de Hechos como una afirmación de la propia posición de Lucas. A estas alturas de la narración Lucas le ha dado al lector suficiente confianza en la capacidad de Dios para triunfar sobre cualquier obstáculo a sus propósitos salvadores, que el pronunciamiento de Pablo no presenta una amenaza al cumplimiento de la promesa de Dios de restaurar el reino a Israel.⁷¹ Después de todo, Pablo fue llamado a llevar el nombre de Dios no sólo ante gentiles sino **[p 151]** ante «el pueblo de Israel» por igual (Hch 9:15; cf. 20:21; 26:16–17).⁷² A menos que él fuera a abandonar un aspecto importante de su llamado, no puede dejar de hablar la Palabra de Dios a los judíos. Para que se cumplan las profecías, como Lucas firmemente cree, entonces la Palabra de Dios tiene que salir a los gentiles no en lugar de los judíos, sino de los judíos. Los judíos que se han persuadido a creer en Jesús como el Mesías y los gentiles que han creído que Dios le levantó de los muertos y le ha designado como Juez del mundo entero juntos forman el cumplimiento de la promesa de Dios de restaurar el reino a Israel.⁷³

⁶⁸ Cf. Tannehill, «Story of Israel», 334.

⁶⁹ Cf. Fitzmyer, *Luke the Theologian*, 190–91; Pokorný, *Theologie der lukanischen Schriften*, 55–56.

⁷⁰ Cf. Jervell, *Theology of the Acts*, 34–43.

⁷¹ Tannehill, «Story of Israel», 334–36, argumenta que Lucas-Hechos termina con una nota trágica puesto que las esperanzas levantadas en la narrativa de la infancia en cuanto a la salvación no se han realizado. Al evaluar la significación del fin de Hechos, no obstante, descuida la importancia para Lucas del tema de que los propósitos salvadores de Dios siempre triunfan sobre las dificultades que enfrentan.

⁷² *Ibid.*, 336.

⁷³ Esto parece ser el peso de la cita que hace Jacobo de Amós 9:11–12 (LXX; cf. también Jer 12:15 e Is 45:21) en Hch 15:16–17. Como Barrett, *Acts* 2.725–26, comenta, Lucas probablemente no intenta delinear una cronología para el influjo de los gentiles, sino simplemente mostrar que las Escrituras dan legitimidad a una misión a «todos los gentiles» así como al «tabernáculo caído de David». Cf. Fitzmyer, *Luke the Theologian*, 193–94, que dice que para Lucas los gentiles «han ... llegado a ser parte de Israel reconstituido», y Pokorný, *Theologie der lukanischen Schriften*, 49–52, quien ve a la iglesia como mediadora del propósito salvador de Dios a los genti-

Sumario

Lucas quiere que sus lectores sepan que los propósitos salvadores de Dios se lograrán a pesar de todos los esfuerzos por detenerlos, sean visibles o invisibles. Satanás y sus huestes pueden tentar a Jesús a que sea infiel y, cuando eso demuestra ser imposible, entrar en otros para obstaculizar su ministerio y el ministerio de sus discípulos, pero Satanás no triunfará. En cada vuelta se halla a Jesús y sus seguidores expulsando de sus víctimas a los demonios y sanando las enfermedades con que los demonios las han afligido. Los esfuerzos desesperados de Satanás de usar a Judas, Ananías y Safira para matar a Jesús y corromper a la iglesia sólo terminan en muertes dramáticas de estos tres instrumentos satánicos. Los necios intentos de los magos de oponerse al poder de los apóstoles y evangelistas de la iglesia similarmente termina en desastre para las fuerzas del mal.

Lucas vivía en un mundo en donde el temor de las fuerzas cósmicas invisibles era palpable, y muchos de sus lectores habían, como el pueblo de Éfeso en Hechos 19, participado en prácticas de magia para mantener a raya a estas fuerzas opositoras. Algunos deben haberse preocupado de que, al abrazar al cristianismo y rehusar aplacar a estos poderes peligrosos, los enfurecerían y sufrirían las consecuencias.⁷⁴ Tal vez Lucas pone en su narrativa tal énfasis en Satanás, lo demoníaco y la magia porque quiere mostrar a sus lectores que no tienen nada que temer. Dios puede hacer obra manual de los poderes demoníacos, y ellos no presentan para los seguidores del Mesías Jesús ninguna amenaza al avance de propósito salvador de Dios.

[p 152] De la misma manera, Lucas quiere que sus lectores sepan que el propósito de Dios de incluir a los enfermos, los pobres, los oprimidos, samaritanos y gentiles dentro de su pueblo avanzará a pesar de la oposición que este recibe de muchos lugares. Tal como los escribas y los fariseos no lograron éxito en sus esfuerzos de cerrar la puerta de la salvación que Jesús les abrió a estos grupos, así el principio de Gamaliel (Hch 5:34–39) vindica la proclamación de los apóstoles y evangelistas de años posteriores. A pesar de los mejores esfuerzos de los adversarios de la inclusión, sean judíos o gentiles, creyentes o no creyentes, la proclamación del reino de Dios, como la última oración de Lucas-Hechos lo dice, continúa sin estorbo (Hch 28:31). En verdad, a pesar de los mejores esfuerzos de judíos no creyentes de rechazar a «los propósitos de Dios para sí mismos», el triunfo de Dios en la teología de Lucas conduce al lector a sospechar que en el pensamiento de Lucas muchos más israelitas un día creerán y tendrán su lugar con muchos gentiles creyentes en un Israel restaurado.

De esta manera, Lucas-Hechos puede servir como un estímulo para sus acosados lectores. Aunque sus sociedades los miren como amenazas y parias, Lucas les dice que en realidad son una parte esencial del propósito de Dios para dar salvación a los descendientes de Abraham y, por medio de ellos, al resto del mundo.

Cómo Seguir A Jesús

Antes del cumplimiento pleno del propósito salvador de Dios, y especialmente a la luz del sufrimiento que ellos han experimentado, ¿cómo deben vivir los lectores de Lucas? Lucas responde a esta pregunta mostrándoles que deben seguir a Jesús en el «camino» de Dios como el Señor Jesús lo enseñó (Lc 20:21; Hch 9:2; 16:17; 18:25, 26; 19:9, 23; 22:4; 24:14, 22).⁷⁵ Seguir «el Camino» evidentemente incluía adoptar un marco mental de trabajo para interpretar las Escrituras de modo que apunten a Jesús (Hch 18:26; 24:14); pero también incluía la adopción de

les. Pace Jervell, *Theology of the Acts*, 40, Lucas probablemente no piensa que la «restauración de la casa caída de David» ya haya sucedido. Como Pokorný, *Theologie der lukanischen Schriften*, 42, dice, Lucas sabía que «el tiempo del fin, con su renovación visible del mundo, no ha llegado».

⁷⁴ Que esto es una posibilidad se nota claramente por la evidencia compilada en Arnold, *Ephesians, Power and Magic*, 18, y en Georg Petzl, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens* (Rudolf Habelt, Bonn, 1994). Estoy agradecido al Dr. Arnold por llamar mi atención al volumen de Petzl.

⁷⁵ La designación distintiva de Lucas del cristianismo como «el Camino» puede tener sus raíces en el uso cristiano de Is 40:3 (cf. Mal 3:1) para describir la obra de Juan el Bautista como preparación para «el camino del Señor» (Lc 1:76; 3:4; cf. 7:27). Los pactantes del Qumran, que también se referían a sí mismos como «el Camino», aplicaron a su papel de apertura un «camino» para Dios en el desierto mediante su estricta conformidad a la ley mosaica. Ver 1QS 8.9, 16. Para una comparación del uso de «el camino» en Qumran y en Hechos ver Joseph A. Fitzmyer, *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (Chapman, Londres, 1971), 281–83.

una cierta manera de vivir que Jesús mismo destacó en su enseñanza (Lc 20:21) y en su ejemplo de seguir firmemente la difícil pero necesaria senda a Jerusalén (Lc 9:51), centro geográfico del propósito salvador de Dios. Sus discípulos deben tomar sus cruces «cada día» y seguirle en este camino exigente (Lc 9:23; Hch 14:22; cf. Lc 14:27).⁷⁶ Al hacerlo así, ellos hallarán que como Jesús, Dios los usa para realizar su propósito salvador.

[p 153] Lucas se preocupa particularmente de que los seguidores de Jesús sean incluyentes en sus relaciones con otros, que manejen cuidadosamente sus posesiones, y se dediquen a la oración persistente, especialmente frente a la persecución. También quiere que sepan, no obstante, que Dios no los abandonará a sus propios recursos al seguir a Jesús, sino que les ha dado a su poderoso Espíritu para capacitarlos y guiarlos.

Inclusividad

Ya hemos visto que el propósito salvador de Dios en Lucas-Hechos incluye a los grupos que estaban privados del acceso al poder e influencia dentro del judaísmo palestino: los pobres, los enfermos, recaudadores de impuestos, prostitutas, samaritanos y gentiles. A pesar de la resistencia a su inclusividad, el propósito salvador de Dios para Israel triunfó en el pasado y, como piensa Lucas, continuará triunfando en el futuro. De varias maneras en todas partes de ambos volúmenes de su obra Lucas muestra que los seguidores de Jesús deben exhibir la naturaleza incluyente del propósito salvador de Dios por la manera en que viven. Los discípulos de Jesús deben extender aceptación a tres grupos en particular: los débiles física y económicamente, pecadores y los de otras etnias.

Buenas noticias para los pobres

Tal como Jesús vino a cumplir Isaías 61:1–2a (cf. 29:18; 35:5–6) al dar buenas nuevas a los pobres, libertad a los cautivos, vista a los ciegos, y libertad a los oprimidos (Lc 4:18–19; cf. 7:22), así sus discípulos deben seguir este ejemplo y aceptar a los vulnerables física y económicamente. Lucas recalca este punto en Lucas 14:13. Un dirigente de los fariseos había invitado a Jesús a una cena un día del Señor, pero el anfitrión de Jesús sólo quiere mantener sobre él un ojo suspicaz (14:1). Jesús no desilusiona sus expectativas: viola el día del Señor sanando a un hombre de la casa que está afligido con un edema (14:1–6). Jesús entonces empieza una serie de enseñanzas sobre la conducta en un banquete (14:7–14) y toca el asunto de a quién se invita a un banquete (14:7, 12–14). Los amigos, parientes y vecinos ricos no deben estar en la lista, sino «a los pobres, a los inválidos, a los cojos y a los ciegos» se les debe enviar las invitaciones.

Después de estas instrucciones Jesús da su versión de la parábola del gran banquete (14:15–24; cf. Mt 22:1–10), que presenta al anfitrión del banquete diciéndole a sus siervos no simplemente que inviten «a todos los que encuentren» (Mt 22:9) sino «a los pobres, a los inválidos, a los cojos y a los ciegos». Para los lectores de Lucas el significado es claro: como Jesús mismo en el banquete, ellos deben ayudar a los débiles física y económicamente y recibirlos con brazos abiertos en la iglesia.

Esto sucede en realidad en el segundo volumen de Lucas. Allí hallamos a Pedro y a Juan sanando a un mendigo cojo en el templo de Jerusalén (Hch 3:1–10) y Pablo hace lo mismo en Listra (14:8–18; cf. 19:12). También vemos a la iglesia primitiva vendiendo sus posesiones y dando el producto de la venta a los necesitados (2:45) con el resultado de que nadie entre ellos padecía necesidad (4:34–35). La iglesia de Antioquía pone este principio en efecto cuando se enteran de una hambruna inminente en Judea y **[p 154]** envían una ofrenda para ayudar a aliviar el sufrimiento de su iglesia hermana de Jerusalén (11:27–30). Pablo pone esto en efecto cuando trae la ofrenda a Judea (24:17). Allí la iglesia está poniendo en práctica el programa de Jesús de predicar buenas nuevas a los pobres y a los minusválidos. Como veremos más abajo, Lucas probablemente concibe que Dios realiza sus propósitos salvadores por los pobres en parte mediante la generosidad de su pueblo.

Aceptación de pecadores

⁷⁶ El término «cada día» (*kazt jemeran*) es único en el relato de Lucas de estas palabras pero no quiere decir que a desmito-logizado al sufrimiento que Jesús describe. Lucas probablemente quería que los discípulos de Jesús respondan a su sufrimiento diario por la fe (9:23) de la misma manera resuelta con que Jesús respondió a su propio destino de sufrimiento en Jerusalén (9:51). Sobre esto, ver John Nolland, *Luke 9:21–18:34*, WBC 35B (Word, Dallas, 1993), 482–83.

Los discípulos de Jesús también deben extender aceptación a los pecadores tal como Jesús aceptó a los recaudadores de impuestos y pecadores. En su sermón de la llanura Jesús le dice a una gran multitud de sus discípulos y otros (Lc 6:17) que no deben meramente amar a los que los aman en pago, sino que deben amar a sus enemigos, definiéndolos como los que no pueden pagar lo que les deben (6:32–34). De modo similar, las tres parábolas del gozo de Dios por la recuperación de los perdidos entre su pueblo: la oveja perdida, la moneda perdida, y el hijo perdido, no sólo muestra cómo Dios hizo avergonzar a los fariseos y escribas por su actitud en cuanto a aceptar a los pecadores sino que también les dice a los lectores de Lucas cuál debe ser su actitud hacia los pecadores (15:1–31).⁷⁷ Si Dios acepta con gozo al pecador, entonces ¿cómo pueden los lectores de Lucas adoptar la posición de los adversarios de Jesús y del hermano mayor en la parábola del hijo perdido y rehusar dar la bienvenida con gracia al pecador que quiere pertenecer al pueblo de Dios?⁷⁸

En Hechos la conversión dramática del archi perseguidor de la iglesia, Saulo, prueba la disposición de la iglesia para seguir este principio (Hch 9:1–9). Al principio Ananías en Damasco (9:13–14) y los discípulos de Jerusalén (9:26) se resisten a incluir a Saulo dentro de la iglesia, incrédulos de que la historia de su conversión sea auténtica. A la larga, sin embargo, mediante la intervención en visión de Dios y la ayuda de Bernabé, lo aceptan en su comunión (9:27–28).

Amor por el de otra etnia

Finalmente, en el Evangelio y en Hechos, Lucas recalca que los seguidores de Jesús deben, como Jesús mismo, recibir con brazos abiertos en su comunión a personas de todos los grupos étnicos. Este es el punto primario de la parábola del prójimo samaritano (Lc 10:30–37), parábola única en Lucas. Un experto legal judío recaba el relato cuando, en una conversación nada amistosa (10:29), le pide a Jesús que identifique los dos grandes mandamientos y luego defina la palabra «prójimo». En respuesta Jesús relata una historia que obliga al legista a identificarse con la suerte del hombre al que los ladrones golpean sin misericordia y le dejan por muerto en un lugar solitario.⁷⁹ A este lugar solitario, sorprendentemente, llegan dos viajeros: primero un sacerdote y **[p 155]** después un levita, ambos miembros del propio grupo élite social del legista. A pesar de las esperanzas que esta buena suerte levanta, ninguno de los viajeros demuestra ser prójimo para el hombre en su gran necesidad desesperada; cada uno se pasa de largo por el otro lado. En su lugar, un detestado samaritano aparece, que se compadece del judío herido, y con gran molestia y costo para sí mismo lo cura y le ayuda a que se recupere.

El legista con el que Jesús está hablando por consiguiente se ve obligado a cruzar un gran golfo étnico e identificarse con el samaritano. Si la vida del legista depende de la ayuda de un samaritano, él debe estar dispuesto a aceptarlo como prójimo. La implicación es obvia: si el samaritano puede llegar a ser un prójimo en tiempo de necesidad desesperada, se le debe amar como prójimo en todo momento. Para los lectores cristianos de Lucas el punto es igualmente obvio. Ellos deben mostrar amor a los que son diferentes de sí mismos como los samaritanos lo son de los judíos, porque ellos también son su prójimo.

En Hechos esta expectativa para los seguidores de Jesús surge con claridad. A pesar de alguna renuencia inicial, la iglesia de Jerusalén acepta a los samaritanos que han creído a la predicación de Felipe sobre el Mesías (Hch 8:14–17, 25). En un milagro de dirección divina Felipe le habla a un eunuco etíope de las buenas nuevas de Jesús (8:26–29). A pesar de prohibiciones inequívocas de la ley mosaica, Pedro recibe dirección inequívoca de Dios de ir a Jope, aceptar la hospitalidad del gentil Cornelio, y explicarle las buenas nuevas de Jesús (10:1–11:18). La iglesia decisivamente rechaza el argumento de algunos fariseos cristianos de que los gentiles deben circuncidarse y deben seguir la ley mosaica a fin de ser salvos (15:1–31). Como resultado, el éxito extraordinario de la Palabra de Dios entre los gentiles sigue sin estorbo (16:4–5).

⁷⁷ Bock, *Luke 9:51–24:53*, 1317, 1320.

⁷⁸ Nolland, *Luke 9:21–18:34*, 789, sugiere que Lucas puede haber tenido en mente la resistencia de alguna parte del influjo de gentiles en la iglesia cuando incluyó 15:24–32 en su parábola. Si es así, entonces esta parábola podría también contribuir al tema de la siguiente sección, «amor por el de otra etnia».

⁷⁹ Para la siguiente comprensión de Lc 10:30–37 estoy en deuda con Nolland, *Luke 9:21–18:34*, 597–98.

Sumario

Tal como Jesús vino «a buscar y a salvar lo que se había perdido» (Lc 19:10), así los seguidores de Jesús deben extender la salvación a los pobres, los pecadores y los que son de otra etnia. El Dios que es bondadoso con los desagradecidos y malvados espera que los que siguen su camino también sean misericordiosos (Lc 6:35–36). Conforme los seguidores de Jesús imitan la obra incluyente de su Señor, Dios los usará para realizar su propósito de llevar salvación a los desvalidos.

Posesiones

Lucas también se preocupa de que sus lectores manejen sus posiciones con cuidado. Lucas ve la riqueza como una espada de dos filos. Por un lado, puede presentar una amenaza para el discipulado, pero por otro lado su uso apropiado puede hacer avanzar los propósitos salvadores de Dios.

La riqueza como una distracción peligrosa

La preocupación de Lucas de que la riqueza no distraiga a los discípulos de seguir a Jesús no aparece en ninguna parte más claramente que en la parábola del rico **[p 156]** insensato, historia única al Evangelio de Lucas (Lc 12:13–21).⁸⁰ Aquí, la propiedad de un rico produce una cosecha tan abundante que el hombre no sabe qué hacer con ella. Finalmente decide simplemente construir graneros más grandes y acaparar su cosecha, asegurándose una buena vida para muchos años. Desdichadamente Dios, a quien él no le ha dado ni un pensamiento, le quita la vida al hombre esa misma noche, y otros disfrutan de su riqueza. El problema que Jesús quiere que sus oyentes eviten se deduce de la introducción a la parábola y de su conclusión. No deben pensar que la vida consiste en la abundancia de posesiones o, dicho de otra manera, no deben acumular cosas para sí mismos y no ser «ricos delante de Dios» (12:15, 21).⁸¹

¿Cómo pueden los seguidores de Jesús evitar este escollo? Una lectura superficial de Lucas-Hechos puede dar la impresión de que Lucas piensa que los seguidores de Jesús deben despojarse de toda propiedad y de esta manera llegar a ser ricos delante de Dios.⁸² Por ejemplo, después de la parábola del rico insensato Jesús enseña una lección sobre las posesiones materiales e insta a sus seguidores a no preocuparse ni siquiera por lo que comen, beben o visten, sino que «vendan» sus «posesiones y den a los pobres» (Lc 12:22–34). Más adelante aconseja a las multitudes que le acompañan a Jerusalén que cuenten el costo de seguirle de la misma manera que uno calcula el costo de construir una torre o ir a la guerra. «De la misma manera», concluye, «cualquiera de ustedes que no renuncie a todos sus bienes, no puede ser mi discípulo» (14:33). En Hechos descubrimos que la iglesia primitiva en realidad vende «sus propiedades y posesiones» y da a los necesitados (Hch 2:45; 4:32, 34–35), lo que puede explicar por qué Pedro, antes de sanar al mendigo en el templo, le dice: «No tengo plata ni oro» (3:6).⁸³

No debemos minimizar la significación de estos pasajes espiritualizándolos: Lucas cree que el peligro de la riqueza al discipulado cristiano es tan grande que algunos cristianos deben despojarse de todo.⁸⁴ Con todo, en Lucas-Hechos el concepto de ser rico delante de Dios no se relaciona simplistamente a venderlo todo y dar a los pobres lo que se obtenga.⁸⁵

⁸⁰ Ver también la bendición de Jesús a los pobres y ayes a los ricos en 6:20–26, afirmaciones que Lucas puso énfaticamente al principio del sermón de Jesús en la llanura. Sobre esto, ver Walter E. Pilgrim, *Good News to the Poor: Wealth and Poverty in Luke-Acts* (Augsburg, Minneapolis, 1981), 103–7.

⁸¹ Cf. *ibid.*, 110–11, 112–13.

⁸² Como Pilgrim, *Good News to the Poor*, 87–102, y Luke Timothy Johnson, *Sharing Possessions: Mandate and Symbol of Faith* (OBT; Fortress, Philadelphia, 1981), 11–29, correctamente observan.

⁸³ Cf. Fitzmyer, *Luke I–IX*, 250.

⁸⁴ Esto recibe énfasis especial en Pilgrim, *Good News to the Poor*.

⁸⁵ La complejidad del enfoque de Lucas a las posesiones recibe énfasis especial en Johnson, *Sharing Possessions*. Cf. Fitzmyer, *Luke I–IX*, 249.

La naturaleza compleja del enfoque de Lucas al peligro de la riqueza se vuelve más clara mediante una lectura cuidadosa de su obra. Por ejemplo, justo antes de hablar de contar el costo del discipulado, Jesús relata la parábola del gran banquete (Lc 14:15–24), que también aparece en Mateo 22:1–14. En el Evangelio de Mateo el rechazo cruel de los profetas de Dios es un tema importante en la parábola, pero en Lucas 14 este tema pasa tras bastidores y las razones para el rechazo de la invitación al banquete pasan a primer plano. Se ofrecen dos tipos de excusas: dos individuos rechazan la invitación porque sus posesiones son más importantes para ellos que el banquete (14:18–19), y **[p 157]** otro rechaza la invitación porque su matrimonio reciente le impide asistir al banquete (14:20).⁸⁶ Al enseñar el costo del discipulado que explica la parábola, Jesús habla no sólo de la necesidad de contar el costo económico de seguirle, sino también el costo en relaciones:

Si alguno viene a mí y no sacrifica el amor a su padre y a su madre, a su esposa y a sus hijos, a sus hermanos y a sus hermanas, y aun a su propia vida, no puede ser mi discípulo (Lc 14:26).

El asunto no es la importancia de abandonar la riqueza de uno para seguir a Jesús, sino rehusar distraerse por alguna cosa, sean posesiones materiales o relaciones familiares.⁸⁷ Jesús no exige a sus discípulos que se despojen de sus posesiones antes de seguirle, sino que deben orientar toda su vida entera a seguirle y no permitir que nada los distraiga de esta senda.

De modo similar, el problema con el rico insensato no es que tiene posesiones sino que ha equiparado con esas posesiones la abundancia de la vida, y por consiguiente no ha sido rico delante de Dios; ha confiado en su riqueza antes de confiar en el Dios que da significado a su vida. Lucas nos dice que esto también es el problema de los fariseos. Ellos limpian la parte de afuera del vaso pero por dentro están llenos de toda avaricia (Lc 11:33). La verdadera condición de la vida de uno queda ilustrada no por los ritos observables que uno sigue sino por una mano abierta al dar limosnas (11:41; 16:14–15). La esposa de Lot cayó en la misma trampa: su vida estaba orientada a sus posesiones antes que al Dios que la había llamado a dejar sus posesiones, y como resultado ella enfrentó destrucción (17:31–33).⁸⁸

Los relatos del joven rico y de Zaqueo, que Lucas coloca cerca uno del otro, ilustran claramente este principio. Jesús le dice al joven rico que venda todo lo que posee, se lo dé a los pobres, y le siga.⁸⁹ El joven rico se entristece, evidentemente dándose cuenta de que si este es el costo de seguir a Jesús, es demasiado alto (Lc 18:23). Jesús, en respuesta, le dice que es difícil «para los ricos entrar en el reino de Dios» (18:24–25), y luego aclara que por «difícil» no quiere decir «imposible» (18:27).

Como para ilustrar esta aclaración, unos pocos párrafos más adelante el rico recaudador de impuestos Zaqueo aparece en la narración.⁹⁰ Zaqueo desesperadamente quiere ver a Jesús (19:3–4), le recibe con gozo en su casa (19:6), y anuncia que sus propias relaciones a su riqueza han tomado un nuevo giro. Dará la mitad de sus posesiones a los pobres y pagará cuadruplicado cualquier cosa que haya recibido por extorsión (19:8). Zaqueo no está despojándose de todo lo que posee, sino dando una cantidad tan grande que su acción ilustra la orientación cambiada de su vida.⁹¹ Ya no iguala la vida con **[p 158]** una abundancia de posesiones sino con seguir a Jesús, que ha venido a «buscar y salvar lo que se había perdido» (19:10).

Leído bajo esta luz, el requisito de que el joven rico lo deje todo no es parte de una agenda ascética para el discipulado sino una manera de mostrar que este posible discípulo ha sucumbido a un mal común entre los que no siguen a Jesús. Su confianza descansa en sus posesiones antes que en Dios.

⁸⁶ Johnson, *Sharing Possessions*, 68.

⁸⁷ Ibid. Cf. Pokorný, *Theologie der lukanischen Schriften*, 187.

⁸⁸ Johnson, *Sharing Possessions*, 66.

⁸⁹ Aunque Marcos y Mateo también tienen el relato, sólo Lucas habla del rico dejándolo «todo», (*panta*) (Lc 18:22: cf. Mr 10:21; Mt 19:21).

⁹⁰ Ver también Pilgrim, *Good News to the Poor*, 129, 132–33.

⁹¹ Cf. Pilgrim, *Good News to the Poor*, 133; Johnson, *Sharing Possessions*, 19–20.

¿Cómo se ve el discípulo que sostiene flojamente sus posesiones porque es «rico delante de Dios»? Lucas no provee fórmulas, pero sí provee retratos de personas que usan sus posesiones de manera consistente con una vida orientada hacia Dios. Los primeros discípulos de Jesús «dejándolo todo, siguieron a Jesús» (Lc 5:11; 18:28), y Pedro continuó estando personalmente sin un centavo incluso al asumir un papel de liderazgo en la iglesia temprana en Jerusalén (Hch 3:6). Para que Pedro viva de esta manera, sin embargo, otros debían sostenerlo, y así leemos de algunas mujeres que seguían a Jesús con los doce y usaban sus medios para proveer para el grupo (Lc 8:2–3).

El prójimo samaritano, de modo similar, no le dio todo lo que tenía al hombre herido y desnudo que halló junto al camino, sino que proveyó sin escatimar y generosamente su dinero y su tiempo para restaurar al hombre a su salud antes de seguir su viaje (Lc 10:34–35). Zaqueo no lo entregó todo, sino que dio generosamente a los pobres y repagó generosamente el fruto de sus extorsiones (19:1–10). De modo similar, Tabita no dio todo lo que poseía sino que ayudó a los pobres; al parecer dedicando tiempo significativo y dinero para hacer ropa para ellos (Hch 9:36, 39).⁹²

La pobreza de Pedro, los otros once discípulos y Jesús, muestra que Lucas no pretende que las amonestaciones de Jesús de venderlo todo sean simplemente metáforas para darle al discipulado prioridad relativa sobre las posesiones de uno. Para algunos, la amonestación significa exactamente lo que dice: deben separarse de sus propiedades a fin de seguir fielmente a Jesús. No obstante, la aparición consistente dentro de la narración de Lucas de personas que no lo dan todo, pero para quienes la vida no consiste en una abundancia de posesiones, muestran la existencia de otras opciones.

En contraste a Pedro, Pablo sigue esta senda alterna. A los ancianos de Éfeso les dice:

No he codiciado ni la plata ni el oro ni la ropa de nadie. Ustedes mismos saben bien que estas manos se han ocupado de mis propias necesidades y de las de mis compañeros. Con mi ejemplo les he mostrado que es preciso trabajar duro para ayudar a los necesitados, recordando las palabras del Señor Jesús: “Hay más dicha en dar que en recibir.”» (Hch 20:33–35).

[p 159] Aquí Pablo dice que el proveyó para sus propias necesidades con dinero que se ganó con su propio trabajo. Sus propias necesidades, sin embargo, estaban lejos de ser su única preocupación. También proveía para las necesidades de sus compañeros, y consistentemente demostró que la capacidad para compartir con los débiles lo que uno gana es una razón importante para dedicarse a trabajar arduamente.⁹³

Lucas cree que la manera en que las personas manejan su riqueza revela su condición espiritual. Manejar sabiamente la propiedad al darla a los necesitados provee una señal de la pureza interna de uno (Lc 11:41) y es un indicador positivo de si uno a la larga sea «recib[ido] ... en las viviendas eternas» (16:9), o no. La codicia, sin embargo, va mano a mano con un corazón que no anda bien con Dios, que rechaza a Jesús (16:15), y está destinado al tormento eterno (16:19–31).⁹⁴ Jesús pone el asunto en forma sucinta cuando dice: «Ustedes no pueden servir a la vez a Dios y a las riquezas» (16:13).

Los propósitos salvadores de Dios y el uso apropiado de la riqueza

Ya hemos visto que los discípulos de Jesús deben exhibir en sus vidas la misma calidad de inclusividad que caracterizó el ministerio de Jesús. Deben llevar la palabra salvadora del Señor especialmente a los marginados, y entre ellos los pobres tienen un lugar importante. Ellos aparecen primero en el pasaje programático sobre el que

⁹² Ver también Pilgrim, *Good News to the Poor*, 135–36.

⁹³ Ver también *ibid.*, 159.

⁹⁴ Cf. Fitzmyer, *Luke I–IX*, 250.

Jesús predica en la sinagoga de Nazaret (Lc 4:18) y en la lista de Lucas de los invitados al gran banquete (14:21).⁹⁵

La importancia para los propósitos salvadores de Dios de la evangelización a los pobres es evidente, todavía más, en el lugar prominente que Lucas le asigna en su Evangelio al tema del revés económico. Aparece en el canto de alabanza que entona María (Lc 1:51–53), al principio del sermón de la llanura (6:20–26), en la parábola del rico insensato (12:16–21), en la parábola del rico y Lázaro (16:19–31), y en el relato de la ofrenda de la viuda (21:1–4).⁹⁶ Los propósitos salvadores de Dios incluyen, hasta cierto punto, una nivelación económica de modo que la disparidad entre ricos y pobres no sea tan grande entre el pueblo de Dios como lo es entre los que están fuera de su pueblo.

¿Cómo se realizará este propósito salvador? Lucas probablemente piensa que se logrará, por lo menos en cierta medida, mediante la generosidad de los creyentes hacia los pobres en su medio. De este modo Lucas martilla la importancia de dar limosnas y el efecto saludable de las limosnas en la comunidad cristiana.⁹⁷ Los discípulos de Jesús no simplemente deben separarse de la riqueza sino que también deben dar de su riqueza a los pobres (Lc 12:33; 18:22). La generosidad hacia los necesitados es un elemento importante en el amor ejemplar del prójimo samaritano (10:34–35) y una señal de que el arrepentimiento de Zaqueo es auténtico (19:8–9).

[p 160] La generosidad a los pobres también es un aspecto elogiado del carácter de Tabita (Hch 9:36); separa a Cornelio como un gentil devoto (10:2); y es parte de la estrategia misionera de Pablo que a su vez es moldeada por la enseñanza de Jesús (20:35). Como resultado de esta práctica en la comunidad cristiana inicial (2:45; 4:34b–35), «no había ningún necesitado» (4:34a). En tanto y en cuanto la comunidad cristiana inicial manejaba su riqueza de una manera fiel a la enseñanza de Jesús, el mensaje de Jesús era realmente «buenas nuevas para los pobres».⁹⁸

Sumario

Lucas piensa que debido a que la riqueza exige una consagración de todo corazón de parte de los que la tienen, presenta un grave peligro para el discípulo de Jesús. Debido a que Jesús ha venido a cumplir la profecía de Isaías de que Dios un día usará a su Siervo para dar buenas nuevas a los pobres, el discípulo de Jesús puede a la vez ser libre de reclamo de la riqueza y ser usado por Dios para realizar sus propósitos salvadores al usar dinero para aliviar el sufrimiento de los pobres y oprimidos.

Oración

Lucas también quiere que sus lectores sepan que la oración persistente es rasgo característico de fidelidad en medio de la persecución. Jesús y la iglesia primitiva oraban con frecuencia, particularmente en tiempos de adversidad, y Jesús enseñó a los que le seguían que debían orar con frecuencia al enfrentar la persecución. Aquí, también, la oración sirve al propósito adicional del avance del propósito salvador de Dios en la historia al permitir a los seguidores de Jesús que permanezcan fieles en medio de la adversidad.

Oración y perseverancia

En la parábola de la viuda persistente (Lc 18:1–8), relato único en el Evangelio de Lucas, se ve claramente la razón primordial del interés de Lucas en la oración. La parábola sigue un discurso apocalíptico sobre las condiciones del mundo en el tiempo cuando venga el Hijo del Hombre (17:20–37). En esos días la gente de la sociedad estará preocupada por los asuntos de comodidad material y prosperidad, y estará ajena a las cosas de Dios, como

⁹⁵ La lista también aparece en Lucas 7:22, en donde los pobres aparecen no al principio sino al último. Lucas 7:22 es la única de las tres listas, no obstante, que Lucas tiene igual a Mateo. Evidentemente ambos la tomaron prestada de Q. Cuando el mismo Lucas provee la lista en 14:21, sigue el mismo orden como en Is 61:1 y Lc 4:18.

⁹⁶ Bock, *Luke 1:1–9:50*, 157.

⁹⁷ Pilgrim, *Good News to the Poor*, 134–36.

⁹⁸ Ibid., 162–63.

en los días de Noé y Lot (17:26–29), y el pueblo de Dios estará impaciente por la llegada del Hijo del Hombre (17:22).

En ese punto Lucas presenta la parábola con las palabras: «Jesús les contó a sus discípulos una parábola para mostrarles que debían orar siempre, sin desanimarse» (Lc 18:1). La parábola muestra a una viuda que acosa a un juez con tanta persistencia que, «aunque no tem[ía] a Dios ni ten[ía] consideración de nadie», a la larga le hizo justicia (18:1–5). En contraste a este juez, dice Jesús, Dios con certeza hará justicia rápidamente a sus escogidos que claman a él día y noche (18:6–8a). «No obstante», concluye, «cuando venga el Hijo del Hombre, ¿encontrará fe en la tierra?» (18:8b).

[p 161] Para Lucas las oraciones persistentes del pueblo de Dios por vindicación contra sus opresores es una señal de su fidelidad en los días difíciles antes de la venida del Hijo del Hombre. Como hemos visto, Lucas probablemente escribe durante un período de persecución, y en este contexto su amonestación para «orar y no desanimarse» debe haber cobrado una urgencia especial.⁹⁹ Como la viuda, sus lectores deben perseverar en sus oraciones de que Dios los vindique contra sus opresores, y a diferencia del juez injusto, Dios le hará a su pueblo justicia escatológica «sin demora» (*en taquei*).¹⁰⁰

Esta misma preocupación de que sus lectores persistan en la oración pidiendo capacitación divina para hacerle frente a la persecución también aparece en otras partes del Evangelio de Lucas. Como Mateo, la forma en que Lucas pone el Padre Nuestro insta a sus lectores a orar por la venida del reino de Dios (Lc 11:2; cf. Mt 6:10), pero a diferencia de Mateo, Lucas pone el Padre Nuestro (Lc 11:2–4) dentro de un contexto de martillar la persistencia en la oración. Lucas abre su relato del Padre Nuestro con una petición de uno de sus discípulos para que «les enseñe a orar» (11:1). Luego sigue a la oración con la parábola del amigo a medianoche (11:5–8), que elogia la intrepidez (*anaideia*) en la oración, y con una serie de dichos en cuanto a pedir, buscar y llamar a la puerta de Dios en oración (11:9–10).¹⁰¹ El efecto total es elogiar una persistencia casi desesperada en la oración.¹⁰²

¿Cuál debe ser el tema de estas oraciones persistentes? Mateo simplemente dice que los que oran deben pedir «cosas buenas» (Mt 7:11). Lucas especifica, sin embargo, que sus lectores deben orar por el Espíritu Santo (Lc 11:13), que, Lucas dice unos pocos párrafos más adelante, enseñará a los discípulos de Jesús qué decir cuando sean arrastrados ante las autoridades que los persiguen (12:11–12; cf. Mt 10:20).

Jesús en el primer libro de Lucas y la iglesia primitiva en el segundo libro presentan ejemplos de la persistencia en la oración, particularmente en medio de la persecución. En su evangelio, Lucas frecuentemente muestra a Jesús en oración. Jesús a menudo se retira de las multitudes para orar (Lc 5:16; 6:12; 9:18, 28), ora después de su bautismo (3:21), y ora durante su crucifixión (23:34, 46). Por lo menos parte del propósito de Lucas al presentar a Jesús tan frecuentemente en oración es proveer un modelo para que los discípulos de Jesús sigan en sus propias oraciones.

Esto se vuelve especialmente claro en dos pasajes.¹⁰³ Primero, Lucas pone como prefacio a su versión del Padre Nuestro con la afirmación de que «Un día estaba Jesús orando en cierto lugar». La propia práctica de Jesús en cuanto a la oración impulsa a **[p 162]** uno de los discípulos a pedirle que les enseñe a orar (Lc 11:1). Jesús no sólo les enseña que la oración debe ser persistente, sino que él mismo practica la oración persistente.

⁹⁹ Peter T. O'Brien, «Prayer in Luke-Acts», *TynB* 24 (1973), 111–27, aquí en 117.

¹⁰⁰ La mayoría de los comentaristas correctamente rechaza la sugerencia de que *en takei* en 18:8 quiere decir «repentinamente» en lugar de «velozmente». Sobre esto, ver, por ej., Marshall, *Luke*, 676; Fitzmyer, *Luke X–XXIV*, 1180–81; Nolland, *Luke 9:21–18:34*, 870; y BDAG, 993.

¹⁰¹ Sobre el significado de *anaideia*, que a veces se lo traduce en inglés incorrectamente como «persistencia» (NAB, NJB, NRSV), ver BDAG, 63. Mateo coloca los dichos de pedir, buscar y llamar en un contexto separado del Padre Nuestro (Mt 7:7–8).

¹⁰² O'Brien, «Prayer in Luke-Acts», 119, y *pace* David Crump, *Jesus the Intercessor: Prayer and Christology in Luke-Acts* (WUNT 2.49; J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1992), 131. Crump piensa que la noción de persistencia no está presente en el pasaje.

¹⁰³ Sobre esto, ver esp. Wilhelm Ott, *Gebet und Heil: Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie* (SANT 12; Kosel-Verlag, München, 1965), 94–99.

Segundo, Lucas moldea su relato de la agonía de Jesús en el Monte de los Olivos de modo que la historia insta a sus lectores a apreciar la importancia de la oración en medio de la persecución. Esto se hace claro al comparar el relato de Lucas con los relatos de Mateo y Marcos. Mateo y Marcos muestran a Jesús en oración poco antes de su arresto (Mt 26:36, 39, 42, 44; Mr 14:32, 35, 39). Ambos también registran la amonestación de Jesús en medio del relato a «mantenerse despiertos» (Mt 26:38; Mr 14:34) y «Estén alerta y oren para que no caigan en tentación» (Mt 26:41; Mr 14:38). Para Lucas, sin embargo, la oración de Jesús en medio de sus pruebas y la necesidad de los discípulos de imitarlo son los puntos primarios de la historia. Al principio y al final del relato de Lucas, Jesús les dice a sus discípulos que oren a fin de evitar caer en tentación (22:40, 46). Emparejada entre estas dos amonestaciones Lucas presenta una descripción comprimida de Jesús orando precisamente en esas circunstancias.¹⁰⁴

De modo similar en su segundo volumen Lucas muestra a la iglesia primitiva dedicada a la oración.¹⁰⁵ Desde el principio los discípulos, sus esposas y la propia familia de Jesús están constantemente en oración (Hch 1:14; 2:42, 47; 6:4).¹⁰⁶ Oran antes de elegir al reemplazo de Judas (1:24–25), cuando apartan a algunos individuos para tareas especiales (6:6; 13:2–3; 14:23), cuando se separan unos de otros (20:36; 25:5), y cuando piden a Dios que revivifique a los muertos (9:40) y sane a los enfermos (28:8). Lucas también muestra que ellos le hacen frente a la persecución mediante la oración, tal como Jesús amonesta a sus discípulos que hagan según la parábola de la viuda persistente (Lc 18:1–8).

Esta es probablemente la razón principal por la que Lucas incluye la larga oración de los cristianos primitivos en respuesta a la persecución de parte del sanedrín contra Pedro y Juan (Hch 4:23–31).¹⁰⁷ Además, Lucas presenta al primer mártir de la iglesia, Esteban, siguiendo el ejemplo de Jesús al orar que Dios no les tome en cuenta a sus perseguidores su pecado (7:60) y al encomendar a Dios su espíritu (7:59; cf. Lc 23:46; 23:34).¹⁰⁸ La respuesta de la iglesia al arresto de Pedro por parte de Herodes Agripa I es constante oración ferviente a favor de Pedro (Hch 12:5).¹⁰⁹ De modo similar, después de que Pablo y Silas son flagelados y encarcelados en Filipos, ellos empiezan «a orar y a cantar himnos a Dios» (16:25).

Es tal vez significativo que todos estos tres ejemplos de oración durante la persecución en Hechos termina con la de vindicación de los que han orado. La iglesia primitiva oraba por continua intrepidez para proclamar la Palabra de Dios y por confirmación de su **[p 163]** mensaje mediante señales y prodigios (Hch 4:29–30). Dios responde a su oración de inmediato haciendo temblar el lugar en donde los creyentes están reunidos y con la proclamación intrépida y llena del Espíritu de la Palabra de Dios (4:31). De modo similar, después de que Esteban encomienda al cuidado de Dios su espíritu antes de su muerte, ve al Hijo del Hombre de pie a la diestra de Dios (7:56), símbolo que es reminiscencia de la vindicación del pueblo perseguido de Dios según Daniel 7:13–14, 18 y 22.¹¹⁰ La liberación milagrosa de Pedro de la cárcel sigue a la oración de la iglesia a su favor (Hch 12:5, 7), y mientras Pablo y Silas oran y cantan himnos tiene lugar un fuerte terremoto, que abre las puertas de la cárcel y libera a los presos (16:26).

¿Está Lucas dándonos ejemplos en estos pasajes de lo que Jesús quiso decir cuando dijo en el Evangelio que Dios vindicará «sin demora» a sus escogidos que claman a él día y noche? Si es así, entonces Lucas parece haber

¹⁰⁴ O'Brien, «Prayer in Luke-Acts», 120–21.

¹⁰⁵ Ibid., 122; Fitzmyer, *Luke I–IX*, 245–47; Luke Timothy Johnson, *The Acts of the Apostles* (SP 5; Michael Glazier, Collegeville, 1992), 34.

¹⁰⁶ Para las implicaciones de la constancia en la frase imperfecta perifrástica *esan proskarterountes*, ver Barrett, *Acts*, 1:88.

¹⁰⁷ Haenchen, *Acts*, 229.

¹⁰⁸ O'Brien, «Prayer in Luke-Acts», 122.

¹⁰⁹ El griego de Lucas es *prosequé ... en ektenos ginomene*. Como en 1:14, el tiempo imperfecto indica oración constante, y la noción de constancia se hace más enfática por la presencia del adverbio *ektenos*, «anhelantemente, fervientemente, constantemente» (BDAG, 310).

¹¹⁰ Cf. C. F. D. Moule, *The Origin of Christology* (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1977), 17.

entendido estos sucesos como indicios anticipados de la vindicación última del pueblo escogido de Dios en la venida del Hijo del Hombre.¹¹¹

En resumen, Lucas quiere que sus lectores oren frecuentemente, especialmente en medio de la persecución que están atravesando por su consagración a la Palabra de Dios. Este es el camino que Jesús anduvo, y es también el camino en que sus discípulos deben andar para que Dios halle fieles a sus escogidos cuando venga el Hijo del Hombre.

La oración y el progreso de la historia de la salvación

Lucas también muestra a sus lectores que Dios usa las oraciones de su pueblo para el avance de sus propósitos salvadores. En ambos volúmenes de su obra la oración marca giros significativos en la narración.¹¹² Zacarías y «la multitud reunida» están orando cuando Gabriel se le aparece a Zacarías para anunciar el nacimiento de Juan el Bautista (Lc 1:10, 13). El Espíritu desciende sobre Jesús cuando él ora (3:21). Jesús está en oración antes de escoger a los doce (6:12). La transfiguración de Jesús ocurre durante un *via Je* a una montaña para orar (9:28). Como ya hemos visto, Jesús está en oración durante su pasión (22:39–46) y muerte (23:34, 46).

De modo similar los cristianos primitivos oran para determinar quién debe ocupar el lugar de Judas y restaurar a los discípulos primarios a su número apropiado (Hch 1:24–25). Cuando el evangelio da el paso significativo de salir de Jerusalén y Judea a Samaría (cf. 1:8), Pedro y Juan oran que el Espíritu Santo venga sobre los creyentes samaritanos (8:15). La oración juega un papel en el condicionamiento de Pablo para ir a los gentiles (9:11), en la conversión crítica del gentil Cornelio (10:1, 9, 30), y en el avance del evangelio hasta «los confines de la tierra» (13:3; cf. 1:8).

[p 164] Aquí no se implica ninguna relación de causa y efecto entre la oración y la historia de la salvación. Según Lucas lo presenta, Dios es completamente soberano sobre el curso de sus propósitos salvadores.¹¹³ Con todo, Dios parece usar las oraciones de su pueblo para hacer que su obra salvadora avance por su curso predeterminado, casi del modo en que usa la proclamación de su palabra para reunir al pueblo en un lugar en particular que le pertenece (18:10).

Sumario

Lucas cree que en los tiempos difíciles antes del retorno de Cristo el pueblo escogido de Dios debe dedicarse a la oración. Provee a Jesús y la iglesia primitiva como ejemplos de los que persisten fielmente en oración en medio de la adversidad. También cree que Dios usa las oraciones de su pueblo para el avance de sus propósitos salvadores.

El Espíritu

Lucas quiere que sus lectores sepan que Dios no los ha dejado librados a sus propias fuerzas para que le hagan frente a la vida antes de la realización plena de los propósitos salvadores de Dios. Tal como el Espíritu de Dios estuvo activo en la vida de Jesús desde el momento de su concepción para capacitar sus palabras y obras poderosas, así el Espíritu de Dios estará presente en los discípulos de Jesús según ellos toman su cruz y le siguen. «El Espíritu del Señor» descansa sobre Jesús, en respuesta a la profecía de Isaías 61:1–2, para capacitarle para predicar buenas nuevas a los pobres, proclamar libertad a los cautivos, restaurar vista a los ciegos, y poner en libertad a los oprimidos (Lc 4:18–19; cf. también Is 58:6). De modo similar el Espíritu Santo desciende sobre los recientemente reconstituidos doce apóstoles en el festival de Pentecostés, y entonces, en respuesta a la profecía de

¹¹¹ Nolland, *Luke 9:21–18:34*, 871, comenta perceptivamente que el «sin demora» de Lucas en Hch 18:8 «puede resultar en etapas, mediante intimaciones ya aquí y ahora, y también de maneras que en un momento no son obvias, antes de que llegue a ser verdad en el sentido plenamente comprensivo que brota primero en la mente».

¹¹² O'Brien, «Prayer in Luke-Acts», 114. Cf. Fitzmyer, *Luke I–IX*, 244.

¹¹³ Crump, *Jesus the Intercessor*, 6.

Joel 2:28–32 de que Dios derramaría su Espíritu sobre todos: hombres y mujeres, jóvenes y viejos, el Espíritu viene sobre todos los que abrazan el mensaje cristiano (Hch 2:1–21, 38; 8:16–17; 10:44–47; 11:15; 15:8).

El Espíritu capacita a los creyentes a poner en efecto el plan salvador de Dios para la creación. Él sustituye la presencia física de Jesús en sus discípulos para que ellos no estén en desventaja porque él ya no está físicamente con ellos (Lc 24:49; Hch 2:33; 16:7).¹¹⁴ Capacita a los seguidores de Jesús para que den testimonio eficaz del evangelio cuando predicán a multitudes en el templo y, como Jesús predijo, al defender el evangelio ante tribunales hostiles (Hch 2:4, 6–13; 4:8, 13; 6:5, 10; cf. Lc 12:12). El Espíritu Santo también guía específicamente a los que predicán el evangelio. Guía a Felipe a un carruaje específico que lleva a un funcionario etíope al que debe explicarle el evangelio (8:29); transporta a Felipe a Azoto en donde él predica el evangelio (8:39–40), impide que Pablo y sus compañeros prediquen en Asia y no les permite entrar a Bitinia (16:6–7), y guía a Pablo a que viaje por Macedonia, Acaya y después a Jerusalén (19:21; 20:22).¹¹⁵

[p 165] Lucas pone énfasis especial en el papel del Espíritu de Dios para dirigir a los cristianos a romper las barreras étnicas tradicionales del pueblo de Dios. El Espíritu lleva a Felipe a Samaría, a Pedro a Cornelio, y a Pablo a los gentiles porque Dios está ahora ampliando a su pueblo para incluir a «todos los que están lejos» (Hch 2:39, RV-60). Por consiguiente Dios derrama el Espíritu Santo no sólo sobre judíos sino también sobre samaritanos y, para asombro de los creyentes judíos, sobre gentiles como Cornelio y su casa (8:15–17; 10:44–48). A pesar de la resistencia que este cruce de fronteras étnicas encuentra entre algunos creyentes judíos, la presencia del Espíritu entre los samaritanos y gentiles incircuncisos que creen en el evangelio provee prueba innegable de que ellos también son parte del pueblo de Dios (11:15–17; 15:8–10). Como Pedro le dice al concilio de Jerusalén: «Dios, que conoce el corazón humano, mostró que los aceptaba dándoles el Espíritu Santo, lo mismo que a nosotros» (15:8).

Sumario

Lucas espera animar a sus lectores diciéndoles que Dios no ha dejado a su pueblo para que ponga en práctica en sus fuerzas propias los propósitos salvadores de Dios. Así como el Espíritu obró el milagro de la concepción de Jesús y dio poder a su ministerio de predicación y curaciones en respuesta a las predicciones de los profetas, así el Espíritu acompañará en la ausencia física de Jesús al pueblo de Dios recientemente constituido. Él los capacitará para testificar del evangelio en situaciones tanto amigables como hostiles; les dará orientación específica, y vencerá las barreras que se interponen en el camino de su propósito de llevar a los samaritanos y a los gentiles adentro de los límites de su pueblo.

Conclusión

Lucas cree que los que siguen a Jesús en el «camino» hacia Jerusalén y la cruz deben perseguir tres actividades específicas: inclusividad, generosidad y oración. Por su disposición para incluir a los marginados socialmente y a los de otras etnias en sus comunidades de fe, ellos imitarán la inclusividad de Jesús y la iglesia primitiva. También promoverán el avance del propósito de Dios de restaurar el reino a Israel de una manera que incluya a todas las naciones de la tierra. Al sostener su riqueza sin apretarla resistirán la consagración todo consumidora que la riqueza parece exigir de los que la tienen, y de esa manera evitarán descarriarse a la senda bien transitada que aleja de la cruz. También lograrán la intención de Dios de llevar buenas nuevas a los pobres al dar generosamente de su dinero a los necesitados. Al orar persistentemente permanecerán fieles durante los tiempos de prue-

¹¹⁴ Fitzmyer, *Luke I–IX*, 230.

¹¹⁵ En Hch 21:4 Lucas nos dice que los discípulos de Tiro «por medio del Espíritu, exhortaron a Pablo a que no subiera a Jerusalén», en lo que parece ser contradicción de la afirmación en 20:22 de que el Espíritu había «obligado» a Pablo a que vaya a Jerusalén. El Espíritu también le dijo a Pablo, sin embargo, que en toda ciudad por la que pasaría, «prisiones y sufrimientos» le esperaban (20:23). Esto es probablemente la información que el Espíritu les comunicó a los discípulos de Tiro (cf. 21:11). Probablemente ellos interpretaron esta información como una advertencia de que Pablo no debía seguir con sus planes de viaje. Ver F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles: The Greek Text with Introduction and Commentary*, 2ª ed. (Tyndale, Londres, 1952), 385.

ba, y Dios los usará para el avance de sus **[p 166]** propósitos salvadores. Ellos no lograrán estas tareas en sus fuerzas propias, sin embargo, sino que el Espíritu de Dios los capacitará en el camino.

El Progreso Cierto En Lucas-Hechos De La Historia De La Salvación

Lucas escribió para los cristianos que sufrían que probablemente ya anhelaban «vivir siquiera uno de los días del Hijo del Hombre» (Lc 17:22). Como personas a quienes la sociedad grecorromana había empujado a las márgenes de su mapa social, necesitaban saber en dónde se hallaban en el esquema de los propósitos de Dios en la historia, necesitaban seguridad de que era válida su costosa consagración a las cosas que se les había enseñado, y necesitaba alguna estrategia para hacer frente a la vida difícil que enfrentaban debido a su consagración al evangelio.

Al recalcar el propósito salvador de Dios para Israel y las naciones, Lucas pudo mostrar a sus lectores que, aunque marginados dentro de la sociedad grecorromana, ocupaban un lugar importante en la única sociedad que realmente importaba: el pueblo de Dios. Mediante este pueblo de Dios estaba trayendo la bendición de su perdón a todos, cualquiera que fuera su situación económica, social o étnica. Esto sucedió primero mediante el pueblo de Israel; pero desde el rechazo de Israel del Mesías, ahora estaba sucediendo mediante los seguidores del Mesías, la iglesia, compuesta tanto por judíos como por gentiles. A la larga el reino sería restaurado a Israel, pero sólo de manera tal que las naciones también serían incluidas en esa restauración. La resurrección de Jesús de los muertos proveyó la evidencia crítica de que este período de restauración ya estaba en marcha. Dios le había levantado de los muertos como el primero que experimentó la resurrección general escatológica, y desde su posición exaltada a la diestra de Dios dispensaba el Espíritu escatológico, arrepentimiento y perdón.

Lucas también quería que sus lectores supieran que ninguno de estos desarrollos era accidental. Dios había planeado que su propósito salvador se realizara de esta manera, y Lucas les dice a sus lectores de muchas maneras que estos eventos corresponden a la expectativa que expresan las Escrituras de Israel en cuanto al tiempo de restauración escatológica. La provisión de este eslabón entre las Escrituras de Israel por un lado, y los períodos de Jesús y la iglesia por el otro, daba «certeza» de las cosas que a los lectores de Lucas se les había enseñado cuando llegaron a ser creyentes, y les proveía de estímulo para perseverar en su dedicación.

Lucas usó otro medio para proveer certeza a sus lectores: les aseguró en cada vuelta que el propósito de Dios triunfaría a pesar de la oposición que inevitablemente ellos encontrarían. Sea que la oposición viniera del ámbito cósmico e invisible, de la desobediencia de los creyentes, o del celo de los no creyentes, no lograría frustrar el propósito salvador de Dios. Dios restauraría el reino a Israel, y en el proceso daría bendición a todas las naciones.

[p 167] Antes de que la obra de Dios de restauración quede completa, Lucas quería que sus lectores supieran que los seguidores de Jesús deben ocuparse con el avance del propósito salvador de Dios. Ellos deberían modelar la inclusividad de este propósito en su aceptación de los pobres, los pecadores y diversos grupos étnicos. Deberían tener cuidado en cuanto a la seducción que las posesiones ofrecen para desviarles del camino y más bien deberían usar cualquier riqueza que pudieran tener como herramienta para aliviar el sufrimiento de los pobres. Como Jesús, deberían persistir en la oración, particularmente en la oración de que Dios envíe al Hijo del Hombre para vindicarlos prontamente. Dios usaría tales oraciones, como había usado las oraciones de Zacarías, Jesús y la iglesia primitiva, para el avance de su propósito salvador de una etapa a la siguiente. Mediante la fidelidad del pueblo de Dios en cada una de estas maneras y por el poder capacitador y director de su Espíritu, la proclamación del reino de Dios y la enseñanza en cuanto al Señor Jesucristo continuaría, como lo había hecho durante el tiempo de la prisión de Pablo en Roma, «sin impedimento y sin temor alguno» (Hch 28:31).

[p 169]

Capítulo 6

JUAN: FE EN JESÚS COMO EL MEDIO A LA VIDA ETERNA

Como Lucas, Juan indica explícitamente el propósito por el que escribió su Evangelio:

Jesús hizo muchas otras señales milagrosas en presencia de sus discípulos, las cuales no están registradas en este libro. Pero éstas se han escrito para que ustedes crean que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que al creer en su nombre tengan vida (20:30–31).

A pesar de las reservas de algunos intérpretes, esta breve afirmación puede explicar los rasgos teológicos primordiales del Evangelio de Juan.¹ Dice que el autor espera que las «señales» de Jesús, según relata en su libro, producirán o promoverán la fe de sus lectores de que Jesús es no sólo el «Mesías» sino también el «Hijo de Dios», y por consiguiente dirige al lector a la «vida».

Cubierto en esta afirmación se halla el enfoque distintivo de Juan

- a la identidad de Jesús,
- a la relación entre las señales de Jesús y la creencia de que Jesús es la revelación última de su Padre,
- y a la vida escatológica que viene en el presente a los que tienen esta fe.

Estos son, discutiblemente, los principales temas teológicos del Evangelio de Juan.²

Identidad de Jesús

Juan les dice a sus lectores en su declaración de propósito que su libro está diseñado para alentarlos en la convicción de que Jesús «es el Cristo, el Hijo de Dios». A la luz de la estrecha relación entre Jesús y Dios en el resto del Evangelio, el tono tradicional de esta declaración pudiera al principio parecer sorprendente. Después de todo, Juan empieza su Evangelio con una afirmación de que Jesús, como el Verbo, había existido [p 170] con Dios desde el principio y que era Dios. Además, en todo el Evangelio ha recalcado la unidad de Jesús con Dios desde la eternidad (5:17–18; 8:58; 10:30; 17:5, 24). Es más, apenas unas pocas frases antes de su declaración de propósito Juan les dice a sus lectores que Tomás confesó a Jesús como «¡Señor mío y Dios mío!» (20:28). Puesto que la comprensión de Juan de la relación entre Jesús y Dios es tan exaltada y tan diferente de las expectativas tradicionales judías para el Mesías, ¿por qué Juan dice que su propósito es conducir a las personas a creer que Jesús «es el Cristo, el Hijo de Dios»? Como hemos visto en el Capítulo 3, los títulos «Cristo» e «Hijo de Dios» pueden referirse a no más que un gran rey israelita que, conforme a una interpretación del Salmo 2, Dios figuradamente ha ungido y adoptado.³

Por todo su Evangelio Juan ha mostrado que se da cuenta de la comprensión tradicional de estos conceptos, pero también ha demostrado que Jesús rompió los límites de estas ideas y les dio nuevo significado a los términos

¹ En opinión de algunos estudiosos el Evangelio de Juan es producto de una compleja historia editorial, y 20:30–31 expresa el propósito de sólo uno de sus niveles literarios, y no del Evangelio como un todo. Ver, por ej., J. M. Thompson, «Is John 21 an Appendix?» *Expositor* 10 (1915): 144–46; Rudolf Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary* (Westminster, Philadelphia, 1971), 697–98, esp. 698 2; y Robert Tomson Fortna, *The Fourth Gospel and Its Predecessor* (Fortress, Philadelphia, 1988), 201–3.

² Ver también George R. Beasley-Murray, *John* (WBC 36; Wac Tex.: Word, 1987), 388.

³ Ver 4Q174 1.10–13 y 4Q246 2.1–8 y la explicación en Martin Hengel, *The Son of God* (Fortress, Philadelphia, 1976), 44–45. Ver también Beasley-Murray, *John*, 388; John Ashton, *Understanding the Fourth Gospel* (Clarendon, Oxford, 1991), 260–62; y Anthony Tyrrell Hanson, *The Prophetic Gospel: A Study of John and the Old Testament* (T. & T. Clark, Edinburgh, 1991), 334–35.

«Mesías» e «Hijo de Dios».⁴ Como resultado, para cuando articula su declaración de propósito, Juan evidentemente no tenía ningún temor de que sus lectores mal entiendan como que está diciéndoles que sólo necesitaban creer que Jesús era el Mesías de la expectativa judía tradicional.

Juan está consciente de las expectativas tradicionales

Juan quiere que sus lectores sepan que durante el ministerio de Jesús las expectativas mesiánicas eran altas y básicamente informadas por el concepto de que el Mesías sería bien sea un profeta como Moisés o un rey como David, o combinaría elementos de ambas figuras. Cerca del principio del Evangelio un contingente de sacerdotes y levitas, enviados por los judíos de Jerusalén, se acerca a Juan el Bautista con la pregunta: «¿Tú, quién eres?» (1:19, RV-60).⁵ Su respuesta muestra que él sabe a dónde se dirige su pregunta: «Yo no soy el Cristo», les dice claramente (1:20). Cerca del fin del ministerio público de Jesús «los judíos» tienen la misma pregunta para Jesús: «Si tú eres el Cristo», le dicen «dínoslo con franqueza» (10:24).⁶

[p 171] Entre estos dos puntos el debate ruge sobre si Jesús es el Mesías. La gente de Jerusalén se pregunta si las autoridades están convencidas de que Jesús es el Cristo (7:26). Algunos concluyen que él es el Cristo y creen en él (7:31). Otros piensan que no reúne los criterios necesarios y lo rechazan (7:41–44, 52). Los fariseos y dirigentes judíos están convencidos de que Jesús no es el Mesías y que confesarlo como el Mesías es peligroso políticamente. A su modo de ver, esta confesión volátil les exige que expulsen de la sinagoga a cualquiera que confiese que Jesús es el Mesías y traman la muerte de Jesús mismo (7:25–26; 9:22; 11:47–50; 12:42).

De modo similar la conclusión del ministerio de Jesús y los sucesos de su pasión están consumidos con el asunto de la situación de Jesús como Mesías. En su entrada triunfal a Jerusalén las multitudes lo alaban como «el que viene en el nombre del Señor» y como «el Rey de Israel» (12:13). En el juicio de Jesús ante Pilato el asunto llega a ser si Jesús es o no «el rey de los judíos», y Pilato insiste en que lo es (18:37, 39; 19:14–15, 19, 22) en tanto que los dirigentes judíos con igual énfasis insisten en que no lo es (19:2, 15, 21).

Juan nos dice que los discípulos de Jesús creyeron en él porque esperaban al Mesías y creían que, en Jesús, lo habían hallado. De este modo Andrés le anuncia a su hermano Simón: «Hemos encontrado al Mesías», y para asegurarse de que los que hablan griego no pierden el significado de la identificación de Andrés de Jesús con esta figura de la expectativa judía tradicional, Juan suple el aparte: «(es decir, el Cristo)» (1:41; cf. 4:25).⁷ De modo similar cuando la samaritana sospecha que Jesús es el Mesías, deja su cántaro junto al pozo en su prisa y les dice a sus compatriotas samaritanos que vengan a ver a Jesús. «¿No será éste el Cristo?» pregunta ella (4:29).

Juan también quiere que sus lectores sepan que el debate sobre la identidad mesiánica de Jesús tiene lugar en terreno tradicional. Unas pocas frases después de identificar a Jesús como «un profeta» (4:19), la samaritana comenta que el Mesías viene y que cuando él venga, «nos explicará todas las cosas» (4:25; cf. 4:19).⁸ Tal vez ella

⁴D. Moody Smith, *The Theology of the Gospel of John* (New Testament Theology; Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1995), 86–89, 94. Cf. W Grundmann, «cpriw (ktl)», *TDNT*, 9:527–80, aquí en 567, y Marinus de Jonge, *Jesus: Stranger from Heaven and Son of God* (SBLBS 11; Scholars Press, Missoula, Mont., 1977), 77–85.

⁵A Juan, el heraldo de la venida de Jesús, nunca se le llama «el Bautista» en el cuarto Evangelio, pero el término es útil con todo para evitar la confusión entre el Juan al que se le adscribe tradicionalmente el Evangelio, y Juan, el heraldo de Jesús, que es la única persona en el evangelio que lleva el nombre de «Juan».

⁶El significado de la expresión «los judíos» se debate acaloradamente. Entre las interpretaciones más populares están «los de Judea», «no creyentes» y «autoridades judías». Probablemente es mejor, sin embargo, ver el término como referencia al «grupo especialmente religioso de Judea». No es, por consiguiente, una referencia a todo el pueblo judío, sino específicamente a aquellos de entre los judíos de Judea que se oponían a Jesús en base religiosa. Sobre toda esta cuestión ver Stephen Motyer, *Your Father the Devil? A New Approach to John and «the Jews»* (Paternoster Biblical and Theological Monographs; Paternoster, Carlisle, U.K., 1997), 46–57.

⁷Ver también Smith, *Theology of the Gospel of John*, 87.

⁸En 4:19 la samaritana dice: *kurie, teoro joti profetes ei su*. La palabra profetes no tiene el artículo y por eso a menudo se traduce como «un profeta». La palabra es un nominativo predicado preverbal, sin embargo, y, si sigue el patrón de otras construcciones similares en el Nuevo Testamento, es más probable bien sea definida o cualitativa. Daniel B. Wallace, *GGBB*, 265–66, comenta que el verbo *teoro*

está haciendo eco de una creencia conocida de literatura samaritana mucho más tardía de que un profeta como Moisés surgiría en respuesta a la expectativa de Deuteronomio 18:18 y hablaría las palabras del Señor.⁹

De modo similar, la multitud de Galilea de 6:14–15 está convencida de que el Jesús que acababa de darles de comer pan en el desierto «es el profeta, el que ha de venir al [p 172] mundo», e intentan hacerle «rey». Como con la samaritana, parece haber alguna mezcla de expectativas en cuanto a un rey mesiánico venidero con expectativas en cuanto a la venida del profeta como Moisés.¹⁰ De manera análoga a la confesión de la samaritana de que Jesús era profeta y Cristo, esta confesión judía puede hacer eco de las expectativas del primer siglo en cuanto al Mesías en algunos círculos judíos, aunque la única evidencia clara para esto viene de una fecha muy posterior.¹¹

Juan también quiere que sus lectores sepan que algunos conservaban las categorías de profeta y Mesías como distintas, y que algunos debatían en cuál de estas dos categorías, si acaso en alguna, encajaba Jesús. Los judíos de Jerusalén que le preguntan a Juan el Bautista al principio del Evangelio quieren saber si él es «el Mesías», «Elías», o «el profeta», sin indicación de que podría haber más de una de estas figuras al mismo tiempo (1:19–28).¹² El Bautista niega ser alguna de estas figuras y señala a sus interrogadores solamente «al Señor» (1:23) que «viene después» de él (1:27; cf. 3:28).

De modo similar, en la Fiesta de los Tabernáculos algunos, en base a la afirmación de Jesús de que él podría hacer que «agua viva» fluya, concluyen que él es «el profeta» como Moisés, que también produjo agua milagrosa y provista divinamente (Jn 7:40; cf. Éx 17:6; Nm 20:8–11; Dt 8:15; Neh 9:15).¹³ Otros, en base a las señales que él obraba, se convencer de que él es el Mesías (7:31, 41).¹⁴ Otros, en base a las varias expectativas tradicionales en cuanto a los orígenes de Jesús, le rechazan lo mismo como profeta que como el Mesías. Un grupo sigue la creencia popular de que el Mesías permanecía oculto hasta su clara unción como rey de Israel y otro grupo cree

hace una transición natural indefinida en este caso pero que «el sentido puede mejor caracterizarse como indefinido y cualitativo» («Señor: veo que eres profético»). Si esto es lo que la mujer está diciendo, entonces ella tal vez gradualmente está reconociendo que Jesús es el profeta como Moisés de Dt 18:18.

⁹ Ver, por ej., la obra del siglo cuarto d.C. *Memar Marqah* 2.40.28; 3.6 y la explicación en Wayne A. Meeks, *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology* (NovTSup 14; Brill, Leiden, 1967), 246–54. James D. Purvis, «The Fourth Gospel and the Samaritans» en *The Composition of John's Gospel: Selected Studies from Novum Testamentum*, ed. David E. Orton (Brill, Leiden, 1999), 148–85, aquí en 175–76, advierte que «la venida de un profeta escatológico como Moisés no era un *sine qua non* del moiseísmo samaritano temprano».

¹⁰ Meeks, *Prophet-King*, 87–98, 256–57.

¹¹ Según *Tanchuma Ekeb* 7 el Mesías «hará que [los israelitas] vayan al desierto y les hará comer hojas y paja». Según Coheleth Rabba 1.8, él hará que llueva pan del cielo tal como Moisés trajo pan para los israelitas y traerá agua tal como Moisés «hizo que surgiera un pozo». Para este punto y las citas pertinentes, ver J. Louis Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, rev. y amp. (Abingdon, Nashville, 1979), 109–10.

¹² Trabajando a partir de Mal 3:1 y 4:5 (MT 3:23), algunos judíos antiguos, incluyendo Jesús mismo, creían que Elías volvería antes de la restauración escatológica que el Señor haría de todas las cosas. Ver Mt 11:10 (cf. Lc 7:27), 14; Mr 1:2; 9:11–13 (cf. Mt 17:10–12); Lc 9:8; y los comentarios de C. K. Battett, *The Gospel according to St. John*, 2ª ed. (Westminster, Philadelphia, 1978), 330, on 7:40.

¹³ Martyn, *History and Theology*, 114, 130; Raymond E. Brown, *The Gospel according to John I–XII* (AB 29; Doubleday, Nueva York, 1966), 329.

¹⁴ La capacidad de Jesús para hacer señales parecen también haber jugado un papel para llevar a Natanael y a la samaritana a la conclusión de que Jesús era el Mesías. Ambos fueron impulsados a proclamar la situación mesiánica de Jesús después de que él hubo demostrado perspectiva milagrosa de sus vidas personales (1:48–49; 4:29). Martyn, *History and Theology*, 111–18, argumenta que no se esperaba que el Mesías obre «señales» y que la expectativa que se articula en 7:31 emerge de la mezcla de nociones mesiánicas tradicionales y la idea de que el profeta como Moisés que se esperaba que obraría señales, como Moisés. Battett, *Gospel according to St. John*, 323, sin embargo, sabiamente anota que no tenemos suficiente información respecto a la expectativa mesiánica del primer siglo como para decir que el obrar milagros no iba asociado comúnmente con el Mesías. Ver también Ashton, *Understanding*, 277.

que el Mesías vendría de Belén, lugar ancestral de domicilio del rey David (7:27, 41–42).¹⁵ En cualquier caso Jesús queda descalificado (7:43–44) porque todos «saben» que él es de Nazaret (7:27; cf. 1:45, 46; 18:5, 7; 19:19).¹⁶ Irónicamente, rechazan a Jesús porque erróneamente dan por sentado que sus orígenes están en Galilea y no en Belén (7:43–44).

[p 173] Los principales sacerdotes y fariseos también rechazan el concepto de que Jesús sea profeta en base a que supuestamente viene de Galilea. «Investiga», dicen, «y verás que de Galilea no ha salido ningún profeta» (7:52). Mucha tinta de eruditos ha corrido sobre el trasfondo preciso de esta afirmación. ¿Acaso los fariseos no habían notado que Jonás, hijo de Amitai, era de Galilea (2 R 14:25)?¹⁷ Desde la perspectiva de Juan, sin embargo, el punto es claro: precisamente cómo Jesús encajaba en las expectativas tradicionales para el Mesías, el profeta, o cualquier profeta, era tema de intenso debate durante su vida, y las conclusiones sobre el tema proveyeron peso a las consideraciones de los que lo rechazaban.

Juan quiere que sepamos que está familiarizado con una variedad de las expectativas judías y samaritanas de un libertador que vendría. Todavía más, a pesar del escepticismo de sus detractores, Jesús reúne los requisitos para estos papeles.¹⁸ Él es el profeta como Moisés, como lo implica su alimentación de la multitud de Galilea (6:1–15). Es el Mesías y rey de Israel, como sus señales y sus orígenes de Judea lo demuestran (1:48–50; 7:31, 42; 9:17; 12:13–15). También es el Mesías al que esperan los samaritanos (4:25, 29). El interés primordial de Juan está, sin embargo, en mostrarnos que la significación de Jesús va mucho más allá que cualquier cosa de esas expectativas tradicionales implican.

Juan redefine el mesiazgo de Jesús

Cuando Juan dice en su declaración de propósito que quiere animar a sus lectores a creer que Jesús es «el Cristo, el Hijo de Dios» (20:30–31) da por sentado que sus lectores han captado el significado de estos términos según Juan los ha definido en todo el Evangelio. Podemos entender mucho del Evangelio como un ejercicio pedagógico al llevar al lector más allá de las categorías tradicionales de la identidad de Jesús a una comprensión de la unidad de Jesús con Dios mismo. Juan hace esto mediante la estructura mayor de su Evangelio y mediante la estructura de varios discursos dentro de este marco de trabajo más amplio.

[p 174] La estructura del Evangelio

¹⁵ Ver Justino, *Dial.* 8.4, en donde el judío Trifón dice que el Mesías, si existe, es desconocido para todos incluso para sí mismo hasta que Elías venga para ungirlo, y 110.1, en donde Justino atribuye a los maestros judíos la afirmación de que el Cristo permanece oculto hasta que es obvio quién es él.

¹⁶ Pace Meeks, *Prophet-King*, 36–41, y de Jonge, *Jesus: Stranger from Heaven*, 93–94, este es un ejemplo de ironía Joanina. Meeks considera la tradición de los orígenes galileos de Jesús como más confiables que la tradición de sus orígenes en Judea. El nacimiento de Jesús en Belén, aduce, se desarrolló como polémica precisamente contra la clase de objeciones judías a la situación mesiánica de Jesús que aparecen en Juan 7:42 (cf. Miq 5:1–5). Juan, sin darse cuenta de los esfuerzos cristianos de conformar los orígenes de Jesús a las expectativas judías (Mt 2:22–23; Lc 2:1–7), mantiene que Jesús era, en términos terrenales, de Galilea, pero que, más importante, sus orígenes reales están en el cielo. De Jonge, 93–94, cree que Juan pensaba que el debate cristiano inicial en cuanto a los orígenes de Jesús no tenía pertinencia. Escribiendo cerca del fin del primer siglo, sin embargo, Juan probablemente no sólo estaba perfectamente consciente de la tradición cristiana de que Jesús nació en Belén sino que la aceptó como verdad tanto como importante. Puesto que sus lectores probablemente sostenían las mismas convicciones, él daría por sentado de que ellos entenderían la ironía implícita en 7:41–42.

¹⁷ Barrett, *St. John*, 333, por ejemplo, piensa que este versículo debe «arrojar ... dudas sobre el conocimiento del judaísmo de parte de Juan de primera mano». Herman Ridderbos, *The Gospel of John: A Theological Commentary* (Eerdmans, Grand Rapids, 1997), 281, por otro lado, comenta que el verbo en tiempo presente «sale» (*egeiretai*) probablemente se refiere no a una afirmación del hecho histórico preciso sino a un principio general: «De Galilea uno no espera profetas». Brown, *John I–XII*, 325, y Beasley-Murray, *John*, 121, acepta la variante textual «el Profeta» en los manuscritos de papiros tempranos P66 y P75 con el resultado de que los fariseos niegan sólo que Galilea producirá «al profeta como Moisés».

¹⁸ Cf. Grundmann. «*χρίω*», 566.

Al nivel de la estructura mayor del Evangelio podemos comparar su prólogo con la escena final narrativa antes de la declaración de propósito.¹⁹ En el prólogo Juan identifica a Jesús con el «Verbo» (1:14) y dice del Verbo en la línea de apertura que ha estado «con Dios» desde la eternidad y que a la vez es «Dios» mismo (1:1). Juan entonces describe el ser de Jesús y su relación con Dios en términos filiales. El es el Hijo de Dios, pero enfáticamente no el hijo que de alguna manera uno pudiera también usar para describir a otros seres humanos. Más bien, su condición de Hijo es «única en su clase» (*monogenes*, 1:14).²⁰ Es más, es el de «Dios el único Hijo»; de alguna manera es a la vez el Hijo único de Dios y Dios mismo (1:18).²¹ Para el fin de prólogo, por consiguiente, Juan ha definido la igualdad de Jesús con Dios en términos de su condición de Hijo divino.

En la última escena antes de la declaración de propósito del Evangelio, Juan de modo similar afirma la divinidad de Jesús cuando Tomás, satisfecho por su propio encuentro con el Jesús resucitado de que Jesús verdaderamente ha resucitado de los muertos, le responde con las palabras: «¡Señor mío y Dios mío!» (20:28). Cuando Juan entonces habla de Jesús como «el Hijo de Dios» en la declaración de propósito (20:31), conduce al lector de nuevo a considerar este título en términos de la confesión de Tomás.

Estas dos afirmaciones de la divinidad de Jesús en términos de su relación filial a Dios, una al principio y otra casi al fin del Evangelio, animan al lector a entender todo el Evangelio como una redefinición de las categorías tradicionales de condición de Hijo divino.²²

Los discursos del Evangelio

Lo que Juan hace a nivel de la estructura mayor del Evangelio, también lo hace dentro del mismo Evangelio. Repetidamente insiste que aunque Jesús cumple las expectativas tradicionales de samaritanos y judíos respecto a un gran dirigente futuro, estos límites tradicionales no pueden contener la igualdad de Jesús y su relación única con Dios.

El testimonio de Jesús dado por Juan el Bautista

Juan pone un relato del testimonio del Bautista en cuanto a Jesús inmediatamente después del prólogo del Evangelio (1:19–35). En la primera parte de este pasaje varios [p 175] dirigentes religiosos de Jerusalén interrogan a Juan respecto a su identidad (1:19–28). El debate al principio gira alrededor de qué categoría de expectativa escatológica llena el Bautista: ¿es el Elías, el precursor del «día del Señor, día grande y terrible» (Mal 4:5), el profeta como Moisés (Dt 18:18), o el Mesías (2 S 7:12, 16; Sal 2)? El Bautista, sin embargo, no deja el debate en ese nivel. No afirma para sí mismo ninguno de los papeles tradicionales. Isaías por cierto predijo su función (Is 40:3), pero su papel es meramente el de una voz que proclama la venida del Señor (Jn 1:23). Incluso al precursor de Jesús no se lo puede explicar por entero dentro del mundo de expectativas tradicionales.

La escena entonces pasa al día siguiente (Jn 1:29) y al tema que el Bautista les ha presentado a sus interrogadores el día anterior: la de la identidad de Aquel cuya venida él proclama (1:29–34). Aquí también las categorías

¹⁹ de Jonge, *Jesus: Stranger from Heaven*, 6.

²⁰ Aunque el término «hijo» no aparece en 1:14, está implicado en la referencia al Padre. La traducción de *monogenes* como «único en clase» viene de BDAG, 658. La traducción «unigénito» para esta palabra erróneamente deriva el significado de *genes* del verbo cognado *gennao*, «engendrar». El término *genes*, sin embargo, se relaciona más estrechamente con el sustantivo *genos*, que quiere decir «clase», así que *monogenes* quiere decir «uno de una clase, antes que *unigenitus* (Vulgata) o «unigénito» (NVI). Ver la explicación en Brown *John I–XII*, 13–14.

²¹ Para la traducción de «Dios el único Hijo» para *monogenes teos* ver Brown, *John I–XII*, 17. En lugar de «único engendrado Dios (monogenes teos)», algunos manuscritos dicen «el unigénito hijo» (*jo monogenes juíos*). Los más antiguos y mejores manuscritos (P66, P75, a, B, C, entre otros) tienen la variante textual *monogenes teos*, y puesto que Juan usa la palabra *monogenes* en otros lugares con *juíos* (3:16, 18; 1 Jn 4:9), *monogenes teos* es también la variante más difícil. En bases externas e internas, por consiguiente, esta variante se debe considerar original. Ver Bruce M. Metzger, et al., *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (United Bible Societies, Londres, 1971), 198.

²² Cf. D. Moody Smith, *John* (ANTC; Abingdon, Nashville, 1999), 62.

tradicionales no explican adecuadamente quién es Jesús. Jesús es ciertamente el inocente Cordero de Dios descrito en el cuarto Canto del Siervo de Isaías, cuya inmolación expía los pecados por la culpa (1:29; cf. Is 53:6–7, 10).²³ También es el Siervo sobre quien vendrá el Espíritu de Dios según el primer Canto del Siervo de Isaías (Jn 1:32–33; cf. Is 42:1).²⁴ La significación de Jesús, no obstante, va mucho más allá de esta descripción es, como afirma el Bautista: «De éste hablaba yo cuando dije: “Después de mí viene un hombre que es superior a mí, porque existía antes que yo”» (1:30).

Juan ya nos ha dado este testimonio del Bautista en el prólogo (1:15), en donde describe a Jesús como habiendo estado «con Dios en el principio» (1:2). El significado de las palabras «existía antes que yo», por consiguiente, no son duda: el Bautista afirma que Jesús existía antes de hacerse carne y hacer su morada con los seres humanos. Es a la vez Dios y únicamente relacionado a Dios, como afirma el prólogo, y estas son cualidades de Jesús a las cuales el Bautista se refiere cuando testifica que Jesús es «el Hijo de Dios» (1:34).²⁵

Juan más adelante aclarará que Jesús antes que el Bautista califica para estos papeles de Mesías y profeta. En este pasaje, no obstante, el énfasis recae en la irrelevancia última de estas categorías para apreciar el pleno significado de Jesús. Jesús es el que, como el prólogo lo dice, existió con Dios desde el principio y es Dios mismo. El Bautista meramente es la voz que anuncia la llegada de este. El debate en cuanto a las identidades de Jesús y de la «voz» que proclamaba su venida simplemente no se puede conducir en términos tradicionales. Ese debate debe tenerse a un nivel diferente.

[p 176] *La reunión de los discípulos de Jesús*

En las siguientes dos escenas del Evangelio (1:35–42 y 43–51), que enfocan la reunión de los discípulos de Jesús, hallamos un cambio similar de las expectativas tradicionales a una comprensión de Jesús que lo coloca en estrecha comunión con Dios. Aquí la gente alaba a Jesús con una aturdidora variedad de títulos «Cordero de Dios» (1:36), «Rabí» (1:38, 49), «el Mesías» (1:41), «aquel de quien escribió Moisés en la ley, y de quien escribieron los profetas» (1:45), «Hijo de Dios» (1:49), y «Rey de Israel» (1:49).

A la conclusión de todo esto Juan enfoca el encuentro entre Jesús y Natanael, y relata cómo Jesús insta a Natanael a ir más allá de la comprensión tradicional de su identidad. Natanael ha dejado a un lado su escepticismo previo en cuanto a Jesús (1:46) y, en base a la insólita perspectiva de Jesús respecto a su carácter (1:47–48), cree que Jesús es un «Rabí», «hijo de Dios», y «Rey de Israel». No sólo Jesús es un maestro judío tradicional, sino que es el Mesías; el especialmente ungido Rey a quien en el Salmo 2:7 también se le llama Hijo de Dios (cf. 2 S 7:14). Esto, sin embargo, es sólo un reconocimiento parcial de la verdadera identidad de Jesús en base a un conocimiento parcial del poder de Jesús. De este modo Jesús le dice a Natanael que mayores nociones de su identidad le están guardadas: «Ustedes verán abrirse el cielo, y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del Hombre» (1:51).

La afirmación es difícil, y los intérpretes han propuesto varias ideas en cuanto a su significado preciso, pero su significado básico es razonablemente claro: Jesús, como Hijo del Hombre, conecta el cielo con la tierra.²⁶ Jesús, en otras palabras, no es meramente un maestro judío. No es meramente el profeta (del que escribió Moisés)

²³ Los eruditos debaten el significado de la expresión «cordero de Dios, que quita el pecado del mundo». Para una descripción de las opciones y una argumentación razonable para ver en la frase una alusión a Is 53:7 y 10, ver Brown, *John I–XII*, 58–6, y D. A. Carson, *The Gospel according to John* (PNTC; Eerdmans, Grand Rapids, 1991), 149–51.

²⁴ Brown, *John I–XII*, 61.

²⁵ Uno (a), y posiblemente dos (P5), manuscritos griegos tempranos, varios manuscritos de la antigua versión latina, y ambos manuscritos de la versión siríaca antigua, tienen «el elegido de Dios» o «el Hijo elegido de Dios» en lugar de «el Hijo de Dios» (*jo juíos tou teou*) en 1:34. A pesar del respaldo que «el elegido de Dios» ha recibido de algunos comentaristas eruditos tales como Brown, *John I–XII*, 57, y Carson, *John*, 152, «Hijo de Dios» tiene mucho mejor respaldo de manuscritos y es por consiguiente probablemente original. Los escribas que captaron la alusión a Is 42:1 en 1:32–33 pueden haber intentado extender esa alusión para incluir una referencia a Jesús como «mi elegido» (LXX, *jo eklektos mou*) en este punto.

²⁶ Brown, *John I–XII*, 90–91.

o el Siervo sufriente (de quien escribió Isaías) o el Hijo mesiánico de Dios que es Rey sobre Israel. Es todo esto, pero es mucho más también: es el mismo medio por el que los cielos se abren y Dios se revela a los que están debajo.²⁷

Otro testimonio del Bautista

Hallamos el mismo movimiento de una afirmación del mesiazgo de Jesús a una descripción de su relación única con Dios en un segundo testimonio del Bautista en cuanto a Jesús. Cuando los discípulos del Bautista le comentan a su maestro que Jesús está imitando la actividad bautizadora de su maestro y que «todos acuden a él» (3:26), Juan les dice claramente que esto es enteramente apropiado. Les dice: «Ustedes me son testigos de que dije: “Yo no soy el Cristo [Mesías], sino que he sido enviado delante de él”» (3:28). El evangelista Juan y Juan el Bautista difícilmente podrían ser más claros en cuanto a su convicción de que Jesús es el Mesías. Bien sea el evangelista o el Bautista, y es difícil decir cual, continúa, sin embargo, con una descripción de Jesús como «El que viene de arriba» (3:31), «El que viene del cielo» (3:31), y «El enviado de Dios» (3:34). Este testifica en la tierra lo que ha visto y oído en el cielo (3:32).

[p 177] *La samaritana*

El movimiento del Mesías a la unidad con Dios aparece de nuevo, aunque de manera más sutil, en el diálogo de Jesús con la samaritana. La samaritana primero identifica a Jesús como «un profeta» (4:19); probablemente pensando, como ya hemos visto, del profeta como Moisés de Deuteronomio 18:18. Luego, después de que Jesús responde el problema clásico que ella presenta en cuanto a si los samaritanos o los judíos tienen el lugar físico correcto para el templo, ella comenta que cuando el Mesías venga «nos explicará todas las cosas» (4:25). Jesús responde a esto con la frase sencilla: «Yo soy; y que te está hablando» (4:26, aut.).

Es posible que las dos palabras «Yo soy» (*ego eimi*) no quieran decir nada más que «Yo soy él», y que se debería entender a Jesús como meramente diciendo: «Yo soy el Mesías».²⁸ La LXX usa precisamente esta frase, sin embargo, para referirse al Dios de Israel.²⁹ «¡Vean ahora que yo soy único! No hay otro Dios fuera de mí», dice Deuteronomio 32:39, y «Yo soy el Señor, y no hay ningún otro», dice Isaías 45:18. La frase parece que se usa como nombre personal para Dios en varios pasajes de Isaías, haciendo eco de la revelación de Dios de su nombre a Moisés como «YO SOY» en Éxodo 3:14.³⁰ Por ejemplo, el Señor puede decir por medio del profeta: «yo soy “YO SOY” [*ego eimi ego eimi*] que limpia tus pecados» (Is 43:25 LXX), o «Yo soy “YO SOY” [*ego eimi ego eimi*] que habla justicia y proclama la verdad» (Is 45:19 LXX), o «Yo soy “YO SOY” [*ego eimi ego eimi*] que te consuela» (Is 51:12).³¹

²⁷ Cf. Ridderbos, *John*, 92; Smith, *John*, 74–78, 80.

aut. traducción del autor

²⁸ Barrett, *St. John*, 239; Carson, *John*, 227 n. 1.

LXX Septuagint

²⁹ Ver la consideración completa de este asunto Bultmann, *John*, 225–26 n. 3; Barrett, *St. John*, 342; y Brown, *John I–XII*, 533–38.

³⁰ Barrett, *St. John*, 342. Cf. Brevard S. Childs, *Isaiah: A Commentary* (OTL; Westminster John Knox, Louisville, 2001), 335. En Éx 3:14, sin embargo, la LXX tiene *ego eimi jo on*, «Yo soy el que es» para el hebreo «Yo soy el que soy» (*eyeh aser eyeh*) y *jo on* para la frase «yo soy» (*eyeh*) usada como el nombre de Dios más adelante en el versículo.

³¹ Todas las traducciones de la LXX son mías. Es posible, como Brown observa, *John I–XII*, 536, que la frase se deba traducir «Yo soy él, Yo soy él» en estos pasajes, pero el hebreo detrás de la traducción griega es (traducido literalmente) «Yo, Yo soy él» (Is 43:25; 51:12) y «Yo soy YHWH» (Is 45:19). Si el o los traductores no hubieran tomado *ego eimi* como nombre en cada instancia, habría o habrían traducido más naturalmente las frases *ego autos eimi* y *ego kurios*. Para la segunda expresión, ver Is 44:24; 49:23, 26; 60:16; 60:22.

A la luz de todo esto Jesús está llevando a la samaritana más allá de meramente identificarlo con el Mesías a verlo como el Dios que le reveló su identidad a Moisés como el Dios de Israel.³² En el mismo aliento Jesús se identifica con el Mesías de las expectativas de la mujer y la lleva más allá de estas expectativas y se identifica a sí mismo como Dios.

Las multitudes de Galilea

Algo similar sucede en el relato de la alimentación de los cinco mil (6:14–15, 20). Aquí las multitudes galileas, después de que Jesús las ha alimentado milagrosamente [**p 178**] supliendo alimento, creen que él es el esperado profeta como Moisés (6:14) y están listas para «llevarse a la fuerza y declararlo rey» (6:15). Jesús se escapa retirándose sólo a una montaña. Juan entonces nos dice que los discípulos de Jesús se disponen a cruzar el lago por la noche sólo para encontrar un viento fuerte y aguas turbulentas (6:16–18). Durante esta tempestad Jesús viene a ellos «andando sobre el agua», y la vista comprensiblemente los aterra (6:19). Para consolarles, Jesús «les dijo: «No tengan miedo, que soy yo» (6:20). En el Antiguo Testamento la frase *ego eimi* a veces aparece en circunstancias aterradoras, y viene como palabra de consuelo, tal como lo hace aquí.³³ La estrecha compatibilidad entre las circunstancias en que Jesús usa la frase aquí y las circunstancias en que Dios a veces la usa en el Antiguo Testamento se combinan con la naturaleza nada usual de la expresión para llevar al lector de ver a Jesús como solamente el Profeta y Rey de Israel a verle como el Dios de Israel.³⁴

Diálogo en la Fiesta de los Tabernáculos

Hallamos este mismo movimiento de una reflexión sobre cómo Jesús encaja en las categorías tradicionales de Mesías y Profeta a la reflexión sobre su unidad con Dios en el diálogo de la identidad de Jesús en la Fiesta de los Tabernáculos (7:25–8:59). El diálogo empieza con las meditaciones de los presentes en la Fiesta en cuanto a si Jesús es el Mesías (7:25–26). Como ya hemos visto, algunos concluyen que Jesús no puede ser el Mesías o el Profeta porque «saben» de dónde viene, y sus orígenes lo descalifican para cumplir una variedad de las expectativas tradicionales en cuanto a estas figuras (7:27, 41b–42, 52). Juan no está dispuesto a conceder el punto de ellos, al mostrar cuando algunos de la multitud irónicamente niegan que Jesús pueda ser el Mesías porque no es de la familia de David y no viene de Belén (7:42). También dice que algunos, en base a la enseñanza de Jesús,

³² Edwyn Clament Hoskyns y Francis Noel Davey, *The Fourth Gospel* (Londres: Faber and Faber, 1940), 244, cree que el trasfondo del Antiguo Testamento de la frase puede ser significativa aquí, pero no avanza más. Bultmann, *John*, 192, parece creer que Jesús habla como el «yo soy» aquí; pero ver 226 n. 3, en donde dice que «yo soy» en 4:26 no se usa como «fórmula sagrada». Francis J. Moloney, *The Gospel of John* (SP 4; Michael Glazier, Collegeville, 1998), 134, entiende que esta frase significa «en Jesús tiene lugar la revelación de la divinidad» pero no que Jesús es la manifestación de Dios. Beasley-Murray, *John*, 62, concuerda con la interpretación que se propone aquí de que «la fórmula tiene el matiz del ser absoluto de Dios».

³³ Ver, por ej., Gn 26:24: «Yo soy el Dios de tu padre Abraham. No temas, que yo estoy contigo»; Is 51:12 LXX (aut.): «Yo soy “YO SOY” [*ego eimi ego eimi*] que te consuela. ¿A quién tú, movido por el temor, temes entre los seres humanos mortales?» Ver también, más cerca al tiempo de la composición de Juan, *Apoc. Ab.* 9.2–3. Sobre este punto ver Brown, *John I–XII*, 533–34, 536, y, para un debate de la pertinencia de *Apocalypse of Abraham* a los «Yo soy» de Juan, ver Ashton, *Understanding*, 141–44.

³⁴ Cf. Brown, *John I–XII*, 255; Moloney, *John*, 203; Smith, *John*, 150. Pace Barrett, *St. John*, 28, y Carson, *John*, 275, ambos de los cuales citan 9:9 como prueba de que la fórmula *ego eimi* no siempre tiene en Juan connotaciones de una teofanía. En 9:9, sin embargo, el que había sido ciego está respondiendo a las preguntas de si él es el que solía sentarse y mendigar (9:8). La manera normal de responder a tales preguntas en griego es *ego eimi*. En *Vitae Aesopi* G 29.20 y la *Vita Adam et Evae* 17, por ejemplo, a la pregunta: «¿Eres tú el joven?» Esopo responde, «*ego eimi*» y a la pregunta: «¿Eres tú Eva?» Eva responde: «*ego eimi*» (cf. Mt 26:22, 25; Mr 14:62; Lc 22:70). Ni en Jn 4:26 ni en 6:20, sin embargo, es esta la situación. En 4:26 Jesús no está respondiendo a la pregunta: «¿Eres tú el Mesías?» sino que está afirmando ser el Mesías de quien la samaritana acaba de hablar en 4:25. Si Jesús meramente quería decirle a la mujer que él era el Mesías, habría dicho: *ego eimi joutos*» («Yo soy esta persona»; cf. Andócides, *Orac. Mist.* 126.5) o «*ego eimi jo Messias*» (cf. Platón, *Faed*, 115.c.7 en donde Sócrates dice: «*ego eimi Sókrates*»; cf. Lc 1:19). De modo similar en 6:20 Jesús no está respondiendo a una pregunta sobre su identidad sino simplemente anunciando *ego eimi*, «Yo soy». Si él hubiera querido decir simplemente: «Soy yo», probablemente habría dicho lo que dice en Lc 24:39: «*ego eimi autos*» («Soy yo mismo»). El uso de la frase en Mr 6:50 (cf. Mt 14:27; Mr 13:6; Lc 21:8) probablemente sólo quiere decir que Marcos la entendió más o menos de la misma manera que Juan (Gracias al TLG por ubicar estos textos).

concluyen que él es el Profeta como Moisés (7:40; cf. 7:46) y otros, al parecer en base a sus señales (7:31), concluyen que él es el Mesías [**p 179**] (7:41). Desde la perspectiva de Juan estas son conclusiones correctas en cuanto a la identidad de Jesús.

Juan rehúsa, no obstante, dejar el diálogo en este nivel. La parte de Jesús en el diálogo indica claramente que aunque en un nivel estos adversarios «saben» de dónde viene, porque saben que viene a Jerusalén de Nazaret (7:28), en otro nivel no tienen ni idea de dónde viene y a dónde va (8:14). De mucha mayor significación que el debate trivial sobre los orígenes geográficos de Jesús es el asunto de la unidad eterna de Jesús con Dios. De este modo Jesús dice claramente que él es «de» Dios, que Dios le «envió» (7:29, 33; 8:29), que él es «de arriba» (8:23), y que él comunica a sus lectores sólo lo que ha visto y oído estando en la presencia de su Padre (8:38, 40; cf. 1:18).

Hacia el fin del debate Jesús habla cada vez más explícitamente respecto a su relación con Dios. Tres veces usa la frase absoluta «yo soy» (*ego eimi*) para referirse a sí mismo (8:24, 28, 58), insistiendo que a menos que la gente crea que «yo soy», ellos morirán en sus pecados (8:24). En un fin de climax a todo el pasaje Jesús usa esta frase nada usual para afirmar que él existió antes que Abraham, implicando, como el prólogo lo dice explícitamente, que existía con Dios desde toda la eternidad (8:58; cf. 1:1–2, 14, 18). Los judíos no se pierden la significación de esta afirmación, y recogen piedras para apedrearlo conforme al castigo ordenado en la ley mosaica para los que blasfeman «el nombre del Señor» (Lv 24:16).

De nuevo Juan ha llevado a sus lectores a pasar del debate sobre el cumplimiento de Jesús de las categorías judías tradicionales de un libertador esperado a una afirmación de la unidad eterna de Jesús con Dios. Jesús es el Mesías davídico que nació en Belén de Judea, como reconoce la ironía implícita en 7:41–42, pero es mucho más que el Rey de Israel.³⁵

De la curación del ciego a la narrativa de la pasión

El mismo movimiento tiene lugar repetidamente conforme progresa el Evangelio. En Juan 9, el hombre que había nacido ciego pasa de hablar de su sanador simplemente como «Ese hombre que se llama Jesús» (9:11) a verle como «profeta» (9:17) y luego a confesar ante los fariseos que Jesús viene «de parte de Dios» (9:33), y finalmente adorando a Jesús como el Hijo del Hombre (9:35–38).³⁶ En el Curso del relato Juan nos informa que los fariseos habían decidido expulsar de la sinagoga a cualquiera que confesara a Jesús como el Mesías (9:22). Luego nos dice que cuando el hombre que nació ciego confiesa que Jesús es de Dios, los fariseos lo excomulgan (9:34). De nuevo Juan sutilmente ha redefinido la identidad de Jesús de ser meramente el Mesías a ser el que es de Dios.

[**p 180**] En el capítulo 10 los judíos de Jerusalén quieren continuar el debate sobre la cuestión del mesiazgo de Jesús, y quieren que Jesús les diga directamente si él es o no es el Mesías. Jesús responde que sus «obras», por lo que él quiere decir las señales que ha realizado, hablan claramente en cuanto a su mesiazgo (10:25).³⁷ No obstante, él no expresa la afirmación abierta que sus interlocutores quieren. Más bien dice: «El Padre y yo somos uno» (10:30), afirmación que sus adversarios toman como afirmación de que él es Dios. Consideran esto como blasfemia y toman piedras para apedrearlo (10:31–33). Jesús trata de explicar por qué, incluso en los términos de ellos, él no está blasfemando (10:35–38), pero continúa insistiendo en su unidad con el Padre. Ellos continúan entendiendo esto como blasfemia y tratan de «arrestarlo» (10:39). Aquí también, entonces, el debate empieza con la cuestión de si Jesús es el Mesías y termina como la afirmación de que Jesús es uno con Dios.

³⁵ Cf. Barrett, *St. John*, 330–31; Carson, *John*, 330; y Ridderbos, *John*, 276–78. Ridderbos, sin embargo, no piensa que es necesario ver 7:41–42 como irónico; Juan, a su manera de verlo, simplemente piensa que el debate sobre el origen de Jesús no tiene importancia.

³⁶ Como con 4:19 el nominativo predicado preverbal *profetes* en 9:17 probablemente tiene un matiz cualitativo: Las acciones de Jesús son proféticas en su naturaleza y por consiguiente lo califican a él como un profeta. Ver Daniel B. Wallace, *GGBB*, 265–66.

³⁷ Cf. 7:31 y 9:21–22 en donde la confesión de que Jesús hasanado al ciego se toma como equivalente de la confesión de que Jesús es el Mesías

En la narrativa de la pasión este patrón tiene lugar de nuevo. Los juicios de Jesús giran en un nivel alrededor de si él es o no es «el Rey de los judíos», y por consiguiente elemento subversivo que amenaza la frágil participación de Judea en la *pax romana*. Juan nos ha preparado para esta preocupación en cuanto a Jesús cuando sugirió que las autoridades judías, debido a que concluyeron que Jesús era el Mesías, estaban tratando de matar a Jesús (7:25–26). La preocupación se hace más clara después de que Jesús revivifica a Lázaro de los muertos y «muchos de los judíos», habiendo visto este insólito suceso, «creyeron en él» (11:45). En respuesta a este derramamiento de respaldo a Jesús, los principales sacerdotes y fariseos convocaron a una reunión del sanedrín y decidieron que había que hacer algo en cuanto a Jesús, o «vendrán los romanos y acabarán con nuestro lugar sagrado, e incluso con nuestra nación» (11:48). Jesús debía morir o la nación entera perecería (11:50).

No es sorpresa, entonces, que los dirigentes judíos iniciaran el juicio de Jesús. Lo entregaron a Pilato como pretendiente mesiánico, que reclamaba el título de «Rey de los judíos», y cuyo reclamo amenazaba el derecho del César para gobernar a los judíos por medio de su gobernador Pilato (18:29–30, 33–35; 19:15).

En otro nivel más básico, sin embargo, el juicio de Jesús gira alrededor de la verdad de la afirmación que había sido el hueso de la discordia entre Jesús y los judíos en 5:1–10:42: que él es el Hijo de Dios y por consiguiente igual a Dios. Cuatro veces antes del juicio de Jesús los judíos trataron de castigar a Jesús por esta afirmación (o alguna aproximación al mismo) porque consideraban que era falso, blasfemo, y que merecía la muerte (5:18; 8:59; 10:31, 39). La manera en que Juan describe el juicio de Jesús ante Pilato deja en claro que esta es también la razón más importante por la que los dirigentes judíos querían que Pilato ejecutara a Jesús. Cuando Pilato se entera de parte de Jesús de que su reino «no es de este mundo» (18:36) y por consiguiente no ve a Jesús como una amenaza política creíble (19:4), los judíos finalmente divulgan [**p 181**] la razón más honda por la que quieren matar a Jesús. «Nosotros tenemos una ley», dicen, «y según esa ley debe morir, porque se ha hecho pasar por Hijo de Dios» (19:7).

A la larga triunfan en sus esfuerzos, pero con su triunfo sin quererlo facilitan el retorno de Jesús a la presencia de su Padre y a la misma unidad con el Padre que había tenido desde toda la eternidad. Juan ha preparado al lector mediante la narrativa para apreciar esta ironía de dos maneras. Primero, ha hablado de la crucifixión de Jesús como «ser levantado» (3:14; 8:28; 12:32, 34), usando un término que los cristianos primitivos empleaban para describir la exaltación de Jesús a la diestra de Dios después de su resurrección y ascensión (Hch 2:33; 5:21). Segundo, ha comunicado al lector que aunque por el peregrinaje de Jesús en el mundo ha llevado la «gloria» de su Padre consigo (1:14; 2:11; 11:4, 40; 17:4, 22), la muerte de Jesús será el medio por el que Jesús volverá a participar del mismo nivel de gloria con el Padre que ha disfrutado desde antes de que el que creara el mundo e hizo su morada en él (12:28; 17:5; cf. 12:23; 17:24; 21:19).³⁸

Como en todo el Evangelio, lo mismo en la narrativa de la pasión, Juan conduce a sus lectores a apreciar a Jesús en más que los niveles tradicionales del esperado profeta como Moisés o Rey especialmente ungido por Dios. Jesús es ciertamente el Rey de los judíos, como Pilato obstinadamente insiste. Pero como lo muestra el temor de Pilato cuando oye, la significación de Jesús va mucho más allá de «este mundo»; es el hijo de Dios (19:7–8; cf. 18:36). Por la misma muerte a la que Pilato, a pesar de su temor, lo entrega, Jesús vuelve al Padre del que vino, con su misión en el mundo totalmente cumplida (17:4; 19:30).

Sumario

De la misma manera que la grandiosa estructura del Evangelio respalda la interpretación de la condición divina de Hijo de Jesús como su unidad con el Padre, el diálogo en el Evangelio lleva al lector de la explicación de Jesús en las categorías tradicionales a la descripción exaltada de su unidad con Dios en el prólogo del Evangelio. Ciertamente él califica para los papeles de Mesías y el Profeta como Moisés, pero no se queda dentro de los límites tradicionales a que estos papeles lo confinan. Es el Hijo de Dios en un sentido único:

- Estaba en una estrecha relación con Dios antes de la creación del mundo (1:2, 1:18);

³⁸ Ver también 7:39; 12:16; 13:31–32.

- vino a revelar la gloria de Dios y a comunicar lo que había visto y oído de Dios (1:18; 3:32; 8:40) al mundo que había creado (1:14, 18); y
- por su crucifixión había vuelto a Dios y a la perfecta comunión que tenía con él desde antes de la creación del mundo (17:5).

[p 182] Es apropiado, por consiguiente, que reciba la adoración como Señor y Dios de parte de los que creen en él (9:38; 20:28).

Debido a que Juan ha definido cuidadosamente sus términos de esta manera, tiene la confianza de que sus lectores no tomarán los títulos de «el Cristo, el Hijo de Dios» (20:30–31) en su declaración de propósito en términos meramente tradicionales.³⁹ Jesús es el Mesías, pero ese título no puede describirlo adecuadamente a menos que se le vea por los lentes de la relación única y filial de Jesús con su Padre. Jesús es el Mesías, Hijo de Dios en el sentido de que era y estaba «en el seno del Padre» y por consiguiente puede dar a conocer al Padre durante su tiempo de ministerio terrenal (1:14, 18). Uno debe creer esto de Jesús a fin de tener vida en su nombre.

Señales Y Fe

Las «señales» de Jesús también ocupan un lugar importante en la declaración de propósito de Juan. Juan empieza la declaración con una referencia a las muchas señales que Jesús realizó y luego comenta que de este grupo grande Juan ha seleccionado las señales que aparecen en su libro para que los que las lean crean en la identidad de Jesús como Mesías e Hijo de Dios, y así tengan vida. Del nexa de señales y fe Juan espera que la vida venga a sus lectores.

La fe como resultado de ver las señales

Mucho dentro del Evangelio de Juan respalda una interpretación sencilla de esta declaración de propósito. La gente ve a Jesús obrar milagros y razona que puesto que sólo Dios puede darle a alguien tal poder, Jesús debe ser de Dios. En todo el Evangelio, por declaración abierta e implicación sutil, Juan muestra que esta respuesta a las señales de Jesús es apropiada.

Esta conexión sencilla entre las señales y la fe aparece claramente en la primera referencia explícita a una señal en su Evangelio. Juan concluye su relato de que Jesús cambió el agua en vino en una boda en Caná con el comentario de que esta señal reveló la gloria de Jesús, y sus discípulos creyeron en él (2:11). Unos pocos párrafos más adelante Juan nos dice que muchos jerosolimitanos creyeron en Jesús porque vieron las «señales» que hizo durante un peregrinaje de Pascua a Jerusalén (2:23). Apenas unas pocas oraciones después de esta declaración, aprendemos que Nicodemo, un dirigente judío, vino para entrevistarse con Jesús después de concluir por sus «señales» que Jesús era un maestro que había venido de Dios (3:2). Las multitudes de Galilea deciden en base a la «señal» de la alimentación de los cinco mil que Jesús es «el profeta, el que ha de venir al mundo» (6:14). De modo similar, muchos de la multitud que se reunieron para la Fiesta de los Tabernáculos en Jerusalén creyeron que Jesús es el Mesías **[p 183]** y comentaron: «Cuando venga el Cristo, ¿acaso va a hacer más señales que este hombre?» (7:31).

Esta conexión entre señales y fe entre las multitudes presenta un dilema para los principales sacerdotes y fariseos, que piensan que las muchas «señales» de Jesús habían llevado a que haya correspondientemente un gran número de seguidores para Jesús, y que si ellos permiten esta situación volátil continúe, los romanos les quitarán su templo y su nación (11:17–19, 47–48). Cerca del fin de lo que los intérpretes a veces llaman «el libro de señales» (1:19–12:50), Juan registra su asombro por la dureza de corazón de los que, como estos dirigentes, rechaza-

³⁹ Cf. Ashton, *Studying John*, 107.

ron a Jesús a pesar de ver sus señales: «A pesar de haber hecho Jesús todas estas señales en presencia de ellos, todavía no creían en él» (12:37).⁴⁰

La conexión entre señales y fe también aparece en maneras más útiles. Aunque la palabra «señal» no aparece en el relato de Juan del encuentro de Jesús con Natanael, por ejemplo, algo muy parecido a una señal lleva a Natanael a creer. Cuando Jesús muestra por su conversación con Natanael que conocía su carácter incluso antes de encontrarse con él, Natanael responde asombrado: «Rabí, ¿tú eres el Hijo de Dios! ¡Tú eres el Rey de Israel!» (1:49). En la siguiente frase Jesús describe esta confesión de fe («Lo crees», 1:50).⁴¹ De este modo, el conocimiento milagroso de Jesús respecto a Natanael le había llevado a creer que Jesús era el Mesías y el Hijo de Dios (cf. 20:31).

Algo similar sucede con la samaritana. Jesús muestra percepción milagrosa del carácter de ella, y ella regresa corriendo a su pueblo con las noticias de que porque Jesús le dijo «todo lo que ella había hecho», tal vez sea el Mesías (4:28–29). Juan nos dice que como resultado precisamente de este testimonio del conocimiento sobrenatural de Jesús del carácter de la mujer, «muchos de los samaritanos que vivían en aquel pueblo creyeron en él» (4:39).

De la misma manera, después de Jesús les hubo lavado los pies a sus discípulos la noche antes de su crucifixión, habla de uno de sus seguidores que no había sido escogido y que cumpliría la queja del salmista de que uno que participó de su comida lo traicionaría (13:18; Sal 41:9). «Se los digo ahora, antes de que suceda», explica Jesús, «para que cuando en efecto suceda crean que “Yo soy”» (Jn 13:19, aut.). Esto es reminiscencia de la propia oración de Jesús poco antes de llamar a Lázaro a que salga de la tumba, en la cual le dice a su Padre que ha expresado audiblemente su petición de que revivifique a Lázaro para que la multitud que está alrededor «crean que tú me enviaste» (11:42; cf. 11:15). El eslabón entre la provisión de una señal y la creencia aquí recibe la aprobación del mismo Jesús.

En resumen, cuando Jesús provee señales para el pueblo durante el tiempo de su ministerio, su intención es que ellos las vean y crean que sus afirmaciones en cuanto a **[p 184]** su relación con el Padre son verdad. Al proveer un registro escrito de estas señales, Juan espera que sus lectores también la «vean» y crean.

La relación compleja de las señales a la fe

La colocación de la declaración de propósito de Juan, sin embargo, de inmediato levanta preguntas en cuanto a lo que de otra manera es un sencillo cuadro de la relación entre las señales y la fe. La declaración de propósito, con su mención de las «otras» señales de Jesús (20:30), dirige la atención del lector de nuevo al relato de la aparición milagrosa de Jesús a Tomás en el párrafo previo.⁴² En este relato, el eslabón entre señales y fe es cualquier cosa menos sencillo.

La aparición a Tomás ocurre en ocasión de la segunda aparición de Jesús a sus discípulos reunidos. Tomás estaba ausente en la primera aparición y rehusó creer el informe de los demás de que Jesús estaba vivo a menos que viera y tocara por sí mismo las heridas del crucificado y supuestamente resucitado Jesús (20:25). En su segunda aparición, por consiguiente, Jesús insiste que Tomás toque sus heridas, deje de dudar y crea (20:27). Después de la confesión de Tomás, Jesús le da una reprensión suave: «Porque me has visto, has creído; dichosos los que no han visto y sin embargo creen» (20:29).

La declaración de propósito de Juan, con su claro eslabón entre las señales y la fe, viene a continuación de este regaño. Tomada con el regaño, la declaración de propósito implica que excusar la incredulidad aduciendo que

⁴⁰ Brown, *John I–XII*, cxxxviii, y Moloney, *John*, 23, describen 1:19–12:50 como el «libro de señales». C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1953), 290, empieza el «libro de señales» en 2:1. La propiedad de la designación la cuestiona Beasley-Murray, *John*, xc, que observa que en 20:30 Juan describe la narrativa entera como un libro de señales.

⁴¹ Esto es cierto sea que *pisteueis* sea afirmación o pregunta.

⁴² Cf. Raymond E. Brown, *The Gospel according to John XIII–XXI* (AB 29A; Doubleday, Nueva York, 1970), 1058–59; Beasley-Murray, *John*, 387; Ridderbos, *John*, 650–51.

uno tiene sólo que leer el relato de Juan de las señales que Jesús y no ver en realidad una señal por uno mismo es equivocada. Leer (u oír leer) sin ver debería ser suficiente para engendrar fe.

Este no es el único lugar en donde Jesús provee una señal a alguien que rehúsa creer sin ella y, al mismo tiempo, dice que esta manera de venir a la fe no es ideal. La segunda señal galilea de Jesús viene con una advertencia implícita de que pedir una señal como prerequisite para creer es inapropiado. Cuando un funcionario del rey viene a Jesús en Cana y le pide que sane a su hijo en Capernaum, Jesús responde con un regaño al hombre y a los que están cerca: «Ustedes nunca van a creer si no ven señales y prodigios» (4:48). A la luz de esta reprensión, nos sorprende que Jesús sana al hijo del hombre a distancia, y como resultado de esta curación el hombre y toda su familia creen (4:50–53).

La misma idea aparece en la enseñanza de Jesús en el Evangelio. Al aparecerse en Jerusalén durante la Fiesta de la Dedicación, Jesús le dice a un grupo hostil a sus afirmaciones que aunque ellos no creen en él, deberían creer «a mis obras, para que sepan y entiendan que el Padre está en mí, y que yo estoy en el Padre» (10:38). Les dice a sus discípulos algo similar en el primer discurso de despedida, de que ellos deben creer «que yo estoy en el Padre y que el Padre está en mí» en base a sus propias palabras. **[p 185]** Pero si la duda todavía persiste y es absolutamente necesario, sigue diciendo, ellos deben creer en base a las obras que él ha hecho (14:11; cf. 10:38).

Los que exigen una señal antes de creer a veces la recibirán, y a veces, como Tomás, vendrán a una fe auténtica y duradera en base a esto. El Evangelio de Juan expresa reservas en cuanto a fe de esta clase, no obstante, y varios pasajes dan indicios de por qué es esto así.

Primero, una fe así basada en señales tal vez no sea auténtica. En la Pascua, cuando Jesús limpió el templo expulsando a los mercaderes, Juan nos dice que «muchos creyeron en su nombre al ver las señales que hacía. En cambio Jesús no les creía porque los conocía a todos; no necesitaba que nadie le informara nada acerca de los demás, pues él conocía el interior del ser humano» (2:23–24). Por esto Juan al parecer quiere decir que Jesús reconocía la naturaleza insuficiente de la fe de ellos tal como había percibido anteriormente que Natanael era un israelita en quien no había engaño (1:47). Nicodemo, después, provee un ejemplo personal de esta clase de respuesta positiva, pero a fin de cuentas inadecuada, a Jesús en base a las señales.⁴³ Él sabe en base a las señales de Jesús que Dios está con él (3:2), pero la conversación de Jesús en cuanto a «nacer de nuevo» (3:3–4) y del nacimiento espiritual (3:8–9) lo deja perplejo.

Segundo, la insistencia en una señal puede indicar hostilidad hacia Jesús. En respuesta a la expulsión de los mercaderes del templo (2:13–16), los dirigentes judíos le piden una «señal» que demuestre su autoridad para hacer lo que ha hecho (2:19). La negativa de Jesús a contestarles directamente (2:19) y la hostilidad resultante de parte de ellos (2:20) muestra que la petición de ellos por una señal es errónea, y Jesús no satisface su petición.

Es probablemente en este mismo espíritu que los hermanos de Jesús, de quienes Juan explícitamente nos dice que «no creían en él» (7:5), le aconsejan que deje de esconder sus obras y que se revele públicamente al mundo haciendo sus obras en Judea en la Fiesta de los Tabernáculos (7:4). Jesús, sin embargo, rehúsa ir a la fiesta en el tiempo en que sus hermanos le aconsejan que vaya (7:8–9). Aunque después va, Juan nos dice que fue «no públicamente sino en secreto» (7:10).⁴⁴

Tercero, la petición de una señal puede brotar de un profundo malentendido de la significación y misión de Jesús. En base a la «señal» que él proveyó cuando les dio de comer en el desierto, las multitudes de Galilea de modo similar confunden a Jesús por un profeta como Moisés y un rey que suplirá sus necesidades materiales y políticas (6:14–15; cf. 18:36). Esta convicción se ahonda cuando ellos empiezan a sospechar que Jesús cruzó el lago la noche anterior sin usar un barco (6:25). Jesús les dice claramente, sin embargo, que ellos en realidad no han «visto» las señales que él obró porque no le han comprendido a él como la «comida» de Dios que da vida

⁴³ Esta es una comprensión común de la relación entre 2:23–25 y 3:1–21. Ver, por ej., Brown, *John I–XII*, 126–27, y Beasley-Murray, *John*, 45–46; Ridderbos, *John*, 121–23.

⁴⁴ Pace Fortna, *Fourth Gospel*, 240, que afirma que al ir a Jerusalén Jesús accede a la petición de sus hermanos.

eterna (6:26–29).⁴⁵ A esto [p 186] ellos responden: «¿Qué señal harás, entonces, para que podamos ver y creamos en ti? ¿Qué obra vas a hacer?» (6:30, aut.). Cuando Jesús les da, en lugar de una señal, una explicación de su propia muerte como la comida y bebida que da vida eterna (6:51–58), ellos comentan que esta es una enseñanza dura (6:60) y lo rechazan (6:66).

En suma, la actitud expresada en el Evangelio de Juan hacia las señales de Jesús es compleja. Por un lado, Juan parece entender las señales positivamente como testimonio seguro de la unidad de Jesús con su Padre. Según con su declaración de propósito de su libro, y conforme a la manera en que las señales a menudo funcionan en su Evangelio, son un eslabón esencial entre sus lectores y la fe de que Jesús es el Mesías e Hijo de Dios. Por otro lado, Juan revela alguna reserva hacia ciertas conexiones entre las señales de Jesús y la fe. Particularmente problemática es la petición de una señal como prerequisite para la fe. Tal petición puede brotar de una disposición positiva y, cuando la señal es provista, resulta en fe genuina y duradera. A menudo, sin embargo, la petición de una señal surge de hostilidad o malentendido de las afirmaciones de Jesús.

¿Una fuente prejoanina de señales?

¿Cuál es el origen de este enfoque complicado de las señales en el Evangelio de Juan? Los intérpretes a veces aducen que surge del uso de Juan de una «fuente de señales» cuyo autor asignó a las señales de Jesús más peso que el mismo Juan como medio para producir fe.⁴⁶ Residuos de esta fuente supuestamente se hallan en varias características del Evangelio. Por ejemplo, la designación de dos señales como la «primera» y «segunda» señales de Jesús (2:11; 4:54) supuestamente es un residuo no digerido del sistema de numeración que usó la fuente para registrar los milagros de Jesús.⁴⁷ También se piensa que el estilo del griego en la fuente es diferente del que usó el editor final del Evangelio: usa conjunciones sencillas, por ejemplo, y regularmente pone el verbo al principio de la oración; rasgo común de los lenguajes semíticos.⁴⁸

Se piensa que la fuente es especialmente evidente en las «aporías» del Evangelio; es decir, lugares en donde las palabras de la fuente chocan con las palabras del editor final. Por ejemplo, la presencia de la fuente se delata cuando Juan habla de las señales de Jesús al paso como si él hubiera hecho muchas de ellas (2:23; 3:2; 4:45), pero luego incorpora en su Evangelio unos pocos párrafos más adelante la afirmación de la fuente de señales de que la curación del hijo del funcionario del rey fue la «segunda» señal de Jesús. Otra colisión entre la fuente y las correcciones de Juan es evidente dentro de la narrativa de su segunda señal misma: Jesús regaña a la gente que rodea al funcionario [p 187] del rey por pedir una señal para creer, pero la afirmación tiene escaso sentido en su contexto presente puesto que nadie pidió una señal (4:47–48).⁴⁹

El autor de la fuente creía que la naturaleza milagrosa de las señales de Jesús podía auxiliar al lector para llegar a la fe en Jesús como el Mesías.⁵⁰ Según un intérprete, el autor de la fuente pensaba más bien en forma simplista que al verse confrontado con las señales de Jesús el lector automáticamente creería.⁵¹ Esta conexión senci-

⁴⁵ Cf. Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, 2 vols. (Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1951–55), 2:45.

⁴⁶ Representante de los muchos que abogan a favor de una «fuente de señales» detrás del presente Evangelio son Alexander Faure, «Die alttestamentlichen Zitate im 4. Evangelium und die Quellenscheidungshypothese», *ZNW* 21 (1922): 99–121; Bultmann, *John*, passim; Robert Tomson Fortna, *The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel* / SNTSMS 11; Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1970); idem, *Fourth Gospel*; y Ashton, *Studying John*, 90–113.

⁴⁷ Bultmann, *John*, 113 y 205; Fortna, *Four Gospel*, 115. La correspondencia entre la primera y la segunda no es tan estrecha como muchas traducciones la hacen parecer. En tanto que el griego de 4:54 usa el adjetivo «segunda» (*deuteros*) para describir la sanidad que Jesús le dio al hijo del funcionario, el griego de 2:11 literalmente describe el cambio del agua en vino no como «primera» (*protos*) señal sino como «principio de señales» (*arquen ton semeion*).

⁴⁸ Bultmann, *John*, 329 n. 2 and 395 n. 2.

⁴⁹ Ibid., 113; Fortna, *Fourth Gospel*, 4–8; Ashton, *Studying John*, 91–96.

⁵⁰ Bultmann, *John*, 452.

⁵¹ Fortna, *Fourth Gospel*, 220, 237.

lla entre las señales de Jesús y la fe aparece en la aclaración de propósito en 20:30–31, que se toma como la conclusión de la fuente y una clara declaración de propósito del autor de la fuente al escribirla.⁵²

La propia manera en que Juan entiende las señales, según estos intérpretes, está más matizada que la de la fuente de las señales. Uno que aboga por la fuente de señales aduce que Juan halló el significado de las señales de Jesús, no en la insólita naturaleza de los milagros que Jesús obró, sino en el valor simbólico de las señales como una descripción de la persona de Jesús; Jesús produjo pan, sanó a los ciegos, y revivió a los muertos debido a que es, simbólicamente hablando, pan, luz y vida. Lejos de obligar a creer debido a su carácter insólito, Juan muestra que las señales se podían mal entender y conducir al rechazo de Jesús. De este modo, para Juan había escasa diferencia entre las señales de Jesús y sus palabras: sus señales revelaban quién era él tanto como lo hacían sus palabras; y sus palabras, como las señales, recababan fe.⁵³ Las palabras de Jesús y su señales lo presentaban como Revelador de Dios, y ambas por consiguiente tienen el mismo efecto. El elemento milagroso en las señales es de escasa importancia en última instancia.⁵⁴

Los intérpretes que creen que Juan ha editado una fuente de señales han puesto un énfasis útil en la manera compleja en que el Evangelio según lo tenemos maneja la conexión entre las señales de Jesús y la fe. En el análisis final, sin embargo, la teoría no provee una explicación adecuada para su complejidad. La teoría encuentra dos problemas principales. Primero, ahonda en gran medida criterios determinados subjetivamente. Lo que un intérprete mira como una grieta intolerable en la estructura de la narrativa del Evangelio, o sea una «aporía», otro halla una explicación sencilla en el contexto más amplio del pasaje. En 4:54, por ejemplo, Juan probablemente no tiene en mente las señales que Jesús obró mientras estaba en Judea en la Pascua, sino sólo las señales que había obrado en Galilea.⁵⁵ De manera similar, en 4:48 Juan probablemente **[p 188]** quiere que pensemos que Jesús, que «los conocía a todos» (2:24; cf. 1:47–48; 2:25; 4:17–19, 29, 39), también sabía que el funcionario real y los que lo rodeaban buscaban una señal como base para creer. Por consiguiente reprendió esta actitud oculta.

De la misma manera, la declaración de propósito en 20:30–31 no necesita ser la conclusión a un Evangelio de señales con el cual la propia actitud de Juan está en tensión.⁵⁶ Como ya hemos visto, la referencia de Juan a «otras» señales en este pasaje conecta la declaración con la narrativa inmediatamente anterior de Tomás y por consiguiente a la expresión más clara en el Evangelio de lo inadecuado de una fe basada en señales. La declaración de propósito en sí misma, por consiguiente, apunta más allá de sí misma a la conexión compleja entre las señales y la creencia, como Juan ya lo ha expresado en el resto del Evangelio.

Segundo, el argumento de diferencias en estilo entre la fuente y las correcciones de Juan no es sostenible. El análisis cuidadoso del estilo del Evangelio de Juan muestra la similitud básica entre la supuesta fuente de señales

⁵² Faure, «Die alttestamentlichen Zitate», 108–9; Bultmann, *John*, 698 n. 2; Fortna, *Fourth Gospel*, 201–2.

⁵³ Bultmann, *John*, 452, 698; idem, *Theology of the New Testament*, 2:44–45, 59–60.

⁵⁴ Bultmann, *Theology of the New Testament*, 2:45, comenta: «Los milagros pueden ser para muchos el primer choque que les lleva a prestar atención a Jesús y así empezar a tener fe; es para este propósito que, por así decirlo, se dan los milagros ... » Cf. Faure, «Die alttestamentliche Zitate», 111–12. Fortna piensa que Juan no discrepaba con la perspectiva de la fuente de señales sino que sólo halló su noción de que las señales automáticamente producían fe demasiado sencilla. Ver *Fourth Gospel*, 239–50, y cf. Ashton, *Studying John*, 107.

⁵⁵ Ver la explicación completa y contundente de Ridderbos, *John*, 178–80. Carl J. Bjerkelund, *Tauta Egeneto: Die Präzisierungssätze im Johannesevangelium* (WUNT 40; Tübingen: ICB. Mohr [Paul Siebeck], 1987), 55–71, ha argumentado que 2:11 y 4:54 no se derivan de una supuesta «fuente de señales» sino que son «afirmaciones definidoras» precisas por las que es responsable el autor del Evangelio.

⁵⁶ Faure, «Die alttestamentliche Zitate», 111–12; Bultmann, *John*, 252; Ernst Haenchen, «'Der Vater, der mich gesandt hat'», *NTS*, 9 (1962–63): 208–16, aquí en 208–9. Para ser justos, ni Fortna, *Fourth Gospel*, 239, ni Ashton, *Studying John*, 107, creen que Juan discrepaba con la perspectiva de su fuente. Más bien, ahondó su perspectiva. En verdad, Ashton comenta con percepción respecto a lo «improbable de que un autor tomaría y adaptaría un documento con el que discrepa de corazón». En *Understanding*, 246, sin embargo, Ashton en efecto aduce que la alta cristología expresada en la redacción final del Evangelio difiere marcadamente de la cristología mesiánica sencilla expresada en la «fuente de señales» del Evangelio.

y la redacción supuestamente de Juan.⁵⁷ Una comparación del estilo de Juan con las expectativas literarias antiguas de los escritos religiosos, todavía más, revela que las «aporías» en la narración y el estilo curiosamente sonoro de todo el Evangelio pueden ser a propósito. Juan puede haber estado escribiendo con la «solemnidad», «oscuridad», y «sublimidad» que algunos críticos literarios antiguos pensaban que eran cualidades apropiadas del discurso religioso.⁵⁸ Sea cual sea la explicación del estilo del Evangelio, no obstante, que es a la vez distintivo y homogéneo, coloca a la teoría de la fuente de señales, particularmente una con la cual el mismo Juan estaba en tensión teológica, sobre la base más endeble posible.

Aunque la forma en que Juan maneja el vínculo entre las señales y la fe es compleja, es improbable que las complicaciones surjan de una fuente de señales parcialmente [p 189] digerida. Más bien, reflejan la propia comprensión de Juan, compleja pero coherente, de las señales de Jesús.

La coherencia del enfoque de Juan a las señales de Jesús

Cuando Juan usa el término «señal» quiere decir algo que apunta alusivamente a una realidad más allá de sí misma; un símbolo.⁵⁹ Esto es claro en la manera en que Juan usa la expresión «dar a entender» (*semaino*), forma verbal del sustantivo «señal» (*semeion*). Juan usa este verbo tres veces, y en cada caso describe una alusión de Jesús a la manera en que él mismo o Pedro morirían. Jesús «dio a entender» la clase de muerte que él moriría refiriéndose a su muerte como «ser levantado» (12:33; 18:32), y «dio a entender» la clase de muerte que Pedro experimentaría con el enigmático 21:18: «De veras te aseguro que cuando eras más joven te vestías tú mismo e ibas adonde querías; pero cuando seas viejo, extenderás las manos y otro te vestirá y te llevará adonde no quieras ir». Una señal, entonces, es una intimación de algo más allá de sí misma. Debido a que sólo es una intimación de esta realidad, es inherentemente ambigua y necesita interpretación; interpretación que se puede aceptar, mal entender o rechazar.⁶⁰

Para Juan las señales de Jesús apuntan a la realidad de que él es uno con Dios. A fin de ver esto primero es necesario ver que Juan a menudo usa el término «obra» y el término «señal» intercambiabilmente. Cuando las multitudes de Galilea, por ejemplo, le piden a Jesús una señal legítima, formulan su petición con dos preguntas que quieren decir lo mismo, pero una habla de hacer una señal y la otra de hacer una obra: «¿Qué señal [*semeion*], vas a hacer para que podamos ver y creer en ti? ¿Qué obra vas a hacer [*ergaze*]?» (6:30, aut.).

La misma ecuación aparece al principio de la narrativa de la curación del ciego. La gente consideraba este milagro como una señal (9:16), y Jesús se refiere a ella como una de «las obras de Dios» (9:3–4). Cuando los hermanos de Jesús le aconsejan que vaya a la Fiesta de los Tabernáculos y realice sus «obras» públicamente para que sus discípulos puedan verlas, probablemente se refieren a las señales de Jesús (7:3–4).

⁵⁷ Eduard Schweizer, *Ego Eimi: Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums* (FRLANT 38; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1939), 82112; Eugen Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums: Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen* (Studia Friburgensia 3; Paulus, Freiburg, Suiza, 1951); idem, «Johannine Language and Style: The Question of Their Unity», en *L'évangile de Jean*, ed. M. de Jonge (BETL 44; Univ. Press, Leuven, 1987), 125–47 (en el que se resumen las dos obras previas). Cf. Bjerkelund, *Tauta Egeneto*, 55–71, y los comentarios más generales de Ashton, *Understanding*, 87–88 (que con todo, en *Understanding*, 246, 252–53, concuerda con los contornos básicos de la teoría de Fortna de la fuente de señales).

⁵⁸ Frank Thielman, «The Style of the Fourth Gospel and Ancient Literary Critical Concepts of Religious Discourse», en *Persuasive Artistry: Studies in New Testament Rhetoric in Honor of George A. Kennedy*, ed. Duane F. Watson (JSNTSup 50; Sheffield Academic Press, Sheffield, 1991), 169–83. Cf. Thomas L. Brodie, *The Gospel according to John: A Literary and Theological Commentary* (Oxford, Nueva York, 1993), 15–19, sin, no obstante, endosar su resistencia a la «insistencia de la Reforma de que la Escritura habla llanamente» (18), que parece descansar en un malentendido de la doctrina protestante de la perspicuidad de las Escrituras. Ver, por ej., la *Westminster Confession of Faith* 1.7.

⁵⁹ Bultmann, *Theology of the New Testament*, 2:44.

⁶⁰ Ibid., 2:44–45.

Después de que Jesús ha llegado a Jerusalén para esta Fiesta, habla de haber asombrado a los judíos al realizar una «obra» (*ergon*, 7:21), y el debate subsiguiente (7:22–23) revela que esta obra fue la curación del paralítico en el estanque de Betesda en el día del Señor (5:1–15). Aunque Juan en ninguna parte llama a esta curación una «señal», su condición de milagro ante el cual la gente se asombra (7:21; cf. 5:20) de como «obra» demuestra que actúa como señal. Que esta señal se hubiera producido en el día del Señor, todavía más, demostraba que Jesús era uno con Dios. Jesús explica que él es uno con el Padre, y hace lo que ve al Padre hacer, y que el Padre obra todo el tiempo (5:17, 19). Si el Padre que lo envió (5:36) obra todo el tiempo, incluyendo en el día de reposo, entonces Jesús también puede obrar en el día de reposo. Sin que sea sorpresa, los **[p 190]** judíos se dan cuenta de las implicaciones de las palabras de Jesús y tratan de matarlo porque él «se hacía igual a Dios» (5:18).⁶¹

La respuesta de Jesús a la ofensa que ellos consideraban haber visto confirma la corrección de sus conclusiones en cuanto a la significación de las afirmaciones de Jesús. Dice que su unidad con el Padre se revelará en otras obras «más grandes» (5:20), una de las cuales es revivificar a los muertos: «... así como el Padre resucita a los muertos y les da vida, así también el Hijo da vida a quienes a él le place» (5:21). Las implicaciones de esta afirmación son muchas, pero entre ellas está una predicción de la resurrección de Lázaro. En esta señal (11:47) Jesús revivifica al muerto Lázaro y le da vida tal como el Padre lo hace. De esta manera, demuestra su unidad con Dios.

Otra de estas obras es ejecutar el juicio que su padre le ha confiado en su papel como Hijo del Hombre:

Además, el Padre no juzga a nadie, sino que todo juicio lo ha delegado en el Hijo, para que todos honren al Hijo como lo honran a él. El que se niega a honrar al Hijo no honra al Padre que lo envió ... y le ha dado autoridad para juzgar, puesto que es el Hijo del Hombre (5:22–23, 27).

Esta afirmación también tiene muchas implicaciones, pero uno de sus rasgos es una indicación de antemano de la «señal» (9:16) de la curación del ciego. El relato de Juan de esta curación termina con Jesús instando al ciego a creer en él como el Hijo del Hombre (9:35) y con la afirmación de Jesús en conclusión: «Yo he venido a este mundo para juzgarlo, para que los ciegos vean, y los que ven se queden ciegos» (9:39). Aquí también, entonces, una señal de Jesús ha demostrado su unidad con el Padre porque mediante esta señal él ha ejecutado un papel que el Padre le delegó.⁶²

Sin embargo, como lo demuestran la curación del paralítico y la curación del ciego, las señales son inherentemente ambiguas. Es posible concluir de las señales solas que Jesús es malvado. Por tanto, ante la curación del paralítico y del ciego, algunos judíos concluyen que Jesús es un pecador, dispuesto a desobedecer el cuarto mandamiento y a engañar a otros para que hagan lo mismo (5:12, 18; 7:12; 9:16).⁶³ También es posible concluir solo de las señales de que Jesús es el libertador nacional ungido y político de Israel, o quizá un buscappleitos político que todo lo que hará será atizar a las fuerzas romanas de ocupación en contra de los judíos. Por eso, las multitudes de Galilea, en base a la provisión que Jesús hizo de comida en el desierto, están listas para coronarlo rey (6:15); en tanto que, por otro lado, el sanedrín se preocupa de que «todos van a creer en él, y vendrán los romanos y acabarán con nuestro lugar sagrado, e incluso con nuestra nación» (11:48).

Las señales, por consiguiente, necesitan las palabras interpretativas de Jesús que las acompañan a fin de aclarar su significado. No es sorpresa que las palabras de Jesús **[p 191]** también son una parte importante de su obra (8:28; 14:10; 15:22, 24).⁶⁴ Mediante ellas Jesús puede explicar que él y el Padre son uno y que por consiguiente él, como el Padre, puede legítimamente quebrantar el día del Señor (5:16). Puede explicar que él es el pan que viene del cielo (6:32–33, 35, 50–51), la luz del mundo (9:4–5), y la resurrección y la vida (11:25).

Juan puede haber entendido el hecho de no poner las señales dentro del contexto de la enseñanza de Jesús como razón por la que la fe basada en señales a menudo se queda corta de ser fe genuina. Las conclusiones en

⁶¹ Ver, por ej., Ashton, *Understanding*, 139.

⁶² Cf. de Jonge, *Jesus: Stranger from Heaven*, 131–36.

⁶³ Ver Frank Thielman, *The Law and the New Testament: The Question of Continuity* (Crossroad, Nueva York, 1999), 81–83.

⁶⁴ Bultmann, *Theology of the New Testament*, 2:60–61; Brown, *John I–XII*, 527.

cuanto a Jesús que la gente deriva de las señales por sí solas pueden variar de las totalmente perversas («Ese hombre no viene de parte de Dios», 9:16) a incompletas («eres un maestro que ha venido de parte de Dios», 3:2), a las totalmente aceptables («¡Señor mío y Dios mío!», 20:28).

Las conclusiones en cuanto a Jesús que se derivan de las señales de Jesús y de su interpretación de sus señales como testigos de su unidad con el Padre, no obstante, son más confiables. A menudo resultan bien en aceptación o bien en rechazo. Cuando Jesús da de comer a los cinco mil con el fiambre de un muchacho, la señal tomada por sí sola rinde una desdichada mala interpretación de sus intenciones. Cuando explica la señal refiriéndose a su carne crucificada y sangre como comida y bebida reales, sin embargo, el significado de la señal se vuelve claro y la gente se divide en dos grupos en cuanto a su significado:

Desde entonces muchos de sus discípulos le volvieron la espalda y ya no andaban con él. Así que Jesús les preguntó a los doce:

—¿También ustedes quieren marcharse?

—Señor —contestó Simón Pedro—, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna. Y nosotros hemos creído, y sabemos que tú eres el Santo de Dios (6:66–69).

De modo similar, cuando Jesús les dice a los judíos reunidos en el pórtico de Salomón claramente que él y el Padre son uno, ellos con igual claridad rechazan su afirmación como blasfemia y toman piedras para apedrearlo. «Yo les he mostrado muchas buenas obras del Padre», responde Jesús; «¿por cuál de ellas me van a apedrear?». El asunto, le dicen, no son sus obras sino sus palabras: «porque tú, un mero hombre, aduces ser Dios» (10:30–33, aut.). La creencia en las señales, interpretada mediante las palabras de Jesús para referirse a su unidad con el Padre, conduce a la vida eterna. Dejados a derivar sus propias conclusiones en cuanto a Jesús en base a las señales los seres humanos a menudo, aunque no inevitablemente, se descarriarán.⁶⁵

¿Por qué, entonces, en la declaración de propósito Juan en efecto sólo habla de señales que llevan a la fe, en lugar de señales interpretadas por las palabras de Jesús? ¿No [p 192] hemos llegado sencillamente de vuelta al acertijo original que estimula la búsqueda de una fuente de señales? Juan no habla, sin embargo, de las señales solas sino de las señales *según él ha escrito de ellas*, y su registro de ellas incluye su interpretación definitiva mediante las palabras de Jesús.⁶⁶ Juan ha escogido unas pocas señales y provisto un comentario interpretativo extenso sobre ellas porque las señales en sí mismas no son efectivas para producir la fe que conduce a la vida como lo son las señales interpretadas por la enseñanza de Jesús.

Vida Eterna

El objetivo último del Evangelio de Juan, según su declaración de propósito, es que sus lectores puedan tener «vida» en el nombre de Jesús. El término «vida» (*zoe*) es importante en todo el libro. Aparece veintiséis veces, más de una cuarta parte del total de las menciones de esta palabra en el Nuevo Testamento.⁶⁷ En casi la mitad de estos casos Juan la une al adjetivo «eterno» (*aionios*), y la expresión «vida» y «vida eterna» tienen el mismo significado.⁶⁸ ¿Cuál es ese significado?

⁶⁵ El hecho de que no siempre se descarrián explica por qué Jesús insta a la gente a creer en él en base a las señales solas cuando las palabras no producen creencia (10:38; 14:11).

⁶⁶ Cf. Bultmann, *John*, 698.

⁶⁷ El término aparece 135 veces en el Nuevo Testamento, según H. Bachmann y W. A. Slaby, eds., *Concordance to the Novum Testamentum Graece*, 3ª ed., (Walter de Gruyter, Berlín, 1987), 774–78, lo que quiere decir que alrededor del veintisiete por ciento de sus inclusiones en el Nuevo Testamento están en el Evangelio de Juan.

⁶⁸ Dodd, *Interpretation*, 144; W. F. Moulton y A. S. Geden, *A Concordance to the Greek New Testament*, 4ª ed. (T. & T. Clark, Edinburg, 1963), 422–23. Diecisiete de las treinta y seis menciones de «vida» ocurren en la construcción «vida eterna» (*zoe aionios*). La

«Vida eterna» en literatura aproximadamente contemporánea de Juan

La frase «vida eterna» es común en estos judíos de aproximadamente el tiempo de Juan. Las Escrituras hebreas usan el término sólo una vez, pero ese único uso ilustra la manera en que la literatura subsiguiente más cercana al tiempo del Evangelio de Juan lo usa. En la visión final de Daniel un imponente ser angelical se aparece al vidente y describe lo que sucederá en el fin del tiempo. Después de un período de gran sufrimiento, se dice, Dios libertará a su pueblo y «muchos de los que duermen en el polvo de la tierra serán despertados, unos para vida eternal [heb. *lejaye olam*; gr. *eis zoen aionion*], y otros para vergüenza y confusión perpetua» (Dn 12:2, RV-60).⁶⁹

Aquí la vida eterna viene al fin del tiempo a los que hayan muerto, pero a los que han permanecido fieles, a pesar de la adversidad, en vida. Esta vida nunca terminará sino que, como Daniel 12:3 lo dice, continuará «a perpetua eternidad» [heb. *leolam uaed*; gr. *eis ton aiona tou aionos*].

De modo similar, el segundo de los mártires macabeos desafía al rey asirio Antíoco IV con estas palabras al morir: «El Rey del universo nos levantará a una renovación eterna [*aionion*] de vida [*zoēs*]» (1 Mac. 7:9). Aquí, también, Dios restaura la vida a alguien que ha permanecido fiel en medio de la adversidad y ha muerto. El tiempo no limita [*p 193*] esta vida restaurada; dura para siempre. De la misma manera, en el Evangelio de Juan Jesús habla de la persecución «en este tiempo» pero de recibir «en la edad venidera, la vida eterna» (Mr 10:29–30).

En el pasaje de Daniel, la vida eterna para los fieles de Dios es contrastada con la vergüenza y confusión perpetua de los que oprimen al pueblo de Dios. Este mismo contraste aparece en los *Salmos de Salomón*, escritos en el primer siglo a.C. y muy próximos al tiempo de Juan:

La destrucción de los pecadores para siempre, y no será recordado cuando (Dios) busque al justo. Esta es la suerte de los pecadores para siempre, pero los que temen al Señor se levantarán a vida eterna [*eis zoen aionion*], y su vida será en la luz del Señor, y nunca terminará (S. *Salom.* 3:11–12; *OTP* 2:655).

Este contraste también aparece frecuentemente en el Nuevo Testamento. Pablo contrasta los que por el buen trabajo paciente buscan gloria, honor e inmortalidad, y así reciben «vida eterna», con los que, debido a que son egoístas, perversos y rechazan la verdad, reciben «ira y enojo» (Ro 2:7–8, RV-60). En otras partes él contrapone sembrar para la carne y cosechar destrucción por un lado, con sembrar para el Espíritu y segar «vida eterna» por el otro (Gá 6:8). De modo similar, en Mateo 25:46 los malos «irán al castigo eterno, y los justos a la vida eterna». La vida eterna, por consiguiente, es una realidad escatológica, algo que el pueblo de Dios espera (Tit 1:3; 3:7; Jud 21), y está en contraste a la destrucción eterna que les espera a los malos.

Modificación crucial de Juan de la tradición escatológica

Cuando pasamos al Evangelio de Juan descubrimos no sólo una familiaridad y aceptación de esta comprensión tradicional de «vida» en la «edad venidera», sino también una modificación crucial de ella. Allí Jesús dice, en lenguaje que casi reproduce Daniel 12:2: «... todos los que están en los sepulcros oirán su voz, y saldrán de allí. Los que han hecho el bien resucitarán para tener vida, pero los que han practicado el mal resucitarán para ser juzgados» (Jn 5:28–29).⁷⁰

frecuente unión de los dos términos en el Evangelio al parecer llevó a la variante de «vida eterna» en 20:31 en una impresionante variedad de unciales (Ⲛ, C, D, L, and Ψ).

⁶⁹ Ver Dodd, *Interpretation*, 144.

OTP The Old Testament Pseudepigrapha. 2 vols. Editado por James H. Charlesworth.

⁷⁰ Nils A. Dahl, «“Do Not Wonder!” John 5:28–29 and Johannine Eschatology Once More», en *The Conversation Continues: Studies in Paul and John in Honor of J. Louis Martyn*, ed. Robert T. Fortna y Beverly R. Gaventa (Abingdon, Nashville, 1990), 322–36, aquí en 326.

Jesús también habla de aborrecer la vida de uno «en este mundo» y guardarla así para «vida eterna» de una manera que casi duplica el contraste tradicional entre «este siglo» y «la edad venidera» (12:25; cf. Mr 10:30; Lc 18:30).⁷¹ De manera similar habla en lenguaje tradicional de la resurrección de los muertos en «el día final» (Jn 6:39, 40b, 44b, 54b; cf. 12:48).

La diferencia crucial entre el uso de este concepto en el Evangelio de Juan y su uso en textos tradicionales judíos y cristianos está en la manera enfática en que Juan afirma que la «vida eterna» se realiza en el presente, antes de la muerte física o del «día [p 194] final». En 4:36, usando la ilustración de la siega que la tradición conecta con la restauración escatológica o juicio (Is 27:12; Am 9:13; Jl 3:13; Mt 13:30, 39–42; Ap 14:15–16), Jesús dice que «ya el segador recibe su salario y recoge el fruto para vida eterna».⁷²

De modo similar, en Juan 6:40 Jesús les dice a las multitudes de Galilea que todo el que ve y cree en el Hijo tendrá «vida eterna, y yo lo resucitaré en el día final». Aquí, el orden tradicional de sucesos: resurrección en el último día y la vida eterna subsiguiente, está invertido. Para Juan, la vida eterna está disponible en el presente para los que creen en el Hijo de Dios, y su resurrección de los muertos seguirá «en el día final». Aunque Juan afirma la resurrección final de los muertos, su énfasis recae en la disponibilidad en el presente de una vida que la muerte no puede interrumpir. De este modo Jesús puede decir más adelante en el Evangelio: «Ciertamente les aseguro que el que cumple mi palabra, nunca morirá» (8:51).

De modo similar, en Juan 11:21–29 Marta expresa su desilusión porque Jesús no vino más rápidamente cuando oyó que su hermano Lázaro, ahora muerto, estaba gravemente enfermo (11:21). Cuando Jesús le dice que su hermano volverá a vivir (11:23), Marta comprensiblemente toma esto como refiriéndose a la expectativa tradicional de que en el día final Lázaro estará entre los justos resucitados (11:24). A esto, sin embargo, Jesús responde que él es la resurrección y la vida. Esto quiere decir, continúa él, que los que creen en él ya han entrado en un estado de vida que la muerte física no puede perturbar (11:25–26). Este comentario recaba de Marta precisamente la confesión que, según la declaración de propósito de Juan, expresa fe y conduce a la vida:⁷³

Marta (11:27)

Yo creo que *tú eres el Mesías, el Hijo de Dios*.

Juan (20:31)

Éstas se han escrito para que ustedes crean que *Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios*.

Con esta confesión Marta ha pasado a un estado de vida que continuará eternamente, y que incluso su propia muerte no interrumpirá. De nuevo, Juan ha hecho una separación entre la vida eterna y el día final y la ha hecho retroceder al presente por la fe en Jesús como Hijo de Dios. Debido a que esta «vida» sobrevive a la muerte física, incluso la resurrección de los muertos ha retrocedido, hablando metafóricamente, al presente. Como para hacer énfasis en que una realidad está detrás de la metáfora, Juan concluye este diálogo con un relato de como Jesús trajo a Lázaro físicamente de vuelta a la vida por su palabra (11:43–44).

La expresión más clara de este cambio dramático en la expectativa escatológica tradicional ocurre en 5:24–25, en donde Jesús dice:

Ciertamente les aseguro que el que oye mi palabra y cree al que me envió, tiene vida eterna y no será juzgado, sino que ha pasado de la muerte a la vida. Ciertamente [p 195] les aseguro que ya viene la hora, y ha llegado ya, en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la oigan vivirán.

Aquí, al mismo tiempo que Juan afirma una resurrección futura y final, también asevera que con la aparición y enseñanza de Jesús la vida eterna y la resurrección en cierto sentido han sido separadas del día final y han pasa-

⁷¹ Dodd, *Interpretation*, 146; Ashton, *Understanding*, 215.

⁷² Schnackenburg, *St. John*, 1:450–51; Brown *John I–XII*, 182; Beasley-Murray, *John*, 63.

⁷³ El lenguaje correspondiente aparece en cursivas.

do al presente. Ahora es posible pasar —en el presente— del estado de muerte al estado de vida al oír y creer en la palabra de Jesús. Como Jesús lo dice en la oración que concluye sus discursos de despedida: «Y ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien tú has enviado» (17:3). Siendo que este conocimiento es posible en el presente, es posible tener vida eterna en el presente.

También es posible para los que no creen experimentar en el presente la condenación que, en la escatología tradicional, sucede en el futuro. En el pensamiento tradicional el opresor y pecador puede esperar un futuro de vergüenza, confusión perpetua y destrucción eterna (Dn 12:2; S. *Salom.* 3:11; Mt 25:46; Ro 2:7–8). Juan afirma esta condenación futura en la resurrección para «los que han practicado el mal» (5:29), pero su énfasis recae en la convicción de que esa condenación (3:18) y el derramamiento de la ira de Dios (3:36) ya ocurren en el presente para los que no creen en Jesús. La afirmación positiva en 5:24 en cuanto a los que creen y pasan de muerte a vida en el presente implica, negativamente, que los que no creen son dejados en un estado de muerte. El mismo pensamiento aparece en 8:21, 24, en donde Jesús le dice a un grupo hostil de fariseos que debido a que ellos no entienden su origen celestial morirán en sus pecados.

En resumen, Juan afirma que con la venida de Jesús, elementos de la expectativa tradicional en cuanto a la vida eterna, condenación e incluso la resurrección de los muertos, han retrocedido de la «resurrección» futura y del «día final» al presente. La hora no meramente viene sino que «ahora es» cuando, por la voz del Hijo de Dios, Dios resucita a los muertos (5:25; cf. 4:23).

El origen teológico y coherencia de la escatología de Juan

El audaz arreglo nuevo de Juan de la escatología tradicional levanta dos preguntas: ¿cuál es el origen teológico de esta «escatología realizada»? ¿Es el énfasis dominante de Juan sobre la vida eterna y condenación en el presente teológicamente consistente con su afirmación ocasional, en lenguaje tradicional, de un juicio y resurrección futuros?

El origen teológico de la escatología de Juan

La afirmación de Juan de que aspectos principales de la expectativa teológica tradicional se han realizado en el presente probablemente se originó en su convicción, que se explicó arriba, de que las expectativas tradicionales de un libertador venidero no podrían explicar la identidad de Jesús. Como hemos visto, Juan cree que Jesús con certeza ha cumplido esas expectativas, pero que, además, es uno con Dios (10:30). Sus obras son las obras del Padre (5:17, 19, 30a; 6:30), y sus palabras son las palabras del Padre (3:2b; 6:45; 7:16; 8:26, 28; 12:49; 14:10, 24; 15:15). El Padre lo ha enviado para que revele [p 196] estas palabras y obras a su pueblo (8:38a) y al ser «levantado» volverá al Padre (6:62; 20:17) para volver a tomar el lugar de gloria que ocupaba antes de la creación (17:5, 24).

Por consiguiente, a el concepto horizontal y cronológico conocido partiendo de los Evangelios Sinópticos, de que Jesús cumple las expectativas derivadas bien sea de las Escrituras o de la tradición judía, Juan añade un énfasis en el elemento vertical y revelador de la aparición de Jesús. Jesús no es sólo el Profeta como Moisés y el Rey de Israel sino también el Verbo e Hijo de Dios que estaba con Dios desde antes de la creación del mundo, que descendió al mundo para revelar a su Padre, y que ascenderá mediante su exaltación en la cruz de regreso a su Padre. No sólo es aquel de quien Moisés había escrito (1:45) sino el que atravesó por el cielo abierto para establecer una conexión directa entre el cielo y la tierra (1:51; cf. 3:13). No sólo es el Profeta y Rey que viene (6:14–15) sino también el pan «que baja del cielo y da vida al mundo» (6:33, 38, 41, 50–51, 58). Isaías no meramente predice el rechazo de Jesús en su propio llamado antiguo a ser profeta, sino al tiempo de su llamado, en realidad «vio» la gloria de Jesús en su visión del Señor exaltado y en el trono (12:41; cf. 8:58; ver Is 6:1, 10).

La fuerza con que Juan asevera esto influye su perspectiva escatológica.⁷⁴ Si Jesús ha revelado perfectamente el carácter y voluntad de Dios, entonces el juicio de Dios no tiene que esperar a la consumación de todas las co-

⁷⁴ Que la escatología distintiva de Juan se origina con su cristología alta es una observación común. Ver, por ej., Schnackenburg, *St. John*, 2:437; Beasley-Murray, *John*, 80; John T. Carroll, «Present and Future in Fourth Gospel “Eschatology”», *BTB* 19 (1989): 63–69,

sas. Dios no tiene nada más que decir de lo que ya ha dicho en Jesús, y así el criterio del juicio final ha pasado al presente. Por cuanto la gente definitivamente cree o definitivamente rechaza la revelación de Dios en Jesús, el juicio ha tenido lugar.

La coherencia teológica de la escatología de Juan

Si el juicio tiene lugar en el presente y la vida eterna empieza en el presente, no obstante, ¿tiene espacio la teología de Juan para las expectativas escatológicas tradicionales que aparecen ocasionalmente en su evangelio; expectativas de un «día final», o una «hora en que todos los que están en los sepulcros ... saldrán», y del retorno de Jesús para llevar a los suyos (5:28–29; 6:39, 40, 44, 57; 12:48; 14:3; 21:22–23)? Algunos intérpretes de Juan han contestado esto negativamente y sugieren que un «redactor eclesiástico» revisó el Evangelio y corrigió una supuesta tendencia del Evangelio hacia el docetismo. El docetismo emergió a fines del primer siglo y principios del segundo, y negaba que Jesús hubiera venido en carne. Además, los docetistas a veces negaban toda resurrección futura de los muertos o juicio final.⁷⁵

[p 197] Otros han hallado en el Evangelio de Juan un decidido cambio intelectual alejándose de las expresiones escatológicas tradicionales del cristianismo primitivo. Para estos intérpretes Juan no niega la verdad de la escatología tradicional pero su énfasis reside en cuestiones de significación para la existencia del individuo que eran corrientes en el mundo helenista con el que estaba en diálogo: ¿De dónde vine? ¿A dónde voy? ¿Dónde puedo hallar significación duradera para mi vida?⁷⁶ Algunos de estos intérpretes creen que un editor posterior añadió elementos tradicionales al Evangelio porque quería ver en él afirmaciones explícitas de la escatología tradicional.⁷⁷ Otros piensan que Juan mismo incluyó los elementos tradicionales pero constantemente apuntaba más allá de ellos a la significación de la fe en Jesús para la existencia presente.⁷⁸

Algo como esta posición final debe ser lo correcto. ¿Quién puede negar que el Evangelio de Juan pone un fuerte énfasis en el encuentro con la palabra de Jesús en el presente como momento crítico de juicio? Ese es un punto en el cual Rudolf Bultmann y Billy Graham podrían concordar. Al mismo tiempo, es difícil imaginarse a un «redactor eclesiástico» embebido lo suficiente en el pensamiento del Evangelio como para dominar su estilo distintivo a pesar de discrepar con la teología del Evangelio en un punto tan crítico.⁷⁹ Las teorías de un redactor más afin son igualmente improbables puesto que incluyen el concepto de que este editor trabajó con atención

aquí en 65–66; Smith, *Theology of the Gospel of John*, 1056; Stephen S. Smalley, *John: Evangelist and Interpreter*, 2ª ed. (New Testament Profiles; InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1998), 267; y Jorg Frey, *Die johanneische Eschatologie*, 3 vols. (WUNT 96, 110, 117; J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1997–2000), 2:286–87

⁷⁵ Cf., por ej., la corrección de las tendencias docetistas en *Fil. 7:1* de Policarpo (principios del siglo II): «Porque todo el que no confiesa que Jesucristo ha venido en la carne es un anticristo[cf. 1 Jn 4:2–3 y 2 Jn 7]. y el que no confiesa el testimonio de la cruz es del diablo. Y quienquiera que cambie los dichos del Señor según sus propios deseos y dice que no hay ni resurrección ni juicio, esta persona es el primogénito de Satanás». Ver también 2 Ti 2:18; Ignacio, *Trall. 9:1–2*; y los comentarios de Bultmann, *John*, 261. Según Ashton, *Understanding*, 32, Julius Wellhausen primero sugirió un editor ortodoxo del Evangelio en su obra *Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium* (Reimer, Berlín, 1907), 7–15. Ver también Faure, «Die alttestamentlichen Zitate», 119–20. El artículo de Faure apareció en 1922 y ejerció una importante influencia en Bultmann.

⁷⁶ Schnackenburg, *St. John*, 2:436–37. Cf. Dodd, *Interpretation*, 148–50, and for evidence that such questions were abroad in the first century, ver Martin Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, 2 vols. (Fortress, Philadelphia, 1974), 1:210–18, esp. 212.

⁷⁷ Schnackenburg, *St. John*, 2:115–16. Cf. Brown *John I–XII*, cxx–cxxi, quien sugiere, sin embargo, que el editor puede haber sólo preservado las tradiciones joaninas más antiguas que no quería que se perdieran.

⁷⁸ Dodd, *Interpretation*, 148. Cf. Barren, *St. John*, 68–69. El que la complejidad de las expresiones de tiempo en el Evangelio fueron el resultado de la compleja pero coherente escatología de la iglesia y comunidad juanina es lo que se propone la masiva obra en tres volúmenes de Frey, *Die johanneische Eschatologie*.

⁷⁹ «El día final» es una frase distintivamente juanina, y aparece en el Nuevo Testamento sólo en el Evangelio de Juan (6:39, 40, 44, 54; 11:24; 12:48; aunque ver, como Schnackenburg, *St. John*, 2:466–67 n. 90, destaca, *Apoc. Mos. 4.3*). Otros escritores del Nuevo Testamento usan la frase plural más común «los [estos] días últimos» (Hch 2:17; 2 Ti 3:1; Heb 1:2; Stg 5:3; 2 P 3:3).

minuciosa al detalle, añadiendo medias frases al material que tenía delante de una manera extraordinariamente compleja.⁸⁰

No hay manera de refutar tales teorías; cualquier cosa es posible. Pero, ¿son probables? ¿Es más probable que un editor que había dominado el estilo de Juan añadió una complicada red de frases al Evangelio, o que Juan mismo quería afirmar las expectativas escatológicas tradicionales al mismo tiempo que ponía énfasis en otro asunto? Incluso si los dos elementos escatológicos fueran contradictorios, parece más probable que Juan mismo sostuviera convicciones escatológicas incompatibles que pensar que un editor se esforzó tan intrincada, pero ineficazmente, para poner el Evangelio de Juan en una forma más ortodoxa.

¿Son contradictorios todos estos elementos? Los intérpretes del Evangelio a menudo observan que la tensión escatológica expresada en él es una tensión escatológica **[p 198]** persistente en el cristianismo desde sus primeros días hasta el presente. En los Evangelios Sinópticos Jesús frecuentemente habla del reino de Dios como si este estuviera presente en su ministerio (Mt 12:28 y Lc 11:20; Mt 16:28–17:9 y Mr 9:1–10 y Lc 9:27–36) y como si él y otros entrarían en él en el futuro (Mr 9:47; 10:15, 24–25; 14:25; cf. Mt 6:10 y Lc 11:2). Pablo podía decir dentro del espacio de unos pocos párrafos que «la ira de Dios viene revelándose desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los seres humanos» (Ro 1:18) y que los malos siguen acumulando contra sí mismos «castigo ... para el día de la ira, cuando Dios revelará su justo juicio» (2:5).

El cristianismo tradicionalmente ha afirmado que con la venida de Jesús se han cumplido en su mayor parte las promesas bíblicas en cuanto a la restauración de la creación y del pueblo de Dios, pero que hay elementos del cumplimiento en el futuro. No hay nada incoherente en afirmar que Dios «ya» ha empezado a cumplir sus promesas para el futuro y que este cumplimiento «todavía no» está completo.⁸¹

Es más, Juan no creó la dimensión vertical y reveladora del ministerio de Jesús que aparece tan prominentemente en su Evangelio. La dimensión vertical se implica en la afirmación de Pablo de que todas las cosas vinieron a existir por medio de «un solo Señor, es decir, Jesucristo» (1 Co 8:6) y en sus afirmaciones de que Jesús tomó forma humana (Fil 2:7).⁸² Que esta dimensión vertical combinada con una dimensión «horizontal» o cronológica se ve claramente en la afirmación de Pablo de que «cuando se cumplió el plazo, Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer, nacido bajo la ley» (Gá 4:4), y de los relatos Sinópticos del nacimiento de Jesús en el cual Jesús es concebido por el Espíritu Santo en respuesta a la profecía bíblica (Mt 1:20–23; Lc 1:32–35).⁸³

⁸⁰ Schnackenburg, *St. John*, 2:116, propone que el editor del Evangelio halló una afirmación de la noción tradicional en los labios de Marta (Jn 11:24) y entonces insertó esta frase en los demás pasajes para asegurarse de que su Evangelio mismo afirmaba las expectativas escatológicas tradicionales.

⁸¹ Sobre la tensión frecuentemente observada entre el «ya» y el «todavía no» en la teología del Nuevo Testamento, ver, por ej., la afirmación clásica de Oscar Cullmann, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History* (SCM, Londres, 1951), 139–43.

⁸² Cf. Col 1:15–20; 1 Ti 3:16, que da por sentado la existencia de Cristo antes de su encarnación. Muchos eruditos consideran estos pasajes psedepígrafos y de un tiempo aproximadamente contemporáneo al cuarto Evangelio, pero hay buenas razones para pensar que vienen del tiempo de la vida de Pablo, y si es así, son expresiones tempranas precisamente del motivo de descenso y ascenso que hallamos en el Evangelio de Juan.

⁸³ A diferencia del relato de Mateo, el de Lucas no cita un texto específico que cumple el nacimiento de Jesús, pero el cumplimiento de las esperanzas bíblicas de un libertador que vendría está implicado en la referencia de Gabriel al trono de David y un reino eterno (cf. 2 S 7:11b–13). Sobre los otros precedentes para la combinación que hace Juan de elementos «verticales» y «horizontales», ver Brown, *John I–XII*, cxvi.

La dimensión reveladora del retrato que Juan da de Jesús también no es novedad. Halla un temprano paralelo en una afirmación bien conocida de la fuente que Mateo y Lucas probablemente usaron en común («Q»):⁸⁴

Mt 11:27

Mi Padre me ha entregado todas las cosas. Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera revelarlo.

Lc 10:22

Mi Padre me ha entregado todas las cosas. Nadie sabe *quién es* el Hijo, sino el Padre, y nadie sabe *quién es* el Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera revelárselo.

[p 199] Esto que se ha llamado «meteorito caído del cielo juanino»⁸⁵ nos debe recordar que dentro del cristianismo primitivo la propia teología de Juan fue menos extraña de lo que a menudo los eruditos piensan. Se apoyaba en buenos cimientos históricos y expresaba una comprensión de Jesús que era conocida y ampliamente aceptada en los círculos cristianos primitivos, aunque la expresaba en su propio estilo.⁸⁶

Habiendo dicho todo esto, el énfasis que Juan pone en la significación presente de Jesús como la revelación final de Dios sigue siendo desusada dentro del Nuevo Testamento. Él ha enfocado la respuesta presente a las palabras y obras de Jesús como el momento crítico de juicio. Ha recalcado el momento de creencia en Jesús como el punto en el cual uno entra en la vida interminable. Al hacer esto, ¿ha inclinado Juan tanto su Evangelio del lado de una escatología realizada que las balanzas se han inclinado, y que en realidad no queda ninguna necesidad lógica para un «día final» cuando los muertos serán resucitados y Jesús volverá por sus discípulos?

La clara comprensión y articulación de Juan de la necesidad de perseverar en la fe en medio de la persecución revela que, a pesar de su énfasis en una escatología realizada, los elementos de la escatología final de su Evangelio son esenciales a su teología.⁸⁷ Ya hemos visto en nuestro estudio de la declaración de propósito de Juan, y en nuestro estudio de la relación entre las señales y la fe, que no toda «fe» es fe auténtica, ni todos los «discípulos» son discípulos reales. Cuando Jesús estuvo en la Pascua, nos dice Juan, muchos vieron sus señales y «creyeron en su nombre», pero Jesús, por su parte, rehusó confiarse a estos «creyentes» porque «los conocía a todos» (2:23–24). Parece que Juan quiere decir con esto que Jesús sabía que la fe de ellos no era auténtica.

Después de que Jesús dio de comer a las multitudes de Galilea y explicarles que él es el pan que ha venido del cielo cuya carne la gente debe comer y cuya sangre deben beber para vivir para siempre (6:51, 53), Juan nos dice que muchos de los discípulos de Jesús tomaron esto como una enseñanza dura (6:60), empezaron a rezongar (6:61), y decidieron dejar de seguirlo (6:66). Esto no tomó a Jesús por sorpresa porque «Jesús conocía desde el principio quiénes eran los que no creían» (6:64a). Juan añade a esto que Jesús sabía quién, entre su propio círculo interno de doce discípulos, le traicionaría (6:64b), y que el «discipulado» traicionero de Judas tenía interés especial para Juan (6:70–71; 12:4–6; 13:2, 18–30; 17:12; 18:2, 3, 5).

⁸⁴ Las cursivas indican las diferencias entre los dos pasajes.

⁸⁵ Este comentario muy citado (y citado erróneamente) viene de Karl Hase, *Geschichte Jesus nach akademischen Vorlesungen* (Breitkopf and Härtel, Leipzig, 1876), 422. Hase dice que el pasaje «macht den Eindruck wie ein Aerolith aus dem johanneischen Himmel gefallen, allenfalls auch aus dem Gesichtskreise des Paulus» («da la impresión de un meteorite [no “rayo”] caído del cielo juanino, posiblemente también del mundo conceptual [lit. “horizonte”] de Pablo»).

⁸⁶ Cf. Jeremias, *Theology*, 59: «Así podemos tener aquí una de las *logias* de Jesús de la cual creció la teología juanina. En verdad, sin tales puntos de partida en la tradición sinóptica sería un rompecabezas completo cómo la teología juanina pudo haberse originado». Este es también el juicio de W. D. Davies y Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, ICC (T. & T. Clark, Edinburgh, 1991–97), 2:282 n. 218.

⁸⁷ Carroll, «Present and Future», 66–68. Cf. Barrett, *St. John*, 70, que dice que la dedicación de Juan a la «escatología cristiana primitiva» fue a propósito porque vio su valor como «un constante recordatorio de que la iglesia vive por fe, no por vista, y que es salvada por la esperanza».

[p 200] Para cuando llegamos al capítulo 8, no nos sorprende completamente hallar un diálogo entre Jesús y «los judíos que habían creído en él» (8:31) que degenera primero en disgusto con Jesús (8:33), luego insultos contra él (8:48), y finalmente un esfuerzo de lincharlo (8:59). Este diálogo empieza con una afirmación que resume el enfoque de Juan a discipulado y a la fe: «Si se mantienen [*meno*] en mi palabra, son verdaderamente mis discípulos» (8:31, aut.). Como aprendemos por el fin de este diálogo, ni la fe ni el discipulado de estos adversarios eran «verdaderos» porque rechazaron la afirmación de Jesús de comunión eterna con su Padre (8:38, 54, 58–59). En otras palabras, no «permanecieron» en la «palabra» de Jesús.

En sus discursos de despedida Jesús les dice a sus discípulos que la oposición del mundo probará severamente la decisión de ellos de creer en él. Aunque él enviará al Espíritu de verdad, el Paracleto, para ayudarlos, para enseñarles, y recordarles las enseñanzas de Jesús (14:16, 26; 15:26; 16:13–15), él estará en un lugar adonde ellos no pueden ir ahora (13:33, 36; 17:11), y ellos quedarán en un mundo que se les opondrá a ellos tanto como se opuso a él (15:18–21; 16:1–4, 33; cf. 7:11, 14, 15). Ellos deben, por consiguiente, perseverar en la fe y, o en términos juaninos, deben «permanecer» (*meno*) en Jesús (15:4–6) y en su amor (15:9). No deben «tropezar» en su discipulado como muchos de los «discípulos» de la multitud de Galilea habían «tropezado» (16:1; 6:61).⁸⁸ El que no «permanece» en Jesús «es desechado y se seca, como las ramas que se recogen, se arrojan al fuego y se queman» (15:6). Esto es probablemente una referencia al juicio final, en el que, como las hierbas malas de Mateo 13:30, se recogen las plantas ofensoras en manojos para quemarlas.⁸⁹

En este contexto, las expresiones de sucesos no cumplidos en Juan tienen sentido teológico. Aquellos cuya fe en Jesús es auténtica tienen «vida eterna» y ya han «pasado de muerte a vida» (5:24), pero en el intervalo entre la partida de Jesús y su regreso, sus discípulos enfrentarán pruebas severas, equivalentes a las pruebas que Jesús enfrentó. Ellos deben «permanecer» en él en esos tiempos difíciles. Incluso Lázaro, cuya experiencia de escatología realizada fue tan vívida como cualquiera podría esperar en el presente, enfrentaba la perspectiva de la persecución y muerte después de que Jesús le hubo revivificado de los muertos (12:10–11). Su resurrección fue sólo provisional.

Esto hace de una resurrección futura y final y una entrada en la vida una necesidad teológica. Juan evidentemente entendió esto, y por eso la afirmación de 5:28–29 no es sorpresiva: «... viene la hora en que todos los que están en los sepulcros oirán su voz, y saldrán de allí. Los que han hecho el bien resucitarán para tener vida, pero los que han practicado el mal resucitarán para ser juzgados».

Los que el Padre ha atraído a Jesús, y los que el Padre le ha dado a Jesús, tendrán fe auténtica y serán resucitados en el día final (6:39–40, 44; cf. 10:27–29). Los que rechazan a Jesús y sus palabras en el presente serán condenados en el día final (12:48). Pero Juan les muestra a sus lectores en todo su Evangelio que es menos claro en el presente **[p 201]** quién pertenece a cuál campo. Todo creyente, por consiguiente, debe permanecer en Jesús hasta el día final cuando él resucite a los muertos y vuelva por los suyos.

Sumario

Juan dice más enfáticamente que cualquier otra voz en el Nuevo Testamento que Dios ha provisto en Jesús la revelación más plena de sí mismo que es posible en el mundo. Debido a que Jesús es eternamente uno con el Padre, puede revelar las palabras y obras de Dios más plenamente que cualquier otro. Esto permite que la vida eterna y el juicio sean separados del futuro y traídos al presente en base a la respuesta de uno a Jesús. Es posible pasar de muerte a vida, tener vida eterna antes de la resurrección final, al creer que Jesús es el Cristo e Hijo de Dios.

De la misma manera, es posible experimentar condenación al rechazar final y completamente las afirmaciones de Jesús. Siendo que el día final todavía no ha llegado, sin embargo, el presente sigue siendo un tiempo en el

⁸⁸ En ambos lugares Juan usa el verbo *skandalizo*, y son las únicas ocasiones que aparece en su Evangelio.

⁸⁹ Brown, *John XIII–XXI*, 678–79. Cf. Barrett, *St. John*, 475.

cual la adversidad probará la fe de los discípulos de Jesús respecto a su genuinidad.⁹⁰ Los que permanecen en su palabra en este período de prueba pueden experimentar la muerte física, pero no experimentarán la muerte en su sentido más hondo. Serán resucitados en el día final y disfrutarán de comunión eterna con Dios y con su Hijo.

La teología de Juan y el propósito de su evangelio

Juan concibe su evangelio como un medio por el cual los que lo leen u oyen leer pueden creer que Jesús es el cumplimiento de las esperanzas bíblicas de un libertador que vendría y la revelación perfecta de Dios, su Padre. Llegar a esta convicción y permanecer convencido de ella a pesar de la persecución es muy importante para Juan porque «permanecer en la palabra de Jesús» (8:31), como Juan lo dice, es experimentar vida en el sentido más hondo del término. Es traer la promesa bíblica de vida interminable en el futuro tan completamente al presente que comienza una relación con Jesús y su Padre que la muerte física no pueda interrumpir (5:24; 8:51; 11:25–26; 17:24–26).

Juan ha elaborado su libro, por consiguiente, para revelar la identidad de Jesús mediante las señales según se las interpreta por las palabras de Jesús. Juan espera en todo su libro animar la fe de los que ya han creído. Al enfrentar el aborrecimiento del mundo, la persecución y los problemas, él espera que su libro los capacite para «permanecer» en Jesús y su palabra. También debe esperar que su libro estimule a cualquiera [p 202] que todavía no ha creído que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, a seguir el ejemplo del Bautista y los discípulos, de Natanael, de la samaritana y sus conciudadanos, del funcionario oficial, del ciego y de Marta; todos los cuales creyeron las afirmaciones de Jesús. Juan espera, por lo tanto, animar al que lee su libro a que crea la verdad que las señales de Jesús, según se interpretan por las palabras de Jesús, revelan: Jesús no sólo es el cumplimiento de las esperanzas judías tradicionales sino la revelación perfecta de Dios.

⁹⁰ Aunque él no hace énfasis en esto, Juan probablemente también creía lo inverso de esto: que el rechazo de las palabras y obras de Jesús en un momento dado no necesariamente quieren decir condenación eterna (como Carroll, «Present and Future», 64 col. b, 66 col. a, parecen sugerir). Así, cuando Jesús les dice a los judíos: «cuando ustedes hayan levantado al Hijo del Hombre, entonces sabrán que “Yo soy” y que no hago nada por cuenta propia sino que hablo precisamente lo que el Padre me enseñó (8:28, aut.), puede estar refiriéndose a la posibilidad de que en el futuro por lo menos algunos de ellos (tales como los hermanos de Jesús, cf. 7:5) dejarían de rechazarlo y más bien creerían en sus afirmaciones. Ver, por ej., Ridderbos. *John*, 303–4; pace, por ej., Barrett, *St. John*, 343–44.

[p 203]

Capítulo 7

CUATRO TESTIGOS DIVERSOS DEL ÚNICO EVANGELIO DE JESUCRISTO

Marcos, Mateo, Lucas-Hechos, y Juan fueron escritos en escenarios separados, por autores diferentes, y cada uno exhibe su propio conjunto de preocupaciones teológicas. Como vimos en el capítulo 2, la mayoría de los cristianos primitivos, a pesar de intensa presión para armonizar estos cuatro Evangelios separados en una «vida de Jesús» o dispensar con tres de los cuatro, decidieron más bien guardar todos los cuatro —pero sólo estos cuatro— en toda su diversidad. Los vieron como los únicos testigos históricos creíbles del único evangelio de Jesucristo, y los vieron como valiosos por lo que los unía teológicamente y también por su énfasis teológico separado. Frente a los retos del más reciente movimiento de «vida de Jesús», sostenemos que la decisión de la iglesia de guardar todos estos cuatro testigos del único evangelio de Jesucristo fue una buena decisión. Hemos examinado levemente la teología de cada testigo. Ahora necesitamos ver en dónde convergen las líneas teológicas que corren por los cuatro Evangelios y en donde proveen énfasis teológico separado pero valioso.

Cuatro preguntas unen a Marcos, Mateo, Lucas-Hechos, y Juan:

¿Cuál es la significación histórica de Jesús?

¿Qué puede explicar su rechazo?

¿Cuál es el significado de su muerte?

¿Qué respuesta debe recibir él al presente?

¿Cuál es la significación histórica de Jesús?

Marcos, Mateo, Lucas y Juan, cada uno por su lado, intentan proclamar la significación de Jesús dentro del contexto de los propósitos eternos de Dios. Juan, Marcos y Mateo hacen énfasis en que Jesús ha cumplido toda expectativa que expresan las Escrituras de Israel en cuanto a un libertador escatológico, pero todos los tres también se preocupan por mostrar que Jesús excedía estas expectativas y rompió las tradiciones comunes en cuanto a lo que el Mesías afirmaría en cuanto a sí mismo y haría por Israel. Estos tres autores de los Evangelios, entonces, tienen una comprensión doble de la significación de Jesús: él se levanta en continuidad de las expectativas de las Escrituras de Israel, pero va más allá de la comprensión tradicional de estas expectativas. Lucas no discrepa con este concepto, pero acentúa la significación de Jesús de modo diferente. Recalca la continuidad entre Jesús y la tradición heredada a fin de mostrar el lugar central que Jesús ocupó en el progreso de la historia de la salvación.

[p 204] Juan, Mateo y Marcos: Jesús cumple y excede las expectativas de Israel

La comprensión doble de la relación de Jesús a las tradiciones de Israel aparece más claramente en el Evangelio de Juan. Juan escribió su libro para que sus lectores «crean que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios» (Jn 20:31), y sin embargo su Evangelio es parte de un esfuerzo de redefinir para sus lectores estos términos tradicionales. Como vimos en el capítulo previo, Juan quiere que sus lectores sepan que Jesús es el Mesías y el profeta escatológico como Moisés de la expectativa judía, e incluso samaritana (Jn 1:49; 4:19, 25–26; 6:14; 7:31, 40; 9:17). Al mismo tiempo dirige a sus lectores más allá de estas expectativas tradicionales, a un aprecio de la relación única de Jesús, incluso unidad, con Dios. De alguna manera él es «el unigénito Hijo de Dios»; tanto Hijo de Dios como uno con Dios (1:18). Jesús existía antes de Juan el Bautista (1:15, 30), antes de Abraham (8:58), y antes de Isaías (12:41). Estaba con Dios en el principio (1:2; y 6:28; 17:5). Es igual a Dios (5:18), uno con Dios (10:30; 17:11, 21–23), e incluso puede referirse a sí mismo con el nombre bíblico de Dios: «YO SOY» (4:26; 6:20; 8:24, 28, 58). Juan quiere que sus lectores entiendan el título «Hijo de Dios» en su declaración de propósito en 20:31 no meramente en su sentido mesiánico tradicional sino por los lentes de la confesión de Tomás en 20:28 de que Jesús es su Dios.

Marcos, también, muestra que Jesús cumplió las expectativas bíblicas y que las categorías tradicionales no pueden contenerlo. Jesús cumplió toda las expectativas articuladas en las Escrituras de Israel para un rey venidero, del linaje de David, que pastorearía al pueblo de Dios Israel con justicia y obtendría a las naciones por herencia (Mr 1:1, 24; 8:29–30; 10:47–48; 11:10; 14:61–62; cf. Sal 2:2, 8; Jer 21:1–6; Ez 34:1–6, 15–16, 23–24). No obstante, su condición de Hijo divino es cualitativamente diferente a la de cualquier otro de los hijos ungidos de David. Jesús es singularmente el Hijo amado de Dios (Mr 1:11; 9:7). Como Dios mismo, él perdonó pecados (Mr 2:5), reprendió al viento, y calmó las olas (Mr 4:41). Como Dios, sólo él es bueno (Mr 7:37; 10:18). Las categorías tradicionales de reinado, incluso reinado mesiánico, no pueden acomodar este aspecto de la identidad de Jesús.

La manera en que Marcos trata este tema difiere de la manera de Juan en dos aspectos. Primero, la expresión de Marcos de la divinidad de Jesús es más silenciosa que la de Juan. Juan articula sin ambigüedad la unidad de Jesús con Dios desde el principio (Jn 1:1–2, 14, 18) hasta el fin (20:28). Marcos da indicios de la divinidad de Jesús con preguntas retóricas: «¿Quién puede perdonar pecados sino sólo Dios?» (Mr 2:7); «¿Quién es éste, que hasta el viento y el mar le obedecen?» (4:41); y «¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno sino sólo Dios» (10:18). La divinidad de Jesús surge poderosamente, pero con todo implícitamente, en las obras poderosas de Jesús: Jesús asume el papel de Dios mismo según se describe en la visión de Isaías del retorno de Israel a Sion, conquistando a los enemigos de su pueblo, restaurando vista a los siervos, haciendo oír a los sordos, y dando fuerza a los ojos (Is 35:5–10; 40:10; 42:13–17; 49:24–26; 51:9–11; 52:10).

[p 205] Segundo, para Juan la revelación de Jesús de su unidad con Dios es el tema primordial de la proclamación de Jesús, y por consiguiente el tema primario del Evangelio. En Marcos, sin embargo, el tema de la relación única de Jesús con Dios es un paso, aunque un paso crítico, en un argumento narrativo más grande en cuanto a la naturaleza de la muerte de Jesús. Jesús, actuando en el nombre de Dios, extendió la salvación a los marginados y perdonó a los pecadores de una manera que violaba las expectativas mesiánicas comunes (Mr 2:5–6, 16–17; 7:24–30; cf. S. *Salom.* 17:21–27). Él podría venir en misericordia en vez de en ira porque moriría, como Hijo de Dios *anti polon* («por muchos», Mr 10:45).

Como Juan y Marcos, Mateo quiere decir a sus lectores que Jesús a la vez cumplió las expectativas judías y avanzó más allá de ellas. Su enfoque reside menos en la relación única de Jesús con Dios, no obstante, y más en la amplia variedad de maneras en las que Jesús a la vez cumplió y excedió las expectativas bíblicas. Mateo ciertamente afirma la relación de Jesús como Hijo divino en términos que van mucho más allá de las expectativas tradicionales para el Hijo mesiánico de David; Jesús fue concebido por el poder del Espíritu Santo (Mt 1:18, 20) y cumplió la expectativa de Isaías de que vendría uno llamado «Emanuel, que traducido es: Dios con nosotros» (Mt 1:23, RV-60; cf. 18:20; 20:28).¹ Mateo se interesa principalmente, sin embargo, en mostrar cómo el curso de la vida de Jesús se entrelazó con las expectativas mesiánicas trazadas en las Escrituras y cómo la substancia de la enseñanza de Jesús llevó a la madurez las tendencias latentes dentro de la ley mosaica.

Las citas de cumplimiento que indica Mateo a menudo muestran que incluso detalles al parecer sin importancia de la biografía de Jesús, tales como su nacimiento en Belén (Mt 2:3–6), su mudanza con su familia de Egipto a Israel (2:14–15), la decisión de su familia de vivir en Nazaret (2:23), y su propia decisión de vivir en Capernaum (4:13–16), estuvieron profetizadas por oscuros pasajes correspondientes de las Escrituras. El punto de Mateo es que nadie podría producir incluso la más diminuta pizca de evidencia de que Jesús no haya cumplido las calificaciones para el futuro libertador de Israel. Jesús cumplió esas calificaciones perfectamente, en todo detalle.

En una escala mayor la enseñanza de Jesús, lejos de abolir «la ley y los profetas», llevó a un cumplimiento escatológico las tendencias latentes centrales en ellos (5:17–20). Jesús mismo fue la personificación de la sabiduría y por consiguiente, en el contexto judío, la personificación de la ley de Dios (11:1–30; cf. Bar. 3:32; Sabid.

¹ Cf. Marinus de Jonge, *Christology in Context: The Earliest Christian Response to Jesus* (Philadelphia: Westminster, 1988), 9394; Hans Hubner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 3 vols. (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990–95), 3:101; y Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 2 vols. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992–99), 2:161.

Sal. 9:9; Sir. 24:19–22). Además, Jesús fue como Moisés: las circunstancias de su nacimiento de infancia (Mt 1:18–21; cf. Éx 1:15–16; 4:19–20), la significación del «monte» para su enseñanza (Mt 5:1, 17; 4:2; 14:23; 15:29; 22:2; cf. por ej., Dt 9:9), y la estrecha relación de Jesús con Dios, visible en el resplandor de su rostro, son reminiscencias del gran maestro de Israel (Mt 17:2; Éx 34:29). Jesús fue el Mesías davídico de la expectativa bíblica (Mt 1:1, 6, 16–18, 20; 2:2, 5–6; **[p 206]** 11:2–6; 9:27–31; 12:23; 15:23; 21:9, 15; cf. por ej., Jer 23:5–6a). Jesús también llena el papel del Siervo de Isaías. Como el Siervo era más que un individuo porque llevó sobre sí el sufrimiento de todo Israel por sus pecados, aunque él personalmente era inocente (Mt 3:15; 8:17; 12:18–21; 17:5; cf. Is 42:1–4; 53:4, 11).

Tal como Marcos y Juan mostraron cómo Jesús irrumpió por entre las expectativas tradicionales de Israel sobre el asunto específico de su condición de Hijo divino, Mateo muestra cómo Jesús rompió los límites aceptados de varias maneras. Jesús no era meramente como Moisés sino más grande que Moisés (Mt 1:18–25; 17:4–5). Jesús no simplemente explicó la ley mosaica sino que la llevó a su fin divinamente señalado y la reemplazó con su propia ley (Mt 5:1–7:29; 28:20). Jesús no fue simplemente un sabio que enseñaba sabiduría sino que era la Sabiduría encarnada (11:28–30). Jesús no simplemente llevó sobre sí los pecados de Israel sino que fue de alguna manera misteriosa la personificación del pueblo de Dios (2:14–23; 4:1–11; cf. Os 11:1; Dt 6:13, 16; 8:2–3). En todos estos puntos Mateo sostenía que Jesús era un parche de tela sin encogerse sólo apropiado para un vestido nuevo (Mt 9:16) y un porción de vino nuevo que sólo odres nuevos podían contener (9:17).

Para Mateo, tanto como para Marcos, el punto de la continuidad y discontinuidad de Jesús con las expectativas tradicionales es parte de un argumento más amplio. En el Evangelio de Mateo, sin embargo, este argumento toma la forma de una palabra profética al pueblo judío en cuanto a la gravedad de la situación en que se han colocado a sí mismos debido a su rechazo del Hijo ungido de Dios. Su posición es similar a la de Israel bajo el profeta Jeremías. Como en el tiempo de Isaías y Jeremías, así también en su propio día, su negativa a oír al mensajero de Dios había acarreado la ira de Dios (Mt 8:5–13; 12:43–45; 21:33–22:14; cf. Is 5:1–7; Jer 26:14–15).

La perspectiva única de Lucas: Jesús como el eje en el que gira la historia de la salvación

La obra en dos volúmenes de Lucas se distingue de los otros tres Evangelios por la manera en que articula la significación de Jesús. La preocupación primordial de Lucas no era, como la de Marcos, Juan y Mateo, mostrar como la persona de Jesús, sus enseñanzas y acciones a la vez cumplían e iban más allá de las expectativas judías tradicionales. Más bien fue mostrar que si el propósito de Dios en la historia se destilaba correctamente de las páginas de la ley, los profetas y los escritos, entonces Jesús es el eje alrededor del cual gira este propósito.

Esto no quiere decir que Lucas discrepa con la cristología exaltada que Juan y Marcos desarrollan, ni tampoco quiere decir que Lucas no nota la discontinuidad entre Jesús y la tradición judía. Lucas quiere que sus lectores sepan que la concepción de Jesús por el Espíritu Santo lo pone aparte de Juan el Bautista y todos los demás hijos únicos de Dios (Lc 1:35).² Además, la manera fácil en que Lucas se desliza de hablar de **[p 207]** Jesús como Señor a hablar del Dios de las Escrituras de Israel como Señor muestra que Lucas da por sentado una unidad entre los dos (por ej., 2:11, 15).³ Es más, el cuadro de Lucas de la enseñanza de Jesús en el Evangelio y el enfoque de los seguidores de Jesús en Hechos a la ley mosaica muestra que Lucas reconoce discontinuidad entre Jesús y la tradición en este punto.⁴

No obstante, Lucas no está interesado en desarrollar la significación ontológica de la relación de Jesús con Dios, ni tampoco se interesa en mostrar la superioridad de Jesús a las instituciones judías tradicionales.⁵ Más

² Cf. Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I–IX* (AB 28; Doubleday, Nueva York, 1981), 207–8.

³ Ibid., 203.

⁴ Esta afirmación es controversia. Un argumento para esta perspectiva aparece en Frank Thielman, *The Law and the New Testament: The Question of Continuity* (Crossroad Companions to the New Testament; Crossroad, Nueva York, 1999), 135–67.

⁵ Cf. Ben Witherington, III, *The Many Faces of the Christ: The Christologies of the New Testament and Beyond* (Companions to the New Testament; Crossroad, Nueva York, 1998), 158, 165. La breve explicación de Hans Conzelmann de los «títulos cristológicos» en

bien, quiere que sus lectores reciban de sus dos volúmenes, más que cualquier otra cosa, la convicción de que Jesús es el punto al que convergen las dos grandes líneas de la historia de Israel. La rebelión de Israel y el propósito salvador de Dios se reúnen en Jesús. Él es el Mesías real que «reinará sobre el pueblo de Jacob para siempre» (Lc 1:31–33, 69–70; 2:30; Hch 13:23; cf. 2 S 7:11b–16; Is 9:7). Él es el Siervo de Dios de quien Isaías dijo que sería «contado entre los transgresores» y sufriría «Como oveja ... llevado al matadero» (Lc 22:37; Hch 8:32–33; cf. Is 53:7–8, 12). Él es el profeta escatológico como Moisés, de quien Moisés mismo habló. Él abrirá una nueva fase de la historia de la salvación con su propio «éxodo» llevado a «cumplimiento en Jerusalén» (Lc 9:31; cf. Dt 18:15–19). Este «éxodo» incluye la muerte de Jesús, su resurrección, ascensión y exaltación a la diestra de Dios. Inaugura el tiempo de restauración que Isaías predijo; tiempo cuando Israel y toda carne verían la salvación de Dios (Is 40:1–5; Lc 2:31–32; 3:4–6; Hch 13:23).

Lucas, por consiguiente, no se interesa como los otros tres autores de los Evangelios en la manera en que el título que adscribe a Jesús habla de su naturaleza o ser. Se interesa más en lo que estos títulos comunican en cuanto al papel crucial de Jesús en la historia de la salvación.

Sumario

Todos los cuatro autores de los Evangelios intentan responder a la pregunta: «¿quién es Jesús?» en sus composiciones, y todos explican la cuestión en el lenguaje de las Escrituras de Israel. Todos ellos ponen a Jesús como el clímax de las tradiciones bíblicas de Israel. En el punto de vista de cada autor, Jesús ha cumplido toda expectativa judía legítimamente sostenida en base a las Escrituras.

Tres de los cuatro evangelistas: Marcos, Juan y Mateo, ponen énfasis especial en la insuficiencia de estas tradiciones de explicar completamente la significación de Jesús. Jesús no es meramente el Hijo de Dios en el sentido que es el Rey ungido de Israel; es Dios encarnado. Jesús no es meramente el profeta como Moisés esperado; es más [p 208] grande que Moisés y ofrece su propia enseñanza como cumplimiento de la ley mosaica. El vino escatológico que él trae es vino nuevo, y no puede ser contenido en odres viejos.

El interés primario de Lucas reside en mostrar que Jesús se destaca en el centro del continuo propósito de Dios de salvación. La enseñanza de la ley y los profetas miraban hacia adelante al día de la restauración de Israel, cuando el libertador máximo vendría y por su obra de salvación sería proclamado no sólo a Israel sino a todas las naciones. Lucas identifica a Jesús como ese libertador.

¿QUÉ PUEDE EXPLICAR SU RECHAZO?

¿Por qué Israel rechazó al que tan claramente cumplía y excedía las expectativas expresadas en sus Escrituras en cuanto a un libertador que vendría? Los autores de los Evangelios saben que este rompecabezas clama solución. Todos los cuatro autores concuerdan que el diseño providencial de Dios es parte de la solución. Las Escrituras profetizaban el rechazo del Hijo del Hombre y el sufrimiento del Siervo de Dios. Las Escrituras profetizaban que la generación de Jesús, como la generación de Isaías, rechazaría su mensaje como parte del castigo de Dios sobre ellos. Según Marcos, Mateo, Lucas y Juan, estas profecías divinamente inspiradas tenían que cumplirse.

Todos los cuatro autores de los Evangelios también sostienen que los que rechazaron a Jesús son responsables por sus acciones. Los que no le reconocieron lo hicieron debido a que tenían y cultivaban una actitud de oposición fundamental a Dios. Los Evangelios Sinópticos destacan que esta oposición fundamental a los libertadores de Dios habían caracterizado las relaciones de Israel con su Dios por muchas generaciones: la historia de Israel demasiado a menudo había sido una historia del rechazo de los esfuerzos salvadores de Dios a favor de ellos. Juan sigue su propio camino en este punto. Deja el argumento histórico por entero y aguza su caracterización de la actitud interna de los adversarios de Jesús.

El rechazo de Jesús como cumplimiento de la profecía

The Theology of St. Luke (Fortress, Philadelphia, 1961; ed. orig. 1953), 171, tiene razón al punto en que martilla la deuda de Lucas a la tradición anterior a él, pero se equivoca en su afirmación de que «no debemos leer ninguna referencia cosmológica en el título kurios».

Todos los cuatro autores de los Evangelios ven el rechazo de Jesús y su muerte como sucesos necesarios: Dios los propuso y los bosquejó de antemano en las Escrituras de Israel. Este enfoque al rechazo de Jesús aparece más prominente en la manera en que tratan los papeles de Jesús como Hijo del Hombre y Siervo Sufriente, y la manera en que explican el rechazo de su libertador de parte de Israel.

Jesús cumple el papel del Hijo del Hombre de Daniel

Mateo y Lucas siguen a Marcos y colocan a Jesús en el papel del Hijo del Hombre descrito en Daniel 7:13. Como Marcos, los otros dos Evangelios Sinópticos se refieren a Jesús en su papel como el Hijo del Hombre viniendo en las nubes del cielo, referencia que claramente hace eco de Daniel 7:13 (Mt 24:30; 26:64; Lc 21:27; cf. Mr 13:26; 14:62). Es probable, por consiguiente, que, al igual que Marcos, Mateo y Lucas también entendieran la muerte y resurrección de Jesús como un cumplimiento de los **[p 209]** otros elementos de ese pasaje. El Hijo del Hombre, puesto que es «los santos, que son el pueblo del Altísimo» en la interpretación de la visión (Dn 7:16b–27), sufre la opresión que los santos sufrieron y, como ellos, experimenta exaltación. Como vemos en el uso de Marcos del título «Hijo del Hombre» para Jesús, Marcos entiende el ministerio, pasión, resurrección y segunda venida de Jesús, siguiendo el mismo patrón y siendo su cumplimiento. Los otros dos Evangelios Sinópticos siguen a Marcos en este punto (Mt 17:22; 20:18; Lc 9:22, 44; 18:31; cf. Mr 8:31; 9:31; 10:33).

Además, Lucas puede haber entendido el papel de Jesús como el Hijo del Hombre que sufre y es vindicado en cumplimiento del plan predeterminado de Dios en un sentido más amplio. Por eso, en tanto que Marcos y Mateo hablan de la referencia de Jesús a su traición y muerte en la última cena como «el Hijo del Hombre» que avanza «tal como está escrito de él», Lucas se refiere al «Hijo del hombre» yendo «según está decretado [*kata to jorimenon*]» (Lc 22:22), y Lucas puede referirse al cumplimiento de «todo lo que escribieron los profetas acerca del Hijo del hombre» (Lc 18:31).⁶

Como con los autores de los otros Evangelios Juan conecta la frase «Hijo del hombre» estrechamente con la muerte de Jesús (Jn 3:14; 6:27, 53, 62; 8:28; 12:23, 34; 13:31). Juan no muestra interés, sin embargo, en conectar la frase específicamente a Daniel 7:13 con su mención de «las nubes del cielo».⁷ El único indicio de un trasfondo bíblico para la frase en Juan viene de Juan 3:14 (cf. 8:27; 12:34), en donde Jesús le dice a Nicodemo que el Hijo del hombre debe ser levantado tal como Moisés levantó la serpiente en el desierto y así quitó la maldición de Dios sobre Israel por su pecado. No hay referencia al Hijo del hombre en el pasaje bíblico al que se refiere (Nm 21:4–9), y Juan parece ver el efecto sanador de la serpiente levantada más como una analogía de la muerte expiatoria de Jesús antes que una profecía de la misma. A diferencia de los Evangelios Sinópticos, por consiguiente, Juan no desarrolla el concepto de que Jesús es el Hijo del hombre rechazado y vindicado de Daniel 7.

En resumen, Marcos, Mateo y Lucas creen que muchos en Israel rechazaron a Jesús porque él cumplió el papel del Hijo del hombre que, conforme a las Escrituras, debía sufrir. Aunque Lucas está menos interesado que Marcos y Mateo en correlacionar el rechazo de Jesús como Hijo del hombre específicamente a Daniel 7:13, por cierto une a los otros dos al ver este pasaje como el trasfondo primordial para los dichos de Jesús del Hijo del hombre. Como los otros tres, Juan habla de la muerte de Jesús como la muerte del Hijo del hombre, pero, a diferencia de ellos, no ha explorado la manera en que este papel cumple la profecía y por consiguiente cómo ella ayuda a explicar el rechazo de Jesús.

[p 210] Jesús cumple el papel de Siervo sufriente de Isaías

Todos los cuatro autores, incluyendo Juan, creen que el rechazo de Jesús y su muerte cumplieron la profecía de Isaías de un Siervo que vendría y que sufriría por el pueblo de Dios. El tema es más claro en Lucas pero está presente en forma alusiva en Marcos y en Mateo, y hasta cierto punto en Juan.

⁶ A Daniel no se le consideraba en ese tiempo como libro profético.

⁷ En 1:51 los ángeles ascienden y descienden sobre el Hijo del Hombre, y esto es posiblemente una vaga referencia a la ascensión del Hijo del Hombre al Anciano de Días en las nubes del cielo, pero, si es así, la alusión está enterrada muy profundamente.

Sólo Lucas registra la identificación específica de Jesús de sí mismo con el Siervo sufriente vicario de Isaías en el cuarto Canto del Siervo: «Porque os digo que es necesario que se cumpla todavía en mí aquello que está escrito: Y fue contado con los inicuos; porque lo que está escrito de mí, tiene cumplimiento» (Lc 22:36–37, RV-60; Is 53:12). Sólo Lucas explica la descripción de Isaías del silencio de Siervo ante sus acusadores, y de la injusticia con la que se le trató como referencia a «las buenas nuevas de Jesús» (Hch 8:32–35; Is 53:7–8). Como vimos en el capítulo 5, esta identificación de Jesús con el Siervo sufriente de Isaías, unida a la identificación del Siervo sufriente y del Mesías (Is 61:1; cf. Lc 4:18, 21), probablemente explica la idea de Lucas, de otra manera enigmática, de que el Mesías debe sufrir (Lc 24:26, 46; Hch 3:18; 17:3; 26:23). Este sufrimiento tenía que pasar, dice Lucas, debido a «todo lo que han dicho los profetas» (Lc 24:26; cf. 24:46).

La identificación del Mesías Jesús con el Siervo de Isaías también parece estar detrás de las frecuentes referencias de Lucas en Hechos a la naturaleza predeterminada de la condenación de Jesús a manos de los dirigentes de Israel y algunos de su pueblo. Pedro le dice a la multitud reunida en el pórtico de Salomón que aunque ellos, en su ignorancia, habían desconocido y matado al Santo y Justo y al Autor de la vida, «Pero de este modo Dios cumplió lo que de antemano había anunciado por medio de todos los profetas: que su Mesías tenía que padecer» (Hch 3:14–18; cf. Is 53:11). De modo similar, cuando la comunidad de creyentes resume en oración los sucesos alrededor de la muerte de Jesús, mezclan lenguaje apropiado al Siervo sufriente y del Mesías regio en el contexto de la predeterminación de Dios en cuanto a la muerte de Jesús. Los dirigentes gentiles y judíos hicieron lo que Dios «de antemano ... habían determinado que sucediera» cuando conspirar contra su «santo siervo» [*paida*] Jesús» a quien Dios había «ungido [*ecrisas*]» (Hch 4:27; cf. Is 42:1; 61:1).

A la luz de estas claras conexiones entre el Mesías y el Siervo sufriente de Isaías, parece razonable pensar que Lucas tenía en mente primordialmente al Siervo de Isaías cuando, mediante los discursos de Pablo, habla de la condenación de Jesús (Hch 13:27) o del Mesías sufriente (26:22–23, 27) como el cumplimiento de lo que los profetas y Moisés «ya dijeron que sucedería».

Como vimos en los capítulos 3 y 4, tanto Mateo como Marcos interpretan el sufrimiento y muerte de Jesús por los lentes de Siervo sufriente. Marcos destaca las muchas correspondencias entre la muerte de Jesús y las descripciones del sufrimiento del Siervo en el tercer y cuarto Canto del Siervo. Estas correspondencias ocurren no sólo a nivel superficial de los sucesos que tuvieron lugar —los azotes, la burla, los escupitajos e insultos, todo recibido en silencio (Mr 14:61, 65; 15:5, 27–32; cf. Is 52:6; 53:7)— sino a un [*p 211*] nivel más hondo de la estructura de la expiación. Una víctima sin culpa se identifica con su pueblo perverso y da la vida a su favor (Mr 10:45; 14:24; Cf. Is 52:13–53:12). Mateo sigue a Marcos meticulosamente aquí. No omite ningún aspecto del juicio de Jesús se corresponde al Siervo sufriente (Mt 26:63, 67–68; 27:12, 38–43) y la naturaleza expiatoria de su muerte (20:28; 26:28) y destaca incluso más claramente que Marcos que la muerte de Jesús, como la del Siervo, fue «para el perdón de pecados» (Mt 26:28). Para Marcos y Mateo Jesús tenía que ser rechazado porque él cumplió la expectativa de Isaías de un Siervo que, aunque inocente, sufriría por las transgresiones de su pueblo.

Juan también considera que el cumplimiento de Jesús del papel del Siervo es importante teológicamente, aunque no desarrolla el tema tan ampliamente como los otros evangelistas. Dice claramente que la pasión de Jesús fue necesaria debido a que la profecía de Isaías del sufrimiento del Siervo la describía de antemano:

A pesar de haber hecho Jesús todas estas señales en presencia de ellos, todavía no creían en él. Así se cumplió lo dicho por el profeta Isaías:

«Señor, ¿quién ha creído a nuestro mensaje,

y a quién se le ha revelado el poder del Señor?» (Jn 12:37–38; Is 53:1).

Juan abraza tan abiertamente aquí el concepto de que Jesús es el Siervo que probablemente también veríamos al Siervo detrás de la descripción distintiva de la muerte y ascensión de Jesús como «levantado» (*jupsoo*, Jn 3:14; 8:28; 12:32) y «glorificado» (*doxaso*, 7:39; 12:16, 23; 13:31; 17:1, 5, 24). Con estas expresiones Juan puede

haber querido que sus lectores oigan un eco de Is 52:13, (LXX)⁸ en donde el Señor dice: «Mi Siervo entenderá y será exaltado [*jupsoztesetai*] y glorificado [*doxasztesetai*] grandemente».

Como con los otros Evangelios, por consiguiente, en Juan el rechazo de Jesús fue un cumplimiento necesario de la voluntad de Dios conforme fue escrito mucho antes en la descripción de Isaías del Siervo del Señor. Jesús fue rechazado porque Isaías había dicho que el Siervo del Señor debe ser rechazado, y Jesús era el Siervo del Señor.

El rechazo de Jesús cumple la profecía del rechazo de Isaías

Aunque todos los cuatro evangelistas usan el llamado de Isaías para explicar el rechazo de Jesús entre su pueblo, sólo Juan y Mateo hacen énfasis en que el rechazo de Jesús fue el cumplimiento de una profecía contenida en el llamamiento de Isaías. Isaías recibió la difícil tarea de actuar como instrumento por el que Dios, en juicio, cerraría los oídos de su pueblo a su mensaje de advertencia:

Ve y dile a este pueblo:

«Oigan bien, pero no entiendan;

miren bien, pero no perciban».

[p 212]

Haz insensible el corazón de este pueblo;

embota sus oídos

y cierra sus ojos,

no sea que vea con sus ojos,

oiga con sus oídos,

y entienda con su corazón,

y se convierta

y sea sanado (Is 6:9–10).

Juan y Mateo, los dos evangelistas en contacto polémico más íntimo como el judaísmo incrédulo, describen el rechazo de Jesús como cumplimiento específico de esta profecía.

Juan indica explícitamente que el rechazo de Jesús entre su propio pueblo cumplía esta profecía. Él une Isaías 5:10 con Isaías 53:1 y dice que estas profecías del rechazo de Isaías y el rechazo de Siervo hallaron su necesario cumplimiento en el rechazo de Jesús. Los que rechazaron a Jesús, por consiguiente «no podían creer»; si hubieran creído, estas Escrituras específicas habrían quedado sin cumplirse (Jn 12:39).

La referencia de Mateo a Isaías 6:9–10 amplía la referencia a este pasaje en el Evangelio de Marcos. En Marcos, Jesús usa palabras que hacen eco del llamamiento de Isaías para explicar por qué él enseña en parábolas. Usa términos difíciles para que los que están fuera puedan ver pero no percibir, y oír pero no entender, para que no sean perdonados (Mr 4:10–12). No hay referencia específica a Isaías, ni ninguna indicación abierta de que Jesús esté citando Escrituras para algo.⁹ En Mateo, sin embargo, después de que Jesús alude al llamado de Isaías, Jesús

LXX Septuagint

⁸ Raymond E. Brown, *The Gospel according to John I–XII* (AB 29; Doubleday, Nueva York, 1966), 146, 478.

⁹ Pace referencia frecuente en los comentarios a la «cita» de Marcos de Is 6:9–10. Ver, por ej., William Lane, *The Gospel according to Mark* (NICNT; Eerdmans, Grand Rapids, 1974), 159; R. T. France, *The Gospel of Mark* (NIGTC; Eerdmans, Grand Rapids, 2002), 199.

amplía sus comentarios para decir que las palabras de la narrativa del llamamiento de Isaías se «cumplen» en los que han rechazado su enseñanza (Mt 13:14a).¹⁰ Sigue a esta afirmación con una cita completa y virtualmente exacta de Isaías 6:9b–10 (LXX) (Mt 13:14b–15).¹¹

Como veremos más abajo, Marcos y Lucas usan Isaías 6:9–10 para decir que en su rechazo de Jesús, Israel ha actuado como sus antepasados que también rechazaron el ministerio de Isaías. Juan y Mateo, sin embargo, agudizan este papel más allá de lo que hallamos en Marcos y Lucas. Para Juan y Mateo, Jesús fue rechazado como cumplimiento específico de los términos del llamamiento de Isaías a predicar a un pueblo al que Dios se proponía juzgar endureciéndolos contra sí mismo.

[p 213] Sumario

Todos los cuatro evangelistas concuerdan con que el diseño de Dios está detrás del rechazo de Jesús de parte de su pueblo. Todos los cuatro también concuerdan en que las Escrituras han registrado de antemano este asombroso desarrollo. Estaba allí en las Escrituras para que todos lo vean: el Hijo del hombre en Daniel, y el Siervo del Señor en Isaías, serían rechazados por el pueblo a quien representaban. Jesús cumplió ambos papeles y así contestó a estas expectativas proféticas. Para Juan y Mateo su rechazo también cumplía una profecía embebida en la narrativa del llamamiento de Isaías. Esa Escritura se podía explicar plenamente sólo en referencia al papel de Jesús como profeta que, en juicio sobre el pueblo de Dios, les habló en parábolas para que no entiendan.

La culpabilidad del pueblo de Dios

El concepto de que al rechazar a Jesús Israel estaba siguiendo el plan predeterminado de Dios revelado siglos antes en sus Escrituras puede parecer quitarle a Israel toda responsabilidad por rechazar a su libertador. El problema aparece con mayor claridad en el Evangelio de Juan. Al resumir el rechazo de parte de los judíos de las palabras y obras de Jesús, Juan dice que este rechazo sucedió «para que se cumpla» la profecía de Isaías 53:1 de que el pueblo de Dios ni creería a su «mensaje» ni reconocería la revelación de su «brazo» poderoso (Jn 12:38). Luego, como para martillar el punto, Juan dice: «Por eso no podían creer» (12:39a). El lector puede verse tentado a responder con el imaginario judío compañero de debate con Pablo en Romanos 9:19: «Entonces, ¿por qué todavía nos echa la culpa Dios? ¿Quién puede oponerse a su voluntad?».

Los autores de los Evangelios no formulan una respuesta filosófica a esta pregunta, como tampoco Pablo. Simplemente afirman, junto con su convicción de que los que rechazan a Jesús «no podían creer», de que con todo eran culpables por su propia incredulidad.

Corazones corruptos en el Evangelio de Marcos

Temprano en el Evangelio de Marcos los escribas piensan que el perdón de pecados que Jesús le da al paralítico es blasfemia, la pena de lo cual es muerte (Mr 2:7). Unos pocos párrafos más adelante, en respuesta a la curación que Jesús hizo del hombre de la mano seca en el día del Señor, ellos empiezan a complotar su muerte (3:6). Pronto están atribuyendo el poder de Jesús sobre los demonios a una supuesta alianza entre Jesús y el príncipe de los demonios (3:22). En varios puntos, ofendidos por su enfoque nada tradicional a la ley judía y al templo, empiezan debates hostiles con él sobre cuestiones legales (7:5; 8:11; 10:2; 11:28; 12:13, 18; cf. 3:2); debates que llegan a su clímax en el juicio y resultan en la condenación formal de Jesús (14:61–65).

Vincent Taylor, *The Gospel according to Mark* (New York: Macmillan, 1952), 256, dice, más precisamente, que «el dicho se basa en Isa. 6:9 f...».

¹⁰ En 13:13 Mateo parafrasea Marcos 4:12 para recalcar la responsabilidad humana antes que, como en Marcos, la soberanía divina. En lugar de «por mucho que vean, no perciban» de Marcos, Mateo dice: «Aunque miran, no ven; aunque oyen, no escuchan ni entienden». El que Mateo no hallaba las dos nociones incompatibles, sin embargo, es claro de su creencia, articulada en 13:14–15 de que el rechazo de Jesús fue determinado mucho antes de la profecía de Isaías.

¹¹ Pace W. D. Davies y Dale C. Allison, *The Gospel according to Saint Matthew*, 3 vols. (ICC; T. & T. Clark, Edinburgh, 1988–91), 2:393–94, que consideran esta cita «una interpolación post-Mateo (muy temprana)».

Los dirigentes de Israel y muchos de su pueblo respondieron de esta manera a Jesús debido a que sus corazones estaban «duros» hacia Dios (Mr 3:5). Estaban tan atados a la tradición que no reconocieron la voz de Dios por medio de su mensajero Jesús cuando él insistía que las tradiciones debían cambiar (7:8, 9, 13). Desde la perspectiva de Marcos, esta conducta es sólo lo que podían esperar los que estaban familiarizados con los [p 214] relatos de las Escrituras de previas generaciones de israelitas. Lo mismo en el tiempo de Moisés (10:5) que en tiempos de Isaías, los israelitas habían endurecido su corazón y habían rechazado la voluntad de Dios (4:11–12; 7:6–8; cf. Is 6:9–10; 29:13). La única diferencia, según la parábola de la viña (Mr 12:1–12), es que ahora han rechazado no meramente a otro profeta, sino al mensajero final de Dios. Han rechazado a su amado Hijo, a quien él ha enviado al último de todos con la esperanza de que lo respeten (12:6).

Mateo intensifica el tema

Mateo toma este tema de Marcos y Q (si usó esa fuente hipotética) y lo intensificó, tanto martillando temas que halló en esas fuentes como añadiendo otro material sobre el mismo tema. En todo el Evangelio de Mateo Jesús critica a los dirigentes judíos por la corrupción de sus corazones. Esta corrupción, dice Jesús, a menudo está oculta detrás de un barniz de piedad. Dan limosnas, oran, ayunan, guardan escrupulosamente la ley mosaica, están consagrados al templo, dicen palabras santurronas, hacen prosélitos, y cuidan los sepulcros de sus antepasados (Mt 6:2, 5, 16; 12:1–14; 15:3–8; 23:5, 15, 23, 25, 29). Estas acciones externas dignas de encomio, sin embargo, están diseñadas para ganar el aplauso, para llenar sus cofres privados, y para esquivar sus obligaciones (6:2, 5, 16; 15:5–6; 23:5–7, 16–22, 25). Sus corazones están lejos de Dios (15:8b–9a; cf. 9:4). Son como vasos sucios y sepulcros llenos de huesos (23:26–27). Pueden verse limpios por fuera, pero por dentro están llenos de corrupción y, como árboles malos, producen frutos malos (12:33–35; cf. 15:18). Este fruto aparece más claramente en su rechazo de Jesús (12:22–35).

Como Marcos antes de él, pero de nuevo incrementando el material de Marcos con material de Q y otros recursos, Mateo comunicó su convicción de que el rechazo de Jesús de parte de Israel era análogo a su rechazo de sus profetas en el pasado. La parábola de la viña aparece en Mateo 21:33–46, tal como aparece en Marcos, con su mensaje de rechazo de Israel de una larga línea de mensajeros de Dios, el último de los cuales era su Hijo. Mateo se une a Marcos para hablar de la generación de Moisés y de la generación de Jesús como de «corazón endurecido» (19:8).

Además de estas referencias absorbidas y ligeramente ampliadas del tema de Marcos, sin embargo, Mateo amplía una referencia en Q al rechazo de Israel y asesinato de los profetas con una ominosa declaración: «¡Completen de una vez por todas lo que sus antepasados comenzaron!» (Mt 23:32; cf. 23:37; Lc 13:34). La muerte de Jesús es solamente el último y peor asesinato de un profeta israelita.

Mateo también contiene una alusión a este tema que es único en su Evangelio. En 27:25, cuando las multitudes en el juicio de Jesús ante Pilato dicen: «¡Que su sangre caiga sobre nosotros y sobre nuestros hijos!» Mateo, como vimos en el capítulo 4, probablemente entendió estas palabras como un eco irónico del relato registrado en Jeremías 26:1–24. Allí Jeremías advirtió a una multitud rebelde, disgustada por su mensaje profético, que si lo mataban, ellos «estarán derramando sangre inocente» sobre sí mismos y sobre Jerusalén (Jer 26:15). Mateo entiende el rechazo de Israel de Jesús a la luz del rechazo que había hecho Israel de Jeremías y de otros mensajeros de Dios que Dios le había enviado.

[p 215] Dos desarrollos en Lucas-Hechos

La comprensión de Lucas de la culpabilidad de los que rechazaron a Jesús es similar a la de Marcos y Mateo, pero Lucas toma una senda independiente en dos maneras. Primero, Lucas ciertamente sigue a Marcos y a Mateo en su acusación de la condición interna de los que rechazaron a Jesús (por ej., Lc 11:37–54). Al mismo tiempo Lucas reconoce de una manera única entre los autores de los Evangelios que la ignorancia de Israel jugó un papel en el rechazo y muerte de Jesús. En el discurso de Pedro a la multitud que se reunió después de la curación del paralítico, por ejemplo, Pedro le dice a la multitud que son culpables por desconocer «al Santo y justo» y matar

«al Autor de la vida», pero también les dice que sabe que ellos y sus dirigentes «lo hicieron por ignorancia» (Hch 3:14, 15, 17).

Jesús parece reconocer este elemento en su rechazo cuando compasivamente le pide a su Padre desde la cruz que perdone a los que lo crucificaron, «porque no saben lo que hacen» (Lc 23:34). Pablo, en su sermón en la sinagoga de Antioquía de Pisidia, habla en forma similar de que el pueblo de Jerusalén y sus dirigentes no «reconocieron a Jesús» cuando le condenaron (Hch 13:27).¹² Nada de esto excusa las acciones de los que rechazaron a Jesús, pero muestra lo impotentes que eran, en su pecado, de hacer otra cosa que lo que habían hecho.

Segundo, para Lucas la continuidad histórica entre el rechazo de Israel de Jesús y su rechazo de los libertadores de Dios llega a ser, particularmente en Hechos, un tema principal. Lucas preserva en su Evangelio la alusión de Marcos a Isaías 6:9–10 (Lc 8:10) con su implicación de que el Israel del tiempo de Isaías tenía endurecido tanto su corazón a la voluntad de Dios como lo tenía el Israel del tiempo de Jesús. Como Mateo, preserva la referencia de Q al historial abismal pasado de Israel con los profetas de Dios (Lc 11:47–48; 13:34–35; cf. Mt 23:29–32, 37).

En su segundo volumen, no obstante, Lucas desarrolla este tema más allá de lo que hallamos en los otros Evangelios. Dedicar el prolongado discurso de Esteban a un repaso histórico del rechazo de Israel de los que Dios envió para liberar su pueblo de varias circunstancias desesperadas. Los patriarcas sintieron celos de José, a quien lo vendieron como esclavo a Egipto, pero quien con todo libró a Jacob y a su familia de la hambruna (Hch 7:9–16). Moisés, enviado por Dios para rescatar a su pueblo de la esclavitud de Egipto, «suponía que sus hermanos reconocerían que Dios iba a liberarlos por medio de él, pero ellos no lo comprendieron así» (Hch 7:25; cf. 7:27, 35). No sólo que lo hicieron a un lado cuando trató de ayudarlos antes del Éxodo (7:27, 35), sino después del Éxodo, durante el peregrinaje a Canaán ellos «no quisieron obedecerlo a él», «lo rechazaron», y «lo que realmente deseaban era volver a Egipto» (7:39). El discurso termina con una resonante acusación de Israel por su rechazo más reciente, y más serio, del libertador de Dios:

[p 216] »¡Tercos, duros de corazón y torpes de oídos! Ustedes son iguales que sus antepasados: ¡Siempre resisten al Espíritu Santo! ¿A cuál de los profetas no persiguieron sus antepasados? Ellos mataron a los que de antemano anunciaron la venida del Justo, y ahora a éste lo han traicionado y asesinado (Hch 7:51–52).

Al final de Hechos Lucas vuelve a Isaías 6:9–10 en el discurso de despedida de Pablo. Cuando algunos de los judíos de Roma hallaron que este mensaje no los convencía, Pablo respondió con estas palabras:

«Con razón el Espíritu Santo les habló a sus antepasados por medio del profeta Isaías diciendo:

26»«Ve a este pueblo y dile:

‘Por mucho que oigan, no entenderán;

por mucho que vean, no percibirán.’

Porque el corazón de este pueblo se ha vuelto insensible;

se les han embotado los oídos,

y se les han cerrado los ojos.

De lo contrario, verían con los ojos,

oirían con los oídos,

entenderían con el corazón

y se convertirían, y yo los sanaría” (Hch 28:25–27).

¹² C. K. Barrett, *The Acts of the Apostles*, 2 vols. (ICC; Edinburgh T. & T. Clark, 1994–98), 1:201.

El punto de Lucas aquí ciertamente es consistente con lo que hallamos en Juan 12:39, o Mateo 13:14–15, pero también es diferente. El rechazo del evangelio de parte de muchos judíos no es simplemente el cumplimiento de la profecía sino el resultado de una actitud similar a la actitud del pueblo de Dios a menudo en su historia y particularmente en tiempos de Isaías. Israel a menudo había rechazado a los libertadores de Dios, tales como Isaías, y está actuando de manera consistente con este patrón cuando también rechazan a Jesús.

Como vimos en el capítulo 5, esto no quiere decir que el rechazo de Jesús de parte de Israel es final, pero sí quiere decir que eso no era lo que se esperaba. La historia previa del pueblo de Dios, según se registra en las Escrituras judías, ayuda a explicar por qué Israel rechazó a su Mesías y al Hijo de Dios cuando finalmente él vino en respuesta a las promesas de Dios.

¿Un giro dualista en Juan?

Si Lucas hace énfasis más que Marcos y Mateo en la importancia de la analogía histórica del rechazo de Jesús, Juan no enfatiza este tema para nada. Más bien, Juan atribuye el rechazo de Jesús especialmente de parte de los religiosos de Judea («los judíos»)¹³ a una amplia variedad de causas superficiales, todas las cuales tienen una [p 217] sola causa primaria. En la superficie «los judíos» rechazan a Jesús por una variedad de razones. Hallan implausible su tendencia de testificar de sí mismo (Jn 3:11, 32; 8:13). Cuando él viola la tradición, y particularmente cuando obra en el día del Señor, se ofenden (5:16; 9:16, 24). Ven como blasfemias sus afirmaciones de ser uno con Dios (5:18; 10:30–31, 38–39). Los orígenes de Cristo son demasiado comunes (7:27; 9:29) o su correlación con expectativas bíblicas son demasiado inexactas (7:41–42) para que él califique como el Mesías o emisario divino. Su popularidad es demasiado volátil políticamente como para que se le tolere (11:48, 50; cf. 19:12).

A1 nivel más profundo, no obstante, todos estos rechazos surgen de la naturaleza de los enemigos de Jesús. Los judíos que rechazan su testimonio porque «no tenéis amor de Dios en vosotros» (*en jeautois*, Jn 5:42). Judas, que traicionó a Jesús, «es un diablo» (6:70). Los judíos hostiles en los recintos del templo morirán en sus pecados y no pueden seguir a Jesús hacia el Padre porque son «de abajo» y «de este mundo» (8:23). De modo similar ellos muestran su unidad con su padre asesino y engañador, el diablo, por sus propios esfuerzos de matar a Jesús y regar mentiras en cuanto a él (8:40–41, 44; cf. 5:17–18). Son ciegos pero no lo saben (9:41), y no oyen la voz de Jesús porque no pertenecen a sus ovejas (10:26).¹⁴ El acento aquí es diferente del que hallamos en los Sinópticos. Allí, los corazones de los adversarios de Jesús son corruptos pero las afirmaciones de que se alineen con el diablo de alguna manera fundamental son excepcionales.

¿Añade Juan algo más que un tono agudo a la voz colectiva de los otros tres Evangelios sobre el asunto del rechazo de Jesús? ¿Le ha empujado la persecución al borde del tipo de dualismo que caracteriza al gnosticismo?¹⁵ ¿Le ha arrastrado un virulento «antijudaísmo» a inclinarse a una metafísica plenamente dualista en donde su propia comunidad es de arriba y sus enemigos de abajo, en verdad del diablo?¹⁶

Dos consideraciones arrojan luz a estas preguntas. Primero, Juan no inventó esta manera de hablar. En Marcos y Mateo Jesús mismo identifica al apóstol Pedro con «Satanás» (Mt 16:23; Mr 8:33). En Mateo, Jesús también llama a los cristianos no auténticos «hijos del maligno» y a sus adversarios entre los fariseos «hijos del in-

¹³ Para esta definición de la expresión «los judíos» en el Evangelio de Juan, ver Stephen Motyer, *Your Father the Devil? A New Approach to John and "the Jews"* (Paternoster Biblical and Theological Monographs; Paternoster, Carlisle, U.K., 1997), 54–56.

¹⁴ Probablemente deberíamos entender las afirmaciones de Juan de que los adversarios de Jesús no conocen a Dios (8:19, 55; 16:3) como basado en la convicción de que tienen una naturaleza hostil a Dios.

¹⁵ Ver, por ej., Wayne A. Meeks, «The Man from Heaven in Johannine Sectarianism», en *The Interpretation of John*, ed. John Ashton (IRT 9; Londres y Philadelphia: Fortress y ISPCK, 1986), 141–73, aquí en 160–65, y C. K. Barrett, «John and Judaism» en *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*, ed. Reimund Bieringer, Didier Pollefeys, y Frederique Vandecasteele-Vanneuvilleb (Westminster John Knox, Louisville, 2001), 231–46, aquí en 235.

¹⁶ Werner H. Kelber, «Metaphysics and Marginality in John» en *What Is John? Readers and Readings of the Fourth Gospel*, ed. Fernando F. Segovia (SBLSymS 3; Scholars Press, Atlanta, 1996), 129–54.

fierno» (Mt 13:38; 23:15).¹⁷ Juan puede haber añadido el lenguaje dualista del Jesús histórico en sus debates con sus adversarios, y puede haber hecho esto bien sea para hablar significativamente a su propia comunidad en medio de la persecución o usar un refrán común en el mundo religioso de su tiempo, o ambas cosas, pero él halló este tipo de **[p 218]** lenguaje en la tradición cristiana antes de él. Su raíz está en el discurso del Jesús histórico y puede hallar paralelos en mucha literatura judía del período del segundo templo.¹⁸

Segundo, la comprensión de Juan de la relación entre Jesús y sus adversarios no es dualista en un sentido metafísico. Si lo fuera, entonces la pared que separa al «creyente» del no creyente en el Evangelio de Juan sería mucho más firme y mucho más permanente de lo que hallamos que es según dijimos en el capítulo 6. Los «discípulos» de Jesús (Jn 6:66, 70) y los «que creen» (8:31) pueden volverse contra él, y un día futuro del juicio es necesario para la teología de Juan precisamente debido a que la perseverancia es necesaria. Juan espera que incluso los más amargos adversarios de Jesús a la larga crean. En un discurso dado a «los judíos» que estaban tratando de matarlo (5:18–19), Jesús le recordó a su público del testimonio de Juan respecto a su identidad y luego comenta: «más bien lo menciono para que ustedes sean salvos» (5:33–34; cf. 1:7, 19–34).

A otro grupo hostil de judíos Jesús les dijo que después de que ellos «hayan levantado al Hijo del hombre» ellos «sabrán que “yo soy” y que no hago nada por cuenta propia sino que hablo simplemente lo que el Padre me ha enseñado» (Jn 8:28, aut.). Estas no son palabras hostiles que quieran decir que «los judíos» serán condenados por su propia consciencia de lo que han hecho sino palabras de conciliación, extendidas en la esperanza de que algunos creyentes puedan surgir incluso de entre los judíos que conspiran para matar a Jesús.¹⁹ Juan deja en claro el carácter positivo de estas palabras cuando dice que después de oírlas «muchos creyeron en él» (8:30).

De la misma manera, Jesús espera que los judíos que no pueden tolerar sus afirmaciones verbales de unidad con su Padre por lo menos crean en él en base a las señales que él ha hecho (Jn 10:38) y, si tomamos en serio la declaración de propósito de Juan, que las personas puedan creer en Jesús en base a las señales que él hace (20:31), entonces debemos entender la afirmación de Jesús aquí como una expresión sincera de esperanza de que sus oponentes puedan creer.²⁰ Como Caifás irónica, pero verdaderamente, profetiza y como Juan cree, Jesús murió por el pueblo judío tanto como por los gentiles para que ambos pudieran llegar a ser un solo pueblo (11:51–52).

Cuando pasamos de este grupo de afirmaciones ampliamente descuidadas de nuevo a expresiones que suenan más dualistas de lo que típicamente hallamos en los Evangelios Sinópticos, se hace evidente que algo que no es dualismo metafísico está en juego. Los adversarios de Jesús no son uno con el diablo en el mismo sentido que Jesús es uno con Dios, a pesar de la verdad de que Jesús y sus adversarios hacen las obras de sus padres respectivos. De otra manera no podría haber más posibilidad de que los adversarios de Jesús lleguen a ser sus seguidores que la que habría de que Jesús transfiera su lealtad al diablo. Cuando Jesús habla de Judas como un diablo y de sus **[p 219]** adversarios como hijos del diablo, está recalcando un punto moral, no un punto ontológico. Judas y sus adversarios están actuando como el diablo cuando mienten en cuanto a Jesús y tratan de matarlo (cf. 1 Jn 3:12, 15), pero no están destinados por su naturaleza a seguir estando en garras del diablo.

En el punto de vista de Juan no es meramente «los judíos» que son hostiles a Jesús y cuya hostilidad a sus seguidores continuará, sino todo el mundo (Jn 1:10; 7:7; 14:17; 15:18–19; 17:14, 25). La participación de «los judíos» en la hostilidad del mundo hacia Jesús explica la hostilidad de ellos hacia él (8:23). Con todo Dios ama al mundo (3:16) y envió a Jesús para quitar su pecado (1:29), revelarse a sí mismo al mundo (8:26; 9:5; 12:46) y salvar al mundo (3:17; 4:42; 12:47). Jesús quiere que el mundo crea en él (17:21, 23). Por fe en él cualquier per-

¹⁷ Brown, *John I–XII*, 364.

¹⁸ Ver, entre muchos ejemplos, las referencias a los enemigos de la comunidad del Qumran en el Rollo de Guerra como «el ejército de Belial» (1QM 1.1) o en el Rollo del Templo como los «hijos de Belial» (11Q19 55.3). Cf. 4Q286, frag. 7 2.6; 2 Co 6:15.

aut. traducción del autor

¹⁹ Pace C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, 2ª ed. (Westminster, Philadelphia, 1978), 343–44.

²⁰ Cf. Motyer, *Your Father the Devil?* 57–62, 215–16.

sona del mundo, sea judío (5:33–34; 8:30; 10:38), samaritano (4:42), o griego (12:20–23), puede llegar a ser parte de su pueblo y tener vida eterna (12:32). Juan cree que Jesús murió «por la nación judía, y no sólo por esa nación sino también por los hijos de Dios que estaban dispersos, para congregarlos y unificarlos» (11:51–52).

Sumario

En el pensamiento de cada uno de los autores de los Evangelios el rechazo de Aquel que parecía cumplir tan claramente las expectativas de las Escrituras de Israel por su libertador clama por una explicación. Todos los cuatro evangelistas proveen dos explicaciones básicas para este insólito desarrollo. Las Escrituras predecían el rechazo de Jesús de parte de Israel, y por consiguiente era parte de los propósitos de Dios. Como Hijo del hombre y Siervo del Señor era necesario que Jesús fuera rechazado y sufriera. Juan y Mateo también entienden el rechazo de Jesús como el cumplimiento de una profecía que encuentran en el llamamiento de Isaías. Según este llamamiento, aquellos a quienes el profeta final de Dios profetizaría también le rechazarían. El Hijo del hombre debía irse tal como «había sido decretado» (Lc 22:22).

Al mismo tiempo, los escritores de los Evangelios afirman que los que rechazaron a Jesús eran culpables por su maldad. Sus corazones corruptos dieron lugar a acciones perversas. Valoraban sus propias tradiciones más que la Palabra de Dios. Eran codiciosos. Buscaban la aprobación de otros antes que la aprobación de Dios. Por consiguiente continuaron una prolongada historia de rechazo de los libertadores de Dios.

Para los cuatro evangelistas, el rechazo de Jesús es atribuible tanto al plan de Dios como a la maldad de los que lo rechazaron. ¿Por qué Dios iba a permitir que el mal triunfara, aunque solo temporalmente, sobre su Hijo? ¿Por qué el Hijo del hombre y el Siervo de Yahvé tenía que «sufrir mucho y ser rechazado»? Los cuatro evangelistas también se preocupan por estas preguntas.

[p 220] ¿Cuál Es El Significado De La Muerte De Jesús?

Ninguno de los Evangelios ve la muerte de Jesús meramente como una trágica tergiversación de la justicia, o de alguna manera irrelevante a su misión. Su muerte tiene significación teológica inmensa para todos los cuatro evangelistas, y por consiguiente los cuatro dedican una gran cantidad de espacio a la pasión de Jesús. De primordial importancia es la naturaleza expiatoria de la muerte de Jesús: aunque inocente de pecado él mismo, su muerte expió los pecados de otros. Este concepto de la muerte de Jesús domina a Marcos y a Mateo, y está presente, aunque con menos importancia, en Juan y Lucas-Hechos. Para Juan y Lucas la muerte de Jesús es primordialmente significativa como el medio por el cual él asume su lugar legítimo con Dios. Juan ve la muerte de Jesús como el medio de su exaltación; su regreso a la comunión íntima que tenía con el Padre desde la eternidad debido a su comunidad con él. Lucas ve esa muerte como el cumplimiento del patrón, descrito en Isaías, del Siervo del Señor, sufriente y vindicado, que trae buenas nuevas no solamente a Israel sino a todas las naciones de la tierra.

La significación expiatoria de la muerte de Jesús

La muerte de Jesús como expiación en Marcos y Mateo

Marcos y Mateo remarcan la significación expiatoria de la muerte de Jesús. El vehículo más prominente para comunicar este concepto en ambos autores es la descripción del Siervo sufriente en el cuarto Canto del Siervo (Is 52:13–53:12). El patrón del sufrimiento del Siervo sigue una estructura familiar para expiar el sufrimiento en la antigüedad: un inocente (53:9) voluntariamente (53:7b) toma sobre sí mismo el sufrimiento que merece el culpable (53:4–6), y Dios acepta la muerte de esta persona como una «ofrenda por la culpa» por su pecado (53:10–

12).²¹ A diferencia del patrón que a menudo se expresa en la literatura antigua fuera de las Escrituras, no obstante, en el patrón bíblico Dios inicia el proceso de expiación y provee el sacrificio (53:10).²²

Marcos y Mateo identifican el sufrimiento de Jesús con este patrón según se expresa en Isaías 52:13–53:12. Como hemos visto en los capítulos 3 y 4, ambos autores de los Evangelios describen los detalles de la pasión de Jesús: los azotes, las burlas, los escupitajos, el silencio y la inocencia, de una manera que destaca la correspondencia entre Jesús y el Siervo del tercero y cuarto cantos. Ambos también hacen énfasis en la significación primaria del papel de Jesús como el Siervo que se halla en la naturaleza expiatoria de su muerte. Él muere como rescate «por muchos» según Marcos 10:45 y [p 221] Mateo 20:28. En la versión de Marcos de las palabras de Jesús con ocasión de la copa en la última cena, Jesús dice que él «derrama» su sangre «por muchos» (Mr 14:24). En Mateo la naturaleza expiatoria de la muerte de Jesús se hace incluso más explícita con la adición de la frase «para el perdón de pecados» (Mt 26:28). En Marcos y en Mateo, por consiguiente, la significación de la muerte de Jesús corresponde a la del Siervo que «derramó» su vida y llevó el pecado de «muchos» (Is 53:12).

Marcos y Mateo también destacan la naturaleza expiatoria de la muerte de Jesús al conectarla con el ritual del día de la expiación. Según la descripción de este ritual en Levítico 16, sólo el sumo sacerdote, y sólo en esta ocasión, pasaba detrás del velo que se levantaba frente al Lugar Santísimo del tabernáculo, y rociaba la sangre de un toro o macho cabrío sacrificado sobre y ante el «propiciatorio» (*jilasterion*) que estaba encima del arca del pacto (Lv 16:6, 9, 11, 14–15). El sumo sacerdote también, como parte del rito, confesaba la «iniquidad» y «transgresiones» de todo Israel (16:21). El propósito del rito que era expiar y limpiar de sus pecados al sumo sacerdote, su familia y a todo Israel (16:6, 16a, 30).

Marcos y Mateo les dicen a sus lectores que en el momento en que Jesús expiró el velo del templo se rasgó en dos (Mt 27:51; Mr 15:38). Es difícil saber si se refieren a la cortina públicamente visible que separaba el atrio del templo y el Lugar Santo (Éx 26:36–37; Josefo, *B.J.* 5.212–214) o la cortina más oculta que dividía el Lugar Santo y el Lugar Santísimo (Éx 26:31–33; Josefo, *B.J.* 5.219).²³ Puesto que la cortina se rasgó en el momento de la muerte de Jesús, y Marcos y Mateo ya han mostrado que la muerte de Jesús es un sacrificio, ambos evangelistas probablemente entendieron su muerte como análoga al sacrificio del día de la expiación, y de esa manera dieron por sentado que todos sus lectores entenderían que la cortina rasgada era el velo interior. La ruptura de la cortina «de alto abajo», aspecto del suceso que Marcos y Mateo quieren que sus lectores noten, muestra que sólo pudo haber sido la obra de Dios.²⁴

Si ésta es una comprensión correcta de la significación de este portento en Marcos y en Mateo, los evangelistas creen que Dios ha declarado mediante la rotura del velo interior del templo que la muerte de Jesús fue el sacrificio expiatorio final, obviando la necesidad de todo rito sacrificial futuro en el Lugar Santísimo.²⁵

¿La muerte de Jesús como expiación en Lucas y Juan?

¿Entienden Lucas y Juan la muerte de Jesús como sacrificio expiatorio por el pecado? Es común en la erudición en cuanto a Lucas decir que Lucas no entendía la muerte de Jesús de esta manera. Los intérpretes frecuente-

²¹ Sobre este patrón de la antigüedad greco romana, ver Martin Hengel, *The Atonement: The Origins of the Doctrine in the New Testament* (Fortress, Philadelphia, 1981), 1–32, y para el análisis de Hengel de Is 52:13–53:12, que él considera desusado dentro del Antiguo Testamento pero que con todo es esencial para la formación de las ideas del Nuevo Testamento de la naturaleza expiatoria de la muerte de Cristo, ver 57–60.

²² Cf. *ibid.*, 31–32. A esta diferencia Hengel añade de otras dos: (1) que en el mundo antiguo una muerte expiatoria era típicamente por un crimen en particular entre un pueblo en particular, pero en el pensamiento cristiano la expiación de Cristo cubría todos los pecados de todo el mundo, y (2) que la proclamación de la muerte expiatoria de Cristo tomó una urgencia en particular a la luz de la inminencia del día del juicio en el pensamiento cristiano temprano.

²³ Ver la explicación en France, *Mark*, 656.

²⁴ *Ibid.*, 657.

²⁵ Hengel, *Atonement*, 42; Peter Stuhlmacher, *Reconciliation, Law and Righteousness: Essays in Biblical Theology* (Fortress, Philadelphia, 1986), 94–109, aquí en 99; *idem*, *Biblische Theologie*, 1:148.

mente observan que Lucas deja fuera de su narrativa los comentarios de Jesús de que el Hijo del hombre vino «a dar su vida en rescate por muchos» (Mt 20:28; Mr 10:45; cf. Lc 22:27), que el martillo la significación salvadora de la resurrección de Jesús (Hch 2:33; 5:30–31), y que, a diferencia de Mateo (Mt 26:28), nunca liga la muerte de Jesús explícitamente con el perdón de **[p 222]** pecados.²⁶ Es más, aunque Lucas registra la rotura del velo del templo en una lista de portentos que ocurrieron durante el periodo del sufrimiento de Jesús en la cruz, la lista ocurre antes, y no después, de que Jesús expira (Lc 23:45).

También se observa comúnmente que aunque Lucas identifica a Jesús con el Siervo de Isaías, se detiene antes de usar el famoso cuarto Canto del Siervo para desarrollar la idea de que Jesús murió «por» otros.²⁷ En Lucas 22:35–38, pasaje que aparece sólo en el Evangelio de Lucas, Jesús les dice a sus discípulos que Isaías 53:12 se debe cumplir en los eventos de su pasión: «Y fue contado entre los transgresores» (22:37). Lucas, sin embargo, no continúa la cita en el siguiente renglón: «Cargó con el pecado de muchos».

Algo similar sucede en Hechos 8:32–33, en donde el eunuco etíope lee Isaías 53:7b–8a pero se detiene antes del texto crucial de la expiación en v. 8b: «y por la rebelión de mi pueblo fue herido» (RV-60). De la misma manera, el discurso de Pedro en el pórtico de Salomón (Hch 3:12–26) llama a Jesús el «siervo» de Dios dos veces (3:13, 26), recalca la inocencia del sufrimiento de Jesús (3:14; cf. Is 53:11) y dice que el sufrimiento de Jesús cumplió las palabras de los profetas en cuanto al Mesías (3:18). El discurso también pide que los oyentes de Pedro se conviertan de sus pecados para que esos pecados puedan ser limpiados (3:19). No obstante, el discurso no dice, como Isaías claramente lo dice, que el sufrimiento del Siervo inocente provee el medio por el que los pecados de los culpables son limpiados (Is 53:4–12).

Ocasionalmente esta evidencia forma la base de una argumentación en cuanto a que Lucas no miraba con simpatía las ideas cristianas tempranas de la expiación. Los eruditos han propuesto varias razones para esta falta de simpatía. Tal vez Lucas quería colocar la salvación en el todo de la historia divinamente ordenada, o en todo de la vida desprendida de Jesús, y no en un solo momento de la agonía trágica en la cruz.²⁸ Tal vez como una manera de asegurar a los creyentes judíos de que eran verdaderamente judíos quería afirmar conceptos judíos de la expiación, y éstos no tenían lugar para una muerte vicaria singular que cubriera todo los pecados.²⁹

Estas evaluaciones, sin embargo, no toman en cuenta el relato de Lucas de la última cena.³⁰ Allí Jesús habla, no una sola vez como en Marcos y Mateo, sino dos veces, de su muerte «por» (*juper*) otros. Les dice a sus discípulos que él da su cuerpo, como el **[p 223]** pan partido, «por ustedes» (Lc 22:19; cf. 1 Co 11:24), y derrama su sangre, como el contenido de la copa, «por ustedes» (Lc 22:20).³¹ Esta sangre derramada, además, establecerá un «nuevo pacto» (Lc 22:20; cf. 1 Co 11:25) y puesto que es una referencia inequívoca al «nuevo pacto» de Jeremías

²⁶ Ver, por ej., Henry J. Cadbury, *The Making of Luke-Acts* (Macmillan, Nueva York, 1927), 280; Conzelmann, *Theology of St. Luke*, 201; Joel B. Green, *The Theology of the Gospel of Luke* (New Testament Theology; Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1995), 124–25; y David Ravens, *Luke and the Restoration of Israel* (JSNTSup 119; Sheffield Academic Press, Sheffield, 1995), 139–69.

²⁷ Ver, por ej., Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke X–XXIV* (AB 28A; Doubleday, Nueva York, 1985), 1432, y Darrell L. Bock, *Luke 9:51–24:53* (BECNT; Baker, Grand Rapids, 1996), 1747–48.

²⁸ Ver Philipp Vielhauer, «On the “Paulinism” of Acts», en *Studies in Luke-Acts*, ed. Leander E. Keck y J. Louis Martin (Fortress, Philadelphia, 1966), 33–50, aquí en 44–45, y G. B. Caird, *The Gospel of St. Luke* (Pelican Gospel Commentaries; Seabury, Nueva York, 1963), 238.

²⁹ Ravens, *Restoration of Israel*, 139–69, 251.

³⁰ Vielhauer, «“Paulinism” of Acts» no lo considera. Caird, *Luke*, 236, y Ravens, *Restoration of Israel*, 201–2, aceptan la improbable posición de que el Códice Beza y algunos manuscritos de la antigua versión italiana omiten apropiadamente Lc 20:19b–20 del texto de Lucas. Cf. Cadbury, *Making*, 280. La mayoría de comentaristas y editores del texto del Nuevo Testamento creen correctamente que los vv. 19b–20 deben permanecer en el Evangelio no sólo porque el pasaje descansa en una base textual más segura, sino también porque preserva el orden nada usual de copa, pan, copa de la última cena, y por consiguiente es más probable que haya dado lugar a las otras lecturas.

³¹ Cf. Hübner, *Biblische Theologie*, 3:141. Hübner cree que la referencia muestra que Lucas quería recalcar la significación salvadora de la muerte de Jesús pero no desarrollar alguna teoría específica en cuanto a cómo la muerte de Jesús podía salvar.

31:31–34, que Dios hará con su pueblo para el perdón de los pecados de ellos (31:34), no parece improbable que Lucas dé por sentado un eslabón entre la muerte de Jesús y el perdón de los pecados, aun cuando, a diferencia de Mateo, no lo exprese explícitamente.

Tal eslabón explica varios otros aspectos, de otra manera aturdidores, de la forma en que Lucas maneja la muerte de Jesús en su Evangelio y en Hechos. Primero, en la narrativa de la crucifixión en el Evangelio, Lucas sin ambigüedad atribuye significación salvadora a la muerte de Jesús.³² Jesús admite al insurrecto crucificado a su lado al paraíso «hoy», tal como por todo el Evangelio Dios pone la salvación disponible «hoy» debido a que Jesús ha venido (Lc 23:43; cf. 2:11; 4:21; 19:9). Jesús perdona a los responsables de su ejecución injusta (23:34). El centurión y las multitudes presentes en la crucifixión de Jesús, todavía más, muestran señales de arrepentimiento. En Lucas-Hechos el arrepentimiento precede al perdón de los pecados y conduce a la vida (3:3; 24:47; Hch 2:38; 3:19, 5:31; 8:22; 11:18). Sin algún mecanismo tal como un concepto de la expiación, no es claro cómo la muerte de Jesús puede salvar.

Segundo, la afirmación de Lucas de la significación expiatoria de la muerte de Jesús también explica dos expresiones de otra manera enigmáticas en Hechos. En Hechos 20:28 Pablo le dice a los ancianos de Éfeso que ellos deberían «pastorear la iglesia de Dios, que él adquirió con su propia sangre» (Hch 20:28). Es difícil saber lo que esta frase significa a menos que se refiera a la muerte de Jesús como un sacrificio expiatorio. De modo similar, tres veces Lucas menciona en Hechos que Jesús murió en un «madero» (5:30; 10:39; 13:23). El origen de esta expresión es probablemente la declaración de Deuteronomio 21:22–23 de que aquel cuyo cadáver cuelga de un «madero» cae bajo la maldición de Dios. Por lo menos desde el tiempo en que Pablo escribió Gálatas, este texto se usó para explicar la naturaleza expiatoria de la muerte de Jesús; la maldición que merecían los que no habían guardado todo lo que estaba escrito en la ley de Dios había recaído sobre Jesús (Gá 3:10–13).³³ Lucas debe dar por sentado que sus lectores entenderán esta descripción, de otra manera curiosa, de la cruz porque entienden la naturaleza expiatoria de la muerte de Jesús; en su muerte Jesús aceptó la maldición que los pecadores merecían.

Por otro lado, es claro que Lucas no martilla este aspecto de la muerte de Jesús. Tiene amplia oportunidad de explorar su significado en sus muchas alusiones al Siervo sufriente de Isaías, pero no las aprovecha. Por otro lado, es igualmente claro que **[p 224]** Lucas afirma la verdad de esta tradición teológica y, conforme aparecía en las fuentes que usó, quiere pasarla a sus lectores.

¿Y qué en cuanto a Juan? Aquí, también, se puede argumentar que Juan no tiene interés en la muerte de Jesús como expiación por el pecado. La muerte de Jesús es parte de su «levantamiento» a una comunión imperturbable con Dios, se dice, y no el medio por el cual Dios perdonará los pecados de su pueblo.³⁴

Esta comprensión del Evangelio de Juan, sin embargo, no convence. El significado más probable de la descripción del Bautista de Jesús como «Cordero [*amnos*] de Dios, que quita el pecado del mundo» (Jn 1:29; cf. 1:36) es que Jesús es el Siervo de Dios que sufrió por los pecados de otros. Al Siervo se le llama «oveja» (*probaton*) y «Cordero» (*amnos*) en Isaías 53:7, y aunque Juan ciertamente piensa de la muerte de Jesús como la inmolación del Cordero pascual (Jn 19:14, 29, 36; cf. Éx 12:22, 46), la referencia en Juan 1:29 a quitar el pecado re-

³² Donald Sénior, *The Passion of Jesus in the Gospel of Luke* (Passion Series 3; Michael Glazier, Wilmington, Del., 1989), 135–38, 161–66.

³³ I. Howard Marshall, *Luke: Historian and Theologian* (Contemporary Evangelical Perspectives; Zondervan, Grand Rapids, 1970), 173. Cf. Hengel, *Atonement*, 44.

³⁴ Ver, por ej., Ernst Käsemann, *The Testament of Jesus: A Study of the Gospel of John in the Light of Chapter 17* (Fortress, Philadelphia, 1968), 17–21; cf. William Loader, *The Christology of the Fourth Gospel: Structure and Issues* (BBET 23; Peter Lang, Frankfurt, 1989), 101–2, que argumenta que aunque Juan reconoce la tradición de la muerte expiatoria de Jesús, no es importante para su comprensión de la significación de la muerte de Jesús.

memora más claramente al «Cordero» que en Isaías lleva los pecados de muchos y llega a ser una «ofrenda por la culpa» por los transgresores (Is 53:4, 10, 12).³⁵

Juan también habla de la significación expiatoria de la muerte de Jesús al describir sencillamente su naturaleza sustitutiva sin imágenes prestadas de Isaías 52:13–53:12. Jesús habla en 6:51, por ejemplo de dar su «carne ... por [júper] la vida del mundo». Como lo muestran las referencias a su sangre en las oraciones subsiguientes (6:50–52), aquí se refiere a su muerte. La afirmación se aproxima a las palabras de Jesús por el pan en los relatos de la Cena del Señor que se halla en Lc 22:19 y 1 Co 11:24 («Este es mi cuerpo [entregado] por [júper] ustedes»), y tal como una significación sustitutiva probablemente está detrás de la preposición *júper* en ese contexto, aquí Jesús quiere decir que él da su vida en lugar de la vida del mundo.³⁶ Cuando Jesús se describe a sí mismo como el buen Pastor que pone su vida «por» (*júper*) las ovejas (Jn 10:11, 15) y cómo el que pone su vida «por» (*júper*) sus amigos (15:13), probablemente también tiene en mente el concepto de que, como el pastor que arriesga su propia vida a fin de rescatar a una oveja en peligro, Jesús muere en lugar de los que él ama para que ellos puedan ser librados.³⁷

Esta misma comprensión de la muerte de Jesús probablemente yace detrás de la expresión de frustración de Caifás en la que sin quererlo explica la significación de la muerte de Jesús: «No entienden que les conviene más que muera un solo hombre por (*júper*) el pueblo, y no que perezca toda la nación» (Jn 11:50). Como vimos arriba, Juan explica que aunque el sumo sacerdote no lo sabía, estaba profetizando que Jesús moriría «por» (*júper*) la nación judía y «por» (*júper*) otros hijos de Dios que a la larga se les unirían, creando un solo pueblo de Dios (11:51–52). Aquí también la muerte de Jesús [p 225] sustituye la de la nación: la nación «morirá» si Jesús no muere, pero la muerte de Jesús tendrá lugar y así la nación será librada.³⁸

¿Por qué la nación está en peligro? ¿A qué peligro se había descarriado el rebaño de Dios? La respuesta viene en una alusión distintivamente juanina a la razón de la muerte de Jesús: es necesario que él sea «levantado» por una razón similar a la que Moisés tuvo que levantar la serpiente en el desierto (Jn 3:14–17). Moisés levantó la serpiente como antídoto a la maldición de Dios. El pueblo de Dios se había impacientado por las inconveniencias de los peregrinajes en el desierto y había hablado en contra de Dios y de Moisés (Nm 21:4–5). En respuesta Dios envió serpientes venenosas entre ellos, y muchos murieron (21:6–7). Pero Dios también proveyó un medio para quitar la maldición: Moisés tenía que «hacer una serpiente y levantarla en un poste», y los que sufrían las mordeduras de la serpientes podían «mirarla y vivir» (21:8–9). Al describir la alusión de Jesús a este relato, Juan implica que el pueblo de Dios está bajo una maldición que la crucifixión de Jesús quita.

Juan quiere recalcar otros aspectos de la muerte de Jesús, y así no se detiene en su carácter expiatorio. La importancia del concepto para él surge, no obstante, de una combinación de consideraciones. Su metáfora del Cordero que quita el pecado, con sus ecos del Siervo sufriente, su afirmación frecuente de que Jesús moriría por otros, y la conexión que deriva entre la cruz y la serpiente levantada que quitaba la maldición de Dios, todo da indicios de que Juan comprende la muerte de Jesús como una muerte expiatoria. Frente a los retos gnósticos de la necesidad de la expiación, Juan deletrea su comprensión de ella en gran detalle en 1 Juan (1 Jn 1:7; 2:2; 4:10; 5:6–8). Esas conexiones ya estaban en su lugar, no obstante, cuando él compuso el Evangelio.

Para resumir, todos los cuatro autores de los Evangelios afirman la significación expiatoria de la muerte de Jesús, aunque en su énfasis varía en grados. Marcos y Mateo ponen el mayor énfasis en su importancia. Lucas y Juan reconocen su importancia, pero su interés primordial está en otras cosas.

³⁵ Cf. Brown *John I–XII*, 58–63.

³⁶ Cf. Leon Morris, *The Gospel according to John* (NICNT; Eerdmans, Grand Rapids, 1971), 374 n. 116.

³⁷ Carson, *John*, 386–87.

³⁸ Ibid. 422.

La muerte de Jesús como la exaltación del Hijo en el Evangelio de Juan

El interés primario de Juan en la muerte de Jesús está en su función como medio de la exaltación de Jesús. Su énfasis recae en mostrar que la crucifixión de Jesús no puede poner legítimamente en tela de duda la unidad de Jesús con Dios sino que es, más bien, el medio por el cual Jesús volvió a participar plenamente de la gloria de su Padre. Acentuar este elemento de la crucifixión de Jesús incluye hacer un punto tanto negativo como positivo en cuanto a ese suceso.

Del lado negativo, Juan quiere que sus lectores sepan que aunque Jesús sufrió «la muerte más absolutamente vil la cruz», como Orígenes la llamó, no es menos Dios por haberlo hecho así.³⁹ Por eso Juan recalca que ningún rasgo de la pasión de Jesús le [p 226] tomó por sorpresa, que él tenía el control todo el tiempo, e incluso jugó un papel en su propia resurrección de los muertos. Por eso, sus adversarios judíos pueden destruir el templo de su cuerpo, pero Jesús «lo levantará de nuevo en tres días» (Jn 2:19; cf. 2:21–22). Su regreso al Padre mediante su muerte puede venir sólo en la «hora» señalada, hora que sólo Jesús sabe (2:4; 7:30; 8:20; 12:23, 27; 13:1; 17:1). Su muerte no es una tragedia iniciada por otros que la anularían si fuera posible, sino que él pone su propia vida por iniciativa propia (10:17). De la misma manera, él vuelve a tomar su vida conforme a la autoridad que el Padre le ha dado (10:18; cf. 19:11).

Él toma las riendas de la situación en su arresto, preguntándoles a sus adversarios a quién buscan. Cuando ellos respondan que buscan a «Jesús de Nazaret», él se identifica a sí mismo con el nombre de Yahvé: «Yo soy» (*ego eimí*, Jn 18:4–5). La respuesta de ellos a esta revelación es apropiada para los que se hallan inesperadamente en la presencia de Dios: «dieron un paso atrás y se desplomaron» (18:6; cf. por ej., Ap 1:17). Su traición (Jn 13:18; Sal 41:9), el hecho de que los soldados echaron suertes por sus vestidos (Jn 19:24; Sal 22:18), el hecho de que no le quebraron las piernas (Jn 19:36; Éx 12:46), y el hecho de que le abrieron el costado con una lanza más bien (Jn 19:37; Zac 12:10) todo está trazado de antemano en las Escrituras. Incluso el momento de la muerte de Jesús sucede tal como las Escrituras dijeron que sucedería (19:28), y Jesús muere solamente cuando voluntariamente «inclinó la cabeza y entregó el espíritu» (19:30).

La cruz, por consiguiente, no es una señal de la derrota de Jesús. Es parte del plan de Dios; plan con el que Jesús está en pleno acuerdo y sobre el cual, bajo la autoridad de su Padre, él tiene pleno control.

Del lado positivo, Juan entiende la muerte de Jesús como el medio por el que él vuelve a su Padre y vuelve a tener la comunión estrecha que Jesús tenía con él antes del tiempo cuando se hizo carne y habitó entre su pueblo. Jesús «estaba con Dios en el principio» (Jn 1:2; cf. 12:41), y aunque nunca estuvo sin la gloria de Dios durante el tiempo cuando anduvo entre su pueblo (2:1; 8:54; 11:4, 40; 12:28), no tenía la gloria de Dios en la misma plenitud que tenía antes del momento en que se hizo carne. Por su pasión, resurrección y ascensión él vuelve a su Padre (13:3, 33, 36; 16:28; 20:17), y a «la gloria que tuve contigo antes de que el mundo existiera» (17:5). Los sucesos que rodean a la crucifixión de Jesús, por consiguiente, son la «glorificación» de Jesús (7:39; 12:16; 12:23–28; 13:31), y la crucifixión de Jesús en sí misma es un «levantamiento» o «exaltación» (3:14; 8:28; 12:32, 34).

Este retorno a su gloria primordial mediante su muerte, resurrección y ascensión, será ventaja para sus seguidores. Es el medio por el cual él reunirá a los que Dios ha designado que sean sus seguidores (Jn 11:51–52; 12:32). Al volver al Padre, él preparará el camino para que ellos se le unan en presencia del Padre (14:2–6), y una vez que ellos estén con él allí, le verán en la gloria que Dios le dio antes que el mundo empezara (17:24). Los discípulos no podrán seguir a Jesús a la presencia gloriosa de Dios de inmediato (13:36). Pero, entre tanto, Jesús les enviará al Paraceto, el Espíritu Santo. Su presencia con ellos será tal ventaja que Jesús puede decir: «Les conviene que me vaya» (16:5–7).

[p 227] Algunos intérpretes del Evangelio de Juan han considerado la glorificación de la muerte de Jesús que hace Juan como un problema teológico. Juan, dicen, ha dejado a un lado el escándalo de la cruz y ha convertido

³⁹ La frase de Orígenes, de *Comm. Matt.* sobre 27:22, se puede hallar en el incomparable estudio de Martin Hengel, *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross* (Fortress, Philadelphia, 1977), xi.

la *vía dolorosa* en una procesión triunfal.⁴⁰ Bajo la influencia de un «docetismo» de tipo «ingenuo e irreflexivo», él ha sacado al frente la gloria de Cristo que en otras partes del Nuevo Testamento sabiamente se dice que será revelada sólo en el futuro y la ha colocado en la narrativa del Jesús histórico.⁴¹

Juan, sin duda, ha hecho énfasis en que la crucifixión de Jesús no tiene la validez necesaria para poner en tela de duda su unidad con Dios. Es importante, sin embargo, poner este énfasis dentro de su contexto histórico. Juan ha colocado tal vez tal énfasis en la exaltación de Jesús en la cruz porque responde a un problema que fue particularmente agudo en su propia comunidad cristiana. Juan sólo entre los cuatro Evangelios habla de la expulsión de los seguidores de Jesús de la sinagoga durante los tiempos de Jesús (Jn 9:22), y se une a los Evangelios Sinópticos al anotar la predicción de Jesús de que sus seguidores (judíos) sufrirían medidas disciplinarias en las sinagogas debido a sus creencias (16:2; cf. Mt 10:17–18; 23:34; Mr 13:9; Lc 21:12–13).⁴² Aunque es un error tomar estas referencias como retrocesos de la propia situación de Juan a la vida de Jesús, no obstante tiene sentido que Juan preserve y recalque estas tradiciones si espera animar a los creyentes para quienes la profecía de Jesús de la persecución se ha materializado.⁴³

La confesión que en otras partes del Evangelio conduce a la expulsión de la sinagoga y a la muerte es que Jesús es el Cristo —título que Juan identifica con la situación de Jesús como Hijo de Dios y por consiguiente igual a Dios (Jn 20:31)— y que Jesús es uno con Dios (5:18; 8:58–59; 10:30–33; 19:7). Parece probable que para los judíos no cristianos de la comunidad cristiana de Juan esta confesión era el elemento más ofensivo del dogma cristiano. ¿Cómo es posible, pueden haber preguntado ellos, que el que «estaba con Dios en el principio» pudiera morir la más humillante de las muertes? Pueden haber seguido la lógica del judío imaginario a quien Celso presenta, alrededor del año 180 d.C., para exponer la necedad de un dios crucificado:

¿Por qué ahora, si no antes, no muestra en cualquier caso algo divino, y se libra a sí mismo de esta vergüenza, y se venga de los que lo insultan a él y a su Padre?... ¿Ustedes, que son tan grandes creyentes, nos critican porque no consideramos a este hombre como un dios ni concordamos con ustedes en cuanto a que él sufrió estos sufrimientos por el beneficio de la humanidad? (Orígenes, *Cels.* 2.35, 38).

Con acusaciones tal vez como éstas resonando en sus oídos, Juan puede haber sentido la necesidad de recalcar un aspecto de la pasión del Jesús histórico que podía ser [p 228] pasado por alto si Marcos y Mateo fueran los únicos testigos. Hay un sentido en el cual la pasión de Jesús revela su divinidad en vez de esconderla.

Esto no quiere decir que Juan deja de afirmar la naturaleza vergonzosa de la muerte de Jesús. Él dedica una octava parte de su Evangelio a la narrativa de la pasión. Incluyendo en su relato de esto hay detalles tan grotescos y humillantes como Jesús llevando su propia cruz (Jn 19:17), su crucifixión entre dos ladrones (19:18), los soldados echando suertes sobre sus ropas (19:24), la sed de Jesús, «aplacada» con vinagre (19:29), y el repentino brote de agua y sangre del costado de Jesús ya fallecido cuando un soldado le abre el costado con una lanza (19:34). Cuando se lo llama a hacerlo, Juan puede recalcar la importancia teológica de estos elementos, y esto sucede en 1 Juan (1 Jn 5:6–8). En el Evangelio, sin embargo, hay una necesidad de un énfasis diferente, y Juan apropiadamente lo da. Es un énfasis que la iglesia a través de las edades ha valorado, incluso si la iglesia también sabiamente lo ha equilibrado con el testimonio de los Evangelios Sinópticos.

La muerte de Jesús como una parte de la misión del Siervo en Lucas-Hechos

La significación de la muerte de Jesús en el Evangelio de Lucas es más difícil de rastrear. Como hemos visto, Lucas afirma la significación expiatoria de la muerte de Jesús, pero no la recalca.

⁴⁰ Käsemann, *Testament of Jesus*, 10, 18.

⁴¹ Ibid., 19–20, 26.

⁴² Ver Andrew T. Lincoln, *Truth on Trial: The Lawsuit Motif in the Fourth Gospel* (Hendrickson, Peabody, Mass., 2000), 266–67.

⁴³ La noción de que la narrativa de Juan opera en dos niveles, el del Jesús histórico y el de la comunidad de Juan, y que Juan combina los dos niveles en su narrativa, se ha popularizado desde la monografía de J. Louis Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (Abingdon, Nashville, 1968). Para una afirmación más reciente y más cauta de esta noción, ver Lincoln, *Truth on Trial*, 263–332.

¿Qué aspectos de la muerte de Jesús recalca Lucas? Los intérpretes de Lucas-Hechos han dado una variedad de sugerencias. Para algunos, Lucas consideraba la muerte de Jesús como un martirio y un ejemplo que hay que seguir, algo parecido a Eleazar en la literatura macabea que murió por sus convicciones y dejó «a los jóvenes un noble ejemplo de cómo morir una muerte buena voluntaria y noblemente» (2 Mac. 6:28; cf. 4 Mac. 5:1–7:23).⁴⁴ Para otros, Lucas pone a Jesús en el papel del Justo que sufre descrito en pasajes tales como Salmos 22, 42–43, 61, 116, y Sabiduría de Salomón 2 y 5.⁴⁵ Otros intérpretes sostienen que en Lucas-Hechos, Jesús recapitula la experiencia de Adán de prueba en el huerto, pero, a diferencia de Adán, es obediente y por consiguiente consigue la salvación para la humanidad.⁴⁶ Otros más creen que aunque para Lucas la muerte de Jesús es divinamente ordenada e importante, Lucas no está interesado en dar un análisis de su significación teológica.⁴⁷ Algunos estudiosos piensan que Lucas halla la muerte de Jesús significativa teológicamente en varios niveles.⁴⁸

[p 229] La variedad de sugerencias en cuanto al significado principal de la muerte de Jesús muestra que, como la última posición implica, ningún significado en particular es en realidad primordial. Lucas puede haber afirmado cada uno de estos significados, pero no se interesa ni en enfocar alguno de ellos en particular ni en explorar cada uno de ellos en detalle. Más bien la muerte de Jesús juega una parte, aunque una parte importante, en una serie crucial de sucesos. Aunque Lucas reconoce la inmensa significación teológica de la muerte de Jesús, quiere que la atención de sus lectores progrese del período de la muerte de Jesús al segmento de la historia de la salvación que cubre en su segundo volumen. En este período de la obra salvadora de Dios él ha exaltado a Jesús a su diestra, y, desde esta posición exaltada, Jesús ha inaugurado el tiempo de perdón y restauración de Israel; era que incluye la extensión de salvación a todos los pueblos de la tierra.

Tal vez por esto, como vimos arriba al pensar en el rechazo de Jesús en los Evangelios, Lucas pone mayor énfasis que los otros autores de los Evangelios en identificar a Jesús con el Siervo de los cuatro cantos del Siervo de Isaías. Lucas evidentemente ve que la carrera del Siervo de Isaías correspondía a la carrera de Jesús no simplemente en su muerte, sino también en su exaltación y en su extensión de la salvación de Dios a los gentiles.⁴⁹ Tampoco el Siervo sufre inocentemente en Isaías y en Lucas-Hechos (Is 50:8; 53:9; Lc 23:4, 14–15; 23:22), sino que también sufre entre los transgresores, correspondencia entre sí mismo y el Siervo que Jesús destaca explícitamente en el Evangelio de Lucas (Is 53:11; Lc 22:37). Dios vindica al Siervo y a Jesús, y esta vindicación conduce a la justificación de muchos (Is 53:11; Hch 5:31; 13:37–38). El Siervo y Jesús, por medio de sus seguidores, y especialmente por medio de Pablo, extienden la obra salvadora de Dios más allá de Israel a los gentiles, otra correspondencia que Lucas destaca mediante una cita explícita (Is 42:6; cf. 49:6; Lc 2:32; Hch 13:46).

Lucas, por consiguiente, probablemente enfoca menos que los otros evangelistas en un solo elemento significativo de la muerte de Jesús porque ve la muerte de Jesús como parte de una serie compleja de sucesos. Mediante

⁴⁴ Ver, por ej., Martin Dibelius, *From Tradition to Gospel* (James Clarke, Cambridge, 1971; orig. ed. 1919), 201–3.

⁴⁵ Robert J. Karris, «Luke 23:47 and the Lucan View of Jesus' Death», *JBL* 105 (1986): 65–74. Senior, *Passion*, 168, ve esto como un tema entre muchos. Cf. Daryl Schmidt, «Luke's "Innocent" Jesus: A Scriptural Apologetic», en *Political Issues in Luke-Acts*, ed. Richard J. Cassidy y Philip Scharper (Maryknoll, N.Y.: 1983), 111–21, aquí en 116–19, y John T. Carroll, «Luke's Crucifixion Scene», en *Reimagining the Death of the Lukan Jesus*, ed. Dennis D. Sylva (BBB 73; Anton Hain, Frankfurt, 1990), 108–24, aquí en 116–18.

⁴⁶ Jerome Neyrey, *The Passion according to Luke: A Redaction Study of Luke's Soteriology* (Paulist, Nueva York, 1985), 156–92. Cf. Senior, *Passion*, 165, que piensa que este tema, junto con muchos otros, es significativo para Lucas. Senior es más cauto que Neyrey, sin embargo, en cuanto al punto al que esta idea influyó en Lucas.

⁴⁷ Joseph B. Tyson, *The Death of Jesus in Luke-Acts* (Univ. of South Carolina Press, Columbia, S.C., 1986), 169–70.

⁴⁸ Senior, *Passion*, 161–79, por ejemplo, piensa que la muerte de Jesús da salvación, demuestra la fidelidad de Jesús tanto como Hijo de Dios y Justo, presenta a Jesús como profeta y mártir, muestra cómo Dios capacitó a Jesús para vencer las fuerzas de las tinieblas, da a Jesús como ejemplo del discipulado cristiano fiel, y revela cómo la muerte humana da paso a la vida. Cf. Carroll, «Crucifixion Scene», que halla que Lucas muestra a Jesús como profeta rechazado, Mesías sufriente, inocente, mártir ejemplar y dador de salvación.

⁴⁹ Joel B. Green, «The Death of Jesus, God's Servant», en *Reimagining the Death of the Lukan Jesus*, ed. Dennis D. Sylva (BBB 73; Anton Hain, Frankfurt, 1990), 1–28, esp. pp. 18–28; idem, «Death of Jesus» en *Dictionary of Jesus and the Gospels*, ed. Joel B. Green, Scot McKnight, e I. Howard Marshall, (InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1992), 146–63, aquí en 161.

estos acontecimientos Jesús realizará el plan de Dios para la restauración de Israel, plan que la descripción bíblica del Siervo del Señor predecía.

Sumario y conclusión

¿Por qué determinó Dios que su Hijo y Siervo debía morir? Todos los cuatro Evangelios suplen, en forma narrativa, una respuesta a esta pregunta. Marcos y Mateo recalcan la significación expiatoria de la muerte de Jesús. Como el Siervo del Señor descrito en Isaías, murió para que los pecados de muchos puedan ser perdonados. Aunque inocente él mismo, voluntariamente se sometió a castigo que ellos merecían [p 230] por sus iniquidades, y así dio su vida como rescate por muchos (Marcos), y por el perdón de los pecados (Mateo). Su muerte sacrificial fue el sacrificio del Día de la Expiación para terminar todos los sacrificios del Día de la Expiación. Ya no había necesidad del sacrificio anual realizado en el Lugar Santísimo de Israel «por toda la comunidad de Israel» (Lv 16:17, 33), y así Dios en el momento de la muerte de Jesús rompió la cortina que hacía separación entre el Lugar Santísimo y las demás partes del templo.

Juan se interesó en destacar el papel que la muerte de Jesús desempeñó para revelar la gloria divina de Jesús. Lejos de amenazar su afirmación de unidad con Dios, Jesús demostró mediante los sucesos de la pasión que era uno con el Dios que había determinado que debía morir. Los elementos principales de esa experiencia no le tomaron por sorpresa, ni tampoco su muerte fue una señal de debilidad. Fue la «hora» para la que había sido destinado y el medio por el cual él volvería a la gloria que tenía con su Padre antes de que el mundo empezara.

Lucas vivió rica significación teológica en la muerte de Jesús pero escogió no explorar a profundidad ningún significado en particular. Más bien, la muerte de Jesús fue parte del progreso necesario de la historia de la salvación, anotada de antemano en la profecía de Isaías del Siervo del Señor. Como el Siervo, Jesús tenía que morir, pero Dios también lo vindicó y realizó su obra salvadora para Israel y para las naciones.

Contrario a algunas opiniones de eruditos, ni Lucas ni Juan se opusieron al concepto de que la muerte de Jesús fuera expiatoria. Ambos evangelistas afirman esta manera tradicional de comprender por qué Jesús murió en la cruz. No obstante, vieron otros significados que también necesitaban énfasis. Tomados en conjunto, los cuatro Evangelios dan énfasis especial a la muerte de Jesús como expiación, exaltación, y un paso necesario en el progreso inevitable de la historia de la salvación

¿Qué Respuesta Debe Recibir Jesús?

Todos los cuatro Evangelios, o bien implican o bien dicen explícitamente, que sus narrativas en cuanto a Jesús requieren una respuesta. Lucas y Juan son explícitos. Lucas escribe para que Teófilo pueda saber con mayor certeza las cosas en que ya había creído (Lc 1:4). Juan escribe para los que leen su libro puedan creer, bien sea más firmemente o por primera vez, que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios (Jn 20:31).

Marcos y Mateo son más sutiles. No proveen ninguna declaración directa, pero moldean sus narrativas de una manera que muestra que se propone moldear las convicciones y acciones de los que las leen. Marcos quiere que sus lectores comprendan la promesa de la restauración a sí mismo que Dios extiende incluso a los de corazones más duros. Mateo da una advertencia a los que han rechazado a Jesús y a los que aducen ser seguidores de Jesús de que deben examinar sus acciones como barómetro de la condición de sus corazones.

[p 231] La fe y el amor en Juan

Empezamos con Juan, que es más explícito en cuanto a la respuesta que él desea que sus lectores den a su narrativa: él espera que ellos crean que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios (Jn 20:31). Los intérpretes han debatido si Juan espera que sus lectores abracen la fe por primera vez al leer su Evangelio, o si espera que continúen creyendo. ¿Se propone su Evangelio estimular la fe o fortalecer la fe?⁵⁰ Si nuestro examen en el capítulo 6 de la natura-

⁵⁰ El Evangelio fue escrito para estimular la fe según, por ejemplo, D. A. Carson, *The Gospel according to John* (Eerdmans, Grand Rapids, 1991), 87–95, 661–63. Fue escrito primordialmente para ahondar la fe de los creyentes, según, por ejemplo, Raymond E. Brown, *The Gospel according to John XIII–XXI* (AB 29A; Doubleday, Garden City, N.Y., 1970), 1059–61.

leza de la creencia en el Evangelio de Juan está en la pista correcta, ese debate probablemente descansa en una dicotomía que Juan no apreciaría. Aunque Jesús sabe los que verdaderamente creen y los que no pueden ser arrebatados de la mano del Padre (6:64–65; 8:31; 10:26–29; 13:18–19; cf. 13:11), algunos que piensan que creen resultará que no son creyentes por ningún lado (6:64a, 66, 70; 8:30, 37b; 13:10–11).

Juan, por consiguiente, probablemente quiere que su Evangelio a la vez engendre fe en los que no la tienen y fortalezca la fe de lo que ya son discípulos de Jesús.⁵¹ Tal vez Juan escribe por lo menos en parte para judíos creyentes que, frente a la persecución por su dedicación a una cristología que la sinagoga halla ofensiva (Jn 16:2; cf. 15:20–21), necesitan estímulo para continuar creyendo en Jesús como el Cristo, el Hijo de Dios, en la manera no tradicional que Juan define esos términos. No deben ser como los «discípulos» galileos que «se volvieron atrás y ya no le seguían» cuando oyeron la enseñanza dura de que la vida estaba disponible sólo por la unión con la sangre y la carne de Jesús (6:53–62), ni tampoco deberían ser como Judas, que, aunque siendo uno de los doce, era un «diablo» (6:70; 13:10–11, 18, 27). Deberían permanecer en la vid, Jesús mismo (15:1–8).

Probablemente no debemos pensar, sin embargo, que el Evangelio de Juan —o los otros Evangelios— se escribió solo para la comunidad de Juan. Juan, como los otros autores de los Evangelios, escribe para todo el que lea su libro así como para su «comunidad».⁵² También debe haber escrito con el concepto en mente de que el no creyente, tal vez un judío no creyente, podría leer su libro (u oír que se lo lee), ser reprendido por él, y prestar atención a la apelación implícita en pasajes tales como Juan 8:28, 10:38 y 11:49–52. Como hemos visto, a la luz de tales pasajes, Juan debe haber tenido alguna esperanza de que después de que ellos hayan levantado al Hijo del hombre, incluso los más vocingleros adversarios de Jesús podrían con todo creer en él.

Aunque no es una preocupación primordial de su Evangelio, Juan también piensa que la persistencia en la fe tiene una dimensión ética. Los que son realmente discípulos de Jesús harán más que no ceder a la presión para abandonar su confesión de la unidad de Jesús con Dios. También se amarán unos a otros. Este es un imperativo ético de Jesús en el cual se interesa Juan. Puede hablar de guardar los «mandamientos» de [p 232] Jesús (Jn 14:21), obedecer su «enseñanza» (14:24), y llevar «mucho fruto» (15:8), pero el único «mandamiento» que Jesús explícitamente les da a sus discípulos es: «Ámense unos a otros» (13:34–35; 15:17; cf. 13:12–14, 20; 15:11–16).

Parecería lógico hallar motivo para este mandamiento en una necesidad práctica de que los discípulos de Jesús se unan unos a otros conforme aumenta la hostilidad del mundo contra ellos. Esto ha sido ciertamente una explicación popular entre algunos eruditos para la prominencia de mandamientos de amor en el Evangelio. Siguiendo modelos sociológicos, notan que conforme los grupos son marginados, se vuelven más sectarios y más enfocados en cimentar sus vínculos de unidad unos con otros como muro de protección contra los avances del mundo exterior.⁵³ Ocasionalmente algunos intérpretes han acudido al enfoque interno del mandamiento en contra de Juan y le han criticado por aconsejar a su comunidad que ame sólo a sus miembros, descuidando en el proceso amar al mundo de afuera y el mandamiento de Jesús —anotado en otra parte— de amar a los enemigos (Mt 5:43–48; Lc 6:27, 35; 10:25–37). Esta posición puede parecer hallar algún respaldo exegético en el énfasis de Jesús sobre aborrecer al mundo para los discípulos en el mismo aliento en que ha hablado de la necesidad de que se amen unos a otros (Jn 15:18–16:4).⁵⁴

Por lógico que todo esto parezca en un nivel, en última instancia no convence como explicación del mandamiento de amor en el Evangelio de Juan. El texto del Evangelio simplemente no lo respalda. Dentro del mismo

⁵¹ Cf., por ej., F. F. Bruce, *The Gospel of John* (Eerdmans, Grand Rapids, 1983), 395, y George R. Beasley-Murray, *John* (WBC 36; Word, Waco, Tex., 1987), 387–88.

⁵² Richard Bauckham, ed., *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences* (Eerdmans, Grand Rapids, 1998).

⁵³ Ver, por ej., Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, 2:259, que, sin embargo, ve este desarrollo como comprensible a la luz de la persecución que la comunidad de Juan estaba atravesando en ese tiempo.

⁵⁴ Ver, por ej., Kelber, «Metaphysics and Marginality», 152–53, y R. Alan Culpepper, «Anti-Judaism in the Fourth Gospel as a Theological Problem for Christian Interpreters» en *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*, ed. Reimund Bieringer, Didier Pollefeyt, y Frederique Vandecasteele-Vanneuville (Westminster John Knox, Louisville, 2001), 61–82, aquí en 79–81.

Evangelio Jesús da una razón para la prominencia del mandamiento del amor que es casi diametralmente opuesta al modelo sociológico. Los discípulos, dice Jesús, deben amarse unos a otros porque al hacerlo así mejorarán su misión al mundo. Tal como el Padre ha enviado al Hijo al mundo para proclamar la unidad del Hijo y el Padre entre sí, así el Hijo envía a los discípulos al mundo para proclamar el mismo mensa Je (Jn 17:18; 20:21).⁵⁵ En otras palabras, la relación de los discípulos con el mundo debe ser paralela a la relación que el Padre y el Hijo tienen con el mundo. Esta es una relación no de aborrecimiento sectario por los que están fuera sino de amor que da lugar a la misión:

Porque tanto amó Dios al mundo, que dio a su Hijo unigénito, para que todo el que cree en él no se pierda, sino que tenga vida eterna. Dios no envió a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para salvarlo por medio de él (Jn 3:16–17).

[p 233] Ciertamente hay una diferencia entre el mandamiento del amor en Juan y el mandamiento de amor a los enemigos en Mateo y Lucas. En esos Evangelios, el enfoque de Jesús estaba en hacer «bien a quienes los odian» (Lc 6:27) siendo amables con ellos de maneras prácticas: bendiciéndolos, orando por ellos, dándoles ropa, prestándole sin esperar que nos repaguen, y generalmente tratándolos de la manera que uno quisiera que lo traten a uno (Mt 5:38–48; 7:12; Lc 6:27–36; cf. 14:12–14). En el Evangelio de Juan el enfoque recae en alcanzar al mundo de una manera solamente: mostrándole al mundo la unidad del Padre y el Hijo y así llevándolos a creer y a la vida eterna.

Esta diferencia entre Juan y los Sinópticos no quiere decir, sin embargo, que Juan desaprobaba el mostrar amor a los enemigos. Tampoco este mandamiento de amar a los hermanos de alguna manera se opone a la enseñanza de Jesús de amar a los enemigos. Su enfoque recae en una sola preocupación ética: mostrar amor por los hermanos para que el testimonio de la unidad entre el Padre y el Hijo se vea creíble ante el mundo.

Para que la proclamación de los discípulos de Jesús tenga éxito, sin embargo, deben cultivar dos relaciones. Debe ser uno con el Hijo y con su Padre (Jn 17:21; cf. 15:1–8), y deben estar unidos unos con otros (17:22–23). Son, en otras palabras, el eslabón en la mitad de una cadena de tres partes (Padre e Hijo, discípulos y mundo), y si el eslabón de la mitad se desintegra, será imposible llevar al mundo a una comprensión de la unidad que el Hijo y el Padre tienen. Puesto que la creencia en esta unidad conduce a la vida eterna (3:36; 5:24; 17:3), la misión de los discípulos al mundo fracasará si los discípulos no están unidos.

En resumen, Juan cree que su Evangelio exige dos respuestas: creencia y amor mutuo. Los que todavía no han venido a la convicción de que Jesús es el Hijo mesiánico de Dios en el sentido de que es uno con su Padre deben abrazar esta verdad. Los que ya se han entregado a esta creencia deben permanecer en ella, incluso frente a la misma clase de amarga persecución que el mismo Jesús histórico experimentó. Deben, todavía más, amarse unos a otros puesto que este amor mutuo es el elemento esencial en el cumplimiento de su misión para mostrar al mundo la unidad entre Jesús y su Padre.

Perseverancia en el Camino en Lucas-Hechos

Lucas también es explícito en cuanto a la respuesta que espera que su narrativa en dos volúmenes reciba de Teófilo y de los lectores cómo él. Espera que su narrativa les asegure de «la certeza» de la fe a la que se han comprometido. Como Juan, Lucas espera fortalecer la consagración de los cristianos perseguidos por la fe que habían abrazado. Lucas hace esto destacando ante sus lectores su lugar importante en un mapa social cuyos límites corresponden a los propósitos salvadores de Dios. Lucas les muestra a sus lectores, conforme ellos se abren camino por su narrativa, que son parte de un pueblo mucho más importante que la sociedad grecorromana que los ha marginado; son parte del pueblo de Dios.

⁵⁵ Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, 2:259, piensa que tales textos no amplían la perspectiva del mandamiento del amor porque todavía hablan sólo de amar a los que el Padre envía al Hijo y por consiguiente crearán. El amor de Dios al mundo en 3:16, sin embargo, precede a la respuesta de la creencia, y así el enfoque externo del amor sigue intacto. Cf. 1 Jn 4:10, 19, y sobre la relación entre la misión y el amor mutuo, ver François Vouga, *Une théologie du Nouveau Testament* (MdB 43; Labor et Fides, Ginebra, 2001), 208–13.

En su narrativa Lucas demuestra que mediante este pueblo Dios está extendiendo su propósito salvador, articulado desde mucho antes en las Escrituras, a Israel y a **[p 234]** todas las naciones de la tierra. Este propósito salvador, sostiene Lucas, triunfará sobre todo obstáculo que se ponga en su camino, sea de un tradicionalismo desobediente dentro de la iglesia, o por oposición directa de perseguidores no creyentes. Los lectores de Lucas no se han equivocado en cuanto a su fe. Su fe está en un Dios cuyo propósito fue planeado con meticuloso detalle, que anunció ese propósito de antemano en las páginas de las Escrituras, y cuyo propósito continuará avanzando en el futuro con tanta certeza como lo ha hecho en el pasado.

Es tal vez en parte debido a que quiere que sus lectores entiendan su propia ubicación importante dentro de este propósito que la narrativa de Lucas no limita la identificación del Siervo del Señor en Isaías sólo a Jesús. Por importante que es en la narrativa de Lucas que Jesús, como el Siervo, sufrió, fue vindicado, y desde su posición exaltada a la diestra de Dios supervisa la extensión del propósito salvador de Dios a las naciones, Lucas también muestra que otros, especialmente Pablo, en algún sentido hacen la obra del Siervo. Tal como Simeón aplica a Jesús la descripción de Isaías del Siervo como el que será «luz que ilumina a las naciones» (Lc 2:32; cf. Is 49:6), así Pablo y Bernabé dirigen su atención a los gentiles en Antioquía de Pisidia con las palabras: «Así nos lo ha mandado el Señor:» “Te he puesto por luz para las naciones, a fin de que lleves mi salvación hasta los confines de la tierra”» (Hch 13:47; cf. Is 49:6). Pablo (Hch 22:15; 26:16) y otros (Hch 1:8; 13:31) son «testigos» de Jesús, tal como el Siervo y el pueblo de Dios son «testigos» ante las naciones (Is 43:9–10).⁵⁶

El trabajo del Siervo del Señor vindicado y exaltado todavía no está terminado. Continúa por el trabajo de sus discípulos, y en tanto que ellos están entre los que «testifican» del mensaje de Jesús, también funcionan como el Siervo del Señor. Este papel importante debe darles confianza al abrirse paso por un mundo que a menudo responde al evangelio no con aceptación sino con persecución.

Tal como Juan ha aconsejado en cuanto a cómo deben vivir sus lectores al procurar realizar la misión que el Hijo les ha dado, así Lucas tiene un consejo similar para sus lectores conforme ellos asumen su papel en la extensión del propósito salvador de Dios a Israel y a las naciones. Como vimos en el capítulo 5, una parte importante del propósito de Lucas es mostrar a sus lectores cómo deben conducir sus vidas al seguir a Jesús en el «camino» de Dios (Lc 20:21; Hch 9:2; 16:17; 18:25–26; 19:9, 23; 22:4; 24:14, 22). Lucas especialmente se preocupa porque sus lectores extiendan la obra salvadora de Dios mediante tres actividades.

Primero, deben practicar inclusividad, predicando las buenas nuevas de salvación a los pobres, los pecadores, y a varias personas cuyas culturas difieren de la propia. Como el herido al lado del camino en la parábola del prójimo samaritano (Lc 10:29–37), deben ver a los que son diferentes de sí mismos como próximos. A diferencia del experto en la ley que provocó la parábola, no deben esperar hasta que tengan que ayudar a los **[p 235]** que son diferentes de ellos para reconocer esto. Los pobres (Lc 4:18–19; 14:13; cf. Hch 3:1–10), pecadores (Lc 6:32–33; 15:1–31; Hch 9:1–31), y los de otra etnia (Lc 10:29–37; Hch 8:14–17, 25, 26–29; 10:1–11:18; 15:1–31) todos son objeto de la obra salvadora de Dios.

Segundo, deben sostener sus posesiones sin aferrarse a ellas, reconociendo que la riqueza tiende a desviar a sus propietarios del camino del Señor (Lc 12:13–21). Para algunos esto significará desprenderse de toda riqueza, como Pedro (Hch 3:6). Para otros significará mantener alguna riqueza para que puedan, como Pablo (Hch 20:34–35), proveer para las necesidades de los pobres.

Tercero, en medio de la adversidad que experimentan por su consagración al evangelio, deben «orar siempre, sin desanimarse» (Lc 18:1). Dios usará sus oraciones para el avance de sus propósitos salvadores y, en respuesta a ellas, los vindicará contra sus opresores. A menudo, como sucede en Hechos, proveerá esta vindicación «prontamente» (18:8a; cf. Hch 4:29–30; 7:56; 12:5, 7; 16:26), pero si se demora, su pueblo debe perseverar en su fe, usando la oración para ayudarles a vérselas con su sufrimiento (Lc 18:8b; 23:34, 46; cf. Hch 4:23–31; 7:59–60).

⁵⁶ Cf. Ernst Haenchen, *The Acts of the Apostles: A Commentary* (Westminster, Philadelphia, 1971), 143 n. 8; C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, 2 vols. (ICC; T. & T. Clark, Edinburgh, 1994–98), 1:291; y esp. John B. Polhill, *Acts* (NAC; Broadman, Nashville, 1992), 85.

El Evangelio de Lucas recalca la fidelidad de Jesús en estas tres actividades, y su segundo volumen muestra cómo la iglesia primitiva siguió su ejemplo. Lucas quiere que sus lectores, en medio de su propio sufrimiento, sigan, como la iglesia primitiva, la fidelidad de Jesús para extender la obra salvadora de Dios a los marginados, manejar con cuidado las posesiones, y orar en medio de la adversidad.

Como Juan, por consiguiente, Lucas quiere que sus lectores permanezcan convencidos de la fe a la que se han comprometido. Esto quiere decir más que simplemente levantar barreras contra la persecución e influir en el mundo exterior. Quiere decir seguir el ejemplo de Jesús y de los primeros cristianos participando en la misión al mundo y respondiendo a la persecución no con una retirada sino con avance.

Las buenas noticias del perdón de pecados en Marcos

La respuesta que Marcos quiere que los que leen su narrativa den a esto es, como muchas otras cosas en su Evangelio, difícil de discernir. A diferencia de Juan y Lucas, él no da ninguna declaración de su propósito para escribir. Como vimos en el capítulo 3, sin embargo, una atención cuidadosa a la narrativa revela una preocupación no sólo por identificar a Jesús como el Cristo e Hijo de Dios, sino ofrecer la esperanza de la muerte expiatoria de Jesús a aquellos cuyos corazones se han endurecido contra el evangelio.

Marcos probablemente da por sentado que sus lectores serán o bien discípulos de Jesús, o personas interesadas en lo que el «evangelio de Jesucristo, el Hijo de Dios» (Mr 1:1) tiene para ofrecerles. Probablemente espera que sus lectores se identifiquen más naturalmente, por consiguiente, con los discípulos de Jesús en la narración: Ellos sabrán de inmediato que no son iguales al Mesías mismo, o a Juan en su papel profético, vestido extraño, y dieta nada usual, o de Dios, sino iguales con aquellos en la [p 236] narración que quieren obedecer a Dios y así seguir a Jesús (1:1–20). Al describir a los discípulos casi por entero positivamente hasta 6:30, Marcos anima a sus lectores a persistir en esta identificación.⁵⁷

Conforme la hostilidad de los adversarios crece contra Jesús en los primeros capítulos, Marcos también anima a sus lectores a no identificarse con los escribas y fariseos. Ellos se oponen al que perdona pecados, sana enfermedades, incluye a los marginados, y considera la compasión al hambriento como más importante que la obediencia a la ley (Mr 2:1–2:6). Ellos habían rotulado las cosas de Dios como satánicas (3:22) así que están «fuera» del reino de Dios (4:11). Un lector que considere con algo de simpatía al Evangelio de Marcos intuitivamente resiste identificarse con los enemigos de Jesús.

Marcos entonces introduce una complejidad perturbadora en la narrativa. Empezando con el relato de la alimentación de los cinco mil (Mr 6:30–44), describe a los discípulos en una luz casi tan negativa como los adversarios de Jesús. A pesar de saber por experiencia personal que Jesús ha puesto a disposición de ellos este poder que obra maravillas (3:14–15; 6:7–13), ellos responden a la sugerencia de Jesús de que le den a la multitud algo de comer con incredulidad condescendiente: «¿Debemos ir y comprar pan por un valor de 200 denarios y darles a ellos algo para que coman?» (6:37, aut.). Su embotamiento al poder y mensaje de Jesús continúa, alcanzando un punto bajo en 8:31–33, cuando Pedro reprende a Jesús por la afirmación de que él debe sufrir, y Jesús a su vez le reprende con palabras que se podrían haber aplicado a los escribas unos pocos capítulos antes: «¡Aléjate de mí, Satanás! Tú no piensas en las cosas de Dios sino en las de los hombres» (8:33; cf. 3:20–30).

A la larga, en la hora de crisis de Jesús, ellos incluso dejan de ser sus seguidores y lo abandonan (Mr 14:10, 50, 68, 70, 71). Uno de los seguidores de Jesús está tan desesperado para alejarse de él que cuando la chusma lo atrapa, «él soltó la sábana y escapó desnudo» (14:51–52).

Marcos debe haber esperado que este giro perturbador en la historia estimule a sus lectores a examinar sus propias afirmaciones de ser seguidores de Jesús. Marcos puede haber intentado que sus lectores se hagan a sí mismos las preguntas que Jesús les hace a los discípulos: «¿Todavía no ven ni entienden? ¿Tienen la mente embotada? ¿Es que tienen ojos, pero no ven, y oídos, pero no oyen?» (Mr 8:17–18).

⁵⁷ Cf. Andrew T. Lincoln, «The Promise and the Failure: Mark 16:7, 8» en *The Interpretation of Mark*, 2ª ed., ed. William R. Telford (Studies in New Testament Interpretation; T. & T. Clark, Edinburgh, 1995), 229–51, aquí en 242–43.

A los discípulos fracasados Marcos les ofrece la cruz de Jesucristo, el Hijo de Dios. Jesús dio «su vida en rescate por muchos» (Mr 10:45). Como el Siervo del Señor «derramó» su sangre por «muchos» (14:24; Is 53:12). Su muerte es el máximo sacrificio del Día de la Expiación (Mr 15:38). Su muerte expía incluso el pecado de aquellos cuya comprensión de su enseñanza está tan oscurecida que huyen de él en su hora de necesidad e incluso niegan que le conocen. Por eso, después de la resurrección de Jesús, el joven vestido de blanco, claramente un mensajero angélico, envía un mensaje para recordar «a los discípulos y a Pedro» que Jesús los espera en Galilea (16:7; cf. 14:28).

[p 237] Es significativo que el ángel incluya particularmente a Pedro. Él es el discípulo al que Jesús identificó con Satanás anteriormente (Mr 8:33) y el discípulo que, en la hora de crisis de Jesús, negó tres veces conocerle (14:30, 66–72). La muerte de Jesús expió por su pecado y, parece que Marcos dice, la muerte de Jesús expía por todos los que no obedecen a Dios pero que estén dispuestos a aceptar por fe que Jesús ha muerto por ellos. Como Jesús mismo lo dice: «yo no he venido a llamar a justos sino a pecadores» (2:17).

El Evangelio de Marcos, por consiguiente, es «evangelio» en el sentido más puro. Es la proclamación del mismo mensaje que Jesús predicó, y este mensaje es el cumplimiento de las buenas nuevas descritas en Isaías 40:1–5: Dios ofrecerá consuelo a su pueblo porque el sufrimiento de su Siervo «ha pagado por su pecado». La respuesta que Marcos desea que sus lectores den a su evangelio es probablemente la misma respuesta que, conforme a su Evangelio, Jesús desea de la predicación del reino de Dios: arrepentimiento y fe (1:15).

Cumplimiento y advertencia en Mateo

Como en Marcos, la respuesta que Mateo quiere de sus lectores surge de una lectura cuidadosa de la narrativa antes que de alguna declaración específica. Como vimos en el capítulo 4, Mateo se halla en un conflicto angustioso con judíos no cristianos en cuanto a si ellos o los cristianos judíos son herederos de las Escrituras de Israel. Mateo elabora una detallada argumentación de que Jesús cumple de toda expectativa bíblica para el Mesías y lleva a la madurez las tendencias típicas latentes en la ley mosaica. La negativa del liderazgo judío del día de Jesús para apreciar esto surge de sus corazones corruptos y endurecidos. Dios castigará su negativa destruyendo a Jerusalén (Mt 22:7; 23:36, 38; 24:1–2, 15–25; 21:41a) y presentando de nuevo a los gentiles su invitación al banquete mesiánico (8:11–12; 22:8–10; cf. 24:41b).

Mateo probablemente quiere que esta argumentación llegue a oídos de los judíos no creyentes. Como leemos en el capítulo 4, Mateo parece haber interpretado el papel de Jesús contra el trasfondo de la carrera profética problemática de Jeremías. Jeremías, como Jesús, había enfocado la hipocresía de su generación (Jer 7:6, 9, 16–18, 22; cf. 26:1–24). Como Jesús, había advertido a «esta generación» que estaba «bajo la ira [de Dios]» (7:29) y que Jerusalén, con su templo, sería destruida (7:12–15, 32–34; 26:6). Mateo probablemente se vio en el mismo papel, y vio su Evangelio como funcionando de manera similar a la profecía escrita por Jeremías. Si es así, entonces Mateo puede haber esperado que el mensaje de su Evangelio —tal vez sólo de segunda mano por la predicación de los creyentes a quienes influiría— conduciría a algunos judíos antagonistas al arrepentimiento.

Mateo también probablemente quería que sus lectores cristianos aprendieran una lección saludable de la respuesta negativa a Jesús de tantos en Israel. Como vimos en el capítulo 4, las denuncias de Mateo de la hipocresía entre los escribas y fariseos en Mateo 6:1–18 y 23:1–39 contiene imperativos destinados a todos los lectores de este Evangelio y probablemente da por sentado que la mayoría de ellos serían cristianos. Mateo piensa que sus lectores cristianos son capaces de caer en las mismas trampas de **[p 238]** hacer buenas obras, orar, ayunar, y codiciar títulos de honor meramente para que otros los vean y los elogien (6:1–6, 16–17; 23:3, 8–9). Tiene un concepto realista de la iglesia como *corpus mixtum*, un cuerpo que incluye tanto a creyentes cuyos corazones han sido cambiados como a inconversos que no han experimentado ningún cambio pero que son capaces de decir las palabras y hacer algunas de las obras de los santos (7:16–23; 13:24–30, 36–43, 47–50; 22:11–13; 24:48–51; 25:10–12).

Mateo espera que sus lectores respondan a esta realidad no tratando de desarraigar de la iglesia a los falsos cristianos (Mt 13:29–30), sino trabajando con gentileza con los que parecen estar tanteando al borde de la incre-

dulidad con esperanza de que tal vez sean librados. Aunque en opinión de Mateo ciertamente existen falsos cristianos, sólo el día final dejará al descubierto con certeza los que tienen fe genuina y los que sólo han repetido como cotorras las palabras «¡Señor! ¡Señor!» Mientras tanto, la iglesia debe ser lenta para disciplinar al descarriado (18:16–17), gentil hacia el vulnerable (18:5–10), y lista para buscar a la oveja perdida que se ha descarriado del redil (18:12–14).

En resumen, Mateo espera que el mensaje de su Evangelio beneficie a una amplia variedad de lectores. Para los judíos que han rechazado a Jesús como mago y engañador, Mateo espera que el mensaje de su libro, tal vez comunicado por cristianos que lo han leído y han aprendido de él, funcione de la misma manera en que el mensaje de Jeremías funcionó en el siglo sexto a.C. Les advierte en cuanto a la dureza de su corazón y los llama a que ablanden sus actitudes hacia el evangelio. Para los que afirman ser cristianos pero cuyas actitudes internas no son diferentes de los judíos no creyentes a quienes Mateo critica, el Evangelio de Mateo funciona de una manera similar. Para ellos, es un llamado saludable a examinar para ver si su conducta es consistente con la confesión del Señor que desea «misericordia y no sacrificio» (Mt 9:13; 12:7) y cuyas leyes ponen mayor peso en asuntos de «justicia, misericordia y fe» (23:23).

¿Qué esperan los cuatro evangelistas que sus lectores hagan? Un sumario

Cada uno de los cuatro evangelistas ha escrito su obra para fortalecer la fe de los que han decidido seguir a Jesús, a menudo en circunstancias difíciles. Juan y Lucas dan los indicios más claros de que escriben para los creyentes perseguidos. «Si a mí me han perseguido, también a ustedes los perseguirán», les dice Jesús a sus discípulos en el Evangelio de Juan al prepararlos para su partida. «Los tratarán así por causa de mi nombre» (Jn 15:20–21). Luego continúa: «Los expulsarán de las sinagogas; y hasta viene el día en que cualquiera que los mate pensará que le está prestando un servicio a Dios» (16:1–2). Lucas parece esperar que sus lectores «anhelarán vivir siquiera uno de los días del Hijo del hombre» (Lc 17:22) y que «claman a él día y noche» (18:7). Él termina su narrativa como el principal protagonista de su segundo volumen: Pablo, en la cárcel (Hch 28:16, 30–31).

A la luz de la adversidad que sus lectores cristianos enfrentan por su consagración al evangelio, Juan y Lucas esperan que los que leen sus obras reciban estímulo para perseverar en su dedicación. Juan espera que los que leen su obra examinen su fe para ver si son **[p 239]** «realmente» discípulos de Jesús (Jn 8:31), y, si no lo son, quiere que ellos crean (20:31). Lucas espera que los que se sienten marginados por la sociedad que los rodea capten una nueva comprensión del papel importante que desempeñan, como pueblo de Dios, en el plan de Dios de llevar salvación a Israel y a todas las naciones de la tierra (Hch 3:25).

Juan y Lucas, todavía más, tienen consejo práctico para sus lectores en cuanto a cómo vivir en el tiempo antes de que Jesús vuelva para llevarlos consigo a la morada del Padre (Jn 14:1–4) y para restaurar todo como lo prometieron los santos profetas (Hch 3:21). Deben participar en la misión que Jesús les ha encomendado, mostrando al mundo la unidad entre el Padre y el Hijo mediante su propio amor unificador de unos a otros (Juan) y siguiendo el Camino de Jesús al vivir vidas de generosidad, inclusividad y oración (Lucas-Hechos).

Los contextos históricos desde los que Marcos y Mateo escribieron son menos claros. Marcos puede también haber escrito en un período de persecución, tal vez en Roma bajo Nerón.⁵⁸ El debate polémico de Mateo con el judaísmo no creyente puede haber incluido la misma clase de persecución que Juan evidentemente sufrió. Si es así, cada uno habla del contexto de sufrimiento con una voz distintiva. Marcos extiende esperanza a los que no han permanecido fieles. Les dice que no son los primeros en haberse doblegado bajo la presión al seguir a Jesús en circunstancias difíciles. Jesús vino a llamar a los pecadores. Su muerte ha expiado por su pecado, y los espera en Galilea para que puedan continuar siguiéndole.

⁵⁸ Respecto a este escenario para el Evangelio de Marcos, ver, entre otros, Ralph P. Martin, *Mark: Evangelist and Theologian* (Paternoster, Exeter, 1972), 51–70; Martin Hengel, *Studies in the Gospel of Mark* (Fortress, Philadelphia, 1985), 1–30; idem, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ* (Trinity Press International, Harrisburg, Penn., 2000), 79.

Mateo, al contrario, rememora la tradición profética de Israel para advertir a los adversarios del cristianismo y a los cristianos no auténticos en cuanto al castigo de Dios que llegará. Aquí también, sin embargo, la esperanza última es positiva y de gracia. Como Jeremías, Mateo quiere que los judíos no cristianos eviten el castigo escatológico aprendiendo de la destrucción de Jerusalén y del influjo de gentiles en el pueblo de Dios que deben arrepentirse. También quiere que los cristianos que leen su Evangelio eviten la hipocresía y rescaten a los cristianos que travesen al borde de la hipocresía. Los judíos no creyentes y los cristianos hipócritas escaparán entonces del castigo escatológico reservado para los que dicen «Señor, Señor» en el día final pero a quienes el Señor confesará que nunca los ha conocido.

El Evangelio De Jesucristo En Los Cuatros Evangelios Y Hechos

A pesar de todas sus diferencias, los cuatro Evangelios tienen mucho en común. Cada evangelista trata a su propia manera de cuatro preguntas en cuanto a Jesús: ¿Quién es él? ¿Por qué fue rechazado? ¿Cuál es la significación de su muerte? ¿Qué respuesta exige el mensaje en cuanto a él? Como hemos visto, cada Evangelio responde a esta pregunta [p 240] con su propio acento. Incluso así, las respuestas de los evangelistas a estas preguntas ocupan mucho terreno común.

Para todos ellos, no se puede entender a Jesús aparte de trasfondo de su contexto judío. Al mismo tiempo, él se eleva por encima de ese contexto para ocupar terreno que sólo Dios puede ocupar junto con él. Él estaba con Dios al principio de la creación (Juan), e incluso el viento y las olas le obedecen (Marcos), él y su enseñanza abarcan el cumplimiento máximo de las Escrituras de Israel (Mateo), y su venida ha iniciado la temporada de salvación para Israel y para todas las naciones de la tierra (Lucas-Hechos).

Todos los cuatro evangelistas entienden que el rechazo de Jesús brotó de una combinación del plan soberano de Dios, articulado de antemano en las Escrituras de Israel, y del pecado humano. Todos creen que Jesús cumplió el papel del Siervo sufriente de Isaías. Todos ellos también afirman que los que rechazan a Jesús lo hacen debido a que sus corazones se oponen a las cosas de Dios.

Los cuatro también afirman que la crucifixión de Jesús distó mucho del fin vergonzoso que la mayoría de las personas del mundo antiguo consideraba que era cualquier muerte por crucifixión. Debido a que fue el sufrimiento del Siervo inocente de Dios, proveyó expiación plena y final por el pecado, incluso por el pecado de los que abandonaron a Jesús en su hora de mayor necesidad (Marcos), y los que clamaron su muerte (Marcos, Lucas-Hechos), y los que, sean judíos o romanos, lo pusieron en la cruz (Lucas-Hechos), si tan sólo se arrepienten y creen (Hechos). Por la muerte de Jesús Dios le exaltó a su diestra, y desde allí él envía a su Espíritu para dar poder a sus discípulos conforme ellos continúan la tarea de predicar el evangelio (Lucas-Hechos; Juan).

Cada uno de los autores de los Evangelios espera que sus lectores respondan a su narrativa con fe en Jesús fortalecida. En medio de la persecución, la muerte de Jesús expía por su fracaso (Marcos), la enseñanza y ejemplo de Jesús provee dirección para el discipulado fiel (Mateo, Lucas-Hechos, y Juan), y la historia de Jesús y de la iglesia primitiva demuestra que el propósito salvador de Dios para Israel y para el mundo triunfará (Lucas-Hechos).

Todos los cuatro Evangelios dan testimonio de las ramificaciones múltiples del único evangelio de Jesús. En su Hijo y Mesías Jesús, el Dios de Abraham, Isaac, y Jacob ha visitado a su pueblo para completar su propósito salvador entre ellos y extender salvación a los gentiles. Contra todas las expectativas, la muerte de Jesús en la cruz y su exaltación a la diestra de Dios ha logrado este propósito. Mediante la muerte de Jesús, Dios ha puesto la expiación y el perdón de pecados a disposición de todos los que se arrepienten. Jesús volverá para dar por terminada la obra salvadora de Dios y ejecutar el juicio final sobre todos los que persisten en rechazarlo. Esto quiere decir que los que no lo han hecho deben abrazar por fe las buenas nuevas en cuanto a él, y los que ya lo han hecho deben seguir siendo fieles incluso en medio de gran adversidad.

Entre los autores de los escritos del Nuevo Testamento el apóstol Pablo expresó más completamente en forma práctica las implicaciones teológicas de este evangelio. Ahora pasamos a la teología de sus cartas.

[p 241]

Segunda Parte

LAS CARTAS PAULINAS

[p 243]

Capítulo 8

LA COHERENCIA Y CENTRO DE LA TEOLOGÍA DE PABLO

Dentro del campo de la teología del Nuevo Testamento, tal vez el subtema más acaloradamente disputado es la teología paulina. En parte esta controversia es porque Pablo da más información en cuanto a sus perdurables convicciones teológicas que cualquier otro autor del Nuevo Testamento. Es cierto que Lucas escribió más del Nuevo Testamento que Pablo, pero sólo Pablo entre los autores del Nuevo Testamento provee una serie de cartas escritas en un período prolongado, permitiéndonos ver a cuáles convicciones teológicas él apela repetidamente en diversos escenarios y con el correr del tiempo. Esto nos permite construir lo que un erudito paulino ha llamado un cuadro «estereoscópico» de su teología.¹ Lo vemos desde más de un ángulo y podemos describirlo en más de una sola dimensión. Este campo amplio y maduro de estudio naturalmente produce una cantidad igualmente amplia de comida para disputas interpretativas. Como resultado, han surgido un número de proposiciones en cuanto a la coherencia de la teología de Pablo y a qué concepto, si alguno, está en su «centro».

La significación y coherencia de la teología de pablo

Podemos dividir las principales propuestas académicas en cuanto a la coherencia de la teología de Pablo en tres categorías: (1) afirmaciones de que la teología que emerge de las cartas de Pablo es coherente, estable y significativa, (2) afirmaciones de que la teología de Pablo cambió de maneras significativas conforme él encontraba varios problemas en sus iglesias, y (3) afirmaciones que la teología de Pablo es básicamente inconsistente.

La teología de Pablo como coherente y significativa

Tradicionalmente los cristianos han considerado a Pablo el príncipe de los teólogos. Desde el tiempo del propio ministerio de Pablo algunos han disputado esta afirmación, pero la iglesia ortodoxa desde una fecha temprana lo consideró ser el santo y bendecido apóstol Pablo que, aunque ocasionalmente difícil de entender (2 P 3:16), no obstante escribió cartas de sublimidad insuperable. En tiempos más recientes algunos han continuado adoptando una variación de este punto de vista, usualmente [p 244] proveyendo alguna justificación histórica para su evaluación de Pablo—él es el primer teólogo cristiano y el más influyente—pero siempre incluyendo un ápice de admiración.

James D. G. Dunn provee un buen ejemplo de esta noción de Pablo que tan a menudo se sostiene en tiempos modernos. Hablando históricamente, aduce Dunn, Pablo es el primero y el más grande de los teólogos cristianos. Esto es verdad no porque él sea el primer cristiano que se dedicó a la reflexión teológica, sino porque fue el primero que dedicó una porción considerable de su vida a este tipo de reflexión, a enseñar sus convicciones teológicas a otros, y a ponerlas por escrito. Él es el teólogo más grande no porque sea necesariamente el mejor de tales teólogos de todos los tiempos, sino debido a su influencia ampliamente extendida, particularmente después de la canonización de sus cartas en el siglo segundo. Dunn explica la teología de Pablo por temas, siguiendo hasta donde sea posible el bosquejo de Romanos, a fin de no imponer sobre Pablo un sistema teológico foráneo, y el estudio de Dunn revela a un pastor teólogo coherente, reflexivo, aunque constantemente atareado.²

Dunn cree, además, que Pablo tiene algo para ofrecer a la iglesia de hoy. Aunque Dunn escribe con sensibilidad a las circunstancias históricas en las que Pablo escribió sus cartas, no sigue la senda de William Wrede de encerrar su consagración a la iglesia a fin de producir un retrato puramente histórico de la teología de Pablo:

¹ James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Eerdmans, Grand Rapids, 1998), 13.

² Ibid., 1–26.

La prueba de una buena teología de Pablo será el grado al cual permite al lector y a la iglesia no sólo entrar en el mundo del pensamiento de Pablo sino también participar teológicamente con las afirmaciones que él hace y los asuntos que considera.³

Otros que abogan este enfoque incluyen, de una generación anterior, Herman Ridderbos y, más recientemente, C. K. Barrett y Thomas R. Schreiner. El tratamiento de Ridderbos de la teología de Pablo difiere del de Dunn en muchos puntos significativos: la importancia del individuo en la teología de Pablo, el origen post-paulino de Efesios y las Pastorales, y la interpretación de la antítesis de Pablo entre las obras y la fe, para dar sólo una muestra representativa.⁴ Dunn y Ridderbos, sin embargo, sostienen en común la convicción de que la teología de Pablo es básicamente auto consistente, se puede describir sistemáticamente, y tiene profundas implicaciones para la iglesia.

Dunn y Ridderbos utilizan el bosquejo de Romanos, la carta más reflexiva y menos situacional de Pablo, como la estructura organizacional para su teología. Dunn lo hace explícitamente, defendiendo su selección de estructura organizacional en ensayos [p 245] preliminares y en el prólogo de su estudio completo.⁵ Ridderbos no hace ninguna apelación explícita a Romanos como el medio de organizar su estudio de la teología de Pablo; pero rehúsa atarse a los temas clásicos del «orden de salvación» (*ordo salutis*) reformado, y el núcleo de su estudio, según resulta, encaja en el bosquejo de Romanos. Él pasa de una consideración del pecado (cf. Ro 1:18–3:20) a la justicia de Dios (cf. 3:21–5:21), a la nueva vida en Cristo (cf. 6:1–8:39) y a la iglesia (cf. 12:1–15:13).

C. K. Barrett, en un volumen sobre la naturaleza y contenido del pensamiento de Pablo, ve a Pablo desde una perspectiva similar.⁶ Barrett también toma un camino diferente del de Dunn en intersecciones exegéticas principales, tales como la comprensión de Pablo de la ley y la relación de la ley con el evangelio y su lugar en la ética cristiana. No obstante, para Barrett, tanto como para Dunn, Pablo no es meramente uno de muchos pensadores cristianos destacados, sino «el pensador cristiano destacado».⁷ Aunque los resultados de la reflexión teológica de Pablo están contenidos sólo en cartas ocasionales, Pablo fue un teólogo sistemático; así que el tratamiento temático de su pensamiento es un suplemento esencial al tratamiento ocasional de su pensamiento en estudios individuales de cada carta.⁸

Como Dunn y Ridderbos, Barrett parece apoyarse fuertemente en el bosquejo de Romanos para el arreglo de los varios temas teológicos que halla importantes en Pablo. Su consideración va del «el reinado del mal» (cf. Ro 1:18–32) a «Ley y pacto» (cf. 2:1–3:20), a «Gracia y justicia» y «Cristo crucificado» (cf. 3:21–8:39), a «La iglesia» (cf. 12:1–15:13), y «El Espíritu Santo y la ética». Sólo en las últimas dos secciones Barrett se desvía del bosquejo de Romanos, dejando fuera una consideración de Israel en la teología de Pablo (9:1–11:36) y cubriendo al Espíritu Santo y la ética al último, en tanto que Pablo une estos dos asuntos más prominentemente en la sección de la mitad de la carta (5:1–21; 8:1–39).⁹

³ Ibid., 8–9. Para el punto de vista de Wrede ver «The Task and Methods of “New Testament Theology”» en *The Nature of New Testament Theology: The Contribution of William Wrede and Adolf Schlatter*, ed. Robert Morgan (SBT 2.25; SCM, Londres, 1973), 68–116, aquí en 70: «Todo el que desea intervenir científicamente en la teología del Nuevo Testamento ... debe ser guiado por una pura preocupación desinteresada por conocimiento».

⁴ Herman Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology* (Eerdmans, Grand Rapids, 1975; ed. orig. alemana 1966).

⁵ James D. G. Dunn, «Prolegomena to a Theology of Paul», *NTS* 40 (1994): 407–32; idem, «In Quest of Paul’s Theology: Retrospect and Prospect», en *Pauline Theology. Volume IV: Looking Back, Pressing On*, ed. E. Elizabeth Johnson y David M. Hay (SBLSymS 4; Scholars Press, Atlanta, 1997), 95–115, aquí en 1056; idem, *Theology of Paul*, 2–26.

⁶ C. K. Barrett, *Paul: An Introduction to His Thought* (Westminster John Knox, Louisville, 1994).

⁷ Ibid., ix: «Si hay alguna duda del lugar de Pablo en una serie de Pensadores Cristianos Destacados es si se le debe o no describir como el pensador cristiano destacado». Barren se refiere a la serie «Outstanding Christian Thinkers» en la que apareció la edición británica de su libro (Geoffrey Chapman, Londres, 1994).

⁸ Ibid., 56.

⁹ Ibid., 55–141.

Thomas R. Schreiner, como Dunn, Ridderbos y Barrett, cree que Pablo fue un pensador coherente y teológicamente consistente.¹⁰ Concuera con Dunn y Barrett en que cualquier intento de sistematizar el pensamiento de Pablo enfrenta el obstáculo de la naturaleza ocasional de la carta de Pablo. Pablo no fue ni un teólogo sistemático que escribió cartas con la intención de que otras generaciones analizaran la teología que expresaba en ellas, y ni siquiera fue un pastor dedicado al liderazgo de ciertas iglesias. Schreiner cree que Pablo fue fundamentalmente un misionero que entendió en términos teológicos su misión misma y el sufrimiento que ella requería. Llamó a **[p 246]** personas en varios lugares a responder al evangelio en fe, y esperaba por este medio dirigir a todos a dar gloria a Dios por medio de su Hijo Jesucristo. Aunque sus cartas fueron documentos ocasionales con el propósito de instar a los que los leían a perseverar en su dedicación al evangelio, el cuidado con que las compuso y la eficacia de los trabajos misioneros de Pablo revela la consistencia y profundidad de su pensamiento.

Como Dunn, Ridderbos y Barrett, Schreiner escribió su teología de Pablo después de concluir un comentario principal sobre Romanos.¹¹ Aunque la organización de su teología no sigue el bosquejo de Romanos, tal vez no es insignificante que aboga que la gloria que todos deben dar a Cristo es el tema principal de Romanos y el fundamento de la teología de Pablo en general.¹²

En síntesis, para esos intérpretes, la teología de Pablo es a la vez profunda y bien ordenada. Romanos, como la carta más reflexiva y menos situacional de Pablo, provee acceso a la manera en que Pablo ordena los principales elementos de su pensamiento.¹³

La teología de Pablo como una obra en progreso

La segunda posición de la situación de Pablo como teólogo es que fue primordialmente un apóstol intentando resolver las implicaciones de su evangelio en las comunidades que su predicación había establecido. Si sus cartas indican el carácter de su pensamiento teológico, entonces su actividad apostólica a menudo era una exageración, equivocación o desarrollo teológico, pero también en una medida de noción teológica profunda. Hans Hübner, por ejemplo, concuerda con Dunn y Barrett en que Pablo se halla entre los más grandes de los primeros pensadores cristianos, pero coloca énfasis especial en cómo Pablo desarrolló su teología en debate con las comunidades cristianas que había establecido. Debido a que Pablo pensaba teológicamente junto con estas comunidades, su teología estaba en proceso; atravesando cambio y desarrollo. Al mismo tiempo contenía elementos profundos, tales como la justificación por fe sola aparte de las obras de la ley, que estuvieron presentes desde el principio pero recibieron reafirmación y refinamiento con el tiempo.¹⁴

También podemos colocar el tratamiento influyente de J. Christiaan Beker en esta categoría, aunque Beker no cree que la teología de Pablo «se desarrolló» hacia alguna **[p 247]** meta.¹⁵ Para Beker el logro teológico de Pablo

¹⁰ Thomas R. Schreiner, *Paul: Apostle of God's Glory in Christ: A Pauline Theology* (Inter Varsity Press, Downers Grove, Ill., 2001).

¹¹ La teología de Dunn apareció diez años después de la publicación de su comentario sobre Romanos. Para Ridderbos la brecha fue de siete años y para Schreiner tres años. El tratamiento de Barrett del pensamiento de Pablo apareció tres años después de la revisión de su muy anterior comentario sobre Romanos. Ver James D. G. Dunn, *Romans 1–8* (WBC 38A; Word, Dallas, 1988); idem, *Romans 9–16* (WBC 38B; Word, Dallas, 1988); Herman Ridderbos, *Aan de Romeinen* (Commentaar op het Nieuwe Testament; Kok, Kampen, 1959); Thomas R. Schreiner, *Romans* (BECNT; Baker, Grand Rapids, 1998); y C. K. Barrett, *The Epistle to the Romans* (BNTC; Londres: A. & Black, 1957; ed. rev., Hendrickson, Peabody, Mass., 1991).

¹² Ver Schreiner, *Romans*, 23; idem, *Paul*, 15–35.

¹³ Después de un período en el que muchos intérpretes pensaban que era necesario negar que Romanos contiene una presentación sistemática de la doctrina cristiana, la importancia del lugar de las cartas para describir por lo menos la teología de Pablo en términos sistemáticos parece estar surgiendo de nuevo. Además de la obra de Dunn, Ridderbos, Barrett y Schreiner, ver también Joseph Plevnik, «The Understanding of God at the Basis of Pauline Theology», *CBQ* 65 (2003): 554–67, aquí en 564–67.

¹⁴ Hans Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 3 vols. (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990–95), 2:26–29. Ver también idem, *Law in Paul's Thought* (T. & T. Clark, Edinburgh, 1984).

¹⁵ La posición de Beker aparece en varias publicaciones diferentes, siendo la más conocida *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought* (Fortress, Philadelphia, 1980). A raíz de la respuesta escolástica a este libro Beker aclaró su posición en otros ensayos. Ver, por ejemplo, el prefacio de la edición en rústica de 1984 de *Paul the Apostle* y su «Recasting Pauline Theology: The Coherence-

reside precisamente en la manera en que la tensión entre la coherencia y la contingencia fue un rasgo constante en su pensamiento. Beker propone que el pensamiento de Pablo no se puede separar de las circunstancias en que él lo expresó, bien sea con el propósito de ubicar su «centro» o con el propósito de imponerle una estructura terminada y sistemática.¹⁶ Su teología se puede entender sólo como su esfuerzo «de hacer del evangelio una palabra en el blanco para las necesidades particulares de sus iglesias sin hacer acomodos en su contenido básico ni reducirlo a una conceptualidad petrificada».¹⁷

Beker nunca resuelve la «coherencia» del pensamiento de Pablo (que define como «el triunfo inminente apocalíptico de Dios») como la aplicación de una serie de proposiciones a situaciones en particular.¹⁸ Debe más bien, piensa él, resolverse con el consejo y consentimiento de otros creyentes en el cuerpo de Cristo y bajo la dirección del Espíritu:

Por tanto, la hermenéutica [de Pablo] de coherencia y contingencia no es una actividad abstracta o individualista del apóstol, ni tampoco una actividad de rabinos estudiados en una escuela rabínica, sino una actividad pragmática de cultivar consenso en el cuerpo de Cristo, en donde las estrategias relevantes y auténticas del «evangelio» se diseñan para problemas en particular.¹⁹

Después de la muerte de Pablo, la iglesia no entendió esta delicada interacción entre la coherencia y la contingencia en las cartas de Pablo, y transformó a Pablo en un «dogmático». Este proceso empezó por lo menos tan pronto como la composición de cartas pastorales en el nombre de Pablo, y continuó hasta el surgimiento del método histórico crítico en el siglo dieciocho, cuando los intérpretes de Pablo empezaron a apreciar de nuevo la naturaleza históricamente contingente de las cartas de Pablo.²⁰

Los que colocan el análisis de la teología de Pablo dentro de un relato general de su vida y ministerio, tales como Jürgen Becker y Jerome Murphy-O'Connor, a veces toman un enfoque similar. A diferencia de Beker, sin embargo, estos dos estudiosos no tienen reservas para hablar de «desarrollo» en la teología de Pablo. Jürgen Becker ve la teología de Pablo emergiendo a través del curso de su tumultuosa carrera apostólica, a veces de semillas plantadas en su conversión pero siempre en el yunque de las controversias que encontró.²¹ Mediante su asociación con la iglesia en Antioquía Pablo [p 248] desarrolló un concepto del evangelio como buenas nuevas para los gentiles, de que ellos podían ser rescatados de la ira de Dios por fe en Cristo. Dios escogió hacer eficaz esta proclamación, y así los gentiles empezaron a unirse a la comunidad de Antioquía sólo en base a la elección soberana de Dios y sin avenirse a las costumbres particularmente judías que se hallan en la ley mosaica. Esta teología de elección yace debajo de la correspondencia de Pablo a los Tesalonicenses.

Más adelante Pablo se separó de la iglesia de Antioquía cuando ella se dividió bajo presión del liderazgo de la iglesia de Jerusalén (Gá 2:11–14). La iglesia de Antioquía había decidido que sus miembros gentiles deben guardar por lo menos una parte de la ley a fin de asegurar la pureza levítica, y por consiguiente el distintivo étnico, de los miembros judíos de la iglesia (cf. Hch 15:19–20). Pablo entonces marchó por cuenta propia, y en los años que siguieron fundó iglesias en Corinto y Éfeso. En sus cartas a la iglesia de Corinto desde Éfeso, desarrolló una teología de la cruz como respuesta a la disposición de los corintios de colocar la interpretación del evangelio en manos de los poderosos económica, social y «espiritualmente». Como la cruz muestra, dice Pablo, Dios obra por medio de la debilidad; por medio de los que no tienen nada que ofrecerle y que dependen sólo de su gracia.

Contingency Scheme as Interpretive Model», en *Pauline Theology, Volume I: Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*, ed. J. Jouette M. Bassler (Fortress, Minneapolis, 1991), 15–24. Para la resistencia de Beker a la noción de «desarrollo» en la teología de Pablo, ver *Paul the Apostle*, 39 y 94, y «Recasting Pauline Theology», 21–22.

¹⁶ Beker, *Paul the Apostle*, 15.

¹⁷ Ibid., 12.

¹⁸ Beker, «Recasting Pauline Theology», 18–20.

¹⁹ Ibid., 21.

²⁰ Beker, *Paul the Apostle*, ed. 1984, xviii; idem, *Heirs of Paul: Their Legacy in the New Testament and the Church Today* (Eerdmans, Grand Rapids, 1991), 27–34.

²¹ Jürgen Becker, *Paul: Apostle to the Gentiles* (Westminster John Knox, Louisville, 1993).

Finalmente, mediante su confrontación epistolar con la gente de Galacia y Filipos, que insistían en que los creyentes gentiles se conformaran a la ley judía, Pablo sacó a la luz y desarrolló un concepto que había estado presente en su pensamiento desde el momento de su conversión: Jesucristo llevó la ley mosaica a un fin para que la fe en Jesucristo sea lo único necesario para la salvación. El concepto de Pablo de la justificación por fe sola se desarrolló de tres fuentes: su conversión (en la que la fe en Cristo reemplazó la lealtad a la Tora), su teología de la elección (en la cual la salvación es asunto de la decisión soberana de Dios), y su teología de la cruz (en la cual podemos ofrecer a Dios sólo lo que él ya nos ha dado).

De modo similar, Jerome Murphy-O'Connor trata de mostrar cómo la teología de Pablo se desarrolló conforme él respondía a problemas a menudo inesperados que fue encontrando en varias iglesias, tanto las que él había fundado (en Galacia, Macedonia, Acaya y Asia) como otras establecidas por otros medios (en Antioquía, Colosas y Roma).²² En su interacción con la iglesia de Tesalónica, Pablo aprendió que una iglesia misión requería continua atención y que no podía simplemente predicar el evangelio, irse a otro lugar, y dar por sentado que todo marcharía bien en la iglesia previa. Es más, cuando los tesalonicenses malentendieron la enseñanza escatológica de Pablo en 1 Tesalonicenses como queriendo decir que la segunda venida de Cristo ya había ocurrido en secreto, Pablo aprendió la importancia de articular su significado cuidadosamente para evitar tales malos entendidos.²³

[p 249] Después de la derrota de Pablo en su encuentro con Pedro en Antioquía respecto a la separación de los creyentes gentiles y judíos en grupos étnicos distintos (Gá 2:11–14), Pablo reconoció que darle a la ley mosaica incluso el lugar más pequeño dentro de una iglesia local era peligroso. Con el tiempo su influencia se ampliaría hasta que lo cubriría todo. Este incidente obligó a Pablo a ver con claridad «la incompatibilidad fundamental de la ley y Cristo».²⁴

Como otro ejemplo, al tratar con los corintios, el coautor Sóstenes probablemente le llevó a adoptar un método desdichadamente sarcástico con la parte de la iglesia que se vio atrapada en una súper espiritualidad (ver, por ej., 1 Co 3:3–4). Esto sólo alienó más a los «espirituales» y los abrió a una alianza de otra manera improbable con los judaizantes. Para cuando Pablo escribió 2 Corintios 1–9, estos judaizantes habían llegado a Corinto desde Antioquía para imponer la separación de los cristianos observantes y los no observantes. Pablo usó esta oportunidad para desarrollar una teología poderosa del sufrimiento. En lugar de ver el sufrimiento como simplemente una parte integral de la condición humana (el punto de vista típico grecorromano), Pablo ahora entendió que Dios podía usar el sufrimiento como un canal de su gracia. Llegó a esta noción al quedarse en la obra de la gracia de Dios mediante el sufrimiento de Cristo y creyendo que ésta era una noción útil para todos los creyentes.

Para resumir, los que abogan este segundo enfoque a la teología de Pablo intentan entenderla bien sea como el proceso de la interacción del apóstol con sus iglesias, o como un cuerpo de pensamiento que cambió y maduró bajo la presión de sus experiencias. Ven sus cartas como evidencia de un apóstol activo, que responde a algunos problemas desde la noción básica de su conversión, pescado con la guardia baja por otros problemas y reaccionando a ellos de maneras menos sensatas e incluso innobles, pero a la larga pudiendo articular algunas nociones teológicas duraderas de valor para la iglesia. En las palabras de Paul Meyer, para Pablo «la teología es algo que uno “hace” o produce antes que “tiene”».²⁵ O, como muchos que adoptan este enfoque prefieren decirlo, Pablo no escribió teología; él «teologizó».²⁶

²² Jerome Murphy-O'Connor, *Paul: A Critical Life* (Oxford Univ. Press, Nueva York, 1996).

²³ Murphy-O'Connor divide 1 Tesalonicenses en dos cartas separadas y piensa que las afirmaciones problemáticas respecto a la venida de Cristo (por ej., 1 Ts 1:9b–10; y 5:2, 9–10) aparecen en la segunda carta de Pablo.

²⁴ Murphy-O'Connor, *Paul*, 153.

²⁵ Paul Meyer, «Pauline Theology: A Proposal for a Pause in Its Pursuit», en *Pauline Theology, Volume IV: Looking Back, Pressing On*, ed. E. Elizabeth Johnson y David M. Hay (SBLSymS 4; Scholars Press, Atlanta, 1997), 140–60, aquí en 152. En el mismo volumen ver también los ensayos de Víctor Paul Furnish y Paul J. Achtemeier.

²⁶ Ver, por ej., el capítulo «The Theologizer» en Roetzel, *Paul: The Man and the Myth* (Fortress, Minneapolis, 1999), 93–134. La palabra aparece repetidas veces en *Pauline Theology*, 4 vols., ed. E. Elizabeth Johnson, David M. Hay, et al. (Minneapolis y Atlanta: For-

La teología de Pablo como racionalización de convicciones básicas

El tercer enfoque lo dominan los que no están impresionados por la calidad del pensamiento teológico de Pablo. Para estos estudiosos Pablo en realidad no es un teólogo sino un apóstol, motivado a hacer argumentaciones teológicas a menudo inconsistentes en respaldo de unas pocas convicciones básicas, convicciones que eran en sí mismas frecuentemente incompatibles unas con otras. Sus afirmaciones teológicas **[p 250]** son a menudo «racionalizaciones artificiosas» de convicciones más fundamentales que Pablo sostenía en base a su experiencia.²⁷ E. P. Sanders es tal vez el proponente más influyente de esta posición.²⁸ Sanders argumenta que el pensamiento teológico de Pablo estaba dominado por convicciones sostenidas dogmáticamente de que Cristo era el Señor y Salvador de todo el mundo y que Dios había llamado a Pablo a predicar esto a los gentiles. Estas convicciones se originaron en la experiencia personal de Pablo con Cristo. También tenía otras convicciones derivadas de su herencia judía, sin embargo, éstas a veces estaban en conflicto con sus creencias más recientes.

Por ejemplo, la creencia de Pablo de que Cristo es el Salvador de todo el mundo lo llevó a una multitud de dificultades sobre la naturaleza del pecado humano y el propósito de la ley mosaica. La convicción previa de Pablo en cuanto a Cristo lo impulsó a la conclusión de que todo el mundo estaba bajo el poder del pecado, pero esta conclusión estaba en conflicto con su convicción judía de que el pecado no era un poder independiente de Dios que podía, como Dios, mantener a la gente bajo su poder. Los instintos judíos de Pablo le decían que la gente era responsable por sus propios pecados. Por eso, en Romanos, la convicción básica de Pablo de que Cristo es el Salvador de todo el mundo lo lleva a argumentar en forma rebatible simplemente que todos están empantanados en transgresión contra Dios (Ro 1–2 y 5). Sin embargo el que Pablo mismo sabe que esto no es verdad se deja entrever ocasionalmente en su argumentación (2:13–14; 5:13–14).²⁹

De nuevo, si Cristo es el Salvador de todo el mundo y no meramente de Israel, Pablo concluye, los gentiles no necesitan conformarse a la ley mosaica a fin de pertenecer al pueblo de Dios. Pero Dios dio la ley, y si él la dio debe haberlo hecho por una razón. Las razones variadas e incompatibles que Pablo da (Dios dio la ley para condenar a los pecadores o para aumentar el pecado; el pecado usó la ley para aumentar el pecado; la gente tiene una ley dentro de ellos que les hace desobedecer la ley de Dios) demuestran que no había pensado el asunto sistemáticamente. La incompatibilidad lógica de estos argumentos demuestra que la preocupación primaria de Pablo no era proveer una teología de la ley sino mantener su posición sostenida instintivamente de que la salvación universal está disponible para todos por fe en Cristo.³⁰

Sanders tiene una cierta admiración por la capacidad de Pablo para presentar preguntas teológicas provocativas, y por consiguiente está dispuesto a llamarlo «un **[p 251]** pensador religioso serio y persuasivo», pero Pablo no había resuelto sistemáticamente sus posiciones teológicas.³¹ Lejos de ser un teólogo filosófico,

era ... un apóstol y teólogo *ad hoc*, proclamador, un carismático que veía visiones y hablaba en lenguas; y un genio religioso. No lo pongamos por entero en la camisa de fuerza del arreglo lógico.³²

tress y Scholars Press, 1991–97), y en Dunn, *Theology of Paul* como una manera de captar la naturaleza históricamente contingente de la reflexión teológica de Pablo.

²⁷ Ver Heikki Räisänen, *Paul and the Law* (WUNT 29; J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1983), 268–69, que habla de «las racionalizaciones que Pablo en respaldo a su intuición» que vinieron a ser vistas por el protestantismo como «su logro real invaluable».

²⁸ Sanders resume su entendimiento del pensamiento de Pablo en su breve volumen *Paul* (Oxford Univ. Press, Oxford, 1991). Esta obra se basa en la detallada exégesis de sus otros dos altamente influyentes estudios de Pablo: *Paul and Palestinian Judaism: A comparison of Patterns of Religion* (Fortress, Philadelphia, 1983), y *Paul, the Law, and the Jewish People* (Fortress, Philadelphia, 1983). La posición de que Pablo era un pensador inconsistente no es nueva. Para un breve vistazo sumario histórico de este enfo que a Pablo, ver T. E. van Spanje, *Inconsistency in Paul? A Critique of the Work of Heikki Räisänen* (WUNT 2.110; J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1999), 1–2.

²⁹ Sanders, *Paul*, 34–39.

³⁰ *Ibid.*, 91–98.

³¹ *Ibid.*, 128.

Los resultados de este enfoque al pensamiento teológico de Pablo son tan negativos que otros proponentes comprensiblemente titubean para escribir libros comprehensivos sobre el tema. La mayoría, por consiguiente, se ha confinado a examinar un solo tema dentro de las cartas de Pablo. Heikki Räisänen halla los argumentos de Pablo sobre la ley mosaica como un torbellino de incompatibilidades. Junto con Sanders, cree que esas incongruencias muestran que Pablo pensaba hacia atrás de posiciones sostenidas instintivamente a una serie de argumentos incompatibles de que estas posiciones deben ser verdad.

Para Räisänen dos convicciones creaban tropiezos especiales para los intentos de Pablo de explicar el impacto de la venida de Cristo sobre la ley mosaica: su creencia de que Cristo era el Salvador exclusivo del mundo y su creencia de que las costumbres legales tales como observancias dietéticas y la circuncisión no eran exigencia para los gentiles. Cuando estas convicciones llegaban a estar en conflicto con la incredulidad judía y los agitadores judaizantes en sus iglesias, Pablo respondió rebuscando razones para justificar sus posiciones sostenidas instintivamente. La naturaleza especiosa de la argumentación de Pablo sobre la ley judía y su afirmación incorrecta de que los judíos creían que la salvación venía mediante la ley debe hacer que haga una pausa cualquiera que piensa que Pablo era «el “teólogo cristiano por excelencia”». ³³ Pablo hace algunas afirmaciones penetrantes y que provocan al pensamiento, pero era

primero y primordialmente un misionero, un hombre de religión práctica que desarrolla una línea de pensamiento para hacer un punto práctico, para influir la conducta de sus lectores; al siguiente momento es muy capaz que presentar [p 252] una afirmación que lógicamente contradice a la previa al tratar de hacer un punto diferente o, más bien, luchar con un problema diferente. ³⁴

De manera similar, Terence L. Donaldson ha argumentado que las afirmaciones a veces confusas de Pablo en cuanto a la inclusión de los gentiles dentro del pueblo de Dios se derivan de la convergencia de dos convicciones no enteramente compatibles. ³⁵ Pablo heredó del judaísmo la convicción de que los gentiles deben convertirse en prosélitos judíos a fin de ser salvados de la ira de Dios en el día final, pero después de su conversión la definición de un prosélito cambió para él. Ahora un prosélito no era un gentil que llegaba a ser leal a la ley mosaica sino un gentil que tenía fe en Jesucristo. ³⁶

No obstante, e inconsistentemente, las cartas de Pablo contienen afirmaciones que muestran que no dejó por completo una distinción fundamental, basada en guardar la ley mosaica, entre judíos y gentiles dentro de la iglesia (Ro 9:24, 27–29; 11:1–10; 11:25–32; 15:8–9). ³⁷ Esta situación es evidencia de que el apóstol no había resuel-

³² Ibid., 127. Cf. el enfoque similar de John Ashton, *The Religion of Paul the Apostle* (Yale Univ. Press, New Haven, Conn., 2000), por ej., 121, 124, 126, 238–44, que intenta entender a Pablo en lo que llama términos «religiosos» antes que «teológicos». Lo que los estudios posteriores a la Reforma han tendido a identificar como teología de Pablo, Ashton cree, resulta de la imposición sobre las cartas de Pablo de un bosquejo dogmático preconcebido. La religión de Pablo no surgió de reflexión teológica sino de experiencias místicas, experiencias que se parecen a los que los antropólogos llaman shamanismo y que puede haber tenido sus raíces en el misticismo merkabá judío. No es enteramente claro, sin embargo, por qué Ashton hace una distinción tan hermética entre la experiencia religiosa y la reflexión teológica, como si Pablo tuviera que ser bien sea místico o pensador. Tampoco es claro que el shamanismo es una categoría mística particularmente útil para el análisis de la religión de Pablo. El shamán ejerce poder espiritual mediante la posesión única de un espíritu, pero Pablo creía que el Espíritu y su poder estaban disponibles para todos los creyentes (por ej., Gá 3:5; Ro 8:9). Parece más probable que Pablo a veces proveyó a sus congregaciones análisis teológico bien pensado de experiencia religiosa, tanto la suya como la de ellos.

³³ Räisänen, *Paul and the Law*, 266–69.

³⁴ Ibid., 267.

³⁵ Terence L. Donaldson, *Paul and the Gentiles: Remapping the Apostles Convictional World* (Fortress, Minneapolis, 1997).

³⁶ Ibid., 210–11.

³⁷ Ibid., 236–47.

to completamente el impacto de su conversión sobre sus convicciones judías previas y que su argumento por una posición se debe separar por la razón para sostenerla.³⁸

Para resumir, este tercer grupo de intérpretes permanece sin convencerse de que Pablo es un teólogo para nada. Por cierto ejerció enorme influencia religiosa en su propio tiempo y después, pero su poder persuasivo no surgió de la coherencia lógica de su pensamiento. Caracterizarlo como pensador, especialmente pensador sistemático, es malentenderlo.

Pablo como teólogo coherente pero apasionado

¿Cuán probable es que la teología de Pablo se desarrolló y cambió en el curso de su carrera de escritor de cartas o que no había resuelto cuidadosamente su teología del todo? Parece improbable que ambos de estos enfoques sean correctos.

Primero, es improbable que la teología de Pablo se desarrollara y cambiara de maneras amplias durante el período cubierto por sus cartas. Pablo había sido cristiano entre trece y dieciséis años para cuando escribió la primera de sus cartas existentes. Al fin de este período ya había ganado tal estatura como misionero a los gentiles que los apóstoles pilares de Jerusalén reconocieron su obra como igual en importancia a la propia (Gá 2:9) y él fue capaz de corregir públicamente la conducta de Pedro en Antioquía (2:11–14). Es más, Pablo corrigió a Pedro respecto a «la verdad del evangelio», [p 253] implicando que ya en esta confrontación en Antioquía sus convicciones teológicas básicas estaban firmemente en su lugar (2:14).

Esto en sí mismo no quiere decir que la teología de Pablo había alcanzado madurez en todo aspecto para cuando escribió sus cartas. Pablo ciertamente aplicó sus convicciones teológicas básicas de maneras nuevas a problemas nuevos, especialmente en las cartas escritas durante y después de su encarcelamiento en Roma. La estructura básica de su teología, sin embargo, parece haber estado firme para cuando empezó a escribir las cartas que tenemos.³⁹

Segundo, también es improbable que las afirmaciones de Pablo sobre varios temas teológicos críticos sean contradictorias. Parece improbable que este entendimiento de Pablo sea correcto desde el principio simplemente debido a la profunda influencia *intelectual* de las cartas de Pablo a través de los siglos. Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Martín Lutero y Karl Barth, todos han hallado en las cartas de Pablo una fuente primaria para sus propios sistemas teológicos intelectualmente rigurosos.⁴⁰ Parece improbable que el pensamiento de alguien a quien estos pensadores coherentes consideran seminal para el desarrollo de sus ideas sea él mismo inconsistente en aspectos principales.

Además de esta consideración, la afirmación de que los comentarios teológicos de Pablo son sólo racionalizaciones de convicciones sostenidas instintivamente no hace justicia a la especificidad histórica en la que Pablo escribió sus cartas.⁴¹ Por ejemplo, Räisänen cree que Pablo se contradice sobre el tema de si el rechazo judío del evangelio estorba o promueve la proclamación del evangelio a los gentiles. En 1 Tesalonicenses 2:14–16 dice que

³⁸ Ibid., 293–307; cf. 29–49. Cf. C. J. A. Hickling, «Centre and Periphery in the Thought of Paul» en *Studia Biblica* 1978, vol. 3, ed. E. A. Livingstone (JSNTSup 3; Sheffield Academic Press, Sheffield, 1980), 199–214, quien cree que el centro del pensamiento de Pablo reside en el punto en que la vieja edad cambia a la nueva edad. Las inconsistencias en el pensamiento de Pablo a menudo son el resultado de los intentos de Pablo de afirmar tanto lo nuevo de la acción de Dios en Cristo y la soberanía de Dios sobre todo lo que ha pasado antes de ese momento.

³⁹ Martin Hengel y Anna Maria Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch: The Unknown Years* (Westminster John Knox, Louisville, 1997), 11–15. Cf. Beker, *Paul the Apostle*, 32–33, e I. H. Marshall, «Pauline Theology in the Thessalonian Correspondence» en *Paul and Paulinism: Essays in Honour of C. K. Barrett*, ed. M. D. Hooker y S. G. Wilson (SPCK, Londres, 1982), 173–83, aquí en 181.

⁴⁰ Ver el breve estudio de la influencia intelectual de Pablo en F. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Eerdmans, Grand Rapids, 1977), 463–74.

⁴¹ Ver especialmente van Spanje, *Inconsistency in Paul?* 139–248.

el rechazo judío del evangelio estorba a los gentiles para que crean el evangelio, pero luego, en Romanos 11:11–32 afirma que el rechazo judío del evangelio facilita que los gentiles lo acepten.⁴²

Una atención estrecha a la situación que Pablo considera en cada instancia, sin embargo, revela que no hay contradicción. En el pasaje de 1 Tesalonicenses los judíos se oponen violentamente a Pablo y físicamente le impiden que predique el evangelio a los gentiles. Comprensiblemente, Pablo llama a esto «estorbo» a la proclamación del evangelio. En el pasaje de Romanos, sin embargo, los judíos no creen en el evangelio, fracaso que significa que el evangelio puede ir de inmediato a los gentiles. Las situaciones son tan diferentes como manzanas y naranjas: estorbar físicamente la proclamación del evangelio no es lo mismo que rehusar creer en el evangelio, ni tampoco es un resultado necesario de ese rechazo. En 1 Tesalonicenses 2:14–16 y Romanos 11:11–32, por consiguiente, Pablo responde de dos maneras diferentes a dos situaciones [p 254] diferentes y sus dos respuestas no son incompatibles. Como T. E. van Spanje lo dice, no consideramos a un médico como teniendo una estrategia médica contradictoria simplemente porque en el mismo día prescribe medicinas con efectos opuestos. Todo depende de la condición del paciente que recibe la medicina.⁴³

Como con el asunto del desarrollo y cambio en las convicciones teológicas básicas de Pablo, la cuestión de las contradicciones en la teología de Pablo se puede responder sólo después de mirar cómo Pablo trata el mismo asunto en diferentes lugares. La carga de la prueba, sin embargo, reside en los que ven contradicción en la teología de Pablo, y los esfuerzos para demostrar convicciones teológicas contradictorias no han sido convincentes.

Esto quiere decir que de las tres maneras de enfocar la teología de Pablo que se han examinado aquí, el primer enfoque es el mejor. Pablo fue un pensador teológico coherente y significativo, como lo han reconocido la mayoría de sus lectores en tiempos antiguos y modernos.

Con todo, el segundo y tercer enfoque tienen un punto que hay que oír, particularmente en la forma que Beker lo presenta.⁴⁴ Las cartas de Pablo fueron muy diferentes a las de su contemporáneo Séneca, Séneca fue un noble romano con el lujo de disponer de tiempo para reflexionar sobre los problemas de la vida desde los recursos provistos por la filosofía estoica y para anotar esas reflexiones en cartas a su pupilo Lucilo, que tenía los mismos privilegios sociales. El llamamiento de Pablo a ser apóstol a los gentiles hizo imposible para él la composición de tales cartas. Más bien, escribió sus cartas a iglesias específicas con el propósito de tratar de problemas pastorales específicos, y lo hizo en medio de una turbulenta carrera misionera. Fueron un medio de extender su presencia y multiplicar la eficacia de su don apostólico; un medio de estar en dos lugares al mismo tiempo. Mediante una carta a Roma, por ejemplo, podía a la vez de ejercer su autoridad apostólica para ayudar a sanar a una iglesia plagada por divisiones al mismo tiempo que preparaba a Corinto para recoger su ofrenda para los santos azotados por la hambruna en Jerusalén. Las cartas de Pablo se parecen a las de su espíritu gemelo Ignacio; como Ignacio, Pablo escribió sobre la marcha y en el servicio de una entrega comparado con la cual la muerte palidecía en significación.

Las cartas de Pablo, por consiguiente, no se brindan fácilmente para el análisis teórico. Las obligaciones de su llamamiento querían decir que aunque trató con ideas complejas cuya exposición completa exigía tratamiento sutil y sensible, Pablo no tenía tiempo para darles tal tratamiento. A menudo hizo énfasis en un aspecto de un tema complejo con propósitos pastorales en una situación, sólo para enfocar un aspecto diferente del mismo tema en una carta diferente.

A veces parece que una perspectiva diferente sobre el mismo tema aparece en la misma carta. Esto no presentaba un gran problema para los destinatarios originales como lo presenta para nosotros. Ellos no tenían todo el corpus paulino ante ellos, y si [p 255] hallaron algo difícil en su propia carta o grupo de cartas, pudieron a veces escribirle a Pablo una respuesta (como lo hicieron los corintios), pedir la ayuda de un colaborador de Pablo que

⁴² Heikki Räisänen, «Römer 9–11: Analyse eines geistigen Ringens» en ANRW 2.25.4, 2891–939, aquí en 2925. Spanje resume el enfoque de Räisänen a estos dos pasajes en *Inconsistency in Paul?* 100.

⁴³ Spanje, *Inconsistency in Paul?* 157, 173–75.

⁴⁴ Ver especialmente Beker, *Paul the Apostle*, 11–19, y su *Heirs of Paul*, 19–34.

estaba con ellos (tal como Timoteo), o pedir al portador de la carta (tal como Tíquico) que lo explique.⁴⁵ Los que no tienen esta ventaja y que sin embargo, junto como los cristianos desde por lo menos el segundo siglo, consideran el corpus paulino de cartas como palabra de Dios, tienen que usar una estrategia diferente.

El Centro De La Teología De Pablo

Ubicar un «centro» al pensamiento de Pablo es una de las estrategias más comunes entre los intérpretes de Pablo para hallar sentido en su teología. Estos intérpretes esperan hallar un concepto básico o conjunto de convicciones que puedan dar algún orden a la inherentemente desordenada correspondencia del apóstol con sus diversas afirmaciones teológicas, demandas y argumentos.

Algunos estudiosos no se contentan con la imagen de la teología de Pablo como un centro de mandato de convicciones del cual él despacha respuestas a varios problemas pastorales.⁴⁶ Dunn, por ejemplo, comenta que la imagen de un «centro» es demasiado «fijo e inflexible» para hacer justicia a la naturaleza fluida y dinámica de la teología de Pablo. Él prefiere la imagen de «diálogo» para describir la manera en que funciona la teología de Pablo.⁴⁷ Por tanto, Pablo entabló diálogo consigo mismo sobre sus convicciones judías inherentes, su experiencia con Cristo en el camino a Damasco, y el impacto de su evangelio en sus iglesias. Sus cartas revelan el tira y afloja de este diálogo.⁴⁸

«Coherencia» es la palabra precisa, dice Beker, y no «núcleo», «centro», o *Mitte* porque estas imágenes no captan la naturaleza maleable de la teología de Pablo al responder a los problemas pastorales que sus iglesias enfrentaban. Paul Meyer también cree que la imagen no funciona puesto que la teología de Pablo nunca es un producto terminado en sus cartas sino siempre en proceso. Aun cuando Pablo habla de «la verdad del evangelio», dice Meyer, habla de algo que «está en riesgo y tiene que sobrevivir ... o debe alcanzarse» (Gá 2:5, 14).⁴⁹

El motivo detrás de estas reservas parece ser el deseo de evitar imponer sobre las cartas de Pablo un sistema teológico inflexible que distorsiona el énfasis teológico real del apóstol o congela su actividad teológica apasionada convirtiéndola en dogma escolástico.⁵⁰ Es cierto que los intentos de analizar la teología de Pablo bajo el *loci* tradicional de la teología sistemática a menudo ha sido culpable de una distorsión o la otra, [p 256] y a veces culpable de ambas al mismo tiempo.⁵¹ Enfocar solo un tema puede querer decir excluir otros temas importantes, y la reconfiguración de las expresiones teológicas de Pablo en categorías sistemáticas a menudo ha drenado de ellas la energía. Como William Wrede dijo: «Este procedimiento ... embute el material en un molde que no encaja en la realidad histórica y le roba sus colores vivos».⁵²

Hallar un principio organizador para la teología de Pablo, sin embargo, no necesariamente incluye estos errores y puede proveer la clave heurística necesaria para entender lo que Pablo quiere decir cuando habla en maneras al parecer divergentes sobre el mismo tema. Incluso los estudiosos que no están contentos con hablar de un «centro» o «núcleo» para el pensamiento de Pablo a menudo se hallan a la larga hablando de un principio básico alre-

⁴⁵ Ver, respectivamente, 1 Co 7:1 (cf. 5:9); 4:17; Col 4:7–9 (cf. Ef 6:21–22).

⁴⁶ Beker usa y luego critica esta imagen en *Paul the Apostle*, 18.

⁴⁷ Cf. Leonhard Goppelt, *Theology of the New Testament*, 2 vols. (Eerdmans, Grand Rapids, 1981–82), 2:62–63, que también habla de la teología de Pablo como un «diálogo» y que, como Dunn, recomienda arreglar la teología de Pablo según el patrón de la carta a los Romanos.

⁴⁸ Dunn, *Theology of Paul*, 20, 713; idem, «In Quest of Paul's Theology», 101–2.

⁴⁹ Meyer, «Pauline Theology», 149. Cf. Roetzel, *Paul*, 93–94, que cree que la teología de Pablo estaba emergiendo conforme escribía sus cartas.

⁵⁰ Beker, *Heirs of Paul*, 28.

⁵¹ Ver, por ej., el arreglo de la teología de Pablo en Friedrich Schmid, *Biblical Theology of the New Testament* (T. & T. Clark, Edinburgh, 1882), 430–513. Schmid ubica el centro de la teología de Pablo en el concepto de «justicia» y luego analiza el «sistema de enseñanza» de Pablo bajo una serie de subtítulos arreglados lógicamente que cubren muchos de los temas tradicionales de la teología sistemática.

⁵² Wrede, «Task and Methods», 76.

dedor del cual está organizada la teología de Pablo.⁵³ Dunn, por ejemplo, habla de Cristo como el «fulcro» sobre el cual cuelga la teología de Pablo.⁵⁴ Beker describe «el centro coherente» del pensamiento de Pablo como el triunfo apocalíptico de Dios por la muerte y resurrección de Cristo.⁵⁵ Meyer describe la convicción que «controla y moldea el argumento de Pablo» como la autenticación de «la verdad del evangelio» y el apostolado de Pablo por la resurrección del Jesús crucificado.⁵⁶

El problema, entonces, reside no en articular un centro sino en el mal uso de esta estrategia interpretativa. Los que organizan la teología de Pablo alrededor de una sola convicción central o conjunto de convicciones deben asegurarse de que su «centro» surge de las mismas cartas de Pablo y que no están imponiéndolo en Pablo desde afuera. También deben tener cuidado para no permitir que el centro, aunque es importante, llegué a ser el solo enfoque de su presentación de la teología de Pablo.

Pero, ¿cuál es el centro de la teología de Pablo? ¿Es la gracia de Cristo (Tomás de Aquino)?⁵⁷ ¿La justificación sólo por la fe aparte del esfuerzo humano (Martín Lutero y muchos protestantes desde entonces)?⁵⁸ ¿Cristo y lo que él ha hecho por nosotros (muchos intérpretes católico romanos)?⁵⁹ ¿La historia redentora (Herman Ridderbos)?⁶⁰ ¿Reconciliación (R. P. Martin)?⁶¹ ¿La resurrección de Cristo [**p 257**] (Paul J. Achtemeier)?⁶² ¿El triunfo apocalíptico de Dios en la muerte y resurrección de Cristo (J. Christiaan Beker)?⁶³ ¿La gloria de Dios en Cristo (Thomas R. Schreiner)?⁶⁴ ¿La contribución del Padre, Hijo y Espíritu a la salvación (Joseph Plevnik)?⁶⁵ ¿Alguna otra cosa?

La variedad confusa de propuestas probablemente resulta de dos causas. Primero, los intérpretes de Pablo que hablan de un «centro» para su teología tienen diferentes compresiones de cuán amplio o estrecho debe ser el «centro» escogido. ¿Debe el «centro» ser algún principio teológico del cual se deriva todo lo demás; una especie de primera causa teológica? O, ¿debemos entender el centro más estrechamente para hacerlo más útil para distinguir la teología de Pablo de otras teologías cristianas? Segundo, las presuposiciones teológicas de los intérpretes parecen meter la mano en muchas evaluaciones del «centro» de Pablo. Los luteranos tienden a ver la «justifica-

⁵³ Esta es la principal queja en cuanto a la propuesta de Beker en Paul J. Achtemeier, «Finding the Way to Paul's Theology: A Response to J. Christiaan Beker and J. Paul Sampley» en *Pauline Theology, Volume I: Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*, ed. Jouette M. Bassler (Fortress, Minneapolis, 1991), 25–36, aquí en 29.

⁵⁴ Dunn, *Theology of Paul*, 722–23. Cf. uso de Beker de la imagen de «fulcro» en *Paul*, 1984 ed., xiv.

⁵⁵ Beker, *Heirs of Paul*, 24–26.

⁵⁶ Meyer, «Achtemeier, «Pauline Theology», 157. Cf. Finding the Way to Paul's Theology», 31 y 35, e idem, «The Continuing Quest for Coherence in St. Paul: An Experiment in Thought», en *Theology and Ethics in Paul and His Interpreters: Essays in Honor of Victor Paul Furnish*, ed. Eugene H. Lovering y Jerry L. Sumney (Abingdon, Nashville, 1996), 132–45.

⁵⁷ Ver el prólogo de sus *Super epistolas S. Pauli lectura*. Dependo de Romano Penna, *Paul the Apostle*, 2 vols. (Collegeville: Liturgical, 1996), 1:10, para esta referencia.

⁵⁸ Ver, por ej., Gunther Bornkamm, *Paul* (Harper & Row, Nueva York, 1971), 135.

⁵⁹ Ver los estudios en Joseph Plevnik, «The Center of Pauline Theology», *CBQ* 51 (1989): 461–78, aquí en 462–63, y Veronica Koperski, *What Are They Saying about Paul and the Law?* (Paulist, Nueva York, 2001), 94, 99–103.

⁶⁰ Ridderbos, *Paul*, 39.

⁶¹ Ralph P. Martin, *Reconciliation: A Study of Paul's Theology* (New Foundations Theological Library; John Knox, Atlanta, 1981); idem, «Center of Paul's Theology», en *Dictionary of Paul and His Letters*, ed. Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, y Daniel G. Reid (InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1993), 92–95, aquí en 94.

⁶² Achtemeier, «Finding the Way to Paul's Theology», 35; idem, «Continuing Quest for Coherence», 138–45. Cf. Francis Watson, «The Triune Divine Identity: Reflections on Pauline God-Language, in Disagreement with J. D. G. Dunn», *JSNT* 80 (2000): 99–124.

⁶³ Beker, *Paul the Apostle*, 355–60; idem, *Heirs of Paul*, 25.

⁶⁴ Schreiner, *Paul*, 20–22. Schreiner cree que la metáfora de una casa en la que Dios en Cristo forma el cimiento comunica la forma de la teología de Pablo mejor que la noción de un «centro».

⁶⁵ Plevnik, «Understanding of God», 554–67. Plevnik, *ibid.*, 561, prefiere hablar de la «base» o «cimiento» de la teología de Pablo (cf. 1 Co 3:10–11), antes que de su «centro». Cf. Schreiner, *Paul*, 21–22.

ción por la fe» como el centro, los católicos romanos tienden a hablar de algo como «soteriología cristocéntrica», y los teólogos reformados parecen favorecer «la historia redentora».

Es posible, sin embargo, vencer estos dos problemas. Primero, para que la articulación de un «centro» sea útil para organizar las afirmaciones teológicas ocasionales y no sistemáticas de Pablo, parece necesario enfocar un tema teológico que sea amplio lo suficiente como para dar cuenta de otros temas importantes, y sin embargo no tan amplio como para que se vuelva inútil para articular la naturaleza distintiva de la teología de Pablo. Si esto es correcto, «la justificación por la fe», aunque es un subtema importante de la teología de Pablo, puede ser demasiado específica para hacer justicia a otros elementos. En contraste, «soteriología cristocéntrica» puede ser demasiado amplio como para indicar las preocupaciones distintivas de Pablo puesto que mucho del Nuevo Testamento podría encajar bajo este encabezamiento.⁶⁶

Segundo, aunque las presuposiciones son inevitables, es posible resistir la tentación de vindicarlas mediante variantes no convincentes del texto. Una manera de evitar la incursión impropia de presuposiciones en la búsqueda de un centro para la teología de Pablo es insistir que nuestro «centro» debe ser algo que Pablo explícitamente dice que es importante para él. Puesto que Pablo es un teólogo coherente y tenemos de él un corpus grande de cartas teológicamente orientadas, parece razonable esperar que él nos provea de un «centro» para su teología que será útil para llenar las brechas entre sus expresiones teológicas divergentes.

[p 258] *La gracia de Dios hacia sus criaturas débiles y pecadoras* llena ambos criterios. Aunque es una preocupación importante dentro de los textos no paulinos del Nuevo Testamento por igual, la extensión a la cual Pablo habla de la naturaleza de la gracia del carácter de Dios es distintiva. Cimenta su enfoque a problemas tan ampliamente diferentes como la imposición de la ley judía sobre los creyentes gentiles en Galacia (Gá 1:6; 5:6), un elitismo divisivo en Corinto que surge de la cultura grecorromana indígena de la iglesia (1 Co 1:26–31), el retraso de la ofrenda de Corinto a la recolección de Pablo para los pobres de Jerusalén (2 Co 8:1, 6–7), y, a fin de la vida de Pablo, la necesidad de Timoteo de estímulo para no avergonzarse del evangelio (2 Ti 1:8–9).⁶⁷ Es, además, un concepto que Pablo mismo identifica como central para su comprensión del evangelio. Poner a un lado la gracia de Dios, dice, es implicar que Cristo murió en vano (Gá 3:21).

El Arreglo De Una Teología Paulina

¿Cómo es posible captar la naturaleza coherente de la teología de Pablo y, al mismo tiempo, reconocer la expresión contingente y epistolar de esa teología? La mayoría de los estudios de la teología de Pablo, como ya hemos visto, o bien han arreglado el pensamiento de Pablo conforme al loci de la teología sistemática clásica, o ha usado Romanos como una «plantilla», bien sea implícita o explícitamente.⁶⁸ Estos arreglos, particularmente cuando se ha usado el bosquejo de Romanos para organizar la teología de Pablo, son legítimos y también necesarios. Demuestra la coherencia del pensamiento de Pablo y proveen un sumario conveniente de sus pensamientos sobre temas individuales. Son, por consiguiente, útiles en el estudio del pensamiento de Pablo de la misma manera que una concordancia es útil para el estudio exegetico. Al mirar a su teología de esta manera podemos fácilmente comparar lo que el apóstol dice sobre un tema en diferentes lugares para ver si hay, acaso, alguna convicción subyacente que suple el origen para sus afirmaciones sobre ese tema. Esto es una ganancia significativa para comprender a Pablo.

Con todo, algo se pierde en esta clase de presentación. Como hemos visto, las presentaciones sistemáticas de las convicciones de Pablo a menudo no comunican la pasión con que Pablo articuló sus convicciones. Si nos limitamos a leer los tratamientos de D. E. H. Whiteley o Herman Ridderbos, comprenderíamos la coherencia del pen-

⁶⁶ Ver los comentarios de Martin, «Centet», 93, sobre la amplitud del centro sugerido de Plevnik.

⁶⁷ La respuesta de la gracia de Dios al problema del pecado humano incluso está en el trasfondo de 1 Tesalonicenses, como Stephen Westerholm lo ha mostrado en *Perspectives Old and New on Paul: The «Lutheran» Paul and His Critics* (Eerdmans, Grand Rapids, 2004), 353–61.

⁶⁸ Schreiner, *Paul*, es una excepción. Aunque el tema de Romanos y el cimiento de la teología de Pablo son idénticos para Schreiner, él no usa el orden del argumento de Pablo en Romanos como el medio para organizar su estudio de la teología de Pablo.

samiento de Pablo, pero nos perderíamos el «afecto religioso» que acompañó sus expresiones de ese pensamiento, o como Pablo lo diría, la «compulsión» detrás de su búsqueda de su llamamiento para ser un apóstol a los gentiles (cf. 1 Co 9:16).⁶⁹ Sin **[p 259]** embargo, la pasión que motivó a Pablo a resolver su teología en sus cartas es en sí misma un elemento importante para comprender su teología.

Algo importante se puede ganar, por consiguiente, al estudiar la teología de cada carta paulina en su escenario histórico y entonces proveer un breve análisis del corpus entero. En este formato, cada carta en sí misma pone la agenda para el debate teológico, y así la naturaleza pastoral de la teología de Pablo y la energía con que él procuró su articulación tiene una mejor posibilidad de sobrevivir al análisis teológico. Al fin del proceso podemos resumir los pensamientos de Pablo sobre los asuntos que surgieron en el curso de su ministerio, y los asuntos respecto a los cuales era particularmente apasionado empezarán a ser claros. Esa claridad, a su vez, proveerá un punto de entrada para hablar de la centralidad de la gracia de Dios en la teología de Pablo.

⁶⁹D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul* (Basil Blackwell, Oxford, 1964). Dunn, *Theology of Paul*, 2–26, y Schreiner, *Paul*, 37–40, están conscientes de este problema y en sus estudios compensan por él mejor que la mayoría de tratamientos sistemáticos de la teología de Pablo.

[p 261]

Capítulo 9

PRIMERA A LOS TESALONICENSES: CÓMO MANTENER LA FE, EL AMOR Y LA ESPERANZA EN MEDIO DEL SUFRIMIENTO

Cuando Pablo escribió a los Tesalonicenses estos estaban sufriendo por su dedicación al evangelio. Habían, dice Pablo, llegado a ser imitadores de Jesús (1 Ts 1:6), de las iglesias de Judea (2:14), y del mismo Pablo, cuando recibieron la palabra de Dios en medio de «mucho sufrimiento» (1:6). Su adversidad continuó, además, después de su encuentro inicial con el evangelio, y Pablo se preocupó tanto en cuanto a cómo les estaba yendo en medio de estas dificultades que decidió desprenderse de la compañía de Timoteo y enviar a su amado colaborador a Tesalónica para saber cómo estaba la fe de ellos (3:1–5). El regreso de Timoteo con las buenas noticias de que los tesalonicenses todavía guardaban cariñosos recuerdos de Pablo y anhelaban verle alegró al apóstol (3:6), pero él escribió como si la marejada de sufrimiento todavía estuviera rugiendo alrededor de ellos:

Así que les enviamos a Timoteo, ... con el fin de afianzarlos y animarlos en la fe para que nadie fuera perturbado por estos sufrimientos. Ustedes mismos saben que se nos destinó para esto, pues cuando estábamos con ustedes les advertimos que íbamos a padecer sufrimientos. Y así sucedió (3:2–4).

¿Por qué la aceptación del evangelio de parte de ellos había producido tanta adversidad en su vida? La descripción de Lucas de cómo el evangelio llegó por primera vez a Tesalónica, y varios indicios de la misma carta de Pablo suplen una respuesta razonablemente completa.¹ Lucas dice que después de que Pablo y Silas llegaron a Tesalónica Pablo, como de costumbre, buscó la sinagoga local.² Intentó mostrarles a los reunidos allí que las Escrituras mostraban a un Mesías venidero que sufriría y resucitaría de los muertos, y que el Jesús que era el enfoque de su predicación era este Mesías. Algunos judíos creyeron en el evangelio, pero Lucas implica que la mayoría de los que [p 262] creyeron procedían de un grupo de gentiles que simpatizaban con el judaísmo y que asistían a la sinagoga. Incluidos entre los nuevos convertidos había «un buen número de mujeres prominentes»; posiblemente mujeres que desempeñaban un papel importante en los asuntos cívicos o religiosos de la ciudad (Hch 17:1–4).³

Algunos de los judíos que habían rechazado el mensaje de Pablo al parecer veían esta respuesta al evangelio como una amenaza a su propia influencia con los poderosos de la sociedad de Tesalónica.⁴ Por consiguiente dieron pasos para desacreditar a Pablo. Fueron al mercado, ubicaron a algunos individuos de pésimo carácter entre los desempleados ociosos que había allí, y atizaron un motín.⁵ Como no pudieron hallar a Pablo y a Silas, la chusma se conformó con un hombre llamado Jasón, que tal vez había dado alojamiento a los cristianos, así como a algunos otros cristianos en su casa. Arrastrándolos ante los magistrados de la ciudad, presentaron dos acusacio-

¹ Aquí y en otras partes en la consideración de la geografía, cronología y escenario social de las cartas paulinas he usado Hechos como una fuente importante de información. Este no es el lugar para debatir la legitimidad de este método, que ha sido controvertido y sigue siéndolo. Tal vez es suficiente en este contexto decir que el autor de Lucas-Hechos, en donde podemos verificarlo, vive a la altura de las afirmaciones que hace para su obra en Lucas 1:1–4. Él usó Q y Marcos conservadoramente en su Evangelio, y, aunque al parecer no conocía las cartas de Pablo, su relato de Pablo en ellos contiene muchas correspondencias detalladas con las cartas de Pablo. Parece, además, haber sido ocasionalmente compañero de Pablo (Hch 16:10–17; 20:5–21:18; y 27:1–28:16). Sobre todo este asunto, ver F. F. Bruce, «Is the Paul of Acts the Real Paul?» *BJRL* 58 (1975–76): 282–305.

² Como Hch 17:14 y 1 Ts 1:1 lo insinúan, Timoteo también estaba con Pablo y Silas durante esta fase de sus viajes.

³ Sobre la prominencia de las mujeres en la sociedad macedónica, ver Ben Witherington III, *Friendship and Finances in Philippi: The Letter of Paul to the Philippians* (TNTC; Trinity Press International, Valley Forge, Pa., 1994), 107–8.

⁴ Rainer Riesner, *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology* (Eerdmans, Grand Rapids, 1998), 352.

⁵ Sobre la relación entre el alboroto y las condiciones económicas de Tesalónica a principios del siglo primero, ver Robert Maxwell Evans, *Eschatology and Ethics: A Study of Thessalonica and Paul's Letters to the Thessalonians* (tesis doctoral: University of Basel, 1967), 29, 43, y 53.

nes contra el grupo que representaban: que eran una parte de un movimiento mundial para trastornar la paz y seguridad de Roma, y que al hablar de Jesús como rey en lugar del César estaban violando los decretos del César.

Estas eran acusaciones serias, y aunque la indulgencia con que los magistrados trataron el asunto muestra que dudaban de su validez, los magistrados sí se preocuparon por Pablo y Silas lo suficiente como para obligar a Jasón y a sus amigos a que depositen fianza antes de soltarlos (Hch 17:5–9).⁶ Tal vez incluso recibieron palabra de que la predicación de Pablo incluía predicciones apocalípticas en cuanto al fin del mundo en los mismos momentos en que la gente hablaba de «paz y seguridad» (1 Ts 5:3). Si fue así, estas noticias sólo habrían confirmado sus temores de que este grupo intentaba amenazar la muy celebrada *pax et securitas* que supuestamente César Augusto había dejado como legado al mundo.⁷ Es más, si algunos de los cristianos tesalonicenses estaban participando en conducta alborotadora —y este es el significado más probable de 5:14— la actitud de los magistrados hacia ellos puede haberse vuelto considerablemente más severa después de la partida de Pablo.⁸

Los convertidos gentiles de Pablo en Tesalónica también habrían enfrentado problemas relativos a su negativa a participar en los cultos tradicionales de la ciudad ahora que se habían convertido en cristianos. A ojos de Pablo los cristianos tesalonicenses [p 263] eran continuación del antiguo Israel, y esto quería decir, sobre todo, que adorarían al Dios de Abraham, Isaac, y Jacob, y sólo a él. Este era un elemento tan esencial en la proclamación de Pablo del evangelio que pudo decir que la conversión de los creyentes Tesalonicenses fue convertirse «a Dios dejando los ídolos para servir al Dios vivo y verdadero» (1:9). Los gentiles temerosos de Dios que asistían a la sinagoga en el día de reposo pueden haber continuado participando en los cultos tradicionales de Tesalónica, pero los que se convirtieron al cristianismo no podían hacerlo.⁹ A raíz de su conversión de repente se negaban a participar en la devoción cültica acumulada sobre la diosa Roma, el divinizado Julio César y el hijo adoptivo de César, Augusto, en su ciudad. Lc habían dado las espaldas a los cultos misteriosos de Serapis, Dionisio y Caribo, todos bien integrados en el mundo social de Tesalónica.¹⁰ Esto no sólo los había puesto bajo sospecha de las autoridades civiles, que probablemente veían la prosperidad de estos cultos como esenciales para la estabilidad social, sino también bajo la burla de familia y amigos que habían entendido que el abandono de las prácticas religiosas tradicionales era una traición a la sangre y a la patria.¹¹

⁶ Sobre la naturaleza de las acusaciones y lo convincente de la narrativa de Lucas en este punto, ver Riesner, *Paul's Early Period*, 356–58.

⁷ W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of the Conflict from the Maccabees to Donatus* (Baker, Grand Rapids, 1981; ed. orig. 1965), 96; Karl P. Donfried, «The Cults of Thessalonica and the Thessalonian Correspondence», *NTS* 31 (1985): 336–56, aquí en 350; y Holland L. Hendrix, «Thessalonica», *ABD*, 6:523–27, aquí en 524.

⁸ Sobre el significado de *ataktos* en 1 Ts 5:14, ver Ceslas Spicq, *TLNT*, 1:223–26. Pablo puede haber tenido la intención de que su amonestación a vivir con tranquilidad (4:11–12; cf. 5:15) corrija la mala conducta de los creyentes tesalonicenses hacia los de afuera. Ver John M. G. Barclay, «Conflict in Thessalonica», *CBQ* 55 (1993): 512–530, aquí en 520–21.

⁹ Sobre la continuación de la participación de los temerosos de Dios en los cultos paganos, ver Paula Fredriksen, «Judaism, the Circumcision of Gentiles, and Apocalyptic Hope: Another Look at Galatians 1 and 2», *JTS* 42 (1991): 532–64, aquí en 541–43. El punto es importante porque algunos estudiosos, sin suficiente fundamento, han aducido que el cuadro en Hechos de un grupo de convertidos formado principalmente por gentiles devotos que asistían a la sinagoga está en conflicto con la afirmación de Pablo de que sus convertidos de Tesalónica se convirtieron al cristianismo de la adoración de ídolos. Ver, por ej., Ernest Best, *A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians* (HNTC; Harper & Row, Nueva York, 1972), 5–6.

¹⁰ Mucho de la evidencia de los movimientos religiosos en Tesalónica proviene de los siglos segundo y tercero d.C. La mayoría de estudiosos opina, sin embargo, que esta evidencia refleja condiciones presentes en el tiempo de la misión de Pablo. Ver Charles Edson, «Cults of Thessalonica (Macedonia III)», *HTR* 41 (1948): 153–204; Evans, *Eschatology and Ethics*, 63–87; Donfried, «The Cults of Thessalonica», 337–46; Robert Jewett, *The Thessalonian Correspondence: Pauline Rhetoric and Millenarian Piety* (FF; Fortress, Philadelphia, 1986), 126–32; Hendrix, «Thessalonica», 524–25; y Jerome Murphy-O'Connor, *Paul: A Critical Life* (Oxford Univ. Press, Nueva York, 1996), 116.

¹¹ Sobre la probabilidad de que los creyentes tesalonicenses sufrieron persecución por su abandono de las religiones grecorromanas tradicionales, ver Barclay, «Conflict in Thessalonica», 513–16. Para una descripción fascinante y bien informada de cómo tal vez se

Una comunidad creyente en aguas tan peligrosas necesitaba la ayuda pastoral de Pablo. Pablo, sin embargo, estaba ausente. Cuando la chusma tesalonicense llegó a la casa de Jasón, no pudieron hallar a Pablo en ninguna parte (Hch 17:5–6), y después de que los magistrados hubieron multado a Jasón y a sus amigos cristianos, Pablo se fue, al amparo de la noche, a Berea (Hch 17:10). Pablo dijo que estaba «separado» de Tesalónica (1 Ts 2:17) y a menudo quiso regresar, pero Satanás lo estorbó y no pudo visitarlos de nuevo (2:18). Incapaz de ir en persona, finalmente envió a Timoteo para fortalecer a los tesalonenses y alentarlos en su fe (3:2). Cuando Pablo escribió 1 Tesalonicenses, probablemente desde Corinto (Hch 17:10, 16; 18:1), Timoteo acababa de regresar de Tesalónica, y sus noticias en cuanto a la iglesia naciente fueron buenas: la fe de ellos en Dios, el amor de unos a otros, y el afecto hacia Pablo, estaban intactos. Pablo pudo lanzar un suspiro de alivio; su esperanza y gozo, la corona de la cual se jactaría en presencia de Dios en la venida de Jesús (2:19), estaba segura. El inmenso [p 264] sentido de alivio de Pablo igualaba un abrumador sentido de gratitud a Dios por la firmeza de los tesalonenses en la fe (1:2–5; 2:13–16; 3:9).

Sin embargo, algo faltaba. Pablo todavía oraba fervientemente poder visitar a los tesalonenses, no solamente debido al cariño de ellos (2:17–20), sino también para suplir lo que «faltaba» en la fe de ellos (3:10). ¿Cuáles eran estos elementos faltantes? Al principio de la carta Pablo agradece a Dios por la fe, amor, y esperanza de los tesalonenses (1:3), y sin embargo son precisamente estos tres elementos que Pablo promueve en los tesalonenses en toda la carta. Pablo les dice a los tesalonenses que él les había enviado a Timoteo «a indagar acerca de su fe» (3:5), y aunque Timoteo había vuelto con un estimulante informe (3:6), una nota de preocupación persiste incluso cuando Pablo relata el viaje de Timoteo. «Cuando estábamos», les recuerda, «con ustedes les advertimos que íbamos a padecer sufrimientos» (3:4).

De la misma manera, las noticias de Timoteo incluyeron un informe alentador en cuanto al «amor» tesalonicense (3:6), por lo que Pablo dice que los tesalonenses no necesitan que les escriba en cuanto al amor por sus hermanos y hermanas, puesto que Dios les había enseñado cómo hacer esto (4:9). No obstante, también les insta a «amarse aún más» (4:10).

Pablo menciona sólo la «fe» y el «amor» de los tesalonenses en la misma frase de «las buenas noticias» que le había traído recientemente Timoteo, y esto tal vez quiera decir que Pablo estaba considerablemente más preocupado por la situación de la «esperanza» de los tesalonenses. Esto se hace incluso más probable cuando consideramos la manera en que Pablo introduce en su carta el tema de la «esperanza». En contraste a su afirmación de que los tesalonenses no necesitaban instrucción sobre el amor fraternal (4:9; cf. 4:1), Pablo empieza a hablar de la esperanza del creyente con el comentario: «Hermanos, no queremos que ignoren lo que va a pasar con los que ya han muerto ...» (4:13).¹²

Así que Pablo escribe una carta que lleva el sello de gratitud y de preocupación. La gratitud es inequívoca en el desusadamente largo informe de oración de agradecimiento de esta carta. Este rasgo de las cartas de Pablo normalmente consume un párrafo o dos, pero en 1 Tesalonicenses se extiende más de la mitad de la carta.¹³ Pablo probablemente quería que esta prolongada descripción de su agradecimiento funcione como un elogio a los Tesalonicenses; espera que oír de «toda la alegría que nos han proporcionado delante de él» los alentará (3:9).

Al mismo tiempo, debido a que se preocupa por los efectos del sufrimiento de los tesalonenses y su propia ausencia sobre la firmeza de la dedicación de los tesalonenses al evangelio, Pablo estructura el informe de ora-

veía esa persecución en las vidas de una familia cristiana macedónica del sector de servicio, ver Peter Oakes, *Philippians: From People to Letter* (SNTSMS 110; Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2001), 89–91.

¹² Karl P. Donfried, «The Theology of 1 Thessalonians», en *The Theology of the Shorter Pauline Letters*, ed. Karl P. Donfried y I. Howard Marshall (New Testament Theology; Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1993), 20–21.

¹³ El informe de la oración de acción de gracias se extiende desde 1:2 a 3:13. Esto es claro por la inclusión de expresiones de gracias en 1:2–5; 2:13–16; y 3:9, y de la petición orientada al futuro al final de la sección (3:10–13), rasgo típico de las acciones de gracias paulinas (cf. Ro 1:8–10; Fil 1:3–7; Flm 4–6). Ver Peter Thomas O'Brien, *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul* (NovTestSupp 49; Brill, Leiden, 1977), 143–46.

ción de acción de gracias para animar a los tesalonicenses a permanecer fieles. En verdad, esto parece ser el propósito primario de la carta. En la sección de acción de gracias Pablo habla de cómo, cuando estaba entre ellos, los animó como un padre alienta a sus hijos. También describe [p 265] cómo envió a Timoteo para animarlos y cómo el informe de Timoteo lo animó a él. En los capítulos 4 y 5 Pablo habla cinco veces de su propio ánimo a los tesalonicenses o del ánimo de unos a otros. Esto representa la más alta concentración del vocabulario técnico para estímulo o exhortación en las cartas de Pablo.¹⁴

El esfuerzo de Pablo para animar a los tesalonicenses a ser fieles frente a la adversidad toma cuatro formas. Primero, recalca la membresía de ellos en una nueva sociedad. Segundo, les asegura la autenticidad de la fe de ellos. Tercero, los anima a retener su santidad. Cuarto, les insta a apreciar las implicaciones de la esperanza cristiana.

El privilegio de la posición social de los tesalonicenses

Cuando los tesalonicenses abandonaron sus ídolos para adorar al Dios vivo y verdadero (1:9), salieron a las márgenes de su sociedad y de los límites de sus familias. Rehusaban participar en los cultos oficiales de su ciudad—la adoración a los emperadores Julio y Claudio, y los Cabiros—y a realizar los actos acostumbrados de su familia de devoción a varias deidades. Todo esto los habría hecho extraños a la familia y amigos anteriores.¹⁵ Este elemento de su sufrimiento puede explicar la prominencia nada usual en esta carta del vocabulario de la familia, del amor de elección de Dios, y de la situación del creyente como miembro del pueblo escatológico restaurado de Dios.

Primera a los Tesalonicenses contiene la más alta concentración de referencias metafóricas a otros creyentes como «hermanos» (*adelfoi*) en las cartas de Pablo.¹⁶ Si las raíces del uso figurado de Pablo de este término está en la Biblia (en donde se refiere a una alianza estrecha del pueblo de Dios) o en la costumbre grecorromana de referirse a un grupo religioso en lenguaje fraternal, la frecuencia con que aparece en 1 Tesalonicenses muestra que no está meramente siguiendo convencionalismos.¹⁷ Se propone recalcar el afecto familiar de cristianos unos a otros.

Esta comprensión del vocabulario recibe confirmación por el uso que Pablo hace de las metáforas de familia y términos de afecto en otras partes de la carta. Compara [p 266] su presencia durante su estadía entre los tesalonicenses con la de un niño de pecho, una madre que cuida tiernamente a sus propios hijos, o el padre que exhorta, consuela y ruega a sus hijos (2:7, 11–12).¹⁸ Les recuerda a los tesalonicenses que «por el cariño que les tenemos, nos deleitamos en compartir con ustedes no sólo el evangelio de Dios sino también nuestra vida. ¡Tanto llegamos a quererlos!» (2:8). Describe su partida de Tesalónica como «estar separados de ustedes por algún tiempo, en lo físico pero no en lo espiritual» y les dice a los tesalonicenses que «con ferviente anhelo hicimos todo lo humana-

¹⁴ *Parakaleo* («estimular, exhortar») aparece ocho veces, *erotao* («pedir») dos veces, *noutzeteo* («amonestar»), y *paramitzeomai* («consolar») dos veces. La exhortación era un componente de consolación en mucha de la literatura grecorromana orientada filosóficamente. Sobre esto ver Abraham J. Malherbe, «Exhortation in First Thessalonians», *NovT* 25 (1983): 238–56, aquí en 254–56.

¹⁵ Cf. Wayne A. Meeks, *The Moral World of the First Christians* (LEC; Westminster, Philadelphia, 1986), 125–26, y sobre la importancia de la religión en las familias grecorromanas, ver John M. G. Barclay, «The Family as the Bearer of Religion in Judaism and Early Christianity» en *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*, ed. Halvor Moxnes (Routledge, Londres, 1997), 66–80, aquí en 67–68.

¹⁶ La única carta que usa el término más a menudo es 1 Corintios y, como Abraham J. Malherbe, *Paul and the Thessalonians: The Philosophic Tradition of Pastoral Care* (Fortress, Philadelphia, 1987), 48, señala, es tres veces más larga que 1 Tesalonicenses.

¹⁷ Para las raíces bíblicas probables del uso del término en el cristianismo inicial, ver, por ej., la cita de Dt 18:15 y 18 en Hch 3:22 y la consideración de Hans von Soden, «adelfoñ (ktl)», *TDNT*, 1: 144–46. Para el uso del término en papiros del siglo segundo a.C. para referirse a miembros de asociaciones religiosas, ver MM, 9.

¹⁸ A pesar de la enorme popularidad de leer «gentil» (*epioi*) por «infantes» (*nepioi*) en 2:7, la lectura preferible es «infantes». Ver Jeffrey A. D. Weima, «“But We Became Infants among You”: The Case of NHPIOI in 1 Thess 2.7», *NTS* 46 (2000): 547–64 y los comentarios de John L. White, *The Apostle of God: Paul and the Promise of Abraham* (Hendrickson, Peabody, Mass., 1999), 19–21.

mente posible por ir a verlos» (2:17). Ellos son su esperanza, gozo (dos veces), corona de jactancia y gloria (2:19–20). Su preocupación por ellos durante su separación alcanza tal intensidad que «ya no pudimos soportarlo más» (3:1, 5), y las noticias de su bienestar espiritual hace que la vida brote de nuevo en el apóstol (3:8). Todo esto parece estar diciendo que aunque la sociedad de ellos y sus familias pueden haberlos rechazado, ellos con todo han entrado a una nueva sociedad en donde los vínculos son más fuertes que nunca.¹⁹

Pablo también salpica su carta con descripciones de la comunidad tesalonicense que hace eco de las descripciones bíblicas del afecto de Dios por su pueblo de Israel.²⁰ Como el antiguo Israel ellos son «la asamblea del Señor» (1 Ts 1:1; cf. Dt 23:1–8, LXX). Dios los ama y los ha escogido, tal como amó y escogió a Israel (Dt 7:6–8; 14:2). Él ha llamado y escogido a los creyentes tesalonicenses para que sean su pueblo (1 Ts 2:12; 4:7; 5:24), así como amó y escogió a Israel (Is 41:8–9; 42:6; 48:12). Pablo probablemente usa este lenguaje intencionalmente a fin de decir que los tesalonicenses pueden ser proscritos de la sociedad de «gentiles que no conocen a Dios», pero que se han unido a la más grande compañía del pueblo de Dios especialmente escogido, amado y llamado, cuya historia se relata en la Biblia y que siguen «al Dios vivo y verdadero».²¹ Los tesalonicenses, por consiguiente, no son simplemente parte de una nueva familia y sociedad, sino que pertenecen al pueblo de Dios especialmente escogido.

La autenticidad de la fe de los tesalonicenses

Pablo también anima a los tesalonicenses en medio de su sufrimiento por la fe recordándoles la autenticidad de su fe. Frecuentemente en la carta implica que los tesalonicenses [p 267] ya saben lo que él les está diciendo (1:5; 2:2, 5, 11; 3:3–4; 4:2; 5:1–2) o que ellos ya están poniendo en práctica sus amonestaciones (4:1, 9–10). Esto tiene el efecto no sólo de elogiar a los Tesalonicenses y por consiguiente fomentar una atmósfera de amistad en la que es más probable que las exhortaciones hallen un oído receptivo, sino también de asegurarles que su respuesta al evangelio era genuina; de recordarles que al presente están demostrando el conocimiento y la práctica que son características de la fe cristiana auténtica.

Este tema también surge de dos otras maneras: está presente cuando Pablo menciona su gratitud a Dios por la autenticidad de la dedicación de los tesalonicenses al evangelio, y está presente en la defensa de Pablo de su propia sinceridad como portador del evangelio a los tesalonicenses. Ambos elementos figuran prominentemente en la sección de acción de gracias de la carta (1:2–3:13), el segundo elemento se combina casi imperceptiblemente con el primero al principio de la sección sólo para apropiarse de la sección después de pocas frases. En 1:4 Pablo dice que agradece a Dios por los tesalonicenses porque sabe que Dios los ha escogido. En 1:5 afirma la razón para su certeza de que ellos pertenecen al pueblo de Dios. Está seguro de que Dios los ha elegido porque él y sus colaboradores proclamaron el evangelio entre los tesalonicenses de manera que mostraba, más allá de toda disputa, que Dios estaba detrás de su mensaje: ellos predicaron no meramente con palabras sino con poder, en el Espíritu Santo y con plena convicción.

Pablo toma el tema de su propia autenticidad como mensajero del evangelio de nuevo en 2:1–12 y 2:17–3:13, pero por el momento aleja su enfoque de su propia legitimidad y la de sus colaboradores al efecto de la obra de Dios en los tesalonicenses. Desde el principio la fe de los tesalonicenses en el evangelio había estado unida a la fidelidad al evangelio frente a la aflicción. En 1:6 Pablo dice que por la disposición de ellos para sufrir por sus

¹⁹ Cf. Malherbe, *Thessalonians*, 36–52. Murphy-O'Connor, *Paul*, 119–20, comenta sensiblemente que Pablo, habiendo experimentado la conversión en su propia persona, habría entendido la necesidad de los tesalonicenses de sentirse incluidos en una nueva familia.

²⁰ Sobre la prominencia de la noción de elección en 1 Tesalonicenses, ver I. H. Marshall, «Election and Calling to Salvation in 1 and 2 Thessalonians», en *The Thessalonian Correspondence*, ed. Raymond F. Collins (BETL 87; Leuven Univ. Press, Leuven, 1990), 259–76; Donfried, «Theology of 1 Thessalonians», 28–30; y White, *Apostle of God*, 22.

LXX Septuagint

²¹ ¿Habrían entendido tales sutilezas los gentiles de Tesalónica que anteriormente adoraban ídolos? La proclamación original de Pablo del evangelio a ellos probablemente habría incluido instrucción sobre el papel de los gentiles creyentes en la restauración escatológica de Israel. Ver N. T. Wright, *What Saint Paul Really Said. Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* (Eerdmans, Grand Rapids, 1997), 80–83.

convicciones, ellos habían tomado su lugar en una línea distinguida de creyentes auténticos: Pablo, sus colaboradores, y el mismo Jesús, todos los cuales sufrieron por su fidelidad a Dios. Es más, como ellos, los tesalonicenses han provisto un ejemplo para que otros sigan (1:7). Ya creyentes no sólo de Macedonia y Acaya, sino en todas partes, habían oído de la conversión de las tesalonicenses (1:9–10) y su continua fidelidad (1:8).

Pablo vuelve a este tema en su segundo informe de oración de acción de gracias en 2:13–16. Aquí también describe la evidencia de que Dios está obrando entre los creyentes tesalonicenses como su aceptación inicial de la autenticidad del mensaje de Pablo (2:13) y su imitación del sufrimiento fiel de otros creyentes, lo muestran. Explícitamente compara la fidelidad de los tesalonicenses en medio de la persecución a la fidelidad de los cristianos judíos de Judea a pesar de la persecución de los judíos no creyentes (2:14). Además, su comentario parentético de que los judíos también mataron al Señor Jesús (2:15a), expulsaron a Pablo de Judea (2:15b), y habían continuado sus esfuerzos de frustrar su proclamación del evangelio los gentiles (2:16a) sirve como un recordatorio implícito de que la fidelidad de los tesalonicenses en medio del **[p 268]** sufrimiento es una característica de otros creyentes y por consiguiente una señal de la autenticidad de su fe.

Pablo no sólo quiere asegurarles a los tesalonicenses que la conducta de él demuestra la autenticidad de su fe, sino también que su conducta cuando estuvo entre ellos estaba por encima de todo reproche, y por consiguiente merece la confianza que los tesalonicenses pusieron en ella. Pablo toca este punto en 1:5 y 1:9, pero vuelve a lo mismo con intensidad en 2:1–12 y en 2:17–3:13. Los motivos de Pablo para presentar esta defensa de su conducta han creado una pequeña tempestad de polvo de controversia escolástica. ¿Habían surgido dentro de la iglesia críticos de Pablo para acusarle de motivos ulteriores?²² ¿Estaban los perseguidores no creyentes de la iglesia de Tesalónica acusando a Pablo de insinceridad?²³ ¿Estaba Pablo solamente observando un convencionalismo filosófico al distinguirse de los filósofos fraudulentos y, en el proceso, proveyéndoles a los tesalonicenses de un ejemplo para seguir?²⁴

Con la escasa información que tenemos disponible en la carta de Pablo es imposible decidir exactamente qué motivó la defensa de Pablo, pero él necesitaba sólo un poco de empatía con la situación de los tesalonicenses para saber que las condiciones eran ideales para el crecimiento de las dudas en cuanto a su propia integridad y la autenticidad de su mensaje.²⁵ Ellos se hallaban bajo presión pública para retractarse de sus convicciones, y Pablo estaba ausente en un tiempo cuando ellos desesperadamente necesitaban su supervisión pastoral.

Más significativo de todo, oradores y predicadores eran vista común en centros urbanos principales como Tesalónica, y muchos de ellos eran fraudes. Bajo el emperador Claudio, la retórica sofista surgía a alturas renovadas, y la «entrada» (*eisodos*) de oradores profesionales a una ciudad tan importante como Tesalónica habría sido ocurrencia común y ampliamente publicitada. Estos oradores se ganaban la vida atrayendo grupos de discípulos que pagaban y que querían imitar su habilidad para hablar en público y que valoraban su consejo sobre cómo ascender por la escalera de la vida cívica. La «entrada» de un sofista prominente a una ciudad tan grande como Tesalónica y la ocasión de su primer discurso sería una ocasión pública ampliamente publicitada. La recepción de este discurso inicial a menudo decidía el éxito o fracaso de orador en ese lugar.²⁶

²² Donfried, «Cults of Thessalonica», 350–51. Cf. Jewett, *Thessalonian Correspondence*, 169, y Walter Schmithals, *Paul and the Gnostics* (Abingdon, Nashville, 1972), 135–76.

²³ Jeffrey A. D. Weima, «An Apology for the Apologetic Function of 1 Thessalonians 2.1–12», *JSNT* 68 (1997): 73–99.

²⁴ Ver Abraham J. Malherbe, «“Gentle as a Nurse”: The Cynic Background to 1 Thess ii», *NovT* 12 (1970): 203–17; *Paul and the Thessalonians*, 74–75. Cf. Barclay, «Conflict in Thessalonica», 520–24, que piensa que Pablo quiere moderar los excesos socialmente perturbadores de los creyentes tesalonicenses recordándoles que su franqueza estuvo mezclada con ternura.

²⁵ El informe de Timoteo de los «recuerdos gratos» de Pablo y su deseo de verlo (3:6) deja escaso espacio para la oposición a Pablo entre los creyentes tesalonicenses.

²⁶ Bruce W. Winter, «The Entries and Ethics of Orators and Paul (1 Thessalonians 2:1–12)», *TynBul* 44 (1993): 55–74. Sobre los sofistas en general, ver G. W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire* (Oxford Univ. Press, Oxford, 1969), y sobre los sofistas de

[p 269] Los filósofos cínicos itinerantes, vociferando su crítica contra la humanidad, también deben haber sido algo común en los mercados y calles de Tesalónica.²⁷ Ostensiblemente, de todas maneras, los filósofos cínicos predicaban no por ganancia monetaria ni para oír que su público aplaudiera su capacidad retórica sino para convencer a los que estaban dispuestos a escuchar respecto a lo ruin de una vida irreflexiva y la necesidad de llegar a ser independientes de los cuidados del mundo.²⁸ Algunos enseñaban su filosofía austera bajo los techos de mecenas ricos que les proveían alojamiento, comida y posición social. Otros, casi indistinguibles de los sofistas, rentaban salones de conferencias y presentaban su mensaje ante personas cuya presencia voluntaria significaba que el filósofo tenía un público amistoso.²⁹ Pero muchos predicaban su evaluación negativa de la suerte de la humanidad con «franqueza» (*parresia*) a las masas que diariamente pasaban por los mercados y ocasionalmente atiborraban la ciudad para algún festival público. El riguroso mensaje de estos cínicos a menudo era retribuido con sorna abierta de parte de sus oyentes.³⁰

Los predicadores sofistas y cínicos dedicaban mucho tiempo a presentaciones en público, y unos y otros tenían una manera singular de vestirse y hablar. Inevitablemente, el mensaje externo de su discurso a veces no reflejaba su conducta privada en sus vidas. A veces a los sofistas se les acusaba de hipocresía; de pregonar virtudes sólo para ganar la aprobación pública y ganar un salario antes que de un deseo de vivir según lo que enseñaba.³¹ A veces a los cínicos también se les acusaba de predicar a otros la vida rigurosa de un filósofo y hacer un espectáculo de ella en público, pero en lo privado vivían con igual indulgencia como cualquier otro.³² Debido a su vida itinerante, a los sofistas y a los cínicos a veces se les acusaba de quedarse en un lugar sólo mientras duraba su aprobación pública, pero a la primera señal de tener que soportar alguna adversidad, huían a pastos más verdes.³³

Además, la aparición y temas distintivos de la predicación de los cínicos fácilmente se brindaban a la manipulación y producían un número de fraudes. El diálogo de Luciano *The Runaways* [Los descarriados] enfoca la tendencia de los obreros comunes a dejar sus bancos de trabajo para perseguir el lujo de la vida de un filósofo falsificado. Según Luciano, que probablemente está exagerando, cualquiera podía lograr seguidores poniéndose la falda corta, cartera y bordón del filósofo cínico y vomitando un torrente del lenguaje ultrajante sobre la humanidad en general. Tener un grupo de discípulos era entonces un paso corto a una vida de lujo privado: una búsqueda plena del oro, una mesa llena de manjares, y una vida sexual promiscua.³⁴

[p 270] En este contexto social no debe ser sorpresa que Pablo quiera asegurar a los tesalonicenses perseguidos en cuanto a lo genuino de su fe al hacer distinción entre su propia predicación y ministerio y la insinceridad que tan a menudo marcaba los que se dedicaban al discurso público en su cultura. Pablo había, después de todo, predicado un mensaje riguroso del futuro derramamiento de la ira de Dios sobre la humanidad no creyente en la *parousia* de Jesús (1:10), y había dejado Tesalónica de prisa en medio de intensa oposición (Hch 17:10; 1 Ts 3:6), pero Pablo quiere asegurarles, contra cualquier duda que pudiera surgir, de la sinceridad de su predicación y la integridad de su ministerio.

Corinto en el primer siglo, ver Bruce W. Winter, *Philo and Paul among the Sophists* (SNTSMS 96; Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1997), 116–44.

²⁷ «Toda ciudad estaba llena con tales astros recién llegados», Luciano, *Fug.* 16; «Sería más fácil que un hombre se caiga en un bote sin golpear un tablón que tu ojo deje de ver a un filósofo dondequiera que mire», Luciano, *Bis Acc.* 6. Ver Malherbe, «“Gentle as a Nurse”», 206, n. 5, y *Paul and the Thessalonians*, 19.

²⁸ Ver, por ej., Edward O’Neil, ed., *Teles (The Cynic Teacher)* (SBLTT 11; Greco-Roman Religion Series 3; Scholars Press, Missoula, Mont., 1977).

²⁹ Ver el sumario de la descripción que da Dio Crisóstomo de los filósofos cínicos en Malherbe, «“Gentle as a Nurse”» 204–14.

³⁰ Como en, por ej., Lucian, *Vito Auct.* 10.

³¹ Ver Winter, «Entries and Ethics», 63.

³² Ver Luciano, *Peregr.* 19 y *Fug.* 19.

³³ Sobre los sofistas, ver Winter, «Entries and Ethics», 72; sobre los cínicos, ver Malherbe, «“Gentle as a Nurse”», 208–14.

³⁴ Luciano, *Fug.* 12–21.

En 1:5, 1:9–10, 2:1–12 y 2:17–3:13, por consiguiente, Pablo les recuerda a los tesalonicenses que en su «entrada» (*eisodos*) a la ciudad de ellos, su predicación no fue un espectáculo de palabras vacías, sino que surgió de la profunda convicción y obra del Espíritu Santo (1:5: 2:1).³⁵ De este modo, ella produjo la conversión de los tesalonicenses de la adoración de ídolos a la adoración del Dios viviente, asegurándoles su rescate de la ira de Dios (1:9–10). El motivo de su predicación no fue la avaricia, inmoralidad (*akatzartia*), o la aprobación pública sino el deseo de darles a los tesalonicenses el evangelio de Dios y también su propia vida (2:3–8, 10). La sinceridad de sus esfuerzos se veía claramente en su disposición a soportar la oposición mientras estuvo entre ellos y de trabajar duro y tendido mientras estuvo con ellos a fin de no ser una carga económica para nadie (2:2, 6–10). Su predicación se caracterizó por la franqueza (*eparresiasamtza ... lalesai*, 2:2) pero nunca se rebajó al ultraje. Más bien, fue como un niño de pecho en medio de ellos, como la madre que cuida cariñosamente a sus hijos, o como el padre anima y exhorta a los suyos (2:7, 11–12).

En 2:17 Pablo pasa del pasado al presente y al futuro, asegurándoles a los tesalonicenses su angustia al estar «separado» de ellos (2:17–20) y su anhelo de verlos de nuevo (3:10–11), anhelo parcialmente satisfecho por la misión de Timoteo y su informe subsiguiente (3:1–9). Si surgían temores de que Pablo predicara el evangelio, como los pseudos cínicos que menciona Luciano, para «trasquilar a las ovejas», o si alguien pensaba comparar la venida de Pablo a Tesalónica con la entrada de un sofista insincero a su ciudad, debían reflexionar en la conducta del apóstol mientras estuvo con ellos, en la reciente visita a Timoteo y en la ferviente oración de Pablo de que Dios prosperara su camino para ir a verlos de nuevo.³⁶

En resumen, la prolongada oración de acción de gracias de Pablo, con sus digresiones sobre la naturaleza de su ministerio entre los tesalonicenses y su deseo de verlos, tiene probablemente la intención de fortalecer la confianza de los tesalonicenses, en medio de su sufrimiento, de que la fe de ellos es genuina. Él quiere asegurarles que mediante su predicación, y la predicación de parte de sus colaboradores, ellos han experimentado la obra transformadora del Espíritu Santo. Lo genuino de la conversión [**p 271**] de ellos lo demuestran los fuegos de la aflicción. Ellos están siguiendo el ejemplo de Jesús, la iglesia judía, Pablo y los colaboradores de Pablo.

La autenticidad del mensaje que Pablo predicó y que los tesalonicenses creyeron, además, se revelaba en las diferencias entre Pablo y los sofistas insinceros por un lado, y los cínicos fraudulentos por el otro. Pablo modera su franqueza con la ternura, rehusó ser una carga financiera para ningún anfitrión tesalonicense, y aunque fue obligado a dejarlos en medio de su adversidad, anhela verlos de nuevo. Ellos pueden tranquilizarse porque la palabra que Pablo les predicó, y que ellos recibieron, no era palabra humana sino verdaderamente palabra de Dios (2:13).

El Carácter Del Amor De Los Tesalonicenses

En 4:9–10 Pablo elogia a los tesalonicenses por el amor que se han demostrado unos a otros. El deseo de mostrar amor no es algo que Pablo podía enseñarles, porque, en cumplimiento de Jeremías 31:31–34, ellos son el pueblo de Dios restaurado escatológicamente en cuyos corazones Dios mismo ha escrito su ley. Por eso Pablo dice: «En cuanto al amor fraternal, no necesitan que les escribamos, porque Dios mismo les ha enseñado a amarse unos a otros» (1 Ts 4:9). La obra transformadora de Dios sólo había empezado, sin embargo, y ellos todavía necesitaban el estímulo de Pablo para mostrar su amor «más y más» (4:10). En 4:1–12, por consiguiente, Pablo les recuerda a los tesalonicenses la enseñanza ética tradicional que él y sus colaboradores les entregaron. Dos temas son particularmente apremiantes: las relaciones sexuales y el trabajo diario.

Primero, Pablo recalca en esta carta la necesidad de una conducta sexual apropiada (4:1–8). El mundo en que vivían los creyentes de Tesalónica estaba repleto de actividad e imágenes sexualmente sugestivas. La adoración de Dionisio era especialmente popular, y el falo era uno de sus símbolos primordiales. Los devotos del dios lle-

³⁵ Ver Winter, «Entries and Ethics», 55–74.

³⁶ Para la referencia de Luciano a los cínicos que «trasquilan las ovejas», ver *Fug.* 14.

vaban en sus cabezas imágenes del falo en canastas en los festivales, y muchos decoraban las lápidas de sus seres queridos con símbolos fálicos. Este símbolo probablemente significaba la vida y expresaba la esperanza de que los que morían disfrutarían en el más allá la felicidad que el culto misterioso de Dionisio prometía a sus seguidores. Pero Dionisio también era el dios del vino, la fertilidad y la masculinidad cruda y animal. Como los frescos en la Villa de Misterios en Pompeya demuestran, el falo sugería a los seguidores del dios muchos más que la vida después de la muerte.³⁷

El culto de Cabiro también era popular en Tesalónica, y aunque hay disponibles pocos detalles de sus prácticas y creencias, también recalca el falo y prometía fertilidad.³⁸ Además, los filósofos cínicos a veces demostraban su independencia de los [p 272] convencionalismos sociales dedicándose a la actividad sexual en público y, como ya hemos visto, los falsos filósofos satirizados por Luciano eran conocidos por su promiscuidad sexual en privado.³⁹

¿Por qué los tesalonicenses simplemente no debían participar en las costumbres sexuales de su cultura? Como ya hemos visto, Pablo considera que los creyentes tesalonicenses son parte del pueblo de Dios escatológicamente restaurado, y puesto que Dios ordena en la ley mosaica que su pueblo se distinga de las naciones que los rodean por el carácter de sus relaciones sexuales, Pablo cree que los tesalonicenses deben mostrarse separados del mundo que los rodea también en su conducta sexual. Su «santificación», dice Pablo, incluye evitar la inmoralidad sexual (4:3). Quiere decir lograr controlar los impulsos sexuales. Debían aprender «a controlar su propio cuerpo de una manera santa y honrosa, sin dejarse llevar por los malos deseos como hacen los paganos, que no conocen a Dios» (4:4-5).⁴⁰ Haciendo eco de los pasajes de Levítico sobre la conducta sexual (Lv 18:1-30; cf. Ez 22:9b-11) y de Ezequiel que describen un tiempo cuando Dios limpiará las impurezas de su pueblo (Ez 11:19; 36:27; 37:14), Pablo dice que Dios no llamó a los creyentes tesalonicenses a la «impureza» sino a «una vida santa» y que el que rechaza esto rechaza a Dios, «quien les da a ustedes su Espíritu Santo» (4:7-8).

Aunque la mayoría de los cristianos tesalonicenses no eran judíos (1:9-10), Pablo cree que son parte del pueblo de Dios escatológicamente restaurado. Se han convertido de los ídolos para servir a Dios y para esperar la venida de su Hijo, y esto es suficiente a ojos de Pablo para colocarlos dentro del círculo del pueblo de Dios. Una vez allí, sin embargo, él espera que ellos demuestren por la manera en que viven que son diferentes de «los paganos, que no conocen a Dios». En la cultura de Tesalónica esto quiere decir que deben destacarse de su sociedad en su enfoque al sexo y controlar sus impulsos sexuales según los delineamientos que Pablo ya les había comunicado (4:2, 6).

Segundo, Pablo amonesta a los tesalonicenses a que aspiren a «vivir en paz», a trabajar con sus manos, a ocuparse de sus propios asuntos, y a no depender de nadie más (4:11-12). Es difícil saber exactamente cuál problema se hallaba detrás de estas amonestaciones, pero la ausencia de una expresión tal como «como en efecto ustedes están viviendo» probablemente quiere decir que Pablo está respondiendo a un problema real en la comunidad y no simplemente subrayando un principio importante (cf. 4:1, 9-10). Si entrelazamos estas amonestaciones con el mandamiento posterior de Pablo de «que amonesten a los holgazanes [*ataktous*]» (5:14), entonces es claro que algo había ocurrido en la iglesia de Tesalónica que había añadido leña innecesaria a las llamas de persecución que ya ardían.

³⁷ Ver Donfried, «Cults of Thessalonica», 337-38, y Marvin W. Meyer, «Mystery Religions», *ABD*, 4:941-45, aquí en 942-43. Para una descripción del friso pompeyo y una revisión de la controversia en cuanto a su interpretación, ver Mary Beard, John North, y Simón Price, *Religions of Roma*, 2 vols. (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1998), 1:161-63.

³⁸ Donfried, «Cults of Thessalonica», 338-39.

³⁹ Ver Luciano, *Pug.* 17, y Ronald F. Hock, «Cynics», *ABD*, 1:1221-26, aquí en 1223.

⁴⁰ El término comúnmente traducido «esposa» o «cuerpo» en 4:4 en realidad es «vaso» (*skeuos*). Probablemente se refiere al órgano sexual masculino. Ver Aeliano, *NA* 17.11; 1 S 21:4-6; 4Q416, frag. 1, col. 4; y la consideración en J. Whitton, «A Neglected Meaning for *skeuos* in 1 Thessalonians 4.4», *NTS* 28 (1982): 142-43; Donfried, «Cults of Thessalonica», 342; Torleif Elgvin, «“To Master His Own Vessel”: 1 Thess 4.4 in Light of New Qumran Evidence», *NTS* 43 (1997): 604-19; y Jay E. Smith, «Another Look at 4Q416 2 ii.21: A Critical Parallel to First Thessalonians 4:4», *CBQ* 63 (2001): 499-504.

[p 273] Puesto que los dos problemas de conducta problemática y nociones escatológicas erróneas dominan 2 Tesalonicenses, la conducta problemática dentro de la iglesia probablemente tiene que ver de alguna manera con el fervor escatológico de los tesalonicenses.⁴¹ Tal vez, como un estudioso sugiere, algunos de los tesalonicenses dejaron sus oficios para predicar un mensaje riguroso de la ira inminente de Dios sobre su sociedad idólatra.⁴² Peroratas ruidosas, ásperas y directas junto con una tendencia a esquilmar a la sociedad que tan rápidamente criticaban también caracterizaba a los filósofos cínicos y los hacía blanco del ridículo.⁴³

Si los tesalonicenses habían caído en esta trampa, Pablo se preocupa de que no empeoren su sufrimiento y le den al evangelio una mala reputación. Les aconseja «a trabajar con sus propias manos» y que «no tengan que depender de nadie» (4:11–12), y probablemente quiere que este consejo haga eco de su apología de su ministerio mientras estuvo entre ellos. Su ministerio proveyó un ejemplo para ellos: aunque tenía el derecho de serles una carga económica, puesto que Dios mismo le había asignado su obra apostólica, él no usó de este derecho, sino que «trabajó de día y de noche» mientras les predicaba el evangelio (2:6b, 9).

En resumen, los tesalonicenses deben destacarse de su sociedad en su conducta sexual y en el amor que se profesan. La base de ambas características éticas es su situación como parte del pueblo de Dios escatológicamente restaurado que predijeron los profetas. No deben, sin embargo, vivir de una manera que acarree sobre ellos censura innecesaria de parte de la sociedad. Deben conducirse con decoro hacia los de afuera al mismo tiempo que los consideran como estando fuera de quienes Dios los ha separado, porque él ha escogido a los creyentes tesalonicenses para que sean parte de su pueblo. Deben, en otras palabras, andar sobre una línea a veces fina entre la santidad y la excentricidad.

Las Implicaciones De La Esperanza Escatológica De Los Tesalonicenses

Tanto en su enseñanza inicial de Pablo (1:9–10) como en su enseñanza continua (5:1–3) en Tesalónica, Pablo había hecho énfasis en la venida de Dios por su agente Jesús para juzgar a los malos y salvaría a su pueblo. Cuando él y sus colaboradores llegaron a Tesalónica, Pablo predicó que Dios derramaría en la venida de Jesús su ira sobre los gentiles idólatras e inmorales (1:9; 4:6), pero los gentiles que se hallen sirviendo al Dios vivo y verdadero y esperando la venida de su Hijo Jesús escaparán de la ira de Dios (1:10; 5:9).⁴⁴ Durante su corta estadía en la ciudad Pablo animó a los que respondieron [p 274] a su mensaje «a llevar una vida digna de Dios, que los llama a su reino y a su gloria» (2:12). Incluso al escribir 1 Tesalonicenses varios meses más tarde, él continúa orando que ellos sean intachables y santos «para que, cuando nuestro Señor Jesús venga con todos sus santos, la santidad de ustedes sea intachable delante de nuestro Dios y Padre» (3:13; 5:23). Pablo tenía una inversión significativa en los tesalonicenses, y en vista a la certeza de la venida de Jesús se afana por ellos para que la consagración de ellos al evangelio persista hasta el fin:

En resumidas cuentas, ¿cuál es nuestra esperanza, alegría o motivo de orgullo delante de nuestro Señor Jesús para cuando él venga? ¿Quién más sino ustedes? Sí, ustedes son nuestro orgullo y alegría (2:19–20).

Pablo había enseñado a los tesalonicenses que el día del Señor vendría inesperadamente «como ladrón en la noche» o «como le llegan a la mujer encinta los dolores de parto» (5:2–3); y que ellos debían, por consiguiente,

⁴¹ Ver Hans Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1993), 2:48–50; Frank Thielman, *Paul and the Law: A Contextual Approach* (InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1994), 75–77; y Jeffrey A. D. Weima, «“How You Must Walk to Please God”: Holiness and Discipleship in 1 Thessalonians», en *Patterns of Discipleship in the New Testament*, ed. Richard N. Longenecker (Eerdmans, Grand Rapids, 1996), 98–119, aquí en 99–103.

⁴² Barclay, «Conflict in Thessalonica», 520–25.

⁴³ Ibid., 523.

⁴⁴ Cf. Ro 1:18–32. Pablo probablemente heredó del judaísmo la creencia de que, sin su arrepentimiento, los gentiles idólatras e inmorales caerían bajo la ira condenadora de Dios. Ver Terence L. Donaldson, *Paul and the Gentiles: Remapping the Apostles Convictional World* (Fortress, Minneapolis, 1997), 295–96.

vivir sus vidas «en la presencia de nuestro Dios», como si los días finales estuvieran a punto de llegar.⁴⁵ La noción de que ellos pudieran estar vivos en la venida del Señor había hecho que los tesalonicenses, sin embargo, pasen de una posibilidad a una certeza, y luego al desencanto. Algunos miembros de la comunidad creyente habían muerto. ¿Se habían perdido la participación en el reino venidero? Timoteo al parecer le había traído esta pregunta a Pablo.⁴⁶ La «fe» y el «amor» de los tesalonicenses estaban en el sendero debido, le había informado, pero la comprensión de ellos de la «esperanza» cristiana se había desviado (3:6; 4:13).⁴⁷

Pablo intenta responder a su pregunta en 4:13–18, y luego, en 5:1–11, les insta a continuar esperando la venida de Jesús. El punto principal de ambas secciones es animar a los tesalonicenses (4:18; 5:11). Quiere asegurarles que toda la comunidad, incluyendo los que han muerto, debe estar preparada para el día del Señor cuando este llegue, y que cuando ese día llegue Dios triunfará sobre sus perseguidores.

En 4:13–18 Pablo les asegura a los tesalonicenses que los de ellos que han muerto desde que creyeron en el evangelio no serán dejados fuera de los eventos que rodean la venida del Señor simplemente porque han muerto. La convicción cristiana de que Jesús murió y resucitó y «lo dicho por el Señor» demuestran que los creyentes muertos no están en desventaja cuando el Señor venga.⁴⁸ La resurrección de Jesús quiere [p 275] decir que los creyentes también serán resucitados de los muertos en la venida de Jesús, y que Jesús llevará a los resucitados a la presencia del Señor (4:14, 16; cf. 2 Co 4:14).⁴⁹ El triunfo de Jesús sobre la muerte da tal certeza a la resurrección de los creyentes que Pablo puede hablar de la muerte como «dormir» y puede decir que los tesalonicenses no deben afligirse por los muertos como los que no tienen esperanza (1 Ts 4:13). Pablo se da cuenta de la palabra del Señor, todavía más, de que los muertos resucitados y los que estén vivos en el momento de la venida del Señor se reunirán con el Señor en el aire (4:17). Dios llevará a los justos —tanto los muertos como a los vivos en la venida de Jesús—corporalmente al cielo como Enoc, Elías y el mismo Jesús.⁵⁰

Esta información sola responde a la pregunta de los Tesalonicenses en cuanto a sus hermanos creyentes muertos, pero Pablo da otros detalles de la venida del Señor que recalcan la victoria de Jesús sobre las fuerzas que se oponen a su pueblo (4:16). La «voz de mando» (*keleusma*) que acompaña el descenso del Señor del cielo es una reminiscencia de la «reprensión» (*gaar*) de los enemigos de su pueblo cuando él llega para ayudarlos en el Antiguo Testamento.⁵¹ La «voz de arcángel» que se oye en el descenso del Señor, similarmente rememora las descripciones del Antiguo Testamento de Dios, acompañado por sus ángeles, luchando a favor de su pueblo (por ej., Zac 14:1–5).⁵² El toque de la trompeta de Dios también es recordatorio de la referencia del Antiguo Testamento a la trompeta que llama al pueblo de Dios a la batalla contra sus enemigos, una trompeta que en el día del Señor, el

⁴⁵ Ver 2:19; 3:13. Cf. 1:3 y 3:9. ¿Estaba el mismo Pablo sorprendido por la demora de la parusia? La ecuanimidad con que él maneja el problema de la muerte de los creyentes tesalonicenses antes de la venida del Señor muestra que no lo estaba. Ver Ben Witherington III, *Jesus, Paul and the End of the World: A Comparative Study in New Testament Eschatology* (InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1992), 25. Cf. Dunn, *Theology of Paul*, 310–13.

⁴⁶ Pablo introduce cada uno de los tres temas en 4:9, 13; y 5:1 con la frase *peri de* («ahora, respecto a»). Esta es una manera convencional de introducir un tema de interés común al autor de la carta como a su destinatario (cf. 1 Co 7:1, 25; 8:1; 12:1; 16:1, 12). Ver Margaret M. Mitchell, «Concerning PERI DE in 1 Corinthians», *Nov T* 31 (1989): 229–56. En 1 Ts 4:9–12, 13–18, y 5:1–11 Pablo puede haber estado trayendo a colación cada tema, o tal vez respondiendo a preocupaciones que los tesalonicenses le informaron por medio de Timoteo.

⁴⁷ Donfried, «The Theology of 1 Thessalonians», 20–21.

⁴⁸ Sobre la estructura de 4:13–18, ver Joseph Plevnik, *Paul and the Parousia: An Exegetical and Theological Investigation* (Hendrickson, Peabody, Mass., 1997), 68.

⁴⁹ Ibid., 74.

⁵⁰ Sobre el uso de Pablo aquí de la imagen de presuposición del Antiguo Testamento, ver Charles Wanamaket, *Commentary on 1 and 2 Thessalonians* (NIGNT; Eerdmans, Grand Rapids, 1990), 175–76; Plevnik, *Paul and the Parousia*, 60–63.

⁵¹ Ver Sal 18:15 [2 S 22:16]; 68:30; 104:7; 106:9; Is 17:13; 66:15, y Plevnik, *Paul and the Parousia*, 46–47.

⁵² Este texto estaba probablemente en los pensamientos de Pablo al escribir esta carta. Ver 1 Ts 3:13.

mismo Señor tocará (por ej., Zac 9:14).⁵³ Al usar estas imágenes, Pablo probablemente espera animar a los tesalonicenses a soportar la persecución recalcando que el día del Señor será un tiempo de castigo para sus perseguidores y rescate de los creyentes tesalonicenses.

En 5:1–11 Pablo pasa a la pregunta de cuándo volverá el Señor. Aunque el problema preciso que impulsó a Pablo a atender esta pregunta no es claro, el propósito de su respuesta es alentar a los cristianos tesalonicenses (5:1).⁵⁴ Al principio, él recalca la naturaleza inesperada del día de la venida (5:1–3); luego, cambiando ligeramente de énfasis, les asegura que, como «hijos de la luz» e «hijos del día», están preparados para su llegada (5:4–5). Luego comenta cómo deben conducirse al esperar el día del Señor (5:6–8). Finalmente, liga 5:1–8 con 4:13–18 al asegurar a los tesalonicenses que debido a la muerte de Jesús, los que durmieron (los fallecidos) y los que están despiertos (los vivos) experimentarán ese día no como un tiempo de ira sino de salvación (5:9–11).⁵⁵

[p 276] Aquí también los comentarios de Pablo sobre el día del Señor como un tiempo de destrucción repentina vendrían como palabras de estímulo para los tesalonicenses perseguidos. Estos comentarios son un recordatorio de la enseñanza de Jesús, ampliamente conocida en la iglesia inicial, de que el día del Señor vendría repentinamente y significaría destrucción para los que, ajenos a la sentencia de ruina que cuelga sobre ellos, tratar con desdén al llamado de Dios a arrepentirse.⁵⁶ Este motivo es común en los profetas y a menudo se usa para advertir al pueblo de Dios, que está dispuesto para la destrucción tal como los que dicen «paz, paz » (Jer 6:14–15).⁵⁷ Aquí, sin embargo, Pablo quiere animar a los tesalonicenses (1 Ts 5:11), y por consiguiente su propósito no es advertirlos sino recordarles que el día final significará destrucción para sus perseguidores «sino a recibir la salvación por medio de nuestro Señor Jesucristo» (5:9) para los mismos creyentes tesalonicenses.

En 4:13–5:11, entonces, Pablo trata de corregir un malentendido en cuanto a la venida del Señor y subrayar la enseñanza que ya les ha dado en cuanto al día del Señor a fin de restaurar la confianza de los tesalonicenses en la esperanza cristiana. Su preocupación primaria aquí, como en otras secciones de la carta, ha sido animar a los tesalonicenses en medio de su sufrimiento (4:18; 5:11). Jesús vendrá, les ha dicho, y cuando él venga de Dios invertirá la injusticia que los tesalonicenses están experimentando. Resucitará a la vida a los cristianos muertos; los cristianos vivos se les unirán; y Dios llevará a ambos grupos a la presencia del Señor. Los que no hayan prestado atención al evangelio (tales como los perseguidores tesalonicenses), sin embargo, encontrarán la ira inesperada y destructora de Dios conforme el Señor mismo sale al campo de batalla contra los enemigos de su pueblo.

La Supervivencia De La Fe, El Amor Y La Esperanza En Tesalónica

Dos veces en esta carta (1:3 y 5:8) Pablo combina los conceptos de fe, amor y esperanza como un resumen de la existencia cristiana. Elogia a los Tesalonicenses en 1:3 por la «obra realizada por su fe», por el «trabajo motivado por su amor», y por «la constancia sostenida por su esperanza en nuestro Señor Jesucristo». En 5:8 les insta a vestirse con esas cualidades como el guerrero se viste con su armadura. El ostracismo social que los creyentes tesalonicenses han experimentado debido a su consagración al evangelio, junto con la forzosa ausencia de Pablo, le lleva a preocuparse por la supervivencia de «la fe, el amor y la esperanza» en Tesalónica. Esta ansiedad motivó el via Je de Timoteo a Tesalónica, y el informe de Timoteo en cuanto a la condición de la «fe, amor y esperanza» en Tesalónica impulsó a Pablo a escribir esta carta.

⁵³ Ver la consideración en Plevnik, *Paul and the Parousia*, 58.

⁵⁴ Traugott Holtz, *Der erste Brief an die Thessalonicher* (EKK 13; Benziger, Zurich, 1990), 210–11, cree que el mismo Pablo trajo a colación el asunto y no por iniciativa de los tesalonicenses. Acerca de la probabilidad de que la frase «Ahora bien ... acerca» en 5:1 sólo señale la introducción de un nuevo tema y no una respuesta a una pregunta de los tesalonicenses, ver Margaret M. Mitchell, «Concerning PERI DE», 229–56.

⁵⁵ Esta comprensión del pasaje sigue de cerca a Plevnik, *Paul and the Parousia*, 99–116.

⁵⁶ Sobre la naturaleza inesperada de la venida del Día, ver Mt 25:13; 24:42–44; Mr 13:33; Lc 12:39–40; 2 P 3:10; Ap 3:3; 16:15; y *Did.* 16:1. Sobre la sorpresa con que la destrucción le cae encima al malo ver Mt 24:37–39; Lc 17:27–30; 21:34–36.

⁵⁷ Cf. Ez 13:10; 38:14–16, y la consideración en Plevnik, *Paul and the Parousia*, 101–6.

[p 277] En ella, les recuerda su propia autenticidad como predicador del evangelio y la autenticidad de la fe de ellos. La labor y el sufrimiento que acompañaban a su predicación y a su fe los autentica a ambos.

Les insta a distinguirse del mundo gentil no creyente que les rodea por la cualidad de sus vidas. Sus relaciones no deben caracterizarse por el sexo explotador sino por una calidad de amor que significa la obra escatológica de Dios en sus corazones y ellos deben vivir vidas productivas.

Pablo corrige la ansiedad equivocada de ellos en cuanto a los creyentes que han muerto antes de la venida de Jesús. No es probable, dice, que el Dios que resucitó a Jesús de los muertos permita que la muerte física separe a su pueblo de la comunión eterna consigo mismo.

En toda la carta, conforme Pablo recalca cada uno de estos puntos, les recuerda a los tesalonicenses su posición social a los ojos de unos y otros y de Dios. Son hermanos y hermanas que están en continuidad con el pueblo de Dios según las Escrituras describen a este pueblo. Es más, viven en la edad en la que Dios está empezando a cumplir sus promesas de restaurar la suerte de su pueblo. El mundo que los rodea tal vez los relegue a las márgenes de su sociedad, pero Dios los ha escogido para que pertenezcan a su sociedad, y, en contraste con la *polis* de Tesalónica, esta sociedad es eterna.

[p 279]

Capítulo 10

SEGUNDA A LOS TESALONICENSES: PERSEVERANCIA A PESAR DE LA PERSECUCIÓN Y FALSAS ENSEÑANZAS

Desarrollos inquietantes en tesalónica

Algún tiempo después de que Pablo envió su primera carta a los tesalonicenses, recibió un informe oral sobre las condiciones allí (2 Ts 3:11), y las noticias no eran buenas.¹ La situación se había deteriorado en tres frentes. La persecución de los que ignoraban a Dios y la desobediencia al evangelio todavía estaban en plena marcha (3:4, 6–7). Un supuesto pronunciado espiritual, o proclamación, o «carta» que se le atribuía a Pablo había circulado diciendo que el día del Señor ya había llegado, y esto había hecho tambalear a la comunidad creyente (2:2). Como si eso no fuera suficiente, algunos no habían prestado atención a las repetidas amonestaciones de Pablo de ganarse el respeto de los de afuera viviendo una vida en paz y trabajando diligentemente con sus propias manos (3:6–16; cf. 1 Ts 4:10–12; 5:14).

Puesto que cada uno de estos problemas corresponde a un asunto principal en la primera carta de Pablo, parece razonable dar por sentado que sólo había pasado un corto período de tiempo, tal vez unos pocos meses, desde la composición de aquella carta. Otra carta fue necesaria porque no sólo la persecución continuaba sino que las dificultades internas aumentaban. Pablo debe haber sentido que para que esta congregación naciente sobreviviera era necesario ayudarles a navegar más allá de los escollos de la continuada oposición de afuera y los arrecifes de desviación de su enseñanza original.

A la luz de esta situación, no es sorpresa que la preocupación primaria de Pablo en 2 Tesalonicenses, tal como en 1 Tesalonicenses, es la perseverancia de los Tesalonicenses en la fe. El tema es prominente en las tres principales secciones de la carta: cuando Pablo elogia a los Tesalonicenses por su perseverancia en la aflicción (1:3–12) y cuando los amonesta a aferrarse a la enseñanza doctrinal (2:1–17) y ética (3:1–16) que originalmente les dio.²

[p 280] Perseverancia En Medio De Persecución Continuada (1:3–12)

Pablo dedica la primera sección principal de esta carta (1:3–12) a animar a los tesalonicenses a que permanezcan fieles en medio de su sufrimiento. Lo hace mediante una acción de gracias que se convierte, a su conclusión, en intercesión por los tesalonicenses. Pablo empieza su acción de gracias con una referencia al gozo que el progreso y perseverancia de los tesalonicenses en la fe le habían dado (1:3–4; cf. 1 Ts 1:8–10). Su preocupación central, sin embargo, es describir la perspectiva de Dios sobre el sufrimiento fiel (2 Ts 1:5–10), y su informe de oración intercesora al final de esta sección (1:11–12) brota de esta preocupación.

La descripción que da Pablo de la perspectiva de Dios en cuanto a la perseverancia de los tesalonicenses empieza con una declaración de tesis cuyas consecuencias Pablo luego explica. A los ojos de Dios, dice Pablo, el

¹ Varios estudiosos creen que el tono menos alegre de 2 Tesalonicenses y su similitud estructural a 1 Tesalonicenses, entre otras peculiaridades, quiere decir que 2 Tesalonicenses es una obra seudónima. Esta opinión de la carta, sin embargo, tiene problemas para ubicar un escenario histórico convincente en una era pospaulina para el problema de la ferviente expectativa escatológica que la carta considera. También es difícil explicar 3:17, que, si fue escrito después del tiempo de Pablo, implicaría que toda carta paulina sin su firma, y eso incluye la mayoría de las cartas en el corpus paulino, fue falsificada. Para una revisión del debate y argumentos cuidadosamente razonados para la probable genuinidad de la carta, ver, por ej., Robert Jewett, *The Thessalonian Correspondence: Pauline Rhetoric and Millenarian Piety* (FF; Fortress, Philadelphia, 1986), 3–18, y Abraham J. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians* (AB 32B; Doubleday, Nueva York, 2000), 364–70.

² Cf. M.J.J. Menken, «The Structure of 2 Thessalonians», en *The Thessalonian Correspondence*, ed. Raymond F. Collins (BETL 87; Leuven Univ. Press, Leuven, 1990), 374–82.

sufrimiento de los creyentes de Tesalónica es «evidencia del justo juicio de Dios» (1:5, aut.), y como resultado de eso, Dios los considerará dignos de su reino. Pero, ¿qué significa esa afirmación? ¿Cómo puede el sufrimiento de los tesalonicenses de alguna manera ser juicio de Dios? Es improbable que Pablo crea que el sufrimiento de ellos de alguna manera expía su pecado y por consiguiente los hace dignos del reino de Dios.³ El que se les diga que estaban sufriendo lo que sus pecados merecían sería de escaso consuelo para los tesalonicenses perseguidos y, en cualquier caso, sería contradicción a la noción de que la muerte de Jesús «por nosotros» (1 Ts 5:10) ya ha expiado los pecados de los creyentes.

Otra interpretación es más satisfactoria. Aunque Pablo no creía que el día del Señor ya había venido (2:1–2), sí piensa, junto con muchos otros escritores apocalípticos de su tiempo, que el sufrimiento del pueblo de Dios era parte del escenario escatológico que vendría a su climax en el día final.⁴ Él ya les había hablado a los tesalonicenses de estos sufrimientos designados cuando estuvo primero con ellos, y en su primera carta les recordó que no debían sorprenderse por ellos (1 Ts 3:3–4); todo eso era parte de los eventos que conducían a la conclusión de la edad. El justo juicio de Dios, entonces, ya estaba teniendo lugar en el presente y llegaría a su climax en un futuro día del juicio.⁵ El sufrimiento por el evangelio durante este período es evidencia de que el justo juicio de Dios ya está en efecto, discriminando entre los que al final serán condenados y los que, habiendo pasado con seguridad por estas aguas turbulentas, serán «dignos del reino de Dios».⁶

[p 281] Pablo luego explica las implicaciones de esta afirmación. En el justo juicio de Dios, dice, Dios «pagará con sufrimiento a quienes los hacen sufrir a ustedes» (1:6–7). El «sufrimiento» o «tribulación» (RV-60) con que Dios pagará a los perseguidores tesalonicenses será un justo castigo («ekdikesis», 1:8; *diken*, 1:9) y consistirá en su «destrucción eterna» y expulsión de la presencia de Dios y de su poder glorioso (1:9). El «alivio» que los creyentes afligidos recibirán consistirá, correspondientemente, en la participación con el pueblo de Dios en gloriarse y maravillarse en el Señor (1:10). Todo esto sucederá «en aquel día» (1:10); el día del Señor, cuando Jesús vuelva (cf. 2:1–2).

¿Por qué Pablo piensa que esto es «justo»? Nunca lo explica, pero parece dar por sentado que Dios es justo para castigar a los que lo han rechazado, han desobedecido el evangelio, y han perseguido a los creyentes, y que él es justo para recompensar a los creyentes con un lugar en el reino de Dios por sus luchas a manos de tales opresores. Al adoptar esta posición Pablo está en continuidad con una larga tradición de pensamiento bíblico que muestra a Dios como el que, en las palabras de María, «desbarató las intrigas de los soberbios», que «De sus tronos derrocó a los poderosos, mientras que ha exaltado a los humildes», y que «A los hambrientos los colmó de bienes, y a los ricos los despidió con las manos vacías» (Lc 1:51b–53; cf. 16:25).⁷

Pablo también está en continuidad con una forma en particular de este pensamiento que se desarrolló en círculos apocalípticos cristianos al principio. Estos círculos enfocaban el día escatológico de la ira del Señor como un tiempo cuando Dios revelaría su señorío sobre el universo y pondría en efecto la ley inexorable de la venganza; los que le rechazaron serán rechazados (Mt 10:32–33; Mr 8:38; Lc 9:36; 2 Ti 2:12), y los que le hicieron

aut. traducción del autor

³ Jouette M. Bassler, «The Enigmatic Sign: 2 Thessalonians 1:5», CBQ 46 (1984): 496–510; Maarten J. J. Menken, *2 Thessalonians* (New Testament Readings; Routledge, Londres y Nueva York, 1994), 85–86. Ellos creen que 2 Ts 1:4–5 es paralelo de la teología expresada en textos tales como *Gen. R* 13.1; *S. Salom.* 13:9–10; 2 Mac. 6:12–16; y 2 *Baruc* 13:3–10.

⁴ Ver, por ej., Dn 12:1–3; *Jub.* 23:11–31; 2 *Bar.* 25–28; 70:10; 2 Esdr. 4:51–5:13; 13:30–32; 14:13–18; 1QH 11:6–18; Mt 24:9–14; Mr 13:9–13; Lc 12:11–12; 21:12–19.

⁵ Este mismo patrón escatológico reaparece en Romanos, en donde Pablo habla tanto del derramamiento de la ira escatológica de Dios sobre los malos e impíos en el presente (Ro 1:18) y en el futuro «día de la ira, cuando Dios revelará su justo juicio» (2:5).

⁶ Cf. Fil 1:28; 1 P 4:17; el importante excursus de Edward Gordon Selwyn, *The First Epistle of St. Peter* (Macmillan, Londres, 1946), 299–303; y los comentarios de I. Howard Marshall, *1 and 2 Thessalonians* (NCB; Eerdmans, Grand Rapids, 1983), 173.

⁷ Cf., por ej., 1 S 2:2–10; Job 5:8–16; Sal 113:7–9; 147:6; Pr 3:34.; Sir. 10:14; Lc 16:25.

daño a su pueblo sufrirán daño (1 Co 3:17). En este sentido, cada uno recibirá en ese día el pago conforme a lo que haya hecho (Mt 16:27; Ro 2:5–16).⁸

Hasta este punto Pablo ha dado por sentado que la perseverancia de los Tesalonicenses continuará. Tiene confianza en que el Señor los fortalecerá y los protegerá del maligno (3:3). Con todo, rehúsa apoyarse en esta confianza, y así concluye la primera sección principal de su carta con una oración intercesora para que los tesalonicenses continúen perseverando en la fe (1:11–12). Tal vez anticipándose a su preocupación en el resto de la carta, sin embargo, el énfasis cambia sutilmente de las presiones externas de la persecución a los asuntos internos de la «disposición» (*eudokia*) y «obra» (*ergon*). La oración en sí misma es una petición auténtica para que Dios tome la iniciativa en hacer a los tesalonicenses dignos de su llamamiento; que cumpla en ellos «toda disposición al bien y toda obra que realicen por la fe» por su poder y conforme a su gracia. También es un esfuerzo por hacer a los tesalonicenses saber que a pesar de su crecimiento abundante en la fe, su amor mutuo que se multiplica, y su perseverancia digna de elogio, su progreso en la fe no está completo.

[p 282] Perseverancia En Medio De La Enseñanza Falsa (2:1–3:16)

En la segunda y tercera secciones principales de la carta, Pablo pasa a los problemas internos de la comunidad tesalonicense. Primero, la enseñanza falsa en cuanto al tiempo de «la venida de nuestro Señor Jesucristo» había inquietado a los creyentes tesalonicenses, y Pablo necesita corregir estas aprehensiones erradas (2:1–12). Segundo, algunos dentro de la iglesia de Tesalónica habían continuando descuidando su trabajo diario y, viviendo a costa de la comunidad, se habían hecho «entremetidos» (3:6–16). Es la falta de disposición «a trabajar para ganarse la vida» (3:12) probablemente había resultado de falsas convicciones escatológicas que Pablo ataca en el capítulo 2 y que puede ser el problema al que se refiere cuando habla de los que habían perdido la cabeza y se habían alarmado por el pensamiento de que el día del Señor ya había llegado (ver 2:2).

Aunque estos dos problemas son la preocupación primaria de Pablo en esta parte de la carta, sin embargo no pierde de vista el tema que domina a 1:3–12, es decir, la necesidad de animar a los tesalonicenses a permanecer fieles a pesar de su sufrimiento. Conforme Pablo corrige la falsa enseñanza sobre la venida del Señor, usa su reafirmación del escenario apocalíptico correcto como vehículo para estimular a la atribulada iglesia. Como en la literatura apocalíptica en general, Pablo vuelve a citar el progreso específico de acontecimientos hacia el fin del mundo como una manera de decir que aun cuando los justos sufren, Dios con todo está en control y, a su debido tiempo, vindicará a su pueblo escogido.

Esto le lleva, en 2:13–14, a agradecer a Dios porque en contraste a los que se han «negado a amar la verdad y así ser salvos» (2:10), Dios ha escogido y llamado a los tesalonicenses para que sean su pueblo. De modo similar, conforme Pablo hace la transición de la falsa enseñanza escatológica a la conducta incorrecta de algunos de los tesalonicenses, los anima de nuevo recordándoles que «nuestro Señor Jesucristo» y «Dios nuestro Padre» han actuado con gracia en el pasado (2:16) y serán fieles para «protegerlos y fortalecerlos» del maligno (3:3).

Por eso, aun cuando Pablo acomete los asuntos específicos de la enseñanza escatológica falsa y la conducta indebida, la preocupación que ha estado presente desde que se separó al principio de los tesalonicenses (1 Ts 2:17) seguía constante: los anima a permanecer fieles a su dedicación inicial al evangelio. Sólo de esta manera puede él lograr su meta suprema: «que el mensa Je del Señor se difunda rápidamente y se le reciba con honor» (3:1).

Enseñanza escatológica engañosa (2:1–17)

La primera preocupación de Pablo por los problemas internos de la comunidad es la posibilidad de que en alguna enseñanza falsa engañe a los tesalonicenses en cuanto a los acontecimientos que rodean al «día del Señor». Primero dice lo que sabe en cuanto al problema y luego lo corrige.

⁸ Sobre esto ver Ernst Käsemann, *New Testament Questions of Today* (Fortress, Philadelphia, 1969), 66–81.

[p 283] Lo que Pablo sabe del problema es confuso. No sabe su fuente, si fue algún pronunciamiento espiritual, palabra autoritativa o una carta que supuestamente es de él. Lo que sí sabe es que esta información errada tiene que ver con «la venida de nuestro Señor Jesucristo y a nuestra reunión con él» (2:1), y que eso ha llevado a algunos creyentes tesalonicenses a pensar que «¡Ya llegó el día del Señor!» (2:2). Estas afirmaciones hacen recordar la definición de Pablo en 1 Tesalonicenses de «la venida del Señor», en la cual, él dice, los cristianos serán «arrebataados ... en las nubes para encontrarnos con el Señor en el aire» (1 Ts 4:15, 17), y del «día del Señor», que «vendrá como ladrón en la noche» cuando el mundo parecerá perfectamente normal a los que no son creyentes (5:2–3).

Parece probable, por consiguiente, que los comentarios de Pablo sobre la venida del Señor y el día final en 1 Tesalonicenses 4:13–5:11 sólo habían añadido leña a las expectativas escatológicas ya caldeadas de algunos creyentes tesalonicenses.⁹ Usando elementos de la carta de Pablo, interpretados creativamente, podían dar autoridad a su posición, y proclamaban que el día final ya había llegado. Sus aflicciones, deben haber dicho, eran las convulsiones escatológicas finales de un mundo malo justo antes de la venida de Jesús. ¿Qué más podría haber Pablo querido decir cuando dijo que Dios los había destinado para tal sufrimiento (1 Ts 3:3) sino que sus problemas eran los ayes mesiánicos largamente esperados? Este malentendido había llevado a algunos a «perturbarse mentalmente» (*saleutzenai apo to nus*) y «alarmarse» (*tzroeistzai*, 2 Ts 2:2, aut.).

Pablo corrige esta noción recordándoles a los creyentes tesalonicenses las tradiciones que les había enseñado cuando estuvo con ellos (2:5–6, 15). Durante su ministerio original entre ellos Pablo no sólo había predicado la necesidad de abandonar los ídolos y adorar a Dios, sino que también que los creyentes deben «esperar por su Hijo desde el cielo» (1 Ts 1:9–10).¹⁰ A la luz de las amplias similitudes entre la enseñanza escatológica de Pablo en la correspondencia a los tesalonicenses y los discursos apocalípticos de los Evangelios Sinópticos, probablemente estaba familiarizado con alguna forma de la enseñanza de Jesús sobre la venida del fin, y ésta fue probablemente la tradición que les había entregado.¹¹

Aquí recalca la parte de esa tradición que habla de señales que precederán a la venida de Jesús. Es cierto que el sufrimiento precederá al fin (Mt 24:9–14; Mr 13:9–13; Lc 21:12–19) y que la persecución de los tesalonicenses se relaciona de alguna manera a este sufrimiento escatológico: es un preludio de la relación de la justicia de Dios en [p 284] ese día final (1:5–10) y es una parte del «misterio de la maldad» que «ya está ejerciendo su poder» (2:7a). Pero antes del retorno de Jesús deben tener lugar otros eventos esenciales. Dios retirará su mano de restricción de la maldad que ahora está obrando (2:7b), la rebelión final de los poderes del mal contra Dios tendrá lugar, y esta rebelión alcanzará su horrible climax en «el hombre malvado, el que está condenado a la perdición» (2:3, VP).¹²

⁹ Marshall, *1 and 2 Thessalonians*, 187; Jewett, *Thessalonian Correspondence*, 186–91; y Jerome Murphy-O'Connor, *Paul: A Critical Life* (Oxford Univ. Press, Nueva York, 1996), 112–13, todos creen que algunos tesalonicenses interpretaron mal 1 Tesalonicenses, pero argumentan su caso de alguna manera diferente entre sí y de la manera en que se la presenta aquí.

¹⁰ Bruce, *1 & 2 Thessalonians* (WBC 45; Word, Waco, Tex., 1982), 169.

¹¹ Ver Lars Hartman, «The Eschatology of 2 Thessalonians as Included in a Communication», en *The Thessalonian Correspondence*, ed. Raymond F. Collins (BETL 87; Leuven Univ. Press, Leuven, 1990), 470–85, aquí en 480, y David Wenham, *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?* (Eerdmans, Grand Rapids, 1995), 305–28. Cf. también los ecos de esta tradición en *Didaqué* 16 y Justino Mártir, *Dial.* 82:1–2.

¹² La referencias de Pablo a «algo que detiene» (*to katecon* [neutro]) y a «el que ... lo detiene» (*jo katecon* [masculino]) en 2:6 y 2:6 respectivamente son notoriamente oscuras. Se las ha explicado como refiriéndose al imperio romano y al emperador; a la predicación del evangelio y Pablo; Dios, que «demora» la venida de Cristo; y un poder maligno y el que lo ejerce. Para estas y otras explicaciones menos convincentes, ver el estudio en Charles A. Wanamaker, *Commentary on 1 and 2 Thessalonians* (NIGTC; Eerdmans, Grand Rapids, 1990), 250–52. La objeción primaria al punto de vista que se adopta aquí es que concibe a Dios como siendo «quitado de en medio» para dar paso al «poder secreto de la maldad» (2:7). Si nos imaginamos a Dios obrando por medio de un agente angelical (como parece obrar por medio de Miguel en Dn 12:1), sin embargo, esta objeción pierde algo de su fuerza. Cf. Marshall, *1 and 2 Thessalonians*, 199–200; Hartman, «Eschatology», 481; Menken, *2 Thessalonians*, 108–13; y Malherbe, *Letters to the Thessalonians*, 433.

A este hombre se le reconocerá por sus afirmaciones de ser más grande que cualquier divinidad u objeto de devoción; inclusive sentándose en el mismo templo de Dios (2 Ts 2:4; cf. Mt 24:15; Mr 13:14), acción que Pablo quiere decir probablemente en un sentido simbólico de la oposición de este hombre a Dios (cf. Is 14:13; Ez 28:2).¹³ Satanás también le suplirá la capacidad de obrar falsas señales, prodigios y otros engaños (2 Ts 2:9–10).¹⁴ Entonces, dice Pablo, vendrá Jesús (2:3) y matará a este hombre simplemente con el aliento de su boca (2:8). El griego de Pablo en 2:6–7 es notoriamente difícil de entender, y la identificación del «hombre de maldad», «el templo» que ocupa, y «el que lo detiene» ha generado una pequeña biblioteca de debate.¹⁵ Independientemente de la solución que escojamos a estos problemas, el punto básico de Pablo es claro: el día del Señor todavía no ha venido porque ninguno de estos acontecimientos, cualesquiera que sean, ha tenido lugar.¹⁶

[p 285] Otro mensaje más útil pero no menos importante está detrás de este escenario apocalíptico. Es el mensaje de virtualmente todos los textos apocalípticos judíos y cristianos, que a pesar del presente sufrimiento del pueblo escogido de Dios, Dios no obstante tiene el control de todo detalle de sus vidas y un día pondrá fin a su sufrimiento.¹⁷ Pablo quiere que sus lectores sepan que aunque no están al borde de la historia, en efecto viven en un período de tiempo cuando «el misterio de la maldad ya está ejerciendo su poder» y que únicamente la mano restrictiva de Dios, esperando como por el tiempo designado, impide que sus persecuciones y aflicciones escalen a la rebelión final (2:6–7).¹⁸ Incluso lo que parece ser el triunfo del mal al presente, por consiguiente, no está fuera de control de Dios, y un día, en el momento preciso, Dios vindicará a su pueblo (2:8–12).

Esta comprensión del control soberano de Dios sobre la historia, incluso sobre el sufrimiento de su pueblo, lleva a Pablo en 2:13–14 a una segunda sección de acción de gracias. Él y sus colaboradores siempre deben dar gracias a Dios, dice, porque en contraste a los que no son creyentes que Pablo acaba de describir, Dios «escogió» a los creyentes tesalonicenses para que sean las «primicias para salvación» (2:13, aut.) y «los llamó» (2:14) para

¹³ El «templo» en 2:4 se ha explicado como el templo de Jerusalén, un templo celestial, la iglesia, y, como aquí, como un símbolo de Dios a quien se opone el hombre de maldad. Ver el estudio de posiciones en Charles Homer Giblin, *The Threat to Faith: An Exegetical and Theological Reexamination of 2 Thessalonians 2* (AnBib 31; Pontifical Biblical Institute, Roma, 1967), 76, y Marshall, *1 and 2 Thessalonians*, 190–92. Para la posición que se adopta aquí, ver George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament* (Eerdmans, Grand Rapids, 1974), 559, y cf. Malherbe, *Letters to the Thessalonians*, 421.

¹⁴ Al hombre de maldad se la ha identificado con el «anticristo» (1 Jn 2:18, 22; 4:3; 2 Jn 7: cf. Mt 24:24; Mr 13:22; Ap 13:1–18; 19:20), con un futuro falso profeta, y con una figura mal definida que es una combinación horrenda de características del Antiguo Testamento, especulación apocalíptica judía y mitología. Ver, respectivamente, Best, *Thessalonians*, 89; Giblin, *The Threat to Faith*, 59–76; y William Neil, *The Epistle [sic] of Paul to the Thessalonians* (MNTC: Hodder and Stoughton, Londres, 1950), 177.

¹⁵ Un par de décadas antes de que Pablo escribiera 2 Tesalonicenses, Jesús había profetizado que antes de la venida del Hijo del hombre un período de rebelión culminaría en «el horrible sacrilegio» donde no debe estar» (Mr 13:14; cf. Mt 24:15). Esta expresión viene de Dn 9:27; 11:31; 12:11, en donde probablemente funciona como una profecía de altar pagano que Antíoco IV Epífanés erigiría «encima del altar del holocausto» en un intento de amalgamar la adoración de Yavéh con la adoración de Zeus Olimpo (1 Mac. 1:54, 59; 2 Mac. 6:2). Jesús parece haber usado simbólicamente el lenguaje del asedio de Jerusalén antes de su destrucción por parte de los romanos en el 70 d.C. (cf. Lc 21:20, que, antes que «la abominación que causa desolación» habla de la «desolación» de Jerusalén). Este lenguaje tradicional, por consiguiente, ya ha tomado una calidad metafórica para el tiempo en que Pablo lo usa aquí. A la luz de esto, «el hombre de maldad» y «el templo» pueden referirse más a la intensificación de la rebelión contra Dios antes del fin y a la colusión de autoridades políticas o religiosas en esa intensificación, que a un hombre literal y a un templo literal. Cf. la comprensión de Ap 13 en el capítulo 32, más abajo.

¹⁶ Para los problemas gramaticales en 2:6–7, ver M. Barnouin, «Les problèmes de traduction concernant II Thess. 11.6–7», *NTS* 23 (1976–77): 482–98.

¹⁷ Christopher Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (Crossroad, Nueva York, 1982), 135.

¹⁸ Hartman, «Eschatology», 481, lo dice bien: «Las presentes tribulaciones de los destinatarios no son el fin, son escatológicas».

que participen en la gloria de Jesús.¹⁹ Ambas imágenes rememoran las descripciones bíblicas de la elección de Dios y su llamamiento del antiguo Israel para que sean su pueblo.

Cuando Pablo dice que Dios «escogió» a los creyentes tesalonicenses para que sean las «primicias para salvación», está haciendo eco de Deuteronomio 26. En ese pasaje Moisés primero describe el procedimiento que el pueblo de Dios debe seguir para traer una ofrenda de primicias de su cosecha al Señor (26:1–11), y después, unas pocas frases más adelante (26:18–19), le recuerda a Israel que ellos son apartados de toda las demás naciones porque Dios los «escogió» (*eilato*) para que sean «un pueblo especial».²⁰ En 2 Tesalonicenses 2:13 Pablo primero dice que, en contraste a los que no son creyentes que describió en 2:10–12, Dios «escogió» (*eilato*) a los tesalonicenses para que sean parte de su pueblo.²¹ Luego completa el pensamiento cambiando la ofrenda de primicias a una metáfora para los creyentes tesalonicenses; ellos están entre los primeros de los que a la larga será una cosecha mucho mayor conforme un número cada vez creciente de gentiles y judíos creen en el evangelio.²² El punto de Pablo es claro: no **[p 286]** sólo que Dios tiene el sufrimiento de ellos bajo su control soberano, sino que los tesalonicenses son una parte primera y especial del diseño positivo de Dios para muchos que él salvará.

Además, Pablo habla como Dios «llamó» a los tesalonicenses a la membresía en su pueblo mediante la proclamación del evangelio (2:14). Cuando Pablo habla de que Dios llamó a los tesalonicenses, hace eco de Isaías 40–55, en donde el profeta se refiere a la elección original de Dios a su pueblo de entre todos los demás pueblos (Éx 19:5–6; Dt 7:6–8; 14:2) como una manera de consolar a Israel en el exilio. Isaías mira hacia atrás a ese momento importante como una manera de decirle al pueblo de Dios que Dios será fiel a su llamamiento original y restaurará la fortuna de su pueblo de nuevo. Un día su vocación de ser «un reino de sacerdotes» (Éx 19:5–6), mediante los propósitos de la gracia de Dios a las naciones que los rodean, serán restaurados:

Yo, el Señor, te he llamado en justicia;
te he tomado de la mano.
Yo te formé, yo te constituí
como pacto para el pueblo,
como luz para las naciones, para abrir los ojos de los ciegos,
para librar de la cárcel a los presos,
y del calabozo a los que habitan en tinieblas (Is 42:6–7).²³

El uso de Pablo de este lenguaje en un contexto en el que él acaba de recalcar la elección de Dios de los tesalonicenses como las primicias de una cosecha mucho más amplia de salvación probablemente quiere decir que él entiende que los tesalonicenses mismos representan el principio del cumplimiento de estas promesas. En contras-

¹⁹ El uso de Pablo de las frases no características y formales «siempre debemos dar gracias a Dios ..., como es justo» en 1:3 y «siempre debemos dar gracias a Dios» en 2:13 probablemente refleja una manera acostumbrada de orar en el judaísmo y cristianismo inicial, particularmente cuando las oraciones brotan de un contexto de sufrimiento. Ver Roger D. Aus, «The Liturgical Background of the Necessity and Propriety of Giving Thanks according to 2 Thes 1:3», *JBL* 92 (1973): 432–38.

²⁰ Cf. Dt 7:6 y 14:2 (LXX).

²¹ Este es el único uso de *eilato* en el Nuevo Testamento.

²² Pablo frecuentemente usa la ofrenda de primicias como metáfora, en otras partes, y lo hace de varias maneras. Ver Ro 8:23; 11:16; 16:5; 1 Co 15:20, 23; 16:15 (cf. Stg 1:18 y Ap 14:4). La mayoría de comentaristas aceptan la lectura «desde el principio» (*ap arqués*) en lugar de «primicias» (*aparquen*) aquí. NA27 y Bruce, *1 & 2 Thessalonians*, 190, sin embargo, tienen razón al leer «primicias», aunque no por las razones textuales y críticas que dan. La evidencia de manuscritos y las probabilidades transcripcionales son inconclusivas, pero el eco inequívoco que Pablo hace de Dt 26 en su afirmación de que Dios ha escogido a los tesalonicenses hacen probable que también está haciendo eco de la descripción de la ofrenda de primicias en el mismo pasaje.

²³ Cf. Is 41:9; 48:12, 15; 51:2.

te a los que no son creyentes que los está persiguiendo, los tesalonicenses están en continuidad con el antiguo pueblo de Dios y son el medio por el cual la vocación del antiguo Israel se completa. Para Pablo esto es razón suficiente para dar gracias.

Puesto que la capacidad para permanecer fieles a su vocación hasta el día final reside no en los tesalonicenses mismos sino en Dios, Pablo cierra esta sección de su carta con una amonestación y una oración. Insta a los tesalonicenses a aferrarse a las tradiciones que él les ha enseñado, y a orar que el Dios que ha demostrado su amor y su gracia dando consuelo eterno a su pueblo en Jesús logre que los tesalonicenses «tanto en palabra como en obra hagan todo lo que sea bueno» (2:15–17).²⁴ La mención de «toda buena palabra» (RV-60) tal vez mira hacia atrás a la preocupación de Pablo respecto a la falsa enseñanza presente en la comunidad, así como la frase «todo lo que sea bueno» mira hacia adelante al asunto ético que Pablo atiende en el siguiente capítulo.

[p 287] Conducta perjudicial (3:1–16)

El segundo problema interno que le preocupa a Pablo en esta carta es la conducta «perjudicial» o «desordenada» de algunos dentro de la congregación.²⁵ Algunos de los creyentes tesalonicenses habían dejado empleos productivos para convertirse en «entremetidos» que estaban perjudicando la vida de la iglesia.²⁶

El trasfondo del problema

Al parecer este problema fue una plaga en la comunidad tesalonicense desde el principio, y Pablo intentó corregir la situación durante su ministerio en Tesalónica mediante instrucción explícita y ejemplo personal. Les ordenó que llevaran una vida sosegada, que se preocuparan por sus propios asuntos y que guardaran esta regla: «Si alguno no quiere trabajar, no debe comer» (1 Ts 4:11; 2 Ts 3:10, aut.). Es más, había dejado a un lado su derecho como apóstol de ganarse su sustento mediante la proclamación del evangelio y más bien se esforzaba día y noche en un taller para ganarse su sustento. Los que querían beneficiarse de su enseñanza tenían que visitarlo y trabajar junto a él allí, así como el filósofo cínico Crates había conversado sobre filosofía con el zapatero Filisco mientras Filisco cosía zapatos.²⁷ Esta actividad, piensa Pablo, lo convertía en modelo que los tesalonicenses podían seguir (2 Ts 3:9).

Los tesalonicenses, sin embargo, no habían captado el mensaje, y por eso en su primera carta les recordó su enseñanza previa sobre el tema (1 Ts 4:11) y les instruyó que «amonestarán a los perjudiciales» (5:14, aut.). Para cuando Pablo escribió 2 Tesalonicenses el problema no sólo permanecía firmemente atrincherado sino que la decisión de Pablo de dedicar un pasaje largo al problema en una carta corta probablemente quería decir que había empeorado.

La naturaleza del problema

¿Porque surge un problema así? El prolongado tratamiento de este asunto en 2 Tesalonicenses permite una respuesta a esta pregunta implicando que los problemas del tiempo de la parusía y la conducta perjudicial estaban conectados. Algunos elementos de los capítulos 2 y 3 señalan hacia esta conexión. Primero, la consideración de

²⁴ Menken, *2 Thessalonians*, 123, observa que el tiempo pasado de los verbos en 2:16, «amó» (*agapesas*) y «dio» (*dous*), probablemente reflejan la convicción de que el amor de Dios llegó a un clímax en la muerte de Jesús en la cruz.

²⁵ Aunque *ataktos* a menudo se traduce «en ociosidad», es eslabón entre una negativa a trabajar y ser un entremetido muestra que el asunto es más complejo que simple holgazanería. No sólo que algunos rehusan trabajar para ganarse su sustento, sino que ocupan su tiempo con asuntos que no deben incumbirles. Ver Earl J. Richard, *First and Second Thessalonians* (SP 11; Collegeville, Minn.: Michael Glazier, 1995), 389, y, sobre el significado de *ataktios*, ver Ceslas Spiq, «ataktew (ktl)», *TLNT*, 1:223–26, y BDAG, 148.

²⁶ R. Russell, «The Idle in 2 Thess 3.6–12: An Eschatological or a Social Problem?», *NTS* 34 (1988): 105–19, aduce que los ociosos de Tesalónica eran los desempleados urbanos, pero eso parece estar en conflicto con la implicación de Pablo de que el grupo problemático no «quería [*tzelei*] trabajar» (3:10).

aut. traducción del autor

²⁷ La historia la dice el filósofo cínico Teles (fr. IVB), que prefiere buscar filosofía en escenarios serviles antes que en las cortes reales. Ver Ronald F. Hock, «Simon the Shoemaker as an Ideal Cynic», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 17 (1976): 41–53, aquí en 47.

Pablo en el cuerpo de la carta sólo de la falsa enseñanza en cuanto al día del Señor y la conducta perjudicial hacen probable que estos temas estén conectados.²⁸

[p 288] Segundo, la estrategia de Pablo para tratar cada problema es similar: apela a su enseñanza previa sobre cada tema cuando todavía estaba con ellos (2 Ts 2:5; 3:10), a su conocimiento (2:6; 3:7), y a la tradición cristiana (2:15; 3:6).²⁹

Tercero, en esta carta Pablo define la naturaleza desordenada de la actividad como el deseo de algunos no solamente de dejar de trabajar sino de convertirse en «entremetidos» (3:11). En otras partes en sus cartas Pablo conecta específicamente con la enseñanza falsa a los entremetidos que se aprovechan de la generosidad de la comunidad cristiana (1 Ti 5:11, 13; cf. Tit 1:10–11; 2 Jn 10–11). Parece probable, entonces, que aquí también el engaño en cuanto al tiempo de la parusía se esparcía por medio de los que preferían promover la falsa enseñanza en lugar de trabajar.³⁰ Es más, había en el mundo eclesiástico y cultural de los creyentes tesalonicenses estructuras que hacían posible tal arreglo. Patronos acomodados a menudo proveían para las necesidades básicas de una clientela numerosa de pobres, y los que meramente no querían trabajar porque querían dedicarse a una vida filosófica en lugar de trabajar con sus manos podían aprovecharse del sistema.³¹ Las comunidades cristianas iniciales también frecuentemente contribuyeron para las necesidades físicas de sus miembros pobres mediante un fondo común, y este sistema también se brindaba fácilmente al abuso de parte de los que no deseaban trabajar.³²

Podemos imaginarnos, por consiguiente, que a poco de su conversión algunos de los tesalonicenses se entusiasmaron tanto con la posibilidad de que Jesús podía regresar en cualquier momento que dejaron sus trabajos y empezaron a proclamar públicamente la ruina apocalíptica.³³ La «franqueza» (*parresia*) con que predicaban su mensaje puede haber aumentado con la persecución que experimentaban, y pronto algunos concluyeron que estaban viviendo en el tiempo de los ayes mesiánicos, que, según Pablo, Jesús mismo había pronosticado. En tal clima, la primera carta de Pablo solamente atizó las llamas del fervor apocalíptico y a poco algunos estaban proclamando que «el día del Señor» ya había llegado. El fin del mundo estaba a sus puertas.

La respuesta de Pablo a problema

En 1 Tesalonicenses Pablo trató de sofocar las etapas iniciales de esta conducta haciendo referencia a la necesidad de conducirse «honradamente para con los de afuera» (1 Ts 4:12, RV-60), y simplemente les dijo a los tesalonicenses que «amonestaran a los que andan desordenadamente» (5:14, aut.). Aquí en 2 Tesalonicenses apela a la **[p 289]** tradición cristiana y a su propio ejemplo, y les da entonces un consejo práctico sobre cómo amonestar a los que todavía rehúsan obedecer su enseñanza.

Tradición

Su apelación a la tradición usa vocabulario técnico para la entrega de un cuerpo de instrucción que uno previamente ha recibido de otros, y Pablo dice que los tesalonicenses lo recibieron de él cuando él estuvo con ellos

²⁸ Menken, *2 Thessalonians*, 137.

²⁹ Ibid.

³⁰ ¿Es posible que ellos apelaran al ejemplo de Jesús, aduciendo que él adoptó un ministerio itinerante a fin de predicar la inminencia del reino de Dios (Mr 1:5)?

³¹ Sobre la relación entre patronos y clientes ver Bruce W. Winter, «“If a man does not wish to work ...”», *TynBul* 40 (1989): 303–15, y Russell, «The Idle in 2 Thess 3.6–12», 10519. Sobre los filósofos cínicos que vivían de la generosidad de patronos ricos, ver Abraham J. Malherbe, «“Gentle as a Nurse”: The Cynic Background to 1 Thess ii», *NovT* 12 (1970): 203–17, aquí en 205–6, y Hock, «Simon the Shoemaker», 41–53.

³² Ver 1 Co 16:1–2; Gá 2:10; Ro 15:25–27; cf. Hch 2:45; 4:35; 6:1–2 y los comentarios de Marshall, *1 and 2 Thessaloniam*, 219. Sobre el abuso del sistema, ver, por ej., *Did.* 12:3–4, y Luciano, *Peregr.* 13.

³³ Ver John M. G. Barclay, «Conflict in Thessalonica», *CBQ* 55 (1993): 512–30.

(3:6, 10).³⁴ El contenido de la tradición es directo: «Si alguno no quiere trabajar, no debe comer» (3:10, aut.), o, para decirlo de otra manera, los que están siendo perjudiciales deben «trabajar sosegadamente y comer su propio pan» (3:12, aut.). Se desconoce los orígenes de esa tradición, pero ecos de la misma aparecen tanto en fuentes judías y cristianas de los primeros tiempos (por ej., Pr 10:4; *Did.* 12.3–4), y la afirmación de Pablo de dar este mandamiento «en el Señor Jesús» tal vez quiera decir que ese mandato había sido absorbido en el cuerpo de enseñanza ética que los que estaban «en Cristo» sostenían en común.³⁵ Pablo, por consiguiente, sabe una regla dentro del cuerpo de enseñanza ética cristiana comúnmente aceptada que encaja en la situación de los tesalonicenses, y llama a los tesalonicenses por lo menos una segunda vez a obedecerla.³⁶

Ejemplo

Ellos debían saber cómo obedecer esta regla porque Pablo proveyó un ejemplo de su resultado práctico cuando ministró entre ellos. En 3:7–10 Pablo hace eco de esta descripción de su ministerio entre los tesalonicenses en su primera carta.³⁷ Allí su preocupación primaria había sido distinguirse de los sofistas y filósofos charlatanes, pero en 2 Tesalonicenses recuerda a la iglesia sus razones originales para dejar a un lado su derecho apostólico de ganarse la vida por la proclamación del evangelio: «Y lo hicimos así, ... para darles buen ejemplo» (3:9).³⁸ Pablo, por consiguiente, no solamente les estaba dando instrucciones autoritativas pertinentes a su problema sino que se había negado su propio derecho para que la comunidad lo sustentara a fin de proveerles un patrón de conducta que ellos pudieran seguir.

[p 290] Amonestación

En 1 Tesalonicenses Pablo dictó un mandamiento amplio para amonestar a los desordenados, pero no proveyó dirección específica sobre qué hacer, tal vez esperando que los tesalonicenses hallarían su propia manera conveniente de resolver el problema. El hecho de que ellos no hubieran progresado en este asunto, sin embargo, significó que en la segunda carta fue necesario un remedio más fuerte. Pablo empieza y termina sus comentarios sobre el problema con un mandato a la iglesia en general a que se mantenga lejos de cualquiera de sus miembros que ignora la enseñanza que les ha dado sobre el asunto sea previamente o en esta carta (3:6, 14). El propósito de esta medida no es tratar a la persona errada como enemiga sino amonestarla como hermano (3:5). Percibiendo que el abuso o malentendido de este consejo pudiera fácilmente llevar a la desunión en la iglesia, Pablo concluye esta sección de la carta con una oración de que «el Señor de paz» les dé la paz «siempre y en todas las circunstancias» (3:16).

En 2:1–17 y en 3:6–16, por consiguiente, la preocupación de Pablo por la firmeza de los tesalonicenses en su fe recién hallada sigue constante. Así como les recuerda la tradición que les enseñó sobre la venida del Señor como una manera de estimularlos a «permanecer firme» en la fe en 2:1–17, así les recuerda las tradiciones éticas

³⁴ La palabra que Pablo usa para «tradición» es *paradosis* (cf. 2 Ts 2:15). Se la usaba en el judaísmo del tiempo de Pablo para referirse a la enseñanza tradicional, especilamente las regulaciones para la conducta de la vida de uno, que se transmitía de una generación a otra. Ver, por ej., Mt 15:2, 3, 6; Mr 7:3, 5, 8, 9, 13; Gá 1:14; *Josephus*, A.J. 10.51; 13.297, 408, y Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (ASNU 22; Gleerup, Lund, 1961), 288–90, 293, y 304.

³⁵ Bruce, *1 & 2 Thessalonians*, 78, 207.

³⁶ Si Pablo intentaba que 1 Ts 4:11 rememore una regla, este sería su tercer intento para corregir el problema refiriéndose a este mandamiento.

³⁷ La declaración «día y noche trabajamos ... para no ser una carga a ninguno de ustedes» (3:8) repite 1 Ts 2:9 palabra por palabra. Algunos estudiosos han usado este tipo de acuerdo en detalles entre 1 y 2 Tesalonicenses para argumentar a favor del pseudonimato de 2 Tesalonicenses. Es probable, sin embargo, que Pablo seguía la costumbre de guardar copias de sus propias cartas. Ver E. Randolph Richards, «The Codex and the Early Collection of Paul's Letters», *BBR* 8 (1998): 151–66, aquí en 155–60.

³⁸ La conducta perjudicial y la negativa a trabajar para ganarse el pan fueron aparentemente un problema no sólo después de que Pablo salió de Tesalónica sino que ya lo era durante el ministerio inicial de Pablo entre los tesalonicenses. En 1 Ts 4:11 Pablo dice que cuando él estaba con ellos les «ordenó» (*parengeilamen*) que se preocupen de sus propios asuntos y trabajen con sus manos, y en 2 Ts 3:10 dice que cuando él estuvo con ellos «les ordenamos» (*parengelomen*) que los que no quieren trabajar tampoco deben comer.

que les dio cuando estuvo con ellos (3:6–16) como una manera de animarlos a «continuar haciendo las cosas que les mandamos» (ver 3:4). La meta de Pablo en ambas secciones, entonces, es asegurar que los tesalonicenses no caigan víctimas de una interpretación equivocada del evangelio que él había predicado y que perseveraran en las tradiciones en cuanto a Jesús tal como Pablo les enseñó al principio.

Perseverancia En Obra Y Palabra

La perseverancia de los tesalonicenses en su dedicación al evangelio es la hebra común que une a 2 Tesalonicenses. Es el tema dominante de la acción de gracias e intercesión iniciales (1:3–12) y liga el cuerpo de la carta (2:1–3:16). Si los tesalonicenses van a ser la corona de victoria de Pablo cuando Jesús vuelva (1 Ts 3:19), parte de la ofrenda que él dará a Dios cuando quede terminada su tarea de evangelizar a los gentiles (Ro 15:16), ellos deben perseverar en la fe. Esto quiere decir que deben rehusar ceder a las presiones sociales de una sociedad que los rechaza, resistir la enseñanza falsa que ha surgido entre ellos, y evitar a los que, debido a que han abrazado la enseñanza falsa, se han entregado a una conducta social innecesariamente perjudicial. Como Pablo ora en 2:16–17, los tesalonicenses deben permanecer fuertes en «obra» y en «palabra», en el evangelio según Pablo se los enseñó y en la calidad de vida que debe caracterizar a los que lo creen.

[p 291]

Capítulo 11

GÁLATAS: LA GRACIA DE DIOS Y LA VERDAD DEL EVANGELIO

Problema En Galacia

Después de pasar un año y medio en Corinto, lugar desde donde escribió ambas cartas a los Tesalonicenses, Pablo cruzó el mar Egeo, tocando brevemente Éfeso, y luego por el mar Mediterráneo oriental, a Judea, y finalmente a la iglesia multiétnica de Antioquía de Siria (Hch 18:18–22). «Después de pasar algún tiempo» en Antioquía (18:23) partió por tierra hacia Éfeso, pasando por Galacia y Frigia en el camino. Pablo y Bernabé habían visitado esta región en un viaje anterior durante el cual predicaron el evangelio y establecieron iglesias bajo los auspicios de la iglesia de Antioquía de Siria (Hch 13:1–14:28). Pablo había visitado la región de nuevo brevemente con Silas y Timoteo (16:6), pero después hizo una visita sustancial a las iglesias jóvenes de esa región, yendo, según Lucas, de un lugar al siguiente «animando a todos los discípulos» (18:23).¹

Durante este viaje probablemente se dio cuenta del problema sobre el que más tarde le volvería a escribir a estas iglesias en la parte sur de la provincia que los romanos llamaban Galacia.² Probablemente escribió esta carta una vez que llegó al destino de su via Je en Éfeso (19:1). Varios «agitadores» (*joī tarassontes*; Gá 1:7; cf. 5:10) habían llegado a la región enseñando una forma corrupta del evangelio; tan corrupta que Pablo no pudo usar el término «evangelio» para referirse a ella; «No es que haya otro evangelio», dice (1:7).

Las intenciones de los agitadores eran razonablemente claras: querían que los creyentes gentiles vivieran según la ley mosaica (Gá 4:21; 5:1) y especialmente que aceptaran la circuncisión (5:2–3; 6:12–13; cf. 2:3). Podemos inferir por la descripción que Pablo da de su discusión con Pedro en cuanto a la mesa de comunión en Antioquía (2:11–14) y por su mención de la recientemente hallada fascinación de los gálatas con el calendario judío (4:10) que, junto con la circuncisión, los agitadores recalcan la observancia dietética y del día de reposo por igual.³ La circuncisión, leyes en cuanto a [p 292] comida y la observancia del día de reposo eran tres características que los observantes judíos y gentiles consideraban límites definidores del judaísmo.⁴ Parece cierto, entonces, que los agitadores estaban tratando de persuadir a los creyentes gentiles en las iglesias gálatas de Pablo que añadieran a su fe en Cristo Jesús la aceptación del modo judío de vida.⁵

¿Por qué querían hacer esto? Aquí nuestro pie es menos seguro. Pablo provee un indicio de sus motivos en 6:12–13 en donde dice que al obligar a los gálatas a aceptar la circuncisión sus adversarios esperaban evitar la persecución (6:12) y a «jactarse en la carne [de los Gálatas]» (6:13). Cuando se convirtieron en cristianos, los

¹ BDAG, 381.

² Éstas eran las iglesias de Derbe, Listra, Iconio y Antioquía de Pisidia. Por lo general los estudiosos que aducen que Pablo escribió Gálatas después del concilio de Jerusalén de Hechos 15 también dan por sentado que escribió a las iglesias entre las tribus gálatas de la parte norte de la provincia romana de Galacia. Ver, por ej., J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistle to the Galatians* (Macmillan, Londres, 1902), 1–56. Los que creen que Pablo escribió Gálatas antes del concilio de Jerusalén de Hechos 15 también piensan que escribió a las iglesias en la parte sur de la provincia romana de Galacia. Ver, por ej., F. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Eerdmans, Grand Rapids, 1977), 178–87. Sobre la compatibilidad de la hipótesis de Galacia del Sur con una fecha más tardía para la carta, que es la posición que tomó aquí, ver Moisés Silva, *Explorations in Exegetical Method: Galatians as a Test Case* (Baker, Grand Rapids, 1996), 129–32.

³ James D. G. Dunn, *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians* (Westminster John Knox, Louisville, 1990), 191; J. Louis Martyn, *Galatians* (AB 33A; Doubleday, Nueva York, 1998), 305.

⁴ E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People* (Fortress, Philadelphia, 1983), 102; Dunn, *Jesus, Paul and the Law*, 191–94.

⁵ Al relatar su desacuerdo con Pedro en Antioquía Pablo habla del intento de Pedro de obligar a los gentiles de Antioquía a «judaizar» (*ioudaizein*, 2:14). Josefo usa este término para la promesa del soldado romano Metilio de convertirse en judío a fin de salvar su vida después de que los soldados judíos lo capturaron durante la primera guerra judía contra Roma. «Él sólo salvó su vida por súplicas y promesas de hacerse judío (*ioudaizein*), e incluso circuncidarse» (B. J. 2.454§10).

cristianos gentiles Gálatas salieron de los límites de sus religiones tradicionales, incluyendo el culto imperial. Roma por mucho tiempo había tolerado la negativa de los judíos de participar en la adoración al emperador debido a la antigüedad de sus tradiciones y porque en efecto ofrecían sacrificios a nombre del emperador, si bien no al emperador, en su templo de Jerusalén. Los cristianos gentiles de Galacia, sin embargo, no ofrecían sacrificios ni al emperador ni en su nombre, y no participaban en ninguna de las religiones tradicionales de su región, incluido el judaísmo. La afirmación de Pablo de que sus adversarios querían evitar la persecución puede querer decir que querían que los cristianos gentiles gálatas adopten prácticas que les hagan parecer judíos a la sociedad que les rodeaba. Tal vez la sencillez y eficacia de esta solución al problema de la persecución lleva a sus adversarios a «jactarse» de su astucia.

También es difícil discernir cómo los agitadores habían razonado su caso con los mismos gálatas.⁶ Tal vez habían apelado a la afirmación clara en Génesis 17:1–14 de que Abraham y su «simiente» deben ser circuncidados o enfrentar destrucción.⁷ Tal vez trataron de usar Génesis 21 para respaldar una afirmación de que sólo los descendientes circuncidados de Abraham e Isaac eran miembros del pueblo del pacto de Dios.⁸ Tal vez también adujeron que representaban la posición de los apóstoles auténticos que aprendieron el evangelio del mismo Jesús. Pablo, tal vez dijeron ellos, estaba suavizando esta auténtica versión del evangelio al descartar los requisitos de la circuncisión, y lo hizo para hacer el evangelio más atractivo a los gentiles.⁹

[p 293] Aunque los detalles de su razonamiento permanecen oscuros para nosotros, los argumentos de los agitadores deben haber sido convincentes en las iglesias gálatas de Pablo. Pablo describe a su público como «los que quieren estar bajo la ley» (4:21) y que «tratan de ser justificados por la ley» (5:4). El reemplazo de su acostumbrado informe de oración de acción de gracias con una expresión de alarma termina en una maldición (1:6–9) y las apelaciones urgentes que salpican su carta (1:6, 9; 3:1, 3; 4:12–20; 5:2–4, 7–10, 12) muestran lo grave que es la situación.¹⁰ Estas iglesias parecen estar al borde de la apostasía.

Pablo cree que en esta batalla nada menos que «la verdad del evangelio» está en juego (2:5, 14). Sus adversarios no están predicando otra versión del único evangelio sino un mensaje enteramente diferente del que Pablo predicó y que los gálatas aceptaron (1:6–9). ¿Por qué la mezcla de la fe y de «las obras de la ley» en la enseñanza de los adversarios de Pablo es letal a la «verdad del evangelio»?

Pablo cree que si sólo los que unen las obras de la ley con la fe en Cristo serán absueltos en el tribunal de Dios en el día final, entonces «¡Cristo murió en vano!» (2:21).¹¹ Todo judío debe saber, dice Pablo, que nadie puede ser justificado por las obras de la ley (2:16; 6:13) y que la ley pronuncia una maldición sobre todos los que

⁶ No hay escasez de intentos de reconstruir sus enseñanzas como tal vez la hayan dado. Ver, por ej., M. -J. Lagrange, *Saint Paul, Epître aux Galates* (Ebib; Paris: Lecoffre, 1950), xxx–xxxii; J. Christaan Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought* (Fortress, Philadelphia, 1980), 43–44; y Martyn, *Galatians*, 303–6.

⁷ Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*, 18; Beker, *Paul*, 48–49; John M. G. Barclay, *Obedying the Truth: Paul's Ethics in Galatians* (Fortress, Minneapolis, 1988), 52–56.

⁸ C. K. Barrett, *Essays on Paul* (Westminster, Philadelphia, 1982), 158; Martyn, *Galatians*, 304.

⁹ Ver, por ej., Lagrange, *Galates*, xxxi; F. F. Bruce, *Commentary on Galatians* (NIGTC; Eerdmans, Grand Rapids, 1982), 26; Jerome Murphy-O'Connor, *Paul: A Critical Life* (Oxford, Nueva York, 1996), 195–96.

¹⁰ Sobre el reemplazo de esta sección acostumbrada de acciones de gracias con una serie de maldiciones, ver Luke Timothy Johnson, *Letters to Paul's Delegates: 1 Timothy, 2 Timothy, Titus* (TNTC; Trinity Press International, Valley Forge, Pa., 1996), 114.

¹¹ La palabra de Pablo para la situación del absuelto es «justicia» (*dikaïosune*). Él usa la forma verbal de esta palabra, «justifico» (*dikaioo*), en 2:15 para referirse a la acción de Dios de absolver a los que tienen fe en Jesucristo. Aunque J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul: A Linguistic and Theological Inquiry* (SNTSMS 20; Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1972), 172–74, y Richard N. Longenecker, *Galatians* (WBC 41; Word, Dallas, 1990), 95, arguyen que «justicia» lleva connotaciones tanto éticas como forenses en 2:21, parece interpretar mejor el sustantivo aquí por el uso claramente forense del verbo en 2:16. Ver Ronald Y. K. Fung, *The Epistle to the Galatians* (NICNT; Eerdmans, Grand Rapids, 1988), 125–26, y la consideración del concepto de Pablo de justicia en general en Stephen Westerholm, *Perspectives Old and New on Paul: The «Lutheran» Paul and His Critics* (Eerdmans, Grand Rapids, 2004), 261–96. La justicia en consideración, es más, es un adelanto presente de un veredicto final. Sobre esto, comparar 2:16–17 y 3:6 con 5:5.

la rompen (3:10). Cristo murió para remediar esa situación; su muerte nos redime de la maldición de la ley porque cuando él murió la maldición de la ley fue alejada de nosotros y dirigida hacia él (3:13; cf. 2 Co 5:21).¹² Sin embargo la insistencia de los agitadores en que guardar la ley es necesario para entrar en el pueblo de Dios ignora esto. Al eslabonar la observancia de la ley con la fe en Cristo para la salvación, los agitadores implicaban que la muerte de Cristo no es adecuada para la tarea de revertir la maldición de la ley y que el esfuerzo humano por guardar la ley debe jugar algún papel después de todo.

Están negando, en otras palabras, que la iniciativa de establecer una relación correcta con sus criaturas descansa enteramente en Dios. Negar esto es descartar la gracia de Dios según se muestra en la muerte de Jesús, abandonar «a quien los llamó por la gracia de Cristo» (1:6), y «caer de la gracia» (5:4). La única alternativa para los que han descartado la gracia de Dios es seguir por el callejón sin salida de obediencia a la [p 294] ley (5:3). En juego, por consiguiente, está nada menos que la convicción central de la teología de Pablo: Dios es un Dios de gracia que toma por entero la iniciativa en la salvación de la creación humana pecadora.

La Respuesta De Pablo Al Antievangelio De Los Agitadores

La respuesta de Pablo al «evangelio» de los agitadores enfoca primero la autenticidad de su evangelio, y luego tres dimensiones de su evangelio que lo hacen incompatible con la enseñanza de los agitadores.

La autenticidad del evangelio de Pablo

Dos «evangelios» están enzarzados en combate en Gálatas: el evangelio de los agitadores, que liga la fe a la conformidad a la ley mosaica como medio de justificación, y el evangelio de Pablo, que insiste que la justificación viene sólo por fe en Jesucristo. Juzgando por la cantidad de espacio que Pablo dedica en su carta a negar las ideas falsas en cuanto a sí mismo: que busca complacer a la gente, que todavía predica la circuncisión, que su evangelio tiene orígenes humanos, sus adversarios probablemente atacaron su evangelio atacando primero al mismo Pablo. El evangelio de Pablo, probablemente aducían ellos, era una forma truncada del evangelio auténtico. Aunque Pablo mismo había predicado en un tiempo el mensaje auténtico de la fe en Cristo y la aceptación de la circuncisión (5:11), se dio cuenta de que los gentiles se mostraban renuentes a aceptar el yugo de la ley, así que empezó a predicar un mensaje para complacer a la gente que dejaba fuera la demanda de seguir la ley (1:10).¹³ Los agitadores probablemente también aducían que las autoridades de Jerusalén comisionaron a los predicadores del evangelio y pasaron revista a su mensaje (cf. 2:12), pero que Pablo era un renegado. Si los «pilares» de Jerusalén alguna vez le dieron permiso para predicar el evangelio, él había violado eso, y había hecho errar a aquellos a quienes había enseñado.¹⁴

Cualquiera que haya sido la forma precisa de su ataque sobre la autenticidad de su evangelio, Pablo dedica la primera sección principal de su carta a defenderlo. Pablo dedica la mayoría de su esfuerzo a mostrar que él no recibió de autoridades humanas el evangelio que predicaba ni su autoridad para predicarlo. Su mensaje vino «por revelación de Jesucristo» (1:12), y su autoridad, como la de los profetas bíblicos, vino del llamamiento de Dios (1:15).¹⁵ Por muchos años su contacto con los dirigentes reconocidos [p 295] de la iglesia de Jerusalén fue limitado—ellos por cierto no lo comisionaron a predicar—aunque cuando en una ocasión él en efecto les presentó su evangelio, ellos aprobaron su evangelio y su llamado a predicarlo a los gentiles (1:13–2:10).

¹² Cristo (el Mesías) era el representante del pueblo pecador de Dios y por eso pudo absorber la maldición del pueblo. Sobre esto ver N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (T. & T. Clark, Edinburgh, 1991), 151–53.

¹³ Ver, por ej., Lagrange, *Galates*, 31; Heinrich Schlier, *Der Brief an die Galater*, 11ª ed. (MeyerK 7; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1951), 15; Beker, *Paul*, 43–44; Bruce, *Galatians*, 26. Martyn, *Galatians*, 138, sugiere que los adversarios de Pablo pueden haber comparado a Pablo con la multitud de filósofos insinceros y sofistas que frecuentaban las áreas urbanas de su tiempo.

¹⁴ Ver, por ej., Lagrange, *Galates*, xxx–xxxii; Beker, *Paul*, 43–44; y Bruce, *Galatians*, 26.

¹⁵ Ver Is 6:1–13; 49:1–6; Jer 1:4–5; y los comentarios de Franz Mussner, *Der Galaterbrief* (HTKNT 9; Herder, Freiburg, 1974), 81–83; y Hans Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 3 vols. (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990–95), 2:61–62.

Lejos de acomodar interesadamente su evangelio para que conviniera a su público, Pablo dos veces se opuso a esfuerzos de imponer sobre los gentiles la ley mosaica: una vez durante su conferencia con los dirigentes de Jerusalén cuando falsos hermanos insistieron en la circuncisión de colaborador griego de Pablo Tito (2:3–5) y una vez en Antioquía cuando Pablo fue el único judío cristiano que resistió los esfuerzos de «los de Jacobo» de imponer las restricciones dietéticas mosaicas sobre la iglesia (2:11–14). La autoridad de Pablo de predicar el evangelio vino de Jesucristo, y, como las cicatrices de su cuerpo lo demostraban (6:17; cf. 2 Co 11:24), nunca recortó su mensa Je para que se ajustara a los deseos de su público o de los supuestos representantes de Jerusalén.

Tres dimensiones esenciales del evangelio

En la segunda parte de la carta Pablo enfoca las tres dimensiones del evangelio que son incompatibles con el «evangelio diferente» de los agitadores: una dimensión cronológica, una dimensión antropológica, y una dimensión ética.

La dimensión cronológica del evangelio

Pablo cree que los gálatas y sus maestros han cometido una seria trastada en cuanto a llevar el tiempo. Al acudir a la ley mosaica los gálatas estaban haciendo retroceder el reloj del período en el que Dios había empezado a cumplir sus promesas en las Escrituras a un tiempo dominado por «elementos débiles y plagados de pobreza» (4:9, aut.). En un esfuerzo por contrarrestar este retroceso, uno de los propósitos más importantes de Pablo en la carta es afirmar, en contra de las enseñanzas de los agitadores, las dimensiones cronológicas críticas del evangelio que él predicó.

Él empieza con Abraham. Las Escrituras habían dicho que Dios bendeciría a todos los gentiles en Abraham, y Pablo, ligando esta promesa con otras similares, observa que todas esas promesas fueron hechas no sólo a Abraham sino también a su descendencia. Haciendo eco de Génesis 15:18 Pablo se refiere a las promesas de Dios de darle a Abraham muchos descendientes, colocarlos en su propia tierra, y bendecir en Abraham a las naciones, como el «pacto» de Dios con Abraham (4:24). Este pacto, recalca Pablo, es anterior a todos los otros pactos y es eterno; como un testamento humano, una vez que ha sido ratificado, nadie puede cambiarlo o añadirle nada (3:15). El pacto fue cumplido provisionalmente en el nacimiento, no de Ismael, hijo de Abraham con la esclava Agar, sino de Isaac, el hijo de Abraham con su esposa Sara (4:21–23). Este cumplimiento provisional, sin embargo, sólo prefiguraba el cumplimiento futuro y último de este pacto.

Pablo argumenta que más de cuatrocientos treinta años después de ese pacto con Abraham, Dios hizo otro pacto con su pueblo cuyas estipulaciones quedaron anotadas en la ley mosaica. Tres aspectos de este pacto mosaico posterior son importantes para Pablo.

[p 296] Primero, la ley mosaica pronunciaba una maldición sobre todos los que violaban sus estipulaciones, y puesto que nadie era capaz de guardarlas, el pueblo de Dios recibió la maldición de la ley. Para demostrar esto Pablo cita Deuteronomio 21:23 (Gá 3:10), y con esta cita él echa mano a un tema deuteronomico prominente en las Escrituras.¹⁶ De acuerdo a este tema el pacto mosaico incluía bendiciones para la obediencia (Dt 28:1–14; cf. Lv 26:3–13) y maldiciones por la desobediencia (Dt 28:15–68; cf. Lv 26:14–39), y la tendencia estudiada de Israel había sido a desobedecer. Por esto los babilonios capturaron Judá, destruyeron Jerusalén, y llevaron a mucho de su pueblo al exilio (Dt 28:49–52, 64–67; cf., por ej., Esd 9:6–15; Neh 9:6–37; Jer 9:12–16; Ez 16:1–52; Dn

¹⁶ Beker, *Paul*, 44–58, cree que la lógica de Pablo en Gá 3 es tortuosa. Esto, dice, se debe a que Pablo empieza con el pensamiento de que la fe en Cristo y la observancia de la ley mosaica son antitéticas y luego trata de torcer los argumentos de salvación histórica de sus adversarios para demostrar la antítesis. Cf. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, 17–27. J. Louis Martyn, *Theological Issues in the Letters of Paul* (Abingdon, Nashville, 1997), 111–23, 169, 241 n. 14, de modo similar cree que los adversarios de Pablo usaron un esquema de salvación histórica que es incompatible con la disociación radical de Pablo del evangelio de la historia bíblica de la obra redentora de Dios. La historia de la salvación, según la predicen las secciones deuteronomicas de las Escrituras judías, le sirvieron hermosamente a Pablo, sin embargo, y si llenamos sus argumentos con esta sub estructura, Gálatas no pone a la ley y al evangelio en antítesis radical una con otro.

9:4–19; Baruc 1:15–3:8). El punto de Pablo es que los judíos que sabían la historia de su pueblo según estaba anotada en la ley y los profetas debían saber que la desobediencia y la maldición justa de la ley dominaron la era de la ley mosaica. Cualquiera que prestaba atención a las condiciones de los judíos bajo el gobierno romano podía ver los efectos de esa maldición a su alrededor.¹⁷

Segundo, Dios dio la ley no para que los seres humanos pudieran guardar sus varias estipulaciones y ser justificados al guardarlas, sino para definir el pecado específicamente y poner todo bajo el poder del pecado.¹⁸ Pablo habla de este período del dominio de la ley metafóricamente como una experiencia de esclavitud (Gá 2:4; 4:1–11; 4:21–5:1) y dice que el símbolo de este período es Ismael, el hijo de Abraham con su esclava antes que Isaac, «el de la libre [que] nació en cumplimiento de una promesa» (4:23). Aunque Pablo no lo dice específicamente, esta identificación de la vida bajo la ley mosaica con la esclavitud probablemente quiere decir que cuando el pacto mosaico estaba en efecto, la gente estaba bajo el dominio del pecado y la pena de muerte y el exilio que la ley exigía para los que desobedecían sus mandatos (cf. Dt 26:68; Esd 9:9; Neh 9:36).

[p 297] Tercero, la ley mosaica fue temporal, con el propósito de estar en efecto sólo hasta que Dios cumpliera su promesa a Abraham. Este es el punto más importante que Pablo recalca en cuanto a la ley mosaica, y lo martilla frecuentemente. La ley estuvo en efecto, dice, «hasta que viniera la descendencia a la cual se hizo la promesa» (Gá 3:19), hasta que «lo prometido se les conceda a los que creen» (3:22), «hasta que la fe se revelara» (3:23), y hasta que «se cumplió el plazo» (4:4; cf. 4:2). El pacto mosaico, por consiguiente, no fue un pacto eterno sino un paso temporal hacia el acto climax de Dios de redención.¹⁹

Cuando la ley hubo cumplido plenamente sus propósitos, Dios envió a su Hijo Jesús para rescatar a su pueblo «de este mundo malvado» por su muerte en la cruz (1:4; cf. 4:2, 4–5). La muerte de Cristo pudo conseguir esto porque la maldición que la ley pronunciaba sobre el pueblo desobediente de Dios quedó enfocado en Cristo cuando él murió en la cruz (3:13).²⁰ Este acontecimiento divide las edades en dos. Antes de la cruz, el pueblo de Dios vivía en la edad dominada por la esclavitud bajo la ley mosaica. Después de la cruz, el pueblo de Dios vivía en la edad escatológica cuando la maldición de la ley fue quitada de ellos y ellos fueron redimidos de la esclavitud bajo la justa pena de la ley por el pecado (3:13; 4:5).²¹ Todo el que oye el mensaje de Cristo crucificado y cree que su muerte resolvió el problema de la maldición de la ley recibe el Espíritu de Dios que los profetas prometieron y es incluido entre el pueblo de Dios escatológicamente restaurado (3:1–5, 12, 14).

¹⁷ Ver Frank Thielman, *From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans* (NovTSup 61; Brill, Leiden, 1989), 28–45, el argumento del cual se extiende en idem, *Paul and the Law: A Contextual Approach* (InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1994), 4868. Ver también Wright, *Climax*, 144–48.

¹⁸ En Gálatas la ley es aliado de Dios, usada para sus propósitos. No es como Martyn, *Theological Issues*, 235–49, aduce, una entidad contraria al evangelio. Cf. Beker, *Paul*, 54; Hyam Maccoby, *Paul and Hellenism* (SCM/Trinity Press International, Londres/Philadelphia, 1991), 40–43; y Hübner, *Biblische Theologie*, 2:8283, 94. La intención de Pablo al decir que la ley «se promulgó por medio de ángeles, por conducto de un mediador» (3:19) no es disociar a Dios del otorgamiento de la ley, como Martyn, *Galatians*, 364–70, afirma. En verdad, algunos judíos del tiempo de Pablo creían que la presencia de ángeles en el otorgamiento de la ley aumentó la gloria de Dios (Dt 33:2, LXX; Hch 7:53; Heb 2:2). Sobre esto ver Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 2 vols. (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1997), 1:265. La mediación angélica y mosaica de la ley en 3:19 simplemente hace énfasis en el carácter provisional de la ley (cf. 2 Co 3:12–18).

¹⁹ El énfasis de Pablo en la naturaleza temporal de la ley excluye la interpretación de la carta que afirma que Pablo está simplemente resistiendo un mal entendido de la ley y que, una vez libre de ese mal entendido, Pablo considera que la ley está todavía en efecto. Ver, por ej., C. E. B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, 2 vols. (ICC; T. & T. Clark, Edinburgh, 1975–79), 2:857–60, que cree que en Gálatas Pablo está oponiéndose a un mal entendido legalista de la ley, y Dunn, *Jesus, Paul and the Law*, 250–51, que argumenta que Pablo está batallando contra el abuso de la ley con propósitos nacionalistas.

²⁰ Wright, *Climax*, 151–53.

²¹ Beker, *Paul*, 58, tiene razón al decir que «el presente escatológico domina la carta». Esto no quiere decir, sin embargo, que «Pablo tuerce radicalmente la tradición teológica según conviene a sus propósitos y se acerca a la división marcionista entre la ley y el evangelio». La tensión entre el «ya» de la obra redentora de Cristo en la cruz y el «todavía no» de la vida en «el presente siglo malo» (1:4, RVR) es clara en las amonestaciones éticas de Pablo en 5:16–26.

El oír, la fe, y la obra del Espíritu habían tenido lugar entre los gentiles aparte de su aceptación de la ley mosaica (3:1–5), mostrando que la fe, y no la ley mosaica, es el principio organizador del pueblo de Dios. Que la fe en Dios es la base para una relación con él no debe causar sorpresa puesto que Abraham demuestra que Dios siempre obró de esta manera: «Le creyó a Dios, y esto se le tomó en cuenta como justicia» (3:6; cf. Gn 15:6). Que los gentiles entren al pueblo de Dios por la fe solamente es de esperarse puesto que las Escrituras anunciaron estas buenas noticias de antemano a Abraham cuando dicen: «Por medio de ti serán bendecidas todas las naciones [los gentiles]» (Gá 3:8. cf. Gn 2:3; 18:18; 22:18; 26:4; 28:14). La fe de los gentiles en el evangelio, entonces, representa el cumplimiento último de las promesas de Dios a Abraham (Gá 3:6–9).

La manera en que las Escrituras describen las promesas a Abraham confirma más esto. Las Escrituras dicen que las promesas fueron hechas a Abraham «y a su descendencia» (3:16). Cristo es la «descendencia», y los que pertenecen a Cristo también son **[p 298]** «la descendencia de Abraham y herederos según la promesa» (3:29). Puesto que las personas pertenecen a Cristo sólo por fe, cualquiera puede ser descendencia de Abraham: judío, griego, esclavo, libre, varón o mujer. La intervención de Cristo en el cumplimiento de la promesa de Dios a Abraham, por consiguiente, quiere decir la intervención de este grupo diverso de personas que pertenecen a Cristo por fe (3:26–29).

Al retroceder a la era de la ley mosaica, sin embargo, los gálatas y sus maestros habían empezado un esfuerzo inútil de nadar contra la corriente de la historia de la salvación. Habían negado lo obvio: que la inclusión de Dios de los gentiles en su pueblo por fe en Cristo es el cumplimiento de su promesa de bendecir a todos los gentiles por Abraham; y más bien habían afirmado que la herencia de Abraham puede tener lugar sólo mediante la ley, y de este modo por medio de los judíos y los prosélitos judíos (3:18). Al reintroducir la ley habían retrocedido en el tiempo al período de la maldición de la ley y habían decidido vivir bajo esa maldición antes que por el remedio provisto escatológicamente por Dios para el mismo (3:10–12). Había preferido la vida bajo un recordatorio infantil de la vida adulta (3:24), vida bajo tutores y guardianes a la vida del hijo crecido que ha entrado en su herencia (4:1–7), y la vida como una Jerusalén esclavizada y terrenal en lugar de la vida escatológica de la Jerusalén celestial (4:25–26). Para los gálatas tal vida no es mejor que la vida bajo las prácticas idólatras de sus religiones paganas anteriores (4:8–10). Retroceder a la ley mosaica es, en breve, abandonar a Dios (1:6) y romper con Cristo (5:4).

La dimensión antropológica del evangelio

Si pensáramos de Pablo sólo como argumentando en términos cronológicos que el período de la maldición de Dios sobre su pueblo había terminado, nos perderíamos un aspecto menos prominente, pero con todo importante, de su argumentación. Pablo no sólo cree que la nación de Israel había pecado contra Dios y necesitaba la restauración escatológica de Dios sino que los individuos, sean judíos o gentiles, son incapaces de guardar los mandamientos de Dios y por consiguiente están individual y existencialmente bajo la maldición de Dios. Cada persona está en necesidad de la muerte de Cristo por gracia a su favor. Desde una perspectiva antropológica, por consiguiente, Israel y los gentiles son un pueblo, porque «ninguna carne [*sarx*]», argumenta Pablo, puede ser justificada por las obras de la ley (2:15–16).²²

Esta perspectiva antropológica no es noción teológica original de Pablo sino que era la perspectiva de las Escrituras judías y de algunos otros judíos del período del segundo templo. Cuando Pablo dice que «nadie es justificado por las obras que demanda la ley» (2:16), está haciendo eco, probablemente en forma consciente, del ruego del **[p 299]** salmista a Dios: «No llesves a juicio a tu siervo, pues ante ti nadie puede alegar inocencia» (Sal

²² Pablo no está diciendo, por consiguiente, que aun si se pudiera guardar la ley, los que la guardan no serían justificados. Para esta posición ver las conferencias de Martín Lutero de 1519 y 1535 sobre Gálatas en *LW* 27:218–225 y 26:122–23 y las posiciones similares de Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, 2 vols. (Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1951–55), 1:263–65, y Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, 1:267, 278–79. Pablo más bien está afirmando simplemente que no es posible guardar la ley. Cf. Thomas R. Schreiner, *The Law and Its Fulfillment: A Pauline Theology of Law* (Baker, Grand Rapids, 1993), 41–71.

143:2).²³ De modo similar, en una confesión litúrgica incorporada en el libro de Baruc en algún momento entre el siglo tercero y primero a.C., el autor lamenta las transgresiones de su pueblo contra la ley mosaica y lamenta las maldiciones de la ley que estas transgresiones habían activado, pero también reconoce que la responsabilidad por el pecado de Israel no yace en algún sentido vago en la nación sino en cada israelita:

Tampoco hemos hecho caso de lo que el Señor nuestro Dios nos ha dicho en todos los mensajes de los profetas que nos ha enviado. Cada uno ha seguido las malas inclinaciones de su corazón, hemos dado culto a dioses extraños y hemos hecho cosas que son malas a los ojos del Señor nuestro Dios.

Al Señor nuestro Dios pertenece la justicia; a nosotros, en cambio, lo mismo que a nuestros padres, toca ahora la humillación. Todas las calamidades que el Señor había anunciado contra nosotros, nos han caído encima. No hicimos oración al Señor para pedirle que nos hiciera volver a él y que dejáramos las malas inclinaciones de nuestro corazón (Baruc 1:21–22; 2:6–8, VP).

Pablo también trae a colación a la mente de los gálatas y sus maestros no sólo que Israel no había guardado la ley y así está bajo la maldición de la ley como nación, sino que también ningún individuo ha guardado la ley, y por consiguiente nadie puede ser justificado por las obras que ella demanda. Esta es la implicación del discurso de Pablo a Pedro en Antioquía cuando Pedro se separó de la mesa de comunión con los gentiles en la iglesia en un esfuerzo por «obliga[r] a los gentiles a practicar el judaísmo» (Gá 2:14). Hacer esto, Pablo afirma, es implicar que la ley mosaica puede justificar a las personas ante Dios. Sin embargo todo judío debía saber lo que el Salmo 143:2 afirma: que nadie puede guardar la ley lo suficientemente bien como para ser justificado por ella (Gá 2:16).²⁴ En verdad es este conocimiento, dice Pablo, que ha conducido a «Nosotros [que] somos judíos de nacimiento y no “pecadores paganos”» a poner «nuestra fe en Cristo Jesús» (2:15–16).

Así como Pablo cree que el papel de la ley dentro de Israel puede definir el pecado específicamente como transgresión y así preparar para la venida de Jesucristo y para la justificación por la fe en él (3:19–4:7), así puede decir de sí mismo: «Yo, por mi parte, mediante la ley he muerto a la ley, a fin de vivir para Dios» (2:19). Para Pablo individualmente la ley apuntaba a su propio fin; hablaba de su incapacidad de ser justificado [*p* 300] al guardar las estipulaciones de la ley y así le preparó el camino para que él «viva para Dios» por fe en Cristo, que fue crucificado no sólo para que la maldición de la ley pueda ser quitada del pueblo de Dios en general, sino de Pablo individual y específicamente. Así, Pablo dice, el Hijo de Dios «me amó y dio su vida por mí» (2:20).

Este conjunto de acontecimientos, por los que Dios por la muerte de su Hijo redimió a su pueblo no sólo colectiva sino individualmente de la esclavitud al pecado, Pablo llama «la gracia de Cristo» (1:6; 6:18) o «la gracia de Dios» (2:21; cf. 1:15). Reintroducir la ley mosaica en la vida de uno a quien Dios ha llamado por su gracia es descartar o caer de la gracia de Dios (2:21; 5:4). En 2:21 Pablo explica por qué es esto así. Si el individuo empieza guardando la ley mosaica como un medio de mantener una relación debida con Dios (2:18), ese individuo está implicando que se puede guardar la ley y que «Cristo murió en vano». Estaría, en otras palabras, rechazando la provisión de la gracia de Dios para su suerte de pecado y afirmando lo que todo judío debe saber que no es verdad: que se puede guardar plenamente la ley.

La dimensión ética del evangelio

Aunque no podemos saberlo con certeza, es probable que los agitadores en Galacia actuaran de la manera que Pedro había actuado en Antioquía: intentaban obligar a los creyentes gentiles de las iglesias de Pablo a aceptar la

²³ Sobre la similitud teológica entre la afirmación de Pablo de que ninguna carne será justificada por las obras de la ley y el ruego del salmista en 143:2, ver Hübner, *Biblische Theologie*, 2:64–68. Hübner apropiadamente observa que Pablo, como ex fariseo, habría conocido los salmos de memoria y que esta alusión a este salmo aquí habría surgido de una familiaridad con el salmo entero como oración de corazón.

²⁴ *Pace Sanders, Paul the Law, and the Jewish People*, 23, 2729, la presuposición de que la ley no se puede guardar por completo también está detrás de 5:3 y 6:13. En 5:3 Pablo advierte a los gálatas que los que esperan ser justificados por guardar la ley deben guardarla por entero, y en 6:13 observa que ni siquiera los agitadores eran capaces de guardar toda la ley.

circuncisión amenazándolos con excluirlos de la comunión con ellos si no aceptaban la ley mosaica.²⁵ ¿Cómo podían las personas tratar de guardar los mandamientos dietéticos de Dios, pueden haber dicho, comer con gentiles incircuncisos que tal vez podían servir vino o carne impura o contaminada con la idolatría? Así como Pedro empezó a «retraerse y a separarse de los gentiles» debido a tales preocupaciones (2:12), así los nuevos maestros de los gálatas, dice Pablo, querían excluirlos «para que ... se entreguen a ellos» (4:17).²⁶

También es probable que los cristianos gálatas fueran atraídos a la certeza ética que proveía la perspectiva de los agitadores. Cuando los gálatas abandonaron su idolatría y aceptaron el evangelio (4:8), también abandonaron sus formas tradicionales de vida. Su familia y amigos tal vez cortaron todo contacto con ellos.²⁷ La ley mosaica, sin embargo, proveía identificación inmediata con un venerable grupo social y dirección ética detallada.²⁸ Para un grupo que tal vez sentía que la predicación de Pablo del evangelio los dejaba marginados socialmente y sin un ancla ética, el mensaje de los agitadores de aceptación y certidumbre moral debe haber parecido particularmente atractivo.

[p 301] Pablo cree, sin embargo, que la táctica de los agitadores de coacción social y los temores de los gálatas de que están sin un ancla ética son inconsistentes con «la verdad del evangelio». Dos recursos responden a esta preocupación en cuanto a la ética: la enseñanza ética específica que el evangelio mismo implica y la dirección del Espíritu Santo.

Primero, Pablo afirma que la nueva era del evangelio trae consigo una nueva ley que es incompatible con los esfuerzos de los agitadores de obligar a los gentiles a aceptar la circuncisión. Pablo se refiere a esta ley en 6:2, en donde les dice a los Gálatas: «Ayúdese unos a otros a llevar sus cargas, y así cumplirán la ley de Cristo». La «ley de Cristo» es probablemente el propio sumario de Jesús de los mandamientos de la ley mosaica respecto a las relaciones humanas. El que Jesús resumió estos mandamientos en términos de amar al prójimo era ampliamente conocido entre los cristianos iniciales en general (Mt 22:39; Mr 12:31; Lc 10:27; cf. Jn 13:34; 15:12, 17; 1 Jn 4:11), y la enseñanza de Jesús es probablemente la fuente de la propia afirmación de Pablo en Gálatas: «En efecto, toda la ley se resume en un solo mandamiento: “Ama a tu prójimo como a ti mismo”» (Gá 5:14; cf. Lv 19:18).²⁹

Los esfuerzos por coaccionar a los cristianos gentiles a aceptar la ley mosaica al retirarles su compañerismo, sin embargo, violaba esta nueva ley. Este puede haber sido el sentido en el que Pablo consideró a Pedro un «transgresor» por tratar de «obligar [*anankazo*] a los gentiles a seguir costumbres judías» (Gá 2:14, aut.; cf. 2:18). El término «transgresor» (*parabates*) aparece sólo otras cuatro veces en el Nuevo Testamento, y en cada caso se refiere a la transgresión de una ley en particular (Ro 2:25, 27; Stg 2:9, 11). En Gálatas 2:18, por consiguiente, Pablo está diciendo que la transgresión no es cuestión de violar las estipulaciones dietéticas de la ley mosaica sino rehusar comer con los gentiles. Es, en otras palabras, una violación de la ley de Cristo: Amar al prójimo como a uno mismo. Como Pedro, los agitadores en Galacia estaban tratando de «obligar» (*anankazo*) a los cristianos gálatas gentiles a aceptar la circuncisión (Gá 6:12). Para lograr esto habían tratado de «excluirlos» de la comunión si no se avenían a la ley mosaica (4:17). Estos esfuerzos, sin embargo, eran inconsistentes con la

²⁵ Cf. Barclay, *Obedying the Truth*, 59.

²⁶ E. P. Sanders, «Jewish Association with Gentiles and Galatians 2:11–14», en *The Conversation Continues: Studies in Paul and John in Honor of J. Louis Martyn*, ed. Robert T. Fortna y Beverly R. Gaventa, (Abingdon, Nashville, 1990), 170–88, argumenta persuasivamente que el asunto en Antioquía no fue la violación de la regla estricta de que los judíos no debían asociarse con gentiles. Más bien el asunto fue que Pedro estaba fraternizando demasiado con los gentiles. El temor puede haber sido que tal «asociación íntima pudiera llevar a contacto con la idolatría o transgresión de alguna de las leyes bíblicas alimenticias» (186).

²⁷ Cf. Barclay, *Obedying the Truth*, 56–60.

²⁸ *Ibid.*, 70–72.

²⁹ Ver David Wenham, *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity* (Eerdmans, Grand Rapids, 1995), 255–56.

ley mosaica según Jesús la enseñó y la hizo suya propia cuando la resumió bajo Levítico 19:18: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo».³⁰

Segundo, los gálatas no debían temer estar sin un ancla ética porque Dios había cumplido entre ellos su promesa de poner su Espíritu en su pueblo durante la edad escatológica de su restauración.³¹ Él había hecho esto aparte de cualquier requisito de que ellos aceptaran el yugo de la ley mosaica. Más bien, el Espíritu vino a ellos cuando creyeron en el evangelio (Gá 3:1–5, 14), y el Espíritu lleva a los creyentes a andar en un [p 302] sendero ético (5:16, 18, 25; 6:8), evitando actividades incompatibles con la vida del reino de Dios (5:19–21) y a dedicarse a una conducta que ninguna ley prohibiría (5:22–26).

Si los gálatas se preocupaban por el anclaje ético, por consiguiente, harían bien en rechazar la enseñanza y ejemplo de los agitadores (4:30), enfocar la ley de Cristo (5:14; 6:2), y mantenerse a paso con el Espíritu que estaba entre ellos desde antes de que los agitadores se interesaran en ellos (3:1–5).

Una nueva perspectiva interpretativa de gálatas

En las décadas finales del siglo veinte tuvo lugar un cambio dramático en la interpretación académica de la comprensión de Pablo de la justificación por fe sin las obras de la ley. La Carta de Pablo a los Gálatas ha sido el centro de este cambio.³²

La exégesis tradicional de la carta la consideraba ser primordialmente una declaración de que solamente la dádiva de Dios de fe en Jesucristo, y no el logro humano, podía efectuar una posición correcta con Dios.³³ Más recientemente muchos intérpretes han dicho que si Pablo estaba batallando contra una teología judía de salvación por esfuerzo humano, él estaba dando puñetazos al aire. El judaísmo del segundo templo típicamente no afirmaba que la membresía en el pueblo de Dios venía por esfuerzo humano para hacer lo que la ley ordena sino por la dádiva gratuita de Dios a todos los israelitas debido a su pacto con ellos.³⁴ Cuando Pablo contrasta las obras de la ley con la fe en Cristo, por consiguiente, tal vez representó mal la soteriología judía en un esfuerzo de ganar una discusión con sus adversarios, o estaba tratando de disociar del judaísmo a la iglesia, o tal vez que estaba acometiendo contra el uso judío de la ley como un límite nacional para distinguir a los judíos, como pueblo de Dios, de los gentiles.³⁵

Esta reevaluación de Gálatas a menudo ha estado acompañada por una queja de que desde la Reforma protestante los estudiosos han tenido la tendencia de leer la Carta con los lentes matizados de luteranismo. Tradicionalmente, dice la argumentación, los estudiosos han convertido los comentarios de Pablo respecto a la aceptación

³⁰ Ver también Thielman, *Paul and the Law*, 141–42, e idem, *The Law and the New Testament: The Question of Continuity* (Crossroad, Nueva York, 1999), 19. Cf. Barclay, *Obedying the Truth*, 223, y Jan Lambrecht, «Transgressor by Nullifying God's Grace: A Study of Gal 2, 18–21», *Bib* 72 (1991): 230–36.

³¹ Ver, por ej., Ez 11:19; 36:26–27; 37:14; 39:29. Cf. Barclay, *Obedying the Truth*, 84–85.

³² Para estudios sobre el surgimiento y caída del consenso académico sobre este asunto, ver Thielman, *Paul and the Law*, 14–47; Colin G. Kruse, *Paul, the Law, and Justification* (Hendrickson, Peabody, Mass., 1996), 27–53; y esp. Westerholm, *Perspectives*, 2–258.

³³ Ver, por ej., los comentarios de Martín Lutero, *LW*, 26:124; Juan Calvino, *Commentaries on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians* (Eerdmans, Grand Rapids, 1948; ed. orig. 1548), 69; y William Perkins, *A Commentary on Galatians* (Pilgrim, Nueva York, 1989; ed. orig. 1617), 102–3, sobre Gá 2:16, en donde «obras de la ley» quiere decir logro humano y los adversarios judíos cristianos de Pablo en Galacia son equivalentes a los papistas que creen que el esfuerzo humano se combina con la gracia de Dios para producir justificación. Ver también el estudio histórico en Westerholm, *Perspectives*, 3–97.

³⁴ E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Fortress, Philadelphia, 1977), 1–428, e idem, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE–66 CE* (SCM/Trinity Press International, Londres/Philadelphia, 1992), 47–303.

³⁵ Para la primera posición, ver Heikki Räisänen, *Paul and the Law* (WUNT 29; J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1983), 187–88. Para el segundo enfoque, ver Francis Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles: A Sociological Approach* (SNTSMS 56; Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1986), 69, y cf. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 551–52. Para la tercera tesis, ver James D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians* (BNTC; Hendrickson, Peabody, Mass., 1993), 135–38, e idem, *The Theology of Paul the Apostle* (Eerdmans, Grand Rapids, 1998), 334–89.

de **[p 303]** Dios de los gentiles en declaraciones en cuanto a cómo el individuo halla paz con Dios por fe antes que por esfuerzo humano.³⁶

La teología de Gálatas, sin embargo, es rica lo suficiente como para acomodar el énfasis tradicional sobre la justificación del individuo pecador y el énfasis reciente en el carácter incluyente del evangelio. Las convicciones de Pablo en cuanto al pecado humano y la obra de Dios dentro de la historia para redimir del mismo a sus criaturas tienen implicaciones sociales e individuales.³⁷

Para Pablo, el pecado es una plaga para todos los grupos sociales y domina a todo individuo dentro de esos grupos. Este es el énfasis de 2:15–21, que empieza con un énfasis en el pecado lo mismo de los gentiles que de los judíos y termina con la confesión personal de Pablo que por causa de la ley él murió a la ley para poder vivir para Dios. Él cree que Dios siempre ha ofrecido la fe como la solución a este dilema humano que nos afecta a todos, y que por eso Dios colocó a Abraham en una relación correcta con él debido a la fe del patriarca. La fe se proyecta hacia adelante a la fidelidad de Aquel en quien se pone, y Dios se mostró fiel a Abraham de una manera provisional por el nacimiento de Isaac. Se mostró fiel de una manera más completa en el nacimiento de Jesucristo, por medio de quien los creyentes gentiles entran en la familia de Abraham.

Entre Abraham y Cristo Dios dio la ley (por medio de ángeles mediadores) a fin de dejar en claro más allá de toda duda el problema humano del pecado. La ley fue una institución temporal, en efecto sólo hasta que Cristo viniera y tomara sobre sí mismo la maldición de la ley pronunciada con justicia sobre el pueblo de Dios por su pecado. Desde este acontecimiento central Dios ha quitado la maldición para todos los que tienen fe, ha dado el Espíritu escatológico que los profetas prometieron y, conforme los gentiles responden al evangelio por fe, ha cumplido su promesa a Abraham de que todas las naciones de la tierra serán bendecidas por medio de él. Ahora el pueblo de Dios, judíos y gentiles, ya no vive por la ley de Moisés sino por la ley de Cristo, resumida en la enseñanza de Jesús de Levítico 19:18.

En la superficie el error de los agitadores y de los gálatas es doble. Está, primero, en su disposición a hacer retroceder el reloj al período cuando la promesa de Abraham todavía no se había cumplido y la maldición de la ley todavía estaba sobre el pueblo de Dios. Consiste, segundo, en no vivir según la ley de Cristo: Amar al prójimo como a uno mismo. Debajo de ambos problemas, sin embargo, yace un asunto más profundo: una comprensión inadecuada del pecado humano. Si tanto los judíos como los gentiles son pecadores que están bajo la maldición de la ley y ambos por igual son puestos en relación correcta con Dios por la fe en Cristo, entonces Dios ha rescatado a **[p 304]** los creyentes, tanto judíos como gentiles, del presente siglo malo y los llama a vivir en armonía unos con otros.

En nada de esto Pablo afirma que todos los adherentes al judaísmo del segundo templo eran legalistas. Su argumento lo presenta contra los cristianos judíos cuya imposición de la ley judía sobre los gentiles implica, según Pablo, un etnocentrismo y un optimismo en la capacidad humana para guardar la ley que son incompatibles con las Escrituras y con el evangelio. La circunstancia particular peculiar de la imposición de la ley sobre los gentiles impulsa a Pablo a sacar esas conclusiones, no a hacer un análisis del judaísmo en general. Al coaccionar a los gentiles que creían en Cristo a aceptar la ley mosaica, los agitadores implicaban que el privilegio social humano y el esfuerzo humano tienen algo que contribuir a una posición correcta con Dios, y decir esto, según Pablo, es «desechar la gracia de Dios» (2:21; cf. 5:4).

³⁶ Dunn, *Galatians*, 135; idem, *Jesus, Paul and the Law*, 185, 246; idem, *The Theology of Paul the Apostle* (Eerdmans, Grand Rapids, 1998), 334–89; Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles*; Wright, *Climax*, 260–61; idem, *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* (Eerdmans, Grand Rapids, 1997), 120–21; Barclay, *Obeying the Truth*, 82; y Bruce W. Longenecker, *The Triumph of Abrahams God: The Transformation of Identity in Galatians* (Abingdon, Nashville, 1998), 16–17.

³⁷ Cf. Westerholm, *Perspectives*, 440–45.

La «nueva perspectiva sobre Pablo» y sobre Gálatas, por consiguiente, ha hecho énfasis provechosamente en las dimensiones colectivas y étnicas de la teología de Pablo en esta carta.³⁸ Nos ha recordado que el argumento de Pablo no se puede entender apropiadamente aparte de las presuposiciones bíblicas y judías de Pablo y de sus adversarios. Al mismo tiempo, sus proponentes también han descartado demasiado la interpretación tradicional de la carta.³⁹ Dependiente como lo es un propio entendimiento de la carta en las contingencias de la situación histórica, y preocupada como lo es la carta con las cuestiones de identidad social, Pablo no habría formulado su argumento como lo hallamos en Gálatas si él no hubiera creído que los individuos, cualquiera que sea su ubicación social, son pecadores y que ningún esfuerzo por guardar los requisitos de Dios puede ganar absolución en el tribunal de Dios en el día final. La absolución antes de ese último tribunal debe venir por fe y eso es dádiva de Dios.

La ley mosaica y el evangelio de la gracia de dios en galacia

Pablo y los agitadores de Galacia tenían mucho en común. Ambos eran judíos, ambos creían que la ley mosaica es Escritura, ambos creían que la fe en Cristo es necesaria para la membresía en el pueblo de Dios, ambos creían que los gentiles pueden pertenecer al pueblo de Dios, y ambos creían que una vida ética es importante.

Para Pablo, sin embargo, una diferencia crítica lo separa de sus adversarios. En esta diferencia yace nada menos que la verdad del evangelio: aducir que los gentiles deben convertirse en judíos al respaldar la ley mosaica además de tener fe en Cristo implica que el esfuerzo humano es, en parte, necesario para la membresía en el pueblo de Dios. Si esto es verdad, entonces Dios no hubiera empezado a cumplir las promesas [p 305] de los profetas en cuanto a la restauración de su pueblo en la muerte de Jesús y la venida del Espíritu. La justa maldición de la ley sobre los transgresores todavía está en su lugar y la evidencia de la presencia del Espíritu en los gálatas debe ser algún error. La humanidad no es totalmente pecadora sino que posee la capacidad de hacer algún esfuerzo para agradar a Dios y ganarse su favor. Más importante de todo, Dios no es el Dios de gracia que las Escrituras muestran que es; más bien, es solamente un Dios que encuentra a la humanidad pecadora a medio camino hacia su redención.

Contra todo esto Pablo insiste que la presencia del Espíritu en Galacia muestra que las promesas de Dios por los profetas se están cumpliendo, y que los seres humanos son demasiado pecadores como para contribuir en algo para su redención. Creer esto, insiste Pablo, no es abandonar alguna motivación para la ética. Es afirmar que con el poder del Espíritu dado escatológicamente, los que ya están incluidos en el pueblo de Dios por su gracia pueden y deben amarse unos a otros. Esta ley del amor es precisamente lo que los adversarios de Pablo en Galacia están violando, no obstante, por sus esfuerzos excluir a los cristianos gálatas de la comunión a menos que adopten la ley mosaica.

En breve, la verdad del evangelio implica que Dios es enteramente un Dios de gracia. Adoptar la manera de vivir que la voluntad de Dios requiere entra en el cuadro no como un medio de unirse al pueblo de Dios sino como una respuesta a su gracia.

³⁸ Veá James D. G. Dunn, «The New Perspective on Paul», *BJRL* 65 (1983): 95–122, subsecuentemente incluido en idem, *Jesus, Paul and the Law*, 183–214.

³⁹ Este es la tesis del libro de Westerholm, *Perspectives Old and New on Paul*.

[p 307]

Capítulo 12

PRIMERA A LOS CORINTIOS: UN RUEGO POR PAZ, SANTIDAD Y FIDELIDAD

Confusión en Corinto

Cuando Pablo escribió las cartas a los Tesalonicenses había estado trabajando arduamente estableciendo la comunidad cristiana en Corinto. Según Hechos, también se ganaba su propio sustento trabajando con sus manos. Junto con Aquila y Priscila, dos compatriotas judíos que, como Pablo, eran cristianos y fabricantes de carpas (Hch 18:3; 1 Co 4:12; 9:12, 15, 18). Cada día de reposo Pablo dejaba su cuchillo, leznas, agujas e hilo detrás, y se iba a la sinagoga local para hablar del evangelio tanto con judíos como con simpatizantes gentiles que se reunían allí.¹

Pronto Timoteo y Silas llegaron de Macedonia, al parecer con ofrendas monetarias para sostener el ministerio de Pablo, y esto permitió que Pablo se dedicara exclusivamente a sus esfuerzos en la sinagoga (Hch 18:5; cf. Fil 4:15).² Estos esfuerzos no tuvieron, en general, éxito. El público de Pablo a la larga se volvió hostil y, perdiendo paciencia con este foro para su mensaje, proclamó que «desde ahora» se iría «a los gentiles». Este cambio quería decir pasar a la casa de al lado que era de propiedad de un gentil que simpatizaba con el judaísmo. Como resultado de la predicación de Pablo aquí, «muchos de los corintios, oyendo, creían y eran bautizados». Irónicamente, este grupo incluyó al director de la sinagoga Crispo y a su casa (Hch 18:6–8), aunque no leemos de ninguna otra conversión de judíos.³

El relato de Lucas, aunque breve, demuestra dos aspectos de la iglesia de Corinto que reciben conformación en 1 Corintios y ayudan al esfuerzo de descubrir la teología de la carta. Primero, por lo menos para cuando Pablo escribió esta carta, parece que los gentiles eran la abrumadora mayoría. «Ustedes saben», dice Pablo en 1 Corintios 12:2, «que cuando ustedes eran gentiles, eran arrastrados por ídolos mudos» (aut.). Esta impresión queda confirmada cuando consideramos la naturaleza de los problemas que Pablo trata en la carta. El incesto (5:1–13), emplear prostitutas (6:20; cf. 2 Co 12:21), abstinencia sexual dentro del matrimonio (7:1–7), e idolatría (10:1–22) no [p 308] eran vicios que practicaban los judíos. Es improbable, por consiguiente, que las varias facciones dentro de la congregación de Corinto se dividieran según líneas étnicas.⁴

Segundo, la congregación incluía a personas de varias clases sociales. Pablo, Aquila y Priscila eran obreros que trabajaban con las manos, o sea un grupo de baja posición social. «Todos los trabajadores que reciben paga por su esfuerzo y no por su habilidad tienen empleos serviles y denigrantes», decía Cicerón, «porque en su caso la misma paga es un contrato a servidumbre».⁵ La posición social de otros dentro de la iglesia, sin embargo, puede haber sido mucho más alta. Crispo y Estéfanos eran propietarios (1 Co 1:16; 16:15) y por consiguiente proba-

¹ Sobre la naturaleza del oficio de Pablo de fabricar carpas, ver Ronald F. Hock, *The Social Context of Paul's Ministry: Tentmaking and Apostleship* (Fortress, Philadelphia, 1980); Jerome Murphy O'Connor, *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology* (GNS 6; Michael Glazier, Wilmington, Del., 1983), 167–70; e idem, *Paul: A Critical Life* (Oxford Univ. Press, Oxford, 1996), 86–89.

² Cf. también 2 Co 11:9; Fil 4:15; y BDAG, 971.

³ A Sóstenes, que parece ser sucesor de Crispo, lo golpeó una chusma desenfrenada en presencia del procónsul Galión (Hch 18:17). ¿Se convirtió él también a Cristo y más adelante se unió a Pablo para escribir 1 Corintios desde Éfeso (1 Co 1:1)? No lo sabemos, puesto que Hch 18:17 no da ninguna explicación para el incidente. El propósito de Lucas al relatar la golpiza es simplemente subrayar la indiferencia política de Galión al cristianismo puesto que lo consideraba un asunto judío.

⁴ Pace, por ej., C. K. Barrett, *Essays on Paul* (Westminster, Philadelphia, 1982), 49–50, y Hans Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 3 vols. (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993), 2:165, que cree que «el partido de Cefas» en Corinto (1:12; 3:22; 9:5) estaba compuesto de cristianos judíos ofendidos por la comida de carne ofrecida a ídolos (8:1–12; 10:23–11:1).

⁵ Off. 1.150. La traducción es de Cicerón, *On Duties* (Cambridge Texts in the History of Political Thought; Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1991), 58. Ver Murphy-O'Connor, *Paul*, 89. Actitudes similares de la clase más alta hacia la labor servil se hallan en obras de mitad y hacia fines del siglo segundo d.C. en Luciano (*Fug.* 13, 17) y Celso (Orígenes, *Cels.* 3.55).

blemente tenían esclavos.⁶ Crispo era el jefe de la sinagoga (Hch 18:8), y puesto que los principales de la sinagoga eran responsables por el mantenimiento del edificio de la sinagoga, por lo general eran acomodados.⁷ Tito Justo tenía una casa que bien podía acomodar un público para Pablo y probablemente tenía una ubicación excelente cerca del mercado (Hch 18:7).⁸ La casa de Gayo era lo suficientemente grande no solamente para alojar a Pablo como huésped durante una visita posterior a la ciudad sino también para servir como lugar de reunión para toda la iglesia de Corinto (Ro 16:23).

De modo que, aunque «no muchos» de los creyentes corintios «eran influyentes» o «de noble nacimiento» (1 Co 1:26), algunos claramente lo eran, y esto debe haber creado tensiones inmediatas dentro de la comunidad cristiana de Corinto.⁹ ¿Acaso la crema y nata continuaba asistiendo a los banquetes a los que eran invitados, aunque esto pudiera significar participar en ceremonias idólatras y ofender a los pobres que no estaban acostumbrados a tales banquetes? ¿Acaso el menú y el arreglo de asientos para las varias clases sociales seguían las costumbres tradicionales cuando la iglesia se reunía para la Cena del Señor, o acaso el evangelio exigía arreglos diferentes? ¿Los educados dentro de la iglesia tendrían una respuesta diferente a tales enseñanzas cristianas como la resurrección corporal que la de los no educados?

Después de que Pablo dejó Corinto y a la larga se quedó en Éfeso, estos y otros asuntos condujeron a problemas.¹⁰ Él tuvo que escribir una carta diciéndoles a los creyentes de Corinto que no se mezclaran con personas sexualmente inmorales (1 Co 5:9). Su intención era que esto se refiriera a los creyentes que continuamente vivían vidas sexualmente inmorales, pero los Corintios malentendieron esto y pensaron [p 309] que estaba recomendando el paso impráctico de disociarse de toda persona sexualmente inmoral. Para hacer eso en Corinto tenían que salir de este mundo (1 Co 5:10). Pablo también envió a Timoteo a Corinto para recordarles a los corintios cómo los apóstoles «se comportaban en Cristo Jesús» (ver 4:17; cf. 16:10); que era la manera de vivir que él les había enseñado mientras estaba en Corinto pero que al parecer ellos habían olvidado.

Antes del regreso de Timoteo, Pablo recibió informes de varias fuentes sobre una serie de problemas en Corinto.¹¹ Algunos «de la familia de Cloé» habían llegado a Éfeso y le habían contado a Pablo que la iglesia de Corinto estaba dividida en facciones centradas en ciertos dirigentes que, en varias ocasiones, habían viajado a Corinto y trabajado entre los cristianos allí: Pablo, Apolos y Cefas (1:11–12).¹² Tal vez fue también de parte de la familia de Cloé que Pablo «oyó» de otros tres problemas inquietantes: un creyente Corinto que estaba teniendo relaciones sexuales con su madrastra (5:1), dos creyentes que habían entablado pleito en una corte pagana (6:1) y algunos creyentes corintios que acudían a prostitutas (6:15–16).¹³

⁶ Gerd Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth* (Fortress, Philadelphia, 1982), 83–87.

⁷ Ibid., 74–75.

⁸ Lucas nos dice que la casa de Tito Justo estaba junto a la sinagoga. Una inscripción de una sinagoga del primer siglo se ha hallado cerca del mercado de la ciudad. Sobre la ubicación de la sinagoga, ver Theissen, *Social Setting*, 90.

⁹ Theissen, *Social Setting*, 70–73.

¹⁰ Ver Bruce W. Winter, *After Paul Left Corinth: The Influence of Secular Ethics and Social Change* (Eerdmans, Grand Rapids, 2001), 25–28.

¹¹ Cuando Pablo escribió 1 Corintios tenía la intención de quedarse en Éfeso hasta Pentecostés (1 Co 16:8). Lucas, sin embargo, dice que salió antes de Pentecostés a fin de llegar a Jerusalén para el festival (Hch 20:16). Esto probablemente quiere decir que Pablo salió de Éfeso antes de lo que había planeado originalmente, pero no antes de sufrir el encarcelamiento del cual escribió Filipenses (ver cap. 13 más abajo) y que puede haber sido la culminación de los problemas que menciona en 1 Co 16:9).

¹² Sobre esto, ver Margaret M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation* (HUT 29; J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1991), 81–86. Mitchell argumenta persuasivamente que en tanto que la desunión asolaba a la iglesia, la afirmación de Pablo de que los corintios están diciendo: «Yo soy de Pablo; y yo de Apolos; y yo de Cefas; y yo de Cristo» (1:12) no describe eslogans que los corintios habían adoptado, sino la evaluación que hace Pablo de que ellos están actuando en forma infantil. «Yo soy de Cristo» es la idea que Pablo tiene de lo que los corintios debían estar diciendo. Cf. 2:32 donde Pablo parece que reemplaza este elemento de su caracterización con «y ustedes son de Cristo».

¹³ Esta información puede haber venido de «los de Cloé», de «Estáfnas, Fortunato y Acaico» (16:17), o de alguna otra fuente no mencionada en la carta. El uso de Pablo del término «informado» (*akouetai*) en 5:1 implica que él había recibido por informe oral por lo

Como si esto no fuera suficiente, tres cristianos de Corinto: Estéfanos, Fortunato y Acaico, visitaron a Pablo y probablemente fueron los que llevaron la carta de la comunidad de Corinto preguntándole a Pablo su posición en cuanto al sexo dentro del matrimonio, el divorcio y el celibato (7:1).¹⁴ También trajeron información más inquietante en cuanto a la condición de la congregación. La iglesia se había confundido y dividido por las cuestiones de la idolatría (8:1–11:1); el desorden y la división eran una plaga en su culto colectivo (11:1–14:40); y algunos creyentes de Corinto habían repudiado la creencia en la resurrección de los muertos (15:1–58). Para empeorar las cosas, si acaso eso fuera posible, parte de la comunidad cuestionaba la autoridad apostólica de Pablo (9:1–3; cf. 4:3–5). Todo esto daba amplia razón para una carta prolongada, y 1 Corintios es el resultado.

[p 310] La carta de Pablo enfoca tres asuntos críticos: la paz dentro de la iglesia, la santidad en el mundo y la fidelidad al evangelio. Primero, y de lo más importante, era una resolución pacífica a la desunión dentro de la iglesia. La iglesia de Corinto se había dividido en facciones en cuanto a quién seguía al maestro más elocuente y qué derechos tenía el cristiano permitido ejercer, y mucho de la carta intenta persuadir a los corintios que debían unificarse.¹⁵ Segundo, el asunto de la santidad, aunque no tan dominante como la unidad y claramente unido a ella, es también un tema por derecho propio. Como pueblo de Dios, estando en continuidad con el antiguo Israel según se lo describe en las Escrituras de Pablo, la iglesia de Corinto debe evitar nublar los límites entre sí misma y el mundo más amplio. Tercero, Pablo se da cuenta de que algunos dentro de la iglesia han negado la resurrección corporal de los creyentes. El vigor de su respuesta muestra cuán en serio toma Pablo el problema: sin la resurrección de los creyentes en la venida de Cristo, no hay expiación por el pecado ni ninguna esperanza para el cristiano.

Paz dentro de la iglesia

La principal preocupación de Pablo en 1 Corintios es fomentar la concordia en una iglesia dividida. El da indicios de la importancia del tema ya en el saludo de la carta en donde dirige sus comentarios no sólo a los Corintios sino «junto con todos los que en todas partes invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo, Señor de ellos y de nosotros» (1:2).¹⁶ El tema sale a la luz abiertamente en 1:10, en donde Pablo empieza el cuerpo de su carta con una afirmación sencilla de su tesis:

Les suplico, hermanos, en el nombre de nuestro Señor Jesucristo, que todos vivan en armonía y que no haya divisiones entre ustedes, sino que se mantengan unidos en un mismo pensar y en un mismo propósito (1:10).¹⁷

menos la información en la que se basa 5:1–13. Cf. 11:18, en donde Pablo dice que «oye» (*akouo*) de las divisiones entre los corintios en cuanto a la Cena del Señor.

¹⁴ Los estudiosos por lo general afirman que Pablo usa la frase *peri* en 1 Corintios (1 Co 7:1, 25; 8:1; 12:1; 16:1, 12) para indicar los lugares en la carta en donde está contestando una pregunta específica de los corintios. Margaret M. Mitchell, «Concerning PERI DE in 1 Corinthians», *NovT* 31 (1989): 229–56, ha mostrado ahora esto como descansando en un entendimiento falso de la función de *peri de* en la literatura epistolar antigua. La expresión simplemente se usaba para indicar la introducción de un tema bien conocido tanto para el autor como para los destinatarios.

¹⁵ Ver esp. Mitchell, *Rhetoric of Reconciliation*, que afirma que la carta es un escrito de retórica deliberativa cuyo propósito es fomentar la unidad en una iglesia dividida y que Pablo frecuentemente usa la retórica común de la política para lograr este objetivo. Como considero en este capítulo, Pablo se preocupa por más que la unidad en 1 Corintios, e incluso su preocupación por la unidad tiene un impulso más teológico que político. Mitchell, sin embargo, ha identificado el principal propósito de la carta y mostrado persuasivamente que Pablo frecuentemente apeló a figuras de expresión comunes y expresiones políticas para persuadir a los corintios sobre la necesidad de unidad.

¹⁶ Esta es la única de las cartas existentes de Pablo en que él califica una designación específica de esta manera. Johannes Weiss, *Der erste Korintherbrief*, 9^a ed. (MeyerK; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1910), 3–4, aunque la afirmación es tan extraña que él la atribuye a una glosa del redactor. Pero comparar la sintaxis similar de 2 Co 1:1 y Fil 1:1, y ver la consideración en Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT; Eerdmans, Grand Rapids, 1987), 33, y Wolfgang Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (1Kor 1, 1–6, 11) (EKK7.1; Zurich y Neukirchen-Vluyn: Benziger and Neukirchener, 1991), 105.

¹⁷ Sobre la naturaleza programática de esta oración ver Mitchell, *Rhetoric of Reconciliation*, 65–183.

Esta afirmación lleva directamente a la descripción más vigorosa de Pablo del problema y su ruego por su remedio en 1:11–4:21. Los corintios se habían vuelto arrogantes en su apego a uno u otro de varios maestros que pasaron por su comunidad [**p 311**] (1:11–16; cf. 3:21; 4:6), y el resultado había sido división (1:10), contienda (1:11; 3:3), y celos (3:3).

La atención de Pablo al problema no se limita, sin embargo, a estos capítulos. La desunión vuelve a aflorar 8:1–11:1, en donde implícitamente insta a los Corintios a no buscar sus «propios intereses sino los de los demás, para que sean salvos» (10:33); en 11:2–16, en donde algunos se habían vuelto contenciosos en cuanto al atuendo de las mujeres en el culto público; en 11:17–34, en donde las divisiones sociales se habían desbordado a la celebración de la Cena del Señor; y en 11:1–14:40, en donde algunos habían elevado el don espiritual de glosolalia por encima de los otros dones.

¿Por qué Pablo se preocupa tanto por la unidad de los Corintios? Dos razones principales surgen de la carta. Primero, Pablo espera que los corintios permanecerán «firmes hasta el fin, ... irreprochables en el día de nuestro Señor Jesucristo» (1:8), pero su orgullo, con sus efectos socialmente destructivos, amenazaban esta perspectiva. Su arrogante elevación de un maestro cristiano por sobre otro amenaza la destrucción de la comunidad misma, con terribles consecuencias en el día final para la comunidad como un todo, y para cualquier dirigente individual que pueda haber estimulado tal rivalidad (3:15–17). De modo similar, la actitud arrogante que algunos habían tomado hacia su imaginaria libertad de participar en los cultos paganos amenaza a estimular a los miembros «más débiles» de la comunidad a violar sus propias convicciones, a participar en la idolatría y de esa manera ser destruidos (8:10–12).

Segundo, la discordia de los corintios, porque se basa en el orgullo personal, es síntoma de un profundo malentendido del evangelio.¹⁸ La esencia del evangelio es que Dios escogió libremente a su pueblo aparte de cualquier crecimiento propio y los colocó en comunión con Cristo Jesús, que llegó a ser para ellos «sabiduría de Dios; es decir, nuestra justicia, santidad y redención». Como resultado de esto toda jactancia, excepto jactarse en el Señor, está fuera de lugar (1:26–31). Cuando los corintios se jactaban en los varios dirigentes, enfrentando unas a otras sus capacidades retóricas (1:18–4:21), cuando se jactaban en la libertad de que su conocimiento les daba libertad para participar en inmoralidad sexual (5:1–8; 6:12–20) y en la idolatría (3:1–13; 10:22), cuando se dividían en grupos socioeconómicos en la Cena del Señor para que sea obvio entre ellos «los aprobados» (11:17–34), y cuando su adoración colectiva se había convertido en una cacofonía de los que hablaban en lenguas, cada uno meramente edificándose a sí mismo (12:1–14:40), entonces los corintios habían demostrado un malentendido fundamental de quiénes eran a la vista de Cristo, y de lo que Dios había hecho por ellos en Cristo Jesús.

En esta carta, por consiguiente, Pablo llama a los corintios de regreso a los elementos fundamentales del evangelio como un medio de instarlos a vivir en armonía unos con otros. Había mucho en juego. Si atendían de corazón su consejo pastoral, ellos [**p 312**] seguirían «firmes hasta el fin, ... irreprochables en el día de nuestro Señor Jesucristo» (1:8). De otra manera, en los fuegos purificadores del día final, el templo de Dios en Corinto se vendría abajo con estruendo sin que quede nada sino el cimiento del evangelio de Pablo y con los constructores posteriores, más insensatos, a duras penas escapando del candente colapso de su obra de mala calidad (3:10–17).

La sabiduría divisiva del mundo y la sabiduría unificadora de Dios (1:10–4:21).

Sabiduría y división en Corinto

En 1:10–4:21 Pablo responde a un informe «de la familia de Cloé» de que la iglesia estaba plagada de facciones. La gente dentro de la iglesia parecía haberse reunido alrededor del nombre de un dirigente en particular (1:13–17), sea Pablo, Apolos o Cefas, y se habían agrupado en grupos contenciosos (1:11–12; cf. 3:3–4, 21–22), cada grupo aduciendo que su membresía era mejor que los demás (4:6, 19).

¹⁸ Cf. Sigurd Grindheim, «Wisdom for the Perfect: Paul's Challenge to the Corinthian Church (1 Corinthians 2:6–16)», *JBL* 121 (2002): 689–709.

En el centro de estas facciones estaban las jactancias corintias de «sabiduría» en sí mismos y en sus varios maestros. La clara referencia al papel que la «sabiduría» (*sofía*) jugaba en Corinto aparece en 3:18–21:

Que nadie se engañe. Si alguno de ustedes se cree sabio según las normas de esta época, hágase ignorante para así llegar a ser sabio. Porque a los ojos de Dios la sabiduría de este mundo es locura. Como está escrito: «Él atrapa a los sabios en su propia astucia»; y también dice: «El Señor conoce los pensamientos de los sabios y sabe que son absurdos». Por lo tanto, ¡que nadie base su orgullo en el hombre!

Aquí Pablo implica que los corintios pensaban ser «sabios» porque seguían especialmente a maestros «sabios». La referencia a jactarse implica que mucho de las facciones de Corinto resultaron de la afirmación de que un maestro era más sabio que otro.¹⁹ Pablo evidentemente se coloca en último lugar en esta competencia y concede que cuando llegó a Corinto no pareció ser «sabio» como ellos definían el término (2:1).²⁰

[p 313] ¿Cómo definían ellos a la «sabiduría»? Puesto que Pablo une a los griegos antes que a los judíos con la búsqueda de la sabiduría (1:22), y puesto que vincula la sabiduría «del mundo» y «carnal» de los corintios estrechamente con hablar (1:17, 20; 2:1, 4, 6–7, 13; 14:19–20), probablemente debemos ubicar el origen de su enfoque a la sabiduría en el movimiento sofista que floreció en Corinto en el primer siglo.²¹ Tal como los sofistas que pasaban por Corinto competían intensamente entre sí y reunían a su alrededor discípulos que participaban de esta rivalidad, así los corintios cristianos se había apegado a su dirigente favorito, sea Pablo, Apolos o Cefas, y derivado comparaciones envidiosas entre ellos.²²

Los seguidores de Apolos, por ejemplo, habían dicho que su maestro era «elocuente» (*logios*; Hch 18:24) y que los había llevado más allá de lo básico del evangelio a enseñanza más sofisticada (cf. 3:6).²³ A Pablo, en contraste, le faltaba «la sabiduría de la elocuencia» (*Sofía logou*; 1:17), su presencia era débil, su enfoque en la cruz difícilmente era tema apropiado para una declamación elocuente, y no había usado «palabras sabias y persuasivas» (2:2–4).

Gracia y escatología en la respuesta de Pablo

La respuesta de Pablo a esto se apoya en dos cimientos teológicos. Primero, llama a los corintios a retroceder en el tiempo a su propia entrada en el pueblo de Dios y a reflexionar en cómo su unidad como cristianos resultó de la naturaleza de la gracia del evangelio. Segundo, les insta a mirar hacia adelante al día final cuando Dios despojará toda pretensión humana y sólo lo que es espiritual permanecerá.

La naturaleza de gracia del evangelio

La naturaleza de gracia del evangelio se revela tanto en los corintios como en Pablo. Pablo llama a los corintios a considerar quiénes eran cuando Dios los llamó a pertenecer a su pueblo. No muchos eran sabios, ni poderosos.

¹⁹ Pablo usa «sabiduría» (*sofia*) y su forma adjetival «sabio» (*sofos*) veintiséis veces en 1:10–4:21, mucho más de lo que usa estas palabras en cualquier otra parte de su correspondencia. Esto probablemente quiere decir que la palabra se la impusieron a la fuerza las afirmaciones de los corintios de poseer sabiduría y no fue decisión propia. Ver Barrett, *Essays on Paul*, 6; Birger Albert Pearson, *The Pneumatikos-Psychikos Terminology in 1 Corinthians: A Study in the Theology of the Corinthian Opponents of Paul and Its Relation to Gnosticism* (SBLDS 12; Scholars Press, Missoula, Mont., 1973), 27; y Fee, *First Epistle to the Corinthians*, 48.

²⁰ Tales afirmaciones como 4:1–5, 18–21, y 9:1–2 revelan que los corintios están en su gran parte unidos en su oposición a Pablo. Estéfanas, Fortunato y Acaico no se le oponen (16:15–18) como tampoco la facción «de Pablo»; pero una corriente subyacente para reestablecer su autoridad acompaña la argumentación de Pablo en 1:10–4:21. Ver Nils Alstrup Dahl, *Studies in Paul: Theology for the Early Christian Mission* (Augsburg, Minneapolis, 1997), 47–49, y Fee, *First Epistle to the Corinthians*, 8–9, y *passim*.

²¹ Ver esp. Bruce Winter, *Philo and Paul among the Sophists* (SNTSMS 96; Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1997), 114–44, 170–76. Cf. Clemente de Alejandría, *Stromata* 1.3 y Johannes Munck, *Paul and the Salvation of Mankind* (John Knox, Atlanta, 1959), 152–54.

²² Sobre la competencia entre los sofistas y la rivalidad entre sus seguidores, ver Winter, *Paul and Philo among the Sophists*, 170–76.

²³ Barrett, *Essays on Paul*, 11.

sos ni de noble nacimiento. Eran más bien necios, débiles, de cuna innoble, y menospreciados; o sea, no eran nadie (1:26–28). Dios en su gracia invirtió en ellos lo que ellos no tenían en sí mismos: «Dios ha hecho nuestra sabiduría —es decir, nuestra justificación, santificación y redención» (1:30).²⁴

Pablo también les recuerda a los corintios cómo oyeron el evangelio. No se originó en ellos sino en Dios, que le dio a Pablo y Apolos la tarea de plantar y cultivar la semilla del evangelio en Corinto. Pablo y Apolos, entonces, eran colaboradores de Dios y los corintios eran el campo de Dios; edificio de Dios (3:5–9). «¿Qué tienes», les pregunta Pablo «que no hayas recibido?» (4:7). Ellos eran la iglesia de Dios en Corinto porque Dios tomó la iniciativa mediante el trabajo de Pablo y Apolos de llamarlos a **[p 314]** que pertenezcan a su pueblo. Su situación como cristianos, por consiguiente, se originó en Dios, y el carácter de gracia de todo esto es inconsistente con su jactancia contenciosa en sus maestros cristianos favoritos (3:21; 4:7). Dios actuó a favor de los corintios por medio de sus servidores que se respaldan mutuamente, y «para que, como está escrito: «Si alguien ha de gloriarse, que se gloríe en el Señor» (1:31; Jer 9:24).²⁵

La naturaleza de gracia del evangelio también se revela en Pablo: en el evangelio que predicó, en la manera que lo predicó, y en la ocasión de su obra entre los corintios. Primero, la naturaleza de gracia del evangelio se revela en la «locura» del contenido del evangelio. El elemento central del evangelio era la crucifixión de Jesús (1:23; 2:2), y sin embargo la crucifixión universalmente se consideraba con horror como la forma más denigrante de ejecución. Era «la peor de las muertes», la «infame estaca», el «madero criminal», y la «terrible cruz». ²⁶ Desde la perspectiva de los que estaban pereciendo, por consiguiente «el mensaje de la cruz es una locura» (1:18). Sin embargo fue precisamente por la predicación de la cruz que Dios, en su propia sabiduría, «tuvo a bien salvar ... a los que creen» (1:21).

¿Por qué Pablo recalca la elección de Dios de un método «necio» para lograr sus propósitos salvadores? Al mostrar cómo los expertos en «la sabiduría del mundo» habían rechazado el evangelio debido a su locura u ofensa, Pablo recalca la imposibilidad de creer en el evangelio aparte de la iniciativa de Dios. Había sólo una razón por la que un grupo de personas se habían unido en Corinto alrededor de la convicción de que Cristo crucificado es la sabiduría y poder de Dios: Dios los había «llamado» a pertenecer a su pueblo (1:24).

Segundo, Pablo considera su fracaso de llegar a la altura de las normas de los corintios para un orador triunfador como el medio por el que Dios ha demostrado su poder. Pablo no poseía ni elocuencia ni sabiduría superior cuando predicó entre los corintios (2:11). No usó ingeniosos artificios retóricos (2:4). Más bien su predicación exhibió debilidad, temor y temblor (2:3; cf. 4:8–13). «El espíritu del mundo» (2:12) no la inspiró, ni tampoco su predicación siguió los cánones que la «sabiduría humana» había establecido (2:13). Más bien, el Espíritu de poder la acompañó (2:4), «el espíritu que procede de Dios» la inspiró (2:12), y el Espíritu enseñó a Pablo las palabras que debía usar (2:13). Como resultado, los corintios respondieron al mensaje de Pablo en fe (2:4).

¿Por qué Dios obró mediante la debilidad de la predicación de Pablo? «Para que la fe de ustedes », les dice Pablo a los Corintios, «no dependiera de la sabiduría humana sino del poder de Dios» (2:5). ¿Por qué Pablo habla palabras que el Espíritu de Dios suplió? «Para que entendamos », explica Pablo, «lo que por su gracia él nos ha concedido» (2:12). La insistencia de Dios en obrar mediante la debilidad enfocaba la atención en Dios mismo como la fuente de la fe de los corintios; la membresía de los corintios **[p 315]** en el pueblo era un don de Dios a ellos, y no algo ganado mediante la deslumbrante presentación de oradores elocuentes o la capacidad de los corintios para catalogar a sus maestros conforme a los criterios de «sabiduría humana».

Tercero, la gracia de Dios era evidente en la ocasión del ministerio de Pablo entre los corintios. Pablo llegó a Corinto antes de Apolo y plantó la fe en los corintios, en tanto que Apolos vino más tarde y «regó» la semilla que Pablo había sembrado (3:6). Pablo había colocado el cimiento de la comunidad corintia, y otro estaba edificando

²⁴ Detrás de este pasaje está la teología que más adelante se expresará en Romanos como «la justicia de Dios», Sobre esto ver Hübner, *Biblische Theologie*, 2:118, 140.

²⁵ Cf. Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, 2 vols. (Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1951–55), 1:242.

²⁶ Martin Hengel, *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross* (Fortress, Philadelphia, 1977), 4, 7.

encima (3:10b). Nada de esto sucedió, sin embargo, por designio humano, sino conforme a los propios dones de Dios: él dio a Pablo y Apolos sus tareas en Corinto (3:5), y Pablo puso el cimiento de la fe de los corintios «por la gracia» que Dios le había dado (3:10a).

De este modo, Pablo llama a los corintios a la unidad recordándoles que todo en cuanto a su incorporación en el pueblo de Dios apunta lejos de ellos mismos y de los maestros en los que ellos se enorgullecían y hacia Dios mismo. Nada en los corintios impulsó a Dios a llamarlos a que sean su pueblo. Nada superficialmente atractivo en el mensaje que Pablo predicó los impulsó a creer. Ninguna astucia retórica en la presentación de Pablo del evangelio los impulsó a abrazar el evangelio. Más bien, Pablo les dice, «[Dios] es la fuente de su vida en Cristo Jesús» (1:30, aut.). Esto quiere decir que deben dejar de jactarse en ellos mismos y, al unísono, jactarse en el Señor.

El «día» como momento de verdad

La respuesta de Pablo al orgullo divisivo de los corintios también enfoca en «el día» (3:13; cf. 4:3) cuando Dios revelará la valía real de la obra de cada persona. Viene el día, dice Pablo, cuando Dios revelará a Pablo y Apolos por su propia labor (3:8), y viene un «día» que sacará a la luz la valía de la obra de cada persona para el «edificio» o «templo de Dios» en Corinto (3:9, 16–17). Los que han edificado sabiamente con oro, plata o piedras costosas —materiales apropiados para construir el templo de Dios— verán la supervivencia de su obra y una recompensa de Dios en ese día (3:12–14; cf. 3:8, 4:5). Los que han construido con materiales frágiles: madera, heno o paja, a duras penas escaparán el colapso en llamas de sus esfuerzos (3:12, 15). A los que han trabajado para destruir el templo de Dios, Dios mismo los destruirá (3:16–17).

Pablo entonces se dirige a los de Corinto que se sientan a juzgarlo y les dice que el juicio que ellos hacen es irrelevante para él, y que incluso el propio juicio de Pablo en cuanto a sí mismo no tiene importancia real (4:1–5). Sólo Dios puede juzgar con verdad, porque sólo él puede iluminar las cosas ocultas de la oscuridad y revelar los motivos de los corazones humanos. Vendrá el tiempo cuando él hará esto, y así los corintios no deben juzgar a nadie en el presente, sino esperar el completamente justo juicio de Dios.

Para decirlo en breve, la naturaleza del día final implica que los corintios debían dejar sus comparaciones divisivas entre Pablo, Apolos y Cefas por tres razones. Primero, al hacer estos juicios están actuando prematuramente. Sin entender los motivos que impulsan al maestro a quien se están aferrando y a los otros a quienes **[p 316]** menosprecian, no pueden juzgarlos justamente. Segundo, al actuar como jueces se están irrogando un papel que le pertenece a Dios, quien es el único que conoce los consejos del corazón humano. Tercero, las comparaciones envidiosas de los corintios están destruyendo el «templo» de Dios en Corinto, y los que destruyen el templo de Dios pueden sólo esperar para sí mismos la ira destructora de Dios en el día final.

Sumario

En 1:10–4:21 Pablo llama a los corintios a que dejen sus peleas respecto a cuál maestro cristiano es mejor, mirando hacia atrás para ver su propia incorporación al pueblo de Dios por la gracia de Dios y mirando hacia adelante al día final cuando Dios separará a los edificadores necios y sabios de su iglesia. Cuando miran hacia atrás a la gracia de Dios, los corintios deben ver un mensaje no convincente traído por un mensajero no convincente a un grupo de candidatos improbables para membresía en el pueblo de Dios. Deben entonces darse cuenta de que su membresía en el pueblo de Dios puede ser sólo el resultado del llamado poderoso de Dios a ellos y la elección que Dios hizo de ellos por su Espíritu. Cuando miran hacia adelante los corintios deben ver un día en el que Dios revelará los motivos del corazón de cada persona, que recompensará a los que han edificado su «templo» en Corinto, y destruirá a los que lo han derribado. Los juicios sobre estos asuntos antes de ese día, particularmente cuando esos juicios destruyen la iglesia, por consiguiente, no son meramente inapropiados sino peligrosos escatológicamente.

Conocimiento destructor y amor que edifica (8:1–11:1)

En 8:1–11:1 Pablo pasa a la conexión entre comer carne y la idolatría, y aquí también la división era una plaga en la comunidad de Corinto. ¿Debía el creyente participar en los banquetes rituales que se realizaban en los templos paganos? ¿Debía el creyente comer carne cuyo origen era desconocido y que podría, por consiguiente, haber sido previamente ofrecida en sacrificios paganos?²⁷ Estos eran asuntos importantes en dondequiera que cristianos y judíos adoraban al Dios vivo y verdadero en medio de adoración pagana de «muchos dioses y muchos señores» (8:5). En donde florecía el cristianismo judío, las respuestas a estas preguntas eran claras: comer alimentos que habían sido sacrificados a los ídolos estaba prohibido.²⁸

Pero el cristianismo judío no era fuerte en Corinto, y los cristianos corintios atesoraban su libertad (5:2, 6; 6:12–13). Algunos entre los corintios, por consiguiente, se enorgullecían de conocimiento de que «un ídolo no es absolutamente nada» (8:4) y concluían que tenían «derecho» (*exousia*; 8:9) para comer en el templo del ídolo (8:9) y para comer cualquier cosa que se vendiera en el mercado sin preguntar por su origen (10:23, 25). «Todo está permitido» (10:23; cf. 6:12) era la consigna de este grupo. No sólo que reclamaban el derecho de comer tales alimentos, sino que aducían que su [p 317] conocimiento de que estos alimentos estaban permitidos para ellos los hacía superiores a otros que no tenían este conocimiento.²⁹ En una extraña inversión de la postura normal judía y cristiana sobre este asunto, al parecer afirmaban que comer tal comida, debido a que revelaba un conocimiento superior, de alguna manera los acercaba más a Dios; comer comida ofrecida a ídolos no era meramente un asunto neutral para ellos sino que decididamente era mejor que abstenerse (8:8).

Este «conocimiento», sin embargo, atropellaba las conciencias de algunos dentro de la iglesia de Corinto que no estaban seguros de que estaba bien. Este grupo «débil» estaba todavía tan acostumbrado a los ídolos que cuando comían comida en un ambiente en donde los ritos religiosos paganos eran parte de la comida, se sentían como si estuvieran participando en la idolatría. La actitud superior del grupo conocedor ponía una presión sutil sobre los que tenían conciencias débiles y los impulsaban a comer comidas que sus convicciones les decían que debían evitar (8:10). Como resultado, las conciencias de los débiles «se contaminan» (8:7), y los débiles mismos estaban en peligro de sucumbir de nuevo a la idolatría, de apartarse de la iglesia, y así ser destruidos (8:11).³⁰

Pablo concuerda con la convicción fundamental del grupo conocedor: de que tienen razón al decir que el ídolo no es nada y que sólo hay un Dios (8:4–6); pero resiste su conclusión de que «todo» en el campo de la comida ofrecida a los ídolos «está permitido» (10:23). Más adelante dirá que comer una comida en un templo pagano es idolatría (10:1–22). Aquí argumenta que el conocimiento debe someterse al amor, y que el amor edifica a la iglesia (8:1; 10:23) al desprendidamente dejar a un lado sus propios derechos de modo que otros puedan ser guiados a la salvación. Los conocedores de Corinto, sin embargo, habían descuidado el amor. Al insistir en su supuesto «derecho» (*exousia*, 8:9) a comer en los templos paganos e insistir además que al usar este «derecho» los hacía mejores que los que tenían conciencias débiles, ellos «estimulaban» al débil a participar en tales comidas en contra de sus convicciones. Por consiguiente guiaban al débil a descender por el sendero de la destrucción eterna (8:9–11).

Pablo entonces provee su propia conducta apostólica como ejemplo de cómo los creyentes deben dejar a un lado sus derechos a fin de conducir a otros a la salvación. Él tiene el «derecho» (*exousia*) de recibir sostenimiento de las comunidades en que ministra, incluyendo la comunidad de Corinto (9:3, 12), pero él ha dejado a un lado su

²⁷ Para entender estos asuntos en 8:1–11:1, ver Fee, *First Epistle to the Corinthians*, 359–60.

²⁸ Ver Barrett, *Essays on Paul*, 56.

²⁹ Cf. James Moffatt, *The First Epistle of Paul to the Corinthians* (MNTC; Hodder and Stoughton, Londres, 1938), 111; C. K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (HNTC; Harper & Row, Nueva York, 1968); y Hans Lietzmann, *An die Korinther I/II*, 5ª ed. rev. Werner Georg Kümmel (HNT 9; J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1969), 38.

³⁰ Como Theissen, *Social Setting*, 127–28, ha argumentado, los «débiles» y los conocedores probablemente pertenecían a diferentes clases socioeconómicas. Los conocedores eran probablemente pudientes y por consiguiente solían comer carne en una variedad de escenarios, en tanto que los «débiles», que probablemente eran pobres, tenían acceso regular a la carne sólo en ciertas ocasiones de cultos cuando se la repartía gratis a la población en general.

derecho (9:12b, 15, 18) para evitar cualquier impedimento al evangelio. Él se ha hecho a sí mismo esclavo de todos, identificándose con judíos, griegos y débiles, convirtiéndose en «todo para todos, a fin de salvar a algunos por todos los medios posibles» (9:19–22).

[p 318] ¿Cómo, entonces, debe el creyente corintio conocedor actuar cuando enfrenta una invitación a participar en una comida en el templo o tiene una comida en la casa de un no creyente? En el caso de comer en un templo pagano, Pablo cree que la práctica es idólatra y por consiguiente es errada en cualquier caso (10:1–22), pero aquí arguye que incluso aquellos cuyo conocimiento (erróneamente) se los permite deben dejar a un lado la práctica puesto que las posibilidades son demasiado grandes para pecar contra los hermanos y hermanas más débiles al lastimar «su conciencia» y llevarlos a la destrucción eterna (8:11–12): «Por lo tanto, si mi comida ocasiona la caída de mi hermano», dice «no comeré carne jamás, para no hacerlo caer en pecado» (8:13).

La misma preocupación para la edificación de otro moldea el consejo de Pablo en cuanto a comer carne sacrificada, que se sirve en la casa privada de un no creyente. El creyente, dice Pablo, es libre de comer sin discriminación lo que se le sirva; con una excepción. Si un no creyente bien intencionado en la comida señala que algo de esa comida fue «dedicada a un dios» (*jierotziton*), el creyente no debe comer (10:28). Presumiblemente el no creyente ha hecho un esfuerzo consciente de evitar que el creyente viole sus costumbres religiosas, erróneamente dando por sentado que los cristianos, como los judíos, evitaban la carne de los sacrificios. Pablo dice que en tales situaciones el creyente debe honrar este esfuerzo de buena fe y no servirse de la comida, no porque sería una violación de la conciencia del creyente para comer, sino por causa del que le dio el recordatorio (10:28–30).³¹

Como en 8:1–13, el punto es que los cristianos deben ceder sus derechos para evitar hacer que otro tropiece—sea judío no creyente, griego no creyente, o hermano en Cristo—a fin de que pueda salvarse el mayor número posible. Esto, dice Pablo, es lo que él ha hecho, y los creyentes de Corinto deben seguir su ejemplo (10:33; cf. 9:22). Al hacerlo así, estarán también siguiendo el ejemplo de Cristo (11:1; cf. 11:17–34).

Podemos concluir de todo esto que uno de los objetivos primarios del consejo de Pablo a los corintios sobre la comida ofrecida a los ídolos es animar a los que tienen «conocimiento» a procurar el bienestar eterno de sus hermanos y hermanas más débiles, y animar a todos a buscar la salvación de los que no son creyentes. Si los corintios procuran edificar su iglesia (8:1; 10:23) de esta manera, habrá tres consecuencias. Primero, los que ya están dentro del compañerismo de la iglesia permanecerán firmes en su fe en lugar de ser destruidos (8:11). Segundo, otros serán añadidos a su número (9:22; 10:33). Tercero, el templo de Dios que los creyentes corintios y sus dirigentes han construido sobrevivirá a los fuegos purificadores del día final (3:10–15; cf. 1:8–9).

[p 319] Unidad y edificación en la adoración colectiva (11:2–14:40)

Cuando los corintios se reunían para el culto colectivo su historial en cuanto a negarse sus propios derechos por el bien de la comunidad y beneficio de los débiles no era mejor que cuando la cuestión eran los ritos paganos de adoración. Aquí también los creyentes corintios insistían en sus propios privilegios personales a detrimento de la unidad de la iglesia y su testimonio a los de afuera. Tres asuntos demostraron ser particularmente divisivos: los creyentes estaban orando y profetizando sin los atuendos acostumbrados (11:2–16), los ricos comían sus comidas bien aprovisionadas en la Cena del Señor pero permitían que los pobres pasen hambre (11:17–34), y los que tenían el don espiritual de hablar en lenguas elevaban su don a un nivel de importancia tan encumbrado que estaban descuidando otros dones y a los que los poseían (12:1–14:40).

Desunión por cubiertas para la cabeza (11:2–16)

³¹ Fee, *First Epistle to the Corinthians*, 483–85. El pasaje es extraordinariamente difícil. Para las varias opciones de interpretación, ver Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians* (NIGTC; Eerdmans, Grand Rapids, 2000), 788–90. La reconstrucción que hace Fee de la situación halla buen sentido en las referencias de Pablo a la conciencia de otros (10:29) y su deseo de salvar a muchos (10:33).

El primer asunto, el atuendo apropiado para la adoración, es notoriamente oscuro. ¿Cuál es la costumbre precisa que Pablo quiere que las mujeres de Corinto observen al orar o profetizar? ¿Se refiere a un pedazo de tela con que debían cubrirse la cabeza, o al pelo, que deberían llevar sobre sus cabezas? ¿Por qué las mujeres de Corinto no observaban esta costumbre? ¿Estaban simplemente siguiendo la práctica de su cultura, una práctica que hería la sensibilidad judía de Pablo, o estaban siguiendo alguna norma cultural de la Corinto romana y produciendo con ello un escándalo innecesario? ¿Por qué Pablo creía que los hombres no debían cubrirse la cabeza? ¿Estaban violando ellos esta regla? Si no, ¿por qué Pablo insiste en que no deben cubrirse la cabeza?

Pocos estudiosos han contestado estas preguntas exactamente de la misma manera, pero varios elementos esenciales del problema son claros. Primero, Pablo concluye su consejo sobre el asunto con la declaración de que «Si alguien insiste en discutir este asunto, tenga en cuenta que nosotros no tenemos otra costumbre, ni tampoco las iglesias de Dios» (11:16), y esto probablemente quiere decir que el asunto ha sido fuente de tensión dentro de la iglesia.³²

Segundo, aunque Pablo se dirige a los hombres y a las mujeres, la cantidad de atención adicional que dedica a las mujeres (11:6, 13–15) indica que la responsabilidad primordial del problema estaba en ellas. Es más, el problema mismo se centraba en la negativa de algunas mujeres de cubrirse la cabeza al orar o profetizar.³³

Tercero, esta negativa a llevar una cubierta en la cabeza, debido a que era la manzana de la discordia, probablemente quiere decir descartar alguna forma de atuendo; tal vez la cubierta de la cabeza que parecía haber sido normal que las mujeres romanas casadas llevaran al estar en público.³⁴ Si es así, estas esposas pueden haber apelado a un [p 320] razonamiento para sus acciones a la consigna cristiana de Corinto de que «todo es permitido» (6:12; 10:20), y de este modo pueden haber visto sus acciones, a pesar de la vergüenza que traía a sus esposos (11:5–6), como estando dentro de sus «derechos» recientemente hallados en Cristo.³⁵

Pablo responde que estas mujeres casadas deben cubrirse la cabeza cuando oran o profetizan en el tiempo en que la iglesia está reunida para adoración. No hacer esto viola el principio integral en el matrimonio en la creación de la primera esposa de que la esposa debe honrar, y no avergonzar, a su esposo (11:7–10; cf. Gn 2:18–22).³⁶ Eso trastorna un sentido común de lo que es apropiado en la cultura en general y en la iglesia (1 Co 11:13–16). Por consiguiente produce discordia (11:16). Pablo rápidamente pasa a afirmar el principio que puede haber llevado a las mujeres a descartar el cubrirse la cabeza para empezar: los esposos y las esposas son interdependientes e

³² Mitchell, *Rhetoric of Reconciliation*, 149–51.

³³ Ver Fee, *First Epistle to the Corinthians*, 505, aunque Fee tal vez esté demasiado confiado en que los comentarios de Pablo a los hombres consideran una situación hipotética.

³⁴ El problema no es, por consiguiente, cuestión de pelo, como algunos intérpretes piensan, sino de vestido. Sobre esto, ver, por ej., David W. J. Gill, «The Importance of Roman Portraiture for Head-Coverings in 1 Corinthians 11:2–16», *TynBul* 41 (1990): 245–60; Winter, *After Paul Left Corinth*, 123–30; Thiselton, *First Epistle to the Corinthians*, 801, 828–29; y David E. Garland, *1 Corinthians* (BECNT; Baker, Grand Rapids, 2003), 519–21.

³⁵ Aunque ella no es así de específica, algo como esta situación parece que da por sentado Judith Gundry-Volf, «Gender and Creation in 1 Corinthians 11:2–16: A Study in Paul's Theological Method», en *Evangelium, Schriftauslegung, Kirche: Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag*, ed. Jostein Adna, Scott J. Hafemann, y Otfried Hofius (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1997), 150–71, aquí en 164–71. Gundry provechosamente recalca dos elementos adicionales de la situación (169): el escándalo cultural que la conducta de las mujeres habría producido y la necesidad que Pablo sentía de contenerlo a fin de mantener la aceptabilidad social de la iglesia de Corinto. A esto podríamos añadir la preocupación de Pablo en cuanto al atractivo del evangelio a los de afuera (cf. 10:25–11:1; 14:24–25).

³⁶ Pablo basa su afirmación de que la esposa debe honrar a su esposo en las afirmaciones de Génesis de que Dios hizo del hombre a la mujer (Gn 2:22–23; cf. 1 Co 11:8), y que ella es ayuda idónea para el hombre (Gn 2:18; 1 Co 11:9). Estas afirmaciones probablemente también informan su afirmación de que la cubierta de la cabeza de la esposa es una «señal de autoridad» (1 Co 11:10a), aunque no es enteramente claro si Pablo quiere decir que está bajo autoridad o que tiene autoridad. La mujer también debe llevar cubierta la cabeza «por causa de los ángeles» (11:10b), afirmación oscura que probablemente tiene que ver con la noción de que los ángeles estaban presentes en la comunidad que adora y que las mujeres deben evitar deshonorar no sólo a sus esposos sino también a estos ángeles al quitarse su cubrecabezas.

iguales unos a otros porque Dios los creó a ambos (11:11–12); pero cree que esta manifestación particular de ese principio teológico está equivocada. Es un error por la vergüenza que acarrea a sus esposos y a la discordia que produce en la iglesia. Las esposas cristianas de Corinto deben renunciar a sus «derechos» y cubrirse la cabeza al hablar en culto colectivo por causa de sus esposos y la paz de la iglesia.

Divisiones socioeconómicas en la Cena del Señor (11:17–34)

Los detalles que rodean al segundo asunto: la humillación de los pobres en la Cena del Señor, son algo más claros. Pablo ha oído, tal vez de los de la familia de Cloé, que la Cena del Señor en Corinto se había convertido en ocasión de «divisiones» (*squismata*, cf. 1:10) y para mostrar quién dentro de la iglesia era «aprobado» (11:19, aut.). Esto sucedía porque la Cena del Señor se celebraba en conexión con una comida completa, y los pudientes se dedicaban a ingerir sus propias provisiones en tanto que «los que no tienen nada», los pobres, quedaban con hambre y humillados (11:21–22). Los miembros ricos de la iglesia de Corinto probablemente auspiciaban estos cultos de adoración colectivos y proveían la comida para todos los participantes; ellos mismos tendrían casas de suficiente tamaño como para acomodar grandes grupos de creyentes, y sólo [p 321] ellos tendrían los medios para proveer pan y vino para la celebración de la Cena del Señor.³⁷ En armonía con la costumbre del día, también tal vez proveían un menú, más succulento, para sí mismos y sus iguales sociales como señal de su rango en la sociedad.³⁸

Pablo estaba disgustado por esta práctica. Cualquier cosa que estuvieran comiendo, les dice, no es la Cena del Señor (11:20). Ellos pueden comer y beber en sus propias casas, pero el culto colectivo de la iglesia no es el lugar para humillar a los pobres (11:22, 34). Hacer esto, dice, es «menospreciar a la iglesia de Dios» (11:22).

¿Cómo respalda teológicamente Pablo su respuesta? Pablo les recuerda a los corintios el significado de la Cena del Señor, significado que debería ser evidente para todos por las palabras tradicionales de su institución que él les había entregado (11:28) y del pan sencillo, el cuerpo del Señor, que partían como parte de la Cena del Señor. Esta comida sagrada, dice Pablo, proclama la muerte de Jesús hasta que él venga, y Jesús murió «por» (*júper*) todos los corintios (11:24; cf. 15:3).

Es más, la Cena del Señor exige que se discierna el cuerpo de Cristo (11:29), y, como Pablo ya ha dicho (10:17), el pan que se utiliza en la Cena del Señor significa un cuerpo de creyentes. La Cena del Señor exige que los creyentes se reúnan en unidad bajo la muerte sacrificial de Jesús.³⁹ Usar este sacramento como ocasión para afirmar la superioridad social de unos sobre otros es por consiguiente completamente incongruente con esta exigencia. Es un serio malentendido del propósito de la Cena del Señor el que los que participan en ella, dice Pablo, se hayan alineado con los que matan a Jesús antes que con Jesús, los que son culpables del «cuerpo y la sangre del Señor» (11:27) y que están experimentando el castigo de Jesús en enfermedad y muerte (11:30).

Un énfasis divisivo sobre las lenguas (12:1–14:40)

En 12:1–14:40 Pablo pasa a la tercera práctica divisiva que plagaba la adoración colectiva de los corintios: elevar el don espiritual de hablar lenguas por sobre los demás dones. La esencia del problema es visible en la metáfora del cuerpo que Pablo usa en 12:12–27. El punto de la metáfora es que el cuerpo consiste no de una parte sino de muchas, que no es sólo ojo ni tampoco oreja ni tampoco ningún otro órgano es particular, sino una diversidad de partes que trabajan juntas. Algunos en Corinto, sin embargo, creían que todos debían tener el mismo don, como revelan las preguntas retóricas de Pablo: «¿Son todos apóstoles? ¿Son todos profetas? ¿Son todos maestros? ¿Hacen todos milagros? ¿Tienen todos dones para sanar enfermos? ¿Hablan todos en lenguas? ¿Acaso interpretan todos?» (12:29–30).

³⁷ En lo que sigue estoy en deuda con Theissen, *Social Setting*, 145–74. Cf. también Fee, *First Epistle to the Corinthians*, 540–41.

³⁸ Ver las iluminadoras citas de Theissen, *Social Setting*, 156–57, de Plinio, *Ep.* 2.6 y Marcial, *Epigrammata* 1.20; 3.60.

³⁹ Cf. Barrett, *First Epistle to the Corinthians*, 272–73. Sobre el carácter de la Cena del Señor como demanda tanto como don en la teología de Pablo, ver Ernst Käsemann, *Essays on New Testament Themes* (Fortress, Philadelphia, 1982), 108–35.

Cómo este enfoque ha afectado a los que no poseen el don también se hace claro en la metáfora del cuerpo. Algunos evidentemente habían hecho que «los miembros del cuerpo que parecen más débiles» (12:22) se sientan como si no fueran «miembros [p 322] del cuerpo». El ala más «presentable» (*eusquemón*, 12:24) de la iglesia les había dicho que no eran necesarios (12:21). Que el don que producía problemas es el hablar en lenguas es claro no sólo por el enfoque de Pablo en él en 14:1–40, sino por su posición enfática al final de la lista de dones en 12:8–10, 28, 29–30, y al principio de su famosa digresión sobre el amor (13:1).⁴⁰

Contra todo esto Pablo aconseja tres cursos de acción. Primero, aconseja a los presentables corintios que traten a los hermanos y hermanas más débiles con honor especial. Esto asegurará que no haya divisiones, sino que cada miembro del cuerpo reciba igual cuidado (12:24–25).

Segundo, insta a los corintios a unir su celo por los dones espirituales con un deseo de seguir el camino más alto del amor (12:31b–14:1a). A diferencia de la profecía, lenguas y conocimiento, que eran tres dones especialmente atesorados en Corinto, el amor permanece para siempre (13:8, 13).⁴¹ El efecto del amor, además, es una unidad que surge al poner los intereses de otros por encima de los propios intereses y derechos:

El amor es paciente, es bondadoso. El amor no es envidioso ni jactancioso ni orgulloso. No se comporta con rudeza, no es egoísta, no se enoja fácilmente, no guarda rencor. El amor no se deleita en la maldad sino que se regocija con la verdad. Todo lo disculpa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta (13:4–7).

Tercero, Pablo instruye a los corintios a poner un valor más alto sobre el habla entendible en el culto colectivo que en hablar lenguas sin interpretación. El que habla en una lengua no interpretada, explica, se edifica sólo a sí mismo, pero el que habla una palabra inteligible de profecía, una lengua interpretada, o alguna expresión similar entendible, «edifica a la iglesia» (14:2–6). Esta edificación se extiende, además, más allá del creyente al «buscador» (*idiotés*) y al no creyente que puede estar presente cuando la iglesia adora. Cuando estos de afuera oyen palabras entendibles, pueden convenir con lo que se dice (14:16), entender que están bajo la justa sentencia de condenación divina, y convencerse de que Dios en realidad está entre los cristianos (14:22–25).

Sumario

En todo el pasaje de 11:2–14:40, por consiguiente, Pablo amonesta a los poderosos entre los corintios que procuren la unidad en el culto de la iglesia rehusando usar sus derechos de maneras que pongan a los cristianos débiles en desventaja. Las esposas no deben ejercer su supuesto derecho de destaparse la cabeza en el culto deshonrando así a sus esposos. Los ricos no deben humillar a los pobres con menús separados [p 323] en la Cena del Señor. Los «presentables» que poseen el altamentepreciado don de lenguas no deben edificarse a sí mismos con él descuidando a los demás en el culto. Más bien, los corintios deben restringir sus derechos de maneras que son consistentes con la muerte sacrificial de Jesús «por» otros (11:24), con la búsqueda del amor (12:31b–14:1), y con la edificación de la iglesia (14:3–5, 12, 26).

Amonestaciones de Pablo a la unidad en 1 Corintios: El terreno común

A pesar de las variadas circunstancias que dieron lugar a las amonestaciones de Pablo a la unidad en 1 Corintios y la correspondiente variedad de su consejo, dos preocupaciones se hallan detrás de la argumentación de Pablo. La primera es que el carácter de la división de ellos revela un malentendido fundamental de la gracia de Dios. En Corinto, los conocedores, ricos, autoritativos, y presentables estaban atareados demostrando que eran mejores que otros y dedicados a un descuido insensato de los más débiles. Este enfoque al cristianismo basado en autopromoción, sin embargo, es incompatible con el carácter de Dios según se revela en el evangelio. El Dios que llamó a la chusma indigna de la iglesia de Corinto a ser su templo en Corinto, cuya gracia se mostró en Cristo

⁴⁰ Ver Fee, *First Epistle to the Corinthians*, 571–72. Cf. Mitchell, *Rhetoric of Reconciliation*, 270.

⁴¹ Para el énfasis de los corintios sobre la profecía y conocimiento, ver 11:4–5; 14:29–33; 8:1, 4, 10–11. Cf. Mitchell, *Rhetoric of Reconciliation*, 270.

crucificado, que comunicó estas buenas nuevas a los corintios por medio de un Pablo débil y tembloroso es un Dios que, en su fuerza, se agacha a los débiles y hace por ellos lo que ellos no pueden hacer por sí mismos.

Este es el peso no sólo del argumento de Pablo en contra de la sabiduría estilo corintio en 1:18–4:21, sino también de sus admoniciones en otras partes en la carta a los fuertes a que no descuiden las necesidades de los débiles. Por eso, en 8:1–11:1, cuando Pablo insta a los conocedores a no pisotear las sensibilidades del hermano o hermana débil por quien Cristo murió, está pidiéndoles que imiten la gracia de Dios. En 11:2–14:40, cuando pide a las esposas liberadas, a los ricos, y a los que tenían dones espirituales impresionantes que circunscriban sus derechos, está pidiéndoles que hagan por sus esposos, los pobres, y los miembros más débiles del cuerpo lo que Cristo en su gracia había hecho por ellos. La gracia de Dios, según Pablo la describe en la primera parte de la carta, entonces, exige que los fuertes traten a los débiles «como honra especial» (12:23).

La segunda razón por la que Pablo se preocupa por la desunión de la iglesia es que trastorna la «edificación» de la iglesia. La «edificación» se refiere no sólo a la armonía entre miembros establecidos del cuerpo de la iglesia (3:9–17), sino que tiene que ver con los que están en la periferia de la iglesia: los hermanos o hermanas más débiles que están en peligro de tropezar a la destrucción eterna (8:1, 11), y el buscador o no creyente que, si está presente en los cultos de la iglesia y es edificado por el habla entendible, puede creer en el evangelio (14:16–17, 20–25, 31). La «edificación» es importante porque la iglesia es el templo de Dios; el lugar de la presencia de Dios entre su pueblo.⁴² Pablo quiere que el templo de Dios en Corinto sea una estructura integrada, [p 324] adornada, como el templo de Salomón, con oro, plata y piedras preciosas, y fuerte lo suficiente como para sobrevivir los fuegos purificadores del día cuando «pondrá a prueba la calidad del trabajo de cada uno» de los edificadores (3:12–13; cf. 1 Cr 22:14–16; 29:2; 2 Cr 3:6).⁴³

Santidad ante el mundo

Pablo, sin embargo, no quiere unidad a expensas de la santidad. Los corintios, cree él, son pueblo de Dios, descendientes escatológicos del antiguo Israel según se describen en las Escrituras judías. Aunque no son judíos, tampoco son gentiles. Como Israel en las Escrituras judías, son el pueblo «al que Dios ha llamado» y «la iglesia de Dios» (1:24; 10:32). Los antiguos israelitas que peregrinaron en el desierto son sus «padres», y el relato de esos peregrinajes en las Escrituras «quedó escrito para advertencia nuestra, pues a nosotros nos ha llegado el fin de los tiempos» (10:11; cf. 10:6). No son Israel según la carne, sino, por implicación, Israel según el Espíritu (10:18; cf. Fil 3:3). Si todo esto es cierto, entonces, como Israel de la antigüedad, los corintios deben prestar cuidadosa atención a los límites de la santidad que Dios ha prescrito para su pueblo de modo que ellos también puedan separarse de las naciones que los rodean. Son «la iglesia de Dios en Corinto», «santificados en Cristo Jesús», y «llamados a ser santos» (1:2).⁴⁴

Para desencanto de Pablo, sin embargo, los corintios se habían confundido casi sin esperanza en cuanto a su santidad. Algunos, los que estaban participando en el incesto, litigio, prostitución e idolatría, habían diluido o ignorado los límites entre la iglesia y el mundo. Otros, los que rehusaban tener relaciones sexuales con sus cónyuges no creyentes, habían entendido mal los límites o los habían aplicado inflexiblemente. Un propósito primario de la carta, por consiguiente, es llamar a los corintios de regreso a un entendimiento apropiado de los límites que debe separarlos, como pueblo escatológico de Dios, del mundo en que viven. Incluso al instarlos a dar

⁴² Pablo probablemente ve este «templo» cristiano como el cumplimiento de las promesas de los profetas de que en los días de la restauración de Israel Dios proveería un templo magnífico para su pueblo en donde él morará (Ez 43:2–7). Ver la consideración más abajo sobre 6:19 y Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (1 Kor 1, 1–6, 11), 300; Frank Thielman, *Paul and the Law: A Contextual Approach* (Inter Varsity Press, Downers Grove, Ill., 1994), 91–94; y P. W. L. Walker, *Jesus and the Holy City: New Testament Perspectives on Jerusalem* (Eerdmans, Grand Rapids, 1996), 119–22.

⁴³ Ver Fee, *First Epistle to the Corinthians*, 140.

⁴⁴ Ver T. J. Deidun, *New Covenant Morality in Paul* (AnBib 89; Pontifical Biblical Institute, Roma, 1981), 12–18, 28–32; Thielman, *Paul and the Law*, 87–91.

a los límites de su iglesia una forma bíblica, sin embargo, se hace claro que en la nueva era estos límites y las maneras en que se los impone han atravesado cambios sutiles.

La Pascua escatológica de Dios y la levadura de la inmoralidad (5:1–13)

Pablo ha oído el informe de que un joven de la comunidad de Corinto estaba viviendo en una relación sexual con la esposa de su padre. La manera en que expresa su desencanto por esa conducta, las razones que da para considerarla impropia, y el remedio que sugiere para esta sería ruptura de los límites de la santidad muestra la continuidad entre la santidad según Pablo la concibe y la santidad que describen sus [p 325] Escrituras. Con todo, una diferencia sutil emerge entre la manera en que las Escrituras de Pablo tratan las violaciones de la santidad y la manera en que Pablo las trata.

La respuesta contundente de Pablo al informe que ha oído en cuanto al incesto en la iglesia de Corinto hace eco de Levítico 18:1–17. En ese pasaje Moisés transmite la instrucción específica de Dios a Israel de evitar el incesto como una manera de separarse de las prácticas de los canaaneos. Se prohíbe el contacto sexual con una serie de parientes, incluyendo la esposa del padre de uno (Lv 18:8). Pablo está horrorizado de que un creyente de Corinto haya violado precisamente esta estipulación y que esté participando en esta clase de antisantidad; ha fracasado incluso en forma más miserable que el no creyente en cuanto a cumplir las normas de Dios para la conducta sexual (1 Co 5:1). La definición que en este pasaje Pablo da de la santificación y su respuesta emocional a la violación de los corintios de ella, por consiguiente, surge directamente de sus Escrituras.

El remedio que Pablo propone para la situación también está moldeado por sus Escrituras. Les instruye a los corintios que pongan en efecto una sentencia judicial que Pablo mismo ya ha dictado sobre el hombre: en una asamblea solemne les dice que «entreguen a este hombre a Satanás para destrucción de su naturaleza pecaminosa a fin de que su espíritu sea salvo en el día del Señor» (5:5). Deben, en otras palabras, excomulgarlo. Así como los israelitas fieles pugnaron sus hogares de levadura durantel la fiesta de los panes sin levadura, Pablo dice, así los cristianos deben conservar su festival Pascual en pureza y excluir de su medio a los que participan en «la malicia y perversidad» (5:6–8). Citando las instrucciones de Moisés dio en Deuteronomio para las violaciones flagrantes de la ley mosaica, Pablo concluye esta sección de su carta con la afirmación: «Expulsen al malvado de entre uesteds» (1 Co 5:13).⁴⁵ Esto es paralelo estrecho a las instrucciones de Levítico 18 para liberar a Israel de los que participan en relaciones sexuales prohibidas: «Cualquiera que practique alguna de estas abominaciones será eliminado de su pueblo» (Lv 18:29).

De nuevo, la deuda de Pablo a la ley mosaica en su entendimiento de la santidad cristiana es inequívoca en este pasaje. Los corintios al parecer son en cierto sentido israelitas, y por consiguiente cuando se violan los mandamientos de la ley contra la inmoralidad sexual, como Israel, ellos deben purgar a su comunidad de la influencia corruptora del violador.

Sin embargo la diferencia entre Pablo y sus Escrituras en este punto es también clara. La ley mosaica pedía que los ofensores en tales instancias fueran «eliminados de su pueblo» —castigo permanente— y la pena de muerte casi siempre está acompañada del frecuente estribillo en Deuteronomio: «Así extirparás el mal que haya en medio de ti».⁴⁶ El propósito de la expulsión para Pablo, sin embargo, es que el «espíritu» del ofensor pueda ser «salvado en el día del Señor», referencia probable a su restauración a la [p 326] larga a la comunidad y a la salvación en el día final.⁴⁷ En tanto que en la ley mosaica al ofensor se le expulsaba para el bien de la comunidad, el

⁴⁵ Cf. Dt 13:5; 17:7, 12; 19:19; 21:21; 22:21–22, 24; 24:7.

⁴⁶ En Dt 19:16–21 al falso testigo se le debe castigar de la misma manera en que él intentaba que se castigue a su víctima, «vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, y pie por pie», y esta es la manera en que Israel debe «extirpar el mal» (19:19) que haya en medio de ellos.

⁴⁷ Como muestra 5:11, la instrucción de Pablo de entregar al hombre a Satanás no se refiere a la muerte del hombre sino a su excomunión. Ver James T. South, «A Critique of the “Curse/Death” Interpretation of 1 Corinthians 5.1–8», *NTS* 39 (1993): 539–61, aquí en 554–55.

remedio de Pablo tiene en mente el bienestar espiritual de la comunidad y del individuo que ha violado su santidad.

Litigio civil y santidad cristiana (6:1–11)

Si los corintios estaban despreocupados por la flagrante inmoralidad en su medio, estaban tan preocupados por peleas triviales que se estaban llevando unos a otros a los tribunales (6:1–11). Su ineptitud o renuencia a captar los principios más básicos de la santidad cristiana habían dejado a Pablo echando chispas: «Si alguno de ustedes tiene un pleito con otro, ¿cómo se atreve a presentar demanda ante los inconversos, en vez de acudir a los creyentes?» (6:1).

Evidentemente algunos cristianos corintios con alta posición social habían continuado la práctica romana común de enzarzarse en litigio civil contra otros por asuntos relativamente insignificantes. El propósito de tales litigios era proteger o mejorar la posición social de uno.⁴⁸ Tales casos típicamente se ventilaban ante un juez que tenía sus propias deudas de favores que pagar, tenía su propia reputación para mejorar, o creía que la buena reputación de las clases superiores necesitaba protección.⁴⁹ La caracterización de Pablo de tales jueces como «injustos» (*adikes*, 6:1) sólo indica lo que cualquiera con experiencia en el litigio civil en la sociedad de Roma sabía que era verdad.⁵⁰

Los litigantes en estos casos a menudo no estaban más interesados en la justicia que en el juez. La preocupación principal lo mismo del fiscal que del defensor no era establecer la verdad de las circunstancias que produjeron la acción legal sino dañar la reputación de sus adversarios con sus discursos ante el juez para que estos promovieran y protegieran su reputación. Una enemistad largamente sostenida entre litigantes era el producto colateral prolífico de esta práctica.⁵¹ Pablo está horrorizado de que los cristianos intervengan en estos ejercicios brutales de desplante político. Sus comentarios en 6:8 probablemente se refieren no sólo a las injurias que conducían a pleitos [p 327] legales para empezar, sino también a las tácticas necesarias para ganar un caso en la corte: «Ustedes mismos hacen injusticia [*adikete*] y defraudan, ¡y hacen esto a los hermanos!» (aut.).⁵²

Para remediar este problema Pablo propone, primero, que la iglesia de Corinto nombre un árbitro para que sus propios miembros resuelvan las peleas de los acomodados (6:1–6), y segundo, que los litigantes entiendan que sus acciones son incompatibles con su participación en el reino de Dios (6:7–11). El enfoque de ambas secciones está en la iglesia de Corinto como el pueblo de Dios constituido escatológicamente que, debido a esta situación, debe ser santo.

En la primera sección (6:1–6) Pablo le recuerda a la iglesia una convicción expresada comúnmente en la literatura judía apocalíptica: el remanente fiel del pueblo de Dios participará con Dios en el castigo de los malos. «Dios no va a destruir a su pueblo a manos de las naciones», dicen el *Comentario sobre Habacuc* del Qumrán,

⁴⁸ Ver el contundente caso de Bruce Winter, «Civil Litigation in Secular Corinth and the Church: The Forensic Background to 1 Corinthians 6.1–8», *NTS* 37 (1991): 559–72, confirmado y mejorado por Andrew D. Clarke, *Secular and Christian Leadership in Corinth: A Socio-Historical and Exegetical Study of 1 Corinthians 1–6* (AGJU 18; Brill, Leiden, 1993), 59–71. Como tanto Winter y Clarke recalcan, la referencia de Pablo a procesos legales entre cristianos corintios como «casos insignificantes» (6:2) implica que no son casos criminales sino casos civiles.

⁴⁹ Winter, «Civil Litigation», 562–64; Clarke, *Secular and Christian Leadership*, 62–63, 65.

⁵⁰ Los jueces no son injustos, entonces, simplemente porque sean «no creyentes» (6:6) sino porque no administraron justicia equitativamente. Ver Wintet, «Civil Litigation», 562–64, y Alan C. Mitchell, «Rich and Poor in the Courts of Corinth: Litigiousness and Status in 1 Corinthians 6.1–11», *NTS* 39 (1993): 562–86, aquí en 580–81, que ofrece evidencia convincente de que la justicia igual era tan rara en Corinto romana como en cualquier otra parte. Para la respuesta de Winter al argumento de Mitchell de que en 6:1–8 los ricos estaban llevando a los tribunales a los pobres, ver la revisión del artículo original de Winter en *Understanding Paul's Ethics: Twentieth-Century Approaches*, ed. Brian S. Rosner (Eerdmans, Grand Rapids, 1995), 101–3.

⁵¹ Winter, «Civil Litigation», 566–68; Clarke, *Secular and Christian Leadership*, 66–68.

⁵² Cf. Clarke, *Secular and Christian Leadership*, 68.

«sino mediante sus escogidos Dios juzgará a toda las naciones» (5:4).⁵³ Si los creyentes van a desempeñar un papel tan esencial en el juicio final, Pablo argumenta, entonces incluso los menospreciados por la iglesia están más calificados para arbitrar las peleas mundanas de los ricos que magistrados injustos y no creyentes (6:4–5).⁵⁴

En la segunda sección (6:7–11) Pablo se dirige a los litigantes que, aunque cristianos, no son más justos que los jueces ante quienes presentan sus casos. Un litigante práctica injusticia (*adikeo*) y fraude y así produce la oportunidad para el litigio. Entonces la parte lesionada, al buscar vindicación en un sistema legal corrupto práctica injusticia (*adikeo*) y fraude en desquite (6:7–8).⁵⁵ Pero los que practican injusticia (*adikoi*) en sus varias formas, dice Pablo, no heredarán el reino de Dios (6:9–10). Tal mandato es incompatible con la situación de la iglesia de Corinto como individuos que han sido «lavados, ... santificados, ... justificados en el nombre del Señor Jesucristo y por el Espíritu de nuestro Dios» (6:11; cf. 1:2).

La santidad de la iglesia de Corinto, entonces, debe prevenir la maldad que impulsa a la parte lesionada a acudir a la corte, y una vez que ha habido una injuria debe prevenir a la parte lesionada participar en un sistema legal corrupto y que corrompe. Como pueblo santo de Dios, la iglesia de Corinto participará en el juicio del mundo y los ángeles cuando Dios establezca completamente su reino. Por consiguiente, los creyentes de Corinto deben practicar una conducta compatible con la vida en el reino de Dios. Esto quiere decir que cuando ocurren los problemas, la iglesia debe resolverlos dentro de sus propios límites antes que componer el mal llevando los problemas ante magistrados injustos y no creyentes.

[p 328] El templo escatológico de Dios y los problemas de la prostitución (6:12–20)

La inmoralidad sexual no es más compatible con la vida en el reino que el litigio civil entre cristianos (6:9), y sin embargo algunos corintios, citando la consigna: «Todo me está permitido» (6:12), estaban acostándose con prostitutas (6:13b, 15–16, 18). Puesto que Pablo nunca menciona el adulterio en 6:12–20 y distingue entre «los fornicarios» y «los adúlteros» en la lista de vicios que precede inmediatamente (6:9–10), probablemente tiene en mente las hazañas sexuales de hombres jóvenes y solteros.⁵⁶

Estos jóvenes probablemente apelaban al convencionalismo romano común de que «todo estaba permitido» a la juventud de clase social alta durante período de sus vidas entre la edad adulta joven y la plena madurez. La sabiduría convencional de la crema y nata social de la sociedad romana esperaba que tales jóvenes asistan a banquetes para ciudadanos romanos de ciudades como Corinto, y estos banquetes típicamente combinaban la indulgencia desenfrenada en la comida con la borrachera y, después de la cena, acostarse con prostitutas.⁵⁷ No sólo que esto estaba «permitido» por la costumbre de su cultura, sino que era justificable a la luz de la noción popular de que el cuerpo era la casa del alma inmortal y que la gente por consiguiente debía cuidar el alma de maneras que la naturaleza los impulsara a cuidarla; antojo de comida, licores y sexo era simplemente las señales de la naturaleza para lo que el cuerpo debía recibir.⁵⁸

⁵³ Cf. Ro 2:27; 3:6; Wis. 3:8; Dn 7:22 (LXX); 1 Enoc 1:9; 38:5; 48:9; 95:3; 98:12; Jub. 1:23–25; Mt 19:28; Lc 22:30; Ap 3:21. Ver la consideración en Weiss, *Der erste Korintherbrief*, 14748; Fee, *First Epistle to the Corinthians*, 233 n. 18; y Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (1 Kor 1, 1–6, 11), 410 n. 47.

⁵⁴ Sobre la traducción de *katzizete* en 6:4 como imperativo («nombrar») antes que como indicativo («¿no nombran ustedes?»), ver Clarke, *Secular and Christian Leadership*, 70, y Brent Kinman, «“Appoint the Despised as Judges!” (1 Corinthians 6:4)», *TymB* 48 (1997): 345–54.

⁵⁵ Cf. Mitchell, «Rich and Poor in the Courts of Corinth», 567.

⁵⁶ Winter, *After Paul Left Corinth*, 86–93.

⁵⁷ Ibid. Winter usa y suplementa el estudio de Alan Booth, «The Age for Reclining and Its Attendant Perils» en *Dining in a Classical Context*, ed. William J. Slater (Ann Arbor: Univ. of Michigan, 1991), 105–20.

⁵⁸ Winter, *After Paul Left Corinth*, 77–80. Winter ofrece como evidencia de esta «ética elitista» los argumentos de Filón contra la justificación sofista de la indulgencia en *Det.* 33–35.

Los jóvenes más acomodados de la iglesia de Corinto, por consiguiente, probablemente estaban diciendo: «Todo me está permitido [*exestin*]» (6:12). Entonces justificaban su alegato con un argumento de la naturaleza: «Los alimentos son para el estómago y el estómago para los alimentos»; así es, y Dios los destruirá a ambos» (6:13).⁵⁹

La respuesta de Pablo a este enfoque ético toma tres formas. Primero, argumenta que acostarse con prostitutas no tiene ninguna ventaja personal (6:12a).⁶⁰ La inmoralidad sexual, como afirma Proverbios 6:26, 32 y Sirac 19:2–3, es singularmente destructiva para la propia persona de uno (1 Co 6:18).⁶¹

[p 329] Segundo, Pablo afirma que, contrario al concepto de los corintios del cuerpo como una casa temporal del alma eterna, el cuerpo es, como enseña la tradición judía, eterno en sí mismo (6:14).⁶² La forma en que se trata al cuerpo, por consiguiente, no tiene meramente consecuencias temporales sino eternas.

Tercero, Pablo argumenta que este cuerpo eterno le pertenece al Señor. Es «para el Señor» (6:13b), parte de Cristo (6:15), y está unido al Señor (6:17). Dios ha comprado a los creyentes con precio, como el comprador en el mercado de esclavos compraría a un esclavo, y por consiguiente los creyentes deben usar sus cuerpos para glorificar a su nuevo Amo (6:20). La ilustración del esclavo probablemente también explica la afirmación de Pablo al principio de la sección de que el creyente no debe «dejar que nada lo domine» (6:12b). En otras palabras, como esclavo que ha sido comprado por un nuevo amo, Pablo no se dejará esclavizar por el libertinaje sexual.

¿Que realidad dentro del creyente representa toda esta ilustración del dueño? Pablo da un indicio cuando dice que «el que se une al Señor se hace uno con él en espíritu» (6:17). Esto probablemente quiere decir que el espíritu humano del creyente está unido con el Espíritu de Dios, y así el creyente se vuelve el lugar de morada de la presencia de Dios.⁶³ Pablo dice esto explícitamente unas pocas sentencias más adelante cuando dice: «¿Acaso no saben que su cuerpo es templo del Espíritu Santo, quien está en ustedes y al que han recibido de parte de Dios?» (6:19).

La implicación de esta afirmación es que los creyentes, puesto que son el lugar de morada del Espíritu de Dios dado escatológicamente, son el cumplimiento de la promesa de Ezequiel de la restauración del templo de Dios en gran escala en la edad escatológica. Así como la presencia gloriosa de Dios volverá al templo en ocasión de la restauración escatológica de Israel, así el Espíritu de Dios moraba en los cuerpos de los creyentes corintios. Para Ezequiel, tanto como para Pablo, esto quiere decir que el lugar de morada de Dios debe estar libre de prostitución:

Mientras el hombre estaba de pie a mi lado, oí que alguien me hablaba desde el templo. Me decía: «Hijo de hombre, éste es el lugar de mi trono, el lugar donde pongo la planta de mis pies; aquí habitaré entre los israelitas para siempre. El pueblo de Israel y sus reyes no volverán a profanar mi santo nombre con sus infidelidades [*porneia*], ni con sus tumbas reales y sus cultos idolátricos.... Que alejen ahora de mí sus infidelidades [*porneia*] y sus tumbas reales, y yo habitaré en medio de ellos para siempre.

⁵⁹ Para esta manera de sortear la posición corintia y la respuesta de Pablo a ella en 6:12–13, ver Barrett, *First Epistle to the Corinthians*, 146–47, y Fee, *First Epistle to the Corinthians*, 253–54. Cf. F. F. Bruce, *I & II Corinthians* (NCB; Eerdmans, Grand Rapids, 1971), 63.

⁶⁰ Sobre la estrategia común en el discurso político y filosófico antiguo al apelar a la ventaja personal, ver Mitchell, *Rhetoric of Reconciliation*, 25–39.

⁶¹ Cf. Pr 5:9–11, 22; 7:22–23. Sir. 19:2–3 habla de la destrucción personal que viene «al hombre que se une (*kolomenos*) con una prostituta». Sobre esto, ver Bruce N. Fisk, «PORNEUEIN as Body Violation: The Unique Nature of Sexual Sin in 1 Corinthians 6.18», *NTS* 42 (1996): 540–58, aquí en 546 y 555. Ade más mucho de la evidencia para la indulgencia sexual juvenil en Booth, «Age for Reclining», viene de moralistas que se oponen a estas prácticas como destructivas.

⁶² Ver, por ej., 1 S 26:19; Dn 12:2; 1 Enoc 22:13; 25:6; 102:4–103:4; 2 Mac. 7:9, 11; 12:42–45; 14:46, y la consideración más abajo del argumento de Pablo en 1 Co 15:33–34, 49, 58 de que una resurrección corporal futura requiere que se evite la inmoralidad.

⁶³ Cf. Fee, *First Epistle to the Corinthians*, 260.

«Ésta es la ley del templo: todo el terreno que lo rodea sobre la cumbre del monte será un Lugar Santísimo. Tal es la ley del templo» (Ez 43:6–7, 9, 12).

[p 330] Aunque Ezequiel probablemente usa «infidelidades» o «prostitución» aquí figuradamente como idolatría (cf. Jer 3:2, 9; 13:27; Os 6:10), sabía bien que la idolatría a menudo iba mano amano con la prostitución literal (Ez 16 y 23; cf. 1 R 21:1–18; 23:6–7).⁶⁴ Puesto que en Corinto la idolatría también estaba ligada a la prostitución literal y probablemente era una característica de los banquetes que Pablo tiene en mente en este pasaje (1 Co 8:10; 10:7–8; cf. Éx 32:5–6; Nm 25:1–2), es fácil ver cómo podía entender literalmente las referencias a la prostitución en Ez 43:7 y 9.⁶⁵

Para Pablo, entonces, los cuerpos de los creyentes de Corinto pertenecen al Señor por la morada del Espíritu escatológico de Dios y son templos en los cuales mora la gloria de Dios. Debido a esto, la juventud cristiana de Corinto debe mantenerse lejos de los banquetes en donde enredos con prostitutas después de cenar eran la norma. Tal conducta no sólo es destructiva personalmente y se basa en afirmaciones falsas en cuanto a la naturaleza temporal del cuerpo, sino que también viola la santidad del templo escatológico de Dios.

La idolatría e inmoralidad en el Israel escatológico (10:1–22)

Estos banquetes también probablemente proveen el trasfondo para las amonestaciones de Pablo contra la idolatría en 10:1–22.⁶⁶ Pablo afirma aquí que la juventud dentro de la iglesia de Corinto, y los creyentes corintios en general, debían mantenerse lejos de estos banquetes no sólo debido a la inmoralidad sexual que ellos promovían sino también debido al «dios» pagano que los presidían, y los que asistían estaban, por tanto, inevitablemente implicados en la idolatría.⁶⁷

En 10:1–22 las instrucciones de Pablo a los creyentes corintios que participaban en estos banquetes surge de nuevo de sus convicciones de que la iglesia de Corinto está en continuidad con el antiguo pueblo de Dios, Israel, y como el pueblo de Dios en las Escrituras judías ellos deben distinguirse de las naciones que los rodean mediante la obediencia a los mandamientos de Dios. Pablo se refiere a la generación del desierto de israelitas como «nuestros padres», dando por sentado que son los patriarcas no sencillamente de los judíos sino también de la iglesia de Corinto (10:1). Implica, al referirse casualmente a «Israel según la carne» (10:18, aut.), que los corintios son el Israel espiritual (cf. Ro 2:29; 9:6; Fil 3:3). La mesa en la cual los corintios elevan la Cena del Señor es análoga al altar: «la mesa del Señor», del templo de Israel (1 Co 10:21; cf. **[p 331]** Mal 1:7, 12), y la narración de las transgresiones de Israel en el desierto pertenecen a los corintios: «Todo eso les sucedió para servir de ejemplo, y quedó escrito para advertencia nuestra, pues a nosotros nos ha llegado el fin de los tiempos» (10:11; cf. 10:6).

La correspondencia entre el debacle de Israel en el desierto y las condiciones de la iglesia en Corinto es estrecha, y Pablo quiere que los corintios se beneficien de la advertencia implícita en la historia de sus antepasados. En dos ocasiones famosas el pueblo antiguo de Dios entremezcló el banqueteo con la idolatría y la inmoralidad sexual durante el período de su peregrinaje por el desierto. Después de que Moisés había estado en la montaña por cuarenta días y cuarenta noches conversando con Dios (Éx 24:18), el pueblo se impacientó e instó a Aarón:

⁶⁴ Sobre el uso de prostitución como ilustración de la infidelidad a Yavéh en Ez 43:7 y 9, ver Walther Zimmerli, *Ezekiel*, 2 vols. (Hermeneia; Fortress, Philadelphia, 1983), 2:418, y Daniel I. Block, *The Book of Ezekiel: Chapters 25–48* (NICOT; Eerdmans, Grand Rapids, 1998), 582.

⁶⁵ El banqueteo de los ciudadanos romanos en conexión con los juegos ístmicos de Corinto era inevitablemente tanto ocasiones cúlitas y ocasiones para actividad sexual, aunque no similares a la prostitución cúlita del antiguo Israel, las dos no están necesariamente relacionadas. Sobre la costumbre romana ver Winter, *After Paul Left Corinth*, 93–96.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Sobre la conexión entre las fiestas y la idolatría en la cultura grecorromana, ver, por ej., Arthur Darby Nock, *Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background* (Harper, Nueva York, 1964), 73; Theissen, *Social Setting*, 127–28; y Bruce Winter, *Seek the Welfare of the City: Christians as Benefactors and Citizens* (Eerdmans, Grand Rapids, 1994), 168–74. Un templo con tres comedores y sofás para reclinarse se ha excavado en el sitio de Corinto romana y puede datar del tiempo de Pablo. Ver Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth*, 161–67.

«—Tienes que hacernos dioses que marchen al frente de nosotros» (32:1). Aarón hizo un becerro de oro y le anunció al pueblo: «Israel, ¡aquí tienes a tu dios que te sacó de Egipto!» (32:4). El pueblo entonces «se sentó a comer y a beber, y se entregó al desenfreno» (32:6). El verbo que se traduce «se entregó al desenfreno» tiene connotaciones sexuales en los textos hebreos y griegos de Éxodo 32:6.⁶⁸

Más adelante en su avance por el desierto, los hombres israelitas participaron en inmoralidad sexual con moabitas. Las mujeres los invitaron a ofrecer sacrificios a sus dioses, y, como resultado, «los israelitas comían delante de esos dioses y se inclinaban a adorarlos» (Nm 25:1–2). Dios se enojó con su pueblo debido a este pecado y los castigó con una plaga que mató a 24.000 (25:9).

Pablo rememora ambas historias en 1 Corintios 10:7–8, y recalca el castigo severo asociado con la segunda historia como una manera de instar a los corintios a evitar la combinación desastrosa del banqueteo, la idolatría y la inmoralidad sexual. Los creyentes corintios, implica, son el pueblo de Dios constituido escatológicamente. Pueden esperar un castigo no menos riguroso que el de sus antepasados si rompen los límites de la santidad que Dios ha mandado para su pueblo y se dedican a las prácticas paganas de los pueblos que los rodean.

Al mismo tiempo que Pablo sigue la ley mosaica al prohibir la idolatría, sin embargo, permite el consumo de «todo lo que se venda en el mercado de carne». Esto implica no sólo que las ceremonias idólatras en las que se ha usado la carne no la han contaminado sino que las restricciones alimenticias de la ley mosaica ya no se aplican al pueblo de Dios (10:25). Así como los medios de imponer la santidad sobre el pueblo de Dios han cambiado ligeramente (5:1–13), así algunos de los límites definidores del pueblo de Dios también han cambiado en sí mismos.⁶⁹

[p 332] Santidad salúfifera (7:12–16)

La santidad de la que Pablo está pensando no sólo implica la exclusión de cierta gente y actividades, sino también el efecto incluyente de los miembros no creyentes de la familia de los creyentes. Este elemento inesperado de la enseñanza de Pablo sobre la santidad se hace claro en 7:12–16, pasaje en el que Pablo aconseja en contra de la ruptura de matrimonios entre creyentes y no creyentes. El problema específico que motiva el consejo de Pablo es un misterio, pero probablemente algunos corintios habían llevado demasiado lejos la amonestación de Pablo en una carta previa de no asociarse con gente inmodral (5:9). La intención de Pablo en la carta era en referencia a creyentes inmorales (5:11), pero los corintios habían tomado como queriendo significar cualquier persona inmodal (5:10), y puesto que el lecho matrimonial es la más íntima de todas las asociaciones, pueden haber razonado, de seguro debían divorciarse de sus cónyuges no creyentes.⁷⁰

Contra esta idea Pablo explica el principio opuesto: en el caso de las familias, la santidad no se compromete por asociación con los que no son creyentes sino que irradia hacia afuera para abarcarlos:

Porque el esposo no creyente ha sido santificado por la unión con su esposa, y la esposa no creyente ha sido santificada por la unión con su esposo creyente. Si así no fuera, sus hijos serían impuros, mientras que, de hecho, son santos (7:14).

El creyente en un matrimonio mixto, por consiguiente, debe, si es posible, conservar intacto el matrimonio, porque la santidad del creyente hace santos tanto al cónyuge que no es creyente como a cualquier hijo de la familia.

⁶⁸ El término es *paizo* en griego, y normalmente quiere decir «jugar, divertirse» (BDAG, 750), pero en el texto griego de Gn 26:8 se refiere a «juego sexual», y en Gn 39:14 y 17 una palabra similar (*empaizo*) tiene el mismo significado. La palabra hebrea en todos las cuatro instancias es *sajaq*. Ver Nahum M. Sarna, *Exodus* (JPSTC; Jewish Publication Society, Philadelphia, 1991), 204.

⁶⁹ Ver también 7:19, en donde Pablo hace la asombrosa declaración: «Para nada cuenta estar o no estar circuncidado; lo que importa es cumplir los mandatos de Dios». La circuncisión es un mandamiento de la ley mosaica, pero, para Pablo, ya no es un mandamiento de Dios.

⁷⁰ Este es el escenario promovido cautelosamente por Fee, *First Epistle to the Corinthians*, 300. Cf. Wolfgang Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (1Kor 6, 12–11, 16) (EKK 7.2; Benziger y Neukirchener, Zurich y Neukirchen-Vluyn, 1995), 103–4.

¿Qué quiere decir Pablo con esto? El uso de Pablo de una idea similar al hablar de Israel no creyente en Romanos 11:16 señala la explicación correcta.⁷¹ En este versículo Pablo afirma que la santidad de los patriarcas de Israel hizo santo a Israel no creyente: «Si se consagra la parte de la masa que se ofrece como primicias, también se consagra toda la masa; si la raíz es santa, también lo son las ramas».⁷² Israel es santo debido a que su descendencia de los patriarcas les ha dado prioridad en la proclamación del evangelio (1:16), acceso a los oráculos de Dios (3:2), y una serie de otros privilegios (9:4–5), incluyendo la salvación de muchos israelitas en el día final (11:26). De la misma manera, 1 Corintios 7:14 probablemente quiere decir que mediante su contacto diario con los miembros creyentes de la familia, al participar en ellos en la conversación y observar sus vidas, es más probable que los que no son creyentes sean salvados. Esto ayuda a explicar las dos preguntas retóricas de Pablo al final de su argumento: «Esposa: ¿acaso [p 333] no podrás salvar a tu esposo? O esposo, ¿acaso no podrás salvar a tu esposa?» (7:16, aut.).⁷³

De nuevo, esta comprensión de santidad va más allá del concepto de las Escrituras de Pablo, y lo hace de dos maneras. Primero, en la ley mosaica, sólo la impureza, y no la santidad, se transmite de persona a persona, pero Pablo, por lo menos en el caso del matrimonio, cree que la santidad es comunicable.⁷⁴ Segundo, cuando Esdras se vio con el problema del matrimonio entre miembros del pueblo de Dios y los de afuera, propuso que los matrimonios se disuelvan (Esd 10:10–11), temiendo la convivencia de israelitas con gentiles que participaban en «prácticas abominables» (Esd 9:14; cf. Neh 13:26). Pablo, sin embargo, insiste que en el caso de los cristianos de Corinto la influencia fluye en sentido opuesto: por la asociación con sus cónyuges creyentes, es más probable que los que no son creyentes oigan y abracen el evangelio.⁷⁵

La importancia esencial de la santidad corintia

La retórica de Pablo revela cuán preocupado estaba por la conducta no santa de los corintios:

- «Es ya del dominio público que hay entre ustedes un caso de inmoralidad sexual.... » (5:1).
- «Si alguno de ustedes tiene un pleito con otro, ¿cómo se atreve a presentar demanda ante los inconversos, en vez de acudir a los creyentes?» (6:1).
- «Huyan de la inmoralidad sexual» (6:18).
- «Huyan de la idolatría» (10:14).

El origen de la preocupación de Pablo reside en su convicción de que los corintios pertenecen al pueblo de Dios restaurado escatológicamente. El pueblo de Dios había violado el pacto que Dios hizo con ellos en el Sinaí y había activado las maldiciones de ese pacto.⁷⁶ La ley misma y los profetas, sin embargo, miraban hacia adelante a un tiempo cuando Dios establecería un nuevo pacto con su pueblo y enviaría su Espíritu para que more en ellos,

⁷¹ G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Eerdmans, Grand Rapids, 1962), 192–97; Fee, *First Epistle to the Corinthians*, 300–301.

⁷² Para esta comprensión de Ro 11:16, ver, por ej., Douglas Moo, *The Epistle to the Romans* (Eerdmans, Grand Rapids, 1996), 698–99.

⁷³ Para esta comprensión de la difícil frase griega (*ti ... oidas ... ei*), ver Barrett, *First Epistle to the Corinthians*, 167; cf. Fee, *First Epistle to the Corinthians*, 301, 305–6.

⁷⁴ Brian S. Rosner, *Paul Scripture and Ethics: A Study of 1 Corinthians 5–7* (AGJU 22; Brill, Leiden, 1994), 170, observa que la santidad a veces es comunicada de objetos inanimados, tales como el altar, a los que la tocan. pero esta comprensión común de textos tales como Éx 29:37; 30:29; Lv 6:18, 27; y Nm 16:38 probablemente se apoya en un mal entendido del término hebreo *yiqdas*. El término podría significar «se convertirá en santo» (en virtud al contacto con un objeto sagrado) o «debe ser santo» (a fin de tocar un objeto sagrado). La misma ambigüedad afecta el término de la LXX *jagiaszesetai* (*jegiaszesan* en Nm 16:38). La negativa sacerdotal al contagio de la santidad den Hag 2:12–13, sin embargo, inclina la balanza a favor de la segunda traducción. Ver Baruch A. Levine, *Leviticus* (JPSTC; Jewish Publication Society, Philadelphia, 1989), 36–37, y Sarna, *Exodus*, 259 n. 27.

⁷⁵ Cf. Thomas R. Schreiner, *Paul: Apostle of God's Glory in Christ* (InterVarsity, Downers Grove, Ill., 2001), 428–29.

⁷⁶ Ver, por ej., Dt 28:1–29:1; Jer 9:12–16, 25; 11:6–13; 16:10–13; 22:8–9; 40:2–3; y 44:2–6, 23.

haciéndolos santos de nuevo.⁷⁷ Pablo creía que la muerte de [p 334] Jesús estableció el nuevo pacto (1 Co 11:25) y que el tiempo de la restauración escatológica del pueblo de Dios había llegado. Como lugar de morada de la presencia de Dios, por consiguiente, los corintios, colectiva e individualmente, necesitaban ser santos (3:16; 6:19).

El carácter de esta santidad es a la vez igual e indiferente del carácter de santidad en las Escrituras de Pablo. Por un lado, el incesto, varias formas de inmoralidad sexual, y la idolatría, violan los límites de la santidad para Pablo, tal como en sus Escrituras (5:1–13; 6:9–20). No obstante, la comunidad no excluye permanentemente a los que violan los límites de su santidad sino que los disciplina con la esperanza de que puedan volver (5:5). De modo similar, el contacto con los miembros no creyentes de una familia no cuestiona la santidad del creyente sino que extiende la santidad al no creyente (7:14). Pablo deja a un lado las leyes dietéticas sin comentarios (10:25; cf. 7:19).

Una nueva ley, entonces, parece haber definido los límites de santidad para Pablo. La ley de Moisés ya no gobierna su conducta sino algo que llama «la ley de Dios» (9:20) o «la ley de Cristo» (9:21).⁷⁸ Si 1 Corintios nos permite resumir las diferencias entre las dos leyes en un solo principio, es este: La ley de Cristo cambia la ley mosaica en dirección de una mayor inclusión. Los judíos y los gentiles veían las leyes alimenticias judías como prácticas distintivas para los judíos.⁷⁹ Su remoción abre la puerta del pueblo de Dios a muchos grupos étnicos. De modo similar, la excomunión tiene el propósito de restaurar a la plena comunión a los creyentes errados, y a quedarse casados con un cónyuge incrédulo con la esperanza de atraerlo a la compañía del pueblo de Dios. El principio de santidad sigue en efecto bajo el nuevo pacto, pero el límite demarcador ha cambiado para incluir a gentiles y a judíos.

Fidelidad Al Evangelio

En una sección comparativamente breve cerca de la conclusión de la carta, Pablo repentinamente pasa a un nuevo tema: la resurrección corporal de los creyentes de entre los muertos.⁸⁰ Los corintios están negando esta enseñanza cristiana (15:12), son incapaces de entender su significación (15:12–19) o conceptualizando cómo funciona (15:35).

Pablo, sin embargo, no está dispuesto a ignorar el asunto. Como lo muestra la intensidad de su retórica, considera la creencia en la resurrección corporal de los [p 335] creyentes un concepto cardinal en la fe cristiana. Cuestiona si los que dudan esta enseñanza en realidad han creído el evangelio para empezar (15:2), cataloga las enseñanzas con las que está conectado como de «primera importancia» (15:3), insta a los corintios a volver a sus cabales sobre este asunto (15:24), y llama «necio» (*afron*, 15:36) a un imaginario interlocutor que halla una resurrección corporal difícil de concebir. A pesar de su brevedad, por consiguiente, los comentarios de Pablo sobre este asunto final son para él de importancia teológica esencial. A fin de entender el problema y la respuesta de Pablo al mismo, debemos entender algo de la relación entre el cuerpo y el alma en la antropología grecorromana.

El cuerpo y el alma en la antropología grecorromana

⁷⁷ Para el tema del nuevo pacto, ver Jer 23:7–8; 24:7; 31:31–34; 32:40; 50:5. Para la venida del Espíritu al pueblo de Dios en el tiempo de la restauración escatológica de Israel, ver, por ej., Ez 11:19; 36:26–27; y 37:1–14.

⁷⁸ Ver Thielman, *Paul and the Law*, 100–118; idem, «Law and Liberty in the Ethics of Paul», *Ex Auditu* 11 (1995): 63–75; e idem, *The Law and the New Testament: The Question of Continuity* (Crossroad, Nueva York, 1999), 40–41. Cf. Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 2 vols. (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1997), 1:256–57, 266–68. Stuhlmacher argumenta que partes de las Escrituras hebreas mismas predicen una nueva revelación de la ley, una «torá de Dios» escatológica que reemplaza la Torá del Sinaí. La expresión de Pablo la «Torá de Cristo» (Gá 6:2) se refiere al cumplimiento escatológico que Jesús había dado a la Tora del Sinaí. También se refiere a la introducción de Jesús a la edad del Espíritu, en la que la ley puede ser guardada.

⁷⁹ Esto también fue cierto de la circuncisión, la cual Pablo excluye como límite demarcador en 7:19.

⁸⁰ Sobre la súbita introducción de este tema, ver Lietzmann, *An die Korinther I/II*, 76, aunque, como Fee, *First Epistle to the Corinthians*, 713–14, muestra, el capítulo se conecta más estrechamente con la sección precedente de lo que Lietzmann concede.

En la sociedad grecorromana la creencia era común de que la muerte libraba al alma de los grillos del cuerpo.⁸¹ Cicerón, escribiendo en el latín occidental del primer siglo a.C., ridiculiza la creencia de la elaborada mitología griega del mundo oculto: descenso a la muerte a una cavidad en la tierra en donde las almas deben cruzar el lago Aqueronte, esquivar el feroz perro Cerbero de tres cabezas, y comparecer ante los jueces Minos y Radamanto (*Tusc.* 1.5.10; cf. Virgilio, *Eneida*, 6). Luego considera otras opciones más sensibles:

Algunos consideran la muerte como la separación del alma y el cuerpo; otros piensan que no hay tal separación, sino que alma y cuerpo perecen juntos y el alma es aniquilada con el cuerpo. De los que piensan que hay una separación del alma, algunos sostienen que es al momento dispersada en el espacio, y otros que sobrevive un largo tiempo, y otros que sobreviven para siempre.⁸²

Común a todas estas creencias, incluso en las «fábulas» griegas, es que la muerte quiere decir el despojarse del cuerpo, que se disuelve y es olvidado. La noción de que el cuerpo pueda vivir de nuevo no es una opción que valga la pena considerar.

Luciano, escribiendo el griego oriental como dos siglos más tarde, revela mucho de la misma configuración de creencias básicas. Él se burla de las prácticas funerales de las masas, que muestran que creen en la mitología complicada hallada en Homero y Hesíodo. Ponen una moneda en la boca del muerto como peaje para el trasbordador que cruza el lago Aqueronte, los visten para que no atraigan la atención de Cerbero, y derraman vino sobre sus tumbas para alimentarlos (*Luct.*, 10–12, 19). Explica que las masas creen que la muerte separa a la humanidad en tres grupos conforme a sus obras [*p* 336] buenas y malas. Los virtuosos van a los hermosos Campos Elíseos, los malos a los tormentos eternos, y el grupo de la mitad, «y son muchos, andan errantes por la pradera sin sus cuerpos, en forma de sombras que se esfuman como humo en los dedos» (1–9). Luciano no quería saber nada de esto. La muerte para él lleva a la inconciencia y es la liberación envidiable del dolor y de la indignidad de la existencia física de esta vida (16–19).

Historias de revivificaciones de los muertos al parecer circulaban de tiempo en tiempo y creaban todo un revuelo. En el diálogo de Luciano *El amante de las mentiras* un grupo de amigos conversa sobre los últimos chismes en cuanto a tales relatos. En cierto punto, Antígono supera la afirmación de Cleodemo de que recientemente había hecho una gira por el Hades, con el siguiente cuento:

Conozco a un hombre que resucitó más de veinte días después de su entierro, al que atendí antes de su muerte y después de que volvió a la vida. ¿Cómo fue ... que en veinte días el cuerpo ni se pudrió ni se agotó por inanición? (26).

Gente más altamente educada, sin embargo, desdeñaba tales cuentos de revivificación. Luciano los consideraba superstición popular; simplemente cuentos de fantasmas que los entendidos sabían mejor que creerlos.⁸³

⁸¹ La noción es muy antigua. Platón, a fines del siglo quinto o principios del cuarto a.C. se refiere al temor común de que el alma, separada del cuerpo, va a Plutón y el mundo subterráneo al morir (*Crat.* 403b). Platón mismo creía que el cuerpo aprisionaba al alma, pero que la filosofía podía destetar al alma de las preocupaciones del cuerpo. De esta manera, a la muerte, el alma podía unirse a Dios en el mundo invisible (*Phaedo* 80d–83c).

⁸² Cicerón, *Tusc.* 1.9.18. Cicerón mismo parece haber sostenido que las almas de los muertos nobles ascendían a la Vía Láctea, en donde tomarían sus lugares entre otras como ellas. Entendía la muerte como un escape «de la esclavitud del cuerpo como de una prisión» (*Resp.* 6.14, 16).

⁸³ Ver Dale Martin, *The Corinthian Body* (Yale Univ. Press, New Haven, Conn., 1995), 112–14. Contra el énfasis de Martin de las similitudes entre estas creencias y la creencia judía y cristiana, hay que decir que ninguna de estos relatos contiene nada como la idea de que los cuerpos muertos de un grupo entero serán resucitados para vivir de nuevo para siempre. Más bien hay relatos de resurrecciones aisladas de personas que presumiblemente lo harían de nuevo. Sobre la singularidad de la comprensión cristiana temprana de la resurrección dentro de la panoplia de nociones grecorromanas, ver N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God* (Fortress, Minneapolis, Minn., 2003), 32–94.

Muchos griegos y romanos, al verse frente a la idea judía y cristiana de la resurrección del cuerpo, por consiguiente, miraban con simpatía a Celso, némesis del cristianismo a mediados del siglo segundo:

[Los cristianos suponen que] los que ... han muerto hace tiempo ... se levantarán de la tierra poseyendo los mismos cuerpos como antes. Esto es simplemente esperanza de gusanos. Porque, ¿qué clase de alma humana tendrá algún deseo adicional para un cuerpo que se ha podrido? El hecho de que esta doctrina no la sostienen algunos de ustedes [judíos] y algunos cristianos muestra su total repulsión, y es a la vez nauseante e imposible. Porque, ¿qué clase de cuerpo, después de que se ha podrido por completo, volvería a su naturaleza original y la misma condición que tenía antes de haberse disuelto?⁸⁴

El error corintio y la respuesta de Pablo

Como los judíos y cristianos heterodoxos que Celso conocía, algunos cristianos de Corinto en el primer siglo no podían tragarse la idea de que después de la muerte, sus cadáveres volverían a respirar y a andar. «No hay resurrección de los muertos», afirmaban [p 337] (15:12). No estaba negando la resurrección corporal de Jesús, puesto que Pablo da por sentado que él y ellos sostienen en común la resurrección de Jesús (15:1).⁸⁵ Tampoco están negando, como Luciano, una vida consciente en el más allá, puesto que algunos están siendo bautizados como sustitutos de los muertos (15:28).⁸⁶ Como con Celso, no entienden cómo los cadáveres ya podridos en la tumba pueden volver a vivir. «¿Cómo van a resucitar los muertos?» preguntan. «¿Qué clase de cuerpo van a tener?» (15:35).

Pablo se preocupa por este apartarse de la enseñanza cristiana porque ve un enlace inquebrantable entre la resurrección futura de los creyentes y la resurrección pasada de Cristo por un lado, y de la resurrección de creyentes y su esperanza por inmortalidad por otro lado. Pablo cree que los corintios no han pensado completamente las implicaciones teológicas de su negativa de la resurrección corporal de los creyentes en estos dos aspectos, y el propósito de 15:1–58 es convencerlos de la seriedad de su error.

Un aspecto de su argumentación examina las implicaciones para la creencia en la resurrección de Cristo del hecho de que negaban el que uno puede resucitar. Primero Pablo les recuerda a los corintios que él y ellos tenían en común con otros cristianos la creencia de que Jesús resucitó de la tumba al tercer día y fue visto por cientos de testigos, incluyendo el mismo Pablo (15:1–8). Este elemento del evangelio es «de primera importancia» (15:3).⁸⁷ Pablo lo predica, los corintios lo creen, y, en tanto y en cuanto ellos son cristianos, continúan firmes en esto (15:1–2, 11).

Luego Pablo postula un enlace irrompible entre la resurrección de Cristo de los muertos y la resurrección futura de los creyentes de los muertos. La resurrección de Cristo no es un incidente aislado como en las historias de revivificación humana o muerte y renacimiento divinos que circulaban en la sociedad griega y romana.⁸⁸ Es la primera parte de un escenario escatológico por el que Dios triunfará finalmente sobre la muerte, y que incluye, como elemento esencial, la resurrección corporal de los creyentes (15:20–28, 42–57). Sin la resurrección de creyentes, todo el plan se derrumba y la resurrección de Cristo se vuelve innecesaria. Sin la resurrección de Cristo, sin embargo, el evangelio se vuelve una mentira. «Aún más, resultaríamos falsos testigos de Dios», dice Pablo, «por haber testificado que Dios resucitó a Cristo».

⁸⁴ Orígenes, *Cels.* 5.14.

⁸⁵ Contra Lietzmann, *An die Korinther 1/11*, 76. Correctamente Fee, *First Epistle to the Corinthians*, 713.

⁸⁶ Sobre la significación de 15:29 para la comprensión de la inmortalidad por parte de los corintios, ver Fee, *First Epistle to the Corinthians*, 744, 767.

⁸⁷ Sobre el significado de *en protois* no como meramente «al principio» sino «de primera importancia», ver, por ej., Weiss, *Der erste Korintherbrief*, 347 n. 2, y Lietzmann, *An die Korinther 1/11*, 76–77.

⁸⁸ Ver la lista de Celso, en Orígenes, *Cels.* 2.55; la lista en Rudolf Bultmann, *History of the Synoptic Tradition* (Harper & Row, Nueva York, 1963), 233–34; y la consideración detallada de Wright, *Resurrection*, 32–84, que destaca que el término «resurrección» a menudo se usa demasiado liberalmente en tales relatos.

Las consecuencias de esto son horrendas: si el evangelio no es verdad, entonces la muerte de Cristo no ha sido «por nuestros pecados», como proclama el evangelio (15:3).⁸⁹ Los corintios consecuentemente todavía están viviendo en sus pecados, y la lóbrega perspectiva de la justa pena de pecado pende sobre ellos: la muerte física es (para ellos) no el sueño sino la destrucción eterna (15:17–18).

[p 338] Un segundo aspecto de la argumentación de Pablo enfoca las consecuencias futuras de la insistencia de los corintios de que los creyentes no serán resucitados de los muertos. Pablo se niega a permitir que lo que los corintios parecen dar por sentado: que la inmortalidad del alma sin cuerpo puede ser sustituida por la noción de una resurrección corporal. Sin una resurrección corporal, Pablo insiste que no habrá inmortalidad para nada (15:18–19). La muerte no será derrotada (15:26, 54–55), y esta vida será la suma total de la existencia cristiana (15:19). La inscripción comúnmente usada en las tumbas romanas tendría razón: *non fui, fui, non sum, non curo*: «No era, no fui, no soy, no me importa».⁹⁰

Si eso fuera cierto, la labor apostólica de Pablo, sea en Corinto (15:10) o en Éfeso (15:30–32), hubiera sido un desperdicio de tiempo, y los cristianos serían los más dignos de lástima de toda la gente (15:19). La muerte habría que lamentarla de la manera en que Luciano muestra la aflicción típica del padre por la muerte prematura de un hijo: «Nunca más volverás a recorrer las calles por la noche, o a enamorarte, hijo mío, o a beber abundantemente en las fiestas de vino con tus amigos jóvenes» (*Luct.* 13). Por implicación, la vida habría que llenarla con esas cosas de que la muerte nos priva: deberíamos «comer y beber, que mañana moriremos» (15:32).

En contraste, si Cristo ha resucitado de los muertos, entonces ha empezado la inversión de la oleada de muerte que ha barrido a la humanidad desde Adán. Su resurrección es la primera resurrección de muchas otras que tendrán lugar cuando Cristo vuelva y Dios sujete a todos sus enemigos, incluyendo a la muerte, a sí mismo (15:20–28). Estas resurrecciones, además, no son meramente la reanimación de cadáveres sino la resurrección de los muertos a una existencia inmortal (15:54). La inmortalidad de esta nueva existencia exige una nueva clase de cuerpo, e incluso los que estén vivos en la venida del Señor serán cambiados para que ellos también puedan vivir eternamente en el reino de Dios. Estos nuevos cuerpos serán imperecederos, gloriosos, poderosos, espirituales y celestiales (15:40, 42–43, 47–49, 52).⁹¹

Si ésta es la esperanza cristiana, entonces ¿cómo deben vivir los corintios? Los corintios que han tenido relaciones con prostitutas (6:12–20) y se sentían en libertad de asistir a banquetes paganos idólatras (8:10; 10:1–22) deben darse cuenta de la verdad del aforismo (de *Tais* de Menander), «Las malas compañías corrompen las buenas costumbres».⁹² Deben volver a su cordura y dejar de pecar (15:33–34). Pablo amonesta a los corintios: «Y así como hemos llevado la imagen de aquel hombre terrenal, llevaremos también la imagen del celestial» (15:49).⁹³ De modo similar, a la luz de todo lo que **[p 339]** ha dicho en cuanto a la resurrección de Jesús y de los creyentes en este capítulo, Pablo concluye con esta exhortación:

Por lo tanto, mis queridos hermanos, manténganse firmes e inmovibles, progresando siempre en la obra del Señor, conscientes de que su trabajo en el Señor no es en vano (15:58).

Sin la resurrección, el trabajo de los corintios en el Señor, y también el trabajo apostólico de Pablo, habría sido en vano. La resurrección de Cristo, sin embargo, apunta a la resurrección inevitable de los creyentes con el

⁸⁹ Cf. Fee, *First Epistle to the Corinthians*, 743–44.

⁹⁰ El dicho era tan comúnmente conocido que simplemente se lo abreviaba NFFNSNC. Ver Mary Beard, John North, y Simon Price, *Religions of Roma*, 2 vols. (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1998), 2:236.

⁹¹ Cf. Ro 8:23; 2 Co 5:1, 4; Fil 3:21, y ver los comentarios de Joseph Plevnik, *Paul and the Parousia: An Exegetical and Theological Investigation* (Hendrickson, Peabody, Mass., 1997), 147–53.

⁹² Sobre el enlace entre 6:12–20, 10:1–22, y 15:33, ver Winter, *After Paul Left Corinth*, 76–109. Winter observa que la frase de Pablo de *Tais* de Menander, en su contexto original se referiría a la seducción de prostitutas (ibid., 99–100).

⁹³ Muchas traducciones, comentaristas y ediciones del texto griego dicen algo como «así *nosotros* llevaremos (*foresomen*) la imagen del hombre celestial», pero los testigos textuales del subjuntivo hortatorio «llevemos» (*foresomen*); cf. NVI nota) son muy superiores a los que lo leen en forma futura. Ver Fee, *First Epistle to the Corinthians*, 794–95, y las ediciones de Tischendorf, von Soden, y Vogels.

resultado de que para Pablo (15:10) y para los corintios (15:58), una vida de esfuerzo en el servicio del Señor, a pesar de sus adversidades, es una vida bien invertida.

Unidad, santidad y fidelidad y 1 corintios

La tarea más importante de Pablo al escribir 1 Corintios es unir a los cristianos corintios diversos y contenciosos. Esto puede tener lugar sólo si ellos entienden la naturaleza de la gracia de su llamamiento cristiano y el lugar importante que ocupan en el plan de Dios para restaurar la fortuna de su pueblo. Dios los ha incorporado a su pueblo por iniciativa propia de su gracia, y por consiguiente ellos deben actuar con gracia unos con otros; deben remplazar su orgullo con amor, los fuertes deben proteger a los débiles, y toda la iglesia debe trabajar unida para formar un edificio integrado. Esto es necesario porque su «edificio» es el templo de Dios restaurado escatológicamente, el lugar de morada de la presencia de Dios prometida por los profetas.

Como templo restaurado, es importante que los corintios no sólo estén unificados sino también sean santificados. Una unidad que ignora los límites de conducta para el pueblo de Dios es unidad inútil, y por consiguiente Pablo dedica mucho de su carta a la santidad de la iglesia. Ella no debe tolerar la inmoralidad sexual, ni hacer acomodos con la corrupción judicial, ni racionalizar prácticas idólatras. Hacer esto es nublar la distinción entre la iglesia y el mundo y significa repetir los fracasos del pueblo de Dios durante el período del éxodo.

La unidad de la iglesia también será insulsa si los corintios traicionan el evangelio que Pablo predicó y sobre el cual los corintios afirman haber tomado posición. Sin embargo, esto es precisamente la consecuencia, Pablo aduce, de la afirmación de algunos corintios de que no había resurrección de los muertos. Negar la resurrección corporal de los creyentes, dice, es hacer de todo el evangelio una mentira, y si el evangelio es una mentira, entonces los corintios no tienen remedio para sus pecados pasados ni ningún incentivo para abstenerse de pecados futuros. Sin la resurrección, la **[p 340]** muerte ha triunfado, y no hay necesidad para los rigores de la vida del apóstol o santidad en la iglesia. Esas son las más lamentables formas de existencia.

Aunque estos tres temas dominan secciones discretas de la carta, también se conectan de maneras significativas. Los temas de la unidad y la santidad se conectan uno a otro por un eslabón directo y un interés que corre en ambas como una hebra.

Primero, Pablo cree que la destrucción de la unidad de la iglesia es una violación directa de la santidad de la iglesia. Dividir a la iglesia por maestros especiales (3:3–4) y clasificaciones sociales (11:19) es destruir al templo de Dios y violar su santidad, «porque el templo de Dios es sagrado, y ustedes son ese templo» (3:17).

Segundo, en la trama de las secciones de la carta dedicadas a estos dos asuntos está entretejida una preocupación común a ambos asuntos: prevenir a los creyentes al borde de la fe para que no crucen a sus márgenes y arrastren a los que están en las márgenes de la fe dentro de la iglesia. Pablo quiere que los entendidos protejan la fe frágil de los débiles para que éstos no sean destruidos (8:11) y que eviten alienar al no creyente que está tratando de mostrar buena voluntad a los creyentes (10:28). Quiere que los que tienen dones especiales hagan que los cultos de la iglesia sean entendibles para el buscador y el que no es creyente con la esperanza de que estos también adoren a Dios (14:16, 22–25). De modo similar, modifica la ley mosaica para evitar la exclusión permanente de la comunidad de los sexualmente inmorales (5:5), y hace de la santidad una fuerza para la inclusión de los cónyuges e hijos no creyentes antes que una razón para excluirlos (7:14, 16).

La preocupación de Pablo por la unidad y santidad de la iglesia también emerge en la sección de la carta dedicada a la fidelidad al evangelio. Allí Pablo especifica que el evangelio al que los corintios deben ser fieles no es de cosecha propia sino propiedad común de la iglesia. Él les transmitió lo que también había recibido (15:3), y no sólo Pablo sino también los otros apóstoles que trabajaron entre los corintios predicaron este evangelio. Este es el evangelio que los corintios creyeron (15:11).⁹⁴ El énfasis aquí es más en la unidad de los corintios con otros creyentes en todas partes que en la unidad específicamente de la iglesia corintia, pero el efecto todavía es recalcar la adherencia de los corintios a una fe común que comparten todos los cristianos.

⁹⁴ Fee, *First Epistle to the Corinthians*, 714, 736.

Pablo también conecta la enseñanza cristiana sobre la resurrección corporal con la cuestión de la santidad de los corintios. Sin la resurrección corporal de creyentes en el futuro, los creyentes no tienen esperanza de inmortalidad, y por consiguiente ningún incentivo teológico para evitar «las malas compañías» (15:33) y «estar firmes» (15:58). Si no hay resurrección de los muertos, su trabajo (15:58), y el trabajo de Pablo (15:10, 30–32), es todo en vano.

La unidad de la iglesia, su santidad ante el mundo, y su fidelidad al evangelio no son, por consiguiente, meramente tres temas teológicos que Pablo considera en secciones separadas de la carta. Son facetas de un solo prisma estrechamente conectados, y cada una es una parte necesaria del todo.

[p 341]

Capítulo 13

FILIPENSES: LA IMPORTANCIA DEL PROGRESO DEL EVANGELIO

El porqué de filipenses

Los casi tres años de Pablo en Éfeso terminaron con un período de turbulencia. «Porque se me ha presentado una gran oportunidad para un trabajo eficaz», les dice a los Corintios, «a pesar de que hay muchos en mi contra» (1 Co 16:9; cf. 15:32). Reflexionando sobre esta fase difícil de su trabajo algunos meses después de haber salido de la ciudad, Pablo les escribió que habían estado

tan agobiados bajo tanta presión, que hasta perdimos la esperanza de salir con vida: nos sentíamos como sentenciados a muerte. Pero eso sucedió para que no confiáramos en nosotros mismos sino en Dios, que resucita a los muertos (2 Co 1:8b–9).

Aunque el punto no está libre de controversia, estas adversidades probablemente incluyeron un período de encarcelamiento, y puede haber sido durante este encarcelamiento que la iglesia de Pablo en Filipos se preocupó tanto por él que comisionó a uno de ellos, Epafrodito, para que le llevara a Pablo una ofrenda monetaria (4:18) y que se quedara con él para atender a sus necesidades (2:25).¹

Probablemente en camino a visitar a Pablo, Epafrodito se enfermó pero siguió adelante para cumplir su misión, «arriesgando la vida», como Pablo les dice, «para suplir el servicio que ustedes no podían prestarme» (2:30).² De alguna manera, la noticia de la condición de Epafrodito había llegado a Filipos y él se había preocupado por la [p 342] preocupación de ellos por él. Él anhelaba volver (2:26), así que Pablo decidió enviarle de regreso (2:25), y esto proveyó la oportunidad de enviar con él una carta. Nuestra carta canónica de Filipenses es el resultado.³

La preocupación de Pablo por el progreso del evangelio entre los filipenses domina la carta. La importancia de este tema es evidente de 1:9–11, en donde él sigue su procedimiento acostumbrado de revelar las preocupaciones primordiales de su carta en su informe de oración intercesora:

¹ La tradición, remontándose por lo menos al prólogo marcionista del siglo segundo a Filipenses, pone a Pablo en su encarcelamiento en Roma durante la composición de Filipenses. El historial del encarcelamiento en Roma de Pablo en Hch 28:16–31, la mención de «la guardia del palacio» en Fil 1:13, y el saludo de «los de la casa del emperador» en Fil 4:22 probablemente fue suficiente para llevar a los lectores antiguos de la carta a dar por sentado un encarcelamiento en Roma. El término «pretorio», sin embargo, puede tener una amplia variedad de significados, incluyendo la sede de un gobernador de alguna provincia (Mt 27:27; Mr 15:16; Jn 18:28, 33; 19:9; Hch 23:35; Cicerón, *Ver.* 4.65; 5.106), y «los de la casa del emperador» era un grupo grande de esclavos imperiales y ex esclavos esparcidos ampliamente por todo el imperio. La afinidad de Fil 3:1–21 con Gálatas (Fil 3:1–11) y 1 Corintios (Fil 3:12–21), todavía más, hace más probable un origen efesio para la carta. Sobre el significado de «pretorio», ver P. G. W. Glare, ed. *Oxford Latin Dictionary* (Oxford Univ. Press, Oxford, 1982), 1448. Sobre «los de la casa del emperador», ver P. R. C. Weaver, *Familia Caesaris: A Social Study of the Emperor's Freedmen and Slaves* (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1972), 1–8; sobre toda esta cuestión, ver Frank Thielman, «Ephesus and the Literary Setting of Philippians» en *New Testament Greek and Exegesis*, ed. Amy M. Donaldson y Timothy B. Sailors (Eerdmans, Grand Rapids, 2003), 205–23.

² Paul A. Holloway, «Disce Gaudere»: *Paul's Consolation of the Church at Philippi*, dis. Univ. of Chicago (1998), 26. Ver ahora idem, *Consolation in Philippians: Philosophical Sources and Rhetorical Strategy* (SNTSMS 112; Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2001).

³ Muchos estudiosos aducen que *nuestro* Filipenses canónico es una carta compuesta, compilada de dos, o más comúnmente, de tres cartas separadas. Para un estudio de los varios esquemas para dividir la carta en porciones junto con argumentos persuasivos para su unidad, ver David E. Garland, «The Composition and Unity of Philippians: Some Neglected Literary Factors», *NovT* 27 (1985):141–73; Holloway, 307 «Disce Caudere», 5–35; y, cautelosamente, Markus Bockmuehl, *The Epistle to the Philippians* (BNTC; Hendrickson, Peabody, Mass., 1998), 20–25.

Esto es lo que pido en oración: que el amor de ustedes abunde cada vez más en conocimiento y en buen juicio, para que discernan lo que es mejor, y sean puros e irreprochables para el día de Cristo, llenos del fruto de justicia que se produce por medio de Jesucristo, para gloria y alabanza de Dios.

Pablo quiere que los Filipenses enfoquen en lo que importa, y lo que importa, como Pablo dice en 1:12 y 25, es que el evangelio progrese tanto en las circunstancias de él como en las de ellos, cualesquiera que fueran.⁴ Al concentrarse en el progreso del evangelio los filipenses llegarán al día final puros, intachables y llenos de justicia. El trabajo de Pablo entre ellos no habrá sido en vano (2:16), y, en el día de Cristo, ellos recibirán su corona de victoria (4:1).

Tres impedimentos al progreso del evangelio entre los filipenses se ciernen particularmente ominosos. Primero, los filipenses están soportando adversidad por causa del evangelio: están sufriendo persecución política y sienten ansiedad por otros que están sufriendo por la misma razón, particularmente Pablo y Epafrodito. Segundo, la desunión dentro de la iglesia amenaza deslustrar el testimonio de la iglesia. Tercero, con el sudor todavía en su frente por luchar con los gálatas y los corintios sobre varias desviaciones del evangelio, Pablo quiere advertir a los filipenses en cuanto a la clase de errores que estorban el progreso del evangelio en estas otras iglesias.

Pablo considera estos problemas de varias maneras, pero dos estrategias para amonestar a los filipenses son consistentes en toda la carta: él les recuerda el objetivo escatológico del progreso de ellos en la fe, y les provee ejemplos para que sigan al superar los obstáculos que se levantan entre ellos y esta meta final.

[p 343] El progreso del evangelio en medio de la adversidad

Los filipenses están atravesando adversidad en dos formas. Primero, están siendo perseguidos por su fe.⁵ Su iglesia nació en medio de la persecución, conforme revela el relato de Lucas de la flagelación y encarcelamiento de Pablo y Silas (Hch 16:16–40; cf. 1 Ts 2:2), y la persecución continúa. Están experimentando, Pablo les dice, «la misma lucha que antes me vieron sostener, y que ahora saben que sigo sosteniendo» (Fil 1:30). La amonestación de Pablo a luchar «sin temor alguno a sus adversarios» (1:28a) indica su preocupación de que esta oposición puede ser un estorbo al progreso del evangelio en medio de ellos; de que ellos alejen sus ojos de lo que realmente importa (1:10a) y enfoquen sus circunstancias difíciles con consecuencias desastrosas para el día final (1:7–11).

Segundo, los filipenses sienten ansiedad por el sufrimiento de Pablo y Epafrodito. Su ansiedad en cuanto a la «aflicción» (*tzlipsis*, 4:14) motivó sus esfuerzos para atender a sus necesidades físicas al enviar a Epafrodito con una ofrenda monetaria (2:25; 4:18).⁶ Epafrodito está preocupado porque ellos habían oído que él se había enfermado en su misión a Pablo (2:26). Esto indica por lo menos que Epafrodito los conoce lo suficientemente bien como para pensar que ellos sentían ansiedad al oír este informe, y posiblemente que ha recibido noticias de la

⁴ Para la significación del informe de oración intercesora para determinar la preocupación primaria de Pablo en la carta, y para el apoyo probable de Pablo en convencionalismos filosóficos estoicos sobre la importancia de hacer una distinción entre «las cosas que importan» (*ta diaferonta*) y las «cosas que no imponan» (*ta adiafora*) ver Holloway, «Disce Gaudere», 27, 52–56, y 104–12. Holloway argumenta persuasivamente que la carta de Pablo a los Filipenses es un intento de «consolarlos» en el sentido técnico y filosófico en que se usaba este término en la literatura antigua griega y latina. Consolación, en este sentido, era «combatir la aflicción mediante argumentación racional» (61).

⁵ Ver esp. Peter Oakes, *Philippians: From People to Letter* (SNTSMS 110; Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2001), 59–63, 77–96. Oakes arguye que los cristianos filipenses eran en su mayoría no romanos en una ciudad en que los romanos tenían privilegios especiales. Pocos, si acaso alguno, dentro de la iglesia habría pertenecido a la clase social alta, y la mayoría habrían sido parte del sector de servicio (panaderos, etc.), esclavos, agricultores y pobres. Estos grupos habían sufrido económica y físicamente por rehusar participar en los ritos religiosos que estaban en conflicto con sus convicciones cristianas.

⁶ Holloway, «Disce Gaudere», 48–50.

ansiedad que ellos sienten.⁷ En cualquier caso, su sufrimiento y el sufrimiento de otros por causa del evangelio los ha dejado con ansiedad.

Frente a esta adversidad, Pablo les anima a hallar alegría en lo que importa: el progreso del evangelio. Como un estímulo para esto describe a otros que se han concentrado en lo que importa a pesar de la adversidad y pueden servir como ejemplo para los filipenses sobre cómo ellos pueden hacer lo mismo. También les recuerda a los filipenses el objetivo escatológico de su fe. Finalmente, provee un ejemplo práctico sobre cómo cambiar sus pensamientos de circunstancias que provocan ansiedad a las cosas buenas.

Como seguir el ejemplo de otros

Entre 3:17 Pablo les dice a los filipenses: «sigan todos mi ejemplo, y fíjense en los que se comportan conforme al modelo que les hemos dado», y, en 4:9: «Pongan en **[p 344]** práctica lo que de mí han aprendido, recibido y oído, y lo que han visto en mí». Una gran parte de la carta provee ejemplos de los que, a pesar de estar sufriendo, se han concentrado en lo que importa y han hallado gozo en el progreso del evangelio.

Temprano en la carta Pablo empieza a ofrecer su propio enfoque al sufrimiento como un ejemplo para que los filipenses sigan. Las cartas personales a amigos y familia en la antigüedad a menudo incluían, después del saludo y deseos de bienestar, una sección que daba noticias del que escribía.⁸ Pablo sigue este convencionalismo en 1:12–26 al hablar de sus propias circunstancias, pero modifica la costumbre para hablar menos de los detalles de su encarcelamiento y más en cuanto a cómo el evangelio había progresado debido al mismo.⁹

Pablo hace esto especialmente aquí porque quiere que los filipenses vean que incluso en circunstancias difíciles el creyente debe regocijarse si el evangelio está avanzando. Él está en la cárcel debido a la proclamación del evangelio (1:13), y algunos «hermanos en el Señor» han aumentado su aflicción debido a la proclamación insincera del evangelio (1:15a, 17). Estas dificultades, sin embargo, han servido para el avance del evangelio. Debido a estas dificultades, muchos del pretorio y más allá (1:13) han oído el evangelio y otros creyentes, tanto simpatizantes de Pablo como opuestos a él, han predicado evangelio con mayor intrepidez. La respuesta de Pablo a la predicación insincera del evangelio de parte de sus adversarios cristianos es también la respuesta que él quiere que los filipenses den a las adversidades que están enfrentando:

¿Qué importa? Al fin y al cabo, y sea como sea, con motivos falsos o con sinceridad, se predica a Cristo. Por eso me alegro (1:18a).

Pablo entonces pasa al futuro y dice que aunque él viva o muera en su encarcelamiento (1:20), él está confiado en que será salvado en el sentido escatológico y teológico (1:19).¹⁰ Las oraciones de los filipenses y la ayuda

⁷ Cf. la carta del segundo siglo a.C. del soldado Teonas (POxy XII 1481) en la que Teonas agradece a su madre Tezea por un regalo y dice que él estaba muy afligido porque ella había oído que estaba enfermo. En realidad él no estaba seriamente enfermo, explica, y ella no debería haberse preocupado. Para el texto, ver John L. White, *Light from Ancient Letters* (FF; Fortress, Philadelphia, 1986), 158.

⁸ Ejemplos de este arreglo aparecen en la sección de White sobre «Letters to and from Soldiers» en *Light from Ancient Letters*, 157–66. Teonas, por ejemplo, empieza el cuerpo de su carta a su madre con esta afirmación: «Quiero que sepas que la razón por la que no te había enviado una carta por tanto tiempo fue porque estoy en un campamento y no por haber estado enfermo» (158). Cf. Loveday Alexander, «Hellenistic Letter-Forms and the Structure of Philippians», *JSNT* 37 (1989): 87–101, aquí en 92 y 94–95.

⁹ Karl Barth, *The Epistle to the Philippians* (John Knox, Richmond, Va., 1962), 26, observa, «A la cuestión de cómo van las cosas con él, el apóstol *debe* reaccionar con información sobre cómo van las cosas con el evangelio».

¹⁰ La referencia de Pablo a su «salvación» (*soteria*) aquí a veces se toma en el sentido teológicamente menos potente de su «liberación» de la prisión. Ver, por ej., las traducciones [en inglés] de Moffatt, RSV, GNB, NIV, REB, NRSV, y, entre los comentaristas, Gerald F. Hawthorne, *Philippians* (WBC 43; Word, Waco, Tex., 1983), 39–40. Pero Pablo normalmente usa esta palabra para la salvación escatológica (ver, por ej., sus únicas menciones en Filipenses: 1:28 y 2:12), y 1:20 dice que el resultado de su encarcelamiento puede ser la vida o la muerte. Ver J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistle to the Philippians*, 4ª ed. (Macmillan, Londres, 1896), 91; Marvin R. Vincent, *The Epistles to the Philippians and Philemon* (ICC; T. & T. Clark, Edinburgh, 1897), 23; F. F. Bruce, *Philippians* (GNC; Harper & Row, San Francisco, 1983), 24; Peter T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Eerdmans,

del Espíritu de Jesús le harán atravesar seguro la odisea de su encarcelamiento con su fe intacta, y sea que la muerte [p 345] o la vida estén por delante, él estará con Cristo (1:20–21; cf. 3:10–14), sea lo que sea que le guarde del futuro (1:18b).

Pablo también provee un ejemplo para que los filipenses sigan al final de la carta cuando les agradece por su ofrenda. Esta parte de la carta tradicionalmente ha presentado dos problemas para los intérpretes: ¿por qué Pablo espera tanto para agradecer a los filipenses por la ofrenda que le habían enviado, y, una vez que aplica su mano a la tarea, por qué es tan reservado en su aprecio)?¹¹ La posición de los comentarios de aprecio de parte de Pablo y la manera en que los expresa probablemente están diseñadas para modelar ante los filipenses lo que significa discernir lo que importa.¹² Aunque aprecia la ofrenda de ellos (4:14–16, 18) y se regocija porque han expresado de nuevo su interés por él como lo habían hecho a menudo en el pasado (4:10), no quiere que piensen que ha estado descontento por eso (4:11–12). El Dios que fortalece a su pueblo hace a Pablo igual en toda circunstancia (4:13).¹³

Esta es también la actitud que los filipenses deben tener. Como él, ellos deben discernir lo mejor (el progreso del evangelio) y confiar en que Dios les dará la fuerza para resistir cualquier adversidad al dirigirse «al día de Jesucristo» (1:6).

Además de ofrecerse como ejemplo, Pablo muestra a Jesucristo (2:5–11), Timoteo (2:19–24), y Epafrodito (2:19–30) como personas a quienes los filipenses deben imitar en medio de su sufrimiento.¹⁴ Puesto que Pablo describe a estas tres personas en un contexto en donde la desunión en la iglesia es su preocupación principal, probablemente quiere que sirvan primariamente como ejemplos de tener «un mismo parecer, un mismo amor, unidos en alma y pensamiento» (2:2). Con todo, cada uno de ellos es [p 346] también un ejemplo de cómo mantenerse enfocado en lo que realmente importa en medio de la adversidad. Cristo Jesús soportó el sufrimiento en obediencia a Dios, y Dios le exaltó grandemente (2:6–11). Este es un patrón que los filipenses deben imitar conforme sus convicciones cristianas les llevan al sufrimiento en una sociedad que los ve como amenaza a la estabilidad social.

Grand Rapids, 1991), 110; Ben Witherington III, *Friendship and Finances in Philippi: The Letter of Paul to the Philippians* (NTC; Trinity Press International, Valley Forge, Pa., 1994), 46; y Bockmuehl, *Philippians*, 83.

¹¹ A menudo el primer problema se ha «resuelto» dividiendo a Filipenses en tres cartas, la primera de las cuales («Carta A») es 4:10–20. Ver, entre muchos otros, Jean-Francois Collange, *The Epistle of Saint Paul to the Philippians* (Epworth, Londres, 1979), 3–15, 148–54, y Jerome Murphy-O'Connor, *Paul: A Critical Life* (Oxford Univ. Press, Oxford, 1996), 216. El segundo problema se resuelve de varias maneras. J. Hugh Michael, *The Epistle of Paul to the Philippians* (MNTC; Hodder and Stoughton, Londres, 1928), 208–9, propone que Pablo está respondiendo a una queja de los filipenses de que una carta previa no mostró suficiente aprecio por la ofrenda que le habían enviado por medio de Epafrodito. G. W. Peterman, *Paul's Gift from Philippi: Conventions of Gift-exchange and Christian Giving* (SNTSMS 92; Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1997), 121–61, arguye que Pablo está tratando de evitar el mal entendido de que la ofrenda de los filipenses para él lo había colocado bajo alguna obligación social ante ellos. Gordon D. Fee, *Paul's Letter to the Philippians* (NICNT; Eerdmans, Grand Rapids, 1995), 444–45, piensa que Pablo quiere elevar la significación de la amistad mutua entre él mismo y los filipenses por sobre los asuntos más mundanos de dar y recibir.

¹² Cf. Holloway, «Disce Gaudere», 177–82.

¹³ El lenguaje de Pablo de auto suficiencia en 4:12 parece superficialmente estoico, puesto que el estoicismo aducía que el sabio hallaba dentro de sí mismo los recursos para permanecer imperturbable ante las circunstancias variables de la vida. Como Peterman, *Paul's Gift from Philippi*, 142, señala, sin embargo, en 4:13 Pablo revela que «la fuerza que necesita para enfrentar las vicisitudes de la vida no vienen de su hombre natural sino de Dios en Cristo».

¹⁴ Los intérpretes a veces ven 2:19–30 como una desviación desdichada, pero necesaria, del propósito primario de Pablo en la carta. Barth, *Philippians*, 79, se queja de que no contiene «enseñanza directa», y G. B. Caird, *Paul's Letters from Prison (Ephesians, Philippians, Colossians, Philemon)* (Oxford Univ. Press, Oxford, 1976), 130, de que contiene «detalles que cansan» que, una vez que «se los descarta», dan paso «al tema del gozo que es lo primordial en la mente [de Pablo]». Estos detalles, sin embargo, forman una parte importante de la estrategia de Pablo para proveerles a los filipenses ejemplos a seguir en sus esfuerzos por obedecer el imperativo que los sigue de inmediato: «regocijense en el Señor» (3:1), mandato que insta a los filipenses a enfocar «las cosas de Jesucristo» (2:21) antes que las dificultades que están atravesando. Esto puede explicar por qué Pablo, contrario a su práctica acostumbrada, no ha dejado tales detalles para el fin de la carta sino que los coloca en medio de su argumentación.

Si ellos permanecen fieles, Dios los exaltará de una manera no diferente a la manera en que exaltó a Jesucristo y colocó todo en sujeción a él (3:20–21).¹⁵

Timoteo y Epafrodito también han hecho avanzar el evangelio en medio de sufrimientos. Timoteo, dice Pablo, no se preocupa por sus propios intereses sino por los de Jesucristo, y por consiguiente se ha «esclavizado» (*douleuo*) con Pablo en «la obra del evangelio» (2:21–22). Epafrodito, de modo similar, «estuvo a punto de morir por la obra de Cristo» en su papel como colaborador y compañero de lucha de Pablo.

Pablo, Cristo Jesús, Timoteo y Epafrodito, por consiguiente, constituyen ejemplos que los filipenses pueden seguir frente a su propio sufrimiento por la fe y su sentimiento de ansiedad por otros en la misma situación difícil. Como ellos, los filipenses deben responder a sus circunstancias no con temor (1:28) ni con ansiedad (2:26; 4:6). Más bien deben hallar gozo al meditar en el progreso del evangelio a pesar de su dificultad, e incluso debido a ella.

El objetivo escatológico del creyente

El esfuerzo de Pablo de enfocar la atención de los filipenses en «lo que es mejor» (1:10) o lo que importa (1:18) como una manera de hacer frente a su adversidad también incluye un componente escatológico, como nos lleva a esperar el informe de su oración intercesora con su propio carácter escatológico (1:10b). Pablo dice en 1:28–29 que su sufrimiento es una bendición puesto que por él Dios les ha dado pruebas de su salvación escatológica. La ecuanimidad valiente de los filipenses frente a la oposición es una señal de dos facetas: muestra que sus perseguidores están entre los que serán destruidos y que los creyentes Filipenses están entre los que serán salvados en el día de Cristo.¹⁶ Su perseverancia, por consiguiente, es un don porque les asegura que Dios, en las palabras de 1:6, «que comenzó tan buena obra en ustedes la irá perfeccionando hasta el día de Cristo Jesús».¹⁷

Pablo también quiere que los filipenses sepan que aunque la ciudadanía de Filipos los ha marginado, son ciudadanos de una ciudad celestial y que un día el gobernante de esa ciudad sujetará a sí mismo a todas las demás entidades. Esto es parte de lo que Pablo quiere decir cuando escribe en 3:20–21:

[p 347] En cambio, nosotros somos ciudadanos del cielo, de donde anhelamos recibir al Salvador, el Señor Jesucristo. Él transformará nuestro cuerpo miserable para que sea como su cuerpo glorioso, mediante el poder con que somete a sí mismo todas las cosas.

Como veremos más abajo, la preocupación primaria de Pablo en este pasaje es advertir a los filipenses en cuanto a la clase de mentalidad terrenal que asolaba a la iglesia de Corinto (3:19), pero el vocabulario significativamente político que Pablo usa revela un propósito subsidiario importante. El término «ciudadanía» (*politeuma*) rememora la situación significativa de Filipos como colonia romana con el «derecho de Italia» (*ius Italicum*), cuyos ciudadanos estaban inscritos en la lista de las *tribus Voltinia* y por consiguiente eran considerados ciudadanos de Roma.¹⁸ De modo similar, el término «salvador» se usaba comúnmente para los gobernantes políticos en la sociedad helenista y romana, y era especialmente título común para los emperadores romanos. Por eso, a Julio César, en una inscripción del 48 d.C. se le llama «un dios visible y un salvador político de la vida humana», y otra inscripción de unos pocos años más tarde llama a Nerón el «salvador y benefactor del mundo».¹⁹

¹⁵ Cf. Oakes, *Philippians*, 202.

¹⁶ En la difícil afirmación «la cual es una señal para ellos de destrucción pero de la salvación de ustedes, y es de Dios» (1:28, aut.), el pronombre relativo femenino singular «la cual» (*jetis*) es femenino por atracción del género de «señal» (*endeixis*). Su antecedente es la negativa de los filipenses a dejarse atemorizar por los que se oponen. Para esta comprensión del griego, ver Lightfoot, *Philippians*, 106; Vincent, *To the Philippians and to Philemon*, 35; y Bockmuehl, *Philippians*, 101. Cf. 2 Ts 1:5.

¹⁷ Cf. Ro 5:3–5.

¹⁸ Sobre esto ver Petet Pilhofer, *Philippi*, 2 vols. (WUNT 87, 119; J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1995–2000), 1:122–23, 131–32.

¹⁹ Ver Wernet Foerster, «swthr», *TDNT*, 7:1007; MM, 621–22; y Bockmuehl, *Philippians*, 235.

Claramente, en 3:20–21 Pablo quiere que los filipenses vean su marginación como una señal de su ciudadanía en una sociedad diferente, celestial. En el día final, además, su Salvador será el único gobernador del mundo y sujetará a sus perseguidores a sí mismo (cf. 2:10–11).²⁰ Pablo quiere que los filipenses vean que su salvación en el día final, debido a su fidelidad al evangelio, es, a pesar de su sufrimiento, «lo que es mejor» y algo que «importa» (1:10; cf. 1:18). En medio de su adversidad, por consiguiente, ellos deben enfocar este objetivo escatológico.

Gentileza para todos, oración agradecida, y la contemplación de lo bueno

Finalmente, Pablo da algún consejo práctico en cuanto a cómo los filipenses pueden regocijarse en el Señor en medio de sus circunstancias difíciles. «Alégrense siempre en el Señor», ordena. «Insisto: ¡Alégrense!» (4:4). Pero, ¿cómo, hablando prácticamente, pueden los filipenses superar su ansiedad sobre su propia persecución, el encarcelamiento de Pablo, y la enfermedad de Epafrodito?

Además del consejo que ya ha dado, Pablo anima a los filipenses a dar tres pasos prácticos. Primero, pueden recordar que la respuesta cristiana a la adversidad por la fe no es desquitarse contra los enemigos sino dejar la retribución al Señor en su regreso y, mientras tanto, mostrar gentileza (*epeikes*) a todos. Pablo sabe que así es como Jesús [p 348] respondió a la persecución (Ro 15:3; 2 Co 10:1; cf. Fil 2:8),²¹ y así es como los seguidores de Jesús deben responder.

Segundo, Pablo anima a los filipenses a orar con acciones de gracias, pensando menos en las dificultades que enfrentan que en aquello por lo que pueden estar agradecidos. El evangelio está progresando como resultado del encarcelamiento de Pablo (1:12–18a). Cualquiera que sea el resultado de su encarcelamiento, sea la vida o la muerte, Cristo será exaltado en el cuerpo de Pablo (1:18b–26). El propio sufrimiento de ellos es en sí mismo un don que les asegura a los filipenses la ruina de sus perseguidores y su propia salvación (1:28–29). Epafrodito heroicamente ha hecho avanzar la obra del evangelio mediante su ministerio sacrificado a Pablo en la prisión (2:25–30). Todo esto debe llevar a los filipenses a una oración agradecida.²²

Tercero, como muchos antes que él y después de su tiempo que procuraron consolar a otros en medio de la adversidad, Pablo aboga por desviar del mal la mente y dirigirla a la contemplación de lo bueno (4:8–9).²³ Epicuro aconsejaba lograr alivio de la angustia mental del sufrimiento al alejar del dolor la mente de uno y ponerla en experiencias agradables. Cicerón y otros modificaron la técnica para promover el dirigir la mente afligida no al placer, sino a lo que es virtuoso. El método de Cicerón también es el de Pablo; en verdad, la lista de virtudes de Cicerón para la contemplación en circunstancias difíciles es similar a la lista de Pablo aquí: «Todo lo respetable, todo lo justo, todo lo puro, todo lo amable».²⁴ Además, Pablo dice, los filipenses deben observar lo que les enseñó y el ejemplo que les dio en cuanto a poner estas virtudes en práctica (4:9).

Sumario

En su carta Pablo presenta a los filipenses maneras de hacerle frente a la ansiedad por lo que le espera a Pablo y a ellos como creyentes en una sociedad hostil a sus propósitos. Ellos deben, dice, hallar gozo en el progreso del evangelio a pesar de las dificultades que están atravesando. Esto es lo que realmente importa, y está sucediendo

²⁰ Ver Pilhofer, *Philippi*, 1:122–34, que destaca que el mismo tema aparece en 1:27, en donde Pablo les dice a los filipenses que se conduzcan como ciudadanos (*politeuestze*) de una manera digna del evangelio de Cristo. También puede estar presente en 4:3, en donde Pablo habla de sus colaboradores como inscritos en el libro de la vida, posiblemente por analogía del catastro de ciudadanos que se guardaba en los archivos de Filipos.

²¹ Es también como el justo de Sabid. Sal. 2:12–20 al parecer respondía a las persecuciones de los malos. «Probémoslo con insultos y tortura», dicen los malos al tramar su ataque al justo, «para saber lo gentil [*epieikeias*] que es» (2:19).

²² Holloway, «Disce Gaudere», 169–70, señala que en la literatura antigua de consolación, el consolador con frecuencia anima al lector a enfocarse en las cosas por las que debería estar agradecido antes que en sus circunstancias difíciles.

²³ Paul A. Holloway, «*Bona Cogitare: An Epicurean Consolation in Phil 4:8–9*», *HTR* 91 (1998): 89–96. Cf. idem, «Disce Gaudere», 170–77.

²⁴ Cicerón, *Tusc.* 5.23.67; cf. Fil 4:8.

en las circunstancias de Pablo (1:12–26) y en la circunstancia de los filipenses (1:28–29). En sus esfuerzos por adoptar esta perspectiva, los filipenses deben tomar a Pablo, Jesucristo, Timoteo y Epafrodito como ejemplos. Deben recordar el objetivo escatológico de su progreso en la fe. Deben también permanecer serenos frente a la persecución, expresar oraciones de gratitud por el bien que Dios está haciendo entre ellos y los que aman, y alejar su mente de las circunstancias difíciles y pensar en lo bueno. En breve, deben «regocijarse en el Señor» (3:1; 4:4) y no permitir que la persecución y la ansiedad estorben «su jubiloso avance en la fe» (1:25).

[p 349] La amenaza de desunión al progreso del evangelio

Aunque los intérpretes en ocasiones lo han cuestionado, puede haber escasa duda de que la desunión era una plaga en la iglesia filipenses.²⁵ En 4:2 Pablo ruega a dos personas, Evodia y Síntique, «que se pongan de acuerdo en el Señor», y la disputa entre ellas es tan grave que Pablo llama a un mediador anónimo a «que ayudes a estas mujeres»; presumiblemente hallando algún terreno común y acabando su disputa. Tal vez su desacuerdo se había derramado a la congregación en general, o tal vez la congregación estaba azotada por otros problemas no relacionados. Cualquiera que sea la causa, Pablo también debe decirle a toda la iglesia que dejen «quejas [y] contiendas» (2:14).

Las luchas internas deben cesar porque están estorbando el progreso del evangelio en dos aspectos. Primero, está arruinando el testimonio de los filipenses a la «generación torcida y depravada» en la cual viven y ante la cual «brillan como estrellas en el firmamento». El mandato a los filipenses es aferrarse a la palabra de vida en esa situación de modo que, como Daniel 12:3 dice, ellos puedan instruir a muchos «en el camino de la justicia» (Fil 2:15–16a).²⁶ Su desunión, por consiguiente, amenaza esta perspectiva al poner en peligro su testimonio.

Segundo, su desunión está impidiendo su propio progreso hacia el día final. Pablo dice que ellos deben dejar de quejarse y discutir «Así en el día de Cristo me sentiré satisfecho de no haber corrido ni trabajado en vano» (2:16). De modo similar, él pone como prefacio su apelación a Evodia y Síntique un recordatorio de que los filipenses son su «corona», metáfora atlética para la corona de la victoria que él recibirá en el día final cuando su carrera esté completa (cf. 1 Co 9:25; 1 Ts 2:19; 2 Ti 2:5; 4:8). Si quieren llegar a ese día «puros e irreprochables» (1:10), deben poner en práctica («llevar a cabo su salvación», 2:12) dejando a un lado sus discusiones.

La estrategia de Pablo para alentarlos a hacer esto no sólo incluye exhortación directa (2:1–18), súplica (4:2) y recordatorios del día final (2:16) sino, de nuevo, como 3:17 y 4:9 nos llevan a esperar, ejemplos a seguir. Pablo, Jesús, Timoteo y Epafrodito proveen ejemplos no sólo de concentración en el progreso del evangelio a pesar de la adversidad, sino también de dejar a un lado sus propios intereses a fin de promover el evangelio.

Cuando Pablo enfrenta a los que «predican a Cristo por envidia y rivalidad, ... creyendo que así van a aumentar las angustias que sufro en mi prisión» (1:15, 17), se regocija de que de todas maneras se predica a Cristo (1:18a). De modo similar, Timoteo, aunque rodeado por los que buscan sus propios intereses antes que los intereses de Jesucristo, genuinamente se preocupa por el bienestar de los filipenses y su **[p 350]** disposición de trabajar como esclavo junto con Pablo en «la obra del evangelio» (2:20–21). Epafrodito también podía haber vuelto la cara a casa cuando se enfermó, pero más bien siguió avanzando, arriesgando su vida, y casi se muere «por la obra de Cristo» (2:26–27, 30).²⁷

²⁵ Caird, *Paul's Letters from Prison*, 117, arguye que la apelación a la unidad en la carta no revela un problema en la iglesia de Filipos sino que es un eco de «los tratos desdichados con la iglesia dividida de Roma».

²⁶ La afirmación de Pablo de que los filipenses «brillan como estrellas en el firmamento, manteniendo en alto la palabra de vida» (2:15–16) hace eco de Dn 12:3 en donde, después de la resurrección, los que «instruyen a las multitudes en el camino de la justicia brillarán como las estrellas por toda la eternidad». Ver Fee, *Philippians*, 246–47, y Bockmuehl, *Philippians*, 158.

²⁷ Sobre la conexión entre el ejemplo de Cristo en 2:8 y los ejemplos de Timoteo y Epafrodito en 2:19–30, ver Holloway, «Disce Gaudere», 23–24.

El ejemplo más importante de Pablo, sin embargo, es Jesús (2:5–11), como lo muestra la naturaleza exaltada, casi poética, de la prosa de Pablo al describir a Jesús.²⁸ El ritmo de 2:6–11, su vocabulario nada usual, y el recorrido que el pasaje hace de la humillación de Cristo mismo hasta la exaltación que Dios le da a Cristo ha llevado a la mayoría de los intérpretes modernos a verlo como una pieza de liturgia cristiana inicial o como un «himno» que Pablo había tomado y tal vez modificado.²⁹ Si esto es correcto, entonces el pasaje provee una pieza importante de evidencia para la cristología de los primeros cristianos. Como con la hipotética fuente Q en los estudios de los Evangelios Sinópticos, mucho de la extensa literatura sobre este pasaje tiene menos interés en entender su función en la carta de Pablo que en usarlo para reconstruir la historia del cristianismo inicial.³⁰

Hay dos buenas razones, sin embargo, para dudar que el pasaje, sea en todo o en parte, sea una pieza de liturgia prepaolina. Una razón tiene que ver con el estilo del pasaje y la otra con su contexto. Primero, aunque el pasaje en efecto tiene vocabulario nada usual, usa paralelismo y repetición, y avanza de una manera equilibrada entre la humillación de Cristo mismo y su exaltación, no es exactamente poesía. Las oraciones del pasaje pasan de las cláusulas principales a las cláusulas subordinadas de una manera típica de la prosa de Pablo.³¹ Es más, los estudiosos que creen que el pasaje es un himno están divididos sobre cómo organizado en estrofas y como medir su métrica.³²

Segundo, los temas del pasaje encajan inequívocamente en el contexto más amplio.³³ Justo antes del supuesto himno Pablo aconseja a los Filipenses a pensar (*froneo*) de la misma manera (2:2) y a considerar (*jegueomai*) a otros mejor que ellos mismos (2:3). Luego les dice que piensen (*froneo*) entre ellos mismos de una manera consistente con su situación de estar «en Cristo» (2:5).

¿Cómo piensa Cristo de sí mismo? El supuesto himno responde a esta pregunta. El no consideró (*jegueomai*) su igualdad con Dios algo que debía explotar (2:6) sino que [*p 351*] fue obediente (*jupekoos*) a Dios y murió en una cruz (2:8). «Por tanto» (*joste*) los filipenses también deberían ser obedientes (*jupakouo*), como habían sido en el pasado, y dejar sus peleas (2:12–16). Es posible que el «himno» influyera en el vocabulario de su contexto más amplio, pero parece más probable que Pablo mismo compuso el pasaje en prosa exaltada apropiada para su tema exaltado, y que al hacerlo así usó vocabulario pertinente a la exhortación a la unidad que quería darle a los filipenses.

Jesús es el ejemplo supremo de uno que puso a un lado «su egoísmo» y «vanidad» y consideró «los intereses de los demás» (2:3–4). Aunque podía haber explotado su igualdad con Dios, Jesús se hizo nada, tomando forma de siervo, y, en obediencia a Dios, sufrió muerte en una cruz (2:6–8).³⁴ Precisamente en este vaciamiento de sí

²⁸ He tomado prestado el término «exaltado» de una descripción de la prosa de Pablo de Gordon D. Fee, «Philippians 2:5–11: Hymn or Exalted Prose?» *BBR* 2 (1992): 29–46.

²⁹ Ver Ralph P. Martin, *A Hymn of Christ: Philippians 2:5–11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1997), y O'Brien, *Philippians*, 186–202. La designación del pasaje como un «himno» es anacrónica puesto que los antiguos himnos grecorromanos, y la mayoría de himnos judíos, eran expresiones de alabanza, y todos estaban dirigidos a la deidad. Fil 2:6–11, sin embargo, es una afirmación en cuanto a Cristo. Sobre esto, ver Stephen E. Fowl, *The Story of Christ in the Ethics of Paul: An Analysis of the Function of the Hymnic Material in the Pauline Corpus* (JSNTSup 36: Sheffield Academic Press, Sheffield, 1990), 32–33.

³⁰ Ver, por ej., Martin, *Hymn of Christ*, 287–311.

³¹ Fee, «Philippians 2:5–11», 31–32.

³² Cf. Morna D. Hooker, «Philippians 2:6–11», en *Jesus und Paulus: Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 10. Geburtstag*, ed. E. Earle Ellis y Erich Grasser (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978), 151–64, aquí en 157–58, que piensa que el pasaje puede ser poesía pero que ve las muchas propuestas para el análisis poético del himno como una razón para cautela.

³³ Cf. *ibid.*, 152–53 y la conclusión indicada cautelosamente de Oakes, *Philippians*, 210–12.

³⁴ Para la traducción de *jarpagmos* como «algo que se deba explotar», ver el estudio definitivo de Roy W Hoover, «The *Harpagmos* Dilemma: A Philological Solución», *HTR* 64 (1971): 95–119. Para un contraste entre esta actitud y la de los dioses paganos, ver la

mismo reveló el carácter de Dios, y Dios reconoció esto al exaltarlo al lugar más alto y darle el nombre que es sobre todo nombre (2:9–11).³⁵ Los filipenses debían seguir su ejemplo en sus relaciones unos con otros. Si consideraban los intereses de otros tan importantes como los propios, y consideraban el progreso del evangelio como el interés más importante de todos, ellos continuarían aferrándose a la palabra de vida hasta el día de Cristo y «brillarían como estrellas» en la generación torcida y depravada en que vivían (2:15–16).

La amenaza de las enseñanzas falsas al progreso del evangelio

En 3:1 Pablo recuerda a sus lectores el propósito principal de la carta: instarlos a regocijarse en el Señor y a no distraerse por los estorbos al progreso de su fe.³⁶ Luego lanza un ataque en el mismo callejón sin salida que los Gálatas habían empezado a recorrer: la noción de que la absolución ante el tribunal de Dios en el día final y una relación correcta con Dios (*dikaiosune*, «justicia») en el presente no es cuestión meramente de fe en Jesucristo sino también de seguir la ley mosaica (3:1–11).³⁷ El resto de la carta es demasiado [p 352] cordial para imaginarse que «agitadores» estilo gálatas de Jerusalén habían estado activos en Filipos.³⁸ Probablemente, entonces, 3:1–11 es una advertencia para los filipenses a que no le abran las puertas a este grupo, si acaso ese grupo hallaba su camino a Filipos. Habiendo apenas luchado con el «evangelio» de ellos en la carta a los Gálatas, Pablo tiene ansia de prevenir su influencia corruptora en Filipos.

De la misma manera, 3:12–21 probablemente no refleja ninguna amenaza «antinomiana» sería presente en Filipos cuando Pablo escribe la carta sino que es una medida preventiva, con la intención de advertir a los filipenses en cuanto a la clase de error que surgió en la romana Corinto y que podría fácilmente surgir en la romana Filipos.³⁹ Los corintios habían echado la culpa a Pablo por su proclamación de la cruz (1 Co 1:18–25; 2:2), enorgullecidos en un maestro sobre otro, jactándose de suposición social, olvidándose que su salvación era un don, y

muestra de la actitud de adquisición de las deidades paganas en Aristófanes, *Eccl.* 777–83, según lo anota Norman H. Young, «An Aristophanic Contrast to Philippians 2.6–7», *NTS* 45 (1999): 153–55.

³⁵ Ver N. T. Wright, «*arpagmo*»; and the Meaning of Philippians 2:5–11» *JTS* 37 (1986), 321–52, aquí en 344–51.

³⁶ El término *to loipon* no quiere decir «finalmente» aquí, ni tampoco *cairete en kurio* quiere decir «adiós en el Señor», como a veces han pensado los intérpretes (cf. 2 Co 13:11). *To loipon* puede querer decir, «en lo que tiene que ver con el resto, además de eso, además» tanto como «finalmente», y por consiguiente, no necesariamente indica la conclusión de una carta (ver BDAG, 602–3). *Cairete en kurio*, además, toma el tema del gozo y de alegrarse a pesar del sufrimiento que permea la carta y lo formula en un imperativo. Ver O'Brien, *Philippians*, 349, y Holloway, «Disce Gaudere», 15–19. Holloway observa que los estudiosos a menudo han trivializado las referencias de Pablo al gozo en la carta y su imperativo aquí en particular. Pablo está siguiendo modelos antiguos de consuelo al emitir un severo mandamiento a los filipenses para tener la perspectiva correcta de sus circunstancias. Cuando nos damos cuenta de esto, el llamado cambio de tono entre 3:1 y 3:2 se evapora.

³⁷ Otras dos ideas en cuanto a la identidad de los adversarios de Pablo han sido populares. Algunos creen que eran los judíos en general, y no el grupo en particular de cristianos judíos que Pablo atacó en Gálatas. Los que abogan por esta posición incluyen Caird, *Paul's Letters from Prison*, 133–34; Garland, «Composition and Unity», 166–73; y Hawthorne, *Philippians*, 40–47. Otros afirman que tanto en Gálatas como en Filipenses los adversarios de Pablo son los gnósticos que a la vez enfatizaban la circuncisión (cf. 3:2) y tenían tendencias antinomianas (cf. 3:19). Los que propone esta posición incluyen Walter Schmithals, *Paul and the Gnostics* (Abingdon, Nueva York, 1972), 82–83, y Willi Marxsen, *Introduction to the New Testament* (Fortress, Philadelphia, 1968), 63–64. Pero Ro 9:1–5 revela que Pablo no lanzaría un ataque polémico, tal como el que hallamos en Fil 3:2 contra los judíos en general, y que la evidencia es ligeramente en cuanto a un grupo gnóstico judío que hacía énfasis en la circuncisión pero no devoción a otros aspectos de la ley mosaica.

³⁸ Cuando Pablo recuerda a los filipenses en oración está agradecido y gozoso (1:3). Ellos son sus socios en la gracia que Dios le ha dado (1:5, 7; 4:14–16), su gozo y corona (4:1). Esto está en agudo contraste con el tono de las cartas en las que hay adversarios en escena, seduciendo a las iglesias de Pablo para alejarlas de él. Ver, por ej., Gá 1:6–9; 3:1; 4:11, 15–16; 5:7; 6:17; 1 Co 3:1–4; 4:8, 18; 6:5a; 11:17; 2 Co 11:19–20; 12:1, 20–21; 13:1–10.

³⁹ Para el argumento de que Pablo habla en contra de alguna amenaza de tendencia libertina presente, ver, por ej., Schmithals, *Paul*, 82–83; Marxsen, *Introduction*, 62–63; y Robert Jewett, «Conflicting Movements in the Early Church as Reflected in Philippians», *NovT* 12 (1970): 362–90, aquí en 376–82. Sobre el carácter latino de Filipos en tiempos de Pablo, ver Pilhofer, *Philippi*, 1:118–22, y para la clase de error que puede haber surgido de la cultura romana en Filipos, ver John L. White, *The Apostle of God: Paul and the Promise of Abraham* (Hendrickson, Peabody, Mass., 1999), 50–51.

aduciendo que ya eran ricos (1 Co 4:4–8; cf. 11:19). También se habían enredado en la inmoralidad, al parecer justificando sus acciones por las nociones populares grecorromana de la mortalidad del cuerpo (1 Co 15:1–58). Pablo se preocupa de que los filipenses no se enreden en una telaraña similar, y ciertamente que no lo hagan debido a alguna respuesta perversa a la afirmación de que ellos, como él, ya habían ganado a Cristo (3:8) y experimentado el poder de la resurrección de Cristo (3:10–11).

La estrategia de Pablo para prevenir estos dos errores en Filipos es, de nuevo, proveer un ejemplo para que los filipenses sigan. Habla de sí mismo sólo como uno que personalmente ha rechazado estas dos desviaciones de la senda del evangelio.⁴⁰ Espera que los filipenses sigan su ejemplo si acaso tales peligros surgen en medio de ellos.

La amenaza de una confianza errónea en la ley mosaica

Pablo empieza su ataque al hecho de poner la confianza en la ley mosaica con una descripción polémica de los agitadores. Son perros, dice, malos obreros, «la mutilación» (*katatome*). Este epíteto final va al meollo del asunto. A los judíos a veces se les llamaba «la circuncisión» (*peritome*) debido a que este rito era uno de sus distintivos principales, y desde su perspectiva los apartaba como el pueblo de Dios (Ef 2:11; Col 4:11). Desde la perspectiva de Pablo, sin embargo, la circuncisión no era necesaria [p 353] para la membresía en el pueblo de Dios y para la absolución en el tribunal celestial en el día final. Los que circuncidaban a los gentiles creyendo que el rito era necesario para la salvación última de ellos estaban, por consiguiente, sólo mutilando la carne, como los profetas frenéticos de Baal frustrados porque su dios no respondía a sus ruegos (Fil 3:2; cf. 1 R 18:18; también Lv 21:5, LXX).⁴¹

Pablo continúa su argumento diciendo que los que insisten en una operación literal en la carne para la membresía en el pueblo de Dios no son la verdadera «circuncisión». Esta designación para el pueblo de Dios le pertenece más bien a los que tienen dos características. Primero, adoran por el Espíritu (3:3a). La mención de la verdadera circuncisión en el mismo aliento con los que adoran por el Espíritu rememora los pasajes bíblicos en los que Dios promete restaurar la suerte de su pueblo después del período de su desobediencia. En ese tiempo, las Escrituras prometen, Dios circuncidará los corazones de su pueblo (Dt 30:6) y pondrá su Espíritu en ellos para que ellos puedan guardar sus mandamientos (Ez 11:19; 36:26–27; 37:14).⁴² Las implicaciones de la afirmación de Pablo son claras: la presencia del Espíritu en la comunidad que adora es la señal segura del pueblo de Dios, y no el rito físico de la circuncisión (cf. Ro 2:28–29; Gá 3:1–5).

Segundo, el verdadero pueblo de Dios, dice Pablo, son los que «nos enorgullecemos en Cristo Jesús y no ponemos nuestra confianza en esfuerzos humanos» (3:3b). Pablo se detiene en esta segunda característica más prolongadamente. Su queja básica contra los que dicen que la circuncisión debe añadirse a la fe en Cristo como requisito para la absolución en el tribunal escatológico de Dios es que su confianza se divide entre Cristo y una operación física («la carne») antes que estar colocada sólo en Cristo. La confianza que se coloca en cualquier cosa que no sea Cristo, sin embargo, es equivocada (3:4a).

Para ilustrar lo que quiere decir, Pablo luego habla autobiográficamente de su propia experiencia antes de su conversión cuando consideraba como «ganancia» (3:7) su posición social como judío (3:5a) y su celo por la ley

⁴⁰ En 3:17 también señala que otros que los filipenses conocían podían proveer ejemplos igualmente valiosos de la clase de devoción firme al evangelio que ha caracterizado su vida.

LXX Septuagint

⁴¹ Ver Alfred Plummer, *A Commentary on St. Paul's Epistle to the Philippians* (Londres: Robert Scott Roxburghe House, 1919), 69.

⁴² Para la presencia de estas nociones en el período del segundo templo, ver Scott J. Hafemann, «The Spirit of the New Covenant, the Law, and the Temple of God's Presence: Five Theses on Qumran's Self-Understanding and the Contours of Paul's Thought», en *Evangelium, Schriftauslegung, Kirche: Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag*, ed. Jostein Adna, Scott J. Hafemann, y Otfried Hofius, (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1997), 172–89.

(3:5b–6).⁴³ Ninguna de estas características estaba errada en sí misma —ser judío y buscar la ley que señala hacia la justicia son asuntos elogiados a ojos de Pablo (Ro 9:3–5, 31)— pero la actitud de Pablo hacia ellas en su vida anterior estaba errada. Confiaba que en el día final sería hallado inocente en el tribunal celestial en base a su propia justicia (3:9).⁴⁴ «Para mí», dice, eran «ganancia» (3:7).

[p 354] En su conversión, sin embargo, su actitud hacia su posición social y su observancia de la ley cambió. Ahora veía su propia justicia como inadecuada para su absolución ante el tribunal de Dios. Para esos propósitos su posición social y su celo, y cualquier otra cosa, era una pérdida total (3:7–8). Pablo se daba cuenta de que la absolución en el día final tendría lugar sólo si él fuera hallado «en [Cristo]». Sólo por iniciativa de Dios puede alguien estar en una relación correcta con Dios en ese día, y esta «justicia de Dios» puede venir sólo por fe en Cristo (3:9). La fe en Cristo, continúa Pablo, inicia una vida de sufrimiento en conformidad con la propia muerte de Cristo —y el encarcelamiento de Pablo y la adversidad de los filipenses son confirmación suficiente de esto— pero al final de este camino está nada menos que la conformidad con la resurrección de Cristo de los muertos (3:10–11).⁴⁵

Los filipenses, por consiguiente, debían imitar la resuelta búsqueda de Pablo de la resurrección sólo por la fe en Cristo. Es la clase de enseñanza falsa que asolaba a las iglesias de Pablo en Galacia si llegara a Filipos, lo que Pablo espera que los filipenses puedan «discernir lo que es lo mejor» (1:10) y no permitir que esta piedra de tropiezo estorbe el progreso del evangelio en medio de ellos.⁴⁶

La amenaza de una mentalidad terrenal

Si Filipenses fue escrito desde una cárcel en Éfeso durante los últimos meses del ministerio de Pablo en esa ciudad, entonces sus luchas con la iglesia de Corinto según se registran en 1 Corintios debían haber estado frescas en su mente (1 Co 16:8). Los corintios al parecer pensaban que habían logrado un plano más alto de madurez espiritual que Pablo con su énfasis necio en la crucifixión de Cristo. Ellos se enorgullecían no sólo con respecto a Pablo (4:8, 18–19) sino también con respecto a los que no seguían a sus maestros favoritos (4:6) y con respecto a los que carecían de su estilo de «conocimiento» (8:1–3, 10). Desdeñaban al pobre (11:22), y Pablo temía de que incluso menospreciarían a Timoteo (16:11).

A esto Pablo responde en 1 Corintios que su proclamación de Cristo crucificado era un «mensaje de sabiduría», pero que sólo «los maduros» (*joi teleioi*) podían entenderlo (1 Co 2:6). Los corintios, dijo, no estaban entre

⁴³ White, *Apostle of God*, 24, observa que en el mundo mediterráneo la «identidad» o «situación social» se determinaba de dos maneras: por situación «adscrita», determinada por la familia en la que uno nacía, o por situación «adquirida», que se ganaba por los esfuerzos de uno.

⁴⁴ La afirmación de Pablo de ser «intachable» respecto a la ley no quiere decir que Pablo guardó la ley perfectamente antes de su conversión. Quiere decir, más bien, que un observador humano no habría hallado ninguna falta en Pablo en cuanto a su observancia de la ley. Ver Juan Calvino, *Commentaries on the Epistles of Paul the Apostle to the Philippians, Colossians, and Thessalonians* (Eerdmans, Grand Rapids, 1948), 92–93; John M. Espy, «Paul's "Robust Conscience" Re-examined», *NTS* 31 (1985): 161–88, aquí en 165–66; y Moises Silva, *Philippians* (BECNT; Baker, Grand Rapids, 1992), 175–76.

⁴⁵ En nada de esto Pablo dice que «la actitud básica de los judíos es de una confianza propia que busca gloria ante Dios y que se apoya en sí misma» (Rudolf Bultmann, «kaucaomai [kti]», *TDNT*, 3:648). Pablo ve su propio enfoque de la ley antes de su conversión como nada usual (3:4b; cf. Gá 2:14), y es una medida del choque con que ve las acciones de los agitadores en Galacia que iguala su propia confianza pre conversión en su posición social y celo por la ley con el celo de ellos por circuncidar a los creyentes gentiles. Ciertamente, la clase de enfoque egocéntrico a la justicia que hallamos en Pablo pre conversión, en los agitadores gálatas, y ocasionalmente en el Nuevo Testamento, (por ej., Lc 18:10–14) existía en el judaísmo del primer siglo (por ej., 4QMMT 112–118; Josefo, *C. Ap.* 2.218), justo como siempre ha existido entre cristianos. No hay razón para pensar, sin embargo, que en cualquier caso la actitud es universal. Aunque E. P. Sanders ha exagerado su caso, por lo menos él ha mostrado esto. Ver su *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Fortress, Philadelphia, 1977), 1–428; idem, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE–66 CE* (SCM/Trinity Press International, Londres/Philadelphia, 1992), 47–303; y los comentarios equilibrados de Bockmuehl, *Philippians*, 202–3.

⁴⁶ Contrastar Gá 5:7.

los maduros, y cuando Pablo [p 355] estuvo entre ellos no pudo hablarles como gente espiritual sino sólo como gente carnal; como «meros infantes en Cristo». Sus divisiones le habían mostrado a Pablo que incluso en el tiempo de 1 Corintios ellos no estaban listos para comida sólida. Sólo podían tolerar leche infantil (3:1–4).

Otras señales de su inmadurez y perspectiva carnal surgen de secciones subsecuentes en 1 Corintios. Arrogantemente permitieron inmoralidad escandalosa en su medio (1 Co 5:1–2). Tenían relaciones sexuales con prostitutas y participaban en festivales que eran ocasión de adoración a ídolos siguiendo la teoría de que «todo estaba permitido» (6:12–20; 8:10; 10:1–22). Negaban la inmortalidad del cuerpo, posiblemente aduciendo que era necesario satisfacer los placeres corporales mientras uno estaba en posesión de su cuerpo (15:12, 32–33). Contra todo esto, Pablo tuvo que afirmar las convicciones cristianas de que los que participan en la inmoralidad flagrante no heredarán el reino de Dios y que el cuerpo era el templo escatológico del Espíritu de Dios y la posesión eterna, aunque destinada a cambio, del creyente.⁴⁷

Parece probable que habiendo apenas luchado con estos problemas en Corinto, Pablo intenta prevenir su surgimiento en Filipos, en Filipenses 3:12–21. Después de todo, en dondequiera que el evangelio chocaba con la cultura romana tradicional, tales ideas podían surgir.⁴⁸ En 3:12–16, entonces, Pablo continúa hablando biográficamente pero cambia la dirección de la narrativa para recalcar que en su conversión no alcanzó el fin de su progreso en la fe. No había «ya sido hecho perfecto [*teteleiomai*]» (3:12), y los que eran «maduros» (*teleioi*) entendían esto (3:15). Los filipenses, dice, debían imitarlo a él y a otros que tenían esta perspectiva (3:17).

Pablo entonces describe a un grupo a quien los filipenses no debían imitar. Como los corintios que probablemente ridiculizaban la proclamación de Pablo de la cruz, estos eran «enemigos de la cruz de Cristo» (Fil 3:18). Como los sexualmente inmorales de la iglesia de Corinto están destinados para «destrucción» si no cambian su conducta (cf. 1 Co 5:5; 6:9–10). Como algunos de los corintios, que se enorgullecían de la flagrante inmoralidad sexual en su medio (1 Co 5:1–2) e insistían en su derecho de asistir abanquetes presididos por ídolos y servidos por prostitutas (6:12–20; 8:10; 10:1–22), estas personas adoraban a sus estómagos y se gloriaban en algo de lo que deberían avergonzarse (Fil 3:19).

Pablo identifica el origen de este enfoque en pensamientos que se detienen «en cosas terrenales» (Fil 3:19).⁴⁹ Luego contrasta este enfoque con la manera correcta de pensar:

En cambio, nosotros somos ciudadanos del cielo, de donde anhelamos recibir al Salvador, el Señor Jesucristo. Él transformará nuestro cuerpo miserable para [p 356] que sea como su cuerpo glorioso, mediante el poder con que somete a sí mismo todas las cosas (3:20–21).

Esta afirmación pone en pastilla el argumento de 1 Corintios 15:42–49. Allí Pablo se opone a la noción corintia de que debido a que el cuerpo no será resucitado, hay que darle satisfacción (15:29–34). Contra esto Pablo dijo que los cuerpos mortales de los creyentes, formados como el cuerpo de Adán del polvo de la tierra, atravesarán una transformación en el futuro para llegar a ser como el cuerpo celestial de Jesús resucitado. Esta transformación, dijo, debería ser un incentivo para evitar la conducta inmoral: «E incluso así como si llevamos la imagen del hombre de polvo, así que llevemos la imagen del hombre del cielo» (1 Co 15:49, aut.).

Habiendo acabado de librar esta batalla en Corinto, Pablo advierte a los filipenses en contra de un peligro similar, que podría surgir de una interpretación errada de lo que Pablo dice en 3:7–11 de ganar a Cristo y de conocer el poder de su resurrección. Pablo quiere que los filipenses lo imiten a él (y a otros que entienden este enfoque, 3:17). Como él, quiere que ellos eviten mezclar el evangelio con nociones populares grecorromana de inmo-

⁴⁷ Ver capítulo 12, arriba.

⁴⁸ Cf. Bruce Winter, *After Paul Left Corinth: The Influence of Secular Ethics and Social Change* (Eerdmans, Grand Rapids, 2001), 27–28.

⁴⁹ Cf. la caracterización de Pablo de los corintios como «carnales» (*sarkikos*) y como personas que vivían de una manera meramente «humana» (*kata antzropon*) en 1 Co 3:1–4.

aut. traducción del autor

ralidad que producen una comprensión tóxica de sus responsabilidades éticas. De esta manera ellos pueden discernir «lo que es lo mejor» y pueden continuar progresando en su fe.

Cómo regocijarse en lo que importa en filipos

En resumen, la carta de Pablo a los Filipenses es un intento sostenido de persuadir a los creyentes de Filipos a regocijarse en lo que importa (1:10, 18). Lo que importa es el progreso del evangelio, tanto en las circunstancias de Pablo (1:12) como en las dificultades de ellos (1:25), y Pablo arguye que ellos deben hacer todo esfuerzo (2:12) para eliminar cualquier estorbo al progreso del evangelio en sus propios asuntos. No deben afanarse por el encarcelamiento de Pablo, ni por la enfermedad de Epafrodito, ni por su propia persecución, porque en todas estas tres instancias Dios ha hecho avanzar el evangelio bien sea a pesar de sus dificultades o mediante ellas; en esto, ellos, como Pablo, deben alegrarse (1:18; 3:1; 4:4). Deben dejar sus discusiones y unificarse para que su testimonio del evangelio pueda ser efectivo (2:14–16) y así ellos llegarán al día de Cristo puros e intachables (1:10; 2:12). Deben evitar la falsa enseñanza en las formas que crearon al caos teológico en Galacia y Corinto (3:1–21) y así ellos pueden participar en la resurrección de Cristo (3:10–11, 21).

En todo esto ellos deben seguir los ejemplos de Pablo, sus colaboradores, y Jesús (3:17; 4:9). Pablo se regocija cuando la gente predica el evangelio, aunque lo prediquen por envidia o rivalidad (1:15, 17–18a). Él no se deja distraer por la falsa enseñanza para poder «alcanzar la resurrección de entre los muertos» (3:11; cf. 3:21). Timoteo sigue fiel a «la obra del evangelio» aun cuando otros se preocupan sólo por sí mismos (2:21–22). Epafrodito arriesga su vida antes que abandonar una oportunidad de hacer **[p 357]** avanzar «la obra de Cristo» al ayudar a Pablo que está preso (2:30). Jesús mismo rehusó explotar su posición de igualdad con Dios y más bien se hizo hombre y murió la muerte de un esclavo en obediencia a Dios (2:6–8).

Estos ejemplos muestran lo que significa regocijarse en el progreso del evangelio en medio de la adversidad, descartar la agenda personal de uno a fin de trabajar con otros creyentes para el avance del evangelio, y permanecer sin distraerse por la falsa enseñanza de modo que la obra del evangelio pueda avanzar a su objetivo escatológico. Si los filipenses miran a su alrededor a estos ejemplos de consagración resuelto al evangelio y miran hacia adelante a su objetivo escatológico, ellos podrán superar los obstáculos a su «jubiloso avance en la fe» (1:25) y permanecerán «puros e intachables hasta el día de Cristo» (1:10). Pablo tiene confianza de que el Dios que empezó una buena obra en ellos vigilará que ellos triunfen (1:6).

[p 359]

Capítulo 14

SEGUNDA A LOS CORINTIOS: EL PODER SE PERFECCIONA EN LA DEBILIDAD

Desarrollos en corinto

La iglesia de Corinto experimentó un cambio dramático durante el tiempo que separa a 1 Corintios y 2 Corintios. La presuposición de Pablo de que los corintios contribuirían a su colecta para los cristianos de Judea asolados por la hambruna (1 Co 16:1–4) se convierte en una apelación a terminar lo que con tanto fervor habían empezado el año pasado (2 Co 8:10; 9:2). Lo que Pablo había dicho en cuanto a llegar a Corinto desde el norte después de visitar Macedonia, y de pasar el invierno con los corintios (1 Co 16:5–7) se vuelve una defensa de su decisión de cambiar los planes de visitar a Corinto dos veces, después de llegar una vez por barco desde Éfeso, viajando a Macedonia, y luego viniendo a Corinto de nuevo desde allí (2 Co 1:15–16). Al parecer, sin embargo, incluso estos planes no se materializaron, porque Pablo dice que decidió no hacer «otra visita que les causara tristeza» a Corinto (2 Co 1:23; 2:1), y más bien escribió una carta de apelación a los corintios (2:3–4; 7:8, 12). La carta evidentemente no enfoca múltiples facciones, cada una promoviendo a su maestro favorito (ver 1 Co 1:12; 3:4, 22), sino un solo adversario de Pablo de dentro de la iglesia de Corinto que había llevado a la iglesia a oponerse a su apóstol fundador (2 Co 2:5–11; 7:11–12).¹

Otros adversarios de Pablo también son evidentes en 2 Corintios, pero ellos han venido de fuera de Corinto (2 Co 3:11; 11:4), y el argumento de que se los debe identificar con «el partido de Cristo» de 1 Corintios o con los emisarios de Cefas u otros de los apóstoles de Jerusalén (1 Co 1:12; 3:22; 9:5; 15:5) no es persuasivo.² La pelea de Pablo en 1 Corintios es con los mismos corintios, que han usado los nombres de varios maestros, como Cefas, como punto focal para sus facciones. Él no critica a los líderes, y aun cuando difiere de ellos en práctica, respalda su derecho de seguir sus propios métodos misioneros (1 Co 9:5, 15; 16:12). En 2 Corintios, sin embargo, los intrusos han estado predicando a otro Jesús, un espíritu diferente, y un evangelio diferente [p 360] (2 Co 11:4), y el problema es precisamente su estilo de ministerio.³ Su confianza reside en cartas de recomendación, poder retórico, y una fuerte presencia corporal, y ellos han estado criticando amargamente a Pablo porque, a su manera de ver, él no tiene nada de eso (2 Co 3:1; 10:10–12; 11:6; cf. 5:12; 11:18).

¿Qué sucedió entre las dos cartas para que cambie el estado del cristianismo en Corinto tan dramáticamente? En 1 Corintios, que escribió desde Éfeso (1 Co 16:8), aprendemos que Pablo ya estaba preocupado lo suficiente por los corintios como para enviar a Timoteo para que les recuerde «mi manera de comportarme en Cristo Jesús» (1 Co 4:17). Su preocupación debe haberse hecho más fuerte después de recibir la inquietante carta y los informes igualmente inquietantes que motivaron 1 Corintios. «Si llega Timoteo» les dice al final de 1 Corintios, «procuren que se sienta cómodo entre ustedes, porque él trabaja como yo en la obra del Señor» (1 Co 16:10). Cuando llegó Timoteo, probablemente estas preocupaciones se materializaron: Timoteo halló a la iglesia firmemente

¹ F. F. Bruce, *1 and 2 Corinthians* (NCBC; Londres: Marshall, Morgan & Score, 1971), 168; Victor Paul Furnish, *II Corinthians* (AB 32A; Doubleday, Garden City, N.Y., 1984), 37; y Ralph P. Martin, *2 Corinthians* (WBC 40; Word, Dallas, 1986), xlix, 237.

² Para una conexión con el «partido de Cristo» ver, por ej., F. C. Baur, *Paul The Apostle of Jesus Christ, His Life and Work, His Epistles and His Doctrine: A Contribution to a Critical History of Primitive Christianity*, 2 vols.; 2ª ed. (Londres: Williams & Norgate, 1876), 1:258–307, y Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of Paul to the Corinthians* (ICC; T. & T. Clark, Edinburgh, 1915), xxxvii. Para una conexión con Cefas, ver C. K. Barrett, *Essays on Paul* (Westminster, Philadelphia, 1982), 14–22. Bruce W. Winter, *Paul and the Sophists* (SNTSMS 96; Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1997), 203, afirma que la misma fascinación con la retórica sofista y con la clase profesional de oradores públicos que la practicaban, que aparece en 1 Co 1–4 también está detrás de 2 Co 10–13.

³ Cf. Furnish, *II Corinthians*, 53–54.

opuesta a Pablo y volvió a Éfeso con este inquietante informe.⁴ La situación fue grave lo suficiente como para impulsar a Pablo a visitar a Corinto de inmediato (2 Co 2:1).

Cuando llegó a Corinto encontró resistencia encabezada por un cristiano corintio anónimo (2 Co 2:5–11; 7:11). Perturbado por ese doloroso rechazo, dejó Corinto, pero antes de salir les dijo a los corintios que había decidido cambiar su plan original de pasar el invierno con ellos después de viajar por Macedonia (1 Co 16:5–6). Más bien, los visitaría a ellos primero y esperaba hallar a los corintios más abiertos a la corrección. Luego viajaría al norte a Macedonia, y volvería a los corintios después de su viaje por Macedonia. Los corintios entonces le enviarían ajudea (2 Co 1:15–16), presumiblemente con su contribución para la colecta para los creyentes allí azotados por la hambruna.

Este plan nunca se materializó. Después de regresar a Éfeso, Pablo consideró más sabio evitarles a los corintios lo que podía haber sido simplemente otra visita triste y más bien les envió una carta como sustituto.⁵ Les escribió «con gran tristeza y angustia de corazón, y con muchas lágrimas», no para afligirlos, dice, sino para hacerles saber lo hondo de su amor por ellos (2 Co 2:4). El colaborador de Pablo, Tito, llevó esta carta desde Éfeso a Corinto (2 Co 2:13; 7:6–8, 14).

Mientras tanto, Pablo experimentó en Asia una aflicción (*tzlipsis*) que amenazó su vida, tal vez surgiendo de su conflicto con los muchos adversarios mencionados en 1 Corintios (1 Co 16:8; cf. 15:32) y que resultó en un encarcelamiento (Fil 1:13, 17) que **[p 361]** casi le trajo sentencia de muerte (Fil 1:20; 2 Co 1:9).⁶ Esta adversidad lo oprimió más allá de su poder para soportarla, y él «hasta temió salir con vida» (2 Co 1:8). Pero así como Dios había resucitado a Jesús de los muertos, así rescató a Pablo de las fauces de la muerte y desesperanza (1:9–10).

Aún estaba profundamente preocupado por la iglesia de Corinto, sin embargo, y después de recuperarse de su experiencia casi fatal, salió de Éfeso y viajó al norte a Troas, esperando hallar a Tito allí y enterarse cómo los corintios habían respondido a la carta de lágrimas. Tito no asomó, y aunque en Troas se abrió una oportunidad significativa para la proclamación del evangelio, Pablo estaba demasiado preocupado como para aprovecharla. Siguió a Macedonia, tal vez con la esperanza de hallar a Tito (2 Co 2:12–13).

En Macedonia Pablo fue afligido «por todas partes; conflictos por fuera, temores por dentro» (2 Co 7:5), pero por segunda vez en lo que probablemente fueron unas pocas semanas el Dios «que consuela a los abatidos» (2 Co 7:6) lo consoló, esta vez con la venida de Tito, y un informe generalmente favorable en cuanto a los corintios.⁷ La carta de lágrimas de Pablo los había llevado a la tristeza y al arrepentimiento (2 Co 7:8–9). Una mayoría de la

⁴ La carta corintia que motivó a Pablo a escribir 1 Corintios puede haber ya tenido un tono beligerante. Sobre esto, ver Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT; Eerdmans, Grand Rapids, 1987), 7.

⁵ Para esta reconstrucción de los varios itinerarios implicados en 1 Co 16:5–7; 2 Co 1:15–16; y 2:1, ver Furnish, *II Corinthians*, 143–44, y Paul Barnett, *The Second Epistle to the Corinthians* (NICNT; Eerdmans, Grand Rapids, 1997), 11–12, 100. Es igualmente probable que la dolorosa visita de Pablo fue la primera etapa de su viaje a Macedonia proyectado en 2 Co 1:16 y que la visita que Pablo decidió evitarles a los corintios fue su regreso de Macedonia a Corinto. Para este escenario, ver C. K. Barrett, *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians* (HNTC; Harper & Row, Nueva York, 1973), 7–8, 86.

⁶ Ver Furnish, *II Corinthians*, 42, y Frank Thielman, «Ephesus and the Literary Setting of Philippians», en *New Testament Greek and Exegesis*, ed. Amy M. Donaldson y Timothy B. Sailors (Eerdmans, Grand Rapids, 2003), 205–23. A. E. Harvey, *Renewal through Suffering: A Study of 2 Corinthians* (SNTW; T. & T. Clark, Edinburgh, 1996), 19, arguye que en Fil 1:21–26 Pablo parece retener algún control sobre si vive o muere, en tanto que en 2 Co 1:9 afirma que «ya ha recibido sentencia de muerte». Pero Fil 1:21–26 puede haber sido escrito antes de que la situación se volviera tan lúgubre que Pablo hasta perdió «la esperanza de salir con vida» (2 Co 1:8).

⁷ Dieter Georgi, *Remembering the Poor: The History of Paul's Collection for Jerusalem* (Abingdon, Nashville, 1992), 68–72, arguye que los «conflictos» que Pablo enfrentó en Macedonia fueron batallas entre cristianos (cf. Fil 3:2). Barnett, *Second Corinthians*, 368, probablemente tiene más razón, sin embargo, cuando arguye que Pablo se refiere a la persecución que enfrentaban las congregaciones tesalonicenses y filipenses. No sabemos nada cierto en cuanto a oposición teológica a Pablo en las iglesias de Macedonia, pero sí sabemos que estaban atravesando persecución de parte de los no creyentes (cf. Fil 1:28; 1 Ts 1:6; 2:14; 3:4; 2 Ts 1:4).

iglesia había castigado al dirigente de la oposición contra Pablo, y el deseo de los corintios por reconciliación era tan ferviente que Pablo tuvo que urgir moderación al tratar con el ofensor (2 Co 2:7-8).

Con todo, no todo era ideal. La «mayoría» de los corintios pusieron al ofensor bajo disciplina eclesiástica (2:6), pero esto dejó una minoría en la iglesia que presumiblemente no estaba del lado de Pablo. Los adversarios cristianos judíos de fuera se habían unido a esta minoría (10:7; 11:22-23).⁸ Aunque hay controversia académica intensa en cuanto a la identidad de estos adversarios, unos pocos detalles son claros.⁹ Los oponentes de [p 362] Pablo eran judíos (11:22), afirmaban pertenecer a Cristo (10:7; 11:23), y aducían ser apóstoles (11:13). Pablo, irónicamente, los tilda de «superapóstoles» (11:5; 12:11) y afirma que no es en nada inferior a ellos (11:5; 12:11-12) aunque él tal vez sea aficionado cuando se trata de la retórica (11:6). Esto probablemente quiere decir que ellos se enorgullecían de su propia habilidad superior para hablar y acusaban a Pablo de no poseer este nivel de habilidad retórica (10:10; 11:6).¹⁰

Estos oponentes también aducían contra él su presencia física «nada impresionante» y «tímida» (10:1, 10), la vacilación de sus planes de viaje (1:15-2:4), el no poder presentar cartas de recomendación (3:1), y su negativa a recibir sostenimiento financiero de los corintios (11:7-11). Probablemente le acusaban de aducir que trabajaba duro para vivir entre las iglesias mientras secretamente metía las manos en la colecta que estaba tan afanoso de reunir de ellos para los cristianos pobres de Jerusalén (12:16-18).¹¹ Tales acusaciones pueden haber formado la base para la negativa de parte de toda la iglesia, incluyendo la mayoría arrepentida, a continuar en su compromiso adquirido durante el año anterior de contribuir a la colecta que Pablo estaba recogiendo (8:6, 10-12; 9:2).

Pablo, por su parte, acusó a sus componentes de predicar a otro Jesús, un espíritu diferente y un evangelio diferente (2 Co 11:4), y creía que eran «falsos apóstoles, obreros estafadores, que se disfrazan de apóstoles de Cristo». Eran servidores de Satanás (11:13-14). No obstante, su pelea con ellos enfoca menos el contenido de la predicación de ellos que en su presencia.¹² El meollo del problema para Pablo es que ellos «se dejan llevar por las

⁸ Los argumentos para la unidad de la carta ligeramente pesan más que los argumentos para considerar los capítulos 10-13 como parte de una carta diferente. Para el argumento ahora común de que Pablo escribió los capítulos 10-13 después de los capítulos 1-9, ver, por ej., Hans Windisch, *Der zweite Korintherbrief*, 9ª ed. (MeyerK; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1924), 17-18; Bruce, *1 & 2 Corinthians*, 166-70; Barrett, *Second Epistle to the Corinthians*, 9-10, 12-17; Furnish, *II Corinthians*, 35-41; y Martin, *2 Corinthians*, xlv-xlvi. Para la posición de que los capítulos 10-13 son la «carta de lágrimas» a que se refiere en 2:3-4, 9 y 7:8 ver, entre muchos otros, Plummer, *Second Epistle of St. Paul to the Corinthians*, xxxvi-xli. La idea de que 2 Corintios es una colección de cartas ha ganado algún respaldo pero ningún esquema singular para dividir la carta en un número de fragmentos ha logrado consenso. para un argumento persuasivo en general de que los capítulos 1-9 y 10-13 pertenecen a la misma carta Barnett, *Second Epistle to the Corinthians*, 17-23, y para un estudio del debate desde Johann Salomo Semler (1725-91) ver Hans Dieter Betz, *2 Corinthians 8 and 9: A Commentary on Two Administrative Letters of the Apostle Paul* (Fortress, Philadelphia, 1985), 3-36.

⁹ La tesis de que los adversarios de Pablo eran judaizantes se remonta por lo menos a Theodoret of Cyrus (PG 82:434; ACCS 7:283). Ver también Plummer, *Second Epistle of St. Paul to the Corinthians*, 36-41, y Barrett, *Essays on Paul*, 65. La tesis de que los adversarios era judaizantes con alguna conexión con los apóstoles de Jerusalén aparece en F. C. Baur, «Die Christus Partei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentum in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom», *Tübingen Zeitschrift für Theologie* 4 (1831): 61-206, aquí en 1023. Ver el sumario de la posición de Baur en Jerry L. Sumney, *Identifying Paul's Opponents: The Question of Method in 2 Corinthians* (JSNTSup 40; Sheffield Academic Press, Sheffield, 1990), 15-22. Barrett, *Essays on Paul*, 20-21, 34-38, 80, también toma esta posición. El argumento de que los oponentes eran judíos gnósticos aparece, por ej., en Windisch, *Der zweite Korintherbrief*, 25-26, y Rudolf Bultmann, *The Second Letter to the Corinthians* (Augsburg, Minneapolis, 1985), 203-4, 214-15. Dieter Georgi, *The Opponents of Paul in Second Corinthians* (Fortress, Philadelphia, 1986) opina que los adversarios de Pablo eran judíos helenizados que aducían ser «hombres divinos». Winter, *Philo and Paul*, 203, arguye que eran sofistas que los corintios habían reclutado para que enseñaran después de que Pablo no volvió a Corinto. Sobre lo aconsejable de usar sólo la clara información de 2 Corintios para describir a los adversarios de Pablo, ver Furnish, *II Corinthians*, 48-54.

¹⁰ Sus cartas eran retóricamente impresionantes, afirmaban, pero su «entrega» era defectuosa. Ver Winter, *Philo and Paul*, 205-8.

¹¹ Barrett, *Second Corinthians*, 324; Martin, *2 Corinthians*, 450; Barnett, *Second Epistle to the Corinthians*, 583; cf. Winter, *Philo and Paul*, 218.

¹² Cf. Furnish, *II Corinthians*, 53.

apariencias y no por lo que hay dentro del corazón» (5:12) y que se jactaban «conforme a la carne» (11:18, aut.) en tales asuntos como su identidad en étnica (11:21b–22). Ellos ponían confianza en las cartas de recomendación de otros (3:1) y en la propia recomendación que hacían de sí mismos (10:18).

Tito al parecer informó de todo esto a Pablo en Macedonia, y el apóstol respondió con la carta que nosotros conocemos como 2 Corintios. La carta es una mezcla de alivio porque la mayoría dentro de la iglesia se había arrepentido de su maltrato a Pablo durante su visita más reciente y de preocupación porque la iglesia todavía necesitaba **[p 363]** buscar restauración (13:11). La meta de Pablo es animar a la mayoría que acababa de arrepentirse a seguir leales al evangelio y proveerles de los recursos teológicos para responder a los que se jactan en su apariencia externa y no en el corazón (5:12).

Estos recursos teológicos se pueden resumir en una línea: el poder de Dios se perfecciona en la debilidad (cf. 12:9). Los oponentes de Pablo habían puesto su confianza en los arreos externos del poder «carnal»: cartas de recomendación, habilidad retórica y presencia impresionante. Pablo, sin embargo, pone su confianza en el Dios que obra mediante la aflicción, la tristeza y la pobreza, para producir vida. Pablo muestra en 2 Corintios como Dios ha hecho esto con Jesús, los cristianos de Macedonia, los cristianos de Corinto, y, más significativamente a la luz de la oposición que él enfrenta, consigo mismo. Este principio teológico subraya la carta de principio a fin, dando unidad a lo que de otra manera es un argumento difícil y desorganizado.

Consuelo en la desesperación (1:3–11)

Pablo empieza 2 Corintios de una manera nada usual. En lugar de informar las gracias que da a Dios por sus lectores, Pablo bendice a Dios por librarle de un grave peligro y luego recuerda a los corintios de su necesidad de las oraciones de ellos para que Dios lo libre de otros peligros similares en el futuro. Cuando esa liberación suceda, dice, muchos darán gracias por ella.¹³ ¿Por qué enfoca en esta oración en la obra de Dios antes que en sus propias circunstancias? El cambio surge no meramente porque Pablo acaba de experimentar liberación de un peligro mortal, sino porque su experiencia de la liberación ilustra con claridad el principio teológico que los corintios están en peligro de olvidar: no debemos confiar «en nosotros mismos sino en Dios, que resucita a los muertos» (1:9).

Esta bendición de apertura puede dividirse en cuatro secciones: los versículos 3–5 alaban a Dios por el consuelo que él da a los afligidos; los versículos 6–7 especifican a Cristo como el medio por el que esto sucede; los versículos 8–10a describen cómo Dios ha rescatado a Pablo, y los versículos 10b–11 afirman la confianza de Pablo de que Dios continuará rescatándolo conforme los corintios colaboran con él en oración.

Pablo empieza (1:3–4), como era común en las oraciones judías de gratitud por liberación, con una bendición.¹⁴ El punto de la bendición es que debido a que Dios es compasivo, consuela a las personas en su aflicción y luego usa esta experiencia en sus vidas para extender consuelo a otros que lo necesitan. No hay nada sorprendente en la primera parte de esta afirmación; esperamos que un Dios misericordioso consuele a los afligidos. La segunda parte de la afirmación, sin embargo, es más desusada. Aquí aprendemos que Dios consuela a los afligidos para que ellos a su vez puedan consolar a otros en su aflicción.

[p 364] La segunda sección (1:6–7) explica por qué Pablo puede decir esto. Primero, Jesús mismo sufrió de una manera que trajo «consuelo» a otros, y, de manera similar, Pablo, mediante su sufrimiento en el servicio del evangelio, extiende «consuelo y salvación» a otros.¹⁵ La mirada de peligros que Pablo ha enfrentado para llevar evangelio a los gentiles y la presión diaria de cuidar a sus iglesias ha extendido el consuelo salvador y escatológico de Dios a muchos (cf. 4:7–12). Segundo, el mismo Pablo ha experimentado el consuelo de Dios en medio de los peligros que ha enfrentado al completar su misión (6:5) —tema que vuelve a tomar en 4:8–9; 6:9b–10; y 12:9–10— y en medio de las presiones psicológicas que el cuidado diario de sus iglesias ha puesto sobre el (6:8–

¹³ Cf. Bultmann, *Second Letter to the Corinthians*, 21, 31, y Furnish, *II Corinthians*, 53.

¹⁴ Ver, por ej., Sal 18:46 [17:47, LXX]; 66:20 [65:20, LXX]; Judit 13:17. En Tobías 3:11 una bendición empieza una oración por liberación de la aflicción.

¹⁵ Cf. Barrett, *Second Epistle to the Corinthians*, 62.

9; 11:28–29; cf. también 7:6–7). Pablo, por consiguiente, sirve como ejemplo ante los corintios de que Dios «consuela a los abatidos», y esto debe animar a los corintios para soportar con perseverancia los sufrimientos que ellos también deben experimentar por su consagración al evangelio (1:6b–7).

En la tercera sección (1:8–10a) Pablo describe la experiencia específica de adversidad que motivó la bendición de 1:3–4. Los detalles biográficos de la experiencia no tienen importancia para Pablo.¹⁶ Los elementos críticos son la gravedad de la aflicción (Pablo llegó a casi perder la esperanza de salir con vida), el rescate de Dios de Pablo de estas circunstancias desesperadas (Dios le libró de un peligro tan mortal), y, más importante, la reflexión teológica de Pablo sobre la razón por qué todo esto sucedió: «Pero eso sucedió para que no confiáramos en nosotros mismos sino en Dios, que resucita a los muertos» (1:9).

En la cuarta sección (1:10b–11) Pablo mira a su propio futuro y el futuro de los corintios. Confía en que Dios, que le ha librado en el pasado, continuará librándolo conforme él enfrenta peligro físico y presión psicológica. También confía que los corintios orarán por él en este sentido y que, cuando tenga lugar la liberación, ellos ofrecerán gracias a Dios.

En esta bendición de apertura Pablo ha colocado el cimiento teológico para todo lo que dice a los corintios en la carta.

- En 1:12–7:16 describe cómo Dios ha traído arrepentimiento de la tristeza y vida de la muerte de una manera que ha consolado a Pablo en su relación con los corintios y en su difícil ministerio en general. Como resultado de la manera en que Dios ha obrado en las dificultades de la vida hará «abundar la acción de gracias para la gloria de Dios» (4:15), tal como Pablo dice en 1:11.
- En 8:1–9:15 Pablo hace una apelación a los corintios a renovar su interés en la colecta para los hermanos creyentes pobres de Jerusalén en base a que la pobreza física provee la oportunidad para que la gracia de Dios obre de maneras poderosas. El resultado, de nuevo, será «acciones de gracias a Dios» (9:11–15).

[p 365] • En toda la carta, pero especialmente en 10:1–13:14 Pablo insta a los corintios a abandonar la noción de sus oponentes de que la esencia de la existencia cristiana son cartas de recomendación, una presencia corporal impresionante, retórica hábil y alta posición social. Más bien, dice Pablo, la existencia cristiana deriva su poder de la gracia de Dios, que se ve más claramente cuando Dios produce vida mediante la debilidad de su pueblo. «[Cristo] fue crucificado en debilidad», dice Pablo casi en la conclusión de su carta, «pero ahora vive por el poder de Dios. De igual manera, nosotros participamos de su debilidad, pero por el poder de Dios viviremos con Cristo para ustedes» (13:4).

Vida en medio de la tristeza (1:12–2:13; 7:5–16)

Pablo empieza el cuerpo de su carta con un relato de su reciente relación con los corintios que está probablemente diseñada, en la superficie, a responder a dos de las acusaciones de sus oponentes. Primero, ellos probablemente habían aducido que la «ligereza» con que él cambió sus planes de visitar a los corintios demuestra que no es confiable (1:12, 17). Segundo, ellos aducían que la carta severa que los corintios habían recibido recientemente de Pablo mostraba que él no se interesaba por ellos (2:3–4; 7:8; 10:1; 10:9–11).¹⁷

En respuesta a estas acusaciones, Pablo admite los hechos básicos pero niega la interpretación que sus oponentes al parecer les habían dado. En verdad él cambió sus planes y escribió una carta que les causó tristeza a los corintios, pero todo esto, dice, surgió de su amor por ellos. Él cambió sus planes de viaje una vez para darles el beneficio de que lo vieran dos veces (1:15), y luego los cambió de nuevo para evitarles otra visita dolorosa (1:23). En lugar de otra visita, les escribió en cuanto a esta aflicción, para que cuando finalmente fuera, ellos estuvieran en buenos términos de nuevo (2:3). Esa carta estaba llena de angustia, y Pablo lo lamenta, pero sus motivos eran buenos: quería que ellos supieran que los amaba (2:4; 7:8). Debajo de la superficie de esta defensa está

¹⁶ Harvey, *Renewal through Suffering*, 9–13.

¹⁷ Cf. Furnish, *II Corinthians*, 130.

el principal mensaje de Pablo: Dios es confiable (1:18–22) y puede usar las circunstancias de «gran angustia», «angustia de corazón», y «muchas lágrimas» para producir arrepentimiento, vida y gozo (1:23–2:13; 7:5–16).

Pablo enfoca en la confiabilidad de Dios en 1:18–22 a fin de decir que él, como Dios mismo, es confiable. El mensaje que predica no describe a Dios como fiel a algunas promesas e infiel a otras, sino que es el relato del cumplimiento de Dios de sus promesas en Cristo (1:18–20). Algunas promesas esperan cumplimiento, pero mientras tanto Dios hace que los creyentes permanezcan firmes y los ha ungido y sellado con su Espíritu, «como garantía de sus promesas» (1:21–22).

En 1:23–2:13 y 7:5–16 Pablo muestra cómo las circunstancias difíciles que rodearon su reemplazo de otra visita dolorosa con una carta severa trajo vida a los corintios [p 366] y lo consoló. Él les hizo «una visita dolorosa» y les escribió una carta angustiada y de lágrimas (2:3–4) que más adelante él lamentó y que afligió a los corintios (7:8). La situación era tan lóbrega que Pablo abrevió un ministerio evangelizador fructífero en Troas debido a que Tito, portador de la carta severa, no había llegado allá en su viaje de regreso y el espíritu de Pablo estaba inquieto, presumiblemente por los resultados de la carta (2:12–13). Pablo viajó a Macedonia, pero allí también, antes de la venida de Tito, estaba «acosados por todas partes; conflictos por fuera, temores por dentro» (7:5).

La llegada de Tito, sin embargo, convirtió en gozo la angustia de Pablo. Tito trajo las noticias de que la carta en verdad había producido tristeza entre los corintios, pero Dios usó esta tristeza para llevarlos al arrepentimiento y la vida (7:9–10).¹⁸ El Dios fiel de quien Pablo predica y cuyo carácter fiel se reflejaba en el ministerio de Pablo de fidelidad a los corintios en su gracia había usado la visita no hecha y una carta lamentablemente rigurosa para reconciliar a los corintios y Pablo, y ponerlos en el curso hacia la salvación (7:10), y para consolar a Pablo (7:6, 13).

Vida mediante la muerte (2:13–7:4; 10:1–13:10)

Poco antes de que Pablo llegue al punto en la narrativa de su reciente relación con los corintios en la que Dios lo consoló con las buenas noticias de Tito, estratégicamente introduce una reflexión extendida de su comprensión de la existencia apostólica, y cristiana.¹⁹ «Falsos apóstoles» habían causado, tal vez, o por lo menos habían estimulado, la ruptura entre él mismo y los corintios (11:13). Estos oponentes de Pablo valoraban una presencia corporal impresionante, sofisticada técnica retórica (10:10; 11:6), cartas de recomendación (3:1), y el sostenimiento financiero de los corintios (11:7–12). El entendimiento de Pablo de la existencia apostólica y cristiana era absolutamente opuesto a esa perspectiva. Por tanto, aunque las noticias de Tito eran consoladoras, antes de hablar de eso, Pablo quiere asegurarse de que los corintios entienden las diferencias entre él mismo y sus oponentes.

Pablo finalmente vuelve a la narración de su relación con los corintios en 7:5, y esta narrativa da paso en 8:1–9:15 a una apelación a los corintios a que renueven su dedicación a la colecta que Pablo estaba recogiendo para los cristianos de Judea azotados por la hambruna. Luego, por razones que no son claras, vuelve a una consideración [p 367] de las diferencias entre sí mismo y sus oponentes en 10:1–13:10. Aunque el argumento de Pablo en 10:1–13:10 es más acalorado, más directo y más personal —señal para algunos estudiosos de que la situación en

¹⁸ Bultmann, *Second Letter to the Corinthians*, 47, señala que esta afirmación no contradice la afirmación de Pablo en 2:4 de que él no escribió la carta de lágrimas para entristecer a los corintios. En 2:4 Pablo no está refiriéndose a la tristeza saludable que lleva al arrepentimiento sino a la tristeza humana, producida con el propósito de vengarse.

¹⁹ Muchos estudiosos creen que el cambio dramático en tono y tema entre 2:13 y 2:14 señala la introducción de un fragmento epistolar paulino en este punto. Para un estudio de las varias teorías, ver R. Bieringer, «Teilungshypothesen zum 2.Korintherbrief Ein Forschungsuberblick», en *Studies on 2 Corinthians*, ed. R. Bieringer y J. Lambrecht (BETL 112; Leuven Univ. Press, Leuven, 1994), 66–105, aquí en 85–98. Aunque un giro dramático en la carta parece innegable en este punto (*pace* Furnish, *II Corinthians*, 186–87), los eslabones temáticos entre 1:12–2:13 y 2:14–7:4 muestra que las dos secciones van juntas. Comparar, por ej., 1:12–17 con 2:17; 4:2; y 6:6–10; sobre esto ver Barnett, *Second Epistle to the Corinthians*, 137 n. 1.

Corinto había progresado desde que escribió los capítulos 1 al 9— el problema y la respuesta de Pablo al mismo son fundamentalmente idénticos.²⁰

La disputa entre Pablo y sus adversarios se hace clara en 5:13–19 y 11:1–12:13. En estos dos pasajes Pablo afirma que los cristianos piensan de una manera diferente de aquellos cuya perspectiva es determinada por la carne. Para los que piensan «según la carne» (*kata sarka*, 2:16; 10:3–4; 11:18) la vida que el creyente escoge llevar parece locura (5:13). Los cristianos, sin embargo, ya no evalúan a las personas en general, ni a Cristo en particular, «según la carne» (5:16). Al reconocer que Cristo murió por ellos para reconciliarlos con Dios, ellos también han muerto en el sentido de que ya no viven para sí mismos sino para Cristo (5:14–15). Son «una nueva creación. ¡Lo viejo ha pasado, ha llegado ya lo nuevo!» (5:17–19).

Esto quiere decir que para el creyente, jactarse «según la carne» (11:18) sólo puede ser necedad. Pablo puede participar de tal jactancia irónicamente, para mostrar lo necio que es; e incluso en medio de su jactancia irónica no puede resistir decir de frente: «Como si estuviera loco hablo» (11:23, RV-60).²¹ Los oponentes de Pablo creen que él está loco (5:13) y que es un necio (11:16). El cree que ellos son necios (11:19). El conflicto entre ellos surge de dos nociones absolutamente diferentes del mundo y del evangelio.

En todo el pasaje de 2:14–7:4 y 10:1–13:10 Pablo contrasta estos dos diferentes enfoques a la existencia apostólica y cristiana. Los que toman un enfoque viven y luchan «según la carne». Los que toman el otro enfoque, aunque viven en la carne, no luchan «conforme a la carne» (10:2–3). Sus oponentes valoran lo visible, lo poderoso y, en su retórica sofisticada, lo engañador. Pablo argumenta en estos dos pasajes que los apóstoles y creyentes deben hallar el poder de Cristo más plenamente presente en la debilidad del sufrimiento, en decir la verdad sin adornos, y en el corazón humano invisible. El cristiano debe, en breve, «vivir por fe, y no por vista» (5:7).

Debilidad apostólica

Los oponentes de Pablo se enorgullecían de su fuerza. Se habían preparado en el arte de la retórica y tenían una presencia física poderosa que usaban como ventaja psicológica para llevar a su lado a los corintios (10:10; 11:6, 20). Como era costumbre para los oradores itinerantes en el mundo romano del primer siglo, los oponentes de Pablo llevaban cartas de introducción para demostrar la red de amistades con las que estaban conectados y como medio de ganar entrada en los círculos sociales en donde esperaban ejercer poder. También esperaban que los corintios les proveyeran de tales [*p* 368] cartas para otros (3:1). Disfrutaban del patrocinio de los corintios, que les pagaban por sus servicios como maestros (2:17; 11:7–11, 20; 12:13–18).

Pablo, sin embargo no tenía nada de eso. Su presencia personal no era impresionante, su retórica—descontando sus cartas—de aficionado, y sus cartas de recomendación inexistentes, y no tenía la habilidad de ganar patronos. En una palabra, era débil (10:10; 11:6, 7–11, 21; 12:13–18).

En su defensa Pablo concede el punto básico de sus adversarios. Él es débil, aduce, pero es precisamente en su debilidad que obra el poder de Dios. Pablo empieza su defensa en 2:14 con una oración de acción de gracias al Dios «que siempre nos lleva a la muerte, como esclavos conquistados, en una procesión triunfal».²² Pablo prestó esta imagen de la costumbre del triunfo romano, una procesión elaborada en la que se alababa al dios que concedía una victoria militar, y a prisioneros representantes de la guerra se les hacía desfilar ante el público romano an-

²⁰ Bruce, *1 and 2 Corinthians*, 166–70; Barrett, *Second Epistle to the Corinthians*, 243–46; Furnish, *II Corinthians*, 35–41; y Martin, *2 Corinthians*, xlii y 298.

²¹ Esto es traducción de *parafronan lalo* en BDAG, 772.

²² Para esta traducción ver Scott J. Hafemann, *Suffering and the Spirit: An Exegetical Study of II Cor. 2:14–3:3 within the Context of the Corinthian Correspondence* (WUNT 2.19; J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1986), 51.

tes de su ejecución ceremonial.²³ El punto de la imagen es clara: en su obra apostólica Pablo sufrió por diseño de Dios.

Pablo entonces cambia la imagen para recalcar otro punto. Al conducirlo como esclavo conquistado, dice, Dios puede esparcir la fragancia sacrificial de su conocimiento en todo lugar (2:14b).²⁴ Para los que están siendo salvados, esta fragancia es aroma de vida, pero para los que están pereciendo es hedor de muerte (2:15). El sufrimiento de Pablo no ha sido sin un propósito salvador, por consiguiente. La procesión triunfal de Dios ha llevado al apóstol de Jerusalén al Ilírico (Ro 15:19), y así por todo el Mediterráneo oriental la gente ha respondido al evangelio bien sea con rechazo, que resultaba en muerte, o con aceptación, que resultaba en vida. Dios ha usado la proclamación del apóstol del evangelio, la había estampado cómo era con sufrimiento, para realizar sus propósitos salvadores (2:16a).

Varios párrafos más adelante Pablo recalca el mismo punto. El tesoro del evangelio, en tanto y en cuanto es proclamado por él, dice, está contenido en un vaso de barro: en su ministerio de predicar el evangelio él está «atribulado en todo, ... perplejo ... perseguidos ...» y «derribado». Sin embargo es precisamente el evangelio predicado por estos medios que Dios usa para discriminar entre personas de mentes veladas que por consiguiente están pereciendo (4:3–4), y los que creen en el evangelio y en quienes la vida está empezando a obrar (4:12). «Así que», Pablo les dice a los corintios, «la muerte actúa en nosotros, y en ustedes la vida».

En este pasaje, sin embargo, Pablo lleva el punto un paso más allá. Vislumbres de vida, dice, se hacen visibles conforme Dios lo sostiene personalmente en medio de su sufrimiento. Él dice: «Nos vemos atribulados en todo, *pero no abatidos*; perplejos, *pero no desesperados*; perseguidos, *pero no abandonados*; derribados, *pero no destruidos*» (4:8–9, [p 369] cursivas añadidas). Más adelante habla de su ministerio en términos paradójicos similares:

... por honra y por deshonra, por mala y por buena fama; veraces, pero tenidos por engañadores; conocidos, pero tenidos por desconocidos; como moribundos, pero aún con vida; golpeados, pero no muertos; aparentemente tristes, pero siempre alegres; pobres en apariencia, pero enriqueciendo a muchos; como si no tuviéramos nada, pero poseyéndolo todo (6:8–10).

El ministerio de Pablo, por consiguiente, lleva el sello tanto del sufrimiento como de la salvación. Él es llevado a su muerte como un soldado capturado en procesión triunfal conforme él recorre todo el Mediterráneo oriental predicando el evangelio. Por este medio improbable Dios da la salvación a los que responden en fe a la predicación del evangelio, y Dios da salvación a Pablo al sostener al apóstol en medio de la adversidad.

¿Cuál es el origen de esta extraña forma de ministerio? La muerte y resurrección de Jesús. Así como Jesús murió, así el apóstol «está siendo entregado a la muerte por causa de Jesús»; y así como Jesús resucitó de los muertos, así también «la vida de Jesús» se revela en la «carne mortal» de Pablo (4:11, aut.), tanto en los límites que Dios pone en su sufrimiento (4:8–9; 6:8–10) como en la vida que su ministerio sufrido produce en los corintios (4:12). Cerca de la conclusión de la carta Pablo lo dice de esta manera: «[Cristo] fue crucificado en debilidad, pero ahora vive por el poder de Dios. De igual manera, nosotros participamos de su debilidad, pero por el poder de Dios viviremos con Cristo para ustedes» (13:4).

¿Por qué la obra de Dios que da vida tiene lugar en el contexto de tal debilidad? Pablo responde a esta pregunta de la manera que 1 Corintios 1:18–31 y 2:4–5 nos han llevado a esperar. En esos pasajes Pablo había dicho que Dios escogió obrar mediante lo necio, lo débil y menospreciado del mundo «para que nadie se jacte en su presencia» (1 Co 1:29). Pablo había dicho que no les predicó a los corintios con palabras sabias y persuasivas para que la fe de ellos «no dependiera de la sabiduría humana sino del poder de Dios» (1 Co 2:4–5). Aquí dice, de

²³ Ibid., 7–39. Sobre la manera en que se celebraban los triunfos, ver Richard C. Beacham, *Spectacle Entertainments of Early Imperial Rome* (Yale Univ. Press, New Haven, Conn., 1999), 1922, 39–41.

²⁴ Durante un triunfo romano se abrían las puertas que bordeaban la ruta triunfal de Roma y la fragancia del incienso que se quemaba dentro flotaba sobre las multitudes que llenaban las calles. Ver Beacham, *Spectacle Entertainments*, 20.

modo similar, que Dios ha colocado el tesoro del evangelio en vasijas de barro «para que se vea que tan sublime poder viene de Dios y no de nosotros» (2 Co 4:7). Al obrar de esta manera Dios puede mostrar que salva «a los que perecen» (1 Co 1:18; cf. 2 Co 2:15; 4:3) por sí mismo y por su propia iniciativa. Por eso Pablo puede caracterizar su predicación como un mensaje de la gracia de Dios (2 Co 4:15; 6:1; cf. 1:12).

Más adelante, en el «discurso del necio», el eslabón entre la gracia de Dios y el uso de Dios de la debilidad humana para realizar sus propósitos se hacen incluso más explícitos. Allí Pablo sólo se jacta «según la carne» irónicamente (11:18). Si la ironía se esfuma y él debe jactarse sinceramente, puede hacerlo sólo en su debilidad, sea por las adversidades que sufre como apóstol o su aguijón personal en la carne (11:21b–33; 12:7–10).

[p 370] Pablo comenta que Dios le dio esta «espina» dolorosa personal para evitar que se vuelva arrogante, para mostrarle que la gracia de Dios era suficiente, y para revelar que el poder de Dios se perfecciona en la debilidad (12:9). Precisamente en medio de la adversidad que él soporta «por causa de Cristo» y en medio de su sufrimiento personal, el poder de Dios que da carácter se hace evidente (12:10). Sin ningún recurso para lograr la tarea que Dios le ha asignado excepto lo que Dios provee, no puede haber duda de que es Dios quien está realizando la obra.

Discurso sincero

Pablo concluye la descripción de su ministerio débil y sufriente en 2:14–16 con la pregunta: «Y ¿quién es suficiente para estas cosas?» (2:16b, aut.). Claramente no, implica que en 2:17, «los muchos que comercian [*kape-lountes*] con la palabra de Dios».²⁵ En esta frase Pablo está usando una queja filosófica común contra los sofistas que viajaban de ciudad en ciudad promoviendo las virtudes de su enseñanza, no porque sabían de lo que estaban hablando, sino como los mercaderes (*kapelos*) de la plaza de mercado, para obtener ganancia (Platón, *Prt.* 313. c. 3–313.3.1).²⁶ Sus oponentes, como era costumbre entre los retóricos itinerantes, cobraban por sus servicios (11:7–12; 12:13–16a). Esta imagen también implicaba el uso de engaño para cerrar un negocio. «Un mercader difícilmente puede impedir hacer el mal, ni es el comerciante [*kapelos*] inocente de pecado», decía Ben Sirá (Sir. 26:29). Pablo creía que sus oponentes no sólo vendían la palabra de Dios por ganancia sino que usaban métodos engañosos para hacerlo (2 Co 2:17; 4:2; 11:3, 13–15).

¿Cuáles eran esas tácticas? Entre ellas había afirmaciones de una presencia corporal impresionante (10:10) y un pecho lleno de recursos retóricos (10:10; 11:6), equipo estándar para los oradores del segundo movimiento sofista temprano y filósofos cínicos falsos. Luciano describe a los falsos cínicos como obreros diarios comunes que, viendo que podían enriquecerse al ponerse la toga, cartera y bordón del filósofo, viajaban de un lado al otro insultando a gritos a la gente, ocasionalmente golpeándolos con sus bordones, y «como ellos mismos lo expresan ... [trasquilando] a las ovejas» (*Fug.* 14). Esto suena similar a la descripción que Pablo da de sus oponentes en 11:20, en donde le dice a los corintios que «Aguantan incluso a cualquiera que los esclaviza, o los explota, o se aprovecha de ustedes, o se comporta con altanería, o les da de bofetadas».

En contraste al discurso fraudulento de sus oponentes y su presencia impositiva, diseñada para ocultar sus motivos codiciosos, Pablo afirma que habla con motivos [p 371] sinceros, como uno enviado de Dios que conoce que habla en la presencia de Dios (2:17b; cf. 1:12). Dios le dio el evangelio en el camino a Damasco (4:6), y este mensaje creado divinamente no necesita aderezo retórico. Por eso, Pablo afirma ser diferente a Moisés, que ponía

²⁵ Para la traducción de *joi ... kapeleuontes* como «los que comercian», ver Celsas Spicq, «katalheuw», *TLNT*, 2:254, y para la comprensión de la pregunta «¿quién es suficiente?» en términos polémicos, ver Hafemann, *Suffering and the Spirit*, 90–101.

²⁶ Cf. por ej., Dio Crisóstomo, 4.131–32; 54.1; Filóstrato, *VA* 1.13; Filón, *Gig.* 39; idem, *Mos.* 2.212; Luciano, *Herm.* 59. Ver Windisch, *Der zweite Korintherbrief*, 100, y Spicq, «katalheuw», 256–57. Hafemann, *Suffering and the Spirit*, 106–26, tiene razón al decir que la imagen de mercader no necesariamente implica que los oponentes de Pablo «diluían» el evangelio de la manera en que el mercader pillo de vinos diluía el vino (Luciano, *Herm.* 59), pero, como Hafemann reconoce, la imagen es definitivamente negativa. Como muestran las afirmaciones de Pablo en 4:2; 11:3, 13–15, el engaño era para él un elemento importante en la imagen.

un velo sobre su cara después de su propia visión de Dios para que los hijos de Israel no vieran que su gloria se desvanecía. En contraste, Pablo conduce su mucho más glorioso ministerio con gran franqueza (*pole parresia crometza*, 3:12).²⁷

La naturaleza gloriosa de este ministerio quiere decir que Pablo no «se cohíbe» (*enkakeo*) cobardemente (4:1, 16), como tienen que hacerlo los que usan engaño. Más bien, él ha renunciado a los caminos secretos y vergonzosos, el uso del engaño, y la distorsión de la palabra de Dios. Su propia recomendación se halla en la presentación abierta del evangelio a la conciencia de toda persona (4:1–2; cf. 1:18; 6:7; 10:3–5; 11:6, 10, 31; 12:16–17; 13:8), sin costo (11:7–12; 12:13–18). Los que hallan este evangelio misterioso lo ven de esa manera no porque sea engañoso sino porque están pereciendo (4:3), porque Satanás («el dios de este mundo») ha cegado sus mentes (4:4). Los que se ofenden por la insistencia de Pablo de sostenerse a sí mismo con la labor manual mientras proclama el evangelio antes que aceptar el patrocinio de sus iglesias «son falsos apóstoles, obreros estafadores, que se disfrazan de apóstoles de Cristo» (11:13).

En breve, Pablo presenta su evangelio con un candor apropiado a sus orígenes divinos y naturaleza gloriosa. La claridad con que predica el evangelio y su negativa a cobrar por predicarlo permite que la gloria de Dios brille sin oscuridad y de ese modo ilumine la mente de aquellos a quienes «el dios de este mundo» no ha cegado.

Cosas invisibles

Las técnicas retóricas, la presencia física imponente, y la tarifa de cobros de sus oponentes tenían en común su carácter externo y superficial. Derivaban cualquier poder que tenían de la ingenuidad humana. Luchar con tales armas era librar una guerra «según la carne» (*kata sarka*, 10:3–4) y jactarse en ellas era jactarse «según la carne» (*kata sarka*), 11:18).

Una cuarta arma en el arsenal de los oponentes de Pablo también encaja este estilo de ministerio: cartas de recomendación. En el tiempo de Pablo la gente a menudo pedía cartas de recomendación de amigos y ellos las daban a sus amigos en reciprocidad, como una manera de fortalecer amistades existentes y de formar nuevas. Las amistades que estas cartas facilitaban tenían propósitos utilitarios tales como ganar respaldo para la causa de uno, recibir hospitalidad, y testificar de carácter de uno en pleitos legales.²⁸ Los oponentes de Pablo evidentemente habían presentado tales cartas ante los [p 372] corintios y esperaban que los corintios los proveyeran de tales cartas a otros como una obligación de amistad (3:1b).²⁹ Al parecer también habían criticado a Pablo por haber recurrido a la recomendación propia, puesto que él no presentó tales cartas (3:1a; 5:12). El énfasis que estos oponentes ponían en las cartas de recomendación llevó a Pablo a reflexionar en la orientación interna que invisible de su propio ministerio apostólico.

Esta reflexión se puede dividir en dos partes. En 3:1–18 afirma que su carta de recomendación son los mismos corintios, que han inscrito en sus corazones y en cuyos corazones ha inscrito el Espíritu de Dios viviente. En

²⁷ Cf. Dio Crisóstomo, 4.14–15, en donde Dio cuenta la historia de una reunión entre Diógenes y Alejandro Magno. Alejandro halló a Diógenes en un bosque de cipreses en las afueras de Corinto (El Craeoneon) sin alumnos ni multitud rodeándolo, «como los sofistas ... los tienen». Cuando Alejandro saludó a Diógenes, que estaba calentándose al sol, Diógenes meramente le pidió que se quitara del sol. Alejandro no se ofendió por esto, sino que admiró la valentía de Diógenes, porque, dice Dio, el valiente admira al valiente, pero los cobardes lo detestan. «Y así para una clase la verdad y franqueza [*aletzeia kai parresia*] son las cosas más agradables del mundo, y para el otro la lisonja y el engaño».

²⁸ Ver Peter Marshall, *Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians* (WUNT 2.23; J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1987), 91–129, esp. 92 y 98. Como Furnish, *II Corinthians*, 180, observa, el mismo Pablo escribió tales cartas (por ej., Ro 16:1–2; Fil 2:29–30; Flm) y así no estaba en contra de usarlas en principio. Cf. Marshall, *ibid.*, 128.

²⁹ Para ejemplos de cartas de recomendación del tercer siglo a.C. al siglo tercero d.C., ver Clinton W. Keyes, «The Greek Letter of Introduction», *AJP* 56 (1935): 28–48, esp. 3238. Para un ejemplo de una carta del siglo tercero a.C., que pide al destinatario que escriba otras cartas de presentación para la persona recomendada ver no. 14 en p. 34.

4:1–7:4 dice que su mirada está fija no en las circunstancias externas nada impresionantes de su ministerio sino en su objetivo invisible y eterno.

Cartas escritas por el Espíritu en el corazón humano (3:1–18)

Contra las afirmaciones de sus oponentes de que él no llevó cartas de recomendación, Pablo responde que en efecto tiene tal carta, aun cuando metafórica. Los mismos corintios son la carta de recomendación de Pablo, y esta carta está escrita en el corazón de Pablo. Pablo luego cambia la metáfora ligeramente para ajustarla a lenguaje convencional de la ley mosaica y los profetas. Según Éxodo y Deuteronomio los términos del pacto de Dios con Israel fueron registrados en «tablas de piedra escritas con el dedo de Dios» (Éx 31:18; Dt 9:10–11; cf. Éx 32:15–16, LXX). Israel violó los términos de este pacto, sin embargo, y por eso sufrió las maldiciones de destrucción y exilio que el pacto había advertido que les vendrían si ellos no guardaban sus estipulaciones (Lv 26:3–39; Dt 28:1–31:29).³⁰

Los profetas, sin embargo, frecuentemente articulan una visión de la restauración de Israel. Jeremías habla de un tiempo cuando Dios hará un «nuevo pacto» con su pueblo escribiendo su ley en sus corazones (Jer 31:33). Ezequiel habla de que Dios pondrá un nuevo Espíritu en su pueblo, quitándoles el corazón de piedra y dándoles un corazón de carne para que ellos puedan guardar sus mandamientos (Ez 11:19; 36:26). Pablo trae a colación esta imagen bíblica y la mezcla como lo que les dice a los corintios: «Es evidente que ustedes son una carta de Cristo, expedida por nosotros, escrita no con tinta sino con el Espíritu del Dios viviente; no en tablas de piedra sino en tablas de carne, en los corazones» (2 Co 3:3).

La expresión «tablas de piedra» rememora la ley mosaica. La ley mosaica es, como Pablo la caracteriza unas pocas frases más adelante, «la letra» que «mata»; es «>»; y es el «ministerio que causaba muerte, el que estaba grabado con letras en piedra». La expresión [p 373] «tablas de piedra» también rememora el «corazón de piedra» que Ezequiel dice que Dios quitará en el tiempo de la restauración de Israel (Ez 11:19; 36:26). Según Pablo, todo esto cae bajo la era que domina «el viejo pacto», y está pasando (2 Co 3:11, 13–14).³¹

La noción de «el Espíritu del Dios viviente» escribiendo «en tablas de corazones humanos», en contraste, rememora la promesa profética de que Dios restauraría a Israel al cambiar el «corazón» del pueblo y dándoles su Espíritu. Como el que proclama el cumplimiento de estas promesas, Pablo es ministro de «un nuevo pacto» que trae al Espíritu que da vida (3:6, 8) y justicia (3:9). Cuando, bajo el ministerio de Pablo, la gente acude al Señor, el velo es levantado de sus corazones por la obra del Espíritu de Dios, y entonces ellos empiezan el proceso de transformación a imagen de Cristo, cuyo esplendor ahora ellos ven (3:18; cf. 34:4).

Todo esto es acción de Dios en el corazón humano con escasa evidencia física para mostrarlo. La competencia (*jīkanos*) de Pablo como ministro no se mide, por consiguiente, por algo externo o físico, tales como cartas de recomendación bien sea de los corintios o para ellos. La medida de la confianza de Pablo como ministro son las vidas transformadas de aquellos que han creído en el evangelio (3:4–6).

Fe, no vista (4:1–7:4)

El énfasis de los oponentes de Pablo en cartas de recomendación, una imponente presencia física, habilidad retórica y honorarios de oradores son también síntoma de un malentendido fundamental de la escatología cristiana. Su mirada está fija en lo visible y transitorio antes que en lo invisible y eterno (5:12). El uso que Dios hace

³⁰ Ver Frank Thielman, *From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans* (NovTSup 61; Brill, Leiden, 1989), 28–45, y la extensión del argumento en idem, *Paul and the Law: A Contextual Approach* (InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1994), 48–68.

³¹ *To katargoumenon* («lo que es pasajero») es neutro y por consiguiente no puede referirse simplemente al sustantivo femenino *doxa* («gloria»). Pablo no está diciendo que la gloria transitoria del ministerio mosaico está pasando, sino que todo el ministerio mosaico—el pacto mosaico, su sentencia de condenación, y la muerte que se aplica a los que lo desobedecen—está pasando. Ver Thielman, *Paul and the Law*, 113.

del sufrimiento de Pablo para develar los corazones de los creyentes y mostrar su gloria, y la manera similar en que Dios da vida por la muerte de Jesús (4:7–12), han enfocado la visión de Pablo en lo invisible y eterno:

Escrito está: «Creí, y por eso hablé.» Con ese mismo espíritu de fe también nosotros creemos, y por eso hablamos. Pues sabemos que aquel que resucitó al Señor Jesús nos resucitará también a nosotros con él y nos llevará junto con ustedes a su presencia (4:13–14; cf. Sal 116:10).³²

El autor del Salmo 116 y Pablo tenían la fe de que Dios los libraría de la muerte, y esta fe dio lugar a lo que dicen: en el caso del salmista una confesión sincera pero esperanzada de su aflicción, y en el caso de Pablo, la fiel proclamación del evangelio a pesar de la adversidad que enfrentaba.³³ En ambos casos, la esperanza por la liberación de **[p 374]** Dios dio significado al sufrimiento en el presente. La esperanza de Pablo se fundaba en la resurrección de Jesucristo de los muertos, evento que inauguró el largamente esperado período de la restauración del pueblo de Dios, período que llegaría a su clímax en la resurrección de los muertos (Ez 37:1–14; Dn 12:2).

El período de restauración fue, sin embargo, solamente inaugurado, y esto establece una inevitable tensión entre lo que es visible en el presente y el futuro todavía invisible. Al presente el alineamiento de Pablo con la muerte de Jesús es claramente visible. El se está «desgastando» afligido con «sufrimientos», y gime bajo la carga de su «carpa terrenal» (2 Co 4:16, 17; 5:1–4; 6:4–5, 8–10). Al mismo tiempo, estos sufrimientos son a la vez «ligeros y efímeros» en comparación con «un peso eterno de gloria» que Dios está produciendo en Pablo mediante ellos (4:17, aut.; cf. 5:5).³⁴ Por consiguiente, sólo su persona exterior está desgastándose; Dios está renovando su persona interior cada día, y él sabe que si esta casa terrenal, parecida a carpa, quedara destruida, tiene una casa eterna en el cielo (5:1). También sabe que si está vivo en el tiempo de la parusía, no será hallado desnudo sino vestido con su existencia inmortal sobre su cuerpo (5:2–4).³⁵ En breve, Pablo mira hacia adelante al tiempo cuando «lo mortal sea absorbido por la vida» (5:4).

Para el apóstol auténtico la vida entre la inauguración y la consumación de los propósitos de Dios da por sentado una postura distintiva. Pablo describe esta postura como «no nos fijamos en lo visible sino en lo invisible» (4:18), como no viendo a nadie desde la perspectiva externa, transitoria de «la carne» (5:16), sino como viviendo «por fe, no por vista» (5:7). Contrario a las acusaciones de sus adversarios (10:1–2), Pablo afirma que esta no es una vida de desaliento; de «desanimarse» (*enkakeo*, 4:1, 16); sino de confianza valiente (*tzareo*, 5:6, 8) en que Dios que ha dado su Espíritu prometido por los profetas también hará que la vida absorba todo lo que es mortal (5:4–5). Es una vida que se vive a la luz que el juicio venidero arroja sobre el presente, y la aspiración de los que viven de esta manera, cualesquiera que sean sus circunstancias, es agradecer a Dios (5:9–10).

Sumario

Pablo cree que el enfoque de sus oponentes sobre las cartas de recomendación, presencia corporal, técnica retórica, y tarifas de conferencistas es miope. Han nublado y oscurecido la vista de la preocupación esencial del evangelio: la iniciativa de la gracia de Dios en la salvación, el corazón humano como el enfoque de la obra transformadora de Dios, y el futuro todavía invisible cuando Dios resucitará de los muertos a su pueblo. Al enorgullecerse «por las apariencias y no por lo que hay dentro del corazón» **[p 375]** (5:12), los oponentes de Pablo se han perdido la importancia esencial para la fe de enfocarse en lo invisible en el corazón humano y en el futuro. Al

³² Esta es la traducción de Furnish, *II Corinthians*, 252.

³³ Pablo está citando la traducción del Salmo 115:1 de la LXX, que difiere ligeramente del hebreo: «Creí, por tanto hablé. Pero fui grandemente humillado». Sobre las conexiones temáticas entre este salmo y la acción de gracias de Pablo por la liberación de la muerte en 2 Co 1:3–11, ver Harvey, *Renewal through Suffering*, 18, y sobre la importancia del salmo para entender 4:13, ver *ibid.*, 61.

³⁴ Paul usa el verbo *katergazomai* («lograr, producir») tanto en 4:17 y 5:5. Cf. Fil 1:12–13.

³⁵ Bruce, *1 and 2 Corinthians*, 200, es representativo de un grupo de intérpretes que piensa que entre 1 Co 15:1–58 y 2 Co 5:1–5 Pablo se convenció que probablemente moriría antes de la parousía de Jesús. Así él habla de la nada atractiva posibilidad de quedar «desnudo» entre su muerte y la recepción de su cuerpo de resurrección (5:3). Es dudoso, sin embargo, que alguien que sufrió tanto como Pablo sufrió antes de la composición de su primera carta existente (1 Ts 2:2; 2 Co 11:32) no habría hecho frente a la posibilidad de su propia muerte inminente.

parecer habían arrastrado a algunos de los corintios a hacer lo mismo (10:7; cf. 5:20; 6:1–2; 6:11–7:4).³⁶ Al hacer esto, los oponentes de Pablo y los corintios que se habían convencido de su posición han ocultado el evangelio.

La pobreza como ocasión para la gracia de dios

El fallo de los corintios en cuanto a la generosidad

Al concluir 1 Corintios Pablo había dado instrucciones en cuanto a una colecta «para los santos» de Jerusalén (1 Co 16:1, 3). Tenía la intención de que el dinero que recogería entre sus iglesias predominante gentiles de Galacia, Macedonia y Acaya ayudaría a sostener a los pobres de los cristianos judíos de Jerusalén (Ro 15:26; cf. Hch 24:17; Gá 2:10). De esta manera, argumentaba, el exceso de los fondos necesarios entre los cristianos gentiles de occidente supliría las necesidades de los cristianos judíos en oriente, y así produciría igualdad entre el pueblo de Dios (2 Co 8:13; cf. 9:12). Más tarde, en su carta a los Romanos, da una razón adicional para la colecta: «Porque si los gentiles han participado de las bendiciones espirituales de los judíos, están en deuda con ellos para servirles con las bendiciones materiales» (Ro 15:27).

Cuando Tito empezó la colecta en Corinto en algún momento durante el año anterior (2 Co 8:6, 10; 9:2), los corintios se mostraron deseosos de contribuir (8:10–11), y Pablo les había aconsejado en 1 Corintios 16:1–4 a seguir al procedimiento que había instado a las iglesias de Galacia que adopten.³⁷ Les dijo que cada semana deberían apartar para la colecta una cantidad en proporción a sus ingresos. A la larga el mismo Pablo llegaría a Corinto y enviaría a los representantes que los corintios hubieran escogido a Jerusalén con cartas de recomendación de él. Sólo si parecía aconsejable el mismo Pablo iría. La reciente ruptura entre Pablo y los corintios, sin embargo, parece haber detenido el esfuerzo semanal de los corintios de recoger fondos para la colecta, y aunque Tito había traído buenas noticias a Pablo en cuanto al efecto global de la carta severa en la mayoría de los corintios, Tito al parecer también tuvo que informar que el progreso de la colecta continuaba languideciendo.³⁸

Al mismo tiempo que los corintios no estaban cumpliendo su compromiso a ser generosos, sin embargo, los macedonios inesperada y voluntariamente le habían suplicado que les permita el «favor» (*caris*) de poder participar en la ofrenda. Esta petición vino inesperadamente puesto que los macedonios mismos estaban experimentando «las [p 376] pruebas más difíciles» y «extrema pobreza» (8:1–5; cf. 7:5). Esta exhibición de generosidad sencilla motivó a Pablo para enviar a Tito de regreso (8:6) con otros dos hermanos cuyos nombres no se da (8:18, 22–24; 9:3, 5) y la carta de 2 Corintios esperando que estimule a los corintios a «terminar la obra» que con tanto anhelo habían empezado.

El papel central de la gracia en el llamado de Pablo

Para Pablo, la reducción del entusiasmo de los corintios en cuanto a la colecta era asunto serio, no porque ponía en peligro el éxito de una obra de misericordia, sino porque constituía evidencia de que la gracia de Dios no había transformado los corazones de los corintios.³⁹ Como Pablo les dice más adelante, en un asunto relacionado, «no me interesa lo que ustedes tienen sino lo que ustedes son» (12:14). Pablo se preocupa en otros lugares de la carta porque los corintios en realidad no han experimentado los efectos transformadores del evangelio. «Les rogamos que se reconcilien con Dios», les suplica en 5:20. «Les rogamos que no reciban su gracia en vano», im-

³⁶ *Ta kata prosopon blepete* en 10:7 puede significar bien sea: «Mirar los hechos al frente» (REB; cf. NRSV y la mayoría de comentaristas) o «Ustedes miran sólo a la superficie de las cosas» (NIV; cf. NASB), dependiendo de si *blepete* es imperativo o indicativo. Bultmann, *Second Letter to the Corinthians*, 187, probablemente tiene razón, sin embargo, de conectar 10:7 con 5:12, en donde Pablo usa la palabra *prosopon* («cara») para indicar «apariencia externa».

³⁷ Para esta comprensión del papel de Tito en la colecta, ver Plummer, *The Second Epistle of St. Paul to the Corinthians*, 237, y Barnett, *Second Epistle to the Corinthians*, 387.

³⁸ Barnett, *Second Epistle to the Corinthians*, 387–88.

³⁹ Sobre la importancia fundamental de la gracia de Dios en el desarrollo de la argumentación de Pablo en 8:1–9:15, ver especialmente Georgi, *Remembering the Poor*, 72, 83, 89 (en donde, sin embargo, el argumento es cuestionable), 96–97, 107–8, y Barnett, *Second Epistle to the Corinthians*, 388–89, y en muchos lugares en la exégesis de Barnett de esos capítulos.

plora en 6:1. En 13:5 emite esta severa advertencia, y su posición a la conclusión de la carta la hace incluso más grave:

Examínense para ver si están en la fe; pruébense [*dokimazete*] a sí mismos. ¿No se dan cuenta de que Cristo Jesús está en ustedes? ¡A menos que fracasen en la prueba! [*ei me adokimoi este*]

La misma preocupación está detrás de su llamado a los corintios en 8:1–9:15 a renovar su interés en la colecta. Pablo recalca la necesidad de que los corintios muestren que su fe es genuina; que la gracia de Dios en realidad está obrando en ellos. Así usa la colecta para «probar [*dokimazo*] la sinceridad de su amor [de ellos]» (8:8). Insta a los corintios a demostrar «la prueba» (*endeixis*) de su amor por Pablo y la razón por la que él estaba orgulloso de ellos (8:24). Al contribuir a la colecta, ellos mostrarán el «carácter aprobado» (*dokimes*) de su servicio; que su obediencia acompaña su confesión del evangelio de Cristo (9:13).⁴⁰

La renovación de interés de los corintios en la colecta forma prueba de lo genuino de su consagración al evangelio porque una disposición de corazón a dar es en sí misma un don de la gracia de Dios. Si ellos están dispuestos a dar alegremente, por consiguiente, eso es evidencia de la obra transformadora de Dios en sus corazones. Los corintios deben dar la ofrenda voluntariamente, sin embargo, porque una contribución que brota de un sentido de obligación no es evidencia de que la mano de Dios está obrando. Así en todo el pasaje Pablo sugiere que el deseo de dar debe surgir desde adentro y que el deseo y la capacidad de dar son en sí mismos dones de Dios.

[p 377] El uso de los macedonios como ejemplo recalca exactamente estos temas. Los macedonios sorprendieron al Pablo al suplicarle el privilegio de dar. Hicieron esto, Pablo recalca «espontáneamente» (*autzairatoi*), a pesar de su aflicción de sufrimiento y pobreza, y después de darse a sí mismos «primero al Señor» (8:3–4). Pablo quiere que los corintios den de la misma manera, no porque los obliga con un mandato a dar (8:8), ni tampoco porque él quiere su dinero aun si lo dan a regañadientes (9:5), sino porque ellos han renovado el deseo de dar que había sido tan fuerte el año anterior (8:10–12; 9:2–5). Pablo resume el principio de esta manera: «Cada persona debe dar exactamente cómo ha decidido en su corazón, no a regañadientes o por obligación, porque Dios ama al dador alegre» (9:7, aut.). Esta disposición de corazón a dar surge de la obra previa de la gracia de Dios. Dios les dio a las iglesias de Macedonia la gracia de dar para la colecta (8:1), y los corintios, si deciden dar, darán ellos mismos generosamente como resultado de «esta gracia» (8:6, 7).⁴¹

En su gracia, Dios no sólo pone el deseo de corazón a dar, sin embargo, sino que también da los medios por los cuales es posible dar. Por tanto, la profunda pobreza de las iglesias de Macedonia sólo hizo posible que se exhiba de la gracia extravagante de Dios (cf. 9:14). Dios los capacitó para dar no meramente de una manera que estaba de acuerdo a su capacidad, sino más allá de su capacidad (8:2–3). El Señor Jesús, de la misma manera, reveló su gracia al hacerse pobre, y precisamente mediante esta pobreza él enriqueció a los corintios (8:9). Pablo espera que los corintios sigan el ejemplo de los macedonios y del Señor Jesús al «sembrar» generosamente su riqueza y permitir que obre la gracia de Dios.

Aunque él no espera que ellos se empobrezcan (8:13–15), les dice que al dar ellos de su dinero, Dios «puede hacer que toda gracia abunde [para ellos] de manera que siempre, en toda circunstancia, tengan todo lo necesario, y toda buena obra abunde en ustedes» (9:8). Dios los enriquecerá de toda manera, dice Pablo, para que ellos puedan dar con generosidad sencilla (9:11). Este ministerio de dar, concluye, constituirá «prueba» (*dokimes*) de que su confesión del evangelio de Cristo es genuina (9:13). Es la «obediencia que surge de la fe» a la que Pablo se refiere en otras partes (Ro 1:5; 16:26).⁴²

La debilidad humana como contexto de la gracia de dios en 2 corintios

⁴⁰ Para la traducción de *dokimes* como «carácter aprobado», ver BDAG, 256.

⁴¹ Cf. A. Schlatter, *Paulus der Bote Jesu: Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther* (Calwer Verlag, Stuttgart, 1934), 611.

⁴² Schlatter, *Paulus der Bote Jesu*, 610; Barrett, *Second Epistle to the Corinthians*, 240.

Toda sección principal de los corintios recalca que la debilidad humana es el ambiente en el que florece la gracia de Dios. El peligro mortal que Pablo enfrentó en Asia proveyó el medio por el que la vida de Pablo pudo reflejar la vida y muerte de Cristo. Tal como con Cristo, así el sufrimiento de Pablo se desbordó en consolación a otros (1:5). El tipo de sufrimiento que Pablo había encontrado en Asia era un rasgo constante de su ministerio, y sin embargo aquel sufrimiento proveía la oportunidad para que Dios, **[p 378]** en su gracia (*carisma*), rescatara al apóstol para servicio adicional (1:10–11; 4:7–12; 6:4–10). Como Pablo lo dice en 12:10: «cuando soy débil, entonces soy fuerte».

De la misma manera, precisamente por la aflicción y pobreza de los macedonios, la «sobreabundante gracia» de Dios (9:14) pudo efectuar su disposición y su capacidad para dar más allá de todo lo que Pablo había esperado (8:1–5). El Señor Jesús, también, había mostrado su gracia precisamente al hacerse pobre (8:9). Al hacer esto, les dice Pablo a los corintios, él hizo ricos a otros.

Las acusaciones de sus oponentes en Corinto de que el apóstol carecía de presencia corporal (10:10), capacidad retórica (10:10; 11:6) y constancia en cuanto a planear su itinerario (1:12) no dio en el blanco en cuanto a Pablo. Las afirmaciones de que era demasiado débil para obligar a los corintios a ser leales a él por medio de violencia física o intimidación emocional (11:20–21) o que su abolengo no igualaba el de ellos (3:1; 11:22) no impresionó en nada a Pablo. Para Pablo, la gracia de Dios no obraba en tales contextos.

Más bien, Pablo afirma que la gracia de Dios expresa su pleno poder en la debilidad de sufrimiento y en la condición invisible de corazón (3:2–3; 5:12). «Te basta con mi gracia», le dice el Señor crucificado y resucitado, «pues mi poder se perfecciona en la debilidad» (12:9). Pablo sabe que Dios obra de esta manera «para que no confiáramos en nosotros mismos sino en Dios, que resucita a los muertos» (1:9) y «para que se vea que tan sublime poder viene de Dios y no de nosotros» (4:7). Los que se jactan, como ha dicho en 1 Corintios y lo repite aquí, deben jactarse en el Señor (1 Co 1:31; 2 Co 10:17).

Pablo estaba preocupado, sin embargo, porque los corintios no lograron entender este principio teológico esencial. Aunque la carta de tristeza, de una manera típica de la obra de la gracia de Dios, parece haber producido arrepentimiento y vida en la mayoría, una minoría continuaba aferrándose a los oponentes del apóstol, y el hecho de que incluso la mayoría arrepentida no había renovado la gracia de dar mostraba a Pablo que no todo marchaba bien.

Segunda a los Corintios, entonces, representa un esfuerzo de reafirmar en la comunidad de Corinto un principio teológico fundamental, e instar a los corintios a abrazar ese principio dando el paso práctico de obediencia. En diversas maneras, y con varios cambios confusos de tema y tono, Pablo afirma una sola tesis: El poder de Dios se perfecciona en la debilidad humana. Los que han experimentado la obra de la gracia de este poder han cambiado su enfoque de la cara al corazón, de lo visible a lo invisible, e inevitablemente han llegado a ser los instrumentos por los que Dios en su gracia da salvación y consuelo a otros.

[p 379]

Capítulo 15

ROMANOS: EL EVANGELIO DE LA JUSTICIA DE DIOS

Después de que Pablo escribió 2 Corintios viajó de Macedonia a Acaya (o «Grecia», como Lucas lo llama), donde pasó tres meses (Hch 22:2–3). Esos tres meses deben haber sido un período mucho más feliz que su visita más reciente y triste a Acaya, porque durante su tercera visita los de Acaya siguieron el ejemplo de los macedonios y generosamente contribuyeron (*eudokesan*) a la colecta para los cristianos pobres de Jerusalén (Ro 15:26); se habían restaurado las buenas relaciones entre Pablo y los Corintios.¹ Pablo ahora se dispone a completar el plan que había formulado casi al fin de su ministerio en Éfeso de viajar no sólo a Macedonia, Acaya y Jerusalén en el servicio de los santos necesitados de Judea, sino a la larga también a Roma (Hch 19:21; cf. Ro 15:25–26). Tal vez fue durante estos tres meses que decidió extender su viaje a España.² Roma no sería la conclusión de su viaje hacia el oeste sino una etapa en el camino (Ro 15:23–24, 28).

Roma, sin embargo, sería mucho más que un lugar para esperar pasaje a España. Pablo había orado incesantemente que Dios prosperara su camino a Roma (1:11) y había deseado por muchos años visitar a los cristianos allí (15:23; cf. 1:11, 13), pero su consagración a predicar el evangelio «donde Cristo no sea conocido» lo había demorado (1:13; 15:20; cf. 15:22). Su anhelo brotaba de su obligación de predicar el evangelio a «todos, sean cultos o incultos, instruidos o ignorantes» (1:14). En su gracia Dios le había dado a Pablo el ministerio sacerdotal de presentarle a los gentiles como «una ofrenda aceptable a Dios, santificada por el Espíritu Santo» (15:16), y así Pablo esperaba fortalecer espiritualmente a los cristianos de Roma predicando el evangelio también en Roma (1:11, 15). Él quería recoger una cosecha entre ellos, tal como lo había hecho entre otros gentiles (1:13).

A primera vista esto suena extraño: ¿por qué Pablo diría al principio de una carta a los cristianos de Roma que quería predicar el evangelio en su ciudad y al final indicó su deseo ardiente de predicar el evangelio donde Cristo no había sido nombrado?³ La [p 380] explicación más probable es que Pablo creía que los romanos necesitaban oír el evangelio de nuevo, y que como apóstol a los gentiles (11:13; 15:15–16), esa iglesia predominantemente gentil caía dentro de su responsabilidad apostólica.⁴ Esto viola solo parcialmente su política de no predicar el evangelio donde Cristo ya había sido nombrado, puesto que esa política fue motivada por su preocupación de no edificar «sobre fundamento a jeno» (15:20). Lo más probable es que, incluso en el tiempo de Pablo, los orígenes de la iglesia cristiana de Roma eran oscuros, y así Pablo se sentía libre, en verdad se sentía obligado, de predicar el evangelio también en Roma.⁵

¹ Sobre el significado de *eudokesan* en este pasaje, ver C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 2 vols. (ICC; T. & T. Clark, Edinburgh, 1975–79), 2:771. La sugerencia de A. J. M. Wedderburn, *The Reasons for Romans* (SNTW; T. & T. Clark, Edinburgh, 1991), 43, de que el tiempo aoristo de este verbo implica que los de Acaya *habían* considerado que era bueno contribuir a la colecta pero que la idea ya no les entusiasmaba ve demasiado en el tiempo del verbo. El aoristo sólo implica que la colecta está próxima y que Pablo está listo para ir a Jerusalén. Si Pablo hubiera intentado decir que los de Acaya (¡y los de Macedonia!) ya no miraban favorablemente a la colecta, hubiera escrito algo como *pote eudokesan*.

² Por otro lado, Pablo puede haber incluido España en sus planes originales y Lucas puede haber decidido no mencionar el objetivo español de los viajes de Pablo a fin de enfocar la atención en el viaje de Pablo a Roma (cf. Hch 23:11; 28:14).

³ Sobre la seriedad exegética de este problema ver Gunther Klein, «Paul's Purpose in Writing the Epistle to the Romans», en *The Romans Debate*, ed. Karl P. Donfried, rev. y exp. (Hendrickson, Peabody, Mass., 1991), 29–43. La propia solución de Klein al problema fue que Pablo creía que la iglesia de Roma necesitaba un cimiento apostólico. El comentarista latino anónimo del siglo cuarto sobre la epístola, al que Erasmo llamó «ambrosiastero», vislumbró esta teoría. Ver *ACCS*, 6:18, 20, 23, y 25. Pablo no habría hablado como lo hizo en 1:8 y 15:14, sin embargo, si hubiera considerado que la fe de los cristianos de Roma era defectuosa.

⁴ Sobre la relación de la responsabilidad apostólica de Pablo a los gentiles y su preocupación por los cristianos de Roma, ver Wedderburn, *Reasons for Romans*, 98–99.

⁵ La primera referencia al cristianismo romano aparece en una afirmación de Suetonio de que «puesto que los judíos constantemente hacen disturbios por instigación de Cresto, él [i.e. Claudio] los expulsó de Roma» (*Claud.* 25.4; cf. Hch 18:2). Sobre la identificación de

¿Por qué los cristianos de Roma necesitaban oír de nuevo el evangelio? La carta de Pablo provee evidencia para una respuesta convincente a esta pregunta. En 14:1–15:13 insta a dos grupos dentro de las iglesias de Roma, «los fuertes» y «los débiles»: «acéptense mutuamente, así como Cristo los aceptó a ustedes para gloria de Dios» (15:1, 7; cf. 14:1, 3). La fe débil de los débiles les llevaba a evitar la carne y el vino (14:1–2, 21; cf. 14:17) y a observar ciertos días como especiales (14:5–6). Los poderosos, sin embargo, comían «de todo» (14:2) y consideraban especiales todos los días (14:5). Al parecer, los fuertes menospreciaban a los que tenían escrúpulos en cuanto a comida y días, y los débiles condenaban a los que no los tenían (14:3, 10, 13). Esto suena como un desacuerdo entre cristianos judíos que observaban las restricciones dietéticas de la ley mosaica y el día de reposo, y los cristianos gentiles que creían que estos requerimientos ya no eran obligatorios.⁶

Es más, las descripciones de Pablo de los dos grupos, «los poderosos» (*joi dunatoi*), y los «débiles» (*joi adunatoi*) probablemente dice algo en cuanto a su poder relativo en la comunidad cristiana: los que no tenían escrúpulos en cuanto a la ley mosaica tenían las riendas.⁷ Esto se confirma cuanto se considera la amonestación de Pablo a «ustedes, [p 381] los gentiles» en la comunidad en 11:13–21. Pablo les dice que no se jacten por sobre los judíos no creyentes que, debido a su incredulidad, Dios los ha podado del olivo de su pueblo. Los cristianos gentiles de Roma, que estaban en posición de poder, parecen haber sucumbido a un sentimiento antijudío en contra de los judíos creyentes y no creyentes.⁸ El evangelio que Pablo típicamente predicaba en la sinagoga proveía el remedio teológico para esta situación excluyendo toda jactancia en la posición social o logro humano, sea uno judío o gentil.⁹

¿Cómo supo Pablo de la lucha de poder en la iglesia de Roma si nunca había visitado Roma? Romanos 16:3–23 provee la respuesta.¹⁰ Aquí Pablo saluda a veintiséis amigos, todos los cuales evidentemente conoció en sus esfuerzos de predicar el evangelio «por todas partes, hasta la región de Iliria» (15:19), y muchos de los cuales eran mucho más que conocidos al paso.¹¹ Priscila y Aquila habían arriesgado su vida por él (16:3). Epeneto fue el primero de Asia que abrazó el evangelio por la predicación de Pablo (15:5). Andrónico y Junias habían estado en la cárcel con Pablo (16:7). Urbano había sido su colaborador (16:9). La madre de Rufo había sido como una madre para Pablo mismo (16:13). Algunos de la lista eran también judíos, como informa Lucas (Priscila y Aquila), o

«Cresto» con Cristo, ver esp. Wolfgang Wiefel, «The Jewish Community in Ancient Rome and the Origins of Roman Christianity» en *The Romans Debate*, ed. Karl P. Donfried, rev. and exp. (Hendrickson, Peabody, Mass., 1991), 85–101, aquí en 92–93. «Ambrosiastero» empieza su comentario sobre Romanos con una breve orientación histórica a la carta. Afirma que los cristianos de Roma no habían recibido el evangelio de ningún apóstol sino que la iglesia había sido establecida por judíos convertidos y así «conforme a un rito judío». Ver la traducción de CSEL, 81.1, 56 en Wedderburn, *Reasons for Romans*, 51.

⁶ Aunque los judíos no evitaban la carne y vino de costumbre, a veces los evitaban si no estaban seguros de su pureza, tal como Daniel comía sólo legumbres y bebía sólo agua en el exilio en Babilonia (Dn 1:12), y Ester and Judit rehusaron comer el alimento que les proveyeron gentiles (Est 14:17, LXX; Judit 12:2). Ver John M. G. Barclay, «'Do We Undermine the Law?' A Study of Romans 14:1–15:6», en *Paul and the Mosaic Law*, ed. James D. G. Dunn (WUNT 89; J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1996), 287–308, aquí en 291–92. Wedderburn, *Reasons*, 59–60, piensa que la disputa se basaba más en actitudes divergentes hacia la ley mosaica que en etnicidad. Así, algunos cristianos gentiles pueden haberse unido a los judíos cristianos para abogar por la observancia de las leyes dietéticas y días sagrados y algunos judíos cristianos pueden haberse unido a algunos cristianos gentiles para abogar por la libertad de la ley mosaica. Pablo, sin embargo, parece dividir a los dos grupos por líneas étnicas en 15:7–13.

⁷ Cf. Wiefel, «Jewish Community in Ancient Rome», 96 n. 110, y Joseph A. Fitzmyer, *Romans* (AB 33; Doubleday, Nueva York, 1993), 702.

⁸ Wiefel, «Jewish Community in Ancient Rome», 86–89, 97–100, demuestra que el antijudaísmo permeó la sociedad romana en tiempos de Nerón.

⁹ El ambiente de la sinagoga para la proclamación del evangelio de parte de Pablo es evidente por la identidad judía del escéptico imaginario que Pablo en ocasiones usa para el avance de su argumentación. Ver, por ej., 2:1, 17; 3:1.

¹⁰ Cf. Wedderburn, *Reasons*, 13.

¹¹ El número 26 excluye a Aristóbulo y Narciso, a quienes Pablo tal vez no conocía personalmente. Puede haber sido simplemente cabezas de familia que tenían cristianos a quienes Pablo conocía. Sobre esto ver Peter Lampe, «The Roman Christians of Romans 16», en *The Romans Debate*, ed. Karl P. Donfried, rev. and exp. (Hendrickson, Peabody, Mass., 1991), 216–30, aquí en 219 n. 15 y 222.

como el epíteto «mi pariente» (*sungenes*) de Pablo indica (Andrónico, Junias, Herodión; cf. 9:3).¹² Parece probable que tales amigos íntimos se habían mantenido en contacto con Pablo, o por lo menos los judíos entre ellos le habían instado a usar su autoridad apostólica para ayudar a los cristianos de Roma a superar su desunión.

La carta de Pablo a Roma es compleja y claramente tenía más que un solo propósito.¹³ Pablo probablemente quería que la carta informe a los romanos del contenido de su evangelio a la luz de su petición de respaldo para su misión a España (15:24, 28–29, 32). Como parte de su esfuerzo para lograr respaldo de parte de los romanos, puede haber también estado contestando acusaciones de los cristianos judaizantes de que su evangelio era antinómico y antijudío (3:8; 6:1, 15; 7:12; 9:1–11:36). Ciertamente quería que los romanos oren por su «ministerio en Jerusalén», es decir, la ofrenda que había recogido para los cristianos pobres de Judea como una expresión de unidad de judíos y gentiles (15:26–27; cf. 2 Co 8:13–15), y tal vez esperaba que su presentación del evangelio en 1:16–15:13 convencería a los cristianos de Roma a respaldar sus esfuerzos. Además, puede haber esperado que una clara presentación del evangelio armaría [p 382] a los romanos en contra de «los que causan divisiones y dificultades, y van en contra de lo» que los cristianos romanos habían aprendido (cf. 16:17).

Si enfocamos el propósito que Pablo mismo recalca, sin embargo, él escribió la carta principalmente para prepararles para su llegada a Roma, en donde él ejercería su don como «ministro de Cristo Jesús a los gentiles» (15:16) predicando el evangelio (1:15). Puesto que el evangelio implica que toda jactancia en la posición social y logro humano está fuera de lugar ante Dios, también implica que la mayoría gentil entre los cristianos de Roma no debía complacerse en sí misma sino soportar la debilidad de la minoría judía. Este es el mensaje que Pablo predicaría cuando llegara a Roma, y puesto que su llegada se demoraría por su viaje a Jerusalén, esta carta, proclamaría mientras tanto el evangelio.¹⁴

Debido a que la carta de Pablo a los Romanos provee un compendio del evangelio que predica, simultáneamente provee una plena declaración nada usual de su teología. Pablo ha moldeado su presentación del evangelio para atender a las necesidades pastorales de la iglesia de Roma, y elementos esenciales de su teología no constan o los trata ligeramente (por ej., su opinión en cuanto a la iglesia, la *parusía* de Cristo, y la Cena del Señor), pero con todo Romanos ofrece un raro momento en el estudio de su teología.¹⁵ Debido a que Romanos revela el evangelio conforme Pablo lo predicaba en la sinagoga, provee la más completa explicación existente del apóstol de las convicciones teológicas que acicateaban sus esfuerzos misioneros. La consideración de su teología, por consiguiente, debe seguir el bosquejo de la carta misma. Aquí, empezaremos con un examen de la declaración de tesis de Pablo y luego seguiremos el desarrollo de la propia carta de este énfasis.

El evangelio como justicia de dios para todo el que cree (1:16–17)

Pablo empieza su descripción del evangelio con una declaración de tesis que resume sus tres elementos principales. Primero, el evangelio es la revelación de la justicia de Dios. Segundo, esta justicia es efectiva para todo el que cree. Tercero, el evangelio se levanta en continuidad con las Escrituras judías, y no en contradicción de ellas.

El evangelio revela la justicia de Dios

Pablo explica la significación del evangelio en 1:17 como la relación de «la rectitud de Dios» (aut.). Esta frase, o algo parecido, aparece diez veces en las cartas de Pablo, ocho de ellas en Romanos, y los ocho usos de la frase en esta carta giran alrededor de momentos especialmente críticos en la argumentación de Pablo. Además de su mención aquí en la declaración de tesis de Pablo, él la usa cuatro veces en los momentos [p 383] más dramáti-

¹² «María» tal vez no era un nombre judío sino la forma femenina del nombre latino «Mario». Ver Lampe, «Roman Christians», 225.

¹³ Como reconoce la mayoría de los que estudian la carta. Ver esp. Wedderburn, *Reasons for Romans*, 5–6, 140, y los comentarios de Cranfield, *Romans*, 2:815.

¹⁴ Cf. Nils Alstrup Dahl, *Studies in Paul: Theology for the Early Christian Mission* (Augsburg, Minneapolis, 1977), 77.

¹⁵ Frank Thielman, «Paul as Jewish Christian Theologian: The Theology of Paul in the Magnum Opus of James D. G. Dunn», *PRSr* 25 (1998): 381–87, aquí en 383.

cos de la carta, cuando describe la respuesta de Dios a la situación humana desesperada del pecado (3:21–26). También la usa dos veces en otras intersecciones críticas cuando, respondiendo a una objeción potencialmente fatal a su evangelio, explica por qué el pueblo escogido de Dios no han sido los beneficiarios primarios del evangelio (10:3).¹⁶ Claramente, entonces, la frase es importante; pero, ¿qué significa?

Algunos intérpretes afirman que se trata de una expresión técnica del judaísmo apocalíptico que la iglesia inicial adoptó y consistentemente se refiere a la actividad justa y salvadora de Dios a favor de su pueblo (entendiendo «de Dios» como genitivo de sujeto).¹⁷ Otros creen que la frase se refiere a una situación justa que Dios da a los que tienen fe (comprendiendo «de Dios» como genitivo de origen).¹⁸

La comprensión más satisfactoria de la frase reconoce, sin embargo, que Pablo la usa en más de una manera. Usa la frase, o una similar, para referirse en algunos contextos a la situación justa que Dios da a los creyentes, como anticipo de su absolución escatológica ante su tribunal en el día final (Ro 10:3; Fil 3:9; 2 Co 5:21; cf. 1 Co 1:30).¹⁹ También la usa para referirse al carácter justo de Dios: su consistencia en hacer lo que es correcto y en guardar sus promesas (3:5, 25–26).²⁰ En 1:16–17, sin embargo, usa la frase para referirse a la intervención poderosa de Dios a favor de su pueblo para salvarlo. Esto es evidente por la manera en que la frase explica la declaración de Pablo de que el evangelio «es poder de Dios para la salvación de todos los que creen».²¹ Puede salvar a los que creen, dice, porque «en él se revela la rectitud de Dios» (aut.).

Al describir el evangelio de esta manera Pablo lo vincula con la noción bíblica de que Dios expresa su justicia cuando salva a su pueblo del pecado y la opresión (y frecuentemente la opresión de ellos el resultado de su pecado) en fidelidad a su pacto con ellos. La expresión de esta idea en Salmo 97:1–3 (LXX; MT 98:1–3) se acerca especialmente a la descripción de Pablo del evangelio en 1:16–17:

[p 384] Canten al Señor un canto nuevo porque el Señor ha hecho maravillas. Su diestra ha sido victoriosa por él, y su brazo santo. El Señor ha dado a conocer su salvación y revelado su justicia [*dikaiosune*] ante los gentiles. Él ha recordado su misericordia a Jacob y su verdad a la casa de Israel. Todos los fines de la tierra han visto la salvación [*soterion*] de Dios (aut.).²²

¹⁶ Pablo también usa la frase en 3:5 en un excursus breve que prevee su consideración de la relación de Israel al evangelio en 9:1–11:36. Sobre la importancia de esta frase en Romanos ver Arland J. Hultgren, *Paul's Gospel and Mission: The Outlook from His Letter to the Romans* (Fortress, Philadelphia, 1985), 13; Douglas Moo, *The Epistle to the Romans* (NICNT; Eerdmans, Grand Rapids, 1996), 70; y James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Eerdmans, Grand Rapids, 1998), 340–41.

¹⁷ Ver, por ej., Ernst Käsemann, *Commentary on Romans* (Eerdmans, Grand Rapids, 1980), 24–30. N. T. Wright, «On Becoming the Righteousness of God: 2 Corinthians 5:21» en *Pauline Theology, Volume II: 1 and 2 Corinthians*, ed. David M. Hay (Fortress, Minneapolis, 1993), 200–208, aquí en 203, toma la frase como término técnico de Pablo, pero no tomado del judaísmo apocalíptico.

¹⁸ Ver, por ej., Cranfield, *Romans*, 1:92–99. A veces se piensa que esta interpretación es producto de la preocupación de los reformadores en cuanto a la justicia imputada. Parece haber sido articulada ya en el siglo cuarto por «Ambrosiastero», sin embargo, que interpreta la frase mediante el lente de Fil 3:9. Ver ACCS, 6:31.

¹⁹ Cf. Isa. 54:17 y los comentarios de Peter Stuhlmacher, *Reconciliation, Law, and Righteousness* (Fortress, Philadelphia, 1986), 72. Cf. *idem*, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 2 vols. (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992–99), 1:335.

²⁰ Moo, *Romans*, 82–84, 189–90, 237–40. Así Georg Strecker, *Theology of the New Testament* (Nueva York: Walter de Gruyter, 2000), 151, exagera el caso cuando dice que el término nunca se refiere a lo que él llama «una cualidad de Dios que reside en el ser divino».

²¹ Ernst Käsemann, *New Testament Questions of Today* (Fortress, Philadelphia, 1969), 172–73, seguido por muchos, incluyendo Peter Stuhlmacher, *Paul's Letter to the Romans: A Commentary* (Westminster John Knox, Louisville, 1994), 29–32; *idem*, *Biblische Theologie*, 327–28; y Hans Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 3 vols. (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990–95), 1:261.

MT Texto masorético

²² Ver también Jue 5:11; 1 S 12:7; Sal 71:18–19; 111:1–10; Is 45:8, 51:6; Dn 9:15–19; Mic 6:5 y las consideraciones en Stuhlmacher, *Romans*, 29–32, e *idem*, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 1:327–28.

Aquí los actos poderosos y salvadores del Señor se celebran como «su salvación», que a su vez es igual a «su justicia». La salvación de Dios y su justicia se definen como una recordación de «su misericordia a Jacob y su verdad a la casa de Israel». En otras palabras, revelan su fidelidad al pacto que hizo con su pueblo. Al usar el lenguaje de la justicia salvadora de Dios, Pablo establece un eslabón entre el evangelio y los actos poderosos de Dios de fidelidad del pacto en el pasado según se registra en las Escrituras.²³

El evangelio llega a ser efectivo por fe

La justicia de Dios, es decir, su poder para salvar, es efectiva para los que creen. Pablo define la fe cuidadosamente en 4:18–25, usando el ejemplo de Abraham y luego aplicando este ejemplo a los que tienen la fe cristiana. La fe de Abraham fue confianza de que Dios cumpliría su promesa de darle mucha descendencia a pesar de la improbabilidad, desde la perspectiva humana, de que esto pudiera suceder. Con el propósito de tener descendencia, él y Sara estaban prácticamente muertos, pero Abraham creyó, contra esta clara evidencia, de que «el Dios que da vida a los muertos y que llama las cosas que no son como si ya existieran ... tenía poder para cumplir lo que había prometido» (4:17, 21).²⁴ Esto era más de lo que Abraham debería haber esperado desde la perspectiva humana, pero debido a su esperanza estaba en Dios, el «no vaciló como un incrédulo» (4:20).

Esta disposición a confiar en las promesas de Dios a pesar de las apariencias al contrario es también el elemento esencial en la fe cristiana.²⁵ Los cristianos confían, a [p 385] pesar de las apariencias, en que Dios resucitó a Jesús de los muertos, que su crucifixión y resurrección han resultado una absolución temprana en el tribunal escatológico de Dios (4:24–25), y que viviremos con Cristo en ese día final (6:8). La verdad de este mensaje no es del todo obvia; en verdad, a los mismos que deberían haber creído en ella primero, llegó a ser «una piedra de tropiezo y una roca que hace caer» (9:33). Pero Dios ha prometido, sostiene Pablo, que «el que confie en él no será defraudado» (9:33; cf. 10:11). Esta comprensión de la fe probablemente explica por qué Pablo empieza su declaración de tesis con la afirmación de que «no se avergüenza» del evangelio. Cómo Pablo ha dicho en 1 Corintios 1:18: «El mensaje de la cruz es una locura para los que se pierden; en cambio, para los que se salvan, es decir, para nosotros, este mensaje es el poder de Dios».²⁶

Pablo deriva dos conclusiones en toda la carta a los Romanos partiendo del carácter abrahámico de la fe cristiana, y esas dos conclusiones quedan implicada ya en Romanos 1:16–17. Primero, puesto que la justicia de Dios es efectiva para todo el que tiene fe, los gentiles que creen llegan a ser beneficiarios de las más poderosas en una

²³ Parece necesario discrepar, por consiguiente, tanto con Dunn, *Theology*, 341–44, y con Stephen Westerholm, *Perspectives Old and New on Paul: The «Lutheran» Paul and His Critics* (Eerdmans, Grand Rapids, 2004), 92–93. Dunn dice que el debate sobre si «la justicia de Dios» se refiere a la actividad de Dios o a un don que él da se vuelve en su mayor parte innecesaria cuando nos damos cuenta de que la frase se refiere a la relación de pacto de Dios con su pueblo. Westerholm observa que el uso del término «pacto» escasea en las cartas de Pablo «y; ¡caray!». Pablo nunca vincula la noción de la fidelidad de Dios a sus promesas con terminología de justicia. Es cierto que Pablo usa la frase «la justicia de Dios» en otras partes para referirse al don de Dios de «justicia extraordinaria» (frase de Westerholm) al malo, pero aquí en 1:17, como Westerholm admite, las nociones de la actividad salvadora de Dios son predominantes en el pensamiento de Pablo.

²⁴ La lectura correcta de 4:19, tanto en base externa como interna, es *kai me astzenesas te pistei katenoesen to jeautou soma ...* («y, no debilitándose en fe, consideró su propio cuerpo ...») antes que *kai me astzenesas te pistei ou katenoesen to jeautou soma ...* («y, no debilitándose en fe, él no consideró su propio cuerpo ...»). El punto de Pablo es que Abraham contempló de frente la improbabilidad de que podría tener un heredero natural y sin embargo confió en que Dios cumpliría su promesa. Ver las consideraciones en Cranfield, *Romans* 1:247, y Thomas R. Schreiner, *Romans* (BECNT; Baker, Grand Rapids, 1998), 239–40.

²⁵ Cf. Adolf Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament*, 4ª ed. (Calwer Verlag, Stuttgart, 1927), 346–48, e idem, *Romans*, 114–18.

²⁶ Esta posición no está libre de controversias, pero el uso del lenguaje de vergüenza en 9:33 y 10:11 y el estrecho paralelo verbal entre 1:16 y 1 Co 1:18 indica que esta es la mejor comprensión de la frase (comparar *dunamis gar tzeou estin eis soterion con tois de sozomenois jemin dunamis tzeou estin*). Ver John Murray, *The Epistle to the Romans*, 2 vols. (NICNT; Eerdmans, Grand Rapids, 1959–65), 1:26; Otto Kuss, *Der Römerbrief*, 3 vols. (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1957–78), 1: 20; y Cranfield, *Romans*, 1:86–87. No hay necesidad, sin embargo, de pensar que la grandiosidad de Roma le sugirió a Pablo este pensamiento. Fue una implicación del evangelio dondequiera que lo predicaba, como Adolf Schlatter, *Romans: The Righteousness of God* (Hendrickson, Peabody, Mass., 1995; orig. ed. 1935), 17, lo vio claramente.

larga hilera de obras poderosas de Dios que previamente habían beneficiado sólo a Israel, y a menudo habían beneficiado a Israel a detrimento de los gentiles. Así en 1:16 Pablo dice que el evangelio «es poder de Dios para la salvación de todos los que creen: de los judíos primeramente, pero también de los gentiles» (Cf. 3:22; 10:11). Esto implica que la ley mosaica ya no define los límites del pueblo de Dios y que Abraham ya no es el padre solo del pueblo judío. Cómo Pablo dirá en 4:16: «Por eso la promesa viene por la fe, a fin de que por la gracia quede garantizada para toda la descendencia de Abraham; esta promesa no es sólo para los que son de la ley sino para los que son también de la fe de Abraham, quien es el padre que tenemos en común».

Segundo, Pablo recalca en 1:17 que la justicia de Dios revelada en el evangelio viene por fe y sólo por fe. Pablo martilla este punto de dos maneras. Primero, dice que la justicia viene por fe «de principio a fin».²⁷ Segundo, en su prueba bíblica de Habacuc deja a un lado el pronombre en la frase del profeta «el justo vivirá por su fe» y enfoca la atención del lector en la fe: «El justo», dice, «vivirá por fe».²⁸ Tal como Dios reconoció [p 386] justo a Abraham por fe sin las obras en general (4:1–5; cf. 3:27; 9:32), y aparte del marcador de identidad étnica de la circuncisión en forma específica (4:9–17; cf. 3:22, 30; 10:11–13), así la justicia salvadora de Dios viene a los que creen, aparte de cualquier actividad o asociación étnica. La vida escatológica, por consiguiente, viene por fe y sólo por fe.

El evangelio está en continuidad con las Escrituras

La insistencia de Pablo de que el acto clímax de la justicia de Dios obra poderosamente para la salvación no sólo de los judíos sino también de los gentiles por igual debe haber llegado como un rudo choque para algunos judíos. Tal evangelio, podrían haber respondido, implica no el cumplimiento de las promesas de Dios en las Escrituras sino su fracaso.²⁹ Ellos entendían el Salmo 97(98): 1–3, por ejemplo, como queriendo decir que Dios mostraría su justicia salvadora a favor de su pueblo de Israel de tal manera que los gentiles que los habían oprimido se darían cuenta amargamente de su error. Como un poeta judío anónimo del período lo dice:

[El Mesías] juzgará a los pueblos y las naciones en la sabiduría de su justicia.... Y él tendrá a las naciones gentiles sirviéndole bajo su yugo, y él glorificará al Señor en (un lugar) prominente (por encima de) toda la tierra. Y él purgará a Jerusalén (y la hará) santa cómo fue desde el principio, (porque) las naciones vendrán desde los fines de la tierra para ver su gloria, para traer como ofrendas a sus hijos que han sido desterrados, y para ver la gloria del Señor con que Dios la ha glorificado. (S. *Salom.* 17:29–31).³⁰

Pablo entendió la gravedad de esta objeción y construyó su oración de tesis para mostrar al principio de su carta que podía contestarla. Primero, aunque incluye a los gentiles creyentes entre los que experimentan el poder salvador de Dios, afirma sin ambigüedad que este poder viene «a los judíos primeramente». Con esto quiere decir no sólo que a los judíos se les confió las Escrituras (3:2; cf. 2:17–20) y que históricamente fueron los receptores de muchos dones divinos especiales (9:4–5), sino que Dios será fiel a sus promesas a ellos como pueblo (11:25–

²⁷ *Ek pisteos eis pistin* debe ir con *dikaiousune* antes que con *apocalyptetai*, y la frase *ek pisteos eis pistin* también se debe entender como análoga a las frases *ek tzanatou eis tzanaton* y *ek zos eis zon* en 2 Co 2:16. Para esta comprensión de la frase, ver M.J. Lagrange, *Epître aux Romains*, 3ª ed. (EBib; Paris: LeCoffre, 1922), 20. Cf. Schlatter, *Romans*, 24–25; Cranfield, *Romans*, 1:99–100; y Schreiner, *Romans*, 71–72.

²⁸ Manuscritos de la LXX discrepan sobre la frase, algunos traduciendo «su fe» con «mi fe» y otros cambiando el pronombre de la palabra «justo» para que diga «mi justo vivirá por fe» (cf. Heb 10:38). Un manuscrito tiene la frase tal como aparece en el texto de Pablo, pero el escriba probablemente conocía Ro 1:17 y asimiló su copia a él. Un antiguo rollo griego de los Profetas Menores (8HXIIgr 17.29–30) al parecer traduce exactamente el texto hebreo. Aunque la primera parte de *dikaioi* y la última parte de *zesetai* están dañadas, y parte de *pisteos* no es claro, el *autou* después de *pisteos* es perfectamente legible.

²⁹ La preocupación de Pablo en cuanto a su seguridad entre los judíos no creyentes y la recepción de su colecta de los creyentes judíos de Jerusalén (15:30–31) muestra que la oposición vigorosa a su evangelio de parte de sectores judíos no era asunto teórico (cf. Hch 21:20–22).

³⁰ OTP, 2:667.

29). Aunque el evangelio implica la igualdad de judíos y gentiles dentro del pueblo de Dios, no implica al mismo tiempo que las promesas de Dios a los judíos ya no son válidas.³¹

Segundo, la cita de Habacuc 2:4 con que Pablo concluye muestra que los elementos basados en fe y universales del evangelio son consistentes con las Escrituras. La cita hace esto en dos niveles. En un nivel muestra que la importancia de la fe no es una invención de Pablo sino que siempre ha sido característica esencial del pueblo de **[p 387]** Dios. Mucho tiempo atrás el profeta Habacuc afirmó esto cuando anotó la respuesta de Dios a su queja de que los caminos de Dios parecían injustos. «El justo», había respondido Dios, «vivirá por su fidelidad». No era irrazonable tomar esto como queriendo decir que la persona que confiaba en que Dios era confiable, a pesar de sus circunstancias presentes, y así permanecía fiel al pacto, viviría para ver confirmada su fe en Dios.³² La cita de Habacuc 2:4 que da Pablo, entonces, es un anticipo de su consideración de la fe de Abraham en 4:18–25.

En otro nivel, menos obvio, Pablo probablemente consideró el carácter de la queja de Habacuc a Dios como significativa. Encajaba precisamente el carácter con las quejas que el evangelio de Pablo había provocado. Habacuc se había preguntado cómo Dios podía castigar los pecados de su pueblo trayendo contra ellos a las hordas perversas de Babilonia: «¿Por qué guardas silencio mientras los impíos se tragan a los justos?» (Hab 1:13). De modo similar algún judío podría preguntarle a Pablo: «¿Cómo puede Dios ser justo si, como tu evangelio implica, los gentiles se benefician de la demostración clímax de Dios de su justicia salvadora mientras los judíos que han oído el evangelio permanecen en su mayoría sin convencerse?» (cf. 3:1).³³ Al citar a Habacuc aquí Pablo da indicios de la respuesta a esta pregunta, respuesta que desarrollará brevemente en 3:1–8 y más completamente en 9:1–11:36.³⁴ Las Escrituras muestran que Dios exhibe su fidelidad del pacto a su pueblo (su justicia) de maneras inesperadas, y que a veces usa a los gentiles para acicatear a su pueblo al arrepentimiento. Eso fue verdad del Dios revelado en las páginas de la profecía de Habacuc, y es verdad del Dios revelado en el evangelio de Pablo.

Sumario

Pablo empieza el cuerpo de Romanos, entonces, con una declaración concisa de los tres pilares que sostienen al evangelio. Primero, el evangelio revela la justicia salvadora y poderosa de Dios. Segundo, la justicia de Dios se hace efectiva por fe sola y por consiguiente está disponible para todos, judíos y gentiles. Tercero, su manera de entender la justicia de Dios es consistente con las Escrituras.

Pablo desempaca estas afirmaciones en 1:18–11:36. Su argumento aquí toma tres giros críticos. Primero, muestra por qué la justicia salvadora de Dios es necesaria para **[p 388]** el judío y para el gentil, y cómo los gentiles y los judíos pueden echar mano de ella sólo por fe, aparte del esfuerzo humano y la etiqueta nacional de la circuncisión (1:18–4:25). Segundo, describe la calidad de vida que caracteriza a los que han sido justificados por fe al vivir ellos en la superposición de «este mundo» (12:2) y la edad de la restauración de Israel (5:1–8:39). Esta presuposición de que un grupo étnicamente diverso de creyentes, de los cuales solo una minoría son judíos, comprende los principios de la restauración de Israel llama a cuestionamiento la consistencia de su evangelio con las promesas de Dios en las Escrituras para los judíos. Así que tercero, muestra que aunque más gentiles que judíos

³¹ Cf. Moo, *Romans*, 68–69.

³² Cf. Mária Eszenyei Széles, *Wrath and Mercy: A Commentary on the Books of Habakkuk and Zephaniah* (ITC; Eerdmans, Grand Rapids, 1987), 32–33, y O. Palmer Robertson, *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah* (NICOT; Eerdmans, Grand Rapids, 1990), 176–81; Schreiner, *Romans*, 74–75. Para Pablo la fe no era meramente asentimiento intelectual sino que iba inevitablemente acompañada por la obediencia (1:5; 16:26). Significativamente, sin embargo, 1QpHab 8.1–3 explica a la «persona justa» de Hab 2:4 como la que hace la ley, interpreta la expresión *be emunato* no como las obras obedientes del justo, sino como su «sufrimiento paciente y ... fe firme en el Maestro de Justicia». Ver William H. Brownlee, *The Midrash Pesher of Habakkuk* (SBLMS 24; Scholars Press, Missoula, Mont., 1979), 125. Pace, por ej., C. H. Dodd, *The Epistle to the Romans* (MNTC; Hodder & Stoughton, Londres, 1932), 14.

³³ Cf. Rikki E. Watts, «'For I Am Not Ashamed of the Gospel': Romans 1:16–17 and Habakkuk 2:4» en *Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65th Birthday*, ed. Sven K. Soderlund y N. T. Wright (Eerdmans, Grand Rapids, 1999), 3–25, aquí en 22–24.

³⁴ Cf. *ibid.*, 18: «Sobre la lectura de Habacuc que se propone aquí, Romanos 9–11 cae en su lugar, no como postdata ni como centro, pero con todo vital». Ver también Robertson, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, 183.

están experimentando el cumplimiento de las promesas de Dios de restaurar su pueblo, su evangelio no quiere decir que la palabra de Dios ha fallado (9:1–11:36). En esta sección Pablo a menudo hace progresar su argumentación mediante la voz inquisidora de un judío escéptico compañero de debate.

En 12:1–13:13 Pablo mostrará las implicaciones prácticas y pastorales para la iglesia de Roma de este evangelio. Cristianos judíos y gentiles deben aceptarse unos a otros porque Dios los ha aceptado como judíos y gentiles (1:18–4:25), porque su aceptación de ellos tiene implicaciones para la forma en que ellos viven (5:1–8:39), y porque la aceptación de Dios de ambos grupos es consistente con el plan salvador que él había anunciado de antemano en las Escrituras (9:1–11:36). De esta manera los dos grupos, unidos uno con otro en Cristo, cumplirán el objetivo último de Dios en el evangelio: que los judíos y los gentiles deben, con un corazón y voz, glorificar a Dios el Padre y al Señor Jesucristo (15:6).

Ira para todos los que pecan, justicia para todos los que creen (1:18–4:25)

Judíos y gentiles por igual están todos bajo pecado (1:18–3:20)

En 1:18–3:20 el objetivo de Pablo es mostrar que la necesidad de la justicia salvadora de Dios es universal. Nadie, sea judío o gentil, sobrevivirá el día de la ira de Dios sin ella, porque en ese día, aparte de la justicia salvadora de Dios, judíos y gentiles por igual serán hallados «bajo pecado» (3:9) y «todo el mundo se calle la boca y quede convicto delante de Dios» (3:19). Conforme su argumentación avanza hacia su objetivo, sin embargo, los judíos gradualmente surgen como el blanco primario de Pablo. El quiere demostrar que aunque los gentiles son malos, los judíos no pueden aducir privilegio sobre ellos en el «día de la ira de Dios» tampoco debido a su posición u observancia de la ley mosaica. El argumento de Pablo hacia este objetivo da cuatro pasos.

Los gentiles merecen la ira de Dios (1:18–32)

Pablo empieza describiendo el pecado humano en términos que su imaginario compañero judío de debate ha reservado para el pecado de los gentiles. Los pecadores, dice, no tienen defensa ante la ira de Dios. Saben lo suficiente a partir de la creación [**p 389**] como para adorar a Dios, pero más bien escogieron adorar a la creación misma, yendo de mal en peor al consagrarse a sí mismos a personas, pájaros, bestias de cuatro patas, y reptiles (1:18–23). Dios, por consiguiente, es justificado al entregarlos ya a su ira castigadora, que toma formas apropiadas a los pecados que castiga: la idolatría conduce a la desintegración social, particularmente en forma de confusión sexual, conforme de Dios entrega a la gente a las consecuencias de sus deseos pecaminosos. Aunque conocen que Dios ha decretado la muerte para los que cometen tales crímenes, Pablo concluye, no sólo que los han cometido sino que aprueban su comisión (1:24–32).

La lógica del argumento de Pablo en este pasaje sigue estrechamente el enfoque al pecado gentil en Sabiduría 11–16.³⁵ Allí también los gentiles no tienen excusa porque aunque saben en cuanto a Dios partiendo de su creación, adoran a la creación en lugar de a Dios (Sabid. Sal. 13:7–10; 14:11). Allí también la idolatría conduce a males sociales: «De la invención de los ídolos se siguió la inmoralidad; fue algo que destruyó la vida» (Sab. 14:12 VP).

El autor de Sabiduría cree que Dios castigó a los egipcios en el tiempo del éxodo con plagas que eran apropiadas para su culto irracional. De este modo las mismas criaturas que ellos adoraban se levantaron para afligirlos, «para enseñarles que las cosas con que el hombre peca, esas mismas le sirven de castigo» (Sabid. Sal. 11:15–16; cf. 12:23; 15:18–16:1, VP).

El único elemento no tradicional en la descripción de Pablo del pecado de los gentiles es alguna mención explícita de los gentiles. Aquellos a quienes él describe son simplemente «los seres humanos, que con su maldad obstruyen la verdad» (1:18). Por consiguiente, él ha puesto una trampa para los judíos que creen que solamente su

³⁵ Cf., entre muchos otros, Timo Laato, *Paul and Judaism: An Anthropological Approach* (SFSHJ 115; Scholars Press, Atlanta, 1995), 86–88, 94–95, y Hübner, *Biblische Theologie*, 2:267.

situación como judíos, simbolizada por la posesión de la ley y la circuncisión, proveerá exención del derramamiento de la ira de Dios en el día final. En 2:1–29 la trampa salta.

Los judíos también merecen la ira de Dios (2:1–29)

Pablo da por sentado que el judío escéptico compañero de debate suyo hallará su descripción de rutina del pecado gentil incuestionable. En 2:1–29 adelanta lo que, por lo menos para algunos judíos, es una afirmación que aturde: A ellos no le siga mejor en «el día de la ira de Dios» (2:5) que a los gentiles «pues al juzgar a otros te condenas a ti mismo, ya que practicas las mismas cosas» (2:1).³⁶ El argumento de Pablo se desdobra en tres etapas.

Primero, Pablo indica aquí que la presteza para condenar el pecado en otros no es una calificación para escapar el juicio sobre uno mismo, porque en el día de la ira Dios dispensará su justicia a judíos y a gentiles por igual «según ... sus obras» (2:6). Los gentiles que tienen sólo la ley escrita en sus corazones serán castigados justamente por su [p 390] violación de esa ley.³⁷ A los judíos de igual manera él condenará por su violación de la ley mosaica, «Porque con Dios no hay favoritismos» (2:1–11; cf. 2 Cr 19:7; Sir. 35:12).

Segundo, Pablo dice que la posesión de la ley, el conocimiento de su contenido, y una disposición para enseñarla a otros no provee protección contra la ira de Dios para el judío que no guarda la ley. Poder enseñar a otros a no robar o a no cometer idolatría no servirá para nada en el día final, si los que enseñan estos preceptos violan los mismos mandamientos que enseñan. Como la historia bíblica de su nación revela, los judíos han roto la ley y han sido exiliados como castigo, y «Por causa de [ellos] se blasfema el nombre de Dios entre los gentiles» (2:17–24; cf. Is 52:4–5; Ez 36:19–20).

Tercero, Pablo arguye que la circuncisión no provee protección contra la ira de Dios en el día final para los que no guardan la ley. El incircunciso que guarda la ley, dice, puede apropiadamente sentarse en juicio de los que poseen «el código escrito y la circuncisión» pero quebrantan la ley. Haciendo eco del argumento de Filipenses 3:2–3 y 2 Corintios 3:3–11, y en anticipación a Romanos 7:6 y 8:1–8, Pablo dice que el judío real es el que es de corazón circunciso por el Espíritu de Dios dado escatológicamente, y no meramente en forma física de acuerdo al requisito de la ley mosaica.

Pablo ha diseñado el argumento de 1:18 a 2:29 para acusar de pecado a los judíos y negar que (1) la capacidad para juzgar a los gentiles, (2) la posición y conocimiento de la ley, o (3) la observancia de la circuncisión física eximirá al judío de la condenación en el día final. El pecado de los judíos es tan grave a la vista de Dios como el pecado de los gentiles, y la identidad con el pueblo judío no da a nadie ninguna ventaja en «el día de la ira, cuando Dios revelará su justo juicio» (2:5).

¿Es Dios, por consiguiente, infiel? (3:1–8)

El cuadro del gentil incircunciso condenando al judío circunciso en la corte escatológica de Dios levanta dos objeciones potencialmente fatales al evangelio de Pablo según lo ha explicado hasta aquí. Primero, si los judíos son condenados juntamente con los gentiles, entonces ¿en qué quedan las promesas de Dios por medio de los

³⁶ Cf. Thomas R. Schreiner, *Paul, Apostle of God's Glory in Christ* (InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 2001), 105 n. 1, que nota el patrón similar en el argumento de Amós 1:3–2:3 y 2 S 12:1–14.

³⁷ Pablo no quiere que sus afirmaciones de que Dios juzgará a todos imparcialmente conforme a sus obras en 2:6–10, 13, se entiendan aparte del impulso entero de su argumento en 1:18–3:20, como lo demuestra la propia afirmación de Pablo de su propósito en 3:9. En 2:6–16 Pablo indica la presuposición hipotética de que algunos gentiles serán justificados por sus obras a fin de demostrar la imparcialidad de Dios. Esta interpretación no está libre de controversias. Para explicaciones completas de que las varias opciones interpretativas ver Thomas Schreiner, «Did Paul Believe in Justification by Works? Another Look at Romans 2», *BBR* 3 (1993): 131–58, aquí en 131–39, y Richard N. Longenecker, «The Focus of Romans: The Central Role of 5:1–8:39 in the Argument of the Letter» en *Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65th Birthday*, ed. Sven K. Soderlund y N. T. Wright (Eerdmans, Grand Rapids, 1999), 49–69, aquí en 52–55.

profetas de restaurar la suerte de su pueblo?³⁸ Segundo, ¿cómo puede Dios condenar a infieles a quienes él sólo ha usado para hacer que su propio carácter justo («la justicia de Dios», 3:5) brille más fuertemente? Tal arreglo implica que los condenados no son responsables por su infidelidad ¡sino que están solamente cumpliendo el papel que Dios les ha [p 391] asignado!.³⁹ Pablo responderá a estas objeciones en Romanos 9:1–11:36. Aquí, tal vez a fin de no perder a su público judío después del primer paso de su argumento, simplemente indica su conocimiento de estas objeciones, niega su validez y avanza.

Todo el mundo es responsable ante Dios (3:9–20)

El paso final en el argumento de Pablo de que todos, incluso los judíos, están condenados ante Dios es una reafirmación de su tesis mayor de una manera que muestra su continuidad con las Escrituras. Refiriéndose al caso que ha presentado en 1:18–2:29 Pablo dice que ha acusado a todos, judíos y gentiles, por igual, de estar «bajo el pecado» (3:9). Luego cita una solemne letanía de pasajes bíblicos que demuestran lo exhaustivo y grave de la transgresión humana (3:10–18). Concluye su caso con una afirmación sucinta, de dos oraciones, de sus puntos primarios. Primero, llamando a las Escrituras que acaba de citar «la ley», recuerda a sus oyentes judíos que como poseedores de la ley ellos caen bajo su afirmación de que todos sin excepción son culpables ante el juicio de Dios. La posesión de la ley, en otras palabras, lejos de eximir al judío del juicio, hace segura su condenación (3:19; cf. 2:17–20). Segundo, debido a que nadie ha logrado guardar la ley, nadie puede ser absuelto en el tribunal de Dios apelando a su desempeño de «las obras de la ley» (3:20).⁴⁰

La justicia salvadora de Dios a todos los que creen (3:21–4:25)

Pablo explica luego cómo la justicia salvadora de Dios, mostrada en la muerte expiatoria de Jesucristo, responde al dilema que el pecado humano creó por un lado y mantiene el carácter justo de Dios por otro (3:21–26). Luego concluye debido a la naturaleza de la gracia de la justicia salvadora de Dios que ella excluye toda jactancia en el desempeño y en la posesión de la ley (3:27–4:25).

La justicia de Dios y el sacrificio de Cristo (3:21–26)

Pablo explica que Dios ha puesto su justicia salvadora en efecto para su pueblo pecador y que, al mismo tiempo, ha preservado su carácter como juez justo del mundo (cf. 3:4b, 6b). Él ha hecho esto mediante la cruz de Jesucristo. Tal como en Éxodo Dios libremente y por gracia redimió a su pueblo de la esclavitud en Egipto, así ahora en el gran segundo éxodo predicho por los profetas, en su gracia ha redimido a su pueblo de sus pecados (3:24).⁴¹ Él ha hecho esto, dice Pablo, por Jesucristo, «a quien Dios presentó como sacrificio expiatorio en su sangre, sacrificio apropiado mediante la fe» (3:25, aut.).

Aquí Pablo cambia de la imagen del Éxodo bíblico a su imagen de sacrificio. La LXX usa el término «presentó» (*protitzemī*) para referirse a la presentación de ofrendas en el santuario, especialmente al pan que regularmente «se presentaba» ante el Señor allí (Éx 29:23; 40:23; Lv 24:8; cf. 2 Mac. 1:8, 15).⁴² La LXX usa el término

³⁸ Schreiner, *Romans*, 148, correctamente interpreta el término «ventaja» (*ofeleia*) en 3:1 queriendo decir «ventaja salvadora», como lo hace en 2:25. La pregunta en 3:1, por consiguiente, se refiere a la salvación escatológica de Israel según es prometida en pasajes tales como Jer 31:31–34 y Ez 36:22–32.

³⁹ Así 3:5–8 considera por anticipado la objeción de 9:14 de que Dios es injusto al condenar a los que no tienen voz en si pueden pertenecer al pueblo de Dios. Ver Schreiner, *Romans*, 151–59.

⁴⁰ El carácter judicial del verbo *dikaioo* en 3:20 es evidente por la terminología legal que lo rodea. En 3:19 el cuadro de bocas que dejan de hablar en su propia defensa y el uso del término judicial *jupodikos* muestra esto. En 3:20 nadie es justificado «ante él», tal como el acusado culpable comparece «ante» un juez.

⁴¹ Cf. Schreiner, *Paul*, 230.

⁴² Stuhlmacher, *Reconciliation, Law, and Righteousness*, 94–109. aquí en 102; Hultgren, *Paul's Gospel and Mission*, 56 y 76–77 n. 79. El término también puede rememorar la exhibición pública de la sangre en la ceremonia de ratificación del pacto en Ex 24:5–8. Ver James D. G. Dunn, *Romans* 1–8 (WBC; Word, Dallas, 1988), 170. Léxicamente, el verbo también puede significar «preordenado», pero las

que se traduce [p 392] como «sacrificio expiatorio» (*jilasterion*) para referirse a la cubierta del arca del pacto, lugar en donde, en el día de la expiación, Aarón rociaba la sangre de un toro y la sangre de un macho cabrío para expiar (*exilasaszai*) por los pecados de los sacerdotes y los pecados del pueblo (Lv 16:2, 13–15).⁴³ Puesto que, como en la LXX, Pablo une el término con una referencia a la sangre, todo dentro de la explicación del remedio de Dios por la transgresión humana, probablemente está diciendo que la muerte de Cristo fue el sacrificio clímax y del día final de la expiación. Fue el medio por el que Dios expió los pecados «cometidos de antemano», pero que ha pasado por alto, sin castigarlos como se merecen (3:25).⁴⁴

En la muerte de Cristo la justicia salvadora de Dios (1:16; 3:21) y su carácter justo (3:25–26) se unen.⁴⁵ Él puede seguir siendo un juez «justo» que castiga el pecado al mismo tiempo que «justifica» o absuelve a los que merecen su ira castigadora (3:26).

Dos conclusiones (3:27–4:25)

Pablo deriva dos conclusiones de este evento clímax. Primero, su carácter enteramente por gracia (3:24) excluye toda jactancia. El argumento de Pablo en 1:18–3:20 se dirigió a los judíos que se jactaban en la posesión de la ley (2:17, 23) y en su presuposición de que eran más justos que los gentiles (3:9–20). Ahora Pablo dice que la ley con su prescripción de ciertas obras carecía de la gracia para excluir toda clase de jactancia. «La ley de la fe» (3:27, RV-60), sin embargo, elimina ambos. ¿Qué es la ley de la fe? Es probablemente la obra clímax de Dios de la expiación «por fe en la sangre [de Cristo]», que Pablo acaba de describir en 3:25.⁴⁶ La gracia de este evento, que Pablo recalcó en 3:24 hace imposible la jactancia en la posesión o en el cumplimiento de la ley mosaica.

Esto fue incluso cierto, Pablo pasa a decir, para Abraham. Algunos judíos del tiempo de Pablo consideraban a Abraham como «perfecto en todos sus tratos con el Señor», y tan «justo» que no necesitaba arrepentimiento (*Jub.* 23:10; *Or. Man.* 8; cf. *Sir.* 44:19–21). Si alguien alguna vez vivió que podría ser justificado en base a las obras y por consiguiente jactarse de obras ante Dios, dice Pablo, ese fue Abraham (Ro 4:2a). Pero Abraham no pudo ser justificado en base a esto, y así no tiene base para jactarse (4:2 b). Si se considera desde la perspectiva de sus obras, incluso él se debe contar entre los malos (4:5; cf. 1:18). Con respecto a la relación de Abraham con Dios, su única [p 393] esperanza era ser reconocido justo en base a su fe, y, conforme a Génesis 15:6, esto fue precisamente lo que sucedió (4:3).

Esto quiere decir que la absolución en la corte de Dios tiene lugar no de acuerdo a lo que uno se gana sino a la dádiva de Dios dada gratuitamente (4:4–6; cf. 3:24). Pablo ha mezclado las metáforas de la corte de ley y el lugar de trabajo, pero su significado es claro: incluso el más santo escapa el justo castigo de Dios sólo debido a la dádiva dada por gracia del sacrificio clímax de Jesús, y no debido a que se ha ganado el derecho de absolución por esfuerzos de obediencia.⁴⁷

amplias razones de *pace* Cranfield, *Romans*, 1:208–10, para el significado «presentó» en este pasaje aparecen en Christian Maurer, «protiqhmi (ktl)», *TDNT*, 8:165–67.

⁴³ Stuhlmacher, *Reconciliation, Law, and Righteousness*, 96–103; Hultgren, *Paul's Gospel and Mission*, 58–60.

⁴⁴ Cranfield, *Romans*, 1:212. Con esta afirmación Pablo implica que los sacrificios del día de la expiación sólo expiaban por los pecados debido a que presagiaban el sacrificio de Cristo. Puesto que el sacrificio de Cristo ahora ya ha tenido lugar (*en to nun kairos*) la necesidad de sacrificios para el día de la expiación ya no existe. Ver Schreiner, *Romans*, 195.

⁴⁵ Schreiner, *Romans*, 176, 180–81, 195–99.

⁴⁶ Cf. Moo, *Romans*, 249–50. Debido a que la sangre sacrificial se usó en la ratificación del pacto mosaico (Éx 24:1–11), Pablo puede haber visto la sangre sacrificial de Cristo no sólo como un sacrificio del día de la expiación, sino también como la ratificación del nuevo pacto por igual. Sobre esto ver Frank Thielman, *Paul and the Law: A Contextual Approach* (InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1994), 181.

⁴⁷ Esto está en directo contraste a la soteriología de 4Q399, «Y te será reconocida como justicia cuando hagas lo que es recto y bueno ante él, por tu propio bien y el de Israel». Esta traducción es de Geza Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English* (Penguin, Nueva York, 1997), 228.

Abraham se apropió de esta dádiva de gracia al tener fe en que Dios cumpliría su promesa de hacerle padre de muchas naciones, a pesar de toda las apariencias al contrario (4:3, 5, 17b–22). Después de la muerte y resurrección de Jesús, Dios reconoció a los cristianos justos ante Dios por una fe de la misma calidad pero con un contenido diferente. Frente a las burlas de los que lo consideraban necedad, creen que por la muerte y resurrección de Jesús, Dios ha provisto el medio último de expiación para la transgresión y ha restaurado a su pueblo a una relación correcta consigo mismo (4:23–25; cf. 1 Co 1:18; 15:12, 35).

El segundo resultado del sacrificio clímax de Jesucristo para la expiación es que los gentiles y los judíos pueden ahora pertenecer al pueblo de Dios (Ro 3:29–30). Eso es todo lo que el que estudia la Escritura esperaría, argumenta Pablo, porque la Shemá en sí misma (Dt 6:4) dice que Dios es uno, y que esto significa que el único Dios, el Dios de Abraham, con derecho ha reclamado para sí a todos los pueblos de la tierra, judíos y gentiles (3:29–30). La fe de Abraham también demuestra este punto, porque no sólo fue cualitativamente similar a la fe cristiana porque iba en contra de todo sentido común, sino porque no incluyó conformidad a la específicamente étnica ley mosaica.⁴⁸ Puesto que Dios justificó a Abraham debido a su fe antes que debido a su conformidad con la ley mosaica, la fe de Abraham predecía en sombra la inclusión de los gentiles en el pueblo de Dios por fe aparte de cualquier requisito de guardar la ley mosaica (4:9–12).

La inclusión de los gentiles en el pueblo de Dios por fe antes que por conformidad a la ley mosaica, además, suple el cumplimiento de las mismas promesas que Abraham creyó que Dios cumpliría. Si los gentiles fueran obligados a aceptar la ley mosaica a fin de pertenecer al pueblo de Dios, su promesa de bendecir a todas las naciones de la tierra por medio de él quedarían sin cumplirse. Los gentiles serían entonces efectivamente prosélitos judíos y simplemente vendrían bajo la maldición que la ley justamente pronunció sobre todo Israel por su desobediencia al pacto (4:13–15).⁴⁹ La promesa a Abraham quedaría sin cumplirse, y los gentiles, como los judíos, **[p 394]** experimentarían sólo la ira de Dios. Al ejercer fe en el evangelio aparte de la ley mosaica, sin embargo, el influjo de los gentiles en el pueblo de Dios vindica la propia fe de Abraham: Abraham creyó que Dios le haría padre de muchas naciones; los gentiles que creen en el evangelio son esas «naciones».⁵⁰

Así que en 3:21–4:25 Pablo ha empezado a explicar las nociones principales de su declaración de tesis en 1:16–17. Arguye que el evangelio revela la justicia poderosa y salvadora de Dios, que este poder salvador no está limitado a los judíos sino que es también para los gentiles, que la justicia salvadora de Dios viene a los que tienen fe que Dios, a pesar de las apariencias, será fiel a sus promesas, y que todo esto no es meramente compatible con las Escrituras sino que las cumple. El sacrificio de Jesús es el sacrificio clímax y del día final de la expiación, el medio por el que un Dios justo puede dejar sin castigar pecados cometidos previamente y absolver a judíos y a gentiles en el día final.

La fe que los gentiles ejercen en que Dios usa este medio de expiación para reconocerlos justos no es sólo cualitativamente similar a la fe que Abraham ejerció y por la que él fue reconocido justo con Dios. Es también el mismo medio por el que Dios mostró que la fe de Abraham no estaba errada, porque estos creyentes gentiles cumplen la promesa de Dios hecha a Abraham de ser el padre de muchas naciones. Pablo debe todavía describir esta «vida» escatológica a los que son justificados por fe (5:1–8:39) y demostrar en dónde las promesas bíblicas a Israel encajan en su evangelio (9:1–11:36), pero al final del capítulo 4 el cimiento de su evangelio está en su lugar.

Jactancia excluida en Roma

Vale la pena hacer una pausa en este punto en nuestra consideración del argumento de Pablo para preguntar qué tiene que ver el argumento de Pablo en 1:18–4:25 con el ejercicio de su ministerio a los gentiles en Roma.

⁴⁸ Sobre el uso frecuente que Pablo hace del término «ley» (*nomos*) con connotaciones específicamente étnicas, ver esp. Michael Winger, *By What Law? The Meaning of nomos in the Letters of Paul* (SBLDS 128; Scholars Press, Atlanta, 1992).

⁴⁹ Thielman, *Paul and the Law*, 186; idem, *The Law and the New Testament: The Question of Continuity* (Crossroad, Nueva York, 1999), 24.

⁵⁰ Las palabras del español «gentil» y «nación» representan el término griego *ethnos*.

Pablo ha dado por sentado hasta aquí que él se dirige a judíos escépticos, pero ha hecho esto en una carta a una iglesia en su mayoría gentil. ¿Por qué? ¿Está dándoles a los cristianos de Roma un ejemplo del evangelio que predica para que ellos puedan respaldar su misión gentil?⁵¹ ¿Usa él esta carta como medio para reflexionar en la teología que ha martillado en las batallas del pasado?⁵² ¿Adoptó él una posición tan radical sobre la ley y el pueblo judío en Gálatas que ahora está, antes de reunirse con cristianos de Jerusalén, tratando de suavizar esa posición?⁵³

Es más probable que Pablo cree que el evangelio como él lo explica tiene implicaciones profundas para la unidad de creyentes judíos y gentiles en Roma. Si algunos [p 395] gentiles están desdénando a los judíos que son escrupulosos en cuanto a la dieta y la observancia del día de reposo, y algunos judíos están condenando a los que no observan la ley mosaica en estos asuntos (14:3), entonces ambos necesitan el recordatorio de que el evangelio excluye toda jactancia (2:17, 23; 3:27; 4:2). Ambos necesitan que se les recuerde que todos comparecerán ante el tribunal de Dios para dar cuenta de sí mismos ante Dios (2:5–16; 14:4, 10–12), y en ese día sólo Dios mismo, no los escrúpulos de nadie ni la falta de ellos, le permitirán ser absuelto (14:4).⁵⁴ El argumento de 1:18–4:25, por consiguiente, coloca el cimiento teológico para el ejercicio de Pablo de «el deber sacerdotal de proclamar el evangelio de Dios» en Roma. [Él empezará a ejercer ese oficio explícitamente en 11:13–32 y 14:1–15:13, y continuará esa obra cuando llegué a Roma.

La vida de los que han sido justificados por fe (5:1–8:39)

En 5:1–8:39 el argumento de Pablo toma un giro crítico. Ahora examina el carácter de la vida a la que la persona justificada por fe ha ganado acceso. Su descripción de la fe de Abraham en 4:17b–22 ha preparado el camino para esta sección al definir la fe de Abraham como confianza en la disposición y capacidad de Dios de cumplir sus promesas a pesar de todas las apariencias al contrario. Pablo hace este enlace entre la calidad de la fe de Abraham y la calidad de la fe cristiana en 4:23–25:

Y esto de que «se le tomó en cuenta» no se escribió sólo para Abraham, sino también para nosotros. Dios tomará en cuenta nuestra fe como justicia, pues creemos en aquel que levantó de entre los muertos a Jesús nuestro Señor. Él fue entregado a la muerte por nuestros pecados, y resucitó para nuestra justificación.

Pablo ahora, en 5:1–8:39, da una descripción del cristiano cuya absolución en el tribunal de Dios en el día final es tan seguro que se puede hablar de él en tiempo pasado (5:1), pero que debe vivir en un mundo que continúa plagado con sufrimiento en sí mismo y que inflige sufrimiento en el pueblo de Dios. Estos capítulos están dominados por la atención que prevalece en la vida del que «será salvado de la ira de Dios» (5:9) y cuya vida escatológica ha sido inaugurada, pero que todavía experimenta los golpes de la muerte de la era de pecado y condenación.

Pablo enfoca dos características del creyente en esta difícil existencia: esperanza y obediencia. Abre y cierra la sección con una consideración de la esperanza de los creyentes (5:1–21; 8:18–39).⁵⁵ Emparedado entre las dos partes de su consideración está un [p 396] tratamiento de la libertad del creyente del poder del pecado, especial-

⁵¹ F. F. Bruce, «The Romans Debate-Continued», en *The Romans Debate*, ed. Karl P. Donfried, rev. and exp. (Hendrickson, Peabody, Mass., 1991), 175–94, aquí en 193–94.

⁵² T. W. Manson, «St. Paul's Letter to the Romans—And Others», y Günther Bornkamm, «The Letter to the Romans as Paul's Last Will and Testament», en *The Romans Debate*, ed. Karl P. Donfried, rev. and exp. (Hendrickson, Peabody, Mass., 1991), 3–15, 16–28, aquí en 15, 25–28.

⁵³ Jacob Jervell, «The Letter to Jerusalem», en *The Romans Debate*, ed. Karl P. Donfried, rev. and exp. (Hendrickson, Peabody, Mass., 1991), 53–64, aquí en 59–60. Cf. Hübner, *Biblische Theologie*, 1:232–39.

⁵⁴ Cf. Luke Timothy Johnson, *Reading Romans: A Literary and Theological Commentary* (Crossroad, Nueva York, 1997), 200.

⁵⁵ Sobre la importancia de la esperanza en esta sección, ver esp. Schreiner, *Romans*, 246–49. Sobre la estructura de Romanos 5–8, ver Dahl, *Studies in Paul*, 81–85, y Frank Thielman, «The Story of Israel and the Theology of Romans 5–8», en *Pauline Theology, Volume III. Romans*, ed. David M. Hay y E. Elizabeth Johnson (Fortress, Minneapolis, 1995), 169–95, aquí en 169–72.

mente en su enredo con la ley mosaica, y la capacidad del creyente dada por el Espíritu para obedecer la ley (6:1–8:17).

La esperanza del creyente (5:1–21 y 8:18–39)

En 5:1–21 y en 8:18–39 Pablo describe a los creyentes como los que, en medio de su sufrimiento, esperan el cumplimiento de las promesas escatológicas de Dios.

El carácter de la esperanza

Pablo enlaza la esperanza estrechamente con la fe en su descripción de la disposición de Abraham a creer que Dios sería fiel a sus promesas a pesar de las apariencias al contrario: «Contra toda esperanza, Abraham creyó [*pisteuo*] y esperó, y de este modo llegó a ser padre de muchas naciones, tal como se le había dicho: «¡Así de numerosa será tu descendencia!» (4:18). También eslabona la esperanza con la fe en el deseo en la oración de conclusión de la carta: «Que el Dios de esperanza los llene de todo gozo y paz al ustedes creer [*pisteuo*] para que ustedes puedan sobreabundar con esperanza por el poder del Espíritu Santo» (15:13, aut.).⁵⁶ Como la fe, la esperanza es una confianza en Dios a pesar de las apariencias al contrario, porque «la esperanza que se ve, ya no es esperanza» (8:24; cf. 4:19; 1 Co 13:12; 2 Co 5:7).⁵⁷ Pero esperanza y fe no son idénticas.⁵⁸ El término «esperanza» pone énfasis especial en la perseverancia de la confianza de uno en Dios en medio de adversidad continua. El creyente puede jactarse en el sufrimiento, porque el sufrimiento provee la oportunidad para la perseverancia, la perseverancia continuada instila resistencia en el creyente, y la resistencia a su vez produce esperanza (5:4; cf. 8:25). Esta esperanza firme frente al sufrimiento sostenido define la existencia del creyente entre el ejercicio inicial de la fe y la vindicación de la fe en el día final.

El contenido de la esperanza

Porque, ¿qué esperan los creyentes? Esperan «la gloria de Dios» (5:2). En 8:18–30 Pablo explica lo que esto significa. Acaba de decir en 8:14 que aquellos a quienes el Espíritu de Dios dirige no viven según la carne (8:12) y son por consiguiente hijos de Dios. En 8:18–30 describe la esperanza como la expectativa anhelante del tiempo cuando Dios revelará la situación del creyente como su hijo adoptivo (8:19, 23; cf. 8:15). Esto quiere decir que los creyentes participan de la situación de Jesús como Hijos de Dios al presente, pero participarán más plenamente de ella en el futuro (1:3–4; 8:3, 29; cf. Gá 4:4–7). Esta es «la gloria que habrá de revelarse en nosotros» (8:18; cf. 5:2). Enlazada con esta plena revelación de la situación del creyente como hijo de Dios está la esperanza de que Dios liberará a toda la creación de la vanidad (*mataiotes*, 8:20) [*p* 397] y corrupción (*ftzora*, 8:21) a la que Adán la sujetó en la caída (cf. 1:18–32).⁵⁹ En el día final, la creación misma participará en «la gloriosa libertad de los hijos de Dios» (8:21).

En todo esto Pablo se apoya en las expectativas judías tradicionales de la restauración escatológica que Dios hará de Israel. Tres temas tradicionales son particularmente importantes para entender la significación teológica de su argumento.

Primero, la noción de Pablo de que los creyentes esperan la manifestación de su situación como hijos adoptivos de Dios usa imágenes de los textos bíblicos: Éxodo 4:22–23, que considera la redención de Israel de como marca de su situación como hijo de Dios, y Oseas 11:1–11, que describe a Israel como el hijo a quien Dios llamó de Egipto y que subsiguientemente se reveló. Según Oseas, esta rebelión acarrió el castigo de Dios, pero un día el Señor rugirá como león y sus hijos «Vendrán desde Egipto, temblando como aves; vendrán desde Asiria, tem-

aut. traducción del autor

⁵⁶ Rudolf Bultmann, «*elpiō* (ktl)», *TDNT*, 2:529–35, aquí en 531–32.

⁵⁷ Cf. Stuhlmacher, *Romans*, 135.

⁵⁸ Contra Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, 2 vols. (Scribners, Nueva York, 1951–55), 1:319–20.

⁵⁹ Cf. el uso de Pablo de *mataioo* y *ftzartos* en 1:21 y 23 en la consideración en Dunn, *Romans 1–8*, 470.

blando como palomas, y yo los estableceré en sus casas —afirma el Señor—» (Os 11:11). La afirmación de Pablo de que los cristianos son hijos adoptivos de Dios que experimentarán su condición de hijos más plenamente en el día final implica que ellos constituyen el cumplimiento de estas expectativas.

Segundo, Pablo liga la condición de hijos de los cristianos a la condición de Hijo de Cristo mismo, y por consiguiente, a la expectativa tradicional de que Dios un día cumplirá su promesa a David de que su «casa y reino durarán para siempre» (2 S 7:14). Cristo, como descendiente de David, cumple esta promesa según el punto de vista de Pablo (Ro 1:2–3), y debido a la presencia del Espíritu de Dios dado escatológicamente a ellos, los cristianos participan de esta condición de hijos (8:14), porque el Espíritu los capacita a llamar a Dios «*Abba*, Padre», tal como Jesús lo llamó. Son herederos con Cristo (8:17) y hermanos de Cristo que están destinados a participar de la gloria escatológica de Cristo en el día final (8:29–30; cf. 1 Co 15:43, 49; 2 Co 4:17; Fil 3:21).⁶⁰ Juntos, por consiguiente, ellos y él cumplen la promesa de que la casa de David durará para siempre.

Tercero, Pablo entiende la esperanza del cristiano como dirigida hacia la restauración de toda la creación a su condición prístina antes del pecado primitivo de Adán. Esta idea parece estar detrás de Isaías 65:17–25, en donde las referencias al disfrute de las cosechas de uno en paz, a no trabajar en vano, y a no tener hijos para el desastre (65:21–23; cf. 66:22) hacen eco de la maldición de Dios sobre Adán y Eva por su pecado (Gn 3:16–19; 5:29). También puede estar en el trasfondo de muchas referencias en la literatura judía del período del segundo templo a una restauración de la tierra a su condición anterior al pecado de Adán en la era escatológica.⁶¹ Los creyentes esperan el [p 398] tiempo cuando esta expectativa se cumplirá y «la creación misma ha de ser liberada de la corrupción que la esclaviza, para así alcanzar la gloriosa libertad de los hijos de Dios» (8:21).

La base de la esperanza

En 5:1–21 y 8:31–39 Pablo habla de tres cimientos de la esperanza del creyente: la muerte de Cristo, la resurrección de Cristo y el otorgamiento del Espíritu.

Primero, Pablo hace énfasis en el gran costo, la naturaleza inmerecida, y la eficacia abrumadora de la muerte de Cristo como cimiento para la esperanza del creyente. La muerte de Cristo tuvo lugar por iniciativa de Dios, a gran costo para Dios mismo (8:32), y para los que no habían hecho nada para merecerla (5:6–8). Fue efectiva para ganar absolución para ellos en el tribunal futuro de Dios (5:1, 9; 8:33–34a; cf. 8:1) y para reconciliarnos con Dios (5:1, 10). Es más, invirtió los efectos de la desobediencia de Adán (5:12–19) y la intensificación de esos efectos en la desobediencia de Israel (5:20–21).⁶² Esta inversión vino como la dádiva gratuita de Dios, y la extensión de su gracia superó con mucho los efectos de la transgresión de Adán (5:12b–18a).

Segundo, Pablo también cimenta la esperanza del creyente en la vida de Cristo (5:10). Debido a que Jesús no sólo murió sino que también resucitó de los muertos, está a la diestra de Dios, en donde intercede ante Dios por nosotros en el presente (8:34). Al sufrir los creyentes los efectos finales de la desobediencia de Adán y la desobediencia de Israel, gimen con toda la creación caída y anhelantemente esperan su resurrección corporal final (8:22–23, 35–36); pero, al mismo tiempo, el Jesús resucitado ruega ante Dios a favor de ellos (8:34). Esto también asegura a los creyentes que Dios no defraudará la esperanza que han puesto en él.

Finalmente, de modo similar, el exuberante otorgamiento de Dios del Espíritu asegura a los creyentes que a pesar del sufrimiento que deben soportar en el presente, Dios no defraudará su esperanza de resurrección futura

⁶⁰ James M. Scott, *Adoption as Sons of God: An Exegetical Investigation into the Background of UIOQESIA in the Pauline Corpus* (WUNT 2.48; J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1992), 244–65, y Stuhlmacher, *Romans*, 129, 136–37.

⁶¹ Ver, por ej., 1QS 4.23; CD 3.20; 4Q171 3.2; 1QH 4.15; *Jub.* 1:29; 4:26; 1 *En.* 45:4–5; 2 *Bar.* 32:6; Ap 21:1. Estos enlaces con la tradición judía hacen difícil concordar con Longenecker, «The Focus of Romans», 67, que en tanto que en 1:16–4:25 Pablo apela al interés tradicional judío de su público, en 5:1–8:39 resume el evangelio como lo predicaba a «públicos puramente gentiles».

⁶² El *dia touto* («debido a esto», aut.) al principio de 5:12 probablemente introduce evidencia de respaldo para la esperanza que Pablo acaba de describir en 5:1–11. Ver Otto Kuss, *Der Römerbrief*, 3 pts. (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1957–78), 1:226; Moo, *Romans*, 317; y Schreiner, *Romans*, 271.

(5:4–5).⁶³ El otorgamiento de Dios del Espíritu en medio del sufrimiento es una señal de su amor (5:5) y una «primicia», o seguridad, de la cosecha completa de redención que vendrá (8:23).⁶⁴ El Espíritu, además, intercede por los creyentes ante Dios y les ayuda ahora durante el período de «debilidad» que sufren antes del cumplimiento de sus esperanzas.⁶⁵

En resumen, la esperanza del creyente es una confianza firme en la fidelidad de Dios, a pesar de las apariencias al contrario. Es una esperanza en que Dios completará la restauración de su pueblo que ha prometido en los profetas y que ha inaugurado en la vida y muerte de Jesús. Es una esperanza cimentada en la exhibición del amor de Dios en la cruz en su propio Hijo, en la resurrección de su Hijo de los muertos y en la presencia del Espíritu de Dios dado escatológicamente.

[p 399] La conducta del creyente (6:1–8:17)

Antes del cumplimiento del período de esta restauración, la obediencia y la esperanza deben caracterizar la vida del creyente. El núcleo de 5:1–8:39, por consiguiente, afirma que la conducta cristiana debe ser consistente con el gran cambio escatológico que ha tenido lugar en la muerte de Cristo.⁶⁶ Tal como Adán y Cristo presidieron sobre dos eras diferentes: una trágicamente dominada por la transgresión de Adán y el aumento de la transgresión bajo la ley mosaica, y la otra dominada por el acto justo de Cristo (5:12–21), así al presente los cristianos deben cambiar su lealtad del ámbito del pecado, que usa la ley mosaica para sus propios fines, al ámbito de la justicia y de obediencia a la ley de Dios dirigida por el Espíritu (6:1–8:17).

Podemos dividir esta sección central de 5:1–8:39 en dos partes. En 6:1–23 Pablo enfoca el cambio del creyente del ámbito del pecado (6:1–14) al ámbito de la justicia (6:15–23). En 7:1–8:39 enfoca la transferencia del creyente saliendo del campo del enredo en el pecado con la ley mosaica (7:1–25) al ámbito de la sumisión dirigida por el Espíritu a la ley de Dios (8:1–17).⁶⁷

Muerte al pecado (6:1–14) y esclavitud a la justicia (6:15–23)

Pablo primero afirma que los creyentes han muerto al pecado con Cristo en su crucifixión (6:2, 6, 8, 11) y que han sido sepultados con él en su bautismo (6:3–5). Aunque el debate sobre precisamente como Pablo piensa que el creyente se relaciona a la muerte de Cristo ha sido intenso, la explicación más razonable parece ser que el creyente murió al pecado «con» (6:8) o «en» (6:11) Cristo en el sentido de que Cristo expió por los pecados del creyente en la cruz.⁶⁸ Es probablemente por esto que Pablo dice que la muerte «justificó» al creyente «del pecado» (6:7). Desde la perspectiva del castigo justo de Dios (3:4–5), el creyente ha muerto con Cristo en la cruz, o, como Pablo dice en 2 Corintios 5:14, «uno murió por todos, y por consiguiente todos murieron».⁶⁹ Cuando Cristo murió, por consiguiente, murió en lugar de los que creen en él (cf. Ro 3:25; 2 Co 5:21; cf. Lv 16:20–22).

Esta transacción tiene lugar cuando el que no es creyente se vuelve creyente (suceso que Pablo describe concisamente en 6:4 como bautismo) y conduce a los que experimentan eso llevándolos del poder del pecado al poder de la justicia. Pablo usa metáforas políticas para describir esta transferencia de lealtad. Los creyentes no de-

⁶³ Cf. Gordon D. Fee, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Hendrickson, Peabody, Mass., 1994), 494.

⁶⁴ Para esta comprensión de *aparque*, ver Fitzmyer, *Romans*, 510; Fee, *God's Empowering Presence*, 573.

⁶⁵ Fee, *God's Empowering Presence*, 578–79.

⁶⁶ Moo, *Romans*, 351.

⁶⁷ Desde la perspectiva de la estructura del argumento de Pablo, esta parte de la carta responde más plenamente a la pregunta del interlocutor escéptico judío de Pablo en 3:8 («¿Por qué no decir: Hagamos lo malo para que venga lo bueno?»). Pablo da indicios de este enlace repitiendo en 6:1 la substancia de la pregunta de 3:8 («¿Vamos a persistir en el pecado, para que la gracia abunde?»).

⁶⁸ Cranfield, *Romans*, 1:299–300, reconoce cuatro sentidos en que el creyente muere al pecado y con Cristo, de los cuales éste es el primero. El contexto parece respaldar este sentido más claramente que los otros sentidos que Cranfield menciona: Pablo acaba de traer a colación la significación judicial de la muerte de Cristo (5:1–2, 6–9). Ver también Cranfield's *On Romans* (T. & T. Clark, Edinburgh, 1998), 23–31.

⁶⁹ Cf. Cranfield, *Romans*, 1:299; idem, *On Romans*, 24.

ben permitir que el pecado «reine» (*basileuo*) en sus cuerpos. No deben presentar sus facultades como «armas» (*jopla*) al pecado sino como «armas de justicia a Dios» (aut.). El pecado no debe «ejercer señorío» (aut.) sobre ellos (6:12–14). En breve, ellos han salido [**p 400**] del ámbito de pecado al ámbito de la justicia, y deben actuar como ciudadanos leales y soldados del nuevo ámbito en el que viven.

Pablo entonces amplía la metáfora de esclavitud que ha usado en 6:6 («que ya no siguiéramos siendo esclavos del pecado») para describir el cambio del creyente del ámbito del pecado al ámbito de la justicia en vocabulario que recuerda las descripciones bíblicas de la futura restauración de Israel. «En efecto, habiendo sido liberados del pecado», dice, «ahora son ustedes esclavos de la justicia» (6:18). Este lenguaje trae a colación la afirmación bíblica de que la violación de Israel de la ley de Dios los llevó a la esclavitud (LXX, *douleia*) bajo poderes extranjeros (Esd 9:8–9; cf. Neh 9:36, LXX, *esmen semeron douloi*), cumpliendo la amenaza deuteronomica de que si Israel violaba el pacto, Dios invertiría el éxodo:

Y aunque el Señor te prometió que jamás volverías por el camino de Egipto, te hará volver en barcos. Allá te ofrecerás a tus enemigos como esclavo, y no habrá nadie que quiera comprarte (Dt 28:68).⁷⁰

Los profetas concibieron un nuevo y mayor éxodo, sin embargo, porque Dios restauraría las fortunas de su pueblo (Is 4:5–6; 11:16; 49:9–11; Jer 23:7–8).⁷¹ Pablo puede estar haciendo eco de esta imagen bíblica aquí como una manera de decir que los cristianos representan el cumplimiento de las profecías de que Dios restauraría a su pueblo.

Esto se vuelve probable cuando consideramos la similitud entre la visión de Ezequiel de la restauración de Israel y la descripción que Pablo da de los creyentes aquí. Pablo dice que los creyentes obedecen «de corazón» al cuerpo de la enseñanza cristiana que se les ha entregado (6:17). Dice además que ya no son esclavos de la «impureza» (*akatzarsia*) y «maldad siempre creciente» (*anomia eis ten anomian*) sino que más bien ponen sus facultades al servicio de la «justicia» con el propósito de «santidad» (6:19). En Ezequiel Dios da esta descripción de la restauración de Israel:

Los sacaré de entre las naciones, los reuniré de entre todos los pueblos, y los haré regresar a su propia tierra. Los rociaré con agua pura, y quedarán purificados. Los limpiaré de todas sus impurezas (LXX, *akatzarsia*) e idolatrías. Les daré un nuevo corazón, y les infundiré un espíritu nuevo; les quitaré ese corazón de piedra que ahora tienen, y les pondré un corazón de carne. Infundiré mi Espíritu en ustedes, y haré que sigan mis preceptos y obedezcan mis leyes.... Los libraré de todas sus impurezas (LXX, *akatzarsia*) (Ez 36:24–29, modificado).

[**p 401**] Pablo da por sentado en Romanos 6:15–23, por consiguiente, que los creyentes han entrado en la era escatológica de la cual hablaron los profetas. Son el pueblo restaurado de Dios y deben vivir de una manera que sea consistente con la nueva era que ocupan.⁷²

Libres del enredo de la ley con el pecado (7:1–8:17)

Esta restauración fue necesaria porque Adán había violado un mandamiento específico de Dios y sumido a toda la humanidad en el pecado (5:12–19), situación que sólo empeoró cuando apareció la ley mosaica en Israel

LXX Septuagint

⁷⁰ Cf. Josephus, A. J. 4.190 en donde Moisés predice que el pueblo de Dios será desobediente a Dios y, en castigo, él les hará «llenar toda tierra y mar con su servidumbre [*douleia*]».

⁷¹ Ver la consideración de este tema en Joseph Klausner, *The Messianic Idea in Israel from Its Beginning to the Completion of the Mishnah* (George Allen & Unwin, Londres, 1956), 63, 74, 97–98, 122–23, 159.

⁷² Ver también Thielman, «Story of Israel», 185–90, y N. T. Wright, «New Exodus, New Inheritance: The Narrative Substructure of Romans 3–8» en *Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65th Birthday*, ed. Sven K. Soderlund y N. T. Wright (Eerdmans, Grand Rapids, 1999), 26–35, aquí en 28–29, 33.

con sus muchos mandatos y muchas oportunidades para rebelarse contra Dios (5:20–21; cf. 3:20; 4:15; 6:14–15). Pablo ahora describirá más plenamente el papel de la ley mosaica en el dilema del cual Dios ha rescatado a su pueblo, y hará esto de una manera que exonera a la ley de toda culpa (7:1–25). Luego argumentará que por el poder del Espíritu el creyente cumple la ley (8:1–17). La ley que el creyente cumple por el poder del Espíritu, sin embargo, no es la ley mosaica sino una nueva ley que acompaña al nuevo pacto y que cumplen tanto judíos como gentiles.

En 7:1–6 Pablo afirma claramente lo que él ya ha implicado en 6:14–15: cuando los creyentes mueren al pecado en su bautismo (6:2–3), también mueren a la ley mosaica, y la crucifixión de Cristo hizo esto posible (7:4; cf. 6:6). La muerte de Cristo, arguye, ha introducido un cambio histórico en los propósitos salvadores de Dios. La era dominada por la «letra» de la ley mosaica ha terminado. Esa era fue un período de desobediencia siempre creciente a la ley mosaica seguida por la ira castigadora de Dios, como revelan las Escrituras de Israel. La era de la restauración de Israel ha reemplazado la ira de la desobediencia e ira, y la morada del Espíritu de Dios entre su pueblo es la señal segura de que este cambio escatológico largamente esperado ha tenido lugar (7:6).⁷³ El resto del argumento de Pablo explica el contraste entre la era de la letra (7:7–25) y la era del Espíritu (8:1–17).⁷⁴

En 7:7–25 Pablo explica por qué el período dominado por la ley mosaica fue un tiempo de pecado siempre creciente en el pueblo de Dios (7:5, 7–25). La culpa no está en la ley sino en el pecado, que usa a la ley para engañar al individuo a rebelarse contra el mandamiento de Dios. Cuando Dios dijo: «No codiciarás» en la ley mosaica (Éx 20:17; Dt 5:21), el pecado usó el mandamiento para producir toda clase de codicia en el individuo. El mandamiento en sí mismo no era pecado, por consiguiente, pero **[p 402]** fue la herramienta que el pecado usó para engañar al individuo (7:7–12). El pecado pudo hacer esto debido a la debilidad de la carne del individuo. Por tanto, aunque el individuo concordaba con la ley en que sus mandamientos eran buenos, el pecado esclavizaba tanto a la carne que el individuo era totalmente incapaz de obedecer la ley (7:13–25).⁷⁵

Pablo pone 7:7–25 en primera persona, lo que ha llevado a muchos intérpretes a creer que su enfoque es enteramente antropológico.⁷⁶ Según esta comprensión del pasaje, Pablo está diciendo algo en cuanto al dominio del pecado sobre el individuo y la incapacidad subsiguiente del individuo para cumplir las demandas de Dios. Usándose a sí mismo como ejemplo, Pablo dice que cuando se dio cuenta del mandamiento de Dios, en lugar de obedecerlo, entusiastamente lo desobedeció (7:7–12), y que aunque se deleitaba en la ley de Dios, el pecado gobernaba tan completamente su carne que no podía hacer lo que deseaba hacer (7:13–25). Conforme a esta interpretación del pasaje, el individuo, empantanado como está en carne de pecado, no puede esperar agradar a Dios sin el efecto transformador del Espíritu de Dios.

Los pronombres de primera persona singular en el pasaje demuestran el elemento de verdad en esta interpretación: lo que sea que Pablo pueda estar diciendo en cuanto a grupos de personas en general, también hace una

⁷³ El contraste entre la «letra» y el «Espíritu» en 7:6, por consiguiente, no es entre dos maneras de guardar la ley (legalista y no legalista), ni tampoco entre dos enfoques hermenéuticos a la ley (literal y «espiritual»), sino entre dos eras en la historia de la salvación: la era dominada por el enredo de la ley con el pecado y su condenación de los pecadores, y la era dominada por el cumplimiento pleno del Espíritu de los «requisitos justos» de la ley (8:3–4). Ver, por ej., Ulrich Wilckens, *Der Brief an die Römer (Röm 6–11)* (EKK 6.2; Benziger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, Zurich, 1980), 69–72; Stephen Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters* (Eerdmans, Grand Rapids, 1988), 209–13; Stuhlmacher, *Romans*, 102–4; y Schreiner, *Romans*, 142–44, 353.

⁷⁴ Cf. Käsemann, *Romans*, 190–91; Dunn, *Romans* 1–8, 358; Stuhlmacher, *Romans*, 104; Schreiner, *Romans*, 344, 398.

⁷⁵ La identidad del «yo» en este pasaje es cuestión de intensa controversia. ¿Es Pablo (Agustín, *Propositions from the Epistle to the Romans*, 42–46; Martín Lutero, *Lectures on Romans, LW*; 25:322–43)? ¿La «Mankind under the shadow of Adam» (Käsemann, *Romans*, 196, 200)? ¿Israel (Moo, *Romans*, 430–31)? ¿Todos tres (Schreiner, *Romans*, 356)? La noción de que Pablo habla en todo este pasaje, incluso mediante los tiempos presentes en 7:14–25, de la experiencia de Adán e Israel bajo la ley mosaica parece hacer más justicia al arraigamiento del argumento de Pablo en la historia de la salvación, y, puesto que Pablo usa el pronombre de primera persona singular para martillar su punto, parece probable que quería incluirse personalmente como miembro de estos grupos.

⁷⁶ Ver, por ej., Agustín, *Confesiones* 8.5 (12); *Proposiciones de la Epístola a los Romanos* 42–46; *Réplica a las dos cartas de los pelagianos* 1.8(13)–1.11(24); Martín Lutero, *Lectures on Romans, LW*; 25:322–43.

observación en cuanto a la naturaleza del individuo. Agustín no estaba errado, por consiguiente, al hacer eco de este pasaje en *Confesiones* 8.5 (12) al luchar él en cuanto a si abrazar el evangelio:

En vano yo «en lo íntimo de mi ser me deleito en la ley de Dios; 23 pero me doy cuenta de que en los miembros de mi cuerpo hay otra ley, que es la ley del pecado. Esta ley lucha contra la ley de mi mente, y me tiene cautivo» (Ro 7:22–23). La ley del pecado es la fuerza del hábito por la que incluso la mente renuente se ve arrastrada hacia abajo y atrapada, como merece estarlo, puesto que por decisión propia cayó en el hábito. « ¡Soy un pobre miserable! ¿Quién me librará de este cuerpo mortal? ¡Gracias a Dios por medio de Jesucristo nuestro Señor! En conclusión, con la mente yo mismo me someto a la ley de Dios, pero mi naturaleza pecaminosa está sujeta a la ley del pecado» (Ro 7:24–25).⁷⁷

[p 403] El punto de Pablo no es puramente antropológico, sin embargo. También está haciendo una afirmación en cuanto al dominio del pecado en la era gobernada por Adán y la ley mosaica. La afirmación en 7:11 de que el pecado «me engañó» por los mandamientos hace eco de la astucia de la serpiente según Eva la describe en Génesis 3:13 (cf. Gn 3:4–6).⁷⁸ De modo similar, la afirmación de Pablo Romanos 7:13 de que por el mandamiento el pecado produjo la muerte en «mí» para que pudiera ser completamente pecaminoso es paralela a la afirmación de Pablo del efecto de la ley sobre Israel en 5:20: «En lo que atañe a la ley, ésta intervino para que aumentara la transgresión. Pero allí donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia».⁷⁹

Por tanto, el «yo» del pasaje fue engañado por el mandamiento tal como Adán fue engañado por la prohibición de Dios de no comer del árbol del conocimiento del bien y del mal. El «yo» del pasaje también es el lugar en donde el pecado aumentó mediante la ley, tal como Israel fue el lugar en donde el pecado aumentó cuando Dios dio la ley mosaica.⁸⁰

El pasaje, por consiguiente, no es meramente una afirmación antropológica en cuanto a la total ineptitud del individuo para hacer aparte de la presencia del Espíritu de Dios lo que Dios requiere. Tampoco es meramente un análisis del período oscuro de la historia de la salvación. Es ambas cosas. El pecado dominó la era gobernada por la transgresión de Adán no sólo porque Adán pecó sino «porque todos pecaron» (5:12), y dominó la era de la ley mosaica no meramente debido al pecado de Israel como pueblo, sino porque cada israelita cedió al pecado de la manera que Pablo explica en 7:14–25. Como Daniel, que describió su confesión de la larga historia de la nación de pecado contra la ley mosaica como confesión de «mi pecado y el pecado de mi pueblo Israel» (Dn 9:20), y como Baruc, que similarmente admitió al confesar el carácter pecaminoso de la historia de Israel de que «todos nosotros seguimos la intención de nuestros propios corazones perversos» (Bar. 1:22; cf. 2:8), Pablo reconoce el papel del individuo en el pecado que domina a todos los pueblos y eras.⁸¹

En la muerte de Cristo, tuvo lugar un cambio radical en la historia de la salvación y en los individuos que constituyen el pueblo de Dios. Conforme Dios empieza a cumplir las promesas de restauración de su pueblo por

⁷⁷ Agustín, *Confesiones*, trad. [al inglés]. Henry Chadwick (Oxford Univ. Press, Oxford, 1991), 141. Agustín correctamente entiende 7:14–25 como referencia a la lucha del no creyente con la ley. Cf. sus *Proposiciones de la Epístola a los Romanos* 42–46. Más tarde cambió de opinión sobre el asunto bajo presión de su disputa con los pelagianos. Ver, por ej., su *Réplica a las dos cartas de los pelagianos* 1.8(13)–1.11(24), y, sobre las razones para el cambio de opinión de parte de Agustín, ver Wilckens, *Der Brief an die Römer*, 2:105–6. La ausencia del Espíritu en este pasaje (en contraste con 8:1–39, en donde el Espíritu aparece diecinueve veces) y la descripción de Pablo del «yo» en 7:14 como «vendido al pecado» (cf. 6:14–15) muestra que Pablo está hablando del no creyente en este pasaje.

⁷⁸ Muchos comentaristas ven una referencia velada a Adán en 7:7–13. Ver, por ej., los comentarios de Theodoret, obispo de Cirro en el siglo quinto (ACCS, 6:186); Lagrange, *Romains*, 170–71; Franz]. Leenhardt, *The Epistle to the Romans* (Cleveland: World, 1961), 180–90; Cranfield, *Romans*, 1:350–53; Käsemann, *Romans*, 196; Stuhlmacher, *Reconciliation, Law, and Righteousness*, 86; y Dunn, *Romans* 1–8, 378–82, 399–402.

⁷⁹ Para el «yo» en 7:7–13 como «Israel», ver, por ej., Douglas J. Moo, «Israel and Paul in Romans 7.7–12», *NTS* 32 (1986): 122–35; idem, *Romans*, 429–31; N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (T. & T. Clark, Edinburgh, 1991), 197–98; Thielman, «Story of Israel», 190–94.

⁸⁰ Cf. Cranfield, *Romans*, 1:352–53.

⁸¹ Ver también Thielman, «The Story of Israel», 193–94.

la presencia de su Espíritu, los individuos cambian de amos: ya no son esclavos del pecado sino esclavos de la justicia. Conforme los individuos hacen esa transición de la era de la maldición de la ley a la era [p 404] de la presencia del Espíritu, juntos forman un pueblo de Dios nuevo restaurado escatológicamente.

Pablo describe el lado positivo del movimiento de una era a la otra en 8:1–17. Recordando el lenguaje de 3:25 dice que la muerte de Cristo en la cruz sirvió como sacrificio por el pecado (*peri jamartias*, 8:3). Este sacrificio marcó la división de las edades. Expió por el pecado, para que los creyentes ya no estén bajo condenación (8:1; cf. 8:33–34). También dio paso al período de Espíritu escatológico de Dios que predijeron los profetas y así sirvió como enlace entre el pecado, la ley y la carne.

Como resultado, los creyentes cumplen las justas demandas de la ley de Dios (8:4) y ya no están en la carne (8:9). Esto no quiere decir que no pecan, porque la resurrección todavía está en el futuro (8:11), y Pablo debe todavía exhortar a sus lectores a vivir de una manera que sea consistente con su nueva posición (8:12–17). Con todo, en la muerte de Jesús y la aparición del Espíritu, el cambio crítico ha tenido lugar: el pueblo de Dios ya no vive en la vieja era del pecado, la ley mosaica, la carne y la muerte, sino en la era del Espíritu, el cumplimiento de una nueva ley, la espera de la resurrección y la vida.

La manera abreviada de Pablo de decir este cambio es que «por medio de él la ley del Espíritu de vida me ha liberado de la ley del pecado y de la muerte» (8:2). La «ley del pecado y de la muerte» es la ley mosaica que Pablo acaba de definir en 7:1–25 como enredo con el pecado (7:7–10) e instrumental en la muerte del individuo (7:11–13, 24). «La ley del espíritu de vida», es, correspondientemente, la manera de Pablo de referirse al nuevo pacto, instituido en la muerte de Cristo y sellado por el otorgamiento del Espíritu, que permite a los creyentes guardar la ley de Dios. Este fue el período de la restauración de Israel, que Jeremías describió como un tiempo cuando Dios establecería un nuevo pacto con su pueblo y escribiría su ley en sus corazones (Jer 31:31–34).

Durante este período, según Ezequiel, el Espíritu de Dios volverá a modelar los corazones de su pueblo e instilar nueva vida en ellos, haciéndoles posible seguir sus estatutos y ordenanzas (Ez 36:1–37:14).⁸² Esta comprensión de 8:2 parece quedar confirmada cuando Pablo dice en 8:3–4 que Dios condenó al pecado en la carne humana por la muerte sacrificial de Jesús para que «el justo requisito de la ley» se «cumpla» en los que «andan no conforme a la carne sino conforme al Espíritu» (8:4, aut.).

Para Pablo, sin embargo, la ley que el creyente cumple no es la ley mosaica. El creyente ha sido libertado no meramente del enredo de la ley con el pecado, ni meramente de la sentencia de condenación de esa ley, sino de esa ley en su totalidad porque ella era parte de la era previa, dominada por el pecado (7:1–6). El nuevo pacto, la ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús, lleva consigo nuevas obligaciones que se entrecruzan con la ley mosaica en lugares críticos, tales como el decálogo y el mandamiento del amor (13:8–10), pero que difieren de las obligaciones de la ley mosaica [p 405] en asuntos tales como la circuncisión (Ro 2:27), observancias dietéticas, y el guardar festivales (Ro 14:1–15:13).

La pregunta retórica de Pablo en 2:26 confirma esta perspectiva: «Si el incircunciso debe guardar los requisitos justos de la ley, ¿no se le contará su incircuncisión como circuncisión?» (aut.). Aquí Pablo considera de antemano una situación en la que la circuncisión no marca los límites del pueblo de Dios sino guardar «los justos requisitos de la ley», y dice esto a pesar de la prominencia del mandamiento de la circuncisión en la ley mosaica (Gn 17:1–27; Lv 12:3). «Los justos requisitos de la ley», por consiguiente, deben referirse a la intersección de la ley mosaica con alguna otra ley que los judíos y los gentiles pueden observar. Cuando añadimos esta implicación de 2:26 a la afirmación de Pablo en 2:29 de que un judío por dentro ha experimentado «circuncisión del corazón, por el Espíritu, no por la letra» (aut.), llega a ser probable que en 2:26 y en 8:4 la frase «los requisitos justos de la

⁸² Cf. Hübner, *Biblische Theologie*, 2:301–3. Hübner también menciona cinco diferencias entre Pablo y Ezequiel. Estas «diferencias» son de validez variable. La más importante de ellas es que en tanto que Pablo tenía en mente la inclusión de todos los grupos étnicos en esta restauración escatológica, Ezequiel habló sólo de Israel.

ley» se refiera a la nueva ley del nuevo pacto e implica que en muchos lugares, pero no en todos, esta nueva ley se entrecruza con la ley mosaica.⁸³

En 8:1–17, por consiguiente, Pablo arguye que la muerte de Cristo y la venida del Espíritu han resuelto el dilema de toda la humanidad desde Adán, y especialmente del pueblo de Dios Israel desde el otorgamiento de la ley mosaica. La muerte de Cristo ha expiado por el pecado con el resultado de que el día final es de absolución antes que condenación en el tribunal de Dios. El Espíritu dado escatológicamente ha roto la alianza involuntaria de la ley mosaica con el pecado, una alianza que la debilidad de la carne humana hizo posible. La ley mosaica, habiendo servido su propósito, ha sido descartada y reemplazada con una nueva ley que Dios permite que su pueblo guarde por la provisión del Espíritu Santo.

Esperanza y obediencia en Roma

Vale la pena de nuevo hacer una pausa aquí para preguntar qué tiene que ver esta consideración general de la existencia cristiana entre el bautismo (6:14) y la resurrección (8:11) con el ejercicio en Roma del llamamiento de Pablo a ministrar a los gentiles. Aunque los imperativos son raros en este pasaje, y la situación de Roma no está directamente a la vista, la sección con todo pone el cimiento teológico para las amonestaciones que Pablo dirigirá en 14:1–15:13 a los cristianos gentiles y judíos de Roma que estaban peleando entre sí.

Primero, Pablo pone como prefacio a esas amonestaciones un párrafo (13:11–14) que pone la esperanza cristiana directamente en conexión con la ética cristiana y hace eco de su argumento de 5:1–8:39.⁸⁴ Hace énfasis en la cercanía de la consumación de los propósitos salvadores de Dios (13:11–12a; cf. 8:18–25), y a la luz de su acercamiento [**p 406**] anima a los cristianos de Roma a «ponerse las armas [*jopla*; cf. 6:13 de luz]» (13:12b) y a no «hacer provisión para la carne» (13:14, aut.; cf. 8:1–17). Luego, en 14:1–15:13 describe una manera específica en que los cristianos de Roma pueden hacer esto: pueden dejar de juzgarse unos a otros y dejar eso a Dios en el día final (14:4, 10–11; cf. 14:13, 19; 15:1, 7). Pablo, por consiguiente, enlaza su consejo ético específico a su base teológica en 5:1–8:39 mediante su párrafo de introducción en 13:11–14.

Segundo, la amonestación de Pablo a los cristianos de Roma a dejar de juzgarse unos a otros depende de la posición de la ley mosaica articulada en 5:1–8:39. Debido a que la ley mosaica ha pasado, Pablo puede a la vez concordar con los «fuertes» de la iglesia de Roma de que «nada es inmundo en sí mismo» (14:14a; cf. 15:1) y esperar que aquel «cuya fe es débil» deje de condenar a los que comen todos los alimentos (14:3). Debido a que «la ley del Espíritu de vida» ha reemplazado a la ley mosaica (8:2), y debido a que esta nueva ley ha absorbido el mandamiento de amor de la ley mosaica (13:8–10), Pablo puede esperar que los «fuertes» no se aprovechen de su posición sino que actúen en amor hacia los «débiles» (14:15; cf. 14:19; 15:1).

La descripción general de Pablo de la esperanza y obediencia en que los cristianos viven como el pueblo restaurado de Dios, por consiguiente, pone un cimiento necesario para sus exhortaciones más específicas más adelante en la carta. Su descripción primordialmente indicativa del carácter del pueblo de Dios en 5:1–8:39 provee la preparación necesaria para los imperativos de 14:1–15:13.

¿Ha Fracasado La Palabra De Dios? (9:1–11:36)

En 9:1–11:36 el argumento de Pablo toma otro giro crítico. En todo el pasaje de 5:1–8:39 ha dado por sentado que el grupo mixto de judíos y gentiles que han sido justificados por fe componen el pueblo de Dios restaurado escatológicamente. Según resulta, sin embargo, la predicación de Pablo de su evangelio ha tenido éxito entre los gentiles mucho mejor que entre los judíos, y esto presenta de nuevo el problema que el imaginario compañero de debate de Pablo presenta en 3:1. Si el evangelio de Pablo es cierto, entonces las promesas de Dios a Israel deben

⁸³ Ver también Thielman, *Paul and the Law*, 200–213; idem, *Law and the New Testament*, 34–41; e idem, «Law and Liberty in the Ethics of Paul», *ExAud* 11 (1995): 63–75. Cf. Stuhlmacher, *Reconciliation, Law, and Righteousness*, 87.

⁸⁴ Pace Cranfield, *Romans*, 2:699, el de que empieza 14:1 no marca tanto «la transición a una nueva sección» como enlaza 14:1–15:13 con 13:11–14. Sobre esto ver Dunn, *Romans* 9–16, 797.

ser falsas. Dicho de otra manera, si la restauración profetizada de Israel según Pablo la ha descrito en 5:1–8:39 incluye sólo unos pocos israelitas, ¿cómo puede el evangelio de Pablo ser compatible con la palabra de Dios?

La respuesta de Pablo a esta pregunta tiene dos partes básicas. La primera parte explica que la palabra de Dios no define la membresía en su pueblo ni por origen étnico ni por esfuerzo humano sino por la selección soberana de Dios (9:1–29; 11:1–10). Pablo incluye en esta parte de su respuesta una explicación extensa de por qué Israel no ha abrazado el evangelio (9:30–10:21). La segunda parte mantiene que el desplazamiento presente de los judíos no creyentes con grandes números de gentiles creyentes en el pueblo de Dios es parte de un esquema escatológico por el que, al final, todo Israel será salvado (11:11–36).

[p 407] Dios decide la membresía de su pueblo (9:1–29; 11:1–10)

En la primera parte de su respuesta a la pregunta de la fidelidad de Dios a Israel, Pablo arguye que las Escrituras no ofrecen garantía de que los israelitas, simplemente porque son israelitas, pertenecerán al pueblo de Dios. Si eso fuera cierto, dice, entonces Israel e Isaac serían incluidos dentro del pueblo de Dios, porque Abraham fue padre de ambos. Las Escrituras muestran, sin embargo, que Isaac, el hijo que Dios le había prometido a Sara, fue el verdadero heredero de Abraham. Tal vez anticipándose a la objeción de que Ismael no fue escogido porque su madre fue la esclava Agar antes que Sara esposa de Abraham, Pablo también cita a los hijos de Rebeca e Isaac como ejemplos. Eran gemelos, y sin embargo, como el profeta Malaquías reconoció, Dios amó a Jacob y aborreció a Esaú.

Jacob y Esaú, continúa Pablo, también muestran que uno no gana inclusión en el pueblo de Dios por buena conducta. Dios había decidido antes del nacimiento de los niños y antes de que alguno de ellos hubiera hecho algo bueno o malo que, como Génesis 25:23 lo dice, «el mayor servirá al menor».

Aunque Pablo no lo dice explícitamente, esta cita de Génesis también demuestra un principio teológico que corre por todo Génesis y es prominente en Romanos 9–11: la selección de Dios a menudo, desde una perspectiva humana, es sorprendente. Según la ley de la primogenitura el linaje de Abraham debería haber sido preservado por Ismael (el mayor) antes que por Isaac (el menor) de los dos hijos de Abraham. El heredero de Isaac, de modo similar, debería haber sido Esaú, el primero de los gemelos que nació del vientre de Rebeca, antes que Jacob.⁸⁵ No sólo que la situación social y el logro humano no lo califican a uno como miembro del pueblo de Dios, por consiguiente, sino que Dios parece a propósito escoger a los candidatos menos probables para membresía en su pueblo (cf. 1 Co 1:26–29).

Debido a que el Dios bíblico libremente escoge la membresía de su pueblo, él puede escoger gentiles y judíos, y puede excluir a algunos judíos. Como el profeta Oseas lo muestra, es libre de llamar a los que previamente no eran su pueblo para que sean su pueblo, y, como el profeta Isaías dice, es libre de limitar a los que pertenecen a su pueblo entre los judíos a un remanente. Escoge este remanente, además, no en base a las obras de ellos y no estrictamente debido a su propia dádiva libre (9:24–29; 11:1–10).

La naturaleza del fracaso presente de Israel (9:30–10:21)

Emparedada entre las dos secciones (9:1–29 y 11:1–10) de su caso de que Dios escoge soberanamente a los que pertenecerán a su pueblo, Pablo coloca una descripción de la incredulidad endurecida de Israel (9:30–10:21). Los judíos que han oído el evangelio y lo han rechazado (10:14–21), arguye, muestran un optimismo no garantizado en cuanto a su capacidad de guardar la ley y obtener la vida que promete. Ellos persiguen una ley que promete justicia (*nomon dikaiousunes*) a los que la guardan, pero [p 408] evidentemente están ajenos a su incapacidad aparte del evangelio de lograr la meta de la justicia hacia la que apunta la ley (9:31).⁸⁶ «Cristo», insiste Pablo, «es el objetivo de la ley, para justicia de todo el que cree» (10:4, aut.).

⁸⁵ Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (Basic Books, Nueva York, 1981), 6. Ver también Frank Thielman, «Unexpected Mercy: Echoes of a Biblical Motif in Romans 9–11», *SJT* 47 (1994): 169–81, aquí en 177.

⁸⁶ Sobre esta comprensión de la frase *nomon dikaiousunes*, ver Moo, *Romans*, 625–27.

La ley y el evangelio, en otras palabras, apuntan en la misma dirección: hacia una correcta relación entre Dios y su pueblo, pero Dios ha provisto a Cristo, no la ley, como el medio por el cual esta relación se realiza. Por su rechazo del evangelio y su insistencia en vivir en la era dominada por la ley mosaica, muchos de Israel han implicado que sus propias obras (9:32) y su propia justicia (10:3) eran preferibles a la situación justa que viene de Dios por fe en el evangelio (10:3).⁸⁷

Pablo arguye además que la ley en sí misma concuerda con su análisis del fracaso de Israel. Moisés, dice, describe la justicia que viene por la ley de esta manera: «Quien practique estas cosas vivirá por ellas» (10:5; Lv 18:5). Esta afirmación de la ley mosaica resume el requisito de la ley que Israel debe guardar para recibir las bendiciones la que ley promete a Israel.

Pero esta afirmación también implica a la oposición inversa, de que si Israel no guarda la ley, Dios los maldecirá (Dt 27:15–28:68; 29:19–29; 30:15–20; 32:46–47; también Lv 26:3–39). Todo el que sabía el relato bíblico de la historia de Israel comprendía que Israel no había guardado la ley y recibido vida sino que había violado la ley y recibido la maldición del exilio y dominio extranjero.⁸⁸ Conforme muestra la naturaleza profética de la sección de bendición y maldición de Deuteronomio y Levítico, la ley misma predecía que la vida bajo ella sería dominada por la maldición antes que por la bendición. Dios consideraría a su pueblo responsable por el fracaso al guardar la ley que, les dice, «está muy cerca de ti; la tienes en la boca y en el corazón, para que la obedezcas» (Dt 30:14), y por consiguiente trae las maldiciones de la ley sobre ellos por su desobediencia a ella.

Esta parte profética de la sección de la ley de bendiciones y maldiciones, sin embargo, incluye, junto con esta noción pesimista de la historia de Israel, una nota de esperanza. En Deuteronomio 30:1–10 la ley también concibe un tiempo, después de que Israel haya experimentado la maldición del exilio por la desobediencia, cuando Dios circuncidaría sus corazones y los corazones de sus descendientes de manera que ellos «lo ame[n] con todo [s]u corazón y con toda [s]u alma, y así tenga[n] vida» (Dt 30:10). Pablo cree que ese tiempo había llegado con la muerte y resurrección de Jesús y el otorgamiento del prometido Espíritu de Dios. Él puede, por consiguiente, hacer que «la justicia que es por la fe» hablen las palabras de la ley mosaica para mostrar que la ley en sí misma apunta hacia adelante al evangelio:

[p 409] Pero la justicia que se basa en la fe afirma: «No digas en tu corazón: “¿Quién subirá al cielo?” [Dt 30:10] (es decir, para hacer bajar a Cristo), o “¿Quién bajará al abismo?” » [cf. Sal 107:26; cf. Dt 30:13] (es decir, para hacer subir a Cristo de entre los muertos). ¿Qué afirma entonces? «La palabra está cerca de ti; la tienes en la boca y en el corazón» [Dt 30:14]. Ésta es la palabra de fe que predicamos (10:6–8).⁸⁹

Para Pablo, por consiguiente, el período dominado por la ley mosaica ha terminado, y en el evangelio la justicia hacia la que la ley apuntaba en sus pasajes proféticos se ha realizado.

Pablo arguye aquí que los judíos no creyentes, por su rechazo del evangelio, han insistido en continuar viviendo en una era de desobediencia a la ley y de maldición de la ley. Por su negativa a dejar la ley mosaica a pesar del cumplimiento de sus propósitos divinamente designados, implican lo que incluso la ley reconoce como imposible: que una relación correcta con Dios se pueda establecer por la obediencia al pacto mosaico sin la intervención escatológica de Dios. Han implicado que la confianza en su propia justicia, sin la circuncisión escatológica de Dios de sus corazones, sustentará su relación con Dios. Por consiguiente, han cometido un error masivo en cuanto a llevar su calendario, no logrando ver en el evangelio que Dios está cumpliendo sus propósitos. También han cometido un error masivo en cuanto a la naturaleza de los seres humanos, pensando que pueden, por sus propios esfuerzos, mantener una relación de paz con Dios.

⁸⁷ Pablo comprendió esta perspectiva, puesto que en un tiempo fue la suya (Fil 3:9). Ver también Thielman, *Paul and the Law*, 206–7, and Schreiner, *Romans*, 540.

⁸⁸ Sobre esto ver Frank Thielman, *From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans* (NovTSup 61; Brill, Leiden, 1989), 28–45, suplementado por más evidencia en idem, *Paul and the Law*, 48–68.

⁸⁹ Ver Thielman, *Paul and the Law*, 209–10, la juiciosa crítica de esta posición en Moo, *Romans*, 652–53, y el útil esfuerzo de Schreiner en *Romans*, 657–58, de reformular esta posición a la luz de las críticas de Moo.

Todo Israel será salvo (11:11–36)

La segunda parte principal de la respuesta de Pablo a la pregunta de si Dios ha sido fiel a Israel aparece en 11:11–36. Pablo arguye que si Dios puede soberana y sorprendentemente escoger números nutridos de gentiles para que sean su pueblo, también puede revertir la sorpresa en un tiempo ulterior y escoger de nuevo grandes números de judíos. Esto, sostiene Pablo, es lo que Dios se propone hacer.⁹⁰ La selección presente de Dios de un gran número de gentiles y un mero remanente de judíos es sólo parte de un esquema mayor, el resultado final del cual será el influjo de gran número de judíos en la comunidad creyente en los días finales.⁹¹ Dios ha atraído a muchos gentiles a su pueblo al presente para hacer que los que no son creyentes y endurecidos de corazón dentro de Israel étnico sientan envidia para que a la larga, cuando el número de gentiles haya entrado en su pueblo, «todo Israel será salvado» (11:11–12, 25–26a). Cuando esto suceda, dice Pablo, las esperanzas de Isaías y Jeremías de un tiempo cuando Dios quitará los pecados de su pueblo y establecerá un nuevo pacto con ellos se cumplirá (11:26b–27; cf. Is 59:20–21; Jer 31:31–34).

[p 410] Debido a que la membresía en el pueblo de ellos resulta de la selección soberana y de gracia de Dios, y debido a que Dios ha revelado a Pablo el «misterio» de que a la larga escogerá «a todo Israel», Pablo insiste que cualquier jactancia gentil en cuanto a los judíos que no son creyentes es inapropiada. Tal jactancia sólo repite el lado gentil del error judío que aducía excepción de la ira de Dios simplemente en base a la posesión de la ley mosaica (2:1–29).

Esta parte de la respuesta de Pablo a la pregunta de la fidelidad de Dios a Israel, por consiguiente, tiene implicaciones inmediatas para la disputa entre cristianos judíos y gentiles de Roma. Los gentiles que pueden haber celebrado la negativa de parte de Pablo del privilegio judío en el día de la ira de Dios en 1:18–4:25 descubren que Pablo no se inclina ni un ápice para respaldar su jactancia basada en su etnia. Como apóstol a los gentiles (11:13) Pablo quiere que los cristianos gentiles de Roma sepan que su posición en el pueblo de Dios fue solamente el resultado de la selección soberana de Dios y de su fe (11:20). Dios no sólo puede escoger grandes números de judíos para membresía en su pueblo, sino que anhela hacerlo así (11:24), y lo hará al fin cuando muchos de ellos abracen el evangelio (11:23, 26–32). No hay, por consiguiente, ninguna base teológica para la superioridad étnica que probablemente está detrás de la proclividad de algunos cristianos gentiles de Roma a «menospreciar» a sus hermanos cristianos judíos (14:3). Dios ha aprisionado a los gentiles y a los judíos en desobediencia para poder tener misericordia de unos y de otros (11:32).

Las Implicaciones Del Evangelio Para La Iglesia De Roma (12:1–15:13)

Pablo empieza a aplicar no sólo los conceptos de 11:11–36 sino también los argumentos de 1:18–11:36 específicamente a los cristianos de Roma en 12:1–15:13. Aquí su argumento cierra el círculo completo, y revela la razón primordial de su «gran anhelo de predicarles el evangelio también a ustedes que están en Roma» (1:15). Pone como prefacio de esta sección un párrafo de transición que se edifica sobre todo lo que ha dicho desde 1:18 y predice lo concreto de sus amonestaciones en el resto de la carta (12:1–2). Luego traza una visión moral general para la armonía dentro de la iglesia y armonía con los de fuera de la iglesia que a veces se oponen violentamente a ella (12:3–13:14). Finalmente, aplica a los creyentes judíos y gentiles de Roma la teología de la carta y su preocupación por la unidad interna y el testimonio externo de la iglesia (14:1–15:13).

La renovación de la mente en la edad presente (12:1–2)

El párrafo breve que principia esta sección de la carta reúne las nociones teológicas de todo el argumento hasta este punto y las arregla para que se puedan desatar como mandatos concretos para la iglesia de Roma en 12:3–15:13. Esta función del párrafo es visible en tres de sus características.

⁹⁰ Thielman, «Unexpected Mercy», 169–81.

⁹¹ Cf. Schreiner, *Paul*, 477–81.

[p 411] Primero, Pablo aquí trae a colación su descripción del dilema de la humanidad pecadora dada en 1:18–32 e insiste que los creyentes de Roma reviertan el camino de vida descrito en este pasaje.⁹² En 1:18–32 la manera perversa de pensar de la humanidad pecadora (1:21–22, 32) condujo al culto perverso (1:23, 25, 28), uso perverso del cuerpo (1:24, 26–27), y relaciones personales perversas (1:29–31). Pablo ahora insta a los creyentes de Roma a que presenten sus cuerpos como una expresión de «culto racional [lógicos]» (12:1) y les instruye a que sean transformados por la renovación de su mente (12:2).

Segundo, Pablo puede emitir estos mandatos (sugeridos de antemano en los imperativos de 6:11–13) porque previamente ha descrito en los capítulos 5–8 los efectos sobre el creyente de la muerte y resurrección de Cristo y el otorgamiento del Espíritu. El cuerpo de pecado ha sido anulado para el creyente (6:6). Dios, por medio de Cristo, ha rescatado a los creyentes del enlace entre sus cuerpos, el pecado y la muerte (7:24–25). Porque Pablo ya ha descrito estas verdades, ahora puede instarlos a vivir de una manera consistente con la obra de Dios a favor de ellos.

Tercero, el párrafo da por sentado la posición previa de Pablo sobre la ley mosaica. Esa ley ya ha pasado (7:1–6; 8:2; 10:4), y el sacrificio clímax de Cristo ha obviado la necesidad de realizar el culto de sacrificios descritos dentro de esa ley (3:25). Pablo puede ahora hablar del sacrificio del creyente como devoción del cuerpo del creyente, durante la superposición de las edades, al servicio de Dios. Este sacrificio, como los sacrificios del culto mosaico en su día, es «santo y agradable a Dios» (12:1). Pablo puede ahora amonestar a los creyentes a ser transformados «por la renovación» de sus mentes, lo que hace eco de la profecía de Jeremías de que Dios un día pondría «sus leyes en sus mentes y las escribiría en sus corazones» (Jer 38:33, LXX; cf. 31:11, MT). Una nueva ley ahora gobierna la conducta del pueblo de Dios, guiándolos en el uso de sus cuerpos y de sus mentes.

Armonía dentro de la iglesia y sumisión al gobierno (12:3–13:14)

En 12:3–13:14 Pablo describe las implicaciones de esta nueva situación para la armonía interna de la iglesia y para su relación con el mundo no creyente, amonestando a los cristianos de Roma de una manera general a usar sus dones para su mutua edificación y a someterse a las autoridades gobernantes.⁹³ Algunos estudiosos han argumentado que la naturaleza general de este consejo muestra que está separado de alguna situación específica dentro de la iglesia de Roma: Pablo simplemente está repitiendo aforismos éticos tradicionales similares a los que se hallan en, por ejemplo, la *Didaqué*, Pseudofósídes, y Tobías 4:5–19; 12:6–10.⁹⁴

[p 412] Es cierto que la doble preocupación de armonía dentro de la iglesia y la conformidad a las normas justas de la sociedad son comunes en la literatura cristiana temprana, pero Pablo probablemente ha escogido recalcar estos elementos tradicionales porque son particularmente apropiados para los cristianos de Roma.⁹⁵ La desarmonía étnica que ya había aflorado a la superficie del argumento de Pablo en 11:18–19 y que considerará más específicamente en 14:1–15:13 probablemente está detrás de su decisión de recalcar el uso para el bien común de los dones que Dios ha dado a cada creyente (12:4–13), su enfoque sobre el genuino amor por otros (12:9–11, 13;

⁹² Cf. Moo, *Romans*, 748; Brendan Byrne, *Romans* (SP 6; Michael Glazier, Collegeville, 1996), 363.

MT Texto masorético

⁹³ Su consejo es reminiscencia de lo que les dice a los tesalonicenses a continuar amándose unos a otros (1 Ts 4:9–10) y a vivir una vida tranquila que gane el respeto de los de afuera (1 Ts 4:11–12).

⁹⁴ Martin Dibelius, *From Tradition to Gospel* (James Clarke, Cambridge, 1971; ed. orig., 1919), 238–41; idem, *James*, rev. Heinrich Greeven (Hermeneia; Fortress, Philadelphia, 1975), 3. Cf. William Sanday y Arthur Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 5ª ed. (ICC; T. & T. Clark, Edinburgh, 1902), 351, y Byrne, *Romans*, 362, que piensa que Pablo escribe de su experiencia como misionero antes que debido a algún conocimiento específico de circunstancias en Roma.

⁹⁵ Cf. los comentarios de Sophie Laws, *The Epistle of James* (HNT; Harper, Nueva York, 1980), 7, sobre la clasificación de Dibelius de Santiago como *paraenesis* y por consiguiente sin relación a alguna situación pastoral específica.

13:8–10), y especialmente su apelación a sus lectores para dejar la arrogancia y vivir en armonía unos con otros (12:3, 16).⁹⁶

El consejo de Pablo a los cristianos romanos a vivir en armonía unos con otros lleva a la amonestación a no desquitarse de los que les hacen mal, sino permitir que la ira de Dios cumpla ese papel. En base a los comentarios de Pablo en 1:18–32 podríamos imaginarnos que él explicaría la ira de Dios aquí, como lo hizo allá, como la entrega activa de parte de Dios de los malos a las consecuencias de su pensamiento torcido. Más bien, Pablo ahora concibe el gobernador estatal como agente de la ira de Dios sobre los que hacen el mal. Insta a los cristianos de Roma, por consiguiente, a someterse a las autoridades estatales y a pagar sus impuestos (13:1–7).

¿Por qué su exhortación toma esa dirección? Pablo puede haber tenido en mente los disturbios en la comunidad judía de Roma en el 49 d.C., evidentemente por la predicación del evangelio (Suetonio *Claudio* 25.4), que llevó a la expulsión de los judíos, incluyendo a los cristianos judíos tales como Priscila y Aquila (Hch 18:2). Algunos estudiosos creen, probablemente en forma correcta, que estos disturbios surgieron por la afirmación del evangelio de que los gentiles podían ser incluidos en el pueblo de Dios.⁹⁷ Estos disturbios pueden haber ocurrido no sólo entre judíos no creyentes y la iglesia, sino entre cristianos judaizantes y los que se apegaban a un evangelio libre de la ley dentro de la misma iglesia.⁹⁸

Si es así, las cuestiones de armonía dentro de la iglesia y de sumisión a las autoridades gobernantes estaban conectadas en la mente de Pablo. Pablo quería que los cristianos romanos judíos y gentiles estuvieran unidos, sin estorbos en su adoración común a Dios (15:7–12) debido a desarmonía en su medio o persecución innecesaria de las autoridades gobernantes.⁹⁹

[p 413] El evangelio y la armonía étnica en la iglesia de Roma (14:1–15:13)

El objetivo pastoral de toda la carta alcanzó su clímax en esta sección.¹⁰⁰ Pablo ha recordado en toda su presentación del evangelio en 1:16–11:36 la unidad de judíos y gentiles en el derramamiento de la ira escatológica de Dios y en la activación de su justicia salvadora. En 1:18–3:20 ha demostrado que los judíos no podían jactarse de ninguna ventaja sobre el gentil en el día de la ira justiciera de Dios, ni por poseer ni por guardar la ley. En 3:1–4:25 ha demostrado que la dádiva gratuita de la expiación por la muerte de Cristo e inclusión entre los descendientes de Abraham estaba disponible para todos los que tienen fe, lo mismo judíos que gentiles. En 5:1–8:39 ha demostrado cómo las promesas proféticas de restauración de Israel han empezado a cumplirse dentro de un grupo étnicamente mixto de creyentes cuya conducta no ha sido definida por la ley mosaica. En 9:1–11:36 ha mostrado cómo el amplio brochazo de los propósitos salvadores de Dios excluye cualquier contrarrespuesta de superioridad étnica sobre los judíos. «Ustedes están firmes por fe», Pablo les dijo a los gentiles entre los cristianos de Roma. «No sean arrogantes, sino temerosos» (11:20). Como 3:22b–24 lo dice: «De hecho, no hay distinción, pues todos han pecado y están privados de la gloria de Dios, pero por su gracia son justificados gratuitamente mediante la redención que Cristo Jesús efectuó». O, como Pablo dice en 11:32: «Dios ha sujetado a toda persona a la desobediencia, con el fin de tener misericordia sobre todos ellos» (aut.).

⁹⁶ Cf. C. K. Barrett, *The Epistle to the Romans* (HNTC; Harper, Nueva York, 1957), 235; Dahl, *Studies in Paul*, 86; Wedderburn, *Reasons for Romans*, 78; Johnson, *Reading Romans*, 177, 181; Philip H. Towner, «Romans 13:1–7 and Paul's Missiological Perspective» en *Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65th Birthday*, ed. Sven K. Soderlund y N. T. Wright (Eerdmans, Grand Rapids, 1999), 149–69, aquí en 152.

⁹⁷ Wedderburn, *Reasons for Romans*, 54–59, 83.

⁹⁸ *Ibid.*, 58–59.

⁹⁹ Pablo probablemente refleja la tradición exílica judía de que el pueblo exiliado de Dios debe «buscar la paz y la prosperidad de la ciudad» (Jer 29:7) a la que Dios los ha exiliado, porque las acciones de gobernantes incluso paganos están bajo la autoridad soberana de Dios. Cf. la estrategia de 1 Pedro, también escrita desde Roma; Towner, «Romans 13:1–7», 163; Bruce W. Winter, *Seek the Welfare of the City: Christians as Benefactors and Citizens* (Eerdmans, Grand Rapids, 1994), 1; y Neil Elliott, *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle* (Orbis, Maryknoll, N.Y., 1994), 224.

¹⁰⁰ Cf. Dunn, *Romans* 1–9, 797, y Schreiner, *Romans*, 704.

Ahora, en 14:1–15:13, Pablo aplica estas realidades teológicas a las relaciones tensas entre los «débiles en la fe» (14:1; cf. 14:2; 15:1) y «los fuertes» (15:1) de la iglesia de Roma. En el primero y último párrafos de la sección Pablo insta a estos dos grupos a aceptarse unos a otros así como Dios, en Cristo, los ha aceptado a ellos (14:1, 3; 15:7). Si cuando ellos eran «débiles» Cristo murió por los impíos (5:6–8), los poderosos deben estar dispuestos a aceptar «a los débiles en la fe».¹⁰¹ Si no hay «condenación» para los que están atrapados en la red del pecado de sí mismos, la ley y la muerte (8:1), entonces los que observan las costumbres dietéticas judías no deben «condenar» a los que creen que todos los alimentos son limpios.

¿Cómo, hablando prácticamente, deben estos dos grupos diversos trabajar para aceptarse uno al otro? Pablo insta a los «poderosos», que son dominantes porque sostienen la posición técnicamente correcta (14:14, 19; 15:1) y son probablemente la mayoría, a no despreciar a los débiles (14:3a, 10b, 13) y a no fanfarronear de su libertad de los requisitos mosaicos en cuanto a evitar ciertos alimentos. De hacerlo, estarán poniendo tropiezo frente a los débiles, tal vez conduciéndolos a actuar en contra de lo que creen que es correcto (14:13–15, 20b). El resultado será grave: «el que tiene dudas en cuanto a lo que come, se condena; porque no lo hace por convicción. Y todo lo que no se hace por convicción es pecado» (14:23). Los poderosos deben más bien soportar [p 414] la debilidad de los impotentes, no agradándose a sí mismos si no más bien a su «prójimo» (15:1–2; cf. 13:9).

En contraste, los débiles que sólo comen vegetales, evitan el vino y observan el día de reposo no deben condenar a los que no siguen estas costumbres (14:3b, 10a, 13). Aunque los débiles no deben actuar contra sus convicciones (14:14b, 22b–23), deben darse cuenta de que sólo Dios puede con toda justicia sentarse para juzgar a aquellos cuyas convicciones no son iguales a las de ellos (14:4, 10c–12).

Ambas partes deben enfocar menos en el debate sobre el asunto mismo (dejando el juicio a Dios), y más bien esforzarse por «promover todo lo que conduzca a la paz y a la mutua edificación» (14:19; cf. 14:3–4, 6–12, 22). Mediante la aceptación de los creyentes de Roma unos a otros, Dios realizará su meta de reunir a un grupo compuesto de judíos y gentiles para darle alabanza (15:7), y el rescate de la creación de la vanidad a la cual Adán la hundió se hallará bien en camino a su realización (1:18–32; 5:12–21; 8:22).

El Evangelio Como La Fuente De La Alabanza Unificada De Dios

La iglesia de Roma, por consiguiente, debe, por su armonía étnica, exhibir los propósitos salvadores de Dios como Pablo los ha descrito en la carta. Debido a que la justicia salvadora de Dios viene tanto a judíos como a gentiles por fe, los cristianos judíos y gentiles de Roma deben estar juntos en la adoración, dando gloria a Dios. La oración de Pablo en 15:5–6 apropiadamente describe la meta del argumento teológico de 1:16–11:36 y las amonestaciones éticas de 12:1–15:13:

Que el Dios que infunde aliento y perseverancia les conceda vivir juntos en armonía, conforme al ejemplo de Cristo Jesús, para que con un solo corazón y a una sola voz glorifiquen al Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo.¹⁰²

¹⁰¹ Cf. Johnson, *Reading Romans*, 200.

¹⁰² Sobre la gloria de Dios en Cristo como objetivo de Romanos y de la teología de Pablo, ver Schreiner, *Romans*, 23, y *Paul*, passim.

[p 415]

Capítulo 16

COLOSENSES: CRISTO PREEMINENTE EN EL COSMOS Y LA HISTORIA

La preocupación que Pablo expresó en Romanos de que cuando fuera a Jerusalén podría hallar hostilidad no era infundada. Los judíos creyentes habían oído que enseñaba a los judíos que abandonaran la ley mosaica, particularmente la circuncisión, y los judíos que no eran creyentes afirmaban que él hablaba en contra de los judíos, su ley y su templo (Hch 21:21, 28). Estalló un motín en el templo cuando se regó la palabra de que Pablo había introducido gentiles a las áreas prohibidas para todos excepto judíos. Subsiguientemente Pablo fue arrestado y enviado a la capital administrativa de Judea, Cesárea, en donde el corrupto gobernador Félix lo dejó en la cárcel por dos años, esperando recibir soborno (24:26). Cuando Félix, por petición secreta de los adversarios de Pablo, sugirió que regresaran a Pablo a Jerusalén para que lo juzgaran, Pablo echó mano de su derecho como ciudadano romano para apelar su caso ante el César en Roma (25:10–11).

Mientras estaba bajo arresto domiciliario en Roma esperando comparecer ante el César, Pablo recibió un visitante llamado Epafras, que había viajado por tres iglesias agrupadas en el valle del río Lico, (tributario del Meander) en la parte sur central de la provincia romana de Asia. Epafras era de la iglesia de Colosas (Col 4:12) y probablemente había llevado el evangelio a Colosas, Hierápolis y Laodicea (4:13) después de oírlo él mismo durante la larga estadía de Pablo en Éfeso (Hch 19:10).¹ Ahora había venido para informar a Pablo sobre la condición del cristianismo en Colosas y Laodicea.²

Aunque el Espíritu estaba obrando entre los colosenses y su fe era sólida (1:7; 2:5) alguien había empezado a abogar una «filosofía» dentro de la iglesia. Pablo describe esta enseñanza como «engaño vacío» y «conforme a los elementos del mundo, y no conforme a Cristo» (2:8, aut.). La fuerza de la advertencia de Pablo a los colosenses a no dejarse atrapar por esta filosofía y por implicación de que ahora están sometiendo a las especiales regulaciones de la filosofía (2:20) muestra que la amenaza a la salud espiritual de los colosenses es seria.

[p 416] A pesar de los heroicos esfuerzos de los estudiosos para ubicar la filosofía dentro de algún movimiento religioso conocido del primer siglo, su identidad precisa sigue siendo un misterio.³ Unas pocas características

¹ Un número de estudiosos concluye del vocabulario, estilo y énfasis teológico de Colosas que es una carta seudónima de una era post paulina. Esta noción, sin embargo, lleva a una dificultad significativa para hallar un ambiente histórico convincente para la carta, especialmente para los detalles personales de 4:7–17. También no logra explicar la selección de Colosas como el escenario ficticio de la carta. Colosas era una ciudad relativamente insignificante en su tiempo, y nunca estuvo en el itinerario de Pablo en Hechos, y fue destruida por un terremoto en el 60 o 61 d.C. Para una argumentación persuasiva de que Pablo supervisó la producción de Colosenses pero que Timoteo (1:1) tuvo un papel más grande que normal para redactarla, ver James D. G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon* (NIGTC; Eerdmans, Grand Rapids, 1996), 35–39.

² Pablo también escribió a Laodicea (4:16), probablemente como resultado de la visita de Epafras.

³ Gnosticismo judío: J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon* (Macmillan, Londres, 1879), 73–113; Eduard Lohse, *Colossians and Philemon* (Hermeneia; Fortress, Philadelphia, 1971) 128–29; y Petr Pokorny, *Colossians: A Commentary* (Hendrickson, Peabody, Mass., 1991), 117–20. Pitagoreanismo: Eduard Schweizer, *The Letter to the Colossians: A Commentary* (Augsburg, Minneapolis, 1982). Platonismo medio: Richard E. DeMaris, *The Colossian Controversy: Wisdom in Dispute at Colosse* OSNTS 96; Sheffield Academic Press, Sheffield, 1994), 98–133. Una mezcla sincrética de creencia folclórica frigia, judaísmo folclórico local, y cristianismo: Clinton E. Arnold, *The Colossian Syncretism: The Interface between Christianity and Folk Belief at Colosse* (WUNT 2.77; J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1995), 228–44. Cf. Ulrich Luz, «Der Brief an die Kolosser» in *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser* por J. Becker y U. Luz (NTD 8.1; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998), 218–19. Judaísmo apocalíptico: Fred O. Francis, «Humility and Angelic Worship» en *Conflict at Colosse: A Problem in the Interpretation of Early Christianity Illustrated by Selected Modern Studies*, ed. Fred O. Francis y Wayne A. Meeks, ed. rev. (SBLSPS 4; Missoula, Mont.: Scholars, 1975), 163–95; Thomas J. Sappington, *Revelation and Redemption at Colosse*, OSNTSup 53; Sheffield Academic Press, Sheffield, 1991); y Walter T. Wilson, *The Hope of Glory: Education and Exhortation in the Epistle to the Colossians* (NovTSup 88; Brill, Leiden, 1997), 35. Cf. Dunn, *Epistles to the Colossians and to Philemon*, 23–35, y Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 2 vols. (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992–1999), 2:12–13.

son claras. La filosofía imponía restricciones sobre comida y bebida, y abogaba la observancia de ciertos festivos, lunas nuevas y días de reposo. Su principal defensor, similar a los cristianos judíos en Romanos 14:3–4, juzgaba a los que no se conformaban a estas observancias (Col 2:16). Todo esto encaja cómodamente con las costumbres dietéticas y de calendario de los judíos del primer siglo.⁴

Además, sin embargo, el principal defensor de la filosofía se deleitaba en «humildad falsa» y en la «adoración de ángeles», y también se dedicaba a minuciosidades en cuanto a sus experiencias visionarias (2:18). La enseñanza de la filosofía también recalcaba la existencia de «gobernadores y autoridades» cósmicas (1:16; 2:10, 15) y evidentemente enseñaba la necesidad de aplacar «a los elementos [*stoiqueia*] del mundo» (2:8, 20, aut.) con ciertas prácticas ascéticas que Pablo caracteriza como «falsa humildad» y «tratamiento riguroso del cuerpo» (2:23). Irónicamente resume estas prácticas con la frase: «No tomes en tus manos, no pruebes, no toques» (2:21). La fascinación de la filosofía con seres cósmicos evidentemente había conducido a una falta de interés correspondiente en la preeminencia universal de Cristo y su derrota de los poderes cósmicos adversos en su muerte (2:2–4; 2:19).

Estos detalles adicionales en cuanto a la filosofía nos permiten señalar más precisamente el tipo del judaísmo al que se debía. La literatura apocalíptica judía del período del segundo templo por lo general enfoca un vidente que tiene visiones del mundo celestial, visiones que a menudo incluyen ángeles. Ocasionalmente las visiones vienen pisándole los talones a algún ejercicio ascético, y frecuentemente el vidente está tan abrumado por la gloria de los ángeles que se postra ante ellos como para adorarlos.⁵ La literatura apocalíptica también a veces habla de ángeles que presiden sobre los «[p 417] elementos» básicos de los cuales se pensaba comúnmente que el mundo estaba compuesto (tierra, agua, aire y fuego).⁶

Este círculo de pensamiento produjo el hereje de principios del segundo siglo llamado Elcasai. Este creía que los cristianos «debían circuncidarse y vivir según la ley» (Hipólito, *Haer.* 9). También enseñaba que las personas pueden hallar perdón de pecados y alivio de aflicciones físicas al someterse a un segundo bautismo y numerosos lavamientos y luego usando encantamientos especiales para conjurar «siete testigos», que él menciona como «el cielo, y el agua, y los espíritus santos, y los ángeles de oración, y el aceite, y la sal, y la tierra» (Ibíd. 10). Creía que la luna y las estrellas poseían poderes potencialmente hostiles, y que el daño de estos se podía evitar al seguir un calendario diseñado intrincadamente (Ibíd. 11). Elcasai aducía haber recibido su sistema religioso de un ángel enorme que se le apareció (Ibíd., 8).⁷

De un período posterior, la literatura judía jekjalot describe una relación entre lo humano y lo divino que tiene similitudes con la «filosofía» de Colosas. Esta literatura prescribe ciertos ritos ascéticos y encantamientos específicos para recibir visiones del mundo celestial. A menudo el objetivo de estos procedimientos es invocar a un ángel celestial a la presencia de uno a fin de obtener sabiduría respecto al contenido o significado de la Tora, sin embargo, sufrir daño del ángel poderoso que podría aparecer. Algunos estudiosos han sugerido una conexión

⁴ Algunos intérpretes se han preguntado si la preocupación de «bebidas» refleja las restricciones de la ley mosaica, pero para un sumario similar de las restricciones dietéticas judías, ver *Let. Arist.* 162, y para las preocupaciones judías respecto al vino de los gentiles, ver Dn 1:5–20; Judit 10:5; Ad. Est. 14:17; *Jos. y Asen.* 8.5; *m. Abod. Zar.* 4.8–5.12. Cf. Ro 14:21.

⁵ Giras por el cielo con guías angelicales aparecen en, por ej., 1 *En.* 7–36 y *Apoc. Ab.* 9–29, y los videntes reverentemente rindiendo reverencia a los ángeles aparece en, por ej., *Apoc. Zeph.* 6:11–15; Ap 19:10; 22:8–9. Sobre la conexión entre las visiones apocalípticas y ayunar, ver Dn 10:2–3; 4 *Esdras* 9.23–28; 12:51; y *Apoc. Ab.* 9.7. Sobre todos esto, ver las consideraciones en Sappington, *Revelation and Redemption*, 65–66, 90–94.

⁶ Ver *Jub.* 2:2 y 2 *En.* 19:1–4. Para el uso de la frase *stoiqueia tou kosmou* para designar los cuatro elementos básicos de la composición del mundo, ver, por ej., Filón, *De aetern. mund.* 108–12; *Rer. div. her.* 134, 140, y cf. Sab. 7:17. Para la adoración de la tierra, fuego, agua y viento entre los persas, ver Herodoto, 1.31 (cf. Filón, *De vita cont.* 3). Sobre la frase en general, ver Peter T. O'Brien, *Colossians, Philemon* (WBC 44; Word, Waco, Tex., 1982), 129–32; Lohse, *Colossians and Philemon*, 96–98; y Luz, «Der Brief an die Kolosser», 220.

⁷ Cf. A. J. M. Wedderburn, «The Theology of Colossians» en *The Theology of the Later Pauline Letters*, por Andrew T. Lincoln y A. J. M. Wedderburn (New Testament Theology; Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1993), 6–12, y Wilson, *Hope of Glory*, 35–38.

entre esta literatura y la literatura de grupos judíos anteriores orientados apocalípticamente, tales como los pactantes de Qumrán y los elcaseitas.⁸

Ninguna de estas ideas provee una combinación exacta con la filosofía de Colosas, pero las similitudes son bastante cercanas como para decir que pertenecía generalmente a esta corriente de judaísmo. La filosofía probablemente reducía a Cristo de una posición de preeminencia cósmica a nivel de un «gobernador y autoridad» cósmico entre muchos. Tal vez entonces abogaba un régimen ascético específico para obtener la sabiduría necesaria para aplacar y manipular los poderes cósmicos a fin de evitar el daño que podrían hacer bien sea en esta vida o en la venidera.

Contra esta comprensión de la relación entre lo humano y lo divino, Pablo promueve un caso por la superioridad de Cristo sobre el universo, particularmente sobre [p 418] sus poderes hostiles. Pablo también recalca la suficiencia de la muerte de Cristo para el perdón del pecado humano, para la inclusión dentro del pueblo del pacto de Dios, y para la reconciliación con Dios. La suficiencia de la muerte de Cristo, arguye, obvia la necesidad para todo régimen ascético complicado como medio de aplacar y controlar los poderes divinos. En lugar de su «tratamiento riguroso del cuerpo» Pablo ofrece un programa ético que refleja la derrota que Cristo impuso a los poderes cósmicos hostiles y la reconciliación de todo el mundo a Dios por la muerte de Cristo en la cruz.

La Preeminencia De cristo En El Universo Y En Los Propósitos Históricos De Dios

Los «argumentos plausibles» de la filosofía implicaban que Cristo no tenía la estatura que el evangelio afirmaba, según Epafra lo había predicado originalmente. En lugar de adorar a Cristo, o por lo menos junto con adorarlo a él, la filosofía abogaba por adorar «los elementos del mundo»: los ángeles que controlaban el universo y que por consiguiente gobernaban el destino de cada persona. El defensor de esta filosofía puede haber aducido saber encantamientos que podían ejercer control sobre tales poderes cósmicos de manera que ellos trabajarían a favor, en lugar de en contra, el bienestar de uno.⁹ Al aprender esta clase de «sabiduría» esotérica, quizás afirmaba, los cristianos colosenses obtendrían control sobre su destino y tendrían acceso a una sabiduría más honda que estaba disponible solamente a los que estaban en contacto con el mundo celestial. Contra estas ideas Pablo recalca la suprema autoridad de Cristo sobre todos los poderes cósmicos. Los que tienen acceso a él deben tener confianza de que tiene acceso a toda la sabiduría y conocimiento necesarios.

La importancia esencial de este tema se hace claro por la centralidad en la confesión tradicional que aparece cerca del principio de la carta como una extensión del informe usual de Pablo de oración intercesora. Los temas de esta confesión reverberan en toda la carta, especialmente en su primera mitad.¹⁰ La confesión se puede dividir

⁸ Ver Rebecca Macy Lesses, *Ritual Practices to Gain Power: Angels, Incantations, and Revelation in Early Jewish Mysticism* (HTS; Trinity Press International, Harrisburg, Pa., 1998), 64–75, 117–60. Lesses deriva paralelos entre las prácticas ascéticas de la literatura jekjalot y las restricciones sobre el contacto sexual en Qumram. También cautelosamente sugiere que la prohibición de comer legumbres en algunos de los conjuros jekjalot pueden tener una conexión con la prohibición de ciertas legumbres entre los elcasaitas. Ver *ibid.*, 130–32, 142–44, 149–55.

⁹ Cf. 4Q510.4–5: «Y yo, el Sabio, declaro la grandiosidad de su brillo a fin de asustar y aterrar a todos los espíritus de los ángeles asoladores y los espíritus bastardos, demonios, duendes, lechuzas y [chacales ...]». El polemista anticristiano Celso, del siglo segundo, también menciona a judíos «que adoran a ángeles y son adictos a la hechicería de la que Moisés era su maestro» (Orígenes, cont. *Cels.*, 1.26; cf. 5.6).

¹⁰ El pasaje a menudo se le llama himno, pero los himnos en contextos judíos y griegos antiguos eran cantos de alabanza a los dioses o a Dios. Col 1:15–20 no encaja en esta categoría. Ver Stephen E. Fowl, *The Story of Christ in the Ethics of Paul: An Analysis of the Function of the Hymnic Material in the Pauline e Corpus* (JSNTSup 36; Sheffield Academic Press, Sheffield, 1990), 31–34. La naturaleza litúrgica del pasaje es evidente en la repetición de *jos estin, prototokos, y joti en auto* al principio de la primera y segunda partes (1:15–16, 18–19). Ver F. F. Bruce, «The ‘Christ Hymn’ of Colossians 1:15–20», *BSac* 141 (1984): 99–111, aquí en 99–100.

en dos estrofas (1:15–18a y 1:18b–20), cubriendo el principio y el objetivo de los propósitos de Dios para sus criaturas.¹¹

[p 419] La prioridad de Cristo sobre el universo

Esta primera parte de la confesión (1:15–18a) da prioridad a Cristo sobre el universo, en cuanto a tiempo y rango. Él existía antes de que el universo fuera creado (1:17). Toda la creación, incluyendo sus varios «principados y autoridades» (1:16; cf. 2:15), fueron ellos en él, por él y para él (1:16), y él continúa sustentándolos (1:17).¹²

Esta primera estrofa de esta confesión reviste a Cristo en los atuendos tradicionalmente reservados para la sabiduría en la tradición judía. Habría formado una respuesta apta para cualquier reclamo de parte de la filosofía de que sus adherentes tenían acceso especial a la sabiduría necesaria para navegar alrededor de los poderes peligrosos del cosmos o que ellos tenían necesidad de sabiduría especial que tales poderes podrían revelar, especialmente si esta sabiduría se identificaba con la Tora. La sabiduría y la Tora frecuentemente se identificaba en el judaísmo del período del segundo templo (Sir. 24:1–29, Bar. 3:9–4:4), y aquí Pablo reemplaza la Tora en la ecuación con Cristo.¹³

Así que las «riquezas», «abundancia» y «tesoros» asociados con la sabiduría (Pr 8:18–21; Sabid Sal. 7:9, 11, 14; 8:18) se hallan en Cristo (Col 2:2). Como la sabiduría, él es la imagen visible del Dios invisible y preeminente sobre la creación divina (1:15, 17; cf. Pr 8:22–31; Sab. 6:22; 7:26; 9:9; 10:1). Como sabiduría, modeló por sí mismo la creación (Col 1:16; cf. Sabid. Sal. 7:22; Cf. 7:17; Pr 8:30). Tal como los reyes, gobernantes y príncipes gobiernan mediante la sabiduría, los poderes y autoridades cósmicas sólo tienen sus posiciones debido a Cristo (Col 1:16; cf. Pr 8:15–16).

Pablo toma estos temas más adelante en la carta para revelar el error del énfasis de la filosofía en los «elementos del mundo». En 2:9–10 explica que la preocupación por los «elementos del mundo» es inapropiada porque toda la plenitud de Dios mora en Cristo, y Cristo es la cabeza sobre «todo poder [*arqué*] y autoridad [*exousia*]». De modo similar, en 2:15 Pablo dice que con su crucifixión Cristo desarmó a los «poderes» (*arqué*) y «autoridades» (*exousia*) hostiles y los condujo en procesión triunfal a su ejecución.¹⁴ Al mismo tiempo, además, Cristo desarmó y triunfó sobre los principados y poderes hostiles (2:15). Todos esos poderes fueron creados en Cristo, por Cristo y para Cristo; y existen sólo debido a que su poder sustentador lo permite; y Cristo los ha despojado de su poder perverso en su crucifixión. No hay, por consiguiente, necesidad de adorarlos, sino de adorar solamente a Dios por lo que él ha realizado en Cristo (3:16–17).

En fin, Cristo desempeñó el papel tradicionalmente asignado a la «sabiduría» en la creación y por consiguiente está antes y sobre todo otro poder cósmico.¹⁵ Los que [p 420] tienen acceso a él por fe (2:12), tienen acceso a todos los tesoros de la sabiduría y conocimiento necesarios para abrirse paso por la vida.

¹¹ Para la división bipartita del himno, dictada por las cláusulas relativas que principian 1:15 y 1:18b, ver Eduard Norden, *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* (Berlin: Teubner, 1923), 252. Cf. Georg Strecker, *Theology of the New Testament* (Walter de Gruyter, Berlin, 2000), 550–51, y Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, 2:5–11.

¹² O'Brien, *Colossians*, 47.

¹³ Ver W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, 4^a ed. (Fortress, Minneapolis, 1980), 150–53, 169, 172. Cf. Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, 2:9.

¹⁴ Sobre el significado de la frase *tziriambeusas autous* como «habiéndonos conducido en triunfo a su ejecución», ver Scott J. Hafemann, *Suffering and the Spirit: An Exegetical Study of II Cor. 2:143:3 within the Context of the Corinthian Correspondence* (WUNT 2.1; J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1986), 7–39, y para una descripción del triunfo romano ver Richard C. Beacham, *Spectacle Entertainments of Early Imperial Rome* (Yale Univ. Press, New Haven, Conn., 1999), 19–21, 39–41.

¹⁵ Gordon D. Fee, «Wisdom Christology in Paul: A Dissenting View», en *The Way of Wisdom: Essays in Honor of Bruce K. Waltke*, ed. J. I. Packery Sven K. Soderlund (Zondervan, Grand Rapids, 2000), 251–79, aquí en 257–60, hace algunas observaciones persuasivas de

La prioridad de Cristo en los propósitos históricos de Dios

La última línea de la primera parte de la confesión (1:18a) introduce el tema que domina la segunda estrofa de la confesión (1:18b–20): Cristo tiene prioridad en tiempo y en rango dentro del plan de Dios para reconciliar a toda la creación consigo mismo. Si el pueblo de Dios, la iglesia, está concebido como un cuerpo, entonces Cristo es su cabeza autoritativa (1:18a) por medio de la cual es sustentada la iglesia, como la creación (2:19).¹⁶ Él es, por consiguiente, anterior a la iglesia en rango. También es anterior temporalmente puesto que él es «el primogénito de entre los muertos». Él es el primero que experimentó la resurrección de los muertos; suceso que a la larga incluirá a todo el pueblo de Dios y señalará la conclusión de los propósitos de Dios de reconciliar a toda la creación consigo mismo (1:20).

Más adelante en la carta Pablo desarrollará la noción de la preeminencia temporal de Cristo. En 2:16–17 dice que la posición de Cristo como cabeza de su cuerpo, la iglesia, también quiere decir que preside sobre el progreso de los propósitos de Dios más allá de la ley mosaica a su cumplimiento en la iglesia. Contra las aseveraciones de la filosofía de validez continuada de la ley mosaica, Pablo afirma que la ley es solamente una «sombra» de las cosas por venir, y que el «cuerpo» que arroja la sombra es «de Cristo». El significado de la frase de Pablo «el cuerpo es de Cristo» (2:17b, aut.) es menos que claro, pero a la luz de su uso del término «cuerpo» en otras partes de la carta para referirse a la iglesia (1:18, 24; 2:19; 3:15), probablemente está diciendo que la iglesia —el cuerpo del cual Cristo es la iglesia— es la meta escatológica hacia la que apuntaba la ley mosaica.¹⁷ Como cabeza de la iglesia Cristo capacita a la iglesia para que cumpla este propósito escatológico.¹⁸

[p 421] Al emplear Pablo los conceptos de «misterio» y «oculto» en toda la carta implica también que Cristo es el clímax de los propósitos de Dios. Así como en la literatura apocalíptica judía un «misterio» es el conocimiento de los propósitos históricos de Dios que el Señor en su gracia revela al vidente o a su pueblo (Dn 2:17–49), para Pablo Dios ha revelado sus propósitos históricos definitivos en Cristo (Col 1:27).¹⁹ Estos propósitos estuvieron ocultos por generaciones (1:26; cf. Dn 2:22), pero ahora en la proclamación del evangelio (Col 1:27; 4:3–4) Cristo es revelado como el medio por el que Dios trae sus propósitos a su objetivo último con la inclusión de los gentiles en su pueblo. Mediante el Cristo que mora en ellos, los gentiles también participan de la gloria de Dios (1:27; cf. 3:3), y traen la creación de vuelta a su condición de antes de que Adán pecara y quedara destituido

las diferencias entre Cristo en Col 1:15–17 y la sabiduría de Dios según se describe en textos tales como Sab. 1:6–7; 7:26; Pr 8:22, 25; y Sir. 1:4. Es cierto que Pablo enfoca la dignidad de Cristo como «primogénito», con todos los derechos de primogenitura, antes que en alguna noción de que Dios creó a Cristo, como es el caso con la sabiduría en Pr 8:22, 25. Es más, Pablo enfoca la preexistencia de Cristo antes que en su creación antes que todo lo demás, como es el caso con la sabiduría en estos pasajes. Pero hay suficiente superposición verbal y conceptual entre lo que Pablo dice en cuanto a Cristo en Col 1:15–17 con lo que se dice de la sabiduría en estos textos, particularmente en Sab 1:6–7 y 7:26, para hacer un caso convincente de que Pablo intencionalmente hace eco de algunos de ellos.

¹⁶ Muchos estudiosos creen que las referencias a Cristo aquí como «la cabeza ... de la iglesia (1:18) y a la «sangre que [Cristo] derramó en la cruz» (1:20) son añadiduras de Pablo (o del autor que escribía bajo su nombre) al «himno» Ver, por ej., Lohse, *Colossians and Philemon*, 52–53, 60, y Schweizer, *Colossians*, 58–60. Para la perspectiva (que se toma aquí) de que Pablo no ha añadido nada al «himno», ver Peter Stuhlmacher, «The Understanding of Christ in the Pauline School: A Sketch» en *Jews and Christians: The Parting of the Ways A.D. 10–135*, ed. James D. G. Dunn (Eerdmans, Grand Rapids, 1999), 159–74, aquí en 172–73, e idem, *Biblische Theologie*, 2:6–7.

¹⁷ Cf. C. F. D. Moule, *The Epistles to the Colossians and to Philemon* (CGTC; Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1957), 103, y Lohse, *Colossians and Philemon*, 117, aunque Lohse niega el elemento de promesa y cumplimiento en la figura de la «sombra» y «substancia».

¹⁸ Luz, «Der Brief an die Kolosser», 224, afirma que «sombra» y «substancia» están en directa oposición entre sí como irrealidad y realidad. Ver también la posición de Hans Hübner, *An Philemon, an die Kilosser, an die Epheser* (HNT 12; J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1997), 87–88. El uso de Pablo de la frase «cosas por venir», sin embargo, muestra que la historia de la salvación provee el marco de trabajo para su pensamiento aquí.

¹⁹ Dunn, *Epistles to the Colossians and to Philemon*, 119–20.

de esa gloria (Ro 3:23).²⁰ Los que entienden este misterio, tal como bondadosamente nos ha sido revelado en la predicación del evangelio, poseen «todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento» (2:2–3).

El mensaje implícito en el uso de Pablo del lenguaje tradicional del misterio y lo oculto es claro: los colosenses no necesitan buscar la sabiduría esotérica que la filosofía promueve, porque en el evangelio Dios finalmente ha revelado el objetivo de sus propósitos en la historia: que Cristo es el medio por el que Dios incluye a los gentiles en su pueblo y vuelve a su creación a la gloria que perdió al principio. Para usar las palabras de la confesión litúrgica: «Porque a Dios le agradó ... por medio de [Cristo], reconciliar consigo todas las cosas, tanto las que están en la tierra como las que están en el cielo, haciendo la paz mediante la sangre que derramó en la cruz» (1:19–20; cf. 1:22).

La suficiencia de la muerte y resurrección de cristo para rescatar de la autoridad de las tinieblas

El proponente primario de la filosofía parece haber abogado la sumisión tanto a la ley mosaica (2:16) como a reglas ascéticas especiales (2:20–23) a fin de aplacar a los hostiles «elementos del mundo». Sin tales esfuerzos extraordinarios en la purificación y subyugación de la carne, los creyentes colosenses estaban en peligro de enojar al «dominio de las tinieblas» (1:13) en este mundo y, a su muerte, en el venidero. Tal vez abogaba algo estructuralmente similar a lo que Elcasai aconsejaba respecto al día de reposo: «Allí existían estrellas perversas de impiedad ... honren el día del día de reposo, puesto que ese día es uno de los cuales en que prevalece (el poder) de estas estrellas» (Hipólito, *Haer.* 9.11).

[p 422] O tal vez, como algunos apocalipsis judíos, afirmaba que a la muerte el individuo enfrentaría un ángel acusador con un «manuscrito» (*quierografon*) en el cual estaban escritas las obras buenas y malas de uno.²¹ La condenación vendría a aquellos cuyas buenas obras no superaban a sus obras malas (*Apoc. Zeph.* 3.6–9; 7.1–11).²² En cualquier caso, la filosofía parecía abogar el guardar la ley mosaica, y probablemente otras reglas de carácter especialmente ascético, como manera de recibir tratamiento favorable de los poderes cósmicos bien sea en esta vida o en la venidera.

Contra estas ideas Pablo arguye que Dios ya ha reconciliado a los colosenses consigo mismo y los ha incluido en su pueblo mediante la muerte de Cristo y aparte de la conformidad de ellos a reglas especiales. El temor de lo que los poderes cósmicos les hagan bien sea en esta vida o en la venidera no debe dictar su conducta. Más bien, su identificación con la muerte y resurrección de Cristo debe gobernar la manera en que viven.

Los colosenses como pueblo de Dios

Aunque los cristianos colosenses eran gentiles (1:27; 2:13) Pablo les asegura de su lugar en el pueblo de Dios. Dios los ha calificado, dice, «para participar de la herencia [*klerou*] de los santos [*jagion*] en el reino de la luz» (1:12). La LXX usa el término «herencia» (*kleros*) para referirse a la porción de Israel en la tierra prometida (Éx

²⁰ R. P. Martin, *Colossians and Philemon* (NCB; Oliphants, Londres, 1974), 72; Dunn, *Epistles to the Colossians and to Philemon*, 123. Según Hans Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 3 vols. (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990–95), 2:355–56, la falta de interés en Israel aquí traiciona un uso post paulino del motivo de misterio presente en Ro 11:25–27. Es más probable, sin embargo, que la necesidad de asegurar a los cristianos de Colosas que, aunque gentiles, ellos pertenecían al pueblo de Dios llevó a Pablo a expresarse en forma diferente aquí.

²¹ En el texto cóptico de *Apoc. Zeph.* 3.7, 8, 9; 7.1, 3, 4, 5, 6, 7, y 8, el término *queirografon* («manuscrito») es transliterado del griego. Col 2:14 contiene el único uso de este término en el Nuevo Testamento, que LSJ, 1985, define como una «nota manuscrita, note de mano, bono».

²² Registros celestiales de obras humanas aparecen frecuentemente en la literatura apocalíptica judía. Ver, por ej., 1 *En.* 81.2, 4; 96.7; 97.5–7; 98.6–8; 104.7; 2 *En.* 44.5–7; 50.1; 52.15; 53.2–3; *Jub.* 4.23; 39.6; *Test. Ab.* 12.7, 12, 17–18 y la consideración de estos textos en Sappington, *Revelation and Redemption*, 100–108. Cf. Wilson, *Hope of Glory*, 30.

6:8; Nm 16:14; Jos 17:4; cf. Dt 10:9) y entonces, por extensión metafórica, al destino eterno del pueblo de Dios (Dn 12:13, Teodosio).²³

El término «santo» (*jagioi*) rememora la situación de Israel como «un reino de sacerdotes y una nación santa [LXX, *jagion*]» (Éx 16:6) y es reminiscencia del llamado de Dios a su pueblo a «ser santos [LXX, *jagioi*], porque yo soy santo [*jagios*]» (Lv 11:45). Dios ha provisto «redención» para ellos, así como redimió a su pueblo de la esclavitud de Egipto (Éx 6:6), y ha provisto «el perdón de pecado» que Jeremías afirmó que sería el marcador de la era de nuevo pacto de Dios con su pueblo (Col 1:14; cf. Jer 31:34). Ellos llevaban la señal del pueblo del pacto de Dios, la circuncisión, no en algún sentido literal, sino en un sentido que cumple la promesa de Dios a su pueblo de que un día él circuncidaría sus corazones descarriados (Dt 30:6). Viene sin que sea sorpresa, entonces, que en Colosenses 3:12 Pablo transfiere tres clásicas designaciones de la situación especial de Israel a los colosenses gentiles: son «escogidos de Dios, santos y amados».²⁴

[p 423] Dios ha logrado la transferencia de los cristianos colosenses a su pueblo por la muerte de Cristo. Por la sangre sacrificial derramada en la crucifixión de Cristo, Dios ha reconciliado «consigo mismo toda las cosas», incluyendo a los cristianos colosenses, que en un tiempo estaban alienados de Dios debido a sus obras malas (1:20–22).²⁵ Si estas obras malas estuvieron registradas en una serie de decretos contra ellos en algún «manuscrito» (*quierografon*) celestial, entonces Dios borró esas obras de ese «manuscrito», tomó el manuscrito y lo clavó en la cruz.

En otras palabras, cuando Cristo fue crucificado, las obras malas de los cristianos fueron crucificadas con él, y en base a eso Dios los perdonó (1:13–14). Con esta contundente metáfora Pablo expresa en la misma comprensión de la muerte de Cristo que articuló en 2 Corintios 5:21 y Romanos 3:25. La muerte de Cristo en la cruz fue un sacrificio en el que Cristo desempeñó el papel de la víctima y por consiguiente asumió la pena por los pecados del suplicante y quitó la maldición que cayó sobre el suplicante por su transgresión. En este caso, sin embargo, Dios en lugar del suplicante proveyó el sacrificio. Como 2 Corintios 5:21 lo dice: «Al que no cometió pecado alguno, por nosotros Dios lo trató como pecador, para que en él recibiéramos la justicia de Dios».²⁶

Los recursos éticos de los colosenses

La muerte de Cristo también provee el antídoto real para las tendencias malas de «la carne» (*sarx*, 2:23). Los colosenses, que eran gentiles, estuvieron en un tiempo muertos en sus transgresiones y en la incircuncisión de su carne. Pero creyeron en el poder eficaz de Dios que resucitó a Jesús de los muertos y fueron bautizados. De esta manera ellos llegaron a identificarse con la muerte y resurrección de Jesús. La muerte de Jesús se puede comparar a la circuncisión, puesto que, como la circuncisión, incluyó despojar (*apekduo*) su carne física. De modo similar, los colosenses han llegado a ser circuncidados, no en un sentido literal sino metafóricamente.

²³ Cf. Sab. 3:14 y 1QS 1:9–11, que se acerca especialmente al vocabulario de Col 1:12–13. Ver Str-B 3:625; Dunn, *Epistles to the Colossians and to Philemon*, 77–79, y J. H. Friedrich, «klhro-», *EDNT*, 2:199–300.

²⁴ Para «escogidos» o «electos» (*eklektos*) ver Sal 105:6 e Is 43:20; 65:9, 15, 22 y para «amado» (*egapemenos*) ver Is 5:1. Ver también Lightfoot, *Colossians and Philemon*, 221, y O'Brien, *Colossians, Philemon*, 197–98.

²⁵ Pace E. F. Scott, *The Epistles of Paul to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians* (MNTC; Hodder and Stoughton, Londres, 1930), 26, y Dunn, *Epistles to the Colossians and to Philemon*, 103–4, la mención de Pablo de «sangre» aquí señala la comprensión sacrificial de la muerte de Jesús que también aparece en pasajes tales como Ro 3:25 y 1 Co 11:25. Ver Lohse, *Colossians and Philemon*, 60 n. 209, y esp. Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, 2:10–11.

²⁶ El trasfondo judío de este concepto se puede hallar, por ejemplo, en el ritual del día de la expiación en Lv 16:1–34. Sobre esto ver esp. Peter Stuhlmacher, *Reconciliation, Law, and Righteousness: Essays in Biblical Theology* (Fortress, Philadelphia, 1986), 94–109, e idem, *Biblische Theologie*, 1:196. Para un caso persuasivo de que la naturaleza sustitutiva y expiatoria de la muerte de Cristo fue plenamente inteligible en el mundo grecorromano, ver Martin Hengel, *The Atonement: The Origins of the Doctrine in the New Testament* (Fortress, Philadelphia, 1981), 1–32.

Todo esto implica que los colosenses tienen una nueva identidad y que su carne ha recibido un golpe mortal. Ahora están vivos, con Cristo, para Dios (2:11–13; 3:3; cf. 1:22). Debido a esto ellos deben hacer morir su manera anterior y pecaminosa de vida (3:5–8), y despojar (*apekduo*) su «ser humano viejo con sus prácticas» (3:9, aut.). En su lugar, ellos deben «vestirse del nuevo ser humano, que está siendo renovado en conocimiento a la imagen de su Creador» (3:10, aut.).

[p 424] La frase «la imagen de su Creador» rememora la confesión cristológica de 1:15–20, que describe a Cristo como «la imagen de Dios invisible» (1:15) y el que creó toda las cosas (1:16). Por medio de él, y específicamente mediante su muerte sacrificial en la cruz, la confesión afirma, Dios reconcilió todas las cosas consigo mismo. Pablo ahora describe el significado de vivir en la imagen de aquel por quien Dios realizó esta reconciliación, es decir, busca reconciliación y paz con otros. Las barreras sociales entre la gente se derrumban; las personas se aman unas a otras; la iglesia vive en paz, enfocada en adoración agradecida a Dios, y las familias viven en armonía (3:5–4:1).²⁷

Los estudiosos de costumbre señalan que el consejo de Pablo en este último punto, las familias viviendo en armonía (3:18–4:1), hace eco de una forma de consejo sobre la administración de la familia que probablemente es anterior a Aristóteles y que reaparece en la enseñanza moral común de las escuelas filosóficas corrientes durante el periodo del Nuevo Testamento. Aristóteles, probablemente basado en las tradiciones que circulaban antes de él, creía que puesto que la familia era la unidad social básica del estado, su ordenamiento apropiado era esencial para la administración exitosa del estado.²⁸ Tres relaciones eran de importancia particular: esposo a esposa, padre a hijos, y amo a esclavo. El padre estaba en el tope de esta jerarquía porque era más racional que la esposa, el esclavo y los hijos. El esclavo no tenía racionalidad, decía, y los hijos eran inmaduros.²⁹

De modo similar, el filósofo estoico Epicteto creía que un buen estudiante debe querer saber «lo que es apropiado con respecto a los dioses, los padres, los hermanos, la patria, y los extraños» (*Diatr.* 2.17.31; cf. 2.14. 8). Según Séneca, la filosofía estoica «aconseja cómo el esposo debe conducirse hacia su esposa, cómo un padre debe criar a sus hijos, o cómo el amo debe gobernar a sus esclavos» (*Epist.* 94.1).³⁰ La misma preocupación con las relaciones de la familia ocasionalmente reaparece en la literatura del judaísmo helenista, especialmente como un intento de interpretar la ley mosaica para un público gentil. Filón, por ejemplo, explicaba el enfoque de la ley mosaica a las relaciones de la familia de esta manera:

Si ultrajas a un esclavo o a un hombre libre, si lo mantienes en grillos, si lo aprisionas y lo vendes ... es muerte.

[p 425] Había también otras leyes tales como la de que las esposas deberían ser gobernadas por sus esposos, no por insulto, sino con vista a la obediencia en todas las cosas: que los padres deberían gobernar a sus hijos para seguridad y mejor cuidado....³¹

²⁷ En 1:22 Pablo dice que Cristo reconcilió a los colosenses con Dios «a fin de presentarlos santos, intachables e irreprochables delante de él». Los imperativos a reconciliarse unos con otros en los capítulos 3 y 4 descansan en este indicativo de la propia obra de Cristo de reconciliar a Dios con su pueblo.

²⁸ Platón ya había conectado la virtud cívica con la familiar y hablado de la virtud familiar en términos de deberes de «hijos, mujer, esclavo, libre, artesano, gobernante y gobernado» (*Resp.* IV 433A, C–D). Ver David L. Balch, *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter* (SBLMS 26; Scholars Press, Atlanta, 1981), 23–24.

²⁹ Ver Aristóteles, *Pol.* I 1253b 1–14 y 1260a 9–14. Para estos textos y la probabilidad de que la forma aristotélica del código familiar fuera ampliamente conocido en el primer siglo, ver Balch, *Let Wives Be Submissive*, 33–49.

³⁰ Lohse, *Colossians and Philemon*, 155, y Hübner *An Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, 110. Sobre la estructura legal y emocional de la familia romana, ver Andrew Wallace-Hadrill, «The Roman Family», en *The World of Rome: An Introduction to Roman Culture*, ed. Peter Jones y Keith Sidwell (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1997), 208–34.

³¹ Citado en Eusebio, *Praep. ev.* 357d–358a. He usado la traducción [al inglés] de Edwin Hamilton Gifford, 2 partes (Baker, Grand Rapids, 1981), 1:387–88. Cf. Josephus, *C. Ap.* 2.190–219; Pseudofilides, *Oraciones* 175–227; y la consideración en Wilson, *Hope of Glory*, 45–46.

Parece probable alguna conexión entre Colosenses 3:18–4:1 y estos «códigos de familias», pero las amplias similitudes también destacan dos diferencias significativas. Primero, Pablo hace énfasis en la naturaleza recíproca de estas relaciones. Las esposas deben estar sujetas a sus esposos, pero los esposos deben amar a sus esposas. Los hijos deben obedecer a sus padres, pero los padres no deben provocar a sus hijos. Los esclavos deben obedecer a sus amos, pero los amos deben tratar a sus esclavos con justicia y equidad porque ellos saben que también tienen un amo celestial.³² Es cierto que la reciprocidad en las relaciones familiares no es una innovación cristiana, pero el énfasis que se coloca en ellas aquí es inusual.³³

Segundo, Pablo no legitima el orden de familia señalando algo intrínsecamente inferior en sus miembros subordinados. Rehúsa incluso decir que los hijos son inmaduros. El código familiar en la carta de Pablo, por consiguiente, queda integrado en el tema de reconciliación social que penetra en toda la sección de 3:5 a 4:1 y que es, a su vez, un reflejo de la reconciliación que Dios ha efectuado con el universo por la muerte de Cristo. En la familia cristiana, al igual que en la iglesia, una igualdad común subyace al ordenamiento de las relaciones porque «Cristo es todo y está en todos» (3:11).

Pablo ofrece una alternativa al programa ética de «la filosofía». Su líder era altanero (2:18), emitiendo juicios y aduciendo que no eran aptos para pertenecer a su grupo superior a menos que siguieran su programa ascético para aplacar a «los elementos del mundo» (2:16, 18). Con esta actitud carnal (2:18), afirma Pablo, aquel líder no se ha aferrado a la cabeza de la iglesia que la mantiene unificada (2:19). Puesto que Cristo ha triunfado en su muerte sobre los gobernadores y autoridades cósmicas (2:15), además, y puesto que los cristianos colosenses en su bautismo murieron con Cristo a «los [p 426] elementos del mundo» (2:20), ellos no tiene nada que temer de los poderes cósmicos siempre que se mantengan aferrados firmemente a Cristo.

Por eso, la afirmación de la filosofía de que los cristianos necesitan apaciguar a estos poderes mediante un régimen ascético específico se disuelve, y el cimiento para las tendencias altaneras de la filosofía se disuelve junto con ella (2:23). Los colosenses son entonces libres para morar en Cristo en su posición de autoridad a la diestra de Dios. Ellos participan en su resurrección y en su triunfo sobre sus enemigos (3:1; cf. Sal 110:1); triunfo que ha empezado a reconciliar a todo el mundo con Dios. Las relaciones entre ellos deben ser un reflejo de esta reconciliación cósmica.³⁴

Cristo propina derrota a los poderes cósmicos en colosenses

Contra las nociones de que Cristo es sólo uno entre muchos poderes cósmicos, que el éxito en esta vida o en la venidera depende de apaciguar a estos poderes, y que «la filosofía» es la depositaria de la sabiduría que puede apaciguarlos, Pablo afirma aquí la preeminencia de Cristo. Cristo es superior a los «gobernantes y autoridades», afirma, porque Dios los creó por Cristo y para Cristo (1:16). Él también es superior a ellas porque por su muerte en la cruz las ha despojado de sus capacidades malévolas, tal como los soldados capturados son despojados de

³² La mutualidad del consejo de Pablo a los esclavos y amos está en contraste al énfasis del *obsequium* («obediencia») de los esclavos en la literatura de élite del período como una manera de prevenir la resistencia de los esclavos y la rebelión a las condiciones opresivas en que vivían. Ver K. R. Bradley, *Slaves and Masters in the Roman Empire: A Study in Social Control* (Oxford Univ. Press, Nueva York, 1987), 36–37. Esta mutualidad no respalda la afirmación posterior de Bradley de que en Ef 6:5 y 1 P 2:18 (erróneamente identificada como «1 P 18») «los líderes cristianos absorbieron e indirectamente respaldaron la ideología de las clases que eran dueños de esclavos en la sociedad romana en general» (ibid., 114).

³³ Cf. Hübner, *An Philemon, and die Kolosser, an die Epheser*, 111; Paul Achtemeier, *1 Peter* (Hermeneia; Fortress, Minneapolis, 1996), 52 n. 543; y Harold Hoehner, *Ephesians: An Exegetical Commentary* (Baker, Grand Rapids, 2002), 720–29. Para el punto de que la reciprocidad en los códigos de familiar no es una innovación cristiana, ver John M. G. Barclay, «Ordinary but Different: Colossians and Hidden Moral Identity», *ABR* 49 (2001): 34–52, aquí en 41 n. 11. Además a Filón, *De decalogo* 165–67, que Barclay cita, ver al estoico Séneca del primer siglo d.C. (*Ben.* 2.18.1–2) y al estoico del segundo siglo Hiérocles (Estobeo 4.22.24). La obra de Hiérocles está disponible sólo en extractos del antólogo del quinto siglo d.C. Juan Estobeo (o Stobaeus). Los pasajes relevantes de Séneca y Hiérocles aparecen en Balch, *Let Wives Be Submissive*, 5 y 51–52.

³⁴ Sobre el uso de Sal 110:1 (LXX 109:1) aquí, ver Hübner, *Biblische Theologie*, 2:360, y *An Philemon, and die Kolosser, an die Epheser*, 98.

sus armas, y él las condujo en un desfile triunfal, tal como el general victorioso conduce a los soldados derrotados a su ejecución (2:15).

Cuando Jesús murió en la cruz, los cristianos también murieron con él. La derrota que Cristo logró sobre estos poderes, por consiguiente, también es la derrota que ellos logran sobre esos poderes. Ellos moran con Cristo a la diestra de Dios y, como él, se sientan junto a Dios con estos poderes cósmicos a sus pies (3:1–3). La noción de que los cristianos colosenses deban usar prácticas ascéticas para apaciguar a los gobernadores y autoridades, por consiguiente es «vana y engañosa» (2:8). El complicado esquema ascético de la filosofía puede parecer sabiduría de una manera superficial, pero es solamente una farsa; todos los tesoros de sabiduría y conocimiento residen en Cristo, y el único medio efectivo de resistir las tendencias de pecado de la carne es morir y resucitar con él (2:3–3:4).

La cruz no solamente efectuó la derrota de los poderes cósmicos adversos sino también la reconciliación de los cristianos colosenses con Dios (1:20, 22). Mediante la muerte expiatoria de Cristo, Dios ha perdonado las transgresiones de los cristianos colosenses (2:13–14) y los ha incluido en las etapas iniciales del proceso por el que, mediante la muerte expiatoria de Cristo en la cruz, él reconciliará todas las cosas consigo mismo y restaurará a la creación a su posición de comunión con Dios anterior a la **[p 427]** caída de Adán (1:20). Los colosenses proveen evidencia del alcance universal de los planes de Dios para la reconciliación porque aunque son gentiles (1:27) y estaban muertos en sus pecados y en la incircuncisión de su carne (2:13), Dios los ha incluido en su pueblo por la muerte y resurrección de Cristo.

Porque Dios los ha reconciliado consigo mismo y porque ellos forman las etapas iniciales del plan de Dios para reconciliar todo consigo mismo, los cristianos colosenses deben reflejar la naturaleza perdonadora y reconciliadora de Dios en sus relaciones unos con otros. En lugar de permitir que un temor falso de los poderosos cósmicos y los reclamos altaneros del principal promotor de la filosofía dicte su conducta, la iglesia colosense debe vivir de una manera que refleje la paz que Dios ha hecho con su creación por la sangre que Jesús derramó en la cruz.

[p 429]

Capítulo 17

FILEMÓN: LA RECONCILIACIÓN EN LA PRÁCTICA

La ética de reconciliación que Pablo promovió en su carta a los Colosenses incluyó la amonestación a los esclavos de que debían obedecer de todo corazón a sus amos, y a los dueños de esclavos que debían tratar a sus esclavos con equidad y justicia.¹ En su carta a Filemón, Pablo insta a la reconciliación de un amo con su esclavo debido a la nueva relación entre los dos implicada por la conversión del esclavo al cristianismo. Pablo insiste que Filemón (el dueño) deje a un lado los convencionalismos sociales brutales que rodeaban a la esclavitud romana antigua y que ame a Onésimo (el esclavo) como si fuera su hermano, en verdad como si Onésimo fuera el mismo Pablo, anciano y preso, pero no menos autoritativo para todo eso.² A fin de entender la teología que subyace en la profunda transformación de Pablo de los convencionalismos sociales romanos en Filemón, es necesario reconstruir, en todo lo que sea posible, las circunstancias que motivaron esta breve carta.

La huida de onésimo a pablo y la carta de pablo a filemón

Tradicionalmente, los intérpretes de la carta han pensado que Onésimo robó dinero de su amo Filemón y huyó. De alguna manera encontró al íntimo amigo de su amo, Pablo, y por él llegó a ser cristiano. Pablo entonces envió al fugitivo de regreso a su amo con una carta suplicando que Filemón perdone a Onésimo y prometiendo pagar de sus propios fondos el dinero que Onésimo había robado.³ Esta construcción depende fuertemente en dos presuposiciones: que cuando Pablo dice que está enviando de regreso a Onésimo (v. 12) Onésimo ha huido, y que cuando Pablo instruye a Filemón [p 430] que cargue a su propia cuenta cualquier injusticia o deuda de Onésimo (vv. 18–19), Onésimo le ha robado dinero a su amo.

Este escenario tradicional, sin embargo, es innecesariamente complicado. Hay que asumir que cuando Onésimo huyó, no tenía la intención de encontrar a Pablo sino que, por lo que parece una probabilidad improbable, se halló en compañía del apóstol.

Una explicación mucho más sencilla para la carta, y que tiene precedente histórico contemporáneo, sostiene que Onésimo había experimentado una ruptura de relación con su amo y va a Pablo específicamente para pedirle que intervenga a su favor. La ley romana del primer siglo hacía distinción entre un esclavo que huía para escapar de ser propiedad de su amo, y un esclavo que huía a un amigo del amo, a un templo, o a una imagen de un emperador romano buscando asilo.⁴ El esclavo que huía a tal refugio para escapar del maltrato no se le consideraba fugitivo (*Dig.* 21.1.17.12). En una carta famosa de la primera década del segundo siglo, el joven Plinio escribió a

¹ El consejo a los esclavos es más largo que el consejo a los amos, lo que a primera vista se podría ver cómo que viola el principio de mutualidad sugerido en el capítulo previo. Esta impresión necesita ser moderada, sin embargo, con el conocimiento de que probablemente muchos más esclavos que dueños de esclavos eran cristianos. Aunque escribe con hostilidad y un siglo más tarde, el perfil social del cristianismo que escribe Celso en el siglo segundo probablemente no está demasiado fuera del blanco para el primer siglo: «Quieren y pueden convencer», dice, «sólo a los necios, innobles y estúpidos, y sólo a esclavos, mujeres y niños pequeños» (Orígenes, *Cels.* 3.44).

² A pesar de la algunas veces optimista descripción de la esclavitud antigua romana como bienes muebles en la literatura escolástica sobre el Nuevo Testamento, la institución era brutal. Sobre esto ver K. R. Bradley, *Slaves and Masters in the Roman Empire: A Study in Social Control* (Oxford Univ. Press, Nueva York, 1987); John M. G. Barclay, «Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-Ownership», *NTS* 37 (1991): 161–86, aquí en 165–70; y J. Albert Harrill, *The Manumission of Slaves in Early Christianity* (HUT 32; J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1995), 11–56.

³ Ver, por ej., J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon* (Macmillan, Londres, 1879), 310–15; C. F. D. Moule, *The Epistles to the Colossians and to Philemon* (CGTC; Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1957), 18–21; Barclay, «Dilemma of Christian Slave-Ownership», 163–65.

⁴ Peter Lampe, «Keine 'Sklavenflucht' des Onesimus», *ZNW* 76 (1985): 135–37; Bradley, *Slaves and Masters*, 124–25.

su amigo Sabiniano respecto a un liberto precisamente en esta dificultad (*Ep.* 9.21).⁵ El liberto había huido a Plinio después de ofender a su amo y, temiendo alguna represalia severa, le pidió a Plinio que intercediera por él antes Sabiniano. Plinio ruega a Sabiniano que perdone al liberto y que renueve su amor por él, y sin embargo rehúsa suplicarle a Sabiniano que hiciera esto para que no «pareciera que estaba obligando en vez de suplicando que lo perdonara».

La carta de Pablo encaja bien en este tipo de situación. Onésimo probablemente había cometido un error, intencional o no, que le costó a Filemón algún dinero (v. 18). Sabiendo que Pablo era amigo de su amo, Onésimo acudió a Pablo para buscar asilo y pedirle a Pablo que intercediera por él.⁶ En su respuesta Pablo, como Plinio, anima a Filemón a mostrar amor a Onésimo (vv. 9, 16), y, en una frase que inequívocamente se asemeja al lenguaje de la carta de Plinio, dice que aunque le gustaría ordenarle a Filemón que hiciera lo que es apropiado, prefiere más bien suplicarle en base al amor (v. 8).

Estas similitudes superficiales entre las dos cartas, sin embargo, sólo destacan una diferencia contundente. Onésimo había llegado a ser cristiano durante el período de asilo con Pablo (vv. 10, 16), y por consiguiente la carta de Pablo no es una petición a Filemón para que perdone a su esclavo sino una descripción de la reorientación radical de la relación entre Onésimo y Filemón que resulta de la conversión de Onésimo. Los dos hombres se deben reconciliar entre sí, no meramente como esclavo ofensor y amo ofendido (como en la carta de Plinio). Se deben reconciliar *como hermanos creyentes* que tienen en común su conversión mediante la ejecución fiel de Pablo de su tarea apostólica y que tienen en común la responsabilidad de ayudar a Pablo en el desempeño de su **[p 431]** tarea. Su reconciliación entre sí mediante el evangelio derriba los convencionalismos sociales por el que una vez se relacionaban entre sí solo como amo y esclavo. Ahora deben relacionarse uno a otro como hijos de Pablo, como hermanos en la carne y en el Señor, y como colaboradores con Pablo en el progreso del evangelio.

Pablo no envía a Onésimo de regreso a Filemón, por consiguiente, esperando que Filemón generosamente se haga de la vista gorda en cuanto a la ofensa de Onésimo y acepte al esclavo de vuelta en su familia (como Sabiniano a la larga aceptó de vuelta a su liberto).⁷ Lo envía de regreso para que la relación entre los dos hombres pueda ser reorientada alrededor de su membresía común en la familia de Dios. También le envía de regreso a fin de que Filemón, por decisión propia, pueda permitir que Onésimo vuelva a Pablo y le ayude, en lugar de Filemón, en la obra del evangelio.⁸ En su carta a Filemón, por consiguiente, la teología de reconciliación cósmica que Pablo describió en su carta a los Colosenses toma una expresión específica en el realineamiento radical de relación entre un esclavo cristiano y su amo.⁹

La teología de la petición de pablo

⁵ Incluso después de la manumisión, el amo a menudo retenía poder sobre un ex esclavo. Bradley, *Slaves and Masters*, 81, explica: «Como condición de liberación de una situación servil el liberto podría hallarse a sí mismo atado a su amo por un nexo de obligaciones ... como resultado de las cuales él continuaría desempeñando varios servicios para el patrón por un cierto período de tiempo».

⁶ Cf. James D. G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon* (NIGTC; Eerdmans, Grand Rapids, 1996), 304–5, y Hans Hübner, *An Philemon, an die Kolosser, an die Epheser* (HNT 12; J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1997), 34.

⁷ Plinio, *Ep.* 9.24.

⁸ La preocupación de Barclay, «Dilemma of Christian Slave-Ownership», 170–75, respecto a exactamente qué es lo que Pablo está pidiéndole a Filemón aturde. Pablo dice explícitamente en vv. 13–14 que le gustaría retener a Onésimo a su lado, pero no quiere hacerlo sin permiso de Filemón. Esta es ciertamente una petición cortés para que Filemón envíe a Onésimo de regreso a Pablo. Es más, la referencia en el v. 18 al mal que Onésimo había cometido contra Filemón, puesta como está en el contexto de la petición de que Filemón reciba a Onésimo con amor fraternal, claramente muestra que Pablo quiere que Filemón y Onésimo se reconcilien.

⁹ Cf. Ralph P. Martin, *Reconciliation: A Study of Paul's Theology* (NFTL; John Knox, Atlanta, 1981), 231–32. El eslabón histórico entre las cartas de Pablo a los Colosenses y a Filemón es claro por la situación común implicada en ambas. Onésimo, que se dice que era de Colosas, aparece en Colosenses, en donde Pablo dice que le envía de regreso a Colosas con Tíquico, el portador de la carta a la iglesia colosense (Col 4:7–9). Además, Epafras, Marcos, Aristarco, Demas y Lucas están con Pablo cuando él escribe ambas cartas (Col 1:7; 4:10, 12, 14, 17; Flm 24), y Pablo menciona en ambas a Arquipo (Col 4:10; Flm 1).

Pablo basa su petición a Filemón en tres presuposiciones teológicas. Primero, Pablo da por sentado que Dios le ha dado a Filemón el deseo de hacer lo que es debido. Por eso Pablo no le ordena a Filemón «lo que debes hacer», aunque piensa que está dentro de los límites de su autoridad apostólica hacerlo, pero apela a él en base al amor (v. 8). De modo similar, rehúsa retener a Onésimo sin el «consentimiento» (*gnome*) de Filemón y quiere que Filemón envíe a Onésimo de regreso a él no por «obligación» sino «espontáneamente» (v. 14). Pablo se siente «confiado» de que Filemón obedecerá sus deseos, pero no quiere imponer el asunto (v. 21).

Algunos intérpretes han entendido todo esto como un esfuerzo de Pablo por mostrar magnanimidad mientras manipula a Filemón para que lo obedezca. Después de todo, la carta debe leerse ante la iglesia que se reúne en la casa de Filemón (v. 2), y Pablo le dice a Filemón que planea visitar su casa pronto (v. 22). Bajo esas circunstancias, ¿cuánta libertad tendría Filemón para ignorar los deseos de Pablo? De seguro Pablo expone sus sentimientos reales cuando cerca del final de la carta habla de la «obediencia» de Filemón (v. 21).¹⁰

[p 432] En otras partes, sin embargo, Pablo muestra disposición a permitir que sus iglesias tomen sus decisiones para hacer lo que sabe que es correcto. En Filipenses 3:12–15a, por ejemplo, Pablo se ofrece como ejemplo de uno que correctamente no deja que su confianza en la justicia que viene de Dios lo lleven a la complacencia, pero, dice, «Y si en algo piensan de forma diferente, Dios les hará ver esto también» (3:15b). En Romanos 14:1–15:13 Pablo está convencido que los que no distinguen entre comidas o días tienen razón (14:14; cf. 14:20). No obstante, insiste que los que sostienen esta posición eviten imponer sus puntos de vista sobre otros porque «Cada uno debe estar firme en sus propias opiniones» (14:5).

De modo similar, en 1 Corintios siete Pablo permite a los corintios la «concesión» de abstenerse de relaciones sexuales con sus cónyuges para dedicarse a la oración (7:6) y ofrece su «juicio» (*gnome*) sobre si, a la luz de «la crisis presente», el matrimonio es aconsejable (7:25, 40). Sin embargo, no quiere «echarles el lazo», y que los que no siguen su consejo no estén pecando (7:28, 35–36, aut.). En 2 Corintios 8–9 rehúsa ordenarles a los corintios que contribuyan a la ofrenda para los cristianos judíos que sufrían en Jerusalén, pero quiere que cualquier contribución surja de «sinceridad», «buena voluntad», y decisión alegre del corazón de uno (8:8, 11–12; 9:7).

Si era necesario Pablo podía dictar directivas autoritativas en cuanto a cómo sus iglesias debían conducirse. Al mismo tiempo parece haber creído que la conducta ética cristiana debe brotar de las propias convicciones internas del individuo. Tal vez su comprensión del nuevo pacto como pacto cuyas estipulaciones están escritas en el corazón le ha llevado a esta posición (2 Co 3:6; cf. Is 54:13; Jer 31:31–34; Ez 11:19; 36:26–27; 37:24).¹¹

Segundo, Pablo da por sentado que él y Filemón concuerdan en el punto central de la ética cristiana: el amor por el prójimo. Por consiguiente, basa su apelación a Filemón en el amor (v. 9); el amor cristiano que Filemón ya ha demostrado hacia Pablo y a muchos otros por su buena voluntad para reconfortar sus «corazones» (vv. 5, 7).¹² Debido a las demostraciones pasadas de Filemón de amor hacia otros, Pablo se siente confiado que actuará con amor hacia Onésimo y hacia el mismo Pablo (vv. 9, 13–14, 21). Puesto que Onésimo está en el «propio corazón» de Pablo (v. 12), Pablo sabe que Filemón reconfortará su «corazón» (v. 20) al tratar a Onésimo con amor (v. 16) y al enviarle de vuelta para que trabaje con Pablo en lugar de Filemón (vv. 13–14, 20–21).¹³

Este énfasis en el amor en la carta probablemente surge de la centralidad del mandamiento de amor en el entendimiento de Pablo de la ética cristiana. En sus cartas a los Gálatas y a los Romanos Pablo había resumido el

¹⁰ Ver esp. Barclay, «Dilemma of Christian Slave-Ownership», 171–72.

¹¹ Ver Frank Thielman, «Law and Liberty in the Ethics of Paul», *ExAud* 11 (1995): 63–75. Cf. el comentario de Eduard Lohse, *Colossians and Philemon* (Hermeneia; Fortress, Philadelphia, 1971), 202: «El amor se puede expresar concretamente sólo en base a una decisión que se toma libremente».

¹² El «amor del v. 9, por consiguiente, no es «amor considerado como un principio que exige respeto deferencial», como sostienen Lightfoot, *Colossians and Philemon*, 22, y Lohse, *Colossians and Philemon*, 198. «Amor» en el v. 9 se define más bien por «amor» en vv. 5 y 7 y es por consiguiente la propia demostración práctica de amor de parte de Filemón. Ver Peter T. O'Brien, *Colossians, Philemon* (WBC 44; Word, Waco, Tex., 1982), 289.

¹³ Lohse, *Colossians and Philemon*, 195.

decálogo en términos del mandamiento de amor (Ro 13:5–10; Gá 5:14), y lo había hecho así precisamente en el [p 433] contexto de una afirmación radical en cuanto al impacto del evangelio en los límites sociales establecidos (Ro 3:19, 22b, 29; 4:16–17; 9:24; 11:32; Gá 2:11–21; 3:28). En 1 Corintios, de nuevo, en donde las distinciones sociales de clase estaban fomentando el espíritu divisivo en la comunidad, Pablo instó a los «fuertes» de Corinto que valoren el amor por sobre el conocimiento (1 Co 8:1–2; 13:1–13). Así que aquí también, puesto que Filemón es un creyente, mostrar amor hacia Onésimo es lo correcto (vv. 8–9).

Pablo no apela, por consiguiente, a Filemón, como Plinio parece hacerlo, en base a un afecto que naturalmente ha crecido entre el amo y el esclavo en su casa, sino en base a la propia reducción de Jesús de la regulación de la ley mosaica de relaciones sociales al precepto de Levítico 19:18: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo». Como Jesús, que definió al prójimo en este mandamiento como el extraño y el enemigo (Lc 10:29–37), Pablo entiende el mandamiento del amor como significando que dentro del pueblo de Dios recientemente restaurado, las barreras entre grupos étnicos y clases sociales quedan a nivel.¹⁴

Tercero, Pablo da por sentado que la conversión de Onésimo ha cambiado radicalmente el lugar de Onésimo en la casa de Filemón.¹⁵ En esta carta y dentro de los límites de la iglesia colosense, Onésimo ya no es esclavo de Filemón sino, «algo mejor», que esclavo, es un «hermano querido» (v. 16).¹⁶

Pablo, además, toma la posición de padre para ambos: él ha dado a luz a Onésimo en prisión y también trajo a la vida a Filemón (vv. 10, 19). Onésimo y Filemón, en otras palabras, han experimentado la conversión al creer el evangelio que Pablo les comunicó. En un sentido metafórico Pablo como su padre (cf. Gá 4:19; 1 Ts 2:7), y los dos son hermanos entre sí. Hablando prácticamente, esto quiere decir que Pablo está dispuesto a pagar las deudas de Onésimo, tal como un padre pagaría la deuda pendiente de su hijo (vv. 18–19a). También quiere decir que Filemón debe estar dispuesto a pasar por alto cualquier injusticia o deuda que Onésimo haya cometido contra él (vv. 19–20). Como anticipándose a la posibilidad de que Filemón pueda dejar esta hermandad en el ámbito teórico sin ningún impacto real en su interacción día tras día con Onésimo, Pablo específicamente dice que Onésimo es hermano de Filemón «tanto en la carne como en el Señor» (v. 16, aut.).

De una manera que es consistente con esta nivelación de relaciones sociales, Pablo valora a Onésimo como un colaborador en la proclamación del evangelio (vv. 11, 13), tal como valora a Filemón en la misma capacidad (vv. 1, 13, 17). Por otro lado, cuando Onésimo llegue a la puerta de Filemón, Filemón debe por consiguiente tratar a [p 434] Onésimo como habría tratado a Pablo. Esto es lo que alguien que considera a Pablo como «compañero» haría (v. 17). Por otro lado, cuando Onésimo llegue de regreso a la puerta de Pablo, Pablo lo considerará como tomando el lugar de Filemón al ayudar a Pablo en su encarcelamiento por la proclamación del evangelio (v. 13).

Las implicaciones sociales radicales del evangelio

Estas tres presuposiciones teológicas: que Dios lleva a los creyentes a tomar decisiones correctas, que el amor de unos a otros es central en la ética cristiana, y que el evangelio derriba las barreras sociales, tomadas juntas, hacen una afirmación social que, dentro del contexto de la cultura de Pablo, es aturdidamente radical. Pablo cree que el evangelio reconfigura una de las relaciones sociales más básicas, y más brutales, de sus días: la esclavitud.

La esclavitud estaba profundamente entretrejida en la fibra económica del imperio romano; sin ella los romanos no podrían haber logrado el dominio político de la región mediterránea, ni hubieran sido posibles sus cele-

¹⁴ Cf. David Wenham, *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity* (Eerdmans, Grand Rapids, 1995), 234–40.

¹⁵ Chris Frilingos, «‘For My Child, Onesimus’: Paul and Domestic Power in Philemon», *JEL* 119 (2000): 91–104. Cf. John L. White, *The Apostle of God: Paul and the Promise of Abraham* (Hendrickson, Peabody, Mass., 1999), 52–53.

¹⁶ Cf. Norman Petersen, *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul’s Narrative World* (Fortress, Philadelphia, 1985), 289–90, y Neil Elliott, *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1994), 47–48. Puesto que la carta se debía leer a toda la iglesia y dentro de la casa de Filemón, Pablo quiere que toda la iglesia tenga conocimiento del realineamiento que ha tenido lugar entre Onésimo y Filemón. Sobre esto ver Frilingos, «‘For My Child, Onesimus’», 99.

brados logros arquitectónicos, cívicos, literarios y filosóficos. La esclavitud proveía a las clases acomodadas con la facilidad para cultivar estrategias, preparar planes, debatir legislación, escribir poesías y ensayos, y pensar en la vida. Al mismo tiempo, la esclavitud era inevitablemente deshumanizante y opresiva: los esclavos, y no solo su trabajo, eran propiedad de sus amos.¹⁷ Aunque eran «almas humanas», se compraban y se vendían como bronce, hierro, mármol o canela.¹⁸ No tenían derechos legales y podían ser engendrados, violados, castigados o asesinados a capricho de sus amos. La institución era tan brutal que podía haber sobrevivido sólo por el uso sistemático del temor y la violencia.¹⁹

Pablo piensa que el evangelio transforma esta relación social de modo que el esclavo y el amo son hermanos «amados, tanto en la carne como en el Señor» (v. 16, aut.). También cree que los hermanos en el Señor deben ser responsables por el bienestar unos de otros (Gá 6:1), deben ser esclavos unos de otros (5:13), y deben llevar los unos las cargas de los otros (6:2).²⁰ Una redefinición así de radical de la relación entre amo y esclavo elimina la brutalidad y los aspectos deshumanizantes de la esclavitud romana, y con estos aspectos quitados, la eliminación de la institución, por lo menos en círculos cristianos, espera sólo que la consistente aplicación de la visión social radical de Pablo sea completa.

¹⁷ Ver esp. Bradley, *Slaves and Masters*.

¹⁸ Ap 18:11–13.

¹⁹ Bradley, *Slaves and Masters*, 113–37.

²⁰ Barclay, «Dilemma of Christian Slave-Ownership», 178–79, cree que la hermandad cristiana, según la define la teología de Pablo, no podría ser compatible con la posesión de esclavos y sin embargo que Pablo vaciló en derivar estas conclusiones radicales. Esta vacilación, arguye, es evidente en la naturaleza vaga de la petición de Pablo a Filemón. Las peticiones de Pablo a Filemón, sin embargo, no son vagas, y, como lo muestra el realineamiento radical de la carta en cuanto a los asuntos de la casa de Filemón, Pablo estaba dispuesto a hablar la verdad respecto a las implicaciones sociales del evangelio, por inconvenientes que podrían ellas haber sido a los poderosos.

[p 435]

Capítulo 18

EFESIOS: LA UNIDAD DE LA IGLESIA Y EL COSMOS EN CRISTO

Al mismo tiempo que Pablo escribía Colosenses y Filemón, también escribió una carta más general a los creyentes en la parte sur central de Asia romana.¹ Muchas de estas iglesias probablemente nacieron durante el prolongado ministerio de largo alcance de Pablo en Éfeso (Hch 19:10), pero no mediante los esfuerzos del mismo Pablo. Pablo puede haber pensado de las iglesias de Colosas, Laodicea y Hierápolis como parte de este grupo, y, tal como su colaborador Epafras había trabajado para establecer iglesias en esos lugares (Col 1:7; 4:13), así otros colaboradores pueden haber tenido ministerios similares en otras ciudades cercanas.²

Como con las reuniones de cristianos en Colosas y Laodicea, probablemente Pablo no había visitado algunas de estas iglesias, y así implica tanto que no conoce personalmente a sus lectores como que tal vez ellos no lo conocían a él (1:15; 3:2; cf. 4:1–22; Col 1:4, 9; 2:1). El hecho de que Pablo escriba esta carta para este grupo diverso de lectores probablemente explica su falta de referencias a problemas en particular y para el problema que muchos intérpretes consecuentemente han tenido para hallar un escenario concreto de vida para ella.³

Efesios, como todas las cartas de Pablo, sin embargo, tenía un propósito pastoral, y, como es común en su correspondencia, Pablo da indicios de este propósito en su informe de oración intercesora en la carta. Pablo da gracias por la fe y amor de sus lectores (1:15) pasa rápidamente a interceder a favor de ellos para que Dios los capacite [p 436] para entender su esperanza como los que han sido llamados, su situación como su propia herencia rica, y el inmenso poder que les pertenece como creyentes (1:18–19). Pablo entonces hace una digresión a las bendiciones que han venido a sus lectores como resultado de la muerte y resurrección de Cristo (2:1–22), y a su propia parte para llevar a estas bendiciones a los gentiles (3:2–12). Concluye su digresión con esta afirmación: «Así que les pido que no se desanimen a causa de lo que sufro por ustedes, ya que estos sufrimientos míos son para ustedes un honor» (3:13).

«Por esta razón», Pablo entonces explica, él ora que Dios fortalezca a sus lectores mediante la obra interna de su Espíritu y que ellos tengan el poder para captar el vasto alcance de su amor (3:14–19).⁴ Evidentemente, Pablo cree que sus lectores se han desalentado, por lo menos en parte, debido a su encarcelamiento (3:1; 4:1; 6:20) y

¹ Probablemente él dirigió la carta a los efesios porque Éfeso era la ciudad más importante de la región y el lugar de la comunidad cristiana más grande. Sobre esto, ver Harold W. Hoehner, *Ephesians: An Exegetical Commentary* (Baker, Grand Rapids, 2002), 79. Aunque en Efeso («en Éfeso») en 1:1 no aparece en varios de los testigos tempranos al texto de la carta, Hoehner, *Ephesians*, 146, arguye persuasivamente que el balance de la evidencia textual favorece ligeramente la inclusión de la frase. Esto produce la construcción griega, que se admite difícil, *tois jagiois tois ousin en Efeso kai pistois* («a los santos que están en Éfeso y a los fieles»). Los padres de la iglesia que hablaban griego, Crisóstomo, Teodoro de Ciro, y Teófilacto de Acrida, sin embargo, no delatan ninguna confusión en cuanto a su significado, que toman ser que los cristianos en Éfeso son tanto santos como fieles (PG 62:9–10; 82:509; 124:1033).

² Cf., por ej., J. Armitage Robinson, *St. Paul's Epistle to the Ephesians* (James Clarke, Londres, 1928), 11–13; F. F. Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians* (NICNT; Eerdmans, Grand Rapids, 1984), 245; y Peter T. O'Brien, *The Letter to the Ephesians* (PNTC; Eerdmans, Grand Rapids, 1999), 57–58.

³ Ver esp. Andrew T. Lincoln, *Ephesians* (WBC 42; Word, Dallas, 1990), lxxiv, e idem, «The Theology of Ephesians» en *The Theology of the Later Pauline Letters*, por Andrew T. Lincoln y A. J. M. Wedderburn (New Testament Theology; Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1993), 78–79. La naturaleza general de la carta, su estrecha relación a Colosenses, y su inusual vocabulario, estilo y pensamiento ha llevado a muchos estudiosos, incluyendo a Lincoln, a concluir que la carta es pseudónima. Parece improbable, sin embargo, que el autor copiaría la amonestación a no mentir que se halla en Col 3:9–10, hiciera más enfático su propio lenguaje («cada uno de ustedes»), y la fortaleciera con una alusión a las Escrituras (Ef 4:25; cf. 4:15 y Zac 8:16) todo dentro de un fraude de su propia cosecha. Sobre la genuinidad de la carta, ver esp. el juicioso argumento de O'Brien, *Ephesians*, 4–47. Cf. Hoehner, *Ephesians*, 2–61.

⁴ La oración de 3:14–19 tiene dos peticiones, una en el v. 16 y otra en el v. 18, cada una indicada por una cláusula *jina*. Ver Petr Pokorný, *Der Brief des Paulus an die Epheser* (THKNT 10.2; Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 1992), 153, y O'Brien, *Ephesians*, 256 n. 141.

que necesitan que se les recuerde (2:11) de quiénes son como creyentes en el evangelio y lo que su nueva posición, creada por su fe, requiere de ellos.⁵

Si Pablo escribió esta carta durante su encarcelamiento en Roma descrito en Hechos 28:11–31, entonces habría estado bajo guardia romana por entre tres o cuatro años para cuando la escribió: primero en Cesarea (dos años), luego como preso viajando por mar a Roma (algo así como un año), y finalmente en Roma misma (dos años).⁶ Después de un período tan largo de silencio de parte del apóstol más íntimamente conectado con su propia consagración al evangelio, los cristianos de Asia pueden haber experimentado un período de desaliento, particularmente si los fuegos de la persecución de los cuales 1 Pedro y Apocalipsis testifican habían empezado a arder.⁷ Necesitaban un recordatorio de estímulo de todo lo que Dios había hecho por ellos en Cristo y que a pesar de los asaltos de los poderes invisibles desataban contra los propósitos de Dios, el diablo no triunfará en reclamar el cosmos de la obra redentora que Dios ya había realizado en la muerte, resurrección y sesión celestial de Cristo Jesús. También necesitaban estímulo para vivir de una manera acorde con su papel importante en la nueva creación de Dios. Pablo espera suplir estas necesidades recalando dos temas: (1) la unificación a la larga del universo debido a la muerte, resurrección y sesión celestial [o acto de sentarse] de Cristo, y (2) la responsabilidad de la iglesia de proclamar mediante su propia unidad este objetivo supremo de Dios.⁸

[p 437] La unificación del universo en la muerte, resurrección y sesión celestial de cristo

Pablo revela en la extravagante bendición que empieza la carta y en la oración intercesora de la carta que uno de sus objetivos principales al escribir es recordarles a sus lectores su lugar en los propósitos de la gracia de Dios. Quiere que entiendan que ellos desempeñan un papel esencial en el plan divino misericordioso y de largo alcance de reunir todo en Cristo «para alabanza de su gloria». En su oración intercesora, por consiguiente, Pablo pide que sus lectores puedan comprender la anchura, la longitud, la altura y la profundidad del amor de Cristo; amor, dice, que sobrepasa todo conocimiento (3:18–19).

En la bendición de apertura de la carta Pablo describe más plenamente lo que esto significa. Allí dice que Dios ha derramado abundantemente su rica gracia en los cristianos revelándoles el misterio de propósito por el cual Cristo vino (1:7–9). La aparición de Cristo fue parte del plan de Dios de llevar los tiempos a su cumplimiento reuniendo todo en el cielo y en la tierra (1:10). Este plan, o sea, cumplir los tiempos al reunir todas las cosas en el cielo y todas las cosas en la tierra, es la principal preocupación teológica de la primera sección principal de la carta (1:3–3:21).⁹

La unificación de Dios del tiempo en Cristo

⁵ Cf. Lincoln, Ephesians, 76–77, e idem, «Ephesians», 82–83. Lincoln se imagina una razón similar para la carta, pero la pone en un escenario post paulino.

⁶ Ver Hch 24:9, 27; 28:11, 30 para las notas cronológicas que permiten estos cálculos.

⁷ Primera de Pedro fue escrita a las iglesias en cinco provincias de Asia Menor, una de las cuales era Asia, y fue escrita para consolar a los cristianos que atravesaban la «prueba de fuego» de la persecución (1 P 4:12). Ap 2:3 se refiere a la persecución en Éfeso; 2:10 a la persecución en Esmirna; 2:13 a la persecución en Pérgamo; y 3:8–10 a la persecución en Filadelfia. Ver capítulos 30 y 32 abajo. Medio siglo después de que Pablo escribió Efesios, Ignacio, obispo de Antioquía, tuvo que amonestar a las iglesias de Éfeso, Magnesia, Filadelfia y Esmirna para que se reúnan más frecuentemente y no sucumban a una mezcla herética de cristianismo doceta y judaísmo. Ver, por ej., Ig. Eph. 5.2; 13.1; 16.1–2; Magn. 7.2; 8.1–11.1; Phld. 6.1; 8.2; Pol. 3.1; 4.2.

⁸ Ver Max Turner, «Mission and Meaning in Terms of ‘Unity’ in Ephesians», en *Mission and Meaning: Essays Presented to Peter Cotterell*, ed. Antony Billington, Tony Lane, y Max Turner (Paternoster, Carlisle, 1995), 138–66, y O’Brien, *Ephesians*, 58–65.

⁹ La expresión crítica «reunir en él todas las cosas» (*anakefalaioo*) en 1:10 quiere decir reunir una variedad de artículos y recapitarlos en una forma breve y unificada, como cuando uno resume un discurso. Ver Heinrich Schlier, «anakefalaioomai», *TDNT*, 3:681–82, y sobre la posición clímax de esta expresión dentro de la bendición de 1:3–14, ver Chrys C. Caragounis, *The Ephesian Mysterion: Meaning and Content* (ConBNT 8; Lund: CWK Gleerup, 1977), 95, y Hans Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 3 vols. (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990–95), 2:363–64.

Pablo dice en 1:10 que la unificación de Dios de todas las cosas en Cristo es parte de un plan divino de traer los «tiempo» (*kairoi*) a su cumplimiento. El plural muestra que Pablo, como otros pensadores apocalípticos judíos de su era, dividían el tiempo en períodos discretos y sostenían que Dios ha diseñado estos períodos para que avancen hacia un objetivo en particular. En toda la carta Pablo recuerda a sus lectores de varias maneras que en Cristo y en su cuerpo la iglesia, el plan histórico de Dios ha empezado a llegar a su clímax.¹⁰ A fin de entender esto, debemos entender el concepto de historia que Pablo y sus lectores presuponen.

En la carta Pablo presupone que Dios poseía un plan para el universo antes de crearlo. De este modo, Pablo puede decir que Dios «escogió» a su pueblo «antes de la creación del mundo» y «predestinó» su adopción (1:4–5; cf. 1:11), y puede hablar del «plan» de Dios conforme al cual tuvieron lugar esas decisiones primordiales (1:10; 3:9). De acuerdo a este plan, «Dios ... creó todas las cosas» (3:9) en el cielo y en la [p 438] tierra, y agrupó los seres celestiales y terrenales en unidades. Como Padre de todos estos seres, le dio a cada unidad un nombre familiar apropiado (3:15; cf. Gn 2:20a; Sal 147:4; Is 40:25–26; 1QS 11.19).¹¹

Sin embargo, la creación de Dios, tanto celestial como terrenal, se rebeló contra él, y los seres que componían el universo quedaron alejados de su Creador.¹² Del lado humano, también quedaron alejados unos de otros. El diablo y los poderes cósmicos empezaron una lucha contra los propósitos de Dios que Pablo describe en términos militares. El diablo gobierna un «reino del aire» que incluye los poderes cósmicos rebeldes (6:11–12), y su meta es desarrollar estrategias con las que puede frustrar los propósitos de Dios (6:11, 18). El diablo obra entre las criaturas humanas de Dios para conducirlos a seguir deseos, lujuria y pensamientos carnales y desobedecer así a Dios (2:1, 3; 4:17–19, 27). Esto ha llevado a Dios a derramar su ira sobre sus criaturas (2:3) y ha resultado en la muerte espiritual de estas (2:1).

Dios no abandonó por completo a su creación a «la vanidad de su mente» (4:17, RV-60), sin embargo, pero apartó a un pueblo especial a quien Pablo, siguiendo la terminología bíblica, llama «Israel» (2:12) y «los santos» (*jagioi* en 2:19). Aunque el pueblo de Dios en el Antiguo Testamento no era menos pecador que otras naciones (2:3), Dios les dio una ley cuyos mandamientos y ordenanzas, si los seguían apropiadamente, los separarían de esas naciones y llegarían a ser una entidad políticamente distinta (2:12, 19) y un lugar de morada apropiadamente puro para la presencia de Dios (cf. Éx 19:6; Lv 11:44–45). Si ellos hacían esto, Dios prometió, Israel sería su posesión atesorada de entre toda las naciones de la tierra (Éx 19:5).

Israel falló en esta vocación. Dios, sin embargo, prometió que entraría en un nuevo pacto con ellos y que un rey especial, el Mesías, daría paso a este período en el que él restauraría su relación con su pueblo (2:12)¹³

Los propósitos de Dios alcanzaron su momento clímax cuando el Mesías Jesús apareció. Su muerte en la cruz expió por los pecados de su pueblo escogido dentro de Israel (1:7; 2:16; 5:2, 25) y por consiguiente cumplió «los pactos de la promesa» hallados en las Escrituras (2:12). Debido a que su amor y su misericordia son tan grandes, sin embargo, Dios no ha limitado el efecto reconciliador de la muerte de Cristo a su pueblo de Israel solo, sino

¹⁰ Cristo no ha logrado ya la «reunión» o «resumen» de todas las cosas como A. Lindemann, *Die Aufhebung der Zeit: Geschichtsverständnis und Eschatologie im Epheserbrief* (SNT 12; Mohn, Gütersloh, 1975), 98–99; Hübner, *Biblische Theologie*, 2:374; y Ernest Best, *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians* (ICC; T. & T. Clark, Edinburgh, 1998), 139, creen. Caragounis, *The Ephesian Mystery*, 144 n. 21, recalca correctamente que si Dios ya hubiera resumido todo en Cristo, es difícil entender cómo Pablo pudo ver su propia predicación de este misterio como un paso en su realización (futura) (3:810).

¹¹ Esta interpretación presupone que 3:15 quiere decir «toda familia en el cielo y en la tierra» antes que «toda su familia en el cielo y en la tierra» (NIV). Si Pablo hubiera querido decir esta última traducción, probablemente habría colocado el artículo antes de *pasa*. Ver O'Brien, *Ephesians*, 255–56; Best, *Ephesians*, 237–38; Hoehner, *Ephesians*, 474–75. Parece innecesario proponer, como propone Heinrich Schlier, *Die Brief an die Epheser: Ein Kommentar* (Dusseldorf: Patmos, 1957), 168, y Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to Ephesians*, 325, que Pablo está rebatiendo conceptos gnósticos de la creación del mundo.

¹² Esto parece quedar implicado por el término *anakefalaioo* («reunir») en 1:10. Ver Stig Hanson, *The Unity of the Church in the New Testament: Colossians and Ephesians* (Almqvist & Wiksells, Uppsala, 1946), 126.

¹³ Ver Jer 23:5–6; 31:31–34; Ez 34:23–24; 37:24–25.

que mediante esta abolió la ley mosaica. De esta manera, reconcilió a los judíos con los gentiles y a ambos consigo mismo (2:11–22), y creó un nuevo y tercer pueblo: la iglesia (2:15).

[p 439] Además, la resurrección del Mesías y su sesión celestial sellaron la derrota de los poderes hostiles de los cielos y los unificó en subyugación bajo sus pies (1:20–23). Esto quiere decir que los que oyeron y abrazaron el evangelio han sido rescatados de la muerte espiritual a la que los poderes hostiles, y el diablo en particular, los habían consignado obrando en ellos para producir desobediencia (2:5–6).

Pablo reconoció que el lector promedio de las Escrituras de Israel no puede decir partiendo de ellas que Dios se proponía admitir a las naciones en su pueblo sobre la misma base de Israel. Es fácil ver en las Escrituras que Dios incluyó a las naciones en sus propósitos escatológicos (por ej., Is 2:2–4; 25:6–10; 55:5; 56:6–7; 66:18–23; Zac 8:23).¹⁴ Pero no es claro que los gentiles tuvieran igual posición que Israel en esos días. Sin embargo este «misterio» es precisamente lo que Dios le reveló a Pablo y a otros apóstoles y profetas cristianos. Dios cumplirá sus promesas a Israel de tal manera que su gran amor (Ef 2:4a), rica misericordia (2:4b), y gracia abundante (2:7) se extenderá más allá de los límites del mismo Israel para incluir a todas las cosas, sea en el cielo y en la tierra, y tanto judíos como gentiles en términos iguales (1:10; 3:3–6, 9). Los cristianos gentiles, insiste, son «junto con Israel, beneficiarios de la misma herencia, ... un mismo cuerpo y participantes igualmente» con los judíos cristianos en el pueblo restaurado de Dios (3:6).¹⁵

Mediante la muerte, resurrección y sesión celestial de Cristo y el consiguiente establecimiento de la iglesia, Dios ha empezado la restauración de su creación. Los que han sido salvados por la iniciativa de la gracia de Dios en Cristo son «hechura de Dios, creados» por el Mesías Jesús para hacer buenas obras (2:10). El Mesías abolió la ley para que judíos y gentiles puedan reunirse en un cuerpo y así él pueda de esta manera «crear en sí mismo un nuevo ser humano de los dos» (2:15, aut.). Esta unión entre Cristo y la iglesia, que es su cuerpo, es paralelo de la unión de Adán y Eva en una carne (Gn 2:24) y se ilustra en la unión corporal de esposo y esposa en el matrimonio cristiano (5:31).¹⁶ En el Mesías, por consiguiente, Dios ha empezado el proceso por el que él a la larga reunirá (*anakefalaioo*) a su creación fragmentada y alienada. Él ha, en otras palabras, empezado la fase final y clímax de su plan de llevar «los tiempos» a «su cumplimiento» (1:10).

Cuando Pablo dice que Dios ha colocado toda las cosas bajo los pies de Cristo en su resurrección y sesión celestial (1:20–23) y que los creyentes han tomado su lugar de victoria junto a él (2:5–6), él ha colapsado juntos el principio de esta fase final y su fin. Algunos estudiosos han argumentado que el colapso es tan completo que la escatología de **[p 440]** Efesios contradice la escatología de las cartas indisputablemente paulinas, en donde Pablo resiste cualquier noción de que el día escatológico ha llegado. Es cierto que el Efesios recalca más que las cartas indisputablemente paulinas lo que Cristo ya ha hecho, pero los logros de Cristo todavía se tienen en tensión con lo que todavía está por cumplirse.

Esto se hace más claro cuando Pablo amonesta a sus lectores en la segunda parte de Efesios (4:1–6:24) a «vestirse del nuevo ser humano, creado conforme a la imagen de Dios en justicia y santidad y verdad» (4:24, aut.; cf. Col 3:9–10), y cuando les instruye a ponerse «toda la armadura» que Dios provee a fin de resistir las estratagemas del diablo (6:11). En estas afirmaciones aprendemos que a pesar de lo que Pablo dice en 1:20–23 y 2:5–6, Dios todavía no ha subyugado completamente a los poderes hostiles ni ha formado completamente al nuevo ser

¹⁴ Para la claridad con que la inclusión de los gentiles en los propósitos escatológicos de Dios se entendió durante la era de Pablo ver, por ej., Tob. 13:6–7; 1 En. 90:33; 2 Bar. 72:4.

¹⁵ Ver el uso del término *mysterion* («misterio») en, por ej., Mt 13:11, Mr 4:11, Lc 8:10; Dn 2:47 (LXX); Ro 11:25; 16:25; Ap 1:20; y 17:7. Sobre el significado del crucial *jós* («como») de 3:5, ver Hoehner, *Ephesians*, 439–41; Sigurd Grindheim, «What the OT Prophets Did Not Know: The Mystery of the Church in Eph 3, 2–13», *Biblica* 84 (2003): 531–53, aquí en 534; y Frank Thielman, «Ephesians», en *Commentary on the Use of the Old Testament in the New*, ed. Gregory D. Beale y Donald A. Carson (Baker, Grand Rapids, a publicarse).

¹⁶ Andrew T. Lincoln, «The Use of the OT in Ephesians», *JSNT* 14 (1982): 16–57, aquí en 35; idem, *Ephesians*, 381; y O'Brien, *Ephesians*, 432–35.

humano que ha creado (cf. 2:15). Pablo debe, por consiguiente, instruir a sus lectores a despojarse de la criatura humana vieja y ponerse la nueva (4:24).

A su debido tiempo, sin embargo, Dios resolverá esta ambigüedad entre lo que ya ha hecho en Cristo y lo que realizará más adelante. En ese día, Dios derramará su ira sobre los desobedientes (5:6), Cristo se presentará a su iglesia en esplendor inmaculado y purificada (5:27), y la iglesia recibirá la herencia de la cual el Espíritu Santo es un adelanto (1:14; 5:5). Este será el día de la redención, para la cual el Espíritu Santo sirve como sello de garantía (1:13; 4:30). También será el día en el cual la «reunión» de Dios de todas las cosas en Cristo se completará (1:10).¹⁷

De los varios «tiempos» descritos en este plan, el más esencial es el de la muerte resurrección y sesión celestial de Cristo. Estos sucesos son tan importantes porque mediante ellos Dios está volviendo a reunir a su creación esparcida y alienada, «cosas en el cielo» y «cosas en la tierra». Pablo dedica mucho de su carta a recordar a sus lectores que como «el cuerpo de Cristo», ellos participan de la victoria de Dios sobre los poderes celestiales hostiles, y que por su unidad terrenal a la vez contribuye al proceso por el cual Dios está reuniendo todas las cosas en Cristo y proclama a las fuerzas celestiales hostiles que su derrota es definitiva.

La unificación de Dios de los poderes celestiales bajo Cristo

Pablo quiere que sus lectores sepan que por la resurrección de Cristo, Dios ha derrotado a todos los poderes celestiales adversos y, en la ascensión y sesión celestial de Cristo, él ha colocado todo en sujeción bajo los pies de Cristo. Él dice explícitamente este punto en 1:20–23 e implícitamente en 4:8.

En 1:20–23 Pablo alude al Salmo 8:6 y 110:1 para mostrar que mediante la resurrección de Cristo, Dios ha colocado a Cristo en posición suprema de honor y autoridad majestuosos a su diestra. Tal como en el Salmo 110:1 el Señor le dice al rey de su pueblo: «Siéntate a mi derecha hasta que ponga a tus enemigos por estrado de tus pies», [p 441] así Dios ha exaltado al Mesías, el Rey ungido de su pueblo, a su diestra por su resurrección y ascensión (Ef 1:20). Tal como en el Salmo 8:6 Dios hizo a Adán gobernante de su creación y «todo lo puso bajo sus pies», así Dios ha colocado todo bajo los pies de Cristo (1:22). «Todas las cosas», Pablo aclara, incluye los poderes cósmicos hostiles: «todo gobierno y autoridad, poder y dominio, y de cualquier otro nombre que se invoque, no sólo en este mundo sino también en el venidero» (1:21).¹⁸

Los títulos «gobierno», «autoridad», «poder», y «dominio» designan fuerzas celestiales: seres que muchas personas, tanto judíos como gentiles, temían debido al daño al parecer arbitrario que podían hacer.¹⁹ Dos ejemplos (uno de un escenario judío y otro de un ambiente griego) ilustran el punto. En el *Testamento de Salomón*, obra repleta de descripciones de los horrores que los poderes demoníacos podían infligir a la gente y que probablemente contiene tradiciones mágicas que se remontan en alguna forma al judaísmo del primer siglo d.C., «Salomón» dice que escribió su libro «para los hijos de Israel y ... lo dio a ellos para que pudieran conocer los poderes de los demonios y sus formas tanto como el nombre de los ángeles por los que son engañados» (15.14).²⁰ El autor del libro, en otras palabras, les ha provisto a sus lectores el procedimiento mágico necesario para guardarlos contra los poderes celestiales hostiles.

¹⁷ Ver el sumario de los elementos futuros de la escatología de Efesios en O'Brien, *Ephesians*, 30.

¹⁸ En las cartas anteriores a Efesios Pablo frecuentemente se refiere a estos textos del Antiguo Testamento. Cf. el uso similar de Sal 110:1 y 8:6 en 1 Co 15:25–27; la alusión al Sal 110:1 en Ro 8:34 y Col 3:1; y la alusión al Sal 8:6 en Fil 3:21. Es eslabón entre el uso de estos pasajes en Efesios y 1 Corintios es particularmente estrecho siendo que el motivo de Cristo como el nuevo Adán evidentemente subyace en ambos. Ver la consideración en Lincoln, «Use of the OT», 40–42.

¹⁹ Cf. Ro 8:38; 1 Co 2:8; 15:24; y, por ej., 2 En. 20:1. Ver también la «nota separada» sobre los poderes en Best, *Ephesians*, 174–80, y Clinton E. Arnold, *Ephesians: Power and Magic: The Concept of Power in Ephesians in Light of Its Historical Setting* (SNTSMS 63; Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1989), 14–20.

²⁰ OTP, 1:976. En su consideración de la fecha del *Testamento de Salomón*, D. C. Duling dice que «hay un acuerdo general en cuanto a que mucho del testamento refleja el judaísmo del primer siglo en Palestina» (OTP, 1:942). Algunos estudiosos han argumentado que en su forma final y muy posterior, el *Testamento de Salomón* viene de Asia Menor. Ver la consideración de Duling, OTP, 1:943.

De modo similar Plutarco, probablemente escribiendo a fines del primer siglo, dedicó todo un tratado a «El terror de los dioses».²¹ Comenta que los que temen a los dioses realizan una amplia variedad de ritos mágicos estafalarios debido a su preocupación de que, a menos que sean manipulados para actuar de otra manera, los dioses les harán daño:

Dan por sentado que los dioses son impulsivos, desleales, volubles, vengativos, crueles y se ofenden fácilmente; y, como resultado, el que teme a los dioses está destinado a aborrecerlos y a temerlos. ¿Por qué no, puesto que piensa que lo peor de sus males se debe a ellos, y se deberán a ellos en el futuro? (*Superst.* 170 E).²²

[p 442] Frente a tales conceptos Pablo afirma que por la resurrección y sesión celestial de Cristo, todos esos poderes han sido derrotados, y los pies de Cristo descansan sobre ellos como el pie del guerrero victorioso descansa sobre el cadáver de su enemigo.²³

En 2:1–6 Pablo edifica sobre esta noción con su afirmación de que antes de que recibieran la misericordia de Dios sus lectores andaban «siguiendo la corriente de este mundo, conforme al príncipe de la potestad [*exousia*] del aire» (2:2, RV-60). Esta «potestad», dice Pablo, está obrando entre los que se rebelan contra Dios. Él los mantiene muertos en transgresiones y pecados y vivos a los pensamientos, deseos lujuriosos e intenciones de la carne (2:1, 3). Pero Dios ha transferido a los lectores de Pablo fuera de este ámbito y los ha hecho vivos con Cristo. Los ha resucitado con Cristo y los ha sentado con él en los lugares celestiales (2:5–6). Aunque Cristo ocupa un lugar único a la diestra de Dios, los cristianos no obstante participan de su victoria sobre el reino hostil de los poderes celestiales y sobre su supremo «príncipe».

En 3:7–13 Pablo les dice a sus lectores que Dios le ha dado a la iglesia la tarea de proclamar a los poderes celestiales hostiles el «misterio» de la obra reconciliadora de Dios entre judíos y gentiles. Dios le dio a Pablo la tarea de proclamar su misterio a una iglesia racialmente diversa pero unificada para que Dios pueda usarla para dar a conocer «la multiforme sabiduría de Dios» a «los poderes y autoridades en las regiones celestiales».²⁴ Puesto que «la sabiduría de Dios» aquí está en paralelo al «misterio» de 3:9, Pablo está diciendo que así como él tiene la tarea de predicar a los gentiles su inclusión en el pueblo de Dios, así la iglesia unificada que resulta de su predicación tiene la tarea de mostrar a los poderes celestiales hostiles que la obra de Dios de reconciliación y recreación está «ahora» en progreso.²⁵

La iglesia, entonces, declara a los poderes celestiales hostiles la derrota de sus intenciones de frustrar los propósitos de Dios en la creación.²⁶ El «día malo» en el que el diablo y sus aliados pueden disparar sus «flechas encendidas» contra el pueblo de Dios se acerca a su fin, y la iglesia, por su unidad, les hace saber esto.²⁷

²¹ Esta pista comúnmente se la llama *De superstitione* («superstición»), pero la preocupación de Plutarco es con *deisidaimonia*, que se traduce mejor como «temor [o terror] de los dioses». Sobre esto ver Morton Smith, «De superstitione (Morab 164E-171F)», en *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature*, ed. Hans Dieter Ben (SCHNT 3; Brill, Leiden, 1975), 1–35, aquí en 2–3.

²² He modificado ligeramente la traducción de Frank Cole Babbitt en la edición de Loeb para reflejar la preocupación de Smith de que *deisidaimonia* y su cognado verbal no se entienda como refiriéndose a «superstición».

²³ Como implica la imagen del Sal 110:1.

²⁴ La cláusula *jina* que empieza 3:10 se debe ligar con el *edotze* de 3:8 para indicar el propósito por el cual Dios le dio a Pablo «esta gracia» (i.e., el llamado a predicar a los gentiles). Sobre esto ver Best, *Ephesians*, 322; O'Brien, *Ephesians*, 244–45.

²⁵ Schlier, *An die Epheser*, 157; Markus Barth, *Ephesians: Introduction, Translation, and Commentary on Chapters 1–3* (AB 34; Garden City, N. Y.: Doubleday, 1974), 363–66; Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, 321–22; O'Brien, *Ephesians*, 247–48; Best, *Ephesians*, 325. El pensamiento de Bruce de que los poderes que se tiene en mente aquí incluyen poderes celestiales amistosos (cf. 1 P 1:12), sin embargo, no es convincente a la luz de la noción negativa de los poderes implicada en 1:20–23; 4:8; y esp. 6:12.

²⁶ En tal vez la más antigua interpretación existente de Ef 3:10, Ignacio, *Smyrn.* 6.1, dice que «incluso las cosas en el cielo y la gloria de los ángeles, y los gobernadores visibles e invisibles, incluso para ellos hay un juicio si no creen en la sangre de Cristo». Ver Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 2 vols. (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992–99), 2:32.

La victoria de Cristo sobre las fuerzas demoníacas hostiles probablemente también está detrás del uso de Pablo de Salmo 68:18 (MT 68:19; LXX 67:19) en 4:8. En su propio contexto, este Salmo describe el ascenso triunfal del Señor a la cumbre del [p 443] monte Sion después de llevar cautivos a sus enemigos. Una vez que su ascenso está completo, él recibe el botín de sus enemigos conquistados. Pablo cambia el «recibió» del Salmo a «dio» y usa la declaración resultante para respaldar su afirmación de que Cristo ha dado a la iglesia los dones de personas con varias capacidades a fin de ayudar a la iglesia en su propio crecimiento hacia la madurez (4:11–13).²⁸ Pablo probablemente también tiene un propósito secundario, sin embargo, al usar lenguaje de Salmo: quiere decir sutilmente de nuevo que Cristo ha triunfado sobre las huestes hostiles del cielo; que ha descendido no meramente a la tierra sino a sus partes más bajas (Hades, 4:9), en donde triunfó sobre los poderes hostiles y los llevó cautivos al ascender de nuevo de regreso a su posición «por encima de todos los cielos» (4:10).²⁹

Mucho de Efesios, por consiguiente, está dedicado a hacer la declaración enfática de que mediante la resurrección, ascensión y sesión celestial de Cristo, Dios ha derrotado a las fuerzas hostiles de los cielos. Por la resurrección con Cristo de los que han recibido la misericordia de Dios y por su colocación junto a él con Dios en el cielo, ellos han sido transferidos fuera del ámbito que esas fuerzas controlan. Puesto que mediante la predicación de Pablo los que han participado en la derrota de Cristo de las fuerzas celestiales hostiles proceden de entre los gentiles y de entre los judíos, ellos dan a conocer a los poderes hostiles el plan sabio de Dios de unir a todos los grupos sociales en Cristo mediante el cuerpo de Cristo, la iglesia. Debido a la unidad de ellos unos con otros en Cristo y a pesar de la diversidad de grupos étnicos de los cuales son sacados y la diversidad de oficios que Dios les ha dado, ellos proclaman que los poderes hostiles han sufrido derrota.

La Unificación de Dios de los Gentiles y Judíos en un Nuevo Pueblo por Cristo

En 1:10 Pablo bendice a Dios no sólo por su plan de unir en Cristo «las cosas en los cielos», sino también «las cosas en la tierra». El ancho, el largo, la altura y la profundidad del amor de Dios que Pablo pide en oración que sus lectores capten alcanza no sólo a los cielos sino también a los grupos sociales de la humanidad por igual (3:18).³⁰ Desde la perspectiva de Pablo como judío, el mundo estaba dividido en dos grupos sociales, [p 444] judíos y «las naciones» o «gentiles» (*ta etzne*).³¹ Escribe su carta como judío a gentiles incircuncisos (2:11–12) y quiere que sus lectores sepan que Dios, por diseño, ha formado un nuevo pueblo de ambos grupos.

²⁷ El pensamiento es similar al expresado en 1 P 3:18–22, en donde Cristo predica condenación a los poderes angélicos malos. Cf. 1 En. 10:11–12, en donde Dios le instruye a Miguel que le informe al angel malo Semiaza que morirá porque ha tenido relaciones sexuales ilícitas con mujeres, y 1 En. 16:3, en donde Dios le da a Enoc una misión similar.

MT Texto masorético

LXX Septuagint

²⁸ El cambio que Pablo hace del verbo en Salmo 68:18 ha suscitado un montón de comentarios. Para una revisión de los enfoques al versículo en la exégesis antigua judía y cristiana temprana, ver W. Hall Harris, III, *The Descent of Christ: Ephesians 4:7–11 and Traditional Hebrew Imagery* (AGJU 32; Brill, Leiden, 1996), 64–122, y para una breve revisión de la erudición del pasaje, ver Thielman, *Ephesians* (Baker, Grand Rapids, a publicarse). Probablemente Hoehner, *Ephesians*, 528, tiene razón cuando dice que aunque Pablo modificó el texto para que encaje en su argumento en este punto, su cambio no es arbitraria. El salmo habla de los muchos dones que Dios le ha dado a su pueblo: su presencia activa, su cuidado por los necesitados, su fidelidad a Israel en toda su historia, especialmente al darles victoria sobre sus enemigos, su entrada a su santuario y su eliminación de los malos.

²⁹ Arnold, *Ephesians: Power and Magic*, 56–58.

³⁰ Cf. Francis Watson, «Writing the Mystery: Christ and Reality in the Letter to the Ephesians», ensayo presentado ante el Disputed Paulines Group of the Society of Biblical Literature, 19 de nov., 2000 en Nashville, pp. 7–9. Watson ofrece la atractiva sugerencia de que el término «largo» en 3:18 se refiere al tiempo concebido en términos espaciales.

³¹ Sobre las varias maneras en que los judíos entendían a los gentiles durante el período del segundo templo, ver Terence L. Donaldson, *Paul and the Gentiles: Remapping the Apostles Convictional World* (Fortress, Minneapolis, 1997), 51–78. Donaldson opina que antes de su conversión Pablo tomó la posición relativamente conservadora de que los gentiles podían gozar del favor de Dios sólo al llegar a ser plenos prosélitos del judaísmo.

Este tema lo presenta sutilmente en la bendición inicial de la carta (1:3–14). Aquí Pablo alaba a Dios por planear que todos los cristianos, sean judíos o gentiles, reciban la herencia prometida al pueblo de Dios en las Escrituras (1:11–12).³² Pasa luego a alabar a Dios porque sus lectores gentiles también han sido incluidos en el pueblo de Dios. Ellos recibieron esta herencia al oír el evangelio y recibir el Espíritu Santo (1:13).

Pablo describe al Espíritu que sus lectores gentiles han recibido a la vez como algo «prometido» y como algo con el que ellos han sido «sellados». La mención del Espíritu como algo «prometido» implica que los lectores de Pablo son los receptores de la promesa profética que en los últimos días Dios derramaría su Espíritu sobre su pueblo como parte de la restauración de su pacto con ellos.³³ Puesto que los profetas parecían decir que sólo Israel recibiría esta bendición escatológica, el otorgamiento de ella a los gentiles vino como sorpresa a la iglesia inicial. Fue, como dice Pablo, la revelación de un misterio (3:9).

La actividad del Espíritu entre los gentiles, sin embargo, provee la garantía de que Dios, a pesar de las expectativas al contrario, los ha incluido en las bendiciones que Dios prometió a Israel en su restauración escatológica. Aunque el Espíritu es un «sello» para todo creyente, sea judío o gentil, tal vez funciona de esta manera especialmente para los gentiles; para ellos el Espíritu sirve como la marca de identidad de que Dios mismo los ha incluido entre su pueblo (Hch 10:27; 11:17; 15:8; Gá 3:2–5).³⁴ La herencia que Dios prometió a su pueblo de Israel es, por consiguiente, de ellos por igual (1:14).

Este tema de reconciliación étnica entre el pueblo de Dios surge a prominencia especial en 2:11–22, en donde Pablo contrasta la situación antigua de sus lectores como gentiles «excluidos de la ciudadanía de Israel» con su nueva situación como «conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios» (2:19). Anteriormente, explica, ellos estuvieron apartados del Mesías, de Israel, y de los pactos de las Escrituras que contienen las promesas que Dios cumpliría entre su pueblo. Estaban, por consiguiente, «sin esperanza y sin Dios en el mundo» (2:12). Mediante la muerte sacrificial de Cristo, sin embargo, Dios ha abolido la ley mosaica y ha superado estas vastas [p 445] desventajas para ellos.³⁵ La abolición de esa ley era necesaria porque Dios la diseñó para separar a Israel de otros pueblos como «un reino de sacerdotes y una nación santa» (Éx 19:4–6). En las palabras del autor del segundo siglo a.C. de *La carta de Aristeas*:

Cuando ... nuestro legislador, equipado por Dios para tener noción en todas las cosas, hubo examinado cada particular, nos cercó con empalizadas inexpugnables y con muros de hierro a fin de que de ninguna manera nos mezclamos con ninguna de las otras naciones, permaneciendo puros en cuerpo y en espíritu, emancipados de opiniones vanas, reverenciando al único y poderoso Dios sobre toda la creación (139).³⁶

Aquí a la ley se la concibe como un muro que separa a Israel de las naciones, y la hostilidad expresada hacia las naciones está velada tenuemente; por implicación ellos son impuros en cuerpo y en espíritu, esclavos de «opiniones vanas» e idolátricamente reverencian a la creación de Dios antes que a Dios mismo. Ahora, dice Pablo, esta «pared divisoria de hostilidad» ha sido derribada (2:14–15).

Pablo no dice explícitamente cómo la muerte de Cristo derribó la pared, pero sus referencias gráficas a la «sangre» de Cristo (2:13), su «carne» (2:15), y su «cruz» (2:16) probablemente quieren decir que la naturaleza

³² Esta interpretación da por sentado que el verbo *eklerotzemen* quiere decir «hemos ... obtenido una herencia» (REB, NRSV, NJB, LuthB) antes que «fuimos ... escogidos» (NAB, NIV). Ver Best, *Ephesians*, 145–46. La forma pasiva del verbo también puede querer decir que el grupo definido por el «nosotros» es la herencia de Dios: «fuimos reclamados por Dios como su porción», como O'Brien, *Ephesians*, 115, lo traduce. Pero la referencia inequívoca a «nuestra herencia» en 1:14 probablemente debe decidir el asunto a favor de la posición de Best.

³³ Ver, por ej., Is 32:15; 44:3; Ez 11:19; 36:26–27; 37:14; 39:29; Jl 3:1–2. Cf. Ga 3:14.

³⁴ Que el Espíritu es el sello en la fe de todo creyente es claro por el «también» en 1:13 y el «nosotros» en 1:14. Cf. 2 Co 1:22.

³⁵ Cf. O'Brien, *Ephesians*, 196–99.

³⁶ La traducción pertenece a la edición y traducción de Moses Hadas de *Aristeas to Philoerates* (Letter of Aristeas) (Nueva York: Harper & Brothers, 1951), 157.

sacrificial de la muerte de Cristo implica el fin de la ley.³⁷ La muerte de Cristo en la cruz fue un sacrificio expiatorio que hizo posible la justificación de gentiles y judíos «aparte de la ley» (Ro 3:21–26). También fue el sacrificio por el que Dios instituyó el nuevo pacto y así trajo el pacto mosaico a su conclusión (1 Co 11:25; cf. Éx 24:8).³⁸

Con la abolición de la ley mosaica, judíos y gentiles pueden unirse en Cristo para formar un nuevo y tercer pueblo, todos los cuales están en paz con Dios y por consiguiente en paz unos con otros (Ef 2:15, 17–18). Son un solo ser humano, un cuerpo, creado de nuevo por Dios de dos entidades dispares (2:15b–16). Son conciudadanos de una patria que una vez solo incluyó israelitas (2:19a). Son miembros de la familia de Dios (2:19). Son parte del templo de Dios recientemente formado, cuyos cimientos son los apóstoles y los profetas y cuya piedra angular es Cristo. Un grupo diverso de personas funciona como las otras partes menos importantes del edificio, y a pesar de su diversidad, encajan unas con otras para formar «un templo santo en el Señor» (2:20–22).

Entre esta variedad de metáforas, la metáfora del cuerpo es particularmente importante para Pablo como expresión de la unidad que Dios ha efectuado entre [p 446] creyentes judíos y gentiles en un nuevo pueblo. Ya ha dicho en 1:22–23 que Dios designó a Cristo como Cabeza sobre toda las cosas para la iglesia, «la cual es su cuerpo». Ahora que sus lectores entienden este cuerpo como el nuevo ser humano creado por Dios de dos grupos sociales anteriormente dispares, están preparados para entender a Pablo cuando inventa una nueva palabra griega en 3:6 para decir que los cristianos gentiles se han unido a los cristianos de Israel para formar un «cuerpo común» (*sussoma*).³⁹ También están preparados para entender la significación de sus amonestaciones en 4:3–4, 15–16 de que las varias partes de este nuevo cuerpo humano deben trabajar juntas en unidad.

La Unidad de la Iglesia Como su Vocación

El funcionamiento raudo y unificado del nuevo ser humano de Dios es necesario para la compleción del plan de Dios de restaurar su creación en Cristo. Si la iglesia no está unificada, entonces la obra de Dios de reunir «todas las cosas ... de la tierra» en Cristo (1:10) quedará incompleta, y su plan de unir a toda su creación al lado de Cristo o debajo de sus pies quedará sin proclamarse entre los poderes celestiales hostiles (3:10). En la segunda parte principal de su carta (4:1–6:20), por consiguiente, Pablo les dice a sus lectores cómo pueden vivir de una manera que sea consistente con la unidad hacia la que Dios está moviendo el universo.⁴⁰ Les ofrece amonestaciones prácticas sobre cómo pueden evitar la discordia social y los insta a usar la diversidad de dones que Cristo les ha dado para mejorar su unidad. Habla no sólo a la iglesia en general, sino más específicamente a las familias cristianas dentro de la iglesia, y especialmente a los esposos y esposas cristianas, cuya unidad física ilustra la fusión de Cristo y la iglesia en un cuerpo unificado.

Al mismo tiempo que la iglesia trabaja hacia la unidad, sin embargo, debe tener cuidado de no comprometer su identidad como pueblo que refleja el carácter de Dios. Por esto Pablo entreteje entre su consejo práctico para mantener la cohesión social afirmaciones que instan a la iglesia a mantener su santidad. La iglesia debe hacer esto, insiste, evitando la enseñanza errónea, permaneciendo separada de «los gentiles», e imitando a Dios y a Cristo en su conducta.

La unidad de la iglesia

³⁷ Cf. la recepción de 1984 de la Lutherbibel: «durch das Opfer seines Leibes hat er abgetan das Gesetz» («por el sacrificio de su cuerpo él ha abolido la ley»).

³⁸ Cf. Barth, *Ephesians* 1–3, 298–305, que, sin embargo, no cree que la muerte de Cristo llevó a la ley en sí misma a su fin, sino sólo las divisiones entre Dios y la humanidad y las divisiones entre judíos y gentiles.

³⁹ La afirmación de Best, *Ephesians*, 311–12, de que puesto que no conocemos toda la literatura griega, no debemos aducir que Pablo ha inventado esta palabra, parece demasiado precisa. Puesto que las palabras se podían inventar fácilmente en griego al componer dos o más palabras, otros escritores griegos pueden también haber «inventado» la palabra. Si fuera un término bien conocido, sin embargo, probablemente aparecería en alguna otra parte en la literatura pre paulina existente.

⁴⁰ Cf. Turner, «Mission and Meaning», 148–57; O'Brien, *Ephesians*, 57–63; y Stuhlmacher, *Biblische Theologie* 2:32.

Pablo empieza su segunda sección principal de su carta con un resumen del caso que acaba de hacer en su primera sección de la carta: hay sólo un Dios, y está sobre [p 447] todo el universo, y él ha llamado a la iglesia para que refleje esta verdad (4:1–6).⁴¹ En 4:6–6:20 explica cómo, en términos concretos, la iglesia permanece unificada.

Por un lado, el Espíritu de Dios produce y mantiene la unidad necesaria. El Espíritu es el medio por el que la iglesia unificada de judíos y gentiles tiene acceso al Padre (2:2) y es también la presencia de Dios que mora en su templo una vez que está construido de diversas personas (2:18). El Espíritu ha revelado a los apóstoles y a los profetas el misterio de que la iglesia es un nuevo cuerpo, compuesto de gentiles e Israel que están en Cristo Jesús (3:6). No es sorpresa, entonces, que la unidad de la iglesia viene del Espíritu (4:3), la unidad de la iglesia como cuerpo de Cristo es como la unidad del Espíritu (4:4), y los cristianos entristecen al Espíritu cuando se comportan de maneras que perturban la armonía de la iglesia (4:30).

Por otro lado, Pablo da pautas específicas a sus lectores sobre cómo pueden procurar armonía social.⁴² Deben ser «siempre humildes y amables, pacientes, tolerantes unos con otros en amor» (4:2). Deben reconocer que la diversidad de dones que Cristo ha distribuido a la iglesia tiene el propósito de promover el servicio de unos a otros (4:12), y que al ser edificados de esta manera la iglesia, como cuerpo de Cristo, avanza hacia la meta escatológica de estar llena por entero de Cristo (4:13, 15–16; cf. 2:20–22). Deben hablar la verdad, evitar permitir que su ira arda al rescoldo de un día a otro, y en lugar de robar deben dedicarse al trabajo productivo que les permita compartir con los necesitados (4:25–28). Deben abstenerse de palabras descomedidas y reemplazarlas con palabras que edifican y llenas de gracia. Deben abandonar «toda amargura, ira y enojo, gritos y calumnias, y toda forma de malicia» (4:31) y más bien ser amables, compasivos y perdonadores (4:32).

Los dos conceptos de que el Espíritu produce unidad y los creyentes deben actuar de maneras que promuevan la unidad convergen en 5:18–6:9. Aquí Pablo instruye a sus lectores a «ser llenos del Espíritu», describiendo al Espíritu como el *medio* por el cual los creyentes son llenados. ¿Con qué *contenido* son ellos llenados? Pablo usó el lenguaje de «llenura» anteriormente cuando habló de la distribución de Cristo de varios dones a la iglesia para la edificación del cuerpo de Cristo «hasta que todos lleguemos a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, a un varón perfecto, a la medida de la estatura de la plenitud de Cristo» (4:13; RV-60, cf. 1:23; 3:19; 4:10). En esa afirmación, la iglesia crece hacia la unidad que, cuando finalmente se alcanza, significará que está enteramente llena de Cristo. En 5:18, entonces, probablemente debemos [p 448] entender que Pablo dice que el Espíritu es el medio por el que la iglesia crece hacia esta unidad escatológica con Cristo.⁴³

Pablo sigue el imperativo «sean llenos» de 5:18 con cinco participios que describen los resultados de esta llenura en términos de culto armonioso dentro de la iglesia y relaciones armoniosas dentro de la familia.⁴⁴ Las personas que son llenas del Espíritu adorarán a Dios cantando y dando gracias. También se someterán unos a otros (5:19–21). En la familia, esta sumisión significará que la esposa se somete a su esposo y que el esposo ama a su esposa. Esposo y esposa deben hacer esto de manera de dar a conocer la unidad entre Cristo y su cuerpo, la iglesia (5:22–33). En otras maneras también Pablo infunde en la cadena convencional de mando de la familia greco-

⁴¹ Pablo empieza la sección diciendo a sus lectores: «vivan de una manera digna del llamamiento que han recibido» (4:1). El llamamiento que han recibido queda definido en 1:18 como el llamamiento a ser herencia de Dios, un pueblo unido y santo que participará en la reunión final de Dios de todo el universo alrededor y bajo Cristo (1:10, 22–23; 2:6).

⁴² La tensión producida así entre el «indicativo» y el «imperativo» debe ser familiar a los lectores de las otras cartas de Pablo (cf. Ro 6:1–12; 1 Co 6:11, 18; y esp. Gá 5:25). En algún sentido la muerte y resurrección de Cristo y el otorgamiento del Espíritu han derrotado al poder del pecado, pero en otro sentido el creyente debe apropiarse de esta victoria constantemente por fe. Ver Rudolf Bultmann, «The Problem of Ethics in Paul» en *Understanding Paul's Ethics: Twentieth Century Approaches*, ed. Brian S. Rosner (Eerdmans, Grand Rapids, 1995), 195–216.

⁴³ Cf. O'Brien, *Ephesians*, 391–93.

⁴⁴ Daniel B. Wallace, *GGBB*, 639.

romana una mutualidad que remueve sus rasgos opresivos y deja detrás un reflejo de funcionamiento armonioso de la unión entre Cristo y la iglesia, y de la unión a la larga y escatológica entre Dios y el cosmos (6:1–9).⁴⁵

La identidad de la iglesia

Puesto que Dios ha escogido a los cristianos para que sean «santos y sin mancha delante de él» (1:4) y puesto que Cristo murió por la iglesia «para hacerla santa» (5:26), la iglesia unificada debe guardar su pureza moral. La iglesia puede, después de todo, unificarse alrededor de enseñanza falsa o en su disposición tolerarla inmoralidad sexual. Esta situación, sin embargo, comprometería la identidad de la iglesia como compañía de «santos» (*jagioi* en 4:12; 5:3; 6:18), que, como Israel en los días de la ley mosaica, se suponía debían permanecer separados del mundo que los rodeaba. A diferencia del antiguo Israel, el nuevo ser humano que Dios ha creado de judíos y gentiles no tiene identidad étnicamente específica sino que continúa teniendo una identidad moral que refleja el carácter de Dios (cf. Lv 11:44–45; 19:2; 20:7; 20:26). La unidad que Pablo insta a sus lectores, por consiguiente, no debe venir al costo de la identidad de la iglesia como herencia santa de Dios (1:18). Esta preocupación surge explícitamente en tres pasajes.

En 4:14–16 Pablo dice que Cristo le ha distribuido a la iglesia diferentes oficios (4:11), no sólo para que la iglesia se mantenga junta en unidad, sino también para que su unidad pueda guardarla contra la astucia de la enseñanza falsa. Trabajar juntos en armonía de amor es importante, de otra manera la iglesia no revelará el objetivo escatológico hacia el que Dios está moviendo el universo (1:10; 3:10), pero esta meta será igualmente frustrada si la iglesia no habla la verdad (4:15; cf. 4:25; 5:6–7).

En 4:17–24 Pablo insta a sus lectores a vivir de manera que los distinga de «los gentiles». En 2:3 Pablo ya ha recordado a sus lectores que antes de que lleguen a ser los receptores de la misericordia de Dios, seguían la lujuria y deseos de su carne y de sus *[p 449]* mentes. Estaban espiritualmente muertos y bajo el dominio del diablo. Ahora Pablo rememora ese lenguaje a fin de decir explícitamente lo que era implícito antes: sus lectores deben distanciarse de la manera de vivir de los gentiles. Más bien, su manera de vivir debe ser consistente con la nueva creación que Dios ha estado formando desde la venida de Cristo (4:22–24).⁴⁶

En 4:32–5:18 Pablo insta a sus lectores a imitar a Dios y a Cristo en su conducta: así como Dios los perdonó en Cristo, así ellos deben perdonar a otros, y así como Cristo expresó su amor por ellos al sacrificarse a sí mismo por ellos, así ellos deben amar sacrificadamente a otros. Estos pensamientos generales conducen a instrucciones más específicas en cuanto a cómo debe vivir un «pueblo santo» (5:3), un pueblo destinado a heredar «el reino de Cristo y de Dios» (5:5). Deben perdonar a otros tal como Dios los perdonó por la muerte expiatoria de Cristo (4:32; 5:2). Su conducta debe caracterizarse por el amor, tal como Cristo amó la iglesia y se entregó a sí mismo como sacrificio por ella (5:2; cf. 5:25). Son «pueblo santo» y deben por consiguiente actuar de manera apropiada a esta identidad (5:3). Las acciones de gracias deben reemplazar a las palabras inmorales y las acciones que la acompañan (5:3–7), y deben vivir a la luz de su conversión antes que en las tinieblas características del período antes de que la luz transformadora de Cristo brillara en ellos (5:8–18).

El pueblo de Dios debe, por consiguiente, estar unido como una expresión del plan de Dios para derrotar a las fuerzas del universo que están obrando por su desintegración. Al mismo tiempo, no deben comprometer su identidad como pueblo santo de Dios. Como el antiguo Israel, la iglesia debe ser santa porque el Señor es santo y ha apartado a la iglesia de las naciones para que sea su propia posición (cf. Éx 19:5; Lv 20:26).

La armadura de la iglesia

⁴⁵ Sobre la estructura de la familia en la cultura romana ver Andrew Wallace-Hadrill, «The Roman Family», en *The World of Rome: An Introduction to Roman Culture*, ed. Peter Jones y Keith Sidwell (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1997), 208–34, y Hoehner, *Ephesians*, 720–29.

⁴⁶ La referencia a la nueva persona en 4:24 probablemente es eco de la narrativa de la creación. Ver Pokorny, *An die Epheser*, 189.

Pablo concluye la segunda sección principal de su carta con un recordatorio a sus lectores de que sus esfuerzos para permanecer unidos y mantener su identidad como pueblo de Dios no avanzarán sin oposición. Aunque el triunfo de Cristo sobre los poderes celestiales hostiles y la participación de la iglesia en ese triunfo son tan ciertos que Pablo puede hablar de ambos en tiempo pasado (1:22; 2:6), todavía no es completo. «Los días», todavía son «malos» y recubiertos de «oscuridad» (5:16; 6:12–13). El diablo, no queriendo rendirse frente a la derrota certera, continúa disparando flechas de fuego a la iglesia y, junto con sus fuerzas cósmicas que lo respaldan, presentándole batalla en un conflicto espiritual (6:11–12).

A la luz de su posición histórica entre la acción final de Dios para la derrota de estas fuerzas hostiles en Cristo y la realización de esa derrota en «el día de la redención» (4:30), la iglesia debe defender la posición que el ataque de Cristo contra los poderes **[p 450]** hostiles ha logrado para ella. Debe ponerse la armadura que Dios le ha provisto y entonces estar firme (6:11, 13–14).

La iglesia debe ceñirse con la verdad según Dios la ha expresado en el evangelio (6:14; cf. 1:13; 4:15, 21).⁴⁷ Debe ponerse la coraza de la justicia que Dios le da al creyente (6:14).⁴⁸ Debe poner en sus pies el evangelio; que por Cristo Dios ha hecho la paz entre judíos y gentiles en la iglesia y paz entre sí mismo y los que están en la iglesia (6:15). Debe tomar el escudo de una fe que une a la iglesia y la protege de la falsa enseñanza (6:16; cf. 4:5, 13–14).⁴⁹ La iglesia también debe tomar el casco de la salvación que Dios libremente da por fe en Cristo el Salvador (6:17a; cf. 2:5, 8; 5:23). Finalmente, debe tomar la espada del Espíritu, que Pablo identifica con la palabra hablada de Dios (6:17b). Esta es la única arma ofensiva en la lista de la armadura, y se refiere al uso de las Escrituras inspiradas por el Espíritu para combatir los esfuerzos estratégicos que el diablo hace para sacar a la iglesia de la posición que Dios ha ganado para ella (cf. Mt 4:1–11; Lc 4:1–13).⁵⁰

Dios le ha dado a su iglesia su posición de victoria sobre las fuerzas hostiles del universo. También le ha provisto la armadura necesaria para defender su posición mientras espera la eliminación final de sus enemigos.⁵¹ Si no va a perder el terreno que ha ganado, y si la meta de Dios de que lleguen los tiempos de cumplimiento al unir toda las cosas en el cielo y en la tierra alrededor de Cristo va a lograrse, la iglesia debe ponerse esta armadura y estar firme.

Una Iglesia Unida Como Modelo de un Universo unido

En un esfuerzo por animar a los cristianos desalentados de Asia del Sur, Pablo les ha recortado el plan de Dios para el universo y el lugar esencial de la iglesia en ese plan. Su carta pinta un cuadro de una nueva creación en la cual las fuerzas invisibles y hostiles de los cielos yacen conquistadas bajo los pies de Cristo. En este cuadro, una iglesia que consiste tanto de judíos como de gentiles se sienta junto a Cristo resucitado en los cielos, participando de su triunfo. Esta es la meta, dice Pablo, hacia la que Dios está moviendo el universo: reunir todas las cosas en el cielo y en la tierra en Cristo.

[p 451] Antes de que «los tiempos» alcancen este «cumplimiento», sin embargo, los poderes cósmicos hostiles continúan librando guerra contra la iglesia, y así los cristianos deben vestirse de una armadura que les permi-

⁴⁷ En Efesios Pablo habla de la verdad tanto como una virtud que los cristianos deben practicar (4:24–25; 5:9) y como las convicciones expresadas en el evangelio (1:13; 4:15, 21). En el contexto de 6:14, en donde se tiene en mente una lucha defensiva contra el diablo y sus fuerzas, parece probable que Pablo tiene en mente la resistencia de la iglesia al tipo de enseñanza artera falsa que ya ha mencionado en 4:14 y cuyo antídoto es «hablar la verdad [presumiblemente del evangelio] en amor». Cf. Best, *Ephesians*, 599.

⁴⁸ Aunque en Efesios «justicia» por lo general es una virtud (4:24; 5:9), Best, *Ephesians*, 599, tiene razón para decir que aquí se debe entender como algo que Dios ha puesto que ni el evangelio de paz (6:15), ni la salvación (6:17), ni la palabra de Dios (6:17) se entienden como siendo actividades humanas.

⁴⁹ Cf. Best, *Ephesians*, 601. De nuevo, dos opciones enfrentan al intérprete: «fe» como el medio de salvación (1:15; 2:8; 3:12, 17; 6:23) o fe como el cuerpo de doctrina al que los cristianos dan asentimiento (4:5, 13). Debido a que el artículo frente a *písteos* y la calidad estática de las otras partes de la armadura, la segunda opción es preferible.

⁵⁰ Hoehner, *Ephesians*, 853.

⁵¹ Best, *Ephesians*, 597.

tirá resistir su ataque: verdad, justicia, el evangelio de la paz, fe y salvación. Al estar unidos unos con otros en esta armadura, ellos harán «saber a los poderes y autoridades en los campos celestiales» la «multiforme sabiduría» de Dios en la reconciliación de judíos y gentiles para formar un nuevo ser humano por el evangelio. La iglesia, por consiguiente, proclamará a estos poderes hostiles que en la muerte, resurrección y sesión celestial de Cristo, Dios ha derrotado sus esfuerzos de frustrar su propósito en la creación.

La iglesia desempeña un papel esencial, por consiguiente, en el plan de Dios de llevar los tiempos a su cumplimiento reuniendo todo en Cristo. Ellos son la nueva humanidad que reemplaza a la humanidad vieja y desintegrada, y son evidencia de que el plan de Dios de reunir todo en Cristo rápidamente está llegando a su final. La iglesia en la provincia romana de Asia debe animarse porque Dios, en su gran amor y misericordia, ha hecho tanto por ellos. Deben esforzarse con celo renovado en su vocación para estar firmes y unidos contra el diablo y su campo conforme Dios lleva sus propósitos cósmicos a su fin glorioso.

[p 453]

Capítulo 19

PRIMERA A TIMOTEO: LA IGLESIA COMO COLUMNA Y CIMIENTO DE LA VERDAD

Después de que Pablo apeló a Festo para ser juzgado ante el emperador en Roma, Festo hizo arreglos para una audiencia preliminar ante el rey judío Herodes Agripa II. Ajenos a las minuciosidades del judaísmo, Festo se vio frente a la desagradable perspectiva de tener que explicar a Nerón por qué algunos vocingleros judíos de su provincia querían que se ejecutara a Pablo. Era de esperarse que Agripa le ayudaría a salir de esta situación potencialmente embarazosa interpretando las querellas de los judíos para Festo y dándole al gobernador algo que escribir al emperador (Hch 25:13–27). Festo no podía haber quedado más complacido con los resultados, porque después de oír la explicación de Pablo de los sucesos que rodearon a su arresto, Agripa concluyó: «—Se podría poner en libertad a este hombre si no hubiera apelado al emperador» (Hch 26:32).

A la luz de esto, parece probable que Nerón absolvió a Pablo de las acusaciones contra él y lo dejó en libertad. Esto, por lo menos, es el testimonio casi unánime de la iglesia inicial.¹ Después de cinco años bajo arresto, los planes de Pablo de visitar a Roma, y después evangelizar a España (Ro 15:24, 28) habían cambiado: después de todo, no esperaba «visitar» Roma por dos años como preso (Hch 28:30). Esperando su liberación, le había pedido a Filemón que le prepare alojamiento en Colosas (Flm 22), y parece probable, por consiguiente, que viajó hacia el oriente hacia Asia después de haber sido absuelto de las acusaciones contra él.²

A pesar de la opinión de muchos estudiosos de que las Cartas Pastorales no son cartas auténticas de Pablo, probablemente él las escribió durante este período de su ministerio.³ Esto no quiere decir que las circunstancias históricas precisas que [p 454] rodearon la escritura de estas cartas son claras.⁴ Un escenario probable es que Pablo viajó de Roma junto con Timoteo y Tito a Creta, en donde establecieron iglesias en varias ciudades pero desdichadamente también vieron una variación nada ortodoxa de su enseñanza echando raíces entre algunos convertidos judíos.⁵ Pablo dejó a Tito en la isla para que presidiera sobre el nombramiento de líderes en estas iglesias y las instruyera más completamente en la fe.

¹ La evidencia se examina exhaustivamente en J. B. Lightfoot, *Biblical Essays* (Macmillan, Londres, 1893), 423–27. Incluso Pelagio, que tenía dudas de que Pablo alguna vez llegó a España, creía que fue libertado de su encarcelamiento en Roma que se registra en Hechos. Ver Lightfoot, *ibid.*, 427 n. 1. Es importante reconocer, *pace* Luke Timothy Johnson, *Letters to Paul's Delegates: 1 Timothy, 2 Timothy, Titus* (NTC; Trinity Press International, Valley Forge, Pa., 1996), 10, que la teoría de un segundo encarcelamiento en Roma no exige una misión de Pablo a España. Sobre esto ver Herman Ridderbos, *De Pastorale Brieven* (Commentaar op het Nieuwe Testament; Kok, Kampen, 1967), 12–13.

² Para consideración de esta posibilidad, ver Ridderbos, *Pastorale Brieven*, 12–13.

³ John Ashton, *The Religion of Paul the Apostle* (Yale Univ. Press, New Haven, Conn., 2000), 77, piensa que «las llamadas Cartas Pastorales» ya «no se las adscribe a Pablo excepto por un puñado de conservadores extremos». Sería difícil argumentar un caso, sin embargo, de que la etiqueta «conservador extremo» le venga a estudiosos tales como Luke Timothy Johnson, *Letters to Paul's Delegates*; *idem*, *The First and Second Letters to Timothy* (AB 35A; Doubleday, Nueva York, 2001); Bo Reicke, *Re-examining Paul's Letters: The History of the Pauline Correspondence*, ed. David P. Moessner e Ingalisa Reicke (Trinity Press International, Harrisburg, Pa., 2001), 52–56; y Jerome Murphy-O'Connor, *Paul: A Critical Life* (Oxford Univ. Press, Oxford, 1996), 357–59 (que niega la autenticidad de 1 Timoteo y Tito, pero acepta como genuina a 2 Timoteo).

⁴ Ocasionalmente se hacen esfuerzos por ubicar las Pastorales dentro del período de ministerio de Pablo cubierto en Hechos. Ver, por ej., Johnson, *First and Second Letters to Timothy*, 135–37, 319, y Reicke, *Re-examining Paul's Letters*, 51–59, 68–74, 85–91. Para la refutación decisiva de esta posición, ver Lightfoot, *Biblical Essays*, 399–410.

⁵ Gordon D. Fee, *1 and 2 Timothy, Titus* (GNC; Harper & Row, Nueva York, 1984), xviii. Lightfoot, *Biblical Essays*, 430–35, se imaginó que Pablo viajó de Roma inmediatamente a Asia en cumplimiento de su promesa a Filemón. Luego evangelizó en Creta, fue a España, y a la larga volvió al oriente. Este escenario se complica innecesariamente, sin embargo, por el deseo de Lightfoot de incorporar una misión a España en los viajes de Pablo.

Pablo entonces se fue con Timoteo a Éfeso. Allí hallaron a la iglesia en tal caos que el término «naufragio» más tarde viene a la mente (1 Ti 1:19). «Algunos» estaban abogando enseñanzas extrañas similares a las que Pablo y sus colaboradores habían encontrado en Creta, y dos efesios, Himeneo y Alejandro, habían caído tan seriamente en el error que Pablo los excomulgó (1:20).

Pablo dejó a Timoteo a cargo de la situación y continuó su viaje, tal vez yendo primero a Colosas para visitar a Filemón pero aclarándole a Timoteo antes de salir que se proponía ir a Macedonia (1:3). Probablemente escribió 1 Timoteo desde Macedonia, y su preocupación primaria en la carta es la perniciosa enseñanza falsa que infectaba a la iglesia de Éfeso.⁶

La naturaleza de la enseñanza falsa es difícil de describir, y esto es probablemente resultado directo de la intensa falta de apoyo de parte de Pablo hacia ella.⁷ Se trata de «discusiones inútiles» (1:6), «fábulas profanas y de viejas» (4:7, RV-60), y «discusiones profanas e inútiles» (6:20; 2 Ti 2:16). Sus proponentes son «charlatanes y engañadores» (Tit 1:10) que, a pesar de un aire de confianza, no entienden de qué están hablando (1 Ti 1:7; 6:4). En opinión de Pablo la enseñanza falsa es tan banal que no merece consideración intelectual seria; en verdad, tomarla seriamente es dejarse arrastrar a un debate contencioso e infructuoso (6:20; 2 Ti 2:14, 23; Tit 3:9) que parece por un lado nunca terminar, y por otro nunca avanzar ni un ápice hacia la verdad (3:7).⁸ A [p 455] diferencia del malentendido de su propia enseñanza que Pablo enfrentó en Tesalónica y Corinto, la oposición intelectualmente desafiante de Galacia, o incluso la filosofía orientada apocalípticamente que perturbó a la iglesia de Colosas, la enseñanza falsa en las Pastorales parece bien sea carecer de coherencia, o surgir de una cosmovisión tan diferente que Pablo no podía hallar sentido en ella.⁹

Con todo, Pablo provee algunas nociones de los métodos que sus proponentes usaban y de los resultados en las vidas de los que la abrazaban. El rasgo más prominente del contenido de la falsa enseñanza que surge de las cartas es su preocupación con la ley mosaica. Los proponentes de la herejía, dice Pablo «pretenden ser maestros de la ley» (1 Ti 1:7) y enfrascarse en «discusiones y peleas sobre la ley» (Tit 3:9). Se preocupan por «leyendas judías [y] de lo que exigen esos que rechazan la verdad» (Tit 1:14). Algunos de los falsos maestros son judíos (Tit 1:10).

Otros aspectos de la enseñanza, sin embargo, no encajan confortablemente dentro de un marco de trabajo judío. Los falsos maestros prohíben el matrimonio (1 Ti 4:3) y afirman que la futura resurrección corporal ya ha ocurrido (2 Ti 2:18). Además, parecen haber usado la magia, puesto que Pablo los compara a Janes y a Jambres,

⁶Lightfoot, *Biblical Essays*, 434, ubica la escritura de Primera a Timoteo alrededor del tiempo en que Pablo estaba en Macedonia. Como veremos en el próximo capítulo, Pablo probablemente escribió Tito al mismo tiempo. Decidir cuál fue escrita primero probablemente no es posible ni necesario, aunque Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, xxiv, especula que Tito vino después de Primera a Timoteo puesto que Tito tiene un tono menos urgente y parece más preocupada con prevención que con cura.

⁷Johnson, *Letters to Paul's Delegates*, 7, 108–9, resiste la opinión de que el error que se presupone en las tres Pastorales es idéntico. La falsa enseñanza en las tres cartas, no obstante, posee varios rasgos en común, y la mejor explicación de esto es que el error era básicamente el mismo. En todas tres el error se esparce de casa en casa (1 Ti 5:13; 2 Ti 3:6; Tit 1:11), y tanto en 1 Timoteo y 2 Timoteo las mujeres dentro de esas casas han llegado a ser especialmente vulnerables al mismo (1 Ti 4:17; 5:13; 2 Ti 3:6). En 1 Timoteo y Tito, la enseñanza falsa tiene que ver con la ley mosaica (1 Ti 1:7; Tit 1:9). Hay presentes diferencias sutiles, tales como la identificación de los herejes con «la incircuncisión» en Tit 1:10, la referencia única a la abstinencia del matrimonio en 1 Ti 4:3, y la afirmación en 2 Ti 2:18 de que la resurrección ya había sucedido, pero estas diferencias probablemente representan los diferentes énfasis de las tres cartas diferentes. Cf. Lightfoot, *Biblical Essays*, 412.

⁸En cuanto a tomar en serio los comentarios desdeñosos de Pablo en cuanto a la naturaleza estafalaria de la falsa enseñanza, ver I. H. Marshall, *The Pastoral Epistles* (ICC; T. & T. Clark, Edinburgh, 1999), 42–43. Como Johnson, *Letters to Paul's Delegates*, 109, señala, Pablo en efecto ocasionalmente hace más que simplemente descartar la enseñanza de sus oponentes (1 Ti 1:8–10; 4:3–5, 7–8; 6:5–10), pero el breve choque de espadas que ofrece en estos pasajes no se equipara a la prolongada y profundamente entrelazada argumentación presente en las otras cartas de Pablo.

⁹La naturaleza intelectualmente no interesante de la oposición de Pablo puede ayudar a explicar la a menudo observada blandura de la argumentación de Pablo en las cartas, al compararlas, por ejemplo, con Gálatas.

nombres tradicionales de los magos que se opusieron a Moisés en la corte del faraón (2 Ti 3:8; cf. Éx 7:11, 22), y advierte a Timoteo que «los hombres malos y los hechiceros irán de mal en peor» (2 Ti 3:13, aut.).¹⁰ Estas aberraciones probablemente quieren decir que su abstinencia de «alimentos» (1 Ti 4:3) y su abstinencia de cosas «impuras» (Tit 1:15) tenía que ver con algo más que seguir las regulaciones dietéticas y de purificación de la ley mosaica. La descripción que Pablo da de la enseñanza como una serie de «mitos e interminables genealogías» (1 Ti 1:4; cf. 2 Ti 4:4; Tit 1:14; 3:9) puede referirse a especulación en cuanto a los orígenes de la costumbre basada en una exégesis del Génesis, el primer libro de la ley mosaica.

Esta clase de especulación aparece en el siglo tercero en un tratado gnóstico de Nag Jammadi, *On the Origin of the World*. El autor de este documento entretiene imágenes de la narrativa de la creación en Génesis en su relato genealógico de los dioses que habitan en el cosmos. Según el autor, la Pistis Sofía impía creó al dios de Génesis («el gobernador») y luego se retiró a su región de luz, dejando «al gobernador» con la impresión de que «sólo (él) existía». Las siguientes acciones del gobernador se parecen a las acciones de Dios en Génesis 1:6–9:

[p 456] El gobernador separó la sustancia acuosa. Y cuando estuvo seca fue dividida en otro lugar. Y de la materia hizo para sí mismo una morada, y la llamó cielo. Y de la materia, el gobernador hizo un estrado, y lo llamó tierra (II.101).¹¹

Podemos ir hacia atrás a partir de esta interpretación de Génesis hasta lo que cuenta Ireneo del hereje Saturnino de principios del siglo segundo, que enseñaba que siete ángeles dijeron la frase «hagamos al hombre a nuestra imagen» de Génesis 1:26. Estos ángeles hicieron el mundo y todo lo que hay en él, incluyendo al primer hombre, pero estropearon su obra y el hombre no podía sostenerse erguido. Felizmente, el «poder de arriba» máximo se compadeció del hombre y al poner una chispa de su esencia divina en él, le permitió ponerse de pie y vivir (*Haer.* 1.24.1). Evidentemente puesto que el mundo era un lugar malo y el cuerpo material el producto de deidades inferiores e ineptas, los seguidores de Saturnino se oponían al matrimonio y a la procreación, y se abstendrían de comer carne (*Haer.* 1.24.2).

Si damos otro paso hacia atrás en el relato de Ireneo, llegamos a Menander, sucesor de Simón el mago de Hechos 8:9–11 (*Haer.* 1.1, 5), y, según Ireneo, el primer gnóstico (*Haer.* 3.4.3).¹² Menander aducía que por su magia «uno puede superar a esos mismos ángeles que hicieron al mundo» y que «sus discípulos obtienen la resurrección al ser bautizados en él, y ya no pueden morir, sino que permanecen en posesión de juventud inmortal» (*Haer.* 1.23.5).¹³ Aquí hallamos especulación sobre los orígenes del mundo (aunque sin una referencia explícita a Génesis) acoplada con la creencia de que la resurrección ya ha sucedido, por lo menos para los miembros de la secta. El uso de la magia también aparece.¹⁴

Aunque ninguno de estos sistemas ofrece un duplicado exacto de la herejía detrás de las Pastorales, y todos ellos son posteriores a las Pastorales, la enseñanza falsa de Éfeso y de Creta puede haber sido una forma primitiva

aut. traducción del autor

¹⁰ Sobre la traducción de la palabra *goetes* como «hechiceros» ver LSJ, 356. Cf. Lightfoot, *Biblical Essays*, 412, 415, que traduce el término como «magos» y «encantadores».

¹¹ La traducción [en inglés] es de NHL, 173.

¹² J. Fossum, «Simón Magus», *DDD*, 781, arguye persuasivamente que la enseñanza de Simón era en realidad una forma naciente del gnosticismo del siglo segundo.

¹³ Ireneo probablemente consiguió esta información de Justino Mártir, que describió a Menander brevemente en su *Apología* (1.26: cf. 1.56). En el mismo párrafo Justino mencionó su obra contra las herejías en que se podía hallar más información (cf. Eusebio, *Hist. eccl.* 3.26). Desdichadamente, la obra de Justino contra las herejías ya no existe, pero Ireneo probablemente la conocía y derivó de ella una explicación más detallada. Sobre esto ver G. Salmón, «Menander», *DCB*, 722–23.

¹⁴ Ignacio de Antioquía también provee evidencia de una mezcla de judaísmo y cristianismo doceta en Asia a principios del siglo segundo. Sobre esto ver C. K. Barrett, «Jews and Judaizers in the Epistles of Ignatius» en *Jews, Greeks and Christians: Religious Cultures in Late Antiquity*, ed. Robert Hamerton-Kelly y Robin Scroggs (SJLA 21: Brill, Leiden, 1976), 220–44, esp. 237 y 241, en donde Barrett comenta sobre la importancia de la evidencia de Ignacio para entender el trasfondo de las Cartas Pastorales.

de tales religiones.¹⁵ Las tres revelan una fascinación con los mitos que trazan la genealogía de los varios poderes [p 457] cósmicos hacia abajo desde el poder máximo del dios o dioses que crearon al mundo. Todas evidentemente creían que el mundo creado era esencialmente un lugar imperfecto, plagado por las fabricaciones ineptas del dios descrito en los primeros capítulos de Génesis, el primer libro de la ley mosaica. Menander por lo menos usaba la magia y pensaba que sus seguidores ya habían resucitado. Su sucesor Saturnino se oponía al matrimonio, a la procreación y al consumo de carne. Algo como esta amalgama de especulación cósmica, escatología desbordada, magia, y ascetismo probablemente explica las falsas enseñanzas descritas en las Pastorales.¹⁶

La falsa enseñanza ha empezado a esparcirse como gangrena (2 Ti 2:17) y su éxito evidentemente ha surgido por los esfuerzos arduos de sus maestros para seleccionar familias cristianas en donde la cabeza masculina de la familia está o bien ausente o descuida sus deberes familiares. De este modo Pablo dice que los falsos maestros «están arruinando familias enteras» (Tit 1:11).¹⁷ Al parecer hacían esto introduciéndose en las casas y convenciendo de su falsa enseñanza a mujeres ya corruptas (2 Ti 3:6). Tal vez podemos también ligar la afirmación de Pablo de que un deseo de riqueza motivaba a los falsos maestros (1 Ti 6:5; cf. 6:6–10, 17–19), su preocupación de que las mujeres no hagan exhibición ostentosa de su riqueza (2:9), y su preocupación de que las mujeres no enseñen en la iglesia (2:11–14). Tal vez las mujeres ricas de Éfeso les habían estado pagando a los falsos maestros para que le sirvan de tutores y luego transmitiendo a las iglesias que se reunían en sus casas la falsa enseñanza que aprendían.¹⁸

En 1 Timoteo Pablo se preocupa especialmente por las viudas jóvenes que están bajo el cuidado de la iglesia de Éfeso. Algunas viudas «se entrega[n] al placer» (1 Ti 5:6), escribe, y al parecer algunas viudas de esta clase han logrado que se las incluya en la lista de las viudas que la iglesia sostiene. Pablo aconseja en contra de poner a viudas jóvenes en esta lista: «Además se acostumbran a estar ociosas y andar de casa en casa. Y no sólo se vuelven holgazanas sino también chismosas y entrometidas, hablando de lo que no deben» (5:13).

La frase «hablando de lo que no deben» (*lalousai ta me deonta*) se parece a la frase «enseñar lo que no se debe» (*didaskontes ja me dei*) en Tito 1:11, en donde Pablo describe cómo los maestros arruinan familias enteras. La frase en 1 Timoteo, por consiguiente, probablemente se refiere no simplemente a charla relativamente inocua sino [p 458] a la enseñanza herética que había perturbado tanto a la iglesia de Éfeso.¹⁹ Debido a que estas viudas recibían su sostenimiento de la iglesia, no tenían necesidad económica de casarse, tener hijos y administrar un hogar, y la falsa enseñanza que sostienen desalienta tal domesticidad que afirma la creación. En lugar de dedi-

¹⁵ Justino Mártir menciona a Saturnino en una lista de herejes en su *Diálogo con Trifón* 35, al parecer escrito poco después de la guerra de Bar Cochba de 132–136. Saturnino debe haber florecido, por consiguiente, en algún momento a fines del primer siglo o principios del segundo, y Menander antes de él. Aunque Saturnino vivió hasta tener casi setenta años, cuando se escribieron las Pastorales, Menander estaba más cerca a Pablo. Even Simone Petrement, *A Separate God: The Christian Origins of Gnosticism* (Harper, Nueva York, 1984), 315, que arguye que el gnosticismo se desarrolló del cristianismo y se inclina a fecha más tarde sus orígenes, piensa que Menander puede haber enseñado tan temprano como «las últimas décadas del siglo primero».

¹⁶ Esto no quiere decir que el gnosticismo era una religión independiente, precristiana, como muchos estudiosos desde Richard Reitzenstein (1861–1931) y Wilhelm Bousset (1865–1920), han pensado. Ver Petrement, *A Separate God*, 1–26. Con todo, es importante tomar en serio la dedicación de la falsa enseñanza a «mitos e interminables genealogías» (cf. 1 Ti 4:7; 2 Ti 4:4; Tit 1:14; 3:9). Este elemento de enseñanza falsa de acerca más ideológicamente (si no cronológicamente) a estos sistemas gnósticos posteriores que los problemas de la iglesia de Corinto o el cristianismo de los *Hechos de Pablo*. Sobre los problemas de la iglesia de Corinto y la religión que se refleja en los *Hechos de Pablo* como trasfondo para las Pastorales, ver respectivamente, Philip H. Towner, *The Goal of Our Instruction: The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles* (JSNTSup 34: Sheffield Academic Press, Sheffield, 1989), 2145, y Frances Young, *The Theology of the Pastoral Letters* (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1994), 13–20.

¹⁷ William D. Mounce, *Pastoral Epistles* (WBC 46; Nashville: Thomas Nelson, 2000), lii, observa que en Hch 20:20 Pablo dice que enseñó a los efesios «casa por casa» (*kat' oikous*).

¹⁸ Alan Padgett, «Wealthy Women at Ephesus: 1 Timothy 2:8–15 in Context», *Interp* 41 (1987): 19–31, aquí en 23.

¹⁹ Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, 83; Lorenz Oberlinner, *Die Pastoralbriefe: Kommentar zum ersten Timotheusbrief* (HTKNT 11.2; Herder, Friburg, 1994), 240; Marshall, *Pastoral Epistles*, 603.

carse a estas actividades, entonces, pueden pasar su tiempo aprendiendo la falsa enseñanza y esparciéndola de casa en casa (1 Ti 5:13; 2 Ti 3:7).

Aquí también surge un eslabón con formas posteriores de gnosticismo.²⁰ Ireneo menciona a una mujer llamada Marcelina que llegó a Roma a mediados del siglo segundo («bajo Aniceto») e «hizo descarriar a multitudes» con su enseñanza gnóstica (*Haer.* 1.25.6; cf. Orígenes, *Cels.* 5.62). Tertuliano comenta sobre cómo los herejes gnósticos extienden a las mujeres privilegios que el cristianismo ortodoxo no les dio. Entre estos están los privilegios de enseñar y debatir (*Praescr.* 41).

Cualesquiera que hayan sido los detalles del contenido de la falsa enseñanza o de los métodos de sus maestros, Pablo difícilmente puede ser más claro en cuanto a los motivos de ellos y los resultados. Los motiva la codicia del dinero (1 Ti 6:10; Tit 1:11), sus propios deseos (2 Ti 4:3), mentes depravadas (2 Ti 3:8; Tit 3:11), y conciencias cauterizadas (1 Ti 1:9; 4:2). Los resultados de sus esfuerzos son facciones dentro de la iglesia (Tit 3:10) y naufragio para la fe de aquellos a quienes convencen (1 Ti 1:19).

Pablo escribió 1 Timoteo para proveerle a su colaborador un mandato para restaurar el orden en la iglesia de Éfeso, a la que esta enseñanza había corrompido. Dentro del corpus paulino, la carta es inusual. Al saludo no le sigue, como es común en las cartas de Pablo, una oración o un informe de oración sino una descripción de la comisión de Pablo a Timoteo para sofocar la falsa enseñanza en Éfeso. La carta luego continúa con secciones alternas de instrucciones específicas de restaurar el orden y directivas personales a Timoteo.

Cartas como estas comúnmente las enviaba en la antigüedad algún funcionario del gobierno a un subordinado cuando el subordinado asumía alguna nueva responsabilidad pública. Tal vez el mejor ejemplo existente de tales cartas es el Papiro Tebtunis 703. Un administrador del gobierno envió esta carta en el siglo tercero a.C., a un mayordomo que acababa de recibir el cargo de un distrito administrativo egipcio.²¹ La carta está escrita como un «memorando» (*jupomnema*) para recordarle al mayordomo las cosas que el administrador había cubierto con él en la conversación antes de que el mayordomo saliera para asumir su nuevo cargo (ll. 258–61). Los detalles de la carta [p 459] muestran que el mayordomo debe corregir problemas en particular, tales como las quejas de los agricultores contra los oficiales de la ciudad (ll. 40–49) y el robo de ingresos de aceite debido al contrabando (ll. 141–45). Amonestaciones personales están entremezcladas con instrucciones prácticas detalladas sobre cómo administrar el distrito.²² La carta concluye con una amonestación general a la conducta ejemplar:

Tu deber primario es actuar con cuidado peculiar, honradez y de la mejor manera posible ... y tu siguiente deber es comportarte bien y ser recto en tu distrito, guardarte de malas compañías, evitar toda colusión de base, creer que, si eres sin reproche en esto, se te considerará merecedor de funciones más altas, guardar las instrucciones en tu mano, informar de todo como se te ha ordenado. (ll. 261–80).

Esta carta era algo así como un manual para el mayordomo al empezar sus deberes en su nuevo cargo.²³

Hablando de la situación bajo el imperio romano en el primer siglo a.C., Dio Casio dice que «el emperador da instrucciones [*entole*] a los procuradores, los procónsules, y los pretores, a fin de que puedan estar bajo órdenes definitivas cuando salen a sus provincias» (*Hist.* 53.15.4). El contenido de tales «mandatos reales» tenía la intención de publicación amplia de modo que por ellos el público pudiera saber lo que se esperaba bajo el nuevo ofi-

²⁰ Pace Towner, *The Goal of Our Instruction*, 26–27, aunque su sugerencia es convincente (39) que un modo de la emancipación de la mujer visible en el imperio romano en el primer siglo puede haber contribuido a los problemas de la iglesia de Éfeso. Ver también Bruce W. Winter, «The 'New' Roman Wife and 1 Timothy 2:9–15: The Search for a *Sitz im Leben*», *TynBul* 51 (2000): 285–94.

²¹ El texto de la carta con una introducción, traducción y comentario detallado se puede hallar en Arthur S. Hunt y J. Gilbert Smyly, *The Tebtunis Papyri*, vol. 3, parte 1 (Oxford Univ. Press, Londres, 1933), 66–102. Estoy usando la traducción [al inglés] de Hunt y Smyly, y las referencias a líneas son de su edición del texto griego.

²² Por ej., ll. 158–63: «Si eres descuidado en esto ... asegúrate que además de los pagos ... caerás en desacato no ordinario», y ll. 254–57: «Si actúas de este modo cumplirás tu deber oficial y tu propia seguridad estará asegurada».

²³ Hunt y Smyly, *Tebtunis Papyri*, 69, describen la carta como «una especie de vademécum» para el mayordomo y «su carta señalada».

cial y qué acciones que realizara este nuevo oficial tenían el respaldo de la autoridad del emperador.²⁴ El emperador Trajano, escribiendo a principios del segundo siglo d.C., a su gobernador Plinio, por ejemplo, le instruye que haga su mandato imperial conocer a sus súbditos en Bitinia:

El pueblo de esa provincia comprenderá, creo, que tengo sus intereses en el corazón. Porque tú cuidarás de aclarárselo, que fuiste nombrado especialmente para representarme a mí (Plinio, *Ep.* 10.18).

Una carta de mandato oficial, por consiguiente, servía como recordatorio al subordinado de sus deberes y como una comisión pública para este subordinado.²⁵

En 1 Timoteo 6:14 Pablo le dice a Timoteo que «guarde el mandamiento [*entole*]», queriendo decir el mandato que le ha dado mediante la carta. La naturaleza precisa de este mandato surge en varios puntos. Timoteo debe ordenar a los maestros falsos que [*p 460*] dejen de enseñar (1:18) y obligar a que se practique conducta apropiada dentro de la iglesia (3:15). Personalmente debe proveer un ejemplo de conducta consagrada (4:12, 15), asegurarse de que ni su conducta ni su enseñanza caen en el patrón que ha determinado la falsa enseñanza (4:16; 6:20). La pureza de la iglesia, tanto en la conducta de los que pertenecen a ella como en la enseñanza de sus dirigentes, es muy importante porque el verdadero evangelio se halla en la iglesia, y el evangelio es el único medio de salvación (2:1–7; 3:15; 4:7b–10, 16).

Si los hombres de la iglesia están metidos en agrias disputas, no pueden alzar manos santas en oración, y si su conducta estorba sus oraciones, también estorba el avance del evangelio (2:1–8). Si las mujeres de la iglesia están abandonando la modestia y, como Eva, sucumbiendo a la oferta de Satanás de conocimiento pecaminoso, y luego enseñando este error a otros (2:9–14; 5:15), entonces su misma salvación está amenazada (2:15). La iglesia es columna y fundamento de la verdad que todos deben conocer para ser salvados (3:15; cf. 2:4–6). Por esto Timoteo debe dirigir a la iglesia de Éfeso de regreso a la doctrina apropiada y a la conducta correcta.

Doctrina Correcta

En varios lugares esparcidos por la carta Pablo resume elementos críticos de la enseñanza cristiana como una manera de recordarle a Timoteo, y también a la iglesia que oirá la interpretación de este mandato, de ciertos elementos fundamentales del evangelio. Timoteo ha recibido una comisión a ser fiel a este «depósito» de verdad cuando fue apartado para la obra del evangelio (6:12, 20).²⁶ En varios puntos la enseñanza falsa está cuestionando la enseñanza cristiana tradicional, y Pablo quiere recordarle a Timoteo, su subordinado oficial, y a la iglesia a su cuidado de los lugares fundamentales en los que el evangelio y la falsa enseñanza toman caminos diferentes.

Primero, en dos lugares Pablo recalca que Dios es el único Dios verdadero (1 Ti 2:5; 6:15–16). Esta era una confesión común en el judaísmo antiguo (por. ej., Dt 6:4; Is 48:8; 45:5–6) y en el cristianismo primitivo (Mr 12:29; Ro 3:30; 1 Co 8:1; Ef 4:5–6; Stg 2:19), que servían en un contexto politeísta para afirmar la soberanía exclusiva del Dios de las Escrituras judías sobre el universo. Como Pablo dice en 1 Corintios 8:4: «sabemos que un ídolo no es absolutamente nada, y que hay un solo Dios».

Por un lado, es posible que cuando Pablo usa este lenguaje en 1 Timoteo, está simplemente usando lenguaje judío tradicional como un recordatorio de la soberanía universal de Dios en un contexto en que la gente a menudo hacía afirmaciones similares en cuanto al emperador y otros gobernantes (cf. por ej., 2 Mac. 12:15; Sir. 46:5).²⁷

²⁴ Michael Wolter, *Die Pastoralbriefe als Paulustradition* (FRLANT 146; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1988), 164–70.

²⁵ Ver Hunt y Smyly, *Tebtunis Papyri*, 66–73; Ceslas Spicq, *Les Epîtres Pastorales*, 2 vols., 4ª ed. (Ebib; Lecoffre, Paris 1969), 1:34–37; Benjamin Fiore, *The Function of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles* (AnBib 105; Biblical Institute, Roma, 1986), 79–84; Wolter, *Die Pastoralbriefe*, 161–70; y Johnson, *Letters to Paul's Delegates*, 106–7.

²⁶ La «buena profesión delante de muchos testigos» de Timoteo (6:12, RVR) es por consiguiente equivalente a «ordenación». Ver George W. Knight III, *Commentary on the Pastoral Epistles* (NIGTC; Eerdmans, Grand Rapids, 1992), 264–65.

²⁷ La referencia a Dios como el único inmortal puede ser una alusión a la práctica común, desde Julio César, de asignarle honores divinos al gobernante supremo de Roma. Sobre esta práctica, ver Mary Beard, John North, y Simon Price, *Religions of Rome*, 2 vols. (Cam-

Por [p 461] otro lado, Pablo puede estar usando lenguaje tradicional contra las afirmaciones gnósticas de que el Dios judío es una deidad menor en una vasta genealogía de deidades. Puede estar aseverando que Dios no es el Creador creado que se olvidó de sus orígenes y que está por debajo del desconocido «poder de arriba». Más bien, él es el «único potentado» (*dunastes*), el único Dios por sobre todos los demás gobernantes cósmicos y terrenales.²⁸

Segundo, Pablo hace énfasis en que Dios es el Creador del mundo y que su creación es buena. Pablo afirma la creación divina de Adán y Eva en 2:11, e implica que la creación de Dios fue buena al colocar la responsabilidad por la transgresión en Satanás (que está detrás de los verbos en voz pasiva *epatetze* y *exapatetzeisa* en 2:14).²⁹ Esta noción aparece de nuevo en 4:3–5, en donde Pablo contrasta elementos de la enseñanza falsa con su resumen de la verdad que la iglesia sostiene en 3:15–16.

En 4:3–5 Pablo se refiere a la profecía cristiana de que en los tiempos del fin algunos abandonarán la fe por enseñanzas engañosas e inspiradas por los demonios. Menciona dos de estas enseñanzas: prohibir el matrimonio y la abstinencia de alimentos. Puesto que refuta la noción de que el matrimonio sea malo en otros puntos de la carta (2:15; 3:2, 12; 5:9, 14), en el capítulo 4 enfoca la idea de que hay que rechazar «los alimentos».³⁰ El alimento, arguye, como todo lo demás que Dios ha hecho, es bueno, santificado por la palabra creativa de Dios y por las oraciones que ofrecen los creyentes antes de comer. Dios lo ha hecho, además, para beneficio de los que creen y reconocen la verdad; fue creado para que ellos lo reciban con gratitud (cf. 1 Co 10:30). Aquí Pablo hace eco del relato de Génesis de la creación, y específicamente la afirmación de clímax al fin de los seis días de actividad creativa de Dios: «Dios miró todo lo que había hecho, y consideró que era muy bueno» (Gn 1:31).

Más adelante Pablo describirá a Dios como «el cual da vida a todas las cosas» (6:13) y «que nos provee de todo en abundancia para que lo disfrutemos» (6:17). Como 6:15–16, la descripción de Dios como origen de la vida es posiblemente un empuje polémico tradicional en una cualidad a veces adscrita a los emperadores romanos. Cada súbdito supuestamente consideraba al emperador «el origen de su vida y de su existencia» (*Inscr. Priene* 105.10.32).³¹ Puesto que Pablo ha recalcado tan fuertemente en 4:3–5 que Dios creó todas las cosas, sin embargo, probablemente quiere decir en 6:13, 17 que el único soberano Dios es también el Dios que dio vida a todo, y que la creación que él hizo existir es buena. El Dios máximo, en otras palabras, es el Dios de Génesis 1–3, que ha creado y ahora sostiene generosamente a sus criaturas.³²

[p 462] Tercero, Pablo recalca la obra de gracia salvadora de Dios a favor de su creación humana por el Mediador plenamente humano entre Dios y los seres humanos, Cristo Jesús. Pablo afirma el relato del origen del pecado humano que se halla en Génesis 3:1–19 (1 Ti 2:14) y da por sentado que, como resultado de ese pecado original, todos están en necesidad de salvación (1 Ti 2:4, 6; 4:10). Pone énfasis especial, sin embargo, en el carácter de gracia de Dios y de Cristo, en el papel de Cristo como mediador entre Dios y la humanidad, y en la humanidad de Cristo en su papel de mediador. Por eso Pablo le da a Dios el título «Dios nuestro Salvador» y dice que

bridge Univ. Press, Cambridge, 1998), 206–10; para esta comprensión de la frase en 1 Ti 6:16 ver, entre otros, J. N. D. Kelly, *The Pastoral Epistles* (BNTC 14; Hendrickson, Peabody, Mass., 1960), 146, y Spicq, *Epistres Pastorales*, 1:573–74.

²⁸ Cf. E. F. Scott, *The Pastoral Epistles* (MNTC; Hodder and Stoughton, Londres, 1936), 79, y, para 2:5, Kelly, *Pastoral Epistles*, 63. Pace Towner, *The Goal of Our Instruction*, 50 y 84, que conecta el lenguaje de «un Dios» con el universalismo de Pablo (cf. Ro 3:29–30; Gá. 3:20; Ef 4:5–6).

²⁹ Andreas J. Köstenberger, «Ascertaining Women's God-Ordained Roles: An Interpretation of 1 Timothy 2:15», *BBR* 7 (1997): 107–44, aquí en 123.

³⁰ Knight, *Pastoral Epistles*, 190; Marshall, *Pastoral Epistles*, 542.

³¹ Spicq, *Epistres Pastorales*, 1:570.

³² Cf. Walter Lock, *The Pastoral Epistles*, 3ª ed. (ICC; T. & T. Clark, Edinburgh, 1952), 71, sobre 6:13, y Marshall, *Pastoral Epistles*, 672, sobre 6:17. El participio *zoogonountos* en 6:13 está en tiempo presente, indicando que Dios al presente sustentala vida que ha creado. Sobre esto, ver Marshall, *Pastoral Epistles*, 662.

Dios quiere que todos sean salvados (2:3–4). Él es, por consiguiente «es el Salvador de todos, especialmente de los que creen» (4:10). Dios salva a los que creen a través de Cristo, y es un Salvador misericordioso y de gracia, dispuesto a rescatar incluso al peor de los pecadores, cualquiera que sea el nivel de su ignorancia e incredulidad (1:13–16).

En dos confesiones tradicionales (2:5–6 y 3:16b), Pablo recalca el papel de mediador de Cristo entre Dios y la humanidad.³³ Así como hay sólo un Dios, el primer credo dice, también hay sólo un mediador entre Dios y la humanidad: Cristo Jesús (2:5). El segundo credo también habla de Cristo como el que se mueve entre el mundo visible e invisible: Cristo fue vindicado por el Espíritu, visto por los ángeles, y recibido arriba en gloria, pero también fue manifestado en la carne, predicado entre las naciones, y creído en el mundo (3:16). Fue, en otras palabras, «el mediador entre Dios y la humanidad» (2:5).

Ambos credos también recalcan la naturaleza humana de Cristo como mediador. Es como «el ser humano Cristo Jesús» que media entre Cristo y los seres humanos (2:5). Fue también «en la carne» que se manifestó al mundo (3:16).

¿Por qué este triple énfasis en la gracia de Dios, el papel de Cristo como mediador, y la naturaleza humana de Cristo? Pablo probablemente les está recordando a Timoteo y a la iglesia de Éfeso precisamente los puntos de la enseñanza cristiana tradicional que con mayor efectividad refutan las afirmaciones de los maestros falsos. Cristo no es, como los herejes tales como Saturnino afirmaban, un ser celestial sin carne que soslaya a los creadores angélicos del mundo y media entre el Dios desconocido y las personas que poseen una chispa implantada de lo divino. Él es el mediador plenamente humano entre el único Dios y su creación humana, y su poder salvador es efectivo para todos los que creen en él.³⁴ El Dios que creó el mundo, es más, no está aparte del «poder de arriba» de gracia que se compadeció de los productos humanos miserables de las trastadas creativas de los ángeles. Más bien, el Dios que creó a los seres **[p 463]** humanos es también en el que, por la obra misericordiosa y de gracia de Jesucristo, efectuó su salvación.

Conducta Apropiable

La mayor parte de 1 Timoteo aborda la cuestión de una conducta apropiada dentro de la iglesia. La enseñanza falsa produce conducta que parece brotar de una conciencia cauterizada: prohibición del matrimonio, restricciones ascéticas en cuanto a comida, disputas interminables de galimatías basadas en la narrativa de la creación de Génesis, peleas agrias que surgen de esas discusiones, y una codicia por la riqueza. Las mujeres, particularmente las mujeres acomodadas que pueden haber pagado a los maestros falsos para que les sirvan de tutores, y las viudas jóvenes a quienes la iglesia sostenía de sus fondos comunes, están evidentemente entre las principales promotoras de la herejía que ha llevado a esta conducta. Las mujeres acomodadas tal vez están enseñando la herejía en sus casas mientras los hombres pasan el tiempo en las reuniones de la iglesia, no en oración, sino en discusiones agrias sobre la herejía.³⁵ Las viudas jóvenes, por la generosidad de la iglesia libres de la responsabilidad del ma-

³³ Los comentaristas por lo común toman esos dos pasajes como citas de material tradicional previamente existente, aunque hay algún debate sobre 2:5–6. Para la posición de que 2:5–6 es una «pieza litúrgica» antes que un «credo» o «confesión», ver Martin Dibelius y Hans Conzelmann, *The Pastoral Epistles* (Hermeneia; Fortress, Philadelphia, 1972), 41, y Spicq, *Epîtres Pastorales*, 366. Para la idea de que 2:5–6 es composición del mismo Pablo, ver Johnson, *Letters to Paul's Delegates*, 127. La retórica equilibrada del pasaje probablemente indica que es una declaración tradicional de alguna clase y, si la *Shemá* (Dt 6:4–5) sobre la que se basa se puede llamar un credo, con certeza esta declaración califica para ese título también.

³⁴ Esto parece ser más probable que la sugerencia de Towner, *The Goal of Our Instruction*, 54, de que en estos pasajes se ve a Cristo simplemente como el mediador de un pacto. Es cierto que el término *mesites* tiene matices pactuales en otros usos en el Nuevo Testamento (Gá 3:20; Heb 8:6; 9:15; 12:24), pero en esos pasajes el contexto deja bien claros tales matices.

³⁵ Cf. Padgett, «Wealthy Women», 22.

trimonio y de criar hijos, en lo que no creen de todas maneras, pueden pasar su tiempo yendo de casa en casa de los creyentes promoviendo la falsa enseñanza.³⁶

Los hogares cristianos en donde la iglesia se reúne por consiguiente están en un caos doctrinal, y, como consecuencia, la «familia de Dios» está en caos. La noción de que Dios y su pueblo están separados del orden creado amenaza la base bíblica y teológica del evangelio. Un enfoque sobre la importancia del conocimiento mítico para la salvación oscurece la preocupación del evangelio con la salvación mediante la misericordia de Dios y la mediación sacrificial de Jesucristo. Las agrias disputas de los hombres y el descuido de la correcta administración del hogar tanto de parte de hombres como de mujeres están acarreado sobre la iglesia la justificada censura del mundo de afuera. Como resultado, el testimonio de la iglesia al evangelio está seriamente obstaculizado.³⁷

Frente a todo esto, Pablo le otorga a Timoteo un mandato para recordarles a los cristianos de Éfeso a conducirse apropiadamente en la casa de Dios y en sus propias familias. Parece especialmente preocupado por lo que sucede cuando la iglesia se reúne para la adoración y por la necesidad de dirigentes calificados en la iglesia de Éfeso. En el trasfondo de sus comentarios sobre estos dos asuntos está el abuso entre los cristianos de Éfeso de la compleja conexión entre la iglesia y el hogar.

[p 464] La iglesia reunida para la adoración

En 2:1–15 Pablo le da a Timoteo instrucciones sobre la conducta de la iglesia cuando se reúne para la adoración. Al parecer cuando la iglesia se ha reunido para adoración en el pasado, agrias disputas entre los hombres llevaron al descuido de la oración (2:8), y estas disputas probablemente surgieron por la enseñanza de mano pesada de la herejía de parte de las mujeres (2:12). Pablo insta a Timoteo y a la iglesia a restaurar la oración como el enfoque primario (*protos*) de adoración (2:1, 8), y especialmente los insta a orar por los que están en cargos de autoridad en el gobierno, de modo que los cristianos puedan vivir en paz y vidas santas (2:2). Tales condiciones no son sólo deseables porque hacen más fácil para que los cristianos vivan de una manera que agrada a Dios (2:3) sino también porque facilitan la proclamación del evangelio por parte de la iglesia a un mundo incrédulo (2:4–7).³⁸

Pablo también quiere que los papeles respectivos de los sexos en la reunión de adoración de la iglesia reflejen positivamente el orden de la creación y negativamente la experiencia de la caída según se describe en Génesis 1–3. Los hombres deben dejar de andar coléricos y peleando unos con otros y más bien deben levantar «manos santas» a Dios en oración. Las mujeres deben traer a la reunión de adoración vidas adornadas con buenas obras antes que con exhibiciones ostentosas de riqueza o vestidos inmodestos (2:9–10). Pablo probablemente no quiere decir que se excluya a las mujeres de orar durante la reunión de adoración de la iglesia como tampoco quiere decir que se excluya a los hombres de adornar sus vidas con buenas obras, pero la implicación de su mandato directo a los hombres en cuanto a orar es que por lo menos ellos deben tomar la iniciativa en esta actividad.³⁹

Además, Pablo prohíbe que las mujeres enseñen o ejerzan autoridad inapropiada sobre el hombre en el culto de la iglesia (2:12a).⁴⁰ Deben más bien aprender calladamente y «en plena sumisión» (2:11, 12). Pablo no dice a

³⁶ Esta parece ser la mejor explicación del consejo de Pablo de «inscribir» (*katalego*) sólo a viudas que sean de edad avanzada (sesenta o más años) y que no tengan parientes que las cuiden (5:3–9a, 16), y que se «excluya» (*paraiteo*) a viudas más jóvenes (5:11, aut.) puesto que algunas desean casarse y otras aprenden a ser holgazanas, «yendo por las casas ... diciendo lo que no deben» (5:12–13, aut.). Ver Marshall, *Pastoral Epistles*, 574–81, 591–92, 601–3.

³⁷ Cf. Towner, *The Goal of Our Instruction*, 169–99. Como Towner recalca por todo su estudio, esta preocupación por la misión y no la noción de *christliche Bürgerlichkeit* («ciudadanía cristiana»), como Dibelius y Conzelmann, *Pastoral Epistles*, 8, 39–41, la describen, explica la ética social de las Pastorales.

³⁸ Sobre el matiz causal del pronombre relativo *jós* («quién») que empieza 2:4, ver Marshall, *Pastoral Epistles*, 425. Marshall llama la atención a las construcciones paralelas en 4:10 y Tito 2:14.

³⁹ Marshall, *Pastoral Epistles*, 447.

⁴⁰ El verbo raro *autzenteo*, parafraseado en esta oración como «ejerciando autoridad inapropiada», ha sido tema de intenso debate, en cuanto a si se refiere, en sentido negativo, al uso inapropiado de la autoridad o, en sentido neutral, al uso de la autoridad en general. Ver

quién o a qué deben someterse las mujeres, pero puesto que acaba de prohibirles enseñar, parece ser más probable que quiera decir que ellas deben someterse a los supervisores o ancianos de la iglesia, que deben ser hombres con capacidad para enseñar (3:2; 5:17).⁴¹

[p 465] ¿Por qué esta preocupación de separar los papeles de los hombres y las mujeres y de silenciar a las maestras en el culto de la iglesia? En un nivel práctico, silenciar a las maestras corta la enseñanza falsa en su fuente: mujeres acomodadas, como ya hemos visto, estaban probablemente financiando a los maestros falsos y esparciendo ellas mismas la herejía de los falsos maestros, y las viudas jóvenes, alegremente liberadas de toda obligación de casarse y de criar hijos, estaban yendo de casa en casa enseñando la herejía.

Como ya es evidente por la disposición de Pablo de separar los papeles de los sexos en el culto en 2:8–9 y a silenciar a todas las maestras en 2:12, sin embargo, un asunto teológico más profundo está en juego en este ordenamiento específico de géneros en la adoración. Pablo indica este asunto explícitamente en 2:13–15. Dios hizo a los seres humanos en dos géneros, masculino y femenino, y el orden en que los creó implica papeles distintos en la iglesia para cada género. Los hombres deben presumiblemente tomar la iniciativa en la oración cuando la iglesia se reúne para la adoración, y las mujeres deben someterse a la autoridad del liderazgo masculino de la iglesia porque «primero fue formado Adán, y Eva después» (2:13). Los hombres, más bien que las mujeres, deben enseñar porque Eva antes que Adán fue la primera víctima de Satanás en el engaño que condujo a la desobediencia descrita en Génesis 3:6.

La implicación es clara: Adán y Eva violaron el ordenamiento divino de los géneros cuando Eva condujo a Adán a desobedecer el mandato de Dios. De una manera que es reminiscencia de 1 Corintios 11:2–16 Pablo correlaciona la actividad en el culto de la iglesia con el ordenamiento divinamente designado de los sexos en la creación. Las mujeres serán salvadas de la enseñanza falsa inspirada satánicamente (1 Ti 2:15; cf. 5:15)—y por consiguiente serán salvadas escatológicamente—si dejan sus prácticas y enseñanzas ascéticas y se dedican a los deberes que afirman la creación: el matrimonio, criar hijos y administrar un hogar (2:15; 5:14).⁴²

No lleva mucho buscar la razón por la que Pablo impone esto sobre la iglesia de Éfeso un orden que refleja el orden, tanto positivo como negativo, de las narrativas de la creación en Génesis, si la enseñanza falsa en Éfeso se parecía al gnosticismo de Saturnino. Una devaluación del «Dios judío» que Génesis 1–3 describen cómo el Creador del universo, y por consiguiente el Creador de Adán y Eva, ha llevado a una violación de los convencionalismos en el culto en la iglesia, convencionalismos que Pablo creía que se arraigaban en esa narrativa. Esos convencionalismos necesitaban ser establecidos de nuevo como una manera de afirmar el orden creado contra las afirmaciones de la herejía y también como una manera de restaurar el orden en la adoración colectiva de la iglesia.⁴³

las consideraciones opuestas en, por ej., Andreas J. Köstenberger, «A Complex Sentence Structure in 1 Timothy 2:12», en *Women in the Church: A Fresh Analysis of 1 Timothy 2:9–15*, ed. Andreas J. Köstenberger, Thomas R. Schreiner, y H. Scott Baldwin (Baker, Grand Rapids, 1995), 81–103, y Marshall, *Pastoral Epistles*, 456–60. La naturaleza inusual del término indica que Pablo quiere decir algo diferente de que las mujeres no deben ejercer autoridad sobre los hombres (cf. Marshall, *Pastoral Epistles*, 458). Pablo podría haber fácilmente formulado una oración que usaba un término más común, tal como *proistemi* (cf. 3:4–5; 5:1), si hubiera querido dar ese significado. Probablemente quiere decir, por consiguiente, que las mujeres no deben ejercer autoridad inapropiada sobre los hombres, y no simplemente que nunca deben ejercer autoridad sobre los hombres.

⁴¹ Los «ancianos» que enseñan en 5: claramente son hombres puesto que Pablo, que es plenamente capaz de hablar de *presbuterai* (5:2), no obstante escoge aquí la frase masculina *joi ... presbuteroi*.

⁴² Cf. Mounce, *Pastoral Epistles*, 130–43. Sobre el acaloradamente debatido significado de la declaración de Pablo «sera salvada al engendrar hijos» en 2:15, ver la amplia revisión de interpretaciones y las observaciones exegéticas en Köstenberger, «Ascertaining Women's God-Ordained Roles», 107–44.

⁴³ La base para el atractivo de esta herejía para las mujeres puede haber sido colocada por la «nueva» actitud entre algunas esposas a fines de la república de Roma que trataban de ejercer dominio sobre sus esposos. Para el tiempo de Augusto, esta conducta era común pero a menudo se la veía como escandalosa. Sobre esto ver Towner, *The Goal of Our Instruction*, 39, y Winter, «'New' Roman Wife»,

[p 466] Pablo espera que si la iglesia sigue estas instrucciones disfrutará de tres resultados. Primero, de nuevo se elevará oración por las autoridades gobernantes, conteniendo así la oleada de persecución y ayudando a preservar el ambiente social en el que puede florecer el testimonio de la iglesia en cuanto al evangelio. Segundo, los perpetradores primarios de la enseñanza falsa serán silenciados. Tercero, la conducta de la iglesia en la adoración proclamará en sí misma al Dios de Génesis 1–3 como el verdadero Dios.

Liderazgo en la familia de Dios

El liderazgo en la iglesia de Éfeso está en manos de un grupo que Pablo llama alternadamente «obispos» (3:1–7) y «ancianos» (5:17–20).⁴⁴ Estos líderes probablemente cuentan en su trabajo con la ayuda de los «diáconos» (3:8–13). La iglesia sobre la que estos líderes presiden evidentemente se reúne en varias casas, que son de propiedad de ancianos o supervisores individuales. Esto no quiere decir, sin embargo, que cada supervisor o anciano tiene su propia iglesia de hogar puesto que en 5:20 Pablo instruye a Timoteo a reprender a los ancianos que pecan (plural) frente a todo el grupo.⁴⁵ Parece razonable pensar del anciano o supervisor que tiene una casa en la que se reúne la iglesia como teniendo un papel especialmente prominente en el liderazgo de la iglesia que se reúne en su casa; un dueño de casa sería acomodado y por consiguiente tendría cierta medida de posición social natural dentro de la iglesia.⁴⁶

Si este entendimiento de la estructura de la iglesia de Éfeso es correcto en general, entonces la enseñanza falsa puede sólo haber ganado fuerza si los ancianos en cuyas casas la iglesia se reúne habían estado desatentos tanto a los asuntos domésticos como a los eclesiásticos de sus hogares. Las familias que viven en sus casas y las asambleas que se reúnen en ellas están en caos moral y doctrinal. El desorden doméstico y colectivo que plaga a la iglesia está dándole a la fe un mal nombre ante los que no creen y estorbando la proclamación del evangelio (2:1–7; 3:13–15; 6:1). Un propósito importante del mandato de Pablo a Timoteo, por consiguiente, es poner ante él y ante la iglesia una lista de requisitos personales para los que deben servir en estos cargos e instar a Timoteo a ser un ejemplo para todos sobre cómo conducir los asuntos domésticos y eclesiásticos.

[p 467] Los estudiosos frecuentemente señalan cuán similar la lista de requisitos para supervisores y diáconos en 3:1–13 es a las listas de requisitos que se hallan en los filósofos helenistas o teóricos morales del período. La lista de Pablo es similar en forma y en algunas de las cualidades mencionadas, por ejemplo, a la lista de requisitos para un general descritos en el contemporáneo de Pablo Onasander.⁴⁷ Un general debe ser prudente y no amador del dinero, preferiblemente debe tener hijos, tener la edad apropiada, no ser ni demasiado joven ni demasiado viejo, y tener buena reputación (junto con muchas otras buenas cualidades); estas características son idénticas o se parecen mucho a algunas de las cualidades mencionadas en la lista de Pablo. Esto no es sorpresa puesto que una de las principales preocupaciones de Pablo en 1 Timoteo es restaurar la reputación pública estropeada de la iglesia para que su testimonio del evangelio a los de afuera pueda ser efectivo. Así concluye su lista de requisitos

285–94. Tal vez en 2:9–15 Pablo trataba de prevenirle a la iglesia un escándalo público sobre este asunto y con propósitos evangelizadores, como lo hace con los esclavos en 6:1–2 (cf. Tit 2:5, 10).

⁴⁴ Ver Tit 1:5 y 7, en donde los dos términos designan el mismo oficio. El término «supervisor» (*episkopos*) siempre está en singular en las Pastorales (1 Ti 3:1, 2; Tit 1:7) y por esto algunos estudiosos han propuesto que el «supervisor» y los «ancianos» (*presbuteroi*) cumplen funciones diferentes. R. Alastair Campbell, *The Elders: Seniority within Earliest Christianity* (SNTW; T. & T. Clark, Edinburgh, 1994), 176–205, por ejemplo, cree que las Pastorales reflejan un período transicional en el que un solo «supervisor» se escoge en cada ciudad para presidir sobre los «ancianos» de la ciudad (Tit 1:5, 7). Pero, como Marshall, *Pastoral Epistles*, 179, observa, Tit 1:5 habla de nombrar «ancianos» en cada ciudad, y no un «supervisor» para cada ciudad. Parece mejor, con Marshall, *ibid.*, 181, ver «supervisor» como título descriptivo de la función y «anciano» como título descriptivo de su posición.

⁴⁵ Esto hace improbable la afirmación de Campbell (*Elders*, 193) de que «supervisores» empezaron como líderes de sus propias iglesias en hogares.

⁴⁶ Ver David C. Verner, *The Household of God: The Social World of the Pastoral Epistles* (SBLDS 71: Scholars Press, Chico, Calif., 1983), 133, 152.

⁴⁷ Onasander (a veces deletreado Onosander) fue un filósofo platónico que escribió durante el reino de Claudio (41–54 d.C.). Ver el texto con traducción [al inglés] de su *De imperatoris officio* 1 en Dibelius y Conzelmann, *The Pastoral Epistles*, 158–60.

para el oficio de «supervisor» con la afirmación de que el que sirve en esta capacidad debe ser un hombre del «que hablen bien de él los que no pertenecen a la iglesia, para que no caiga en descrédito y en la trampa del diablo» (3:7; cf. 2:1–6; 6:1).

Además de estos requisitos, sin embargo, Pablo incluye para los supervisores como los diáconos un número de cualidades que parecen particularmente apropiadas para gobernar hogares tranquilos, justos y ordenados, y para enseñar la doctrina apropiada dentro de las asambleas cristianas que se reúnen en esos hogares. Los supervisores y los diáconos deben ser fieles a sus esposas (3:2, 12), no deben ser proclives a la borrachera (3:3, 8), y deben administrar bien sus propias casas, particularmente a sus hijos (3:4, 12). Los supervisores deben ser sobrios, moderados, y hospitalarios, y en lugar de desatarse en violencia física, deben ser amables y pacíficos (3:2–3), cualidades especialmente apropiadas para un hogar ejemplar.

Además, el supervisor debe ser hábil para enseñar la fe y, junto con los diáconos, debe tener una buena comprensión de la fe y una clara conciencia en cuanto a la precisión de sus creencias (3:2, 9). Los que son responsables por la conducta de sus hogares también son responsables por la veracidad de la enseñanza que tiene lugar en ellos cuando la iglesia se reúne para la adoración.

¿Por qué se preocupa Pablo tanto porque los líderes de la iglesia sean cabezas responsables de sus familias? Los falsos maestros, además de reclutar a viudas jóvenes (5:13), también pueden haber seleccionado familias en donde, según la costumbre griega y romana, el hombre tenía autoridad formal, pero que estaban en caos. Pueden haber hecho presa de los hogares en donde las mujeres ya eran corruptas (2 Ti 3:6) y no cuidaban a sus familiares (1 Ti 5:4, 8, 16). También pueden haber tenido éxito en hogares en donde la enseñanza fuera de la ortodoxia no era cuestionada (2 Ti 3:6; Tit 1:11).

Los jefes de familia que también eran los dueños de las casas en donde se reunían las congregaciones para la adoración pueden haber sido indirectamente responsables [p 468] por mucho de este desorden por su renuencia para asumir la responsabilidad de lo que ocurría en sus hogares. Tal vez la borrachera (1 Ti 3:2, 3, 8, 11), infidelidad marital (3:2, 12), una falta de capacidad para enseñar (3:2), o una falta de conocimiento sostenido con sinceridad (3:9) estorbaba el ejercicio de sus responsabilidades. Tal vez el éxito financiero de los falsos maestros los impresionó (3:3; 3:8; cf. 6:3–10; Tit 1:11). Tales individuos, dice Pablo, no deben ocupar cargos de liderazgo en la iglesia, «porque el que no sabe gobernar su propia familia, ¿cómo podrá cuidar de la iglesia de Dios?» (3:5; cf. 3:12). A los ancianos que persisten en esta clase de conducta se les debe reprender públicamente (5:20).⁴⁸ En contraste, los que gobiernan bien merecen recibir reconocimiento especial (5:17).

Pablo quiere que el mismo Timoteo provea un ejemplo no sólo para los líderes de la iglesia sino para todos. «Que los creyentes vean en ti un ejemplo a seguir», Pablo le dice, «en la manera de hablar, en la conducta, y en amor, fe y pureza» (4:12; cf. 4:15). Timoteo debe ver a todos dentro de la iglesia de Éfeso como si fueran miembros de su familia y tratar con respeto a cada familiar metafórico dentro de esta familia (5:1). Debe evitar ordenaciones precipitadas a cargos de responsabilidad eclesiástica (5:22), mantenerse libre del ascetismo de los maestros falsos, tomar «un poco de vino» (5:23), huir de los males a los que da lugar la codicia por la riqueza, y procurar «la justicia, la piedad, la fe, el amor, la constancia y la humildad» (6:3–11). Sobre todo, debe guardar «el depósito», la «instrucción sana» que Pablo le ha confiado a su cuidado y que los falsos maestros han abandonado (1:13; 6:3).⁴⁹ En otras palabras, como los que recibían mandatos reales, él debe ser un ejemplo de la clase de conducta que pone orden en el mundo y que sostiene, en el caso de Timoteo, la administración de la familia de Dios» (*oikonomian tzeou*, 1:4).⁵⁰

La Administración de la Familia de Dios en Éfeso

⁴⁸ El participio *jamartanontas* («los que pecan») está en tiempo presente y por consiguiente se refiere a los que *persisten* en pecar.

⁴⁹ Ver Ceslas Spicq, «paraqkh», *TLNT*, 3:27.

⁵⁰ Para esta traducción de la frase, ver Johnson, *Letters to Paul's Delegates*, 112.

En 1 Timoteo Pablo está preocupado por restaurar el testimonio evangélico de una iglesia plagada por enseñanza protognóstica. Esta enseñanza promovía una noción desordenada del universo, se aprovechaba de familias en desorden para propagar su enseñanza, y dejaba a su paso una iglesia en desorden. Los que estaban fuera de la iglesia notaron el estado caótico de la iglesia y no quedaron impresionados favorablemente. A pesar del deseo de Dios de que «todos sean salvos y lleguen a conocer la verdad» (2:4), la iglesia no testificó efectivamente de la bondad de la creación de Dios, la situación caída de la humanidad y los propósitos salvadores de la gracia de Dios como han sido revelados en la obra mediadora de Cristo Jesús. Su desvío de estos elementos cardinales de la fe llevaron a las mujeres a abandonar la administración (*oikodespoteo*, 5:14) de sus hogares y a ejercer autoridad de enseñanza inapropiada sobre el liderazgo [**p 469**] masculino de la iglesia. La administración de la familia de Dios, como resultado, cayó en un caos.⁵¹

Pero la familia de Dios, la iglesia, es «columna y fundamento de la verdad». La verdad debe ser evidente en lo que la iglesia enseña y en la manera en que la iglesia y las familias que auspician sus reuniones llevan sus asuntos. Dios creó a los seres humanos como masculino y femenino, y le asignó a cada género papeles separados. Pablo le dice a Timoteo que el ordenamiento del culto de la iglesia y el ordenamiento de los asuntos en el hogar deben reflejar esta obra de Dios como Creador. Si los hombres y las mujeres en la iglesia de Éfeso alinean sus asuntos domésticos y eclesiásticos con la verdad de que Dios creó el mundo y lo llamó bueno, entonces mostrarán por la manera en que viven que las nociones de las falsas enseñanzas que niegan al mundo están erradas. Los que no son creyentes ya no calumniarán la enseñanza de la iglesia (6:1). La iglesia más bien funcionará como depósito de la verdad en cuanto a Dios, la humanidad y el rescate de Dios de la humanidad por el único mediador entre Dios y su creación humana, el hombre Jesucristo (2:5–6).

⁵¹ La noción de la iglesia como familia de Dios también aparece en las cartas paulinas anteriores y no es síntoma de una preocupación para christliche Bürgerlichkeit («ciudadanía cristiana») que se desarrolló en la iglesia después del tiempo de Pablo. Ver Gá 6:10; Ef 2:19 (cf. 1 Co 4:1; 9:17) y la consideración en Towner, *The Goal of Our Instruction*, 133–34.

[p 471]

Capítulo 20

TITO: CÓMO CONOCER A DIOS, HACER EL BIEN Y HACER ATRACTIVA LA SALVACIÓN

Más o menos al mismo tiempo en que Pablo escribió su mandato a Timoteo en Éfeso (i.e., 1 Timoteo), también escribió un mandato a Tito. Como vimos en el capítulo 19 el apóstol había dejado a Tito en la isla de Creta para corregir problemas y nombrar dirigentes calificados en las iglesias de la isla. Como las antiguas cartas reales de mandato descritas en el capítulo previo, la carta de Pablo a Tito la escribe un superior a un subordinado que está a cargo de la supervisión de un grupo social. Como esos documentos, el propósito de la carta es evidentemente recordarle a Tito, subordinado de Pablo, las instrucciones que le dio oralmente antes de que asumiera sus deberes. También como estos «mandatos reales», la carta de Pablo, aunque escrita para Tito mismo, es un documento público, destinado a toda la iglesia, como lo muestra el plural «ustedes» (*jumon*) en su renglón de conclusión (3:15).

Pablo encarga a Tito que nombre dirigentes que puedan refutar la falsa enseñanza que ha empezado a corromper a las iglesias de Creta y la reemplace con «doctrina sana» (1:5, 9). Como es común en tales mandatos reales, Tito mismo debe proveer un modelo de creencia y conducta que Pablo espera que todos tengan en la iglesia de Creta (2:7–8), y la naturaleza pública del mandato muestra a todos los cristianos de Creta que Tito lleva en sí el respaldo autoritativo del apóstol Pablo (3:15).

La falsa enseñanza que ha empezado a perturbar las iglesias de Creta parece virtualmente idéntica a la enseñanza falsa que había creado desorden en las iglesias de Éfeso. Apela a la ley judía (Tit 3:9; cf. 1:14; 1 Ti 1:7), tiene tendencias ascéticas (Tit 1:14–15; cf. 1 Ti 4:3), y hace énfasis en la importancia de «mitos» (Tit 1:14; cf. 1 Ti 1:4; 4:7) y «genealogías» (Tit 3:9; cf. 1 Ti 1:4). Los falsos maestros de Creta, como los de Éfeso, tienen conciencias corruptas (Tit 1:15; cf. 1 Ti 4:2), codician ganancia financiera (Tit 1:11; cf. 1 Ti 6:10), y promueven discusiones y facciones (Tit 3:9–11; 1 Ti 6:4). También, como su contraparte de Éfeso, esparcen su enseñanza de casa en casa, trastornando a las familias en esas casas y probablemente a las iglesias que se reúnen en ellas (Tit 1:11; cf. 1 Ti 5:13).

Las diferencias primarias entre los grupos están en sus orígenes étnicos y geográficos. Sabemos que el grupo de Creta era nativo de la isla (1:12–13) y era judío (1:10), en tanto que Pablo no dice explícitamente los orígenes del grupo de Éfeso.¹ Como en [p 472] Éfeso, también en Creta la enseñanza falsa probablemente es una forma temprana de gnosticismo judío y probablemente contiene algunos de los elementos mitológicos y ascéticos que afloraron en los sistemas gnósticos posteriores de Saturnino y Menander.²

La preocupación primaria de Pablo en la carta es que esta enseñanza perversa continuará conduciendo a conducta impía, lo que a su vez traerá descrédito público para el «mensaje fidedigno» de la iglesia en cuanto a Dios. Esta preocupación en cuanto a la conexión entre la calidad del conocimiento de uno acerca de Dios y la calidad de la conducta de uno domina la carta. La enseñanza engañosa en cuanto a Dios inevitablemente conducirá a una conciencia corrupta y obras impías. La enseñanza sólida de que por Jesucristo Dios salva a los seres humanos de la mala conducta y les da esperanza de vida eterna, sin embargo, debe conducir a pureza moral y obras buenas. La enseñanza falsa que ha infestado a las iglesias de Creta es tan perniciosa porque su comprensión de Dios con-

¹ Creta era la más grandes de las islas del mar Egeo y allí vivía una numerosa minoría judía. Josefo informa que durante el reinado de Augusto un impostor con un parecido superficial al Alejandro, hijo de Herodes, pudo convencer a todos los judíos que encontró en la isla que las instrucciones de Herodes de ejecutar a sus hijos Alejandro y Aristóbulo nunca se acataron y que él era Alejandro (A. J. 17.327; cf. B. J. 2.103). Josefo también estaba casado con una mujer de Creta que, dice, venía de una familia prominente de la isla (Vit. 427). Tácito extrañamente traza el linaje de los judíos a gente de Creta (Hist. 5.2), y Hch 2:11 menciona a Creta entre los lugares desde los que los judíos vinieron para celebrar el festival de Pentecostés en Jerusalén. Todo esto implica que había una población judía numerosa en la isla.

² Ver los comentarios sobre Saturnino y Menander en capt. 19, arriba.

duce a conducta impía, lo que a su vez socava la capacidad de los cristianos de atraer a los de afuera al mensaje cristiano; el mensaje de que Dios ha ofrecido salvación del pecado y esperanza eterna por Cristo Jesús.

En este capítulo examinaremos primero la conexión que Pablo hace entre la creencia y la conducta en Tito y luego hablaremos de los orígenes e implicaciones, tanto sociales como teológicas, de la creencia de Pablo de que la conducta impía estorba la enseñanza de la iglesia en cuanto a Dios como Salvador.

Conocimiento y conducta

La conexión entre conocimiento y conducta permea toda la carta y explica la diferencia básica entre la «enseñanza sana» del evangelio de Pablo y el mensaje engañoso de los falsos maestros. «El conocimiento de la verdad», como Pablo dice en la primera oración de la carta, «conduce a la piedad [*eusebia*]» (1:1).³ Pero la calidad de las vidas de los falsos maestros denota la falsedad de sus reclamos de conocer a Dios (1:16). Son insubordinados (1:10), codiciosos (1:11), buscapleitos (3:9), y divisivos (3:10). Tienen mentes manchadas así como conciencias corruptas, y estas deficiencias intelectuales los han llevado a confusión sobre lo que es puro y lo que es impuro (1:15).⁴

[p 473] La conexión que Pablo hace entre el conocimiento de Dios y la ética explica, por lo menos en parte, su cita del poeta cretense Epiménides: «Los cretenses son siempre mentirosos, malas bestias, glotones perezosos» (1:12).⁵ Esto no es simplemente repetición insensible de un estereotipo social, y un ejemplo de que el mismo Pablo no sigue su propio consejo de 3:2 de demostrar «plena humildad en su trato con todo el mundo». ⁶ Muchos consideraban a los cretenses en la antigüedad como mintiendo específicamente en cuanto a Zeus puesto que afirmaban que él fue un hombre divinizado por sus obras benéficas a la sociedad y cuya tumba se podía ver en su isla. El proverbio vincula a la mentira cretense en cuanto a Dios con su conducta. La cita de Pablo del proverbio es, por consiguiente, un esfuerzo por decir que por lo menos los falsos maestros encajan con este estereotipo de los cretenses porque tienen una comprensión falsa de Dios, y esta comprensión falsa encaja como guante en mano con su manera perversa de vida.⁷

Si los falsos maestros demuestran la verdad de que una comprensión perversa de Dios lleva a una conducta perversa, entonces el antídoto a la enseñanza falsa debe combinar una comprensión correcta de Dios con la enseñanza en cuanto a las buenas obras a las que debe conducir esta comprensión correcta. Esta conexión entre la enseñanza correcta y la conducta correcta aparece en varias coyunturas críticas de la carta. Pablo dice que los ancianos deben apegarse firmemente a «la palabra fiel» y «refutar a los que se opongan» (*gar*, 1:9–10) porque «hay muchos rebeldes, charlatanes y engañadores». En otras palabras, el antídoto a la mala conducta de los falsos

³ En las Pastorales, el término *eusebeia* («reverencia, piedad, santidad») quiere decir conocimiento de Dios que da lugar a la conducta apropiada. Sobre esto ver Hermann von Lips, *Glaube-Gemeinde-Amt: Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen* (FRLANT 122; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979), 80–84. Esta comprensión del término puede surgir de su uso en la LXX y en judaísmo helénico en general. Ver, por ej., Is 11:2 y 33:6, en donde *eusebeia* traduce «el termo del Señor» (cf. Pr 1:7), y la consideración en Philip H. Towner, *The Goal of Our Instruction: The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles* (JSNTSup 34; Sheffield Academic Press, Sheffield, 1989), 88, 147–54; I. H. Marshall, *The Pastoral Epistles* (ICC; T. & T. Clark, Edinburgh, 1999), 135–44, y Jerome D. Quinn, *The Letter to Titus* (AB 35; Doubleday, Nueva York, 1990), 282–91.

⁴ Tal vez de una manera similar a los falsos maestros de Colosas, los falsos maestros de Creta creían que a Dios y a los seres cósmicos bajo él se les debe apaciguar con prácticas ascéticas: «mandamientos de los que rechazan la verdad» como Pablo se refiere a ellos aquí (1:14; cf. Col 2:18, 22–23).

⁵ Epiménides era un maestro religioso que vivió en Creta alrededor del 500 a.C. Nada de su producción literaria ha sobrevivido, pero la cita aquí le fue atribuida tan temprano como con Clemente de Alejandría (*Strom.* 1.591–2) y Jerónimo (*Comm. Tit.*, 707).

⁶ Al autor de Tito frecuentemente se le increpa por el comentario. Los comentarios de Alexander Souter y Emil G. Kraeling son típicos: «Tal vituperio no se debe tomar demasiado en serio. Los antiguos eran muy dados a eso, y probablemente revela tanto el gusto o incluso el carácter de las personas que lo usaban como la naturaleza de aquellos a quienes atacaban». Ver su artículo, «Crete, Cretans», en *Dictionary of the Bible*, ed. James Hastings, Frederick C. Grant, y H. H. Rowley, 2ª ed. (T. & T. Clark, Edinburgh, 1963), 188.

⁷ Reggie M. Kidd, «Titus as *Apologia*: Grace for Liars, Beasts, and Bellies», *HBT* 21 (1999): 185–209.

maestros está en la refutación de su falsa enseñanza. De modo similar, los cristianos cretenses de cualquier edad, género y posición social deben vivir sensatamente «debido a lo que» (*gar*, 2:11) han creído en cuanto a la gracia salvadora de Dios y su esperanza futura (2:11–13).

Tito debe recordarles a los creyentes de Creta que vivan de manera sumisa, honrada y pacífica (3:1–2) «porque» (*gar*, 3:3) Dios ha rescatado a todos los creyentes sacándolos de lo opuesto de esta clase de conducta cuando les mostró su bondad y los justificó por su gracia. Los cretenses no sólo son «rebeldes, charlatanes y engañadores», sino que todo cristiano, antes de abrazar la verdad en cuanto a Dios, vivía de esa manera: «en la malicia y en la envidia. Éramos detestables y nos odiábamos unos a otros» (3:3).⁸ Dios ha rescatado a todo el mundo de esta manera de vida a todo el que ha confiado en él y creído en la enseñanza sana del evangelio ortodoxo. Aquellos a [*p* 474] quienes él ha rescatado deben, por consiguiente, empeñarse «en hacer buenas obras» (3:8; cf. 3:14).

Cómo hacer atractivo al salvador

Vimos en el capítulo 19 que en 1 Timoteo Pablo tomó en serio el impacto que la falsa enseñanza ejercía en la ética de aquellos que la abrazaban y consecuentemente en el testimonio de la iglesia ante el público no creyente. En 1 Timoteo Pablo le dijo a Timoteo que las vidas pacíficas y tranquilas de los cristianos son agradables a «Dios nuestro Salvador, el cual quiere que todos los seres humanos sean salvados y vengán al conocimiento de la verdad» (1 Ti 2:4, aut.). Esta declaración implica que Dios quiere que las personas dentro de la iglesia vivan pacífica y tranquilamente para que las buenas nuevas de los propósitos salvadores de Dios para la humanidad puedan ganar oídos de parte de los que están fuera de la iglesia. Más adelante Pablo le dijo a Timoteo que enseñe a las viudas jóvenes a descartar la denigración del matrimonio que promovía la enseñanza falsa, y que más bien se casen, críen hijos y ejerzan responsablemente autoridad sobre sus familias, y «no den lugar a las críticas del enemigo» (5:14). Los esclavos también deben servir a sus amos de manera honorable y respetuosa, porque «así evitarán que se hable mal del nombre de Dios y de nuestra enseñanza» (6:1–2).

Pablo levanta esta misma preocupación en Tito. Como resultado de su conducta reformada, dice Pablo, los cristianos silenciarán a los que hablan «mal de la palabra de Dios» (Tit 2:5) y están buscando algo «malo de nosotros» (2:8) para decir. Los cristianos más bien harán «honor a la enseñanza de Dios nuestro Salvador» (2:10). Si las mujeres jóvenes aman a sus esposos e hijos, tienen dominio propio y son puras, ejercen sus responsabilidades domésticas con diligencia, son bondadosas, y se someten a sus esposos, entonces nadie podrá desacreditar a «la palabra de Dios» aduciendo que conduce al desorden doméstico (2:5). De modo similar, si los esclavos son sumisos a sus amos, tratan de agradarles, se abstienen de discutir con ellos o de robarles, y se ganan la confianza de sus amos, harán que la enseñanza de la iglesia en cuanto al Dios que salva a las personas de sus pecados (cf. 3:3–5) sea atractiva para los de afuera (2:10; cf. 1 Ti 6:2).⁹

Tanto en 1 Timoteo como en Tito, Pablo parece dar atención especial a los que debido a que carecen de poder social son vulnerables a la opresión de parte de sus superiores. Las mujeres deben aprender en plena sumisión en 1 Timoteo 2:11 y deben someterse a sus esposos en Tito 2:5. Los esclavos deben servir a sus amos obediente y respetuosamente en 1 Timoteo 6:1–2; y mucho más si los amos son hermanos en la fe. En Tito 2:9–10 los esclavos deben someterse a sus amos en todo sin discutir.

Muchos de los que estudian las Cartas Pastorales han entendido estas directivas como una capitulación de parte del autor de las Pastorales a la estructura social [*p* 475] opresiva que prevalecía en ese tiempo; un acomodo conveniente de la iglesia a un mal claramente cultural para que la iglesia pueda sobrevivir como institución.¹⁰ Algunos piensan que este aspecto de las Pastorales las separa del Pablo auténtico, cuyas tendencias eran mucho

⁸ Cf. Kidd, «Titus as *Apologia*», 200.

⁹ Sobre el motivo misionero de la ética social de las Pastorales, ver Towner, *The Goal of Our Instruction*, 169–99.

¹⁰ Ver el cuatro de simpatía de este desarrollo como una necesidad social de seguido al fracaso de las expectativas escatológicas de la iglesia inicial en Dibelius y Conzelmann, *Pastoral Epistles*, 40–41. Para una lectura antagonista de la supuestamente ética burguesa de las Pastorales, ver Neil Elliott, *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle* (Orbis, Maryknoll, N.Y., 1994), 25–31.

más igualitarias.¹¹ Otros piensan que son sólo el resultado posterior de una tendencia que ya caracteriza las cartas paulinas anteriores.¹²

La preocupación de Pablo, sin embargo, no es la supervivencia institucional de la iglesia sino la supervivencia de un oído para el evangelio. Su propósito en estas instrucciones es evangelizador.¹³ Esto queda claro al mirar de cerca 1 Timoteo 2:1–7. Allí Pablo aconseja a la iglesia de Éfeso que oren por todos, especialmente por los que ocupan cargos de autoridad gubernamental, y que vivan vidas tranquilas y pacíficas. Pablo da este consejo porque Dios es el Salvador y quiere que todos «sean salvados y vengan al conocimiento de la verdad». Pablo entonces resume el evangelio: que Jesús es el mediador entre Dios y la humanidad, y se entregó a sí mismo como el rescate que podía rescatar de sus pecados a la humanidad (1 Ti 2:5–6). Pablo entiende que este evangelio es para todos porque Dios le ha llamado a ser apóstol a las naciones no judías (2:7). La conducta tranquila y pacífica de la iglesia de Éfeso, por consiguiente, facilitará la comunicación de este evangelio a todos con la esperanza de que puedan ser salvados.

De modo similar en Tito 2:7–8, los propósitos evangelizadores más que de acomodo del consejo de Pablo a las mujeres y a los esclavos queda claro cuando Pablo le dice a Tito, que no es ni mujer ni esclava, que sea un ejemplo de conducta apropiada y de habla irreprochable. Tal como con las mujeres y los esclavos, la razón para este consejo es hacer que los que se oponen al cristianismo se avergüencen y no tengan nada malo que decir de los cristianos. Para el Pablo de las Pastorales, Dios es el Salvador de la humanidad, la única esperanza que los cretenses (1:12) o cualquier otro (3:3) tiene para vivir de una manera agradable a Dios (2:11–14; 3:8) y para heredar la vida eterna (1:2; 3:7). Pablo considera de suprema importancia que este mensaje gane el oído de los que están fuera de la iglesia. Por tanto, aunque los amos de los esclavos creyentes son sus «hermano» tanto como sus amos (1 Ti 6:2), insta a los esclavos a someterse a sus amos por el objetivo más alto de presentar el evangelio ante la sociedad en pleno.

Precisamente debido a estas tendencias igualitarias, el evangelio según Pablo lo predicaba apelaba especialmente a los desvalidos de la sociedad: mujeres, niños o esclavos. La censura de que el cristianismo trastornaba el orden social debe haber sido [p 476] tan común en el tiempo de Pablo como sabemos que lo fue un siglo o algo así más tarde en tiempo de Celso, que aducía que el cristianismo apelaba solamente a los fácilmente engañables: mujeres, esclavos, niños, patanes necios y los innobles (Orígenes, *Cels.* 3.24; 6.24).

El temor del trastorno social sancionado por la religión que yace debajo de esta afirmación tenía una larga historia en el imperio romano, como lo explica la supresión oficial de los ritos de bacanales en Roma en el siglo segundo a.C. y como lo demuestra el informe de Livio como un siglo y medio más tarde lo demuestra (39.8–19).¹⁴ En su narrativa de la supresión de parte del senado romano de las bacanales, Livio revela un temor evidentemente común de que los ritos nocturnos secretos de Oriente promovían la inmoralidad y corrompían a los jóvenes.¹⁵ El lugar prominente que la secta daba a las mujeres (39.13.9; 39.15.11) y a los niños (39.13.14) amenazaba el poder del padre sobre su familia y por consiguiente la misma urdimbre de la sociedad romana.¹⁶ Como Livio lo dice en un «discurso» que el cónsul romano dio al senado sobre este asunto:

Si supieran a qué edad los varones fueron iniciados sentirían no sólo lástima por ellos, sino también vergüenza. ¿Piensan ustedes, ciudadanos, que los jóvenes iniciados por este juramento deberían ser hechos soldados? ¿Que

¹¹ Ver, por ej., Elliott, *Liberating Paul*, 25–54.

¹² Ver, por ej., John M. G. Barclay, «Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-Ownership», *NTS* 37 (1991):161–86, e idem, «Ordinary but Different: Colossians and Hidden Moral Identity», ensayo leído en la «Theology of the Disputed Paulines Group» en la reunión anual de la Sociedad de Literatura Bíblica en Boston, Mass., 20–23 de nov., 1999.

¹³ Cf. Luke Timothy Johnson, *Letters to Paul's Delegates: 1 Timothy, 2 Timothy, Titus* (Trinity Press International, Valley Forge, Pa., 1996), 235–36.

¹⁴ Cf. Johnson, *Letters to Paul's Delegates*, 235.

¹⁵ Si la práctica de los cristianos de Bitinia en el 117 d.C. fue similar a la práctica de los cristianos de Roma en el 64 d.C., entonces los cristianos de Roma también se reunían «en un cierto día fijo antes de que aclare el día» (*stato die ante lucem*). Ver Plinio, *Ep.* 10.96.

¹⁶ Mary Beard, John North, y Simon Price, *Religions of Rome*, 2 vols. (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1998), 1:93–96.

se deberían confiar las armas a hombres sacados de esta capilla inmunda? ¿Podrán hombres degradados por su propio desenfreno y la de otros luchar hasta la muerte por la castidad de las esposas e hijos de ustedes? (39.15.13–14).

La persecución en gran escala de los cristianos que estalló en Roma bajo Nerón en el 64 d.C. —tal vez sólo pocos meses después de que Pablo le escribió a Tito— debe haber hallado algún fundamento legal en la persecución previa de las seguidoras principalmente mujeres de Baco.¹⁷ Sabemos, en cualquier caso, que Nerón pudo echarle la culpa del gran incendio de Roma a «una clase de hombres, envilecidos por sus vicios, que la chusma llama cristianos», y declararlos convictos «no tanto del cargo de incendiarios sino más bien de aborrecimiento de la raza humana» (Tácito, *Ann.* 15.44).

Como ya hemos visto en la carta de Pablo a Filemón, el apóstol sabía que los trastornos sociales eran inevitables en donde el evangelio era predicado fielmente y se lo creía. El apóstol que proclamó la desintegración de la barrera entre judíos y gentiles difícilmente podía insistir en que se preserven intactas las opresivas barreras sociales entre amos y esclavos. Pero Pablo tenía que navegar entre la Estila de no honrar las implicaciones sociales del evangelio y la Caribdis de crear tal trastorno social que el mensaje de la obra salvadora de Dios en Cristo Jesús no hallara oídos.

[p 477] Tanto en 1 Timoteo como en Tito la preocupación de Pablo es con este segundo problema. Si las mujeres y esclavos se insubordinan, el mensaje de la obra salvadora de Dios en Cristo Jesús se perderá para los de fuera de la iglesia que no podrán ver más allá de la amenaza que el cristianismo presenta a sus posiciones de poder y privilegio. Pablo cree que los cristianos deben mirar más allá de sus propias posiciones sociales, a menudo subordinadas, a la necesidad superior de todos por el evangelio.

¿De donde obtiene Pablo la noción de que la reputación de Dios a los ojos de los que no son creyentes debe ser una preocupación del pueblo de Dios? Las raíces de esta convicción probablemente están en las Escrituras de Pablo. En Éxodo 19:3–6 Dios entró en un pacto con su pueblo basado en su rescate por gracia de ellos de la esclavitud de Egipto (19:4). Si Israel obedecía el pacto de Dios con ellos, dijo, ellos serían su «propiedad exclusiva» y serían para él «un reino de sacerdotes y una nación santa» (19:5–6).¹⁸ La ley mosaica, es decir, el pacto que su pueblo debía obedecer, separaría al pueblo de Dios de otros pueblos y mostraría a los otros pueblos de la tierra el carácter de él.¹⁹ Ellos debían ser santos, como Levítico frecuentemente dice, porque Dios mismo es santo (Lv 11:44–45; 11:44; 20:7, 26; 21:8).

Cómo revelaban las Escrituras de Pablo, sin embargo, Israel no permaneció santo, y debido a su pecado, Dios usó primero a los asirios y después a los babilonios para enviar a su pueblo al exilio. En el exilio, el nombre de Dios fue profanado cuando los que habían conquistado a Israel y Judá dieron por sentado que el Dios de ellos mismo era débil, como su pueblo (Ez 36:20–36; cf. Is 52:5). Esta mala conducta del pueblo de Dios les alejó de su vocación de mostrar el carácter de Dios al resto del mundo y más bien resultó en una comprensión errada de Dios.

En 2:1–14 Pablo parece hacer eco de estas preocupaciones bíblicas en cuanto a la vocación del pueblo de Dios. Aquí él basa su enseñanza ética a varios grupos sociales en la obra redentora de la gracia de Dios en Jesucristo. El patrón teológico que siguen refleja el patrón de Éxodo, en donde el pacto de Dios con su pueblo se basa en su rescate de gracia de su pueblo de Egipto. El propósito de la obra redentora de Cristo a favor de su pueblo

¹⁷ Ver Hugh Last, «The Study of the 'Persecutions'», *JRS* 27 (1937): 80–92; W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus* (Baker, Grand Rapids, 1981), 109–11; y Robert L. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them* (Yale Univ. Press, New Haven, Conn., 1984), 17.

¹⁸ En la LXX, ver, además, Éx 23:22.

¹⁹ Cf., por ej., J. Philip Hyatt, *Exodus* (NCB; Marshall, Morgan & Scott, Londres, 1971), 200, y John I. Durham, *Exodus* (WBC 3; Word, Waco, Tex. 1987), 262–63.

también es idéntica a los propósitos de Dios de rescatar a Israel: «purificar para sí un pueblo elegido, dedicado a hacer el bien» (2:14).²⁰

De una manera que es reminiscencia de 1 Corintios 10:1–13, el ejemplo negativo del antiguo Israel está detrás del consejo ético de Pablo en Tito 2:1–10. Los cristianos de Creta han fallado en su vocación de ser un reino de sacerdotes que le muestra al mundo el carácter de Dios, con el resultado de que el nombre de Dios es blasfemado. Pablo, sin embargo, quiere que ellos sean fieles a su vocación. Por sus buenas obras ellos asegurarán que los que no son creyentes no hablarán mal de «la palabra de Dios» [p 478] (2:5, 8) y que la enseñanza de la iglesia en cuanto al Dios que salva del pecado a las personas será atractiva (2:10).

Conocimiento, Pureza y testimonio en tito

La preocupación primaria de Pablo en Tito, por consiguiente, es prevenir que los falsos maestros de Creta convengan a los cristianos de allí de su comprensión perversa de Dios. Tal cuadro corrupto de Dios ya ha afectado a sus conciencias, los ha confundido en cuanto a la definición de pureza, los ha llevado a una controversia innecesaria dentro de las iglesias, y los ha estimulado a trastornar la tranquilidad doméstica de las familias cristianas.

Para los que están fuera, trabajar hacia atrás desde las observaciones de la conducta cristiana a su comprensión del Dios cristiano, esta situación equivale a desastre. Ellos verán los efectos trastornadores socialmente de esta comprensión perversa de Dios y serán incapaces de avanzar más allá de ella al mensaje que la iglesia debe proclamar: que por la dádiva de la gracia de la obra redentora de Cristo, Dios ha redimido y está purificando a un pueblo para sí mismo que heredará vida eterna. Por su mandato epistolar a Tito, Pablo le ha recordado a su colaborador la conexión estrecha entre la teología, la ética y el testimonio de la iglesia, y le ha instruido que nombre líderes en las iglesias de Creta que entienden también esta conexión.

²⁰ Cf. Towner, *The Goal of Our Instruction*, 130.

[p 479]

Capítulo 21

SEGUNDA A TIMOTEO: FIDELIDAD AL EVANGELIO

Cuando Pablo escribió a Tito a fines del verano o principios del otoño, esperaba pasar el invierno en Nicópolis, ubicada en Epiro al oeste de Grecia (Tit 3:12). No sabemos si logró llegar allá, pero cuando pasamos a 2 Timoteo, el invierno está por llegar (2 Ti 4:21) y Pablo no está en Nicópolis sino en la cárcel en Roma (1:17). Tito se ha ido a Dalmacia, al otro lado del mar Adriático de la península italiana (4:9), y otros colaboradores están esparcidos en varios lugares, incluyendo uno que ha abandonado la causa de Pablo (4:10). Entre sus colaboradores, sólo Lucas está con él (4:11). Pablo espera una segunda audiencia judicial, y no es optimista de que resultará en absolución puesto que en su primera audiencia nadie salió en defensa suya (4:16). Él piensa que pronto morirá (4:6–8).¹

De este contexto, Pablo pasa su atención a su íntimo amigo y colaborador, Timoteo (cf. Fil 2:20–22). Timoteo al parecer ya no está en Éfeso (2 Ti 4:12) sino en algún lugar suficientemente cerca de Troas como para hacer esa ciudad una escala natural en su camino para ir a Pablo en Roma (4:13).² Pablo echa de menos a Timoteo y necesita el abrigo y los libros que dejó con algún amigo en Troas. Espera beneficiarse de la ayuda de Marcos con quien Timoteo está en contacto (4:12). Un propósito de la carta, por consiguiente, es simplemente pedirle a Timoteo que venga a Roma con Marcos tan pronto como sea posible (4:9), preferiblemente antes del invierno (4:21), y que traiga consigo la ropa y documentos de Pablo.³

Pablo también escribe con otro propósito más importante. Al acercarse al fin de su carrera misionera, y para Pablo eso puede estar sólo al fin de su vida, está especialmente consciente de los peligros que las deserciones de la fe presentan a la iglesia que ha fundado.⁴ «Todos» los de la provincia de Asia le han abandonado (1:15). Incluso su [p 480] colaborador Demas ha dejado a Pablo en Roma y se ha vuelto a Tesalónica, posiblemente a su casa (4:10).⁵

Estas deserciones parecen brotar de dos causas básicas. En el caso de Demas, la causa es el amor por la edad presente antes que, como Pablo, amor por el tiempo de la aparición del Señor (4:8; cf. 4:10).⁶ En el caso de otros, tales como Himeneo y Fileto, la causa es alejarse de la verdad y acercarse a la enseñanza falsa (2:17–18). Pablo quiere recordarle a Timoteo el evangelio tal como Pablo se lo enseñó tanto por palabras como por su ejemplo, y

¹ Michael Prior, *Paul the Letter-Writer and the Second Letter to Timothy* [JSNTSup 23; Sheffield Academic Press, Sheffield, 1989], 91–112, arguye que 4:6–8 no se refiere a la muerte de Pablo sino a la fidelidad de Pablo al evangelio hasta el momento de escribir. Prior piensa que Pablo escribió 2 Timoteo durante su encarcelamiento de Hch 28 y que, confiado de su inminente absolución, escribió 4:9–18 en preparación de la continuación de su misión a los gentiles. La explicación de Prior de 4:6–8, sin embargo, no es convincente.

² La afirmación de Pablo de que ha enviado a Tíquico a Éfeso (4:12) implica que Timoteo no está en esa ciudad, puesto que si Timoteo también estuviera en Éfeso el comentario sería innecesario. Ver Jerome Murphy-O'Connor, *Paul: A Critical Life* (Oxford Univ. Press, Nueva York, 19), 358–59, 364–65.

³ La frase *ta biblia malista tas membranas* en 4:13 se debe traducir: «los libros, es decir, los pergaminos». Ver T. C. Skeat, «'Especially the Parchments': A Note on 2 Tim 4.13», *JTS* 30 (1979): 173–77.

⁴ Sobre la integración de la vida de Pablo con su misión, el comentario de Karl Barth sobre Fil 1:12 es relevante: «Simplemente no sería apóstol si pudiera hablar objetivamente sobre su propia situación en abstracción del curso del evangelio, al cual él ha sacrificado su subjetividad y con esto todo interés objetivo en su persona. A la pregunta de cómo le va a él el apóstol debe siempre reaccionar con información de cómo le va al evangelio». Ver *The Epistle to the Philippians* (John Knox, Richmond, Va., 1962), 26.

⁵ Pablo menciona a Demas en Flm 24 junto con Aristarco, que era de Tesalónica (Hch 20:4; 27:2). Ver C. Spicq, *Les Epîtres Pastorales*, 2 vols. (Ebib; París: LeCoffre, 1969), 2:811; George W Knight, III, *The Pastoral Epistles* (NIGTC; Eerdmans, Grand Rapids, 1992), 464; e I. Howard Marshall, *The Pastoral Epistles* (ICC; T. & T. Clark, Edinburgh, 1999), 815.

⁶ Cf. Marshall, *Pastoral Epistles*, 815–16.

amonestar a Timoteo a ser fiel al evangelio en medio del desafío de la persecución y la falsa enseñanza.⁷ A diferencia de 1 Timoteo y Tito, 2 Timoteo no es un «mandato». Pablo no está escribiendo para comisionar a Timoteo a que restaure orden en una situación eclesiástica caótica, sino para amonestarle: « fortalécete por la gracia que tenemos en Cristo Jesús » (2:1). La carta, por consiguiente, sigue el patrón básico de las cartas antiguas parenéticas en las que un autor escribe a un pupilo a fin de animarle a recordar y seguir modelos de buena conducta, a vivir conforme a ciertos preceptos morales, y a evitar ejemplos de mala conducta.⁸ Como Séneca le dice a Lucilo en una carta escrita virtualmente al mismo tiempo que Pablo escribió 2 Timoteo (62–64 d.C.), la palabra escrita es útil para aprender cómo conducir la vida de uno, pero una experiencia de ejemplos personales es mejor (*Ep.* 6).⁹

Loida, abuela de Timoteo, y su madre Eunice (2 Ti 1:5), Onesíforo, amigo de Pablo (1:16–18), Jesús (2:2), y especialmente el mismo Pablo (1:11–13; 2:9–10; 3:10–11; 4:6–8, 16–18) ejemplifican la clase de fidelidad al evangelio en medio de la enseñanza falsa y persecución de Pablo quiere animar en Timoteo.¹⁰ Figelo y Hermógenes (1:15), Demas (que abandonó a Pablo, 4:10), maestros falsos tales como Himeneo y Fileto (2:17), y los magos Janes y Jambres (3:8; cf. Éx 7:8–11; CD 5.17–19) ejemplifican el descarrío y oposición a la verdad que Pablo le instruye a Timoteo que evite.¹¹ Podemos analizar el mensaje teológico de la carta bajo dos encabezamientos: cómo soportar la adversidad por causa del evangelio, y cómo guardar el evangelio contra la falsa enseñanza.

[p 481] **Cómo soportar la adversidad por causa del evangelio**

Pablo no quiere que Timoteo llegué a ser otro Demas. Más bien, Timoteo necesita la determinación necesaria para permanecer fiel a Pablo y al evangelio en medio del sufrimiento que será su porción, como ciertamente ha sido la de Pablo (3:12). Timoteo no debe avergonzarse ni de testificar del Señor mismo ni de asociarse con Pablo, preso del Señor, en el sufrimiento de Pablo (1:8). Más bien debe sufrir junto a Pablo (1:8; 2:3) y, a pesar de este sufrimiento, cumplir su comisión como uno a quien se le ha encargado el evangelio (4:5).

Pablo basa estas amonestaciones de varias maneras. Le recuerda a Timoteo que ha recibido el don del Espíritu santo, que no produce «cobardía» (*deilia*) si no un «poder» que se exhibe tanto en «amor» como en «dominio propio» (1:7). Le recuerda a Timoteo que Dios es fiel a los que se han entregado a él y que él los llevará con seguridad por las pruebas hasta el día final, cuando ellos serán vindicados (1:12; 4:1, 8).

Más significativamente, sin embargo, le recuerda a Timoteo el papel importante que el sufrimiento desempeña en el evangelio mismo. Timoteo no debe avergonzarse ni de dar testimonio del evangelio ni de Pablo, que está preso por el evangelio. Más bien «con el poder de Dios, debes soportar sufrimientos por el evangelio» (1:8). Pablo resume este evangelio como poder que Dios ha mostrado al salvar a los creyentes y llamarles a vivir una vida santa, «no por nuestras propias obras, sino por su propia determinación y gracia. Nos concedió este favor en Cristo Jesús antes del comienzo del tiempo» (1:9). En otras palabras, el sufrimiento que Pablo soporta, y que Timoteo debe unírsele para soportar provee el medio por el que Dios puede exhibir su poder, y esta manera de obrar es

⁷ Como Prior, *Paul the Letter-Writer*, 62, observa, las acciones de gracias en 2 Timoteo, como las acciones de gracias en otras cartas paulinas, cubre los temas primarios de la carta. Pablo anhela que Timoteo venga en 1:4 y la preocupación de Pablo de que Timoteo permanezca fiel aparece en 1:5–6.

⁸ Luke Timothy Johnson, *Letters to Paul's Delegates: 1 Timothy, 2 Timothy, Titus* (NTC; Trinity Press International, Valley Forge, Pa., 1996), 39–41. Algunos estudiosos opinan que 2 Timoteo es un «discurso de despedida», pero Johnson arguye persuasivamente que el género de «carta parenética» encaja más estrechamente con la forma de la carta. Ver también Stanley K. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity* (LEC; Westminster, Filadelfia, 1986), 94–97.

⁹ La carta la reproduce y comenta Stowers en *Letter Writing*, 100–101.

¹⁰ Cf. el uso de Séneca de sí mismo como un ejemplo moral para Lucilo en *Ep.* 6.

¹¹ Cf. Plinio *Ep.* 8.23.2 (97 ó 98 d.C.), en la que Plinio ofrece su propia conducta en un banquete como ejemplo para que su pupilo Avito siga y provee la conducta del anfitrión del banquete como un ejemplo que Avito debe evitar. Ver Stowers, *Letter Writing*, 101–3.

consistente con la gracia que caracteriza el evangelio. El Dios que salva a las personas en medio de su debilidad es también el Dios que anuncia estas buenas nuevas a las personas por el sufrimiento de sus mensajeros.¹²

Aquí Pablo echa mano de su comprensión del evangelio como lo sabemos por sus otras cartas. Debido a que el evangelio nació en el sufrimiento del Mesías en la cruz, «tropezadero para los judíos y locura para los gentiles» (1 Co 1:23), los llamados a testificar de él pueden fácilmente hallarse avergonzándose de él (2 Ti 1:8; cf. Ro 1:16). Pero precisamente en el sufrimiento del Mesías en la cruz Dios exhibió su sabiduría y fuerza al proveer justicia, santidad y redención para su pueblo (1 Co 1:25, 30). Mediante la «pobreza» de Cristo, Dios ha «enriquecido» a su pueblo (2 Co 8:9). En este evangelio «necio» reside el poder de Dios para salvación de todo el que cree (Ro 1:16).

La vida de los que creen en este evangelio también adopta la insensatez del evangelio. Por ejemplo, no muchos sabios, influyentes o nobles de Corinto eran parte de la iglesia (1 Co 1:26–28), y Dios obró por medio de los cristianos macedonios azotados por la pobreza para producir una contribución generosa a la colecta de Pablo para los **[p 482]** cristianos judíos que sufrían en Jerusalén (2 Co 8:2–3). Más importante, sin embargo, por el sufrimiento de Pablo, Dios llevó el evangelio a muchos en Corinto (2 Co 4:7–12), a la gente de Asia (Ef 3:13; Col 1:24), y a los que estaban dentro de la sede del gobierno en Éfeso (Fil 1:12). «Así que», les dice a los cristianos de Corinto, «la muerte obra en nosotros, pero la vida en ustedes». ¿Por qué obra Dios de esta manera? Obra por el sufrimiento y debilidad para que nadie pueda jactarse en sí mismo sino sólo en Dios. Dios da vida por el evangelio como una dádiva gratuita, y quiere que no quede ninguna ambigüedad en cuanto a la gracia de su obra salvadora (1 Co 1:29, 31; 2 Co 1:9; 11:30; 12:5, 9–10).¹³

En cuatro pasajes de 2 Timoteo, Pablo se coloca a sí mismo ante Timoteo como ejemplo de esa clase de sufrimiento.¹⁴ En 1:6–18 resume primero el contenido del evangelio que fue llamado a predicar (1:9–11) y luego dice que debido a este llamamiento al presente sufre en encarcelamiento desde donde escribe la carta (1:12). Con todo, continúa, «no me avergüenzo» (1:12b). Tal como Pablo ha amonestado a Timoteo a no avergonzarse de dar testimonio del Señor, así Pablo no se avergüenza del evangelio, a pesar del sufrimiento que debe soportar como su heraldo.¹⁵ Pablo quiere que su propia fidelidad al evangelio en medio del sufrimiento sirva como ejemplo para Timoteo para que él también soporte fielmente el sufrimiento al que el evangelio lo llama.

Pablo parece seguir la misma estrategia en 2:8–10. Aquí dice que sufre por el evangelio al punto de estar en cadenas como malhechor, pero, continúa, «la palabra de Dios no está encadenada» (2:9). Tal como en 1 Corintios 2:1–4 el poder de Dios obra en la debilidad de su apóstol retóricamente no sofisticado, tal como en 2 Corintios 4:7–12 el apóstol de Dios lleva el precioso tesoro del evangelio en el vaso de barro de su ministerio sufriente, tal como en Filipenses 1:12–18 Dios promueve el evangelio mediante el encarcelamiento de Pablo y la predicación de otros cristianos con motivos turbios, así aquí, a pesar de las cadenas de Pablo, la palabra de Dios no está encadenada. Si su sufrimiento es el medio por el que algunos oyen el evangelio y alcanzan la salvación, Pablo está contento de soportarlo (2 Ti 2:10; cf. 2 Co 4:12; Fil 1:18a).¹⁶ Dios ha escogido obrar por el sufrimiento de Pablo. Así que para Timoteo, el sufrimiento de Pablo no debe ser fuente de vergüenza (2 Ti 1:8) sino un ejemplo para imitar.

¹² Cf. Norbert Brox, *Die Pastoralbriefe* (RNT 7; Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1969), 229–30; Johnson, *Letters to Paul's Delegates*, 54–55.

¹³ Ver esp. Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, 2 vols. (Scribners', Nueva York, 1951–55), 1:242–43.

¹⁴ Sobre el uso de Pablo de sí mismo como ejemplo para Timoteo en 2 Timoteo, ver Philip H. Towner, «The Portrait of Paul and the Theology of 2 Timothy: The Closing Chapter of the Pauline Story», *HBT* 21 (1999): 151–70. Además a Pablo, Onesíforo (que «no se avergonzó» de las cadenas de Pablo 1:16–18) y Jesús (cuyo sufrimiento Dios vindicó en la resurrección, 2:8) sirven como ejemplos para Timoteo.

¹⁵ Cf. Marshall, *Pastoral Epistles*, 709.

¹⁶ Ver también Ef 3:1, 13; 4:1; y Col 1:24. 17 Cf. Towner, «The Portrait of Paul», 160.

En 3:10–12 Pablo le recuerda a Timoteo nueve aspectos de su vida, todos familiares a Timoteo por su trabajo con el apóstol. Concluye la lista refiriéndose a las «persecuciones» y a los «sufrimientos» que ha soportado; sufrimientos, dice, como los que le sucedieron en Antioquía, Iconio y Listra, y de los cuales el Señor le rescató. Como los justos del Salmo 34:7, 19 y como el mismo Pablo, «Así mismo serán perseguidos todos los que quieran llevar una vida piadosa en Cristo Jesús» (2 Ti 3:12). Esto [p 483] inevitablemente incluye a Timoteo, pero él debe seguir el ejemplo de fidelidad a pesar del sufrimiento que ha visto en Pablo durante los años de su trabajo común por el evangelio.¹⁷

En 4:5 Pablo insta a Timoteo a concentrarse en su tarea y soportar la adversidad al trabajar como evangelista y cumplir su ministerio. Como muestra la conexión «porque» (*gar*) en 4:6, Pablo entonces ofrece su situación presente y difícil como ejemplo de resistencia fiel de adversidad en el servicio del ministerio evangélico:

Porque yo ya estoy para ser sacrificado, y el tiempo de mi partida está cercano. He peleado la buena batalla, he acabado la carrera, he guardado la fe. Por lo demás, me está guardada la corona de justicia, la cual me dará el Señor, juez justo, en aquel día; y no sólo a mí, sino también a todos los que aman su venida (4:6–8, RV-60).

Unas pocas frases más adelante Pablo describe como aunque en su primera defensa nadie lo respaldó, el Señor estuvo a su lado y le fortaleció para ser librado de la boca del león y por medio de él el evangelio fue predicado a los gentiles (4:17).¹⁸ Esto no quiere decir, como algunos han pensado, que Pablo ahora espera su liberación de la cárcel para el ministerio futuro sino que la voluntad de Dios de permitirle vivir después de su primera defensa ha provisto otra oportunidad para que él dé testimonio del evangelio ante sus captores gentiles (cf. Fil 1:12–13).¹⁹ Aquí también Pablo sirve como ejemplo para Timoteo de cómo Dios usa la fidelidad de sus ministros en medio del sufrimiento como una oportunidad para exhibir su poder para extender el evangelio a los gentiles.

Como Proteger el Evangelio de Falsas Enseñanzas

Así como Timoteo no debe avergonzarse de sufrir por el evangelio, así en su manejo de «la palabra de verdad» debe demostrar que es un obrero hábil que no tiene causa para avergonzarse de su trabajo (2:15). La amenaza primaria a su habilidad como predicador de la palabra viene de la misma falsa enseñanza que ha infectado a las iglesias de Creta y de Éfeso. Se especializa en charla frívola y corrupta, se concentra en mitos, frecuentemente estalla en peleas iracundas (2:14, 16, 23; 4:4), conduce a la impiedad (2:16), y probablemente promueve prácticas de magia (3:8, 13).²⁰

Las frecuentes alusiones a Moisés en 2 Timoteo (por ej., 1:6; cf. Nm 2:19; 3:8–9; 16:5; 27:18–23; cf. también Éx 7:11, 22) pueden formar un ataque sutil a la preocupación de [p 484] los falsos maestros por la ley mosaica (cf. 1 Ti 1:7; Tit 1:10), y la clara alusión a la rebelión de Coré (2 Ti 2:19; cf. Nm 16:5) implica que los falsos maestros han hecho serios avances en las iglesias de Creta y de Éfeso. Pablo ha confiado el «buen depósito» del evangelio a Timoteo, pero Timoteo debe guardarlo de las influencias corruptoras de estos maestros a fin de transmitirlo a otros en su forma pura (1:14; 2:2).

Los esfuerzos de Pablo por alejar a Timoteo de la falsa enseñanza emplean cuatro estrategias. Primero, le recuerda a Timoteo el contenido del evangelio. En 1:9–10 Pablo usa una declaración evidentemente de credo, reminiscencia de la teología de Efesios, para resumir este contenido. La declaración recalca el carácter de gracia de la salvación y vincula este concepto con el «propósito» eterno de Dios de crear, por su «llamamiento», un pueblo santo (cf. Ef 1:4, 11, 18; 2:5–8). También recalca el lugar central de Cristo Jesús en este propósito eterno (cf. Ef

¹⁷ Cf. Towner, «The Portrait of Paul», 160.

¹⁸ Towner, «The Portrait of Paul», 169, halla reminiscencias del Salmo 22 (LXX, 21) en 4:17 y opina que Pablo ve su sufrimiento aquí por los lentes del sufrimiento de Jesús. Tal como el sufrimiento de Jesús proveyó una oportunidad para que Dios muestre su poder salvador, así Dios sigue el mismo patrón con Pablo.

¹⁹ Para la noción de que 4:17 se refiere a la inminente liberación de Pablo y ministerio futuro de predicación a los gentiles, ver Prior, *Paul the Letter-Writer*, 113–39.

²⁰ Ver la descripción de esta falsa enseñanza, en el cap. 19, arriba.

1:10; 3:11) y el efecto de la salvación en la abolición de la muerte y la iluminación de la vida e inmortalidad (cf. Ef 5:14).

Puesto que los detalles de la enseñanza falsa son tan escasos, es imposible decir con certeza que este credo recalca elementos del evangelio que negaban los falsos maestros, pero parece seguro dar por sentado que el credo como un todo afirma la fe a la que Timoteo debe aferrarse a fin de evitar serio error teológico.²¹ Este es el «testimonio de nuestro Señor», del cual Timoteo no debe avergonzarse y por el cual debe sufrir (1:8).²²

Segundo, Pablo le recuerda a Timoteo que sea fiel a su ordenación a predicar el evangelio. Pablo mismo ha apartado a Timoteo para la tarea de predicar al imponerle las manos (1:6).²³ Esta comisión confirmó que Timoteo tenía el Espíritu y que el Espíritu le había dado el don de dar «testimonio de nuestro Señor» (1:8).²⁴ Pablo está pensando en este pasaje en el don dado por el Espíritu a Timoteo de la capacidad y el llamamiento a proclamar el evangelio. Esto es claro por el eslabón estrecho entre las instrucciones de Pablo a Timoteo para «que avives la llama del don de Dios», su afirmación de que Dios no nos da un Espíritu de timidez, y su mandato a Timoteo de que no se avergüence de testificar del Señor (1:6–8).²⁵

En 4:1–2, 5, Pablo específicamente encarga a Timoteo que sea fiel a este llamamiento a la luz de la falsa enseñanza descrita en 4:3–4. Debido a que la falsa enseñanza [p 485] es inevitable y le dice a la gente lo que quiere oír, Timoteo debe pensar claramente y cumplir con «los deberes» de su ministerio, particularmente el deber de predicar el evangelio.²⁶ Debe interpretar «la palabra de verdad» correctamente (2:15).

Tercero, Pablo insta a Timoteo a que sea fiel a lo que ha aprendido de sus ancianos cristianos. Tal como el mismo Pablo había sido fiel a la tradición que sus antepasados le entregaron (1:3), así la memoria de los antepasados de Timoteo debe encender en él un deseo a ser fiel a las Escrituras que le enseñaron desde niño (3:14–17; cf. 1:5). Timoteo también debe ser fiel a la «sana doctrina» que recibió de Pablo (1:13) y debe «guardar el buen depósito» del evangelio que Pablo le encomendó, presumiblemente en la ordenación de Timoteo (1:14; cf. 1:6). Esto quiere decir no sólo que debe mantener el evangelio intacto, sin contaminación de la enseñanza falsa, sino que también debe entregarlo a otros que a su vez sean capaces de transmitirlo.

Cuarto, Timoteo debe cuidarse de los falsos maestros y de su charla profana, puesto que la enseñanza que está en el meollo de toda esa verborrea, como gangrena, puede fácilmente infectar y carcomer a aquellos con quienes entra en contacto (2:16–17). Como Coré, Datán y Abiram en días de Moisés, estos falsos maestros están mezclados con la compañía del pueblo de Dios, y aunque el cimiento de la casa de Dios permanece firme (2:19), artícu-

²¹ Cf. Marshall, *Pastoral Epistles*, 702.

²² Knight, *Pastoral Epistles*, 703.

²³ Brox, *Die Pastoralbriefe*, 228, cree que 1 Ti 4:14, que habla de la ordenación de Timoteo por un concilio de ancianos, contradice 2 Ti 1:6 y que esta contradicción es una señal del seudonimato de las dos cartas. Con apenas un poco de buena voluntad, sin embargo, podemos concebir a Pablo como miembro del cuerpo ordenador descrito en 1 Ti 4:14. En 2 Ti 1:6 Pablo estaría, entonces, hablando de su participación personal en la ordenación de Timoteo. Ver la consideración en Spicq, *Epîtres Pastorales*, 2:728–29, y Philip H. Towner, *The Goal of Our Instruction: The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles* (JSNTSup 34; Sheffield Academic Press, Sheffield, 1989), 57.

²⁴ No hay indicación aquí, como algunos a veces han pensado (por ej., Brox, *Die Pastoralbriefe*, 228), que Pablo transfirió el Espíritu a Timoteo mediante la imposición de manos. Pablo pensaba que todos los creyentes tenían el Espíritu (1:14), y el procedimiento que describe aquí está modelado en la comisión de Josué por parte de Moisés en Nm 27:15–23. En ese pasaje Josué ya tiene el Espíritu de Dios en él (27:18) antes de que Moisés le imponga las manos. Sobre la significación de 2 Ti 1:14 para esta consideración, ver Marshall, *Pastoral Epistles*, 699.

²⁵ Cf. Ef 4:11 y la propia descripción frecuente de Pablo de su papel como apóstol y ministro del evangelio a los gentiles como don de la gracia de Dios. (Ro 15:15–16; Gá 2:9; Ef 3:6–7; Fil 1:7).

²⁶ «La palabra» que Timoteo debe predicar en 4:2 es lo mismo como «la palabra de Dios» en 2:9 y «la palabra de verdad» en 2:15. Como indica claramente el contexto de esas frases, se refieren al mensaje cristiano. Ver Knight, *Pastoral Epistles*, 453, y Marshall, *Pastoral Epistles*, 800.

los tanto nobles como innobles existen lado a lado dentro de sus paredes (2:20–21).²⁷ Por consiguiente Timoteo debe huir de estos maestros y de los deseos ilegítimos que sus enseñanzas engendran (2:22). Debe mantenerse lejos de sus argumentaciones (2:23) y de ellos (3:5).

Al mismo tiempo, Timoteo no debe reaccionar en demasía a la situación. No todo el que se le opone y se pone del lado de dos falsos maestros es igualmente peligroso. Si Timoteo rehúsa dejarse arrastrar en sus «discusiones insensatas» y mantiene un espíritu amable hacia ellos, tal vez pueda instruir a alguno de ellos en «el conocimiento de la verdad» (2:25a). Mediante la gentil persuasión de parte de Timoteo, Dios puede llevarlos a que recuperen el buen sentido para que escapen de la trampa del diablo (2:26).²⁸

Timoteo debe andar en una línea fina entre evitar esta enseñanza falsa y perniciosa y los que la promueven por un lado, y por otro lado intentar persuadir a aquellos a quienes la enseñanza falsa ha infectado para que vuelvan a la verdad. No es sorpresa que Pablo insta a Timoteo más adelante en la carta: «sé prudente en todas las circunstancias» (4:5).

El carácter Teológico de la carta final de pablo

Cuando Pablo escribe 2 Timoteo piensa que va a morir en la cárcel (4:6), y mira hacia atrás a su vida y su relación con Timoteo como si ambas cosas estuvieran acercándose [**p 486**] a su fin (1:3–6, 13; 2:2; 3:10–11). La carta lleva las marcas de esta situación difícil.²⁹ Su estructura organizacional es casi imposible de discernir, como lo muestran los ampliamente diferentes intentos de analizarla, y no introduce la argumentación teológica enérgica tan característica de las cartas anteriores de Pablo.³⁰

A pesar de estas circunstancias difíciles, diferentes de cualquier otra bajo la cual haya escrito previamente, las convicciones teológicas fundamentales de Pablo siguen siendo las mismas.³¹ El evangelio es el mensaje de la provisión de la gracia de Dios para salvación de su pueblo aparte de cualquier esfuerzo de parte de ellos (1:9), y los que lo predicán fielmente sufrirán por su consagración a este evangelio (1:8, 12; 2:3, 9–10; 3:10–12; 4:5–6). Este sufrimiento a fin de predicar el evangelio fielmente es el medio por el que Dios muestra su poder (1:8) y el medio por los que aquellos a quienes él ha escogido «obtienen la salvación que es en Cristo Jesús» (2:10).

Este énfasis doble, la gracia de Dios y el poder de Dios mostrado por el sufrimiento, son parte de la misma noción global, tan central en la teología de Pablo, de que el carácter de gracia de la obra salvadora de Dios quiere decir que Dios obra a pesar y mediante la debilidad humana para realizar sus propósitos. Incluso aquí, en la última y más tensa carta de Pablo, esta convicción reluce. Para que Timoteo sea fiel al evangelio de la gracia de Dios, no debe avergonzarse ni del sufrimiento de Pablo (1:8) ni del propio (2:3; 3:12; 4:5), porque es por medio de precisamente esa debilidad humana que Dios muestra su poder salvador (1:8–10).

²⁷ Cf. Towner, *The Goal of Our Instruction*, 25–26.

²⁸ Cf. *ibid.*, 135.

²⁹ Marshall, *Pastoral Epistles*, 40.

³⁰ Ver la tabla de Marshall de bosquejos de comentaristas, *ibid.*, 34.

³¹ Las circunstancias de la carta de Pablo a los Filipenses son las más cercanas a las de 2 Timoteo, pero en Filipenses Pablo sospecha que será puesto en libertad de su encarcelamiento (Fil 1:23–26), en tanto que en 2 Timoteo está seguro de que será ejecutado (2 Ti 4:6–13).

[p 487]

Capítulo 22

LOS ÉNFASIS COMUNES Y LAS CONVICCIONES CENTRALES DE LAS CARTAS DE PABLO

El estudio del énfasis teológico de cada una de las cartas paulinas lleva naturalmente a un examen de los temas que aparecen repetidamente o reciben énfasis especial en el cuerpo entero. La repetición de estos temas no quiere decir en sí misma que Pablo particularmente estaba fascinado por ellos, sino sólo que las iglesias que fundó a menudo tuvieron problemas relativos a estos asuntos. La colección de estos temas, por consiguiente, no parece mucho una teología sistemática. Parece más como un manual del primer siglo sobre el cuidado pastoral de iglesias cristianas. Una vez que los temas mismos se coleccionan y examinan, sin embargo, es claro que la forma en que Pablo los atiende descansa en un conjunto de convicciones teológicas coherentes y sostenidas firmemente. Estas convicciones, arregladas lógicamente, en sí mismas no forman una teología sistemática completa, pero sí revelan los elementos centrales de la teología de Pablo y la base para su consejo práctico a sus iglesias.

En este capítulo examinaremos los asuntos teológicos que reciben tratamiento repetido en las cartas de Pablo, y luego brevemente describiremos la estructura teológica básica que respalda la forma en que Pablo trata estos asuntos. Cinco asuntos surgen repetidamente en las cartas existentes: perseverancia en medio de la persecución, la relación de la iglesia con el mundo no creyente, la santidad de la iglesia, la unidad de la iglesia y la preservación de la iglesia libre de enseñanza falsa. Las respuestas de Pablo a estos cinco asuntos brotan de sus convicciones en cuanto a los propósitos salvadores de Dios en la historia, el pecado de cada persona y la gracia de Dios.

Asuntos teológicos en las Cartas de Pablo

Perseverancia en la persecución

Los cristianos tanto de Tesalónica como de Filipos, debido a su dedicación al evangelio, enfrentaron la misma clase de oposición social de parte de no creyentes que Pablo mismo frecuentemente enfrentó en sus esfuerzos por predicar el evangelio a los gentiles. Pablo había sido tratado vergonzosamente en Filipos antes de llegar a Tesalónica (1 Ts 2:1), y tanto los tesalonicenses como los filipenses habían sufrido la misma humillación (Fil 1:29–30; 1 Ts 2:14–15). El relato de Lucas de la visita de Pablo a Filipos revela la clase de problemas de que Pablo habla en estas cartas. Gente de influencia de la comunidad veía a Pablo y a Silas como una amenaza a la paz y seguridad de la ciudad al [p 488] promover costumbres extrañas a la forma romana de vida (Hch 16:20–21). En Tesalónica las acusaciones fueron incluso más serias, porque la gente acusó a los cristianos de desafiar los decretos del César y dar lealtad a un emperador rival: «Jesús» (17:7).

En las ciudades en donde la devoción pública al emperador romano era un medio importante de preservar la estabilidad política, la negativa de una nueva secta de oriente a participar en el culto imperial difícilmente sería bien recibida. Celso, escribiendo como un siglo después de Pablo, probablemente revela el sentimiento básico de los que desde el principio persiguieron a los cristianos en base cívica:

Aun si alguien te dice que jures por un emperador de entre los hombres, eso también no es nada aterrador. Porque las cosas terrenales le han sido dadas a él, y lo que sea que tú recibes en esta vida lo recibes de él.... Porque, si tú derrocas esta doctrina, es probable que el emperador te castigará. Si todos hicieran lo mismo que tú, no habría nada que evitaría que se le deje abandonado y sólo, en tanto que las cosas terrenales vendrían al poder de los más impíos y salvajes bárbaros (Orígenes, *Cels.* 8.67–68; cf. 8.69).

Aparte de estas dificultades con las autoridades, los conversos cristianos enfrentarían problemas en sus propias familias tan pronto como ellos «se volvían de los ídolos a Dios» (1 Ts 1:9). Las familias tanto griegas como romanas típicamente observaban ritos religiosos domésticos que honraban a los dioses respecto a asuntos domésticos: Zeus Ktesios y Zeus Herkios conforme a la costumbre griega, y el Lares conforme a la costumbre romana. Las tumbas de los antepasados muertos se decoraban en el aniversario de la muerte. ¿Qué habría significado eso para un niño, mujer o esclavo, todavía viviendo bajo la autoridad del padre de familia todopoderoso, rehusar par-

participar en estas costumbres? Es difícil imaginarse que las consecuencias habrían sido normalmente alguna cosa que no sea desagradable.¹ De nuevo, Celso nos instruye:

Si [los cristianos] se van a casar, tener hijos, y disfrutar de los frutos, y participar de las alegrías de esta vida, y soportar los males designados ... deben rendir los debidos honores a los seres a los que se les ha encargado estas cosas ... es incorrecto que la gente que participa de lo que es propiedad de ellos no les ofrezca nada en pago (Orígenes, *Cels.* 8.55).

Aunque Celso escribe en un tiempo cuando los cristianos eran más numerosos y ampliamente conocidos —y la paciencia con ellos andaba escasa— que en el primer siglo, probablemente articula los sentimientos de muchos padres de familia no creyentes del tiempo de Pablo que se hallaron presidiendo sobre una familia con uno o más cristianos en ella.

Pablo usa tres estrategias para ayudar a sus lectores a enfrentar esta situación. Primero, se dedica a una «formación de identidad», recordándoles que aunque la sociedad y [p 489] la familia los marginen, ellos son miembros de una nueva sociedad y una nueva familia. Segundo, apela a los elementos escatológicos de su evangelio para recordar a sus lectores que sus sufrimientos son sólo parte de un esquema histórico mayor cuyo resultado último será su salvación. Tercero, les insta a imitar la paciencia fiel de otros cristianos y, en particular, a adoptar su propia actitud hacia el papel que Dios da al sufrimiento en la realización de sus propósitos salvadores.

Formación de identidad

En las cartas a los Tesalonicenses y a los Filipenses Pablo recuerda a sus lectores en medio de su sufrimiento que son parte de una nueva familia y una nueva sociedad. Como vimos en la consideración de 1 Tesalonicenses, Pablo probablemente quería que la intensidad de su lenguaje familiar y de su lenguaje de elección ayude a sus lectores a superar la alienación que inevitablemente sentirían de la sociedad y de las familias que los habían rechazado. Ello eran parte de una nueva familia: Pablo era su padre, su madre y su hermano. Los cristianos tesalonicenses eran también hermanos y hermanas unos de otros. Es más, eran parte del pueblo de Dios, estando en continuidad con Israel como lo describen las Escrituras judías. Como pueblo de Dios, Israel, en las Escrituras, ellos eran la «asamblea» de Dios, amada, escogida y llamada por él.

Aunque en Filipenses este tema no surge a la prominencia que tiene en 1 Tesalonicenses, con todo es importante, tal vez por la misma razón. No sólo que los filipenses son «hermanos» de Pablo (Fil 1:12; 3:3, 13, 17; 4:8), sino que son sus «hermanos» a quienes él «ama y anhela», su «gozo y corona» (4:1; cf. 1 Ts 2:19). Pablo también está rodeado de «hermanos» en Éfeso (Fil 1:14; 4:21),² incluyendo el mensajero a los filipenses, Epafrodito (2:25). De manera similar, el colaborador de Pablo, Timoteo, es su compañero, un «hijo» que trabaja junto a él como esclavo (2:20, 22) y que, como Pablo, genuinamente se preocupa por el bienestar de los filipenses (2:19). Sus propias familias pueden marginar a los cristianos filipenses por no participar en los ritos de la familia, pero ellos se han unido a una familia estrechamente unida, sostenida junta por el vínculo de la fe en Jesucristo. Aquí también, Pablo usa un lenguaje que identifica a los cristianos filipenses en términos reservados para Israel en las Escrituras. Son «los santos» (1:1) y «la circuncisión» (3:3).

Además de estas estrategias para dar aliento, Pablo también parece estar consciente de la presión que la sociedad de Filipos romana debe haber puesto sobre los creyentes para participar en el culto imperial. Afirma que toda rodilla en el cielo y en la tierra un día se doblará ante Jesús y toda lengua confesará que él es «Señor» (2:10–11). También dice que los creyentes son ciudadanos de una patria celestial y esperan desde allí un «Salvador, el Señor Jesucristo» (3:20). Desde el tiempo de Claudio la gente frecuentemente usaba el título «señor» (*kurios*)

¹ Ver John M. G. Barclay, «The Family as the Bearer of Religion in Judaism and Early Christianity», en *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*, ed. Halvor Moxnes (Routledge, Londres, 1997), 66–80, aquí en 67–68.

² Ver la introducción al cap. 13, en donde argumento que Filipenses fue escrita desde una prisión en Éfeso.

para referirse a la autoridad universal del emperador deificado. Incluso desde tiempo anterior usaban el título «salvador» (*soter*) para describir la beneficencia del emperador deificado.³

[p 490] A Augusto, por ejemplo, se le podía honrar como «el salvador de la raza común de personas» (*sotera tou koinou ton antzropon genous*) y a Nerón se le podía llamar «el señor de todo el universo» (*jo tou pantos kosmou kurios*).⁴ En tal contexto, el uso de Pablo de estos títulos para describir la autoridad de Jesús sobre una patria en particular a la cual los creyentes pertenecen y hablar del reconocimiento a la larga de este Jesús como amo del mundo entero tenía claras connotaciones políticas.⁵ Aunque la colonia romana de Filipos marginara a los cristianos filipenses debido a que se negaban a adorar al emperador romano, ellos eran con todo ciudadanos de la patria cuyo gobernador un día ejercería poder sobre el universo entero.

Escatología

Frecuentemente Pablo insta a sus lectores a recordar el día final cuando Cristo aparecerá y vindicará a los que sufrieron por él. Pablo expresa esto sutilmente en 1 Tesalonicenses cuando reviste la descripción de la aparición de Cristo en los términos bíblicos de Dios librando guerra a favor de su pueblo contra los que se oponen a ellos (1 Ts 4:16; cf. 2:16). Llega a ser explícito en 2 Tesalonicenses y Filipenses cuando habla de la persecución que sus lectores están soportando como una señal doble de que Dios destruirá a sus oponentes y salvará a los cristianos que perseveran en la adversidad que sus adversarios les infligen (Fil 1:18; 2 Ts 1:5–10). Está presente en Romanos cuando Pablo insta a sus lectores a no vengarse ellos mismos contra sus enemigos sino esperar la ira venidera de Dios, cuando Dios pagará a los que han hecho mal (Ro 12:19; cf. 2 Ti 4:14). También está detrás de la propia confianza de Pablo que a pesar de su sufrimiento presente, Dios fielmente guardará lo que Pablo le ha confiado «hasta ese día» (2 Ti 1:12). En «ese día» Dios le otorgará una corona de justicia (4:8), le rescatará de «todo ataque perverso», y le llevará «seguro a su reino celestial» (4:18). Debido a esto Pablo no se avergüenza de sufrir, y Timoteo debe adoptar la misma perspectiva (1:8).

Ocasionalmente, Pablo dice que las persecuciones por las que sus lectores están pasando son parte del sufrimiento del pueblo de Dios que se esperaba que experimentaran antes de la gran batalla escatológica entre el bien y el mal, y el triunfo final de Dios. Esta idea probablemente está detrás del recordatorio de Pablo a 2 Tesalonicenses que «insistía en decirles» cuando estuvo con ellos de que «serían perseguidos» (1 Ts 3:4). Probablemente también motivó su afirmación en su carta posterior a ellos que «el misterio de la maldad ya está ejerciendo su poder» (2 Ts 2:7). Aparece explícitamente en 2 Timoteo cuando Pablo describe el mal desenfrenado que estallará «en los últimos días» (2 Ti 3:1–5) y le dice a Timoteo que evada a los que participan en las actividades malas que acaba de describir (3:6–9); claramente estos días malos del tiempo del fin hasta cierto punto ya han llegado (cf. 1 Ti 4:1–4).

[p 491] Como en la mayor parte de la literatura apocalíptica, Pablo quiere que esta comprensión del sufrimiento del pueblo de Dios como una señal del fin que se avecina consuele a las víctimas de la persecución recordándoles que su sufrimiento no cae fuera de los límites del amor soberano de Dios y ultimadamente su plan salvador para su pueblo.

Imitación

Ocasionalmente Pablo exhorta a sus lectores a seguir el ejemplo de Jesús, de otros cristianos, y particularmente del mismo Pablo en su fidelidad al evangelio a pesar de la adversidad que su dedicación ha significado. Pablo les dice a los tesalonicenses que están sufriendo de la misma manera que otros cristianos genuinos, como los de Judea, han sufrido por su consagración al evangelio. Así como los judíos no creyentes han perseguido a los cris-

³ Ver BDAG, 577 y 985.

⁴ Werner Foerster, «swthr», *TDNT*, 7:1012; idem, «kurio~ (ktl)», *TDNT*, 3:1056.

⁵ Ver también Markus Bockmuehl, *The Epistle to the Philippians* (BNTC; Hendrickson, Peabody, Mass., 1998), 143–44, 147, 233–35.

tianos de Judea, incluyendo a Pablo y al mismo Jesús, así los vecinos gentiles no creyentes de los tesalonicenses están haciéndoles sufrir a ellos (1 Ts 2:14–15).

Pablo compara el sufrimiento de los cristianos tesalonicenses con el sufrimiento de otros principalmente para asegurarles lo genuino de su fe: los cristianos auténticos tienden a sufrir por su fe, y el sufrimiento de los tesalonicenses es una señal de que ellos también son cristianos auténticos. Esta comparación, sin embargo, probablemente también servía a un propósito subsidiario importante, es decir, animarles a ser fieles a pesar de su sufrimiento, así como otros cristianos valientemente habían soportado el sufrimiento por su fe.

De modo similar, en Filipenses Pablo recuerda a sus lectores en medio de su sufrimiento que están experimentando «el mismo conflicto» que Pablo tenía cuando ministró entre ellos (Hch 16:16–40) y que todavía está experimentando (Fil 1:12–18a). Más tarde Pablo les dice a los filipenses que «se unan a otros a seguir mi ejemplo» (3:17) y a poner en práctica «lo que de mí han aprendido, recibido y oído, y lo que han visto en mí» (4:9). Un aspecto de esta imitación es adoptar la actitud del apóstol hacia el sufrimiento por el evangelio. Pablo cree que Dios está usando su sufrimiento para el progreso del evangelio (1:12); y los filipenses deben tener también esta misma actitud.

Como acabamos de ver en el capítulo 21 sobre 2 Timoteo, la imitación de los cristianos fieles como un medio de hacerle frente al sufrimiento surge de nuevo en la última carta de Pablo. Timoteo debe unirse a Pablo en el sufrimiento por el evangelio (2 Ti 1:8). Debe recordar las persecuciones que Pablo ha enfrentado en los años de su ministerio común. También debe recordar que «Así mismo serán perseguidos todos los que quieran llevar una vida piadosa en Cristo Jesús» (3:11–12). Como en Filipenses, también aquí, Pablo afirma que Dios usa el sufrimiento para realizar sus propósitos: Pablo está «con el poder de Dios ... soporta[ndo] sufrimientos por el evangelio» (1:8). Sus cadenas son sólo un medio por el que Dios está realizando sus propósitos salvadores para su pueblo escogido (2:9–10). Timoteo también debe tomar esta causa, soportar la adversidad junto con Pablo «como buen soldado de Jesucristo» (2:3).

[p 492] La relación de la iglesia con el mundo no creyente

Pablo dice mucho más en cuanto a la relación de la iglesia con el mundo que simplemente que el mundo es el que persigue a la iglesia. Como vimos en nuestro estudio de 1 Timoteo y Tito, Pablo no sólo se preocupa en cuanto a la falsa enseñanza en Éfeso y en Creta porque era falsa sino también debido al efecto que ejercía sobre la capacidad de la iglesia para proclamar el evangelio al mundo no creyente. Al corromper la conducta de los que atrapaba, la enseñanza falsa deslustraba la reputación de la iglesia a ojos de los que no son creyentes y estorbaba su capacidad de funcionar como «familia de Dios ... columna y fundamento de la verdad» (1 Ti 3:15). Por tanto, Pablo insta a los creyentes de Éfeso a «que tengamos paz y tranquilidad, y llevemos una vida piadosa y digna» porque Dios «quiere que todos sean salvos y lleguen a conocer la verdad» (2:2, 4).

Como familia de Dios y depositaria de la verdad en cuanto a él, los hogares en los que la iglesia se reúne deben operar de una manera ejemplar. Ser «irreprochable» es el primer requisito de un «supervisor» de una iglesia en un hogar (3:2), y los requisitos que siguen, la mayoría de los cuales se dedican a la supervisión de una familia (3:2–6), son elaboraciones de esta cualidad general.⁶ Se resumen en la afirmación de conclusión: «Se requiere además que hablen bien de [el supervisor] los que no pertenecen a la iglesia, para que no caiga en descrédito y en la trampa del diablo» (3:7). Los que están dentro de la iglesia deben cuidar a sus parientes necesitados, particularmente a los ancianos (5:4, 8). De igual manera, a «las viudas jóvenes» les dice «que se casen y tengan hijos, y que lleven bien su hogar y no den lugar a las críticas del enemigo» (5:14). Los esclavos deben tratar a sus amos con respeto porque «así evitarán que se hable mal ... de nuestra enseñanza» (6:1).

La misma preocupación aparece en la carta de Pablo a Tito, en donde exhorta a los esclavos a comportarse de una manera ejemplar «para que en todo hagan honor a la enseñanza de Dios nuestro Salvador» (Tit 2:10), e instruye a varios grupos de varias edades y géneros dentro de la iglesia a vivir de tal manera que «se avergonzará

⁶ I. H. Marshall, *The Pastoral Epistles* (ICC; T. & T. Clark, Edinburgh, 1999), 477.

cualquiera que se oponga, pues no podrá decir nada malo de nosotros» (2:8). Inmediatamente después de aconsejar sujeción a los gobernantes, obediencia, buenas obras, y vivir de una manera pacífica, considerada y humilde «hacia todos», Pablo le recuerda a Tito el efecto transformador del evangelio sobre los que previamente estaban empantanados en el mal (3:1–8). Aquí también la preocupación de Pablo por la conducta ejemplar de los cristianos parece ser en parte evangelizadora: cuando los que no son creyentes vean la transformación que el evangelio produce en la vida de gente necia, desobediente, engañadora, inmoral, maliciosa, envidiosa y aborrecedora (3:3), ellos mismos se sentirán atraídos a su mensaje.⁷

Si esto representa una comprensión correcta de estos pasajes de las Cartas Pastorales, entonces no son parte de la estrategia de una iglesia envejeciente para apaciguar al [p 493] mundo que la rodea inculcando «buena ciudadanía cristiana» (*christliche Bürgerlichkeit*).⁸ Son más bien esfuerzos por asegurar que la iglesia siga siendo una fuente atractiva de verdad en cuanto a Dios; una fuente a la cual los que no son creyentes quieran acudir y experimentar por sí mismos que es «excelente y útil para todos» (Tit 3:8).⁹

Sin duda, la expresión de este tema en las Pastorales difiere de su expresión en las cartas indisputablemente de Pablo. En las Pastorales el tema no sólo es más prominente que en las Cartas indisputables, sino que va ligado al funcionamiento raudo de la familia cristiana; enlace que no aparece en las cartas indisputables.

Con todo, el tema de evitar ofender a los que no son creyentes para que el evangelio pueda avanzar también está presente en la correspondencia anterior de Pablo e indisputablemente auténtica. En 1 Corintios Pablo especialmente se preocupa por el impacto de la conducta de los creyentes en la iglesia sobre la capacidad de la iglesia para atraer a los que no son creyentes para que oigan el evangelio. En 1 Corintios 14:13–25 Pablo se preocupa de que el énfasis que la iglesia de Corinto pone sobre hablar en lenguas en el culto colectivo pueda evitar que el «buscador» (*idiotas*) o «incrédulo» (*apistos*) entienda lo que se dice y por consiguiente reciba algún beneficio espiritual. «En ese caso tu acción de gracias es admirable», comenta, «pero no edifica al otro» (14:17). En lugar de lenguas sin interpretación en el culto colectivo, Pablo recomienda las expresiones inteligibles de profecía. Si un buscador o un inconverso oye estas expresiones entendibles, puede que sienta convicción y las cosas ocultas de su corazón queden al descubierto y puede que sea llevado a adorar a Dios (14:24–25).

Esta misma preocupación motiva el consejo de Pablo a los creyentes corintios que pueden hallarse en la casa de un no creyente frente a un plato de carne de origen desconocido (1 Co 10:25–11:1). En tanto que el judío tal vez rehúse comer carne en base a que podía haber sido parte de un sacrificio pagano, Pablo aconseja a los cristianos que coman de lo que sea que se les ponga delante sin preocuparse por sus orígenes. La única excepción a esto es si algún no creyente presente en la comida, es un esfuerzo obtuso pero bien intencionado de evitar que el cristiano haga algo en contra de sus condiciones religiosas, le advierte al cristiano que el plato contiene carne previamente ofrecida a un ídolo (10:28–29). Para evitar ofender, Pablo dice, el cristiano no debe comer la carne. La razón para evitar tales ofensas en esta y ambientes similares es que muchos «puedan ser salvados» (10:33). Así como Pablo se hizo «todo para todos, a fin de salvar a algunos por todos los medios posibles» (9:22), así los corintios deben seguir su ejemplo y evitar ofender innecesariamente a alguien para que sean salvados cuántos sea posible (10:33–11:1).

[p 494] En la correspondencia a los tesalonicenses Pablo de igual manera está preocupado porque los creyentes se conduzcan con decoro hacia los que están fuera de la iglesia (1 Ts 4:11–12; cf. 5:14; 2 Ts 3:6–15), aunque aquí el motivo para el consejo no es enteramente claro. Pablo tal vez se preocupaba porque los cristianos tesalonicenses, por su conducta extraña estaban aumentando el nivel de persecución que se dirigía contra ellos. Para

⁷ Cf. *ibid.*, 299.

⁸ Ver, por ej., Martin Dibelius y Hans Conzelmann, *The Pastoral Epistles* (Hermeneia; Fortress, Filadelfia, 1972), 8, 39–41; Willi Marxsen, *New Testament Foundations for Christian Ethics* (Fortress, Minneapolis, 1993), 255–60; J. Christiaan Beker, *Heirs of Paul: Their Legacy in the New Testament and the Church Today* (Eerdmans, Grand Rapids, 1991), 43–47.

⁹ Sobre esto, ver esp. Philip H. Towner, *The Goal of Our Instruction: The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles* (JSNTSup 34; Sheffield Academic Press, Sheffield, 1989).

librarlos de más sufrimiento del necesario, puede haberles instado a no dar ofensa innecesaria a los de afuera. O la evidencia de 1 Corintios puede indicar que por lo menos parte de su preocupación en 1 Tesalonicenses es evitar que los creyentes de allí estorben la capacidad de la iglesia para comunicar el evangelio persuasivamente a los de afuera.

La motivación evangelizadora del consejo familiar en las Pastorales, por consiguiente, es consistente con las expresiones de la teología de Pablo en las cartas indisputables. La noción de que la conducta de la iglesia debe recomendar el evangelio ante los de afuera está presente en la correspondencia del apóstol por lo menos del período de 1 Corintios, y probablemente antes.

La santidad de la iglesia

Como hemos visto en todo nuestro estudio de las cartas de Pablo, Pablo da por sentado que sus iglesias, a pesar de estar compuestas predominantemente por gentiles, representan las etapas iniciales de la restauración prometida del pueblo de Dios. Conforme a los profetas, un elemento importante en ese suceso sería la restauración de la santidad de Israel. Cuando Dios constituyó a su pueblo como nación en el monte Sinaí, les prometió que si ellos guardaban el pacto que estaba a punto de hacer con ellos, ellos serían «un reino de sacerdotes y una nación santa» (Éx 19:5–6). Las leyes del pacto del Sinaí se suponía que debían separar a Israel de otras naciones para que, como reino de sacerdotes, ellos revelaran el carácter de Dios a todas las naciones de la tierra. El pueblo de Israel debía «consagrarse» y «ser santo» porque Dios es santo (Lv 11:44–45; 19:2; 20:7).

En Levítico, por ejemplo, la conducta sexual del pueblo de Dios y la clase de alimentos que debían evitar van ligadas explícitamente a la separación de Israel de otras naciones como el pueblo escogido de Dios. El prefacio a la lista de relaciones sexuales ilícitas en Levítico dice de esta manera:

El Señor le ordenó a Moisés que les dijera a los israelitas: «Yo soy el Señor su Dios. No imitarán ustedes las costumbres de Egipto, donde antes habitaban, ni tampoco las de Canaán, adonde los llevo. No se conducirán según sus estatutos, sino que pondrán en práctica mis preceptos y observarán atentamente mis leyes. Yo soy el Señor su Dios. Observen mis estatutos y mis preceptos, pues todo el que los practique vivirá por ellos. Yo soy el Señor (Lv 18:1–5).

Las regulaciones dietéticas tienen una explicación similar:

[p 495] Yo soy el Señor su Dios, que los he distinguido entre las demás naciones. Por consiguiente, también ustedes deben distinguir entre los animales puros y los impuros, y entre las aves puras y las impuras. No se hagan detestables ustedes mismos por causa de animales, de aves o de cualquier alimaña que se arrastra por el suelo, pues yo se los he señalado como impuros. Sean ustedes santos, porque yo, el Señor, soy santo, y los he distinguido entre las demás naciones, para que sean míos (Lv 20:24b–26).

Por lo menos desde la perspectiva de los profetas, sin embargo, Israel no guardó los términos del pacto. En lugar de separarse de las naciones como testigo a ellas del carácter de Dios, Israel participó en la idolatría de las naciones. Ezequiel, por ejemplo, hace eco del «código de santidad» de Levítico 17–26 cuando acusa a Israel de idolatría, adulterio y usura (Ez 18:5–18; cf. Lv 19:4; 20:10; 25:35–37). El castigo por violar estas, y otras, estipulaciones del pacto fue el exilio (Lv 26:17, 27–39). Ezequiel explica a los israelitas, a quienes los babilonios habían derrotado y llevado al exilio, que su propio pecado en estos aspectos, y no el pecado de sus antepasados, había acarreado sobre sus cabezas la ira justa de Dios (Ez 18:1–32).

No obstante, Israel no debía perder las esperanzas, dice Ezequiel, porque Dios no ha abandonado a su pueblo. Un día él restaurará su suerte, y en ese día también restaurará su santidad. Ellos serán un pueblo santo y por consiguiente un lugar apropiado para que su Espíritu more. Dios morará en sus corazones (Ez 11:19; 36:26) y en un santuario imponente y recientemente construido (37:26–28).

Pablo creía que con la muerte y resurrección de Cristo y el establecimiento de las asambleas de los que creían en él, ese día había amanecido. Las iglesias que él y otros cristianos habían fundado componían los principios del

pueblo de Dios restaurado escatológicamente. Estas iglesias y los individuos que pertenecían a ellas eran el santuario escatológico de Dios, el lugar de morada de su Espíritu. Por lo tanto, era natural que Pablo se preocupara porque sus iglesias demostraran su estado como pueblo restaurado de Dios viviendo vidas santas. Como Pablo lo dice: «el templo de Dios es sagrado, y ustedes son ese templo» (1 Co 3:17).

De una manera que es reminiscencia tanto de Levítico como de Ezequiel, Pablo estaba especialmente preocupado porque el pueblo de Dios nuevamente restaurado evitara la inmoralidad sexual (1 Co 5:1–13; 6:12–20; 2 Co 12:21; Ef 5:3; 1 Ts 4:3–8) y la idolatría (1 Co 10:1–22; cf. 2 Co 6:14–7:1). Por ejemplo, en una reprensión insólita a los corintios por su actitud despreocupada hacia la inmoralidad sexual, Pablo pregunta: «¿Acaso no saben que su cuerpo es templo del Espíritu Santo, quien está en ustedes y al que han recibido de parte de Dios?» (1 Co 6:19). En otro lugar combina citas tanto del código de santidad de Levítico como de un pasaje de Ezequiel que hablan de lugar escatológico de morada de Dios con su pueblo para recordar a sus lectores la importancia de su santidad:

[p 496] ¿En qué concuerdan el templo de Dios y los ídolos? Porque nosotros somos templo del Dios viviente. Como él ha dicho: «Viviré con ellos y caminaré entre ellos. Yo seré su Dios, y ellos serán mi pueblo» (2 Co 6:16; cf. Lv 26:12; Ez 37:27).

Ni Levítico ni Ezequiel, sin embargo, presagian la convicción de Pablo de que la ley mosaica ha cesado de establecer los límites de santidad para el pueblo de Dios. Pablo reemplaza la circuncisión literal con la circuncisión espiritual del corazón (Ro 2:25–29; 1 Co 7:19; Fil 3:3; cf. Col 2:11–12). Considera que las restricciones dietéticas ya no son obligatorias (Ro 14:14a; 1 Co 10:25). Aunque reafirma el Decálogo (Ro 13:8–9), lo resume, siguiendo la enseñanza de Jesús, en términos de Levítico 19:18: «Ama a tu prójimo como a ti mismo» (Ro 13:10; Gá 5:14). Evidentemente él llama a esa enseñanza «la ley de Cristo» (Gá 6:2; cf. 1 Co 9:21) por analogía a la designación: «la ley de Moisés».

El Decálogo en sí mismo, además, ha cambiado ligeramente: Pablo ya no asigna el mandamiento del día de reposo a un día en particular y más bien considera todos los días como especiales (Ro 14:5; 15:1). Él cambia la promesa adjunta al mandamiento de honrar padre y madre para que se refiera ya no a una vida dentro de los límites geográficos literales de Israel (Éx 20:12; Dt 5:16) sino a una «larga vida sobre la tierra» (Ef 6:2–3).

Un templo literal con sus sacrificios y sacerdocio ya no es necesario. El pueblo de Dios es su templo, el lugar de morada de su Espíritu otorgado escatológicamente (1 Co 6:19; 2 Co 6:16). La muerte de Cristo en la cruz fue el sacrificio clímax del día de la expiación y, por implicación, final (Ro 3:25–23). La conducta ética del creyente es su «sacrificio espiritual» (Ro 2:1; cf. Fil 3:3). Pablo mismo es un sacerdote que ofrece el sacrificio de los gentiles creyentes a Dios (Ro 15:16), y, en el proceso, él mismo es derramado como sacrificio a Dios (Fil 2:17; 2 Ti 4:6). Así que ya no hay necesidad de observar el vasto cuerpo de leyes que regulaban el culto del templo.

Además de estas discontinuidades entre la comprensión de Pablo de la santidad y la comprensión de la santidad que se halla en Levítico y Ezequiel, debemos recordar la nueva comprensión del apóstol de cómo la santidad es comunicada o contaminada. Como en la ley mosaica, el pecado de los miembros de la comunidad puede contaminar la santidad del pueblo de Dios. Así, Pablo advierte a los corintios que sus disputas sobre cuál dirigente es el mayor, debido a que están dividiendo a la iglesia, son una amenaza a la santidad del templo de Dios (1 Co 3:17). También los insta, haciendo eco de un estribillo que se usa en Deuteronomio con propósitos similares, que cuando surja entre ellos la inmoralidad sexual, ellos deben expulsar al malvado de entre ellos (1 Co 5:13; cf. por ej., Dt 13:5; 17:7, 12; 19:19; 21:19; 22:21–24:7).

No obstante, los que no son creyentes que tienen una conexión de familia con la iglesia y que se interesan en el culto en la iglesia no contaminan ni al creyente individual ni a la comunidad que adora. Puesto que pueden ser salvados o llevados a adorar a Dios por estas afiliaciones, Pablo estimula la preservación de tales relaciones: la **[p 497]** esposa casada con un inconverso o el esposo casado con una inconversa deben quedarse casados puesto que el cónyuge no creyente, y cualquier hijo en el hogar, son «santificados» por medio del miembro creyente de la

familia (1 Co 7:12–16). De modo similar, la iglesia debe conducir su adoración colectiva de una manera que «edifique» al buscador o al no creyente que está en su medio (1 Co 14:16–17, 22–25).

La consecuencia más obvia del cambio que Pablo hace de los límites mosaicos de la santidad es la inclusión de los gentiles como gentiles en el pueblo de Dios. Las personas cruzan los límites al nuevo «Israel de Dios» (Gá 6:16) simplemente por fe en que Dios en su gracia los ha reconocido como estando en relación correcta consigo mismo debido a la muerte de Jesucristo. La señal de esta fe es la presencia del Espíritu de Dios en ellos, y el Espíritu de Dios lleva en sus vidas «fruto» ético (Gá 5:16–24) que se conforma a «la ley de Cristo». La «ley de Cristo» es un cuerpo de enseñanza ética que por lo menos incluye el resumen que Jesús hizo de la ley mosaica en términos de Levítico 19:18 y probablemente incluye una forma ligeramente modificada del Decálogo, pero no incluye ninguno de los elementos reconociblemente «judíos» de la ley mosaica (1 Co 9:21; Gá 6:2; cf. 1 Co 7:19).

La fe en Cristo y la presencia del Espíritu, que conduce a los cristianos a obedecer este nuevo cuerpo de enseñanza ética, distingue al pueblo de Dios de los gentiles, «que no conocen a Dios» (1 Ts 4:5; cf. 1 Co 5:1; 10:32). Este nuevo pueblo de Dios no necesita practicar la circuncisión, ni tampoco necesita guardar el día de reposo u observar las restricciones dietéticas de la ley mosaica. Estas señales características del judaísmo son innecesarias porque el pueblo de Dios consiste de todos los que, de cualquier trasfondo étnico, tienen fe en Cristo y el Espíritu de Dios.

Para usar lenguaje de Efesios, Cristo hizo esto «derribando la pared intermedia de separación» entre judíos y gentiles y «aboliendo en su carne las enemistades, la ley de los mandamientos expresados en ordenanzas» (Ef 2:14–15). En otras palabras, Dios ha tirado a un lado la ley mosaica con la venida de Cristo (Ro 7:6; Gá 3:19). Como resultado, Dios ahora define la santidad de su pueblo de una manera que no es específicamente judía.¹⁰

La unidad de la iglesia

El pueblo restaurado y santificado de Dios debe ser un pueblo unido, y Pablo se esfuerza arduamente para preservar la unidad de sus iglesias a pesar de las tendencias poderosas hacia la desintegración que a veces obran dentro de ellas. El problema de la desunión es más visible en las cartas a los Corintios, pero Pablo también lo considera en Romanos, Gálatas y Filipenses. Sus esfuerzos de persuadir a sus iglesias a vivir en armonía parecen brotar de dos convicciones teológicas. Pablo cree que la naturaleza de gracia de la salvación excluye la arrogancia. También cree que en vista del día final [p 498] venidero, la iglesia debe trabajar unida por la extensión del evangelio a los que no son creyentes y la perseverancia de los creyentes en su fe.

El problema de la desunión

En la carta a los Corintios, como hemos visto, la desunión ha resultado de muchos asuntos diferentes. La elevación elitista de un maestro sobre otro, usando normas de medida al parecer determinadas por el segundo movimiento sofista, llevó a la fragmentación de la iglesia en grupos que seguían a Pablo, Apolos, Cefas y Cristo (1 Co 1:10–4:13). Con el tiempo, cuando los oponentes de Pablo llegaron a Corinto, usaron esta tendencia entre los corintios para alienar del mismo Pablo a la iglesia (2 Co 10–13). Además, algunos creyentes corintios habían llegado a la conclusión de que su «conocimiento» en cuanto a participar en las comidas rituales paganas los acercaba más a Dios que los «débiles», que no tenían este conocimiento. Los «débiles» de la congregación por consiguiente se sentían presionados a violar sus conciencias, abriendo la posibilidad de que podían salir de la comunión de la iglesia y ser destruidos eternamente. El conocimiento en esta situación había reemplazado al amor y promovía la fragmentación de la iglesia (1 Co 8:1–13).

Además, un enfoque en la liberación personal de los convencionalismos sociales en asuntos de vestido estaba trastornando el culto (y tal vez también a las familias cristianas), y el hecho de observar una distinción de clases durante la Cena del Señor había fomentado, de una manera inapropiada, la discordia entre clases sociales que

¹⁰ Sobre esto ver Frank Thielman, *Paul and the Law: A Contextual Approach* (InterVarsity, Downers Grove, Ill., 1994): idem, *The Law and the New Testament: The Question of Continuity* (Crossroad, Nueva York, 1999), 7–43.

prevalecía fuera de los límites de la iglesia (1 Co 11:1–34). De un solo don: la glosolalia, se pensaba que era el único don «honroso» (*eusquemon*), y a los que no lo poseían efectivamente los que lo tenían les estaban diciendo, «¡No te necesito!» (12:12–26).

En Romanos, Gálatas y Filipenses Pablo también se dirige a los cristianos que necesitan reconciliarse unos a otros. Una mayoría cristiana gentil en Roma al parecer se estaba jactando por su estado como mayoría en la iglesia y despreciando a los cristianos judíos en medio de ellos que insistían en observar un calendario y dieta judíos. (Ro 11:18–19; 14:3). Los cristianos judíos, por su lado, condenaban a los que no guardaban las leyes mosaicas respecto a dietas y días especiales (14:6).

En Galacia, los «agitadores» judaizantes al parecer querían «excluir» a los creyentes gálatas gentiles que rehusaban conformarse a la ley judía a fin de avergonzarlos para que sean «celosos» por los judaizantes y su causa (Gá 4:17).¹¹ El resultado de esta táctica puede haber sido que la parte de la congregación que observaba la ley no estaba dispuesta a asociarse con los que la observaban, tal como Pedro se separó de la mesa de comunión de los cristianos gentiles en Antioquía bajo presión del «grupo de la circuncisión» (2:12). Tal vez por esto Pablo advierte a los gálatas que si continúan «mordiéndose» y «devorándose» unos a otros, se destruirán a sí mismos (5:15).

[p 499] En Filipos, el desacuerdo entre Evodia y Síntique (Fil 4:2) al parecer era sólo uno de los varios casos de no prestar atención al mensaje de Pablo de: «No hagan nada por egoísmo o vanidad» (2:3).

Común en cada una de estas situaciones era una mentalidad elitista o arrogancia de parte de por lo menos una parte, motivándola a desdeñar a la otra parte. Los corintios se «jactaban» (1 Co 3:21; 4:7; 5:6; 2 Co 11:18, 21) y se «enorgullecían» (1 Co 4:6; cf. 8:1; 13:4; 2 Co 12:20), pensando que eran «diferentes» de (y mejores que) otros (1 Co 4:7; cf. 11:19). Por lo menos algunos creían que habían llegado a la perfección espiritual (1 Co 4:8). Su arrogancia les llevó a abandonar a Pablo debido a la debilidad física y retórica de él, y más bien a aferrarse a los oponentes de Pablo que esgrimían poder (2 Co 10:1–12:21).

Ambos lados de la disensión entre judíos y gentiles en la iglesia de Roma adoptaron una actitud altanera hacia sus oponentes, bien sea despreciándolos o condenándolos (Ro 14:3–4). La disensión entre las iglesias de Galacia de manera parecida se basaba en una actitud exclusivista (Gá 4:17; 5:15; 6:12–13), y aunque los detalles de la desunión en Filipos no son claros, un elemento de altanería similar motivó la preocupación de Pablo en toda la carta de que los filipenses no habían considerado a otros mejores que ellos mismos (Fil 1:3; 23–25; 2:3–4, 19–30).

La naturaleza de gracia de la salvación, lo que excluye la altanería

La principal convicción teológica que alimenta las respuestas de Pablo a estos problemas es la naturaleza de gracia de la salvación, que él recalca como antídoto al elitismo especialmente en 1 Corintios, Gálatas y Romanos. Las divisiones en Corinto pueden sanar si los cristianos corintios reconocen lo que la mayoría de ellos eran cuando Dios los llamó: ni sabios ni influyentes ni nobles, y comprenden que están «en Cristo Jesús» sólo porque Dios mismo tomó la iniciativa de incluirlos entre su pueblo (1 Co 1:26–30). «¿Quién te distingue de los demás?» pregunta retóricamente. «¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo recibiste, ¿por qué presumes como si no te lo hubieran dado?» (4:7). Los esfuerzos de los oponentes de Pablo en Corinto de meter una cuña entre los corintios de igual manera eran un mal debido a la confianza en la fuerza humana que los alimentaba. No reconocía que Dios obra con gracia y obra poderosamente mediante la debilidad humana (2 Co 11:30; 12:9).

En Gálatas también Pablo resiste al exclusivismo de los «agitadores» judaizantes apelando a la gracia de Dios. Cuando Pedro se separó de la comunión de los cristianos gentiles en Antioquía, Pablo le recordó las implicaciones de su conducta. Al excluir de la comunión a los creyentes gentiles estaba implicando que guardar la ley mosaica, una forma de esfuerzo humano, era necesario para ser incluido en el pueblo de Dios. Pablo insistió que

¹¹ Cf. John M. G. Barclay, *Obedying the Truth: Paul's Ethics in Galatians* (Fortress, Minneapolis, 1991), 59–60.

eso era falso, debido a que una posición correcta ante Dios viene por la fe en Cristo, y afirmar de otra manera es «desechar la gracia de Dios» disponible en Cristo (Gá 2:21). Los cristianos gálatas que insistían en que observar la ley mosaica era requisito de entrada al pueblo de Dios, por consiguiente, habían «caído de la gracia» (5:4).

[p 500] El argumento en Romanos también está cuidadosamente trazado para recalcar cómo el evangelio excluye toda jactancia, bien sea en la afiliación étnica de uno o en sus esfuerzos para hacer lo que requiere la ley mosaica. Pablo silencia «toda boca» con su argumento de que todos están, sin excepción, bajo pecado y por consiguiente bajo la condenación justa de Dios (Ro 1:18–3:20). Él estructura su argumento de que Dios ha resuelto este dilema mediante la muerte expiatoria de Cristo para llegar a la conclusión de que toda «jactancia», especialmente la jactancia judía en la posición o logros de la ley mosaica, «queda excluida» (3:27). El énfasis en la gracia soberana de Dios en la elección, aparte de la afiliación étnica (9:6b–9) o el esfuerzo humano (9:11; cf. 4:16; 11:5–6), facilita el caso de Pablo de que Dios muestra su misericordia de maneras sorprendentes y que toda jactancia de parte de los cristianos gentiles en su estado de mayoría en el pueblo de Dios es, por consiguiente, prematuro e inapropiado (11:17–24). La apelación de Pablo a la unidad hacia el fin de la carta (14:1–15:13), por tanto, descansa en el cimiento de la gracia de Dios en la salvación que Pablo ya ha colocado.

En todas estas tres cartas Pablo ataca la división recalcando la unidad de las personas en su necesidad de que Dios actúe a favor de ellos, y en la unidad de todos los cristianos en su experiencia del don de Dios dado gratuitamente de salvación o justificación. El elitismo y la altanería son inapropiados dentro de la iglesia porque todos, cualquiera que sea su posición social o «conocimiento», necesita la acción salvadora de la gracia de Dios, y nadie dentro de la iglesia se ha merecido la dádiva divina de salvación debido a requisitos personales.

La responsabilidad de la iglesia de edificar a otros

Otra convicción teológica importante que subyace en el deseo de Pablo por iglesias unificadas es su preocupación de que los creyentes se «edifiquen» unos a otros. El verbo «edificar» (*oikodomeo*) parece referirse tanto al estímulo de los que no son creyentes para aceptar el evangelio y a estimular a los creyentes a perseverar en la fe hasta el día final. En 1 Corintios Pablo insta a los cristianos de Corinto a que eviten afirmar en forma divisiva sus derechos a fin de edificar a los que no son creyentes con quienes tienen contacto. Aunque los creyentes tienen el derecho de comer todo lo que se ofrece a la venta en el mercado, deben abstenerse de comer carne plenamente ofrecida en un sacrificio pagano si abstenerse «edificará» al no creyente (1 Co 10:23, 28).

De la misma manera, en el culto colectivo los corintios deben poner un valor más alto a la profecía que en el don «preciado» de hablar en lenguas para que el no creyente y creyente por igual sean «edificados» (14:3–5, 12, 17, 26). De modo similar, los creyentes que tienen «conocimiento» no deben ejercer su libertad a costa de los que tienen conciencia débil. Deben más bien actuar en amor, para «edificar» a los débiles (8:1). De otra manera, lo opuesto a la edificación puede tener lugar: el creyente débil puede sentirse presionado por el ejemplo del creyente que tiene conocimiento a violar su conciencia y así ser destruido (8:10–11). Esta destrucción no es un concepto psicológico **[p 501]** sino una idea escatológica, y Pablo no quiere que los débiles experimenten la destrucción en el día final debido a que no han perseverado en su fe.¹²

En Romanos Pablo usa un lenguaje que estrechamente hace eco de lo que ha escrito previamente en 1 Corintios sobre este asunto. Aconseja a la mayoría gentil cristiana de Roma a lidiar delicadamente con la conciencia sensible de la minoría cristiana judía. Aquí también Pablo dice que el ejercer el derecho de uno de comer todo puede «destruir al hermano por quien Cristo murió» (Ro 14:15, 20). Más bien, la mayoría cristiana de la iglesia debe actuar en amor, lo que puede querer decir dejar a un lado el ejercicio de sus derechos, a fin de buscar la «paz» y la «edificación mutua» (14:19).

Sumario

¹² Pablo usa el término *apolumi* para referirse a esta destrucción, término que casi siempre en sus cartas se refiere a la destrucción escatológica (1 Co 1:18–19; 10:9–10; 15:18; cf. 2 Co 2:15; 4:3; cf. Ro 2:12; 14:15; 2 Ts 2:10). La única excepción posible es 2 Co 4:9.

Al aconsejar a sus iglesias que trabajen por la unidad, por tanto, Pablo tiene su ojo sobre dos sucesos en la historia de la salvación: la cruz, en donde Dios en su gracia proveyó expiación para los pecadores, y en el día final, cuando Dios destruirá a los que no son creyentes y salvará a los que han perseverado en su fe en el evangelio. La cruz excluye toda jactancia porque implica que todos son pecadores, y el día final exige que los creyentes «se edifiquen» unos a otros y a los que no son creyentes para que, cuando llegue ese día, puedan ser salvos.

La preservación de la iglesia del error teológico

Muchos de los que comúnmente se consideran los elementos más importantes de la teología de Pablo aparecen en cartas que procuran corregir un malentendido de su teología, corregir algún desacuerdo indígena con Pablo, o refutar la enseñanza falsa de los oponentes teológicos que han llegado de otras partes a las iglesias de Pablo. Estos momentos en las cartas de Pablo son especialmente útiles para construir la teología de Pablo por dos razones.

Primero, cuando Pablo corrige un error, podemos dar por sentado que lo hace conforme a algún estándar teológico. En el curso de la corrección este estándar a menudo se hace claro. Algunos que interpretan a Pablo han disputado esto, afirmando que por lo menos algunas de las correcciones «teológicas» de Pablo son motivadas sociológicamente: Pablo está simplemente intentando mantener a sus iglesias unidas bajo su autoridad y usa retórica teológica como una manera conveniente de hacerlo. Cuando la forma específica en que Pablo maneja los problemas diferentes en diferentes iglesias parece brotar de la misma convicción básica o cuando una convicción surge en un escenario tanto polémico como no polémico, sin embargo, parece seguro dar por sentado que esta convicción es un elemento firme de su teología y no un elemento teológico conveniente sostenido en forma ligera (o no sostenido de ninguna manera) porque se desarrolló bajo la presión del momento.

[p 502] Segundo, el deseo de Pablo de corregir los errores en primer lugar muestra que representan desviaciones de convicciones que él piensa que valen la pena la pelea. Como acabamos de ver, la unidad de sus iglesias era importante para Pablo, y él no se arriesgó ligeramente a dividir las. En asuntos incluso más importantes que, no obstante, no eran centrales a sus convicciones teológicas consistentemente practicó y aconsejó la tolerancia: estaba dispuesto a conceder un punto (1 Co 7:6–7), para hacer una apelación antes que dar una orden (Flm 8–10), a abstenerse de actuar según sus propias convicciones por deferencia a los que tenían fe «débil» (Ro 14:14a; 15:01; cf. 1 Co 8:9–13; 9:12, 19–23; 10:27–11:1), y a dejar a Dios la tarea de convencer a los que discrepaban con él (Fil 3:15).¹³ Todo esto quiere decir que cuando en efecto hallamos a Pablo interviniendo en vigoroso debate sobre un asunto teológico en particular, el asunto es con toda probabilidad esencial a su teología.

Pablo corrige la falsa enseñanza en muchos puntos de sus cartas. En las cartas más tempranas a menudo tuvo que corregir nociones erróneas del día final, de la resurrección, de la vida venidera y de la inminencia del fin. En las cartas que escribió a mediados de su carrera, por lo menos según la hemos trazado, se preocupó especialmente por el evangelio falso de los cristianos judaizantes y particularmente con el asunto de quién será absuelto ante Dios en el día cuando él aparezca para juzgar a todos. Sus cartas finales frecuentemente consideran la enseñanza falsa de la relación entre el mundo visible e invisible: ¿Cuál es la naturaleza del Creador del mundo, del mundo que él creó, y de las fuerzas cósmicas invisibles que habitan ese mundo?

La naturaleza del día final

Temprano en la carrera de Pablo como escritor de epístolas, por lo menos hasta donde sepamos, el asunto del día final presentó un problema que motivó varias respuestas vigorosas de parte del apóstol. En 1 Tesalonicenses, los malos entendidos en cuanto a la resurrección corporal de los creyentes, y en 1 Corintios, el rechazo abierto de ella, hizo que Pablo expresara sus pensamientos sobre este tema extensamente. En 2 Tesalonicenses, la confusión sobre el tiempo de la venida del Señor motivó un correctivo sustancial de parte de Pablo. Cuando añadimos a los tratamientos extensos en estas cartas la referencia al día final por todas partes en otras cartas, surge al enfoque un cuadro razonablemente completo de sus convicciones escatológicas.

¹³ Ver Fran Thielman, «Law and Liberty in the Ethics of Paul», *ExAud* 11 (1995): 63–75.

La resurrección y la vida venidera

En 1 Tesalonicenses Pablo considera una situación en que los nuevos convertidos al cristianismo, privados de la plena enseñanza de Pablo sobre el evangelio, dieron por sentado la convicción común de su cultura grecorromana de que los que han muerto «no tenían esperanza» (1 Ts 4:13). Para ellos, esto quería decir que aunque los creyentes vivos escaparían a la «ira venidera» y participarían en el reino de Dios, los creyentes que murieron no podrían participar. Su decisión costosa de volverse de los ídolos al **[p 503]** Dios vivo y verdadero no había colocado a tales creyentes en ninguna ventaja sobre los que no son creyentes muertos. A su modo de ver, la muerte simplemente había extinguido de la existencia a los creyentes muertos.¹⁴

Como hemos visto en la consideración de 1 Tesalonicenses, Pablo les dice a los creyentes de Tesalónica que la perspectiva que ellos tienen sobre la muerte de los creyentes y la venida del reino de Dios descansa en un serio malentendido de los sucesos del día final. La muerte no es el fin de la existencia del creyente, dice, como tampoco fue el fin de la existencia de Cristo. Tal como Dios resucitó de los muertos a Jesús, así «también Dios resucitará con Jesús a los que han muerto en unión con él» (1 Ts 4:14). Pablo entonces retrocede y describe el escenario apocalíptico desde el principio: Jesús descenderá del cielo listo para librar batalla contra los enemigos de Dios; los creyentes muertos resucitarán de los muertos; los creyentes que están vivos en el momento se unirán a los creyentes resucitados, y juntos encontrarán a Jesús en el aire; todos los creyentes, tanto los que han muerto antes de la venida de Jesús y los que estén vivos en el tiempo de su venida, estarán para siempre con el Señor (4:16–18).

¿Qué quiere decir Pablo, sin embargo, cuando dice que Jesús traerá en su venida consigo a los creyentes muertos (1 Ts 4:14) y que estos creyentes resucitarán de los muertos y le recibirán en el aire (1 Ts 4:16–17)?¹⁵ ¿Quiere decir que los creyentes muertos, en alguna forma incorpórea, vendrán con el Señor del cielo a la tierra en donde serán unidos con sus cuerpos?¹⁶ El dogmatismo no es sabio aquí, pero parece más probable que cuando Pablo dice que Jesús traerá consigo a los que han dormido, quiere decir que en la venida de Jesús, Dios resucitará los cuerpos de los cristianos muertos y que Jesús entonces traerá a estos creyentes resucitados consigo a la presencia de Dios. Jesús «trae» a los creyentes muertos, por consiguiente, no del cielo a la tierra sino de la tierra a la presencia de Dios. Según 4:17 los creyentes que están vivos en la venida del Señor también serán «arrebatados junto con ellos» y pasarán la eternidad en la presencia del Señor.

Esta manera de entender 1 Tesalonicenses 4:14–17 recibe confirmación en 2 Corintios 4:14. Aquí Pablo da por sentado por el momento que él habrá muerto y los corintios estarán vivos cuando Jesús vuelva. Si eso sucede, entonces «sabemos que aquel que resucitó al Señor Jesús nos resucitará también a nosotros con él y nos llevará junto con ustedes a su presencia». Aquí también, Dios resucitará a los cristianos muertos y los llevará a su presencia junto con los que estén vivos en el tiempo de la resurrección.¹⁷

[p 504] Para los que como los tesalonicenses y los corintios cuyas convicciones religiosas anteriores a su conversión chocaban con la noción de una resurrección corporal, otra pregunta clamaba respuesta: ¿cómo pueden los cuerpos físicos, sujetos a corrupción, participar de la existencia inmortal en el cielo)? Los corintios hallaron esta pregunta tan difícil que algunos de ellos habían rechazado por completo la enseñanza de Pablo sobre la resurrección de los creyentes. En respuesta Pablo les dice que todo creyente, tanto los que han sido resucitados y los que estén vivos en la venida de Jesús, «serán transformados» en el tiempo de la parusía de Cristo (1 Co 15:52).

¹⁴ El asunto no es, por tanto, meramente si el creyente muerto será resucitado después de la parusía y por consiguiente se pierda la participación en ese evento glorioso, como opinan muchos comentaristas. Para la posición que se adopta aquí y arriba en el capítulo sobre 1 Tesalonicenses, ver I. Howard Marshall, *1 and 2 Thessalonians* (NCB: Eerdmans, Grand Rapids, 1983), 122.

¹⁵ «Exactamente cómo se correlacionan los dos sigue siendo no claro»; James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Eerdmans, Grand Rapids, 1998), 300.

¹⁶ Ben Witherington, *Jesús, Paul and the End of the World: A Comparative Study in New Testament Eschatology* (InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1992), 157.

¹⁷ Joseph Plevnik, *Paul and the Parousia: An Exegetical and Theological Investigation* (Hendrickson, Peabody, Mass., 1997), 71–76.

Este cambio tendrá lugar instantáneamente; no incluye el despojarse del cuerpo presente, sino «vestir» el cuerpo perecedero, «mortal», con un cuerpo que es imperecedero e inmortal (15:53–54). Este nuevo cuerpo estará en contraste con el cuerpo de Adán hecho de «polvo» y vuelto al «polvo» (15:21–22, 45–49; cf. Gn 2:7; 3:19). El nuevo cuerpo, más bien, será como el cuerpo resucitado de Cristo, el segundo hombre, cuyos orígenes están no en el «polvo» sino en el «cielo» (1 Co 15:42–53). Como resultado de este cambio la muerte será «devorada» y finalmente derrotada (15:54; cf. Is 25:8).

Esta comprensión de la naturaleza del cuerpo resucitado queda confirmada en 2 Corintios 5:1–5 y Romanos 8:18–27. En el primer pasaje, Pablo describe su existencia presente como una en la que él sufre mientras busca cumplir su comisión apostólica. Es un tiempo de «gemir» y «anhelar» la resurrección que está por delante (2 Co 5:2). Aquí también la resurrección no querrá decir un despojarse de su cuerpo presente sino ser «revestido» con un cuerpo «celestial» (5:2, 4), y cuando esto suceda lo que es «mortal» será «absorbido por la vida» (2 Co 5:4; cf. Is 25:8). Esta realidad invisible y futura, cuya certeza garantiza la presencia del Espíritu (2 Co 5:5), le da a Pablo el valor para persistir en sus trabajos misioneros a pesar de la oposición y el sufrimiento físico que estos trabajos inevitablemente conllevan (5:6–8a).

La misma perspectiva surge en Romanos 8:18–26, en donde Pablo se une a toda la creación al «gemir» mientras espera ser «ser liberad[o] de la corrupción que la esclaviza» (8:21), que para Pablo y otros creyentes quiere decir «la redención de nuestro cuerpo» (8:23). Aquí también esta realidad está en un futuro que es el objeto de la esperanza de Pablo y que queda confirmada por la presencia del Espíritu (8:23), pero que no puede ser «vista» (8:24–25).¹⁸

En una breve declaración en Filipenses Pablo une su comprensión del retorno de Cristo según lo articuló en 1 Tesalonicenses 4:14–17 y la transformación del cuerpo según lo explicó en Romanos 8:18–26; 1 Corintios 15:50–57; 2 Corintios 5:5–10:

En cambio, nosotros somos ciudadanos del cielo, de donde anhelamos recibir al Salvador, el Señor Jesucristo. Él transformará nuestro cuerpo miserable para que sea como su cuerpo glorioso, mediante el poder con que somete a sí mismo todas las cosas (Fil 3:20–21).

[p 505] Aquí Pablo pone en pastilla lo que otros pasajes, tomados juntos, explican más completamente: que en la parusía de Cristo los cuerpos de todos los creyentes serán transformados para que sean como el cuerpo glorioso y resucitado del mismo Jesús.¹⁹

Las ocasionales afirmaciones de los estudiosos de que el pensamiento de Pablo sobre la naturaleza de la existencia después de la muerte atravesó un cambio de un concepto materialista a otro espiritual, de una noción judía a una helenista, o, por lo menos en las cartas a los Corintios, se desarrolló ad hoc para acomodar a su público y contrarrestar a sus oponentes, convence poco a la luz de esta evidencia.²⁰ Puesto que el vocabulario que Pablo usa para la resurrección en estos pasajes es similar y las piezas pueden encajar fácilmente unas con otras en un patrón consistente, estas teorías introducen más problemas que los que resuelven.

En 1 Tesalonicenses Pablo habla de la resurrección de los creyentes muertos y su reunión con los creyentes vivos para estar con el Señor «siempre». Parece natural que Pablo tenía alguna idea en mente en cuanto a cómo los cuerpos muertos de los creyentes fallecidos y los cuerpos mortales de los creyentes vivos asumirían una existencia eterna. Algún cambio parece requerido, y sabemos cómo Pablo concibe ese cambio en 1 Corintios 15:50–57: el «cuerpo físico» se convierte en un «cuerpo espiritual», o, para decirlo de otra manera, lo mortal se «viste» de lo «inmortal».

¹⁸ Ver la consideración del concepto de «esperanza» de Pablo en Plevnik, *Paul and the Parousia*, 197–220, esp. 210–12.

¹⁹ Dunn, *Theology*, 307.

²⁰ Ver respectivamente, C. F. D. Maule, *Essays in New Testament Interpretation* (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1982), 200–221; Jacques Dupont, *SUN KRSTWI: L'union avec le Christ suivant Saint Paul* (Editions de l'Abbaye de Saint-Andre, Paris, 1952), 153–58, 170–71; y Wilfred L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles* (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1939), 128, 142.

Aunque Pablo no usa el término «cuerpo» del individuo resucitado en 2 Corintios 5:1–10, habla, en una metáfora famosamente mixta, del presente «tabernáculo» siendo «vestido más» (el verbo es *ependuomai*) con una «morada celestial» (5:1–4).²¹ Pablo no ha pasado de pensar de la transformación del cuerpo en 1 Corintios 15 al reemplazo del cuerpo en 2 Corintios 5.²² Ambos pasajes hablan de ponerse un conjunto de ropas sobre algo que ya existe.²³ La falta de cualquier cambio queda confirmada en Filipenses 3:20–21, en donde Pablo habla de nuevo de la transformación del cuerpo en la venida del Señor Jesucristo, y en Romanos 8:23, que habla de la redención de nuestros cuerpos. Pablo, por tanto, describe la resurrección en vocabulario similar en varias cartas escritas en el curso de varios años y atendiendo a situaciones ampliamente divergentes. Esta no es la estrategia de alguien que rápidamente cambia sus convicciones teológicas sobre la marcha para ajustarlas a las convicciones teológicas de sus lectores.²⁴

¿Atravesó el pensamiento escatológico de Pablo otra clase de cambio, no obstante, un cambio de la presuposición para cuando escribió 1 Tesalonicenses de que estaría vivo para cuando el Señor volviera a la creencia para el tiempo cuando escribió 2 [p 506] Corintios de que podía morir antes de ese suceso? ¿Ha desarrollado él la noción correspondiente de que a su muerte estará inmediata y conscientemente con el Señor?²⁵ Esta tesis al principio parece describir los pasajes pertinentes con precisión. En 1 Tesalonicenses 4:15 habla de «nosotros, los que estemos vivos y hayamos quedado hasta la venida del Señor», como si él hubiera de estar vivo en ese momento. Cuando llegamos a 1 Corintios 15:51 podemos entrever que ya había alguna duda de que la mayoría de los cristianos que todavía vivían estuvieran vivos cuando Jesús regresara porque Pablo dice: «No todos moriremos, pero todos seremos transformados».²⁶ Finalmente, en 2 Corintios 5:1–10, habiendo pasado su roce con la muerte que relata en 1:8–11 y enfrentado las implicaciones mortales de su ministerio según describe en 4:10–12, Pablo cree que puede morir antes de la parusía. Esto, entonces, le lleva a meditar en cómo será la existencia entre su propia muerte y el tiempo cuando será vestido con su morada celestial.²⁷

Incluso este cambio no es convincente, sin embargo. Parece improbable que alguien que ha sido bajado en una canasta de la ventana de la muralla de una ciudad para escapar al arresto del gobernador de Damasco (2 Co 11:32–33) y que había sufrido aflicción y rechazo en Filipos antes de llegar a Tesalónica (1 Ts 2:2) no haya enfrentado la posibilidad de que podría morir antes de la parusía. Y todo esto sucedió antes de que Pablo escriba su primera carta existente. Algunos judíos del tiempo de Pablo, además, creían que una persona podía dejar su cuerpo y tener experiencias esotéricas en el cielo antes de la muerte, y parece que Pablo tuvo alguna de ellas (2 Co 11:32–33).²⁸ Si Pablo sostenía esta creencia incluso antes de convertirse en cristiano (y no hay razón para pensar que es un desarrollo posterior a su conversión), entonces que él habría podido en cualquier tiempo en su carrera de escribir cartas concebir la muerte e ir de inmediato a estar con el Señor.

En su correspondencia más tardía expresa estas convicciones explícitamente.²⁹ Aunque la perspectiva de ser «desvestido» no es atractiva (2 Co 5:3–4), dice que partir del cuerpo en la muerte es estar con el Señor (2 Co 5:8–9) y que esto es «mucho mejor» (Fil 1:23; cf. 2 Co 5:8). No obstante, incluso en su carta final Pablo da por sentado que está viviendo en «los últimos días» (2 Ti 3:1) y se cuenta entre los que han «anhelado» la aparición del

²¹ Sobre el significado de *ependuomai*, ver BDAG, 361.

²² Como Moule, *Essays*, 212–21, arguye. Cf. Dupont, *SUN KRSTWI*: 153–58, que opina que la noción de Pablo oscila entre una perspectiva judía y helenista dentro del espacio de 2 Co 5:1–10.

²³ John Gillman, «A Thematic Comparison: 1 Cor 15:50–57 y 2 Cor 5:1–5», *JBL* 107 (1988): 439–54.

²⁴ Como Knox, *St. Paul*, 128, 142, opina.

²⁵ C. H. Dodd, *New Testament Studies* (Manchester Univ. Press, Manchester, 1953), 109–18. Cf. F. F. Bruce, *1 & 2 Corinthians* (NCB; Eerdmans, Grand Rapids, 1971), 200.

²⁶ Dodd, *Essays*, 110.

²⁷ Bruce, *1 & 2 Corinthians*, 200. Cf. Dodd, *Essays*, 113, 118, y 127.

²⁸ Paul Hoffmann, *Die Toten in Christus: Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie* (NTAbh 2; Münster: Verlag Aschendorf, 1966), 325.

²⁹ Cf. Plevnik, *Paul and the Parousia*, 276.

Señor (4:8), conclusión que sigue firme incluso en la presuposición de que Filipenses o Romanos sea la carta final de Pablo (Ro 13:11–12; Fil 3:20; 4:5). Desde su primera hasta la última carta existente, Pablo revela las convicciones tanto de que el Señor podría venir dentro de su vida como que él podría morir antes de ese momento. En cualquier caso, él está convencido, que estará de inmediato en la presencia [p 507] del Señor. Como lo dice en 1 Tesalonicenses 5:10: «Él murió por nosotros para que, en la vida o en la muerte, vivamos junto con él».

La inminencia del fin

Como hemos visto, cuando Pablo escribió 1 Tesalonicenses su objetivo primario era animar a la comunidad cristiana perseguida y que luchaba a que permaneciera fiel a su consagración al evangelio. Un elemento importante de este esfuerzo fue recordarles la naturaleza escatológica de la existencia de ellos. Pablo creía que vivían en el período de intenso sufrimiento que muchos judíos esperaban que precedería al «día del Señor». Se refiere a esto cuando le dice a los tesalonicenses que «nadie fuera perturbado» por las pruebas que están enfrentando puesto que, como sabemos, «se nos destinó para esto» (3:3). Pablo había pronosticado sus sufrimientos cuando estaba entre ellos, y ahora les recuerda esa profecía (3:4). Como es cierto de la literatura apocalíptica en general, Pablo se propone que este concepto consuele a los tesalonicenses con el conocimiento de que su sufrimiento no está fuera del control soberano de Dios sino que es parte de un plan ordenado.

Este concepto del sufrimiento cristiano, tanto del propio de Pablo como de los cristianos en general, permanece constante en las cartas del apóstol.

- En 2 Tesalonicenses la ola rugiente de persecución que los tesalonicenses siguen experimentando (2 Ts 1:4) es parte del escenario escatológico final. Su sufrimiento empeorará en el futuro, cuando la mano contenedora de Dios sea quitada y «el malvado» aparezca (2:6), pero incluso ahora «el misterio de la maldad ya está ejerciendo su poder» (2:7).
- En Romanos 1:17–18, la ira de Dios que al presente está siendo revelada (*apocalupto*) desde el cielo contra la impiedad humana es paralela a la justicia de Dios escatológicamente revelada (*apocalupto*), demostrando que ella también es uno de los sucesos esperados de los tiempos del fin. Romanos 8:18 afirma que los «sufrimientos presentes» no son dignos de compararse con la gloria venidera que será revelada (*apocalupto*) en los creyentes.
- En Colosenses 1:24 Pablo se regocija porque su sufrimiento está completando lo que falta de los sufrimientos del Mesías; afirmación enigmática que es más entendible contra el trasfondo apocalíptico de una cantidad determinada de sufrimiento cuya compleción dará paso al día final.³⁰
- Finalmente, en 2 Timoteo 3:1–5a Pablo describe los «tiempos difíciles» de los «últimos días», pero entonces revela en 3:5b–9 que el caos que los falsos maestros han creado en la iglesia de Éfeso está entre esos sucesos terribles (cf. 1 Ti 4:1–5).

[p 508] Puesto que Pablo entendía que los creyentes están viviendo en los últimos días no es sorpresa que frecuentemente recalca la inminencia del «día del Señor» como motivo para la consagración firme al evangelio y conducta intachable. En 1 Tesalonicenses 5:1–11 Pablo les recuerda a los creyentes lo repentino con que vendrá el día y la necesidad, por consiguiente, de estar alerta, tener dominio propio y estar listos con la armadura defensiva de la fe, amor y esperanza (5:4–6, 8). Para los creyentes, que son «hijos de la luz e hijos del día» (5:5), ese día significará salvación (5:9), pero para los no preparados, que ingenuamente hablan de la «paz y seguridad» (5:6) y que viven en oscuridad (5:4–5), será un día de destrucción repentina (5:6) e ira (5:9; cf. 1:10).

De modo similar, en 1 Corintios 7:17–40 Pablo insta a sus lectores a considerar la urgencia escatológica del tiempo en que viven al tomar decisiones sobre si permanecer circuncisos, buscar libertad de la esclavitud, o casarse con su prometido o prometida. La «crisis presente» (7:26) ha relativizado la importancia de cada una de

³⁰ Ver Dale C. Allison Jr., *The End of the Ages Has Come: An Early Interpretation of the Passion and Resurrection of Jesus* (Fortress, Filadelfia, 1985), 62–65.

estas costumbres largamente sostenidas. «El tiempo ha sido acortado» (7:29, LBLA),³¹ y es evidente que «este mundo, en su forma actual, está por desaparecer» (7:31). Debido a la naturaleza crítica de su existencia presente, los creyentes deben tomar decisiones en cuanto a estos asuntos transitorios que promoverán «constante devoción al Señor» (7:35, LBLA). Pablo puede haber estado respondiendo en este pasaje a personas de Corinto que sostenían la noción de que el mundo es eterno en tanto que las personas son efímeras y que deben «comer, beber y alegrarse» mientras la oportunidad está presente.³² Pablo está diciendo que la verdad en realidad es lo opuesto de esto: las personas son eternas en tanto que el mundo que conocemos es efímero, y los días finales del mundo ya están sobre nosotros. Los creyentes, dice, deben vivir de tal manera que muestre que están conscientes de esta verdad.

Dice esto de nuevo en Filipenses 3:18–4:1, en donde insta a sus lectores a vivir de tal manera que sea diferente de «los enemigos de la cruz de Cristo», que «Sólo piensan en lo terrenal». Los creyentes deben, más bien, vivir dándose cuenta de que son ciudadanos de otra ciudad, y que están esperando la llegada del cielo de su Salvador y Señor, que transformará su humilde existencia presente para que se ajuste a su existencia gloriosa. A la luz de esta verdad, Pablo dice, los cristianos filipenses deben «estar firmes».

La misma preocupación surge de nuevo en Romanos 13:11–14. Aquí también Pablo recalca la inminencia del día final y lo usa para instar a sus lectores a vivir a la luz de este enfoque. Ellos deben amarse unos a otros (13:8–10), y hacer «todo esto estando conscientes del tiempo en que vivimos» (13:11). Pablo usa la ilustración de la noche y **[p 509]** el día, y de la oscuridad y la luz, que ha usado en 1 Tesalonicenses 5:5 y 7 (Ro 13:12–13) para derivar un agudo contraste entre la conducta moral que los creyentes deben abrazar y «las obras de la oscuridad» (Ro 13:12). También usa la imagen de ponerse la armadura, tal como lo hizo en 1 Tesalonicenses 5:8, para describir la necesidad de estar firmes contra los ataques del mal (13:12). Deben hacer esto porque «La noche está muy avanzada y ya se acerca el día» (13:12).

En dos de las últimas cartas de Pablo: Colosenses y Efesios, el enlace entre la inminencia de la venida de Cristo y la ética no es tan prominente. En Colosenses la nota de inminencia escatológica es muda y el énfasis recae más bien en la existencia del creyente en el presente con Cristo: el creyente ha sido resucitado con Cristo (2:12), ha recibido vida en unión con él (2:13) y ahora está sentado con él en los ámbitos «de arriba» (3:1). El imperativo ético brota de este estado que el creyente ya ha logrado (3:2–3, 5). Los conceptos espaciales vienen al frente en tanto que los conceptos temporales pasan al trasfondo. Algunos han concluido de esto que Pablo no escribió la carta y que el cambio en énfasis escatológico es evidencia de un tiempo posterior cuando la expectativa escatológica estaba empezando a desvanecerse.³³

El enlace entre la escatología y la ética no está ausente de Colosenses, sin embargo. Por eso Pablo instruye a sus lectores no sólo a «hacer morir» la conducta inmoral porque su vida está «ahora escondida con Cristo en Dios» (Col 3:3) sino porque «viene el castigo de Dios» (3:6). ¿Por qué Pablo no hizo sonar esta nota más a menudo o más claramente en Colosenses? Como vimos en el capítulo sobre Colosenses, Pablo estaba oponiéndose a una enseñanza falsa que cuestionaba si la consagración de los creyentes colosenses al evangelio de Pablo era suficiente para su supervivencia en el día del juicio. Contra tal noción, los colosenses necesitaban oír que su lugar en el pueblo de Dios era seguro: su rescate del dominio de las tinieblas, su redención y su perdón estaban firmes debido a que en la cruz Cristo había triunfado sobre su pecado y los poderes cósmicos (1:13–14; 2:13–15).

³¹ Sobre la traducción de la frase *jo kairos sunestalmenos estin* como «el tiempo ha sido acortado», ver Ben Witherington III, «Transcending Imminence: The Gordian Knot of Pauline Eschatology», en *Eschatology in Bible and Theology: Evangelical Essays at the Dawn of a New Millennium*, ed. Kent E. Brower y Mark W. Elliott (InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1997), 171–86, aquí en 173–74.

³² Ver Bruce W. Winter, «'The Seasons' of This Life and Eschatology in 1 Corinthians 7:29–31» en *Eschatology in Bible and Theology: Evangelical Essays at the Dawn of a New Millennium*, ed. Kent E. Brower y Mark W. Elliott (InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1997), 323–34.

³³ Eduard Lohse, *Colossians and Philemon* (Hermeneia; Fortress, Filadelfia, 1971), 180.

La situación es similar en Efesios. Aquí Pablo promueve una escatología realizada que es impresionante cuando se la coloca junto al énfasis de la expectativa inminente de la venida de Cristo en su correspondencia anterior. Dios ha resucitado de los muertos a Cristo y le ha sentado a su diestra en los cielos superiores (*epouraniois*, Ef 1:20). Dios, de modo similar, ha hecho a los creyentes vivir, los ha resucitado de los muertos, y los ha sentado en estos lugares celestiales (*epouraniois*) con Cristo (2:5–6). Dios los ha salvado por su gracia por fe (2:5, 8).

Tal como en Colosenses, sin embargo, el cambio surge de la situación que Pablo atiende, así que resulta ser más un asunto de énfasis que una desviación de la sustancia de las convicciones escatológicas de Pablo expresadas en su correspondencia anterior. Como hemos visto en el capítulo sobre Efesios, Pablo escribió la carta a cristianos que vivían en un ambiente que recalca la existencia de poderes invisibles cuya capacidad [*p 510*] para ayudar o hacer daño a las personas se podía controlar mediante la magia.³⁴ En este contexto, el que Pablo hable de que los creyentes han sido salvados y que participan de la posición de Cristo de victoria sobre «todo gobierno y autoridad, poder y dominio, y de cualquier otro nombre que se invoque» (Ef 1:21) tenía buen sentido práctico.³⁵

Incluso así, la tensión existencial que marca las expectativas escatológicas de Pablo en sus cartas anteriores no está ausente de Efesios. Pablo todavía espera la reunión de todas las cosas en Cristo (Ef 1:10) y la redención de su herencia como creyente (1:14; 4:30). Entiende la división entre la edad presente y la edad venidera (1:21; 2:7). Sabe tanto que la edad presente es un tiempo de sufrimiento para los creyentes (5:16), en el que ellos deben amarse para la lucha contra «las artimañas del diablo» (6:11, 16), como que en la edad venidera Dios derramará su castigo sobre los desobedientes (5:6). Pablo ciertamente recalca en esta carta los aspectos realizados de sus convicciones escatológicas, pero no lo hace tan completamente como para que la escatología de la carta esté fundamentalmente fuera de armonía con su correspondencia anterior.

Podemos incluso avanzar más y decir que la manera en que Pablo aplica su escatología en Colosenses y Filipenses se equipara a su aplicación en Gálatas. Como en Colosenses y Efesios, lo mismo en Gálatas, Pablo se opone a la posición de que la obra de Dios en Cristo fue de alguna manera insuficiente para efectuar una posición correcta entre los seres humanos por un lado y Dios o los poderes cósmicos por el otro. Aquí también la escatología, aunque no ausente, se retira al trasfondo.³⁶ Los creyentes viven en «este mundo malvado», pero la muerte de Cristo los ha rescatado de él (Gá 1:4) y los ha «redimido de la maldición de la ley» (3:13–14) en la plenitud del tiempo (4:4–5). Ya son hijos y herederos (4:7), lo que hace extraño que cualquiera de ellos quiera hacer retroceder el reloj a un tiempo antes de su madurez cuando ponían su confianza en algo diferente de Cristo (4:7–10). La declaración «no culpable» en el tribunal de Dios sigue estando en el futuro (2:16–17; 5:5), pero si «la fe ha venido» y las personas son justificadas por fe (3:24–25), entonces por lo menos para los que tienen fe, la justificación debe en cierto sentido ser una realidad presente. Es cierto que «en el tiempo apropiado» los creyentes «segarán», pero esto puede suceder sólo después de un largo período de perseverancia en hacer el bien (6:9).³⁷

Mucho del mismo patrón surge en Romanos. La parte de la carta que resume las convicciones de Pablo en cuanto al criterio para la supervivencia en el día final (Ro 1:16–4:25) no pone ningún énfasis en la expectativa inminente de «el día». Más bien, la justicia de Dios y su poder salvador, tanto como su ira escatológica, está siendo revelada en el presente (1:17–18; 3:26). Cuando Pablo cambia su preocupación en la [*p 511*] carta a la conduc-

³⁴ Ver esp. Clinton E. Arnold, *Power and Magic: The Concept of Power in Ephesians* (SNTSMS 63; Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1989).

³⁵ Ibid., 153–55.

³⁶ Ver las consideraciones de esta característica de Gálatas en F. F. Bruce, *Commentary on Galatians* (NIGTC; Eerdmans, Grand Rapids, 1982), 54, y J. L. Martyn, *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 33A; Doubleday, Nueva York, 1997), 97–105, esp. 102–3, 105.

³⁷ James D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians* (BNTC 9; Hendrickson, Peabody, Mass., 1993), 332, comenta sobre 4:9, «La expectativa inminente casi ni se la marca aquí».

ta ética concreta que el evangelio presupone, sin embargo, habla sin ambigüedad de la expectativa anhelante de los creyentes por su redención escatológica (8:23) y la cercanía de la salvación escatológica de Dios (13:11).

Por consiguiente, tanto en las cartas previas como en las más tardías la expectativa inminente de la parusía recibe menos énfasis en donde es fuerte el reto a la suficiencia de la fe en Cristo para la justificación o salvación. En tales contextos Pablo considera necesario recordar a sus lectores lo que Dios ya ha logrado para ellos en la muerte de Cristo (Gálatas, Colosenses y Efesios) y en su resurrección y sesión celestial (Colosenses y Efesios). En una carta (Romanos), aparecen ambos énfasis: el énfasis en el logro de Cristo en la primera parte, en donde el criterio para entrada al pueblo de Dios es un asunto (Ro 1–4), y el énfasis en la redención escatológica en las secciones posteriores, en donde la ética se vuelve especialmente importante (caps. 8 y 13).

El criterio para la absolucón en la corte de Dios

En sus cartas a los cristianos gálatas, filipenses y romanos, Pablo arguye contra la idea de que el acceso al pueblo de Dios se puede obtener sólo mediante el judaismo y la observancia de su ley (cf. G   5:1; cf. Hch 15:10). En todas las tres cartas el debate gira alrededor del mandato de la ley de que todo los hombres judíos se circunciden (por ej., Ro 2:25–29; G   6:13; Fil 2:2–3), mandato que, en vista de la persecución de los judíos por parte del reino sel  ucida en el siglo segundo a.C., había llegado a ser una característica definidora del pueblo judío. La circuncisión, sin embargo, era simplemente un primer paso; para los judaizantes la observancia de los festivales judíos (G   4:10; cf. Ro 14:5–6), de sus requisitos dietéticos (G   2:12; cf. Ro 14:2, 14–15, 21, 23), y de sus otros mandamientos (cf. Ro 13:10; G   5:14) era tan innecesario para el cristiano gentil que quería ser incluido dentro de los límites del pueblo de Dios.

Contra esta noción Pablo insiste que el único criterio para la entrada al pueblo de Dios es la fe en Jesucristo. La fe en Cristo, afirma Pablo, hace al creyente miembro de la familia de Abraham (Ro 4:11; G   3:7), y la obra interior del Espíritu de Dios, no la circuncisión, hace a uno un verdadero judío (Ro 2:25–29; Fil 3:6).

Más a menudo Pablo enfoca el debate más estrechamente sobre la cuestión de la base sobre la que Dios «justifica» al ser humano.³⁸   Es una persona justificada debido a que hace las obras de la ley o por la fe en Cristo? Pablo afirma enfáticamente «que nadie es justificado por las obras que demanda la ley sino por la fe en Jesucristo» (G   2:16). Esta tesis, repetida de varias maneras en Gálatas y Romanos y articulada de nuevo en Filipenses 3:2–11, ha desatado un debate masivo sobre dos cuestiones principales:   Qu   quiere decir Pablo cuando habla de justificación por fe?   Cu  n central es la justificación por fe en la teología de Pablo?

[p 512]   Qu   quiere decir justificación por fe?

Cuando Pablo usa el verbo «justificar» (*dikaioo*), más a menudo parece evocar la imagen de una corte en la que el juez declara inocente al acusado.³⁹    Qu  n acusará a los que Dios ha escogido?  , pregunta Pablo en Ro 8:33a, «Dios es el que justifica.   Qu  n condenará?» (8:33b–34a; cf. 2:13; 3:19–20).⁴⁰ A veces Pablo habla de este veredicto como algo que Dios dictará en el futuro, en el día final (por ej. Ro 2:13), y a veces habla como si Dios ya lo hubiera dictado (por ej., Ro 5:1, 9; 8:30; 1 Co 6:11).⁴¹

El uso de Pablo del sustantivo «justicia» (*dikaiosisune*) es incluso más complejo. A veces trae a colación pasajes bíblicos en donde la justicia de Dios se muestra en las «cosas maravillosas» que él ha hecho para salvar a su pueblo y mostrarles su amor (Ro 1:17; cf. Sal 98:1–3). Otras veces se refiere a una autoridad que ahora gobierna

³⁸ Cf. Stephen Westerholm, *Perspectives Old and New on Paul: The «Lutheran» Paul and His Critics* (Eerdmans, Grand Rapids, 2004), 442.

³⁹ El lenguaje de la justificación es notoriamente confuso en inglés, en donde el verbo «justificar», los adjetivos «justo» y «recto», y los sustantivos «justicia» y «rectitud» se usan todos para traducir palabras que en el griego tienen una raz   común: *dikaioo*, *dikaios*, y *dikaiosisune*. Pablo usa el sustantivo «justificación» (*dikaiosis*) sólo dos veces (Ro 4:25; 5:18).

⁴⁰ Ver la consideración en Douglas Moo, *The Epistle to the Romans* (NICNT; Eerdmans, Grand Rapids, 1996), 86–87.

⁴¹ Bultmann, *Theology*, 1:273–74; Herman Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology* (Eerdmans, Grand Rapids, 1975), 16168.

a los creyentes en lugar del pecado y los lleva a la santificación (Ro 6:12–23). A veces Pablo lo usa en un sentido forense que está en agudo contraste a su uso ético, tal como su afirmación de que Dios le reconoció a Abraham su fe como «justicia» aunque era «impío» (Ro 4:3–8).⁴² Puesto que aquí es precisamente en donde el malo es con todo declarado justo con Dios (contraste Ro 2:13), esta «justicia» debe venir como una dádiva de Dios (Ro 5:17; cf. 2 Co 5:21; Fil 3:9). Aquí también, el tiempo de la llegada de esta justicia es complejo. ¿Nos ha sido ya la justicia reconocida a nosotros en el pasado (Ro 4:3)? ¿Está siendo revelada al presente (Ro 1:17); o, esperamos su venida futura (Gá 5:5)?

Este uso variado ha desatado un debate sobre cuál faceta de la justicia es más básica en la teología de Pablo. ¿Es la idea de que Dios declara a los creyentes justos (la perspectiva protestante clásica)?⁴³ ¿Es que Dios no solamente absuelve sino que también transforma a los seres humanos para que ellos lleguen a ser justos (la perspectiva clásica católico romana)?⁴⁴ ¿Es, como algunos estudiosos han opinado, que Dios está siendo fiel al pacto que hizo con su pueblo?⁴⁵ ¿O es, como incluso otros han recalcado, que Dios obra poderosamente para salvar y transformar sus criaturas?⁴⁶

[p 513] La última perspectiva parece ser la más fiel tanto al propio uso de Pablo del vocabulario de justicia y al trasfondo bíblico que lo informa. Como vimos en el capítulo sobre Romanos, el uso de Pablo de la frase «la justicia de Dios» en Romanos 1:17 con alusiones tan claras a las nociones bíblicas de la poderosa actividad salvadora de Dios a favor de su pueblo muestra que Pablo no concibe la justicia en términos estáticos. No es meramente el veredicto de inocencia que Dios pronuncia sobre el que tiene fe en Cristo, sino que es también poder salvador por el que Dios rescata a los que tienen fe en Cristo. Por eso el uso de Pablo de la terminología de justicia en 1:17 se superpone con su uso de esa terminología en 6:12–23. En ambos lugares la justicia no es un estado inerte sino una actividad que Dios realiza (1:16–17) o una autoridad que exige servicio (6:12–23). En ambos lugares, en otras palabras, la justicia de Dios es un poder que cambia radicalmente a los creyentes; a la vez los salva y exige su obediencia.⁴⁷

Esto no quiere decir, sin embargo, que el énfasis de la Reforma sobre la declaración de Dios de justicia para el creyente estuvo errado. Al contrario, el mismo Pablo recalca que Dios contó la fe de Abram como justicia (Ro 4:3, 5, 6, 9, 11; Gá 3:6) y lo hizo porque él justifica al malo simplemente en base a la fe de éste en Cristo (Ro 4:5; 5:6–9) y como una dádiva (Ro 3:24; 5:17; 1 Co 1:30; 2 Co 5:20). Esta es una declaración forense de inocencia a la vista de Dios —«delante de Dios», como Pablo dice (Ro 2:13; 3:20)— y así es tan final que nadie puede pre-

⁴² Westerholm, *Perspectives*, 263–84, distingue en forma útil entre justicia «ordinaria» y «extraordinaria» y señala Ro 5:7–8 como un buen lugar en donde ver claramente la diferencia.

⁴³ Ver, por ej., Bultmann, *Theology*, 270–85; Mark A. Seifrid, *Justification by Faith: The Origin and Development of a Central Pauline Theme* (NovTSup 68; Leiden: Brill, 1992); C. K. Barrett, *Paul: An Introduction to His Thought* (Westminster John Knox, Louisville, 1994), 87–103; Moo, *Romans*, 79–90; Westerholm, *Perspectives*, 273–84, con la cuidadosa calificación de n. 39 en 277–78.

⁴⁴ Ver, por ej., M.-J. Lagrange, *Epître aux Romains*, 3^a ed. (Le Coffre, Paris, 1922), 119–41; Otto Kuss, *Der Römerbrief*, 3 vols. (Pustet, Regensburg, 1959–78), 1:121–31.

⁴⁵ Ver esp. N. T. Wright, «On Becoming the Righteousness of God» en *Pauline Theology, Volume II: 1 and 2 Corinthians*, ed. David M. Hay (Fortress, Minneapolis, 1993), 200–208; idem, «Romans and the Theology of Paul», en *Pauline Theology, Volume III: Romans*, ed. David M. Hay y E. Elizabeth Johnson, (Fortress, Minneapolis, 1995), 33–34, 38–39; e idem, «New Exodus, New Inheritance: The Narrative Substructure of Romans 38», en *Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65th Birthday*, ed. Sven K. Soderlund y N. T. Wright (Eerdmans, Grand Rapids, 1999), 26–35.

⁴⁶ Crédito por formular esta posición por lo general se atribuye a Ernst Käsemann, «Gottesgerechtigkeit bei Paulus», *ZTK* 58 (1961): 367–78, traducido en idem, *New Testament Questions of Today* (Fortress, Filadelfia, 1969), 168–82. Gottlob Schrenk ya había adoptado algo cercano a esta posición, sin embargo, en su artículo de 1935 «dikē (ktl)», *TDNT*, 2:178–225, aquí en 203–4. Para proponentes más recientes de esta posición, ver, entre otros, Karl Kertelge, «Rechtfertigung» bei Paulus: Studien zur Struktur und zum Deutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs (NTAbh 3; Aschendorff, Münster, 1967), 107–9; Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 2 vols. (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992–99), 1:335–37.

⁴⁷ Ver esp. Käsemann, «'The Righteousness of God,'» 171.

sentar más acusaciones en contra o condenar a aquellos a quienes Dios ha justificado (Ro 8:33).⁴⁸ En el día final, ni la posesión de la ley mosaica, ni el hacerla, eximirá a alguien de la condenación de Dios, porque Dios es imparcial, recompensando sólo el hacer, y no meramente la posesión de la ley, y nadie puede guardar completamente la ley (1:18–3:20). Sólo la fe de que Dios, en la muerte de Cristo, ha expiado por los pecados de su pueblo puede rescatar a uno del castigo de Dios en ese día. Para el creyente, Dios ya ha dictado su juicio escatológico, y ha juzgado a favor del creyente debido a que la muerte de Cristo hizo posible su absolución (Ro 3:9–5:21; Gá 2:15–16; 3:10–14; Fil 3:2–11).⁴⁹

A la pregunta de si esto hace a Dios un juez injusto (cf. Dt. 25:1), Pablo respondería que la disposición de Dios de entregar a su propio Hijo a la muerte como sacrificio expiatorio por el pecado de los malos le permite a la vez ser justo y declarar justos a los malos como dádiva gratuita en base a la fe sola (Ro 3:25–26; 5:10; 8:32). La objeción de que esto es meramente una ficción legal por la que Dios cierra los ojos al pecado, Pablo bien respondería que en algún punto la metáfora legal se rompe. El juez ha entrado en un pacto con aquellos a quienes absuelve; son su pueblo y él es su Dios. Su absolución de ellos en base a la muerte de su Hijo muestra que él no toma a la ligera el [p 514] pecado de ellos, y que no pretende que no han pecado cuando los pronuncia inocentes. Son justos en el sentido de que Dios ahora declara que están en una relación correcta con él.⁵⁰

¿Cuán central es en la teología de Pablo la justificación por fe?

Desde la Reforma protestante la justificación por fe a menudo se ha considerado el rasgo central de la teología de Pablo. En las palabras de un influyente estudioso paulino: «Para Pablo, como para los reformadores después de él, el evangelio de la justificación por fe sola fue el artículo por el que la iglesia se yergue o cae».⁵¹

Algunos estudiosos, sin embargo, han disentido de esta noción. Según un grupo, la afirmación de Pablo de que la fe justifica al creyente aparte de las obras de la ley surgió, no debido a que sostenía esta noción como convicción resuelta, sino debido a que sus oponentes estaban tratando de imponer la ley mosaica sobre sus iglesias gentiles. Antes de este desdichado conflicto con el cristianismo judío, Pablo no había bregado con la relación entre sus convicciones precristianas sobre la ley mosaica y su misión presente a los gentiles. Sólo sabía que Dios había extendido salvación a los gentiles, como gentiles, por el evangelio de Jesucristo. Pero cuando se vio frente a la afirmación de parte de sus adversarios cristianos judíos de que los gentiles tenían que aceptar la ley mosaica a fin de ser salvados, desarrolló la contratesis de que la justificación ante Dios en el día final viene no por obras de la ley sino por fe en Cristo y como dádiva gratuita de Dios. «La teoría fue hija, y no padre, de la práctica».⁵² El resultado, según algunos estudiosos, fue un cuadro distorsionado del judaísmo como una religión legalista y sin gracia cuando, en realidad, hacía énfasis en la gracia de Dios.⁵³

⁴⁸ Moo, *Romans*, 86–87.

⁴⁹ Cf. Bultmann, *Theology of the New Testament*, 1:274–79; Moo, *Romans*, 87; y esp. Westerholm, *Perspectives*, 273–84.

⁵⁰ Cf. Bultmann, *Theology of the New Testament*, 1:276; Moo, *Romans*, 87. Pace Westerholm, *Perspectives*, 286–96.

⁵¹ Günther Bornkamm, *Paul* (Harper & Row, Nueva York, 1971), 135. Bornkamm está aludiendo al dictado luterano de que la justificación es el «*articulus stantis et cadentis ecclesiae*» («el artículo por el que la iglesia se levanta o cae»). Aunque Lutero no habló precisamente en estos términos, sí dice algo parecido a esto en *Smalcald Articles* 1. El dictado posterior data por lo menos de principios del siglo diecisiete, sobre el cual ver Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 2ª ed. (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1998), 188, 450 n. 3.

⁵² William Wrede, *Paul* (Philip Green, Londres, 1907), 146. Ver también Heikki Räisänen, *Paul and the Law* (WUNT 29; J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1983), 251–63; Terence L. Donaldson, *Paul and the Gentiles: Remapping the Apostles Convictional World* (Fortress, Minneapolis, 1997), 111–13. Cf. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Fortress, Filadelfia, 1977), 442–51; idem, *Paul, the Law, and the Jewish People* (Fortress, Filadelfia, 1983), 47. Sanders arguye que Pablo trabajó en reversa desde su convicción cristológica de que Cristo era el Salvador del mundo a la noción de que todo el mundo, tanto gentiles como judíos, necesitaban la salvación que Cristo provee.

⁵³ Wrede, *Paul*, 127. Cf. Räisänen, *Paul and the Law*, 177–91, que cree que la distorsión tal vez no esté en una afirmación de que el judaísmo fue una religión sin gracia sino en la implicación de que la Toráh era el camino de salvación en el judaísmo tal como Cristo era el camino de salvación en el cristianismo.

De acuerdo a muchos otros estudiosos, la distorsión del judaísmo le pertenecía no a Pablo sino a sus intérpretes que malentendieron su contraste entre la fe en Cristo y las obras de la ley como un contraste entre la confianza en Dios para salvación por un lado y el esfuerzo humano que procura ganarse la aceptación de Dios mediante buenas obras por otro lado.⁵⁴ Pablo, sin embargo, quería que «las obras de la ley» se refieran a la observancia de la ley mosaica que separa a uno del resto del mundo como [p 515] judío, no para referirse al esfuerzo humano concebido abstractamente.⁵⁵ Cuando se lee a Pablo de esta manera, la necesidad de pintar al judaísmo como una religión legalista se evapora.

De acuerdo a los estudiosos que adoptan esta «nueva perspectiva de Pablo», el patrón soteriológico de Pablo y el judaísmo en realidad empiezan a verse similares: ambos presuponen que Dios libremente da salvación a su pueblo, no debido a que se la han ganado sino simplemente en base a su propia misericordia, y ambos arguyen que las buenas obras son el medio necesario para continuar dentro del pueblo de Dios.⁵⁶ Dentro del contexto del judaísmo, este patrón de religión se ha llamado «nomismo de pacto», puesto que los judíos experimentaron la misericordia de Dios como inclusión dentro de su pueblo del pacto y la provisión de medios de expiación por la transgresión.⁵⁷ La diferencia entre Pablo y sus oponentes judíos, sean cristianos o no cristianos, yace en el lugar central que Pablo le da en su pensamiento a Cristo. Para Pablo, a diferencia de sus oponentes, la entrada en la iglesia mediante la identificación con Cristo en el bautismo es el único requisito necesario para membresía en el pueblo de Dios. Los cristianos judaizantes, por consiguiente, no pueden imponer la observancia de la ley mosaica sobre los gentiles como un requisito de entrada.

Es posible sostener esta nueva comprensión de la antítesis de fe y obras y todavía considerar la justificación por fe como elemento fundamental en la teología de Pablo.⁵⁸ Incluso si se entiende el problema como un contraste entre confiar en Dios y confiar en la afiliación nacional de uno antes que como un contraste entre confiar en Dios y confiar en el esfuerzo humano concebido en forma abstracta, el problema es todavía una falta de confianza en Dios, y sus síntomas siguen siendo la jactancia humana. Sobre esta interpretación, la estructura básica de justificación por la fe y la posibilidad de que sea central en la teología de Pablo sigue imperturbable.

La mayoría de los intérpretes que adoptan la «nueva perspectiva», sin embargo, aceptan como corolario de ella la noción de que la justificación por la fe es una doctrina polémica que no fue fundamental en la teología de Pablo.⁵⁹ Comúnmente citan dos [p 516] razones para su posición. Primero, afirman que la «justificación por fe»

⁵⁴ Ver esp. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 1–428.

⁵⁵ Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, 20, 47, 147, 152–53, 160; Dunn, *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians* (Westminster John Knox, Louisville, 1990), 183–214; idem, *Theology*, 335–40, 354–71; Donaldson, *Paul and the Gentiles*, 171–72. La noción de que la frase «obras de la ley» en Pablo se refiere a mandamientos específicamente judíos tales como la circuncisión, la observancia del sabbat, y restricciones dietéticas se remonta hasta «Ambrosiaster» y Pelagio. Ver la colección de comentarios sobre Ro 3:20 en ACCS, 6:95, 97, y sobre Ro 3:28 en ACCS, 6:104–5.

⁵⁶ Morna D. Hooker, «Paul and Covenantal Nomism», en *Paul and Paulinism: Essays in Honour of C. K. Barrett*, ed. Morna D. Hooker y S. G. Wilson (SPCK, Londres, 1982), 47–56; Donaldson, *Paul and the Gentiles*, 172; Kent L. Yinger, *Paul, Judaism, and Judgment according to Deeds* (SNTSMS 105; Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1999), 288–90. Cf. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 513–14, que piensa que aunque la religión de Pablo es similar al «nomismo pactual» la idea de arrepentimiento es expresada con demasiada infrecuencia en las cartas de Pablo y la noción de la participación en Cristo es demasiado común en ellas para que el cristianismo de Pablo y el nomismo pactual del judaísmo representen el mismo «patrón de religión».

⁵⁷ Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 75, 236; idem, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE–66 CE* (, 1992), 262–75.

⁵⁸ Este parece ser el caso con Dunn, *Theology*, 379, que comenta que incluso cuando se lo interpreta sin la polémica de la Reforma contra el esfuerzo humano, la doctrina es «una profunda concepción de la relación entre Dios y la humanidad; una relación de absoluta dependencia, de confianza incondicional».

⁵⁹ Ver, por ej., Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 434–42; Donaldson, *Paul and the Gentiles*, 111–13, que ambos hacen eco de preocupaciones anteriores de Wrede, *Paul*, 122–37; Albert Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle* (Henry Holt, Nueva York, 1931), 205–26; and W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, 4ª ed. (Fortress, Filadelfia, 1980), 221–23.

ocupa una posición importante en el argumento sólo de aquellas cartas en las que Pablo ataca a los judaizantes.⁶⁰ Segundo, arguyen que la noción de Pablo de la participación en Cristo es más fundamental para su teología que su enseñanza sobre la justificación por la fe.⁶¹

¿Es la justificación por fe sólo una doctrina polémica? Es cierto que Pablo desarrolla la afirmación de que la justicia viene por la fe en Cristo sin las obras de la ley mosaica sólo en Romanos, Gálatas, Filipenses y Tito.⁶² También es cierto que a Tito a menudo de inmediato se le soslaya en las consideraciones de la teología de Pablo porque se debate su autoría paulina y que en las cartas restantes Pablo se enreda en un debate polémico con el judaísmo sobre lo que supone una relación correcta con Dios.⁶³ Si el debate se limita estrictamente a dónde el Pablo de las cartas indisputables usa ciertos términos, es difícil negar que usa el lenguaje de la justificación por fe en contextos en los que sus oponentes son judíos, o por lo menos toman posiciones judías.

Si el debate se amplía, sin embargo, para incluir el principio teológico detrás del lenguaje de la justificación que usa Pablo, se vuelve igualmente difícil negar que este principio tenía inmensa importancia para Pablo.⁶⁴ Hablar de justificación por fe aparte de mosaica dentro de un contexto judío es fundamentalmente afirmar que el pueblo de Dios está en una relación correcta con él no en base a su origen étnico o en base a sus esfuerzos por hacer lo que Dios requiere (esfuerzos que siempre deben terminar en fracaso), sino porque Dios en su gracia nos ha puesto en correcta relación consigo mismo. Los que tienen fe en que Dios ha hecho esto mediante la muerte de Cristo son los que reciben esta dádiva. Pablo puede articular esta convicción teológica fundamental sin usar el lenguaje de la justificación aparte de la ley mosaica, y lo hace a menudo.⁶⁵

La correspondencia a los Corintios provee un buen ejemplo de esto.⁶⁶ Como hemos visto en los capítulos 12 y 14, Pablo responde a la insistencia de los corintios de crear divisiones al hacer énfasis en las distinciones sociales con un recordatorio de que los mismos corintios muestran que Dios realiza sus propósitos no mediante fuertes sino mediante los que son débiles (1 Co 1:26–31), no mediante elocuencia y sabiduría [p 517] sino mediante la predicación de la cruz (1:27–2:16). El antídoto a la preferencia altanera de los corintios por un maestro por sobre otro es el darse cuenta humildemente de que han recibido de Dios todo don espiritual que dicen poseer (4:7).

De modo similar, Pablo responde a las objeciones de los corintios a su sufrimiento con un argumento sostenido de que Dios obra mediante la debilidad. La muerte de Jesús y el sufrimiento del apóstol proveyeron los medios por los que Dios trajo a los Corintios a la vida (2 Co 4:7–12). De la misma manera, la pobreza que Jesús se impuso a sí mismo y la disposición de Pablo a sufrir han enriquecido a los corintios (8:9; cf. 6:3–10). El mismo Pablo se jacta de su debilidad porque Dios obra poderosamente «en debilidades, insultos, privaciones, persecuciones y dificultades» para realizar sus propósitos redentores (11:30; 12:9–10).

El problema con los Corintios en ambas cartas es su insistencia de juzgar dentro de la iglesia en base a las apariencias externas de acuerdo a las normas comunes de la sociedad romana (2 Co 5:12; 10:7) y luego jactarse en los resultados. Ellos deben seguir al maestro con las credenciales retóricas más impresionantes (1 Co 1:12; 2:1–5); se enorgullecen del pecado sexual (5:2); deben vencer al otro en sus batallas legales (6:1–11); exhiben su «conocimiento» al participar en la idolatría (8:1–2, 10); deben discriminar entre las clases sociales en la Cena del Señor (11:19.); y deben usar los dones espirituales más llamativos (12:1–14:40). Se sienten atraídos a los que se

⁶⁰ Ver, por ej., Wrede, *Paul*, 123; Schweitzer, *Mysticism*, 220; Donaldson, *Paul and the Gentiles*, 112–13.

⁶¹ Ver, por ej., Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 434–42, 502–8; y Donaldson, *Paul and the Gentiles*, 112. Cf. Schweitzer, *Mysticism*, 205–26, 294–95.

⁶² El concepto parece aflorar en 1 Co 1:30; 6:11; 2 Co 5:21, pero no es desarrollado allí. Aparece brevemente pero en forma totalmente desarrollada en Tit 3:5–7, pasaje que se trata más abajo.

⁶³ Incluso Tito contiene polémica contra «los de la circuncisión» (1:10).

⁶⁴ Cf. Moo, *Romans*, 90.

⁶⁵ Cf. John L. White, *The Apostle of God: Paul and the Promise of Abraham* (Hendrickson, Peabody, Mass., 1999), xxii, «Pablo no se oponía simplemente a la ley como una manera de definir la relación de los judíos con Dios. Se oponía igualmente a los principios análogos y énfasis gentiles dentro de sus propias comunidades». Cf. Seifrid *Justification by Faith*, 249, 257.

⁶⁶ Cf. Bultmann, *Theology of the New Testament*, 283–84; idem, «pisteuw (ktl)», *TDNT*, 6:174–228, aquí en 220.

jactan en sus credenciales sociales (2 Co 11:21b–23), los que proveen impresionantes cartas de recomendación (3:1), y los que abiertamente exhiben su fuerza retórica y física (10:10; 11:6). Como resultado de esta actitud de los corintios, la alabanza en sus iglesias va a los que reúnen sus criterios de superioridad, y no a Dios. Contra todo esto Pablo dice en ambas cartas a Corinto: «Si alguien ha de gloriarse, que se gloríe en el Señor» (1 Co 1:31; 2 Co 10:17; cf. Jer 9:23–24).

Pero esto es también el problema que Pablo considera en sus cartas a los Romanos, Gálatas y Filipenses. En Gálatas un grupo se jacta de que están promoviendo la circuncisión (Gá 5:13) y está excluyendo al otro grupo como una manera de coaccionarlos a que acepten la circuncisión (4:17; cf. 2:12–13). El remedio de Pablo es recalcar el efecto nivelador del evangelio de la gracia de Dios (2:14–16, 21): todos son pecadores, sean circuncidados o no, y todos necesitan la intervención de Dios a su favor mediante la cruz de Cristo a fin de pertenecer a su pueblo (2:20–21; 3:10–14). Como resultado sólo la cruz es digna de la jactancia del creyente (6:14).

En Filipenses Pablo contrarresta al mismo grupo con una afirmación autobiográfica en cuanto a gloriarse en Cristo Jesús y no poner confianza en la carne (circuncidada) (Fil 3:3–9).

En Romanos un grupo de judíos juzga a un grupo de gentiles (Ro 2:1; 14:1–4, 10, 13), y ambos grupos se glorían de sus propios recursos: los judíos en la posesión y observancia de la ley mosaica (2:17, 25–29; 3:27–4:8), y los gentiles en su estado de mayoría en el pueblo de Dios restaurado escatológicamente (11:18).⁶⁷ Aquí también el **[p 518]** remedio es entender el evangelio: el pecado ha atrapado a todos los seres humanos sin excepción, esclavizándolos a su poder, y colocándolos bajo la justa condenación de la ley de Dios (1:30–3:20), pero que Dios en su gracia ha intervenido en la situación desastrosa con el sacrificio expiatorio de Cristo en la cruz (3:21–26). Como resultado, toda jactancia en los logros humanos o en la situación social queda excluida (3:27–4:25). Tal como en la correspondencia a Corinto, el objeto de la jactancia de los creyentes queda transformado. El creyente ahora se gloria en el sufrimiento porque Dios usa el sufrimiento y la debilidad para realizar sus propósitos salvadores (5:3, 6–8), y el creyente se gloria en Dios que usa el sufrimiento expiatorio de Cristo para reconciliar a los pecadores consigo mismo (5:11).

Aunque el asunto de jactarse en el esfuerzo humano es más prominente en la correspondencia que se dirige al cristianismo judaizante que en la correspondencia a Corinto, el principio fundamental sigue siendo el mismo: Dios, en su gracia, toma la iniciativa para reconciliar a los pecadores consigo mismo, y hace la iniciativa de su gracia claramente visible al obrar mediante la debilidad humana.

Esta convicción fundamental de que la base para la inclusión en el pueblo de Dios es la gracia de Dios antes que cualquier cosa que se origine en su pueblo mismo reaparece en las cartas paulinas posteriores. Aquí el esfuerzo humano es tan prominentemente objeto de la polémica de Pablo como lo fue en las cartas anteriores dedicadas a la controversia judaizante, pero ahora el esfuerzo humano en sí mismo no está ligado a la observancia de la ley mosaica. La carta de Pablo a los Colosenses les asegura a sus lectores que Dios ya los ha incorporado en su pueblo (Col 1:12; 2:11–12), y a los ha revivificado de la muerte espiritual (2:13), y ya los ha resucitado con Cristo (3:1) en base a la muerte de Cristo. Debido a que su muerte en la cruz efectuó el perdón de los pecados (1:13–14; 2:13–14; 3:3), los creyentes colosenses no necesitan seguir el régimen ascético de los falsos maestros para aplacar a los poderes celestiales.

En Efesios Pablo, de modo similar, afirma que Dios hizo a los cristianos vivir en Cristo cuando ellos estaban muertos en transgresiones y que Dios los salvó por su gracia por fe, no debido a ninguna «obra». Tal como en Romanos, Gálatas, Filipenses y las cartas a los Corintios, Dios salva a su pueblo de esta manera «para que nadie se jacte» (Efesios 2:4, 8–9).

De modo similar, 1 Timoteo recapitula la conversión de Pablo de una vida de blasfemia, persecución, violencia, ignorancia e incredulidad como resultado de la disposición de Dios de derramar la gracia del Señor en él (1 Ti 1:12–14). Pablo luego sigue esta afirmación con un «mensaje [que] es digno de crédito» que resume este ele-

⁶⁷ Cf. Seifrid, *Justification by Faith*, 249, 257.

mento de su teología: «Cristo Jesús vino al mundo a salvar a los pecadores, de los cuales yo soy el primero» (1:15). El libro de Tito habla de Dios salvando a los pecadores desesperados no debido a las «cosas justas» que ellos hayan hecho sino debido a su «misericordia» (Tit 3:5) y resume el efecto de esta obra salvadora de Dios como «justificados por su gracia» (3:7).

[p 519] Si estas afirmaciones se originaron con el mismo Pablo, proveen clara evidencia de la importancia del principio que yace debajo del lenguaje de la justificación en Romanos, Gálatas y Filipenses. Incluso si no proceden de Pablo sino de algún escrito de tiempo posterior en el nombre de Pablo, como piensan muchos que proponen la «nueva perspectiva», todavía muestran que mucho antes de la Reforma protestante los intérpretes de Pablo entendieron la antítesis de gracia y obras o de fe y obras como de importancia fundamental a su teología.⁶⁸

La justificación por la fe aparte de la ley puede sólo ser marginada como doctrina polémica, por consiguiente, si se la separa de la convicción teológica fundamental de la cual es una expresión: que Dios toma la iniciativa en la salvación. Si entendemos la frase «justificación por fe» como sumario de esta noción, entonces es legítimo considerarla una de los más importantes principios teológicos de Pablo.

¿Es la justificación por fe secundaria a la participación en Cristo? Los que afirman que la enseñanza de Pablo sobre la justificación por fe no es central a su teología a menudo aducen que la comprensión de Pablo de la unión del creyente con Cristo es más fundamental para su teología que la justificación por la fe. El lenguaje jurídico de Pablo, se dice, es una manera particular de expresar su concepto de estar «en Cristo» cuando él debate con sus oponentes judíos.⁶⁹

Estos intérpretes dan varias razones de su posición, pero tres argumentos son particularmente fuertes. Primero, Pablo no deriva su enseñanza ética de su comprensión de la justificación por fe sino de su noción de la unidad del creyente con Cristo o llenura con el Espíritu. Por ejemplo, cuando Pablo desarrolla una base para la ética en Romanos 6:1–11, apela no a los conceptos jurídicos expresados en 1:18–5:21 sino a la muerte del creyente con Cristo en el bautismo.⁷⁰ De modo similar, en 1 Corintios 6:15–17 y 10:19–21 amonesta a los corintios a evitar la inmoralidad sexual o idolatría no en base a alguna noción jurídica en cuanto a la muerte de Cristo como expiación por el pecado sino en base a que estos pecados establecen uniones que son incompatibles con su unión con Cristo.⁷¹

Segundo, si la justificación por la fe fuera fundamental a la teología de Pablo, sus referencias a la muerte de Cristo servirían más a menudo que lo que lo hacen como base para la noción jurídica de que Cristo murió una muerte expiatoria por las transgresiones. En lugar de esto, Pablo usa la muerte de Cristo más a menudo como base para su convicción de que creyentes están unidos con Cristo.⁷² Para decirlo de otra manera, el argumento de Romanos 6:1–11 es más típico de la manera en que Pablo trata la muerte de Cristo que el argumento de 3:21–26.

Tercero, si una comprensión jurídica de la salvación fuera fundamental a la teología de Pablo, él habría desarrollado un concepto de arrepentimiento que se ajuste a las **[p 520]** transgresiones de los creyentes después de su justificación. Como es bien conocido, sin embargo, Pablo rara vez usa la terminología de arrepentimiento, perdón o culpa. En Romanos 3:9, por ejemplo, la conclusión de Pablo a su argumentación de 1:18–2:29 de que tanto judíos como gentiles han cometido pecados no es que son culpables de transgresión por la que necesitan arrepentirse sino que están «bajo [el poder del] pecado».⁷³

⁶⁸ Sobre esto ver I. H. Marshall, «Salvation, Grace and Works in the Later Writings in the Pauline Corpus», *NTS* 42 (1996): 339–58.

⁶⁹ Schweitzer, *Mysticism*, 220; Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 505–6.

⁷⁰ Donaldson, *Paul and the Gentiles*, 112. Cf. Schweitzer, *Mysticism*, 225–26, 294–95, y el argumento más matizado de Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 339–41.

⁷¹ Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 503.

⁷² *Ibid.*, 502–3.

⁷³ *Ibid.*, 503.

La comprensión dominante de Pablo del dilema humano, por consiguiente, es que los seres humanos están bajo el poder del pecado, y no de que han cometido transgresiones. La solución a este dilema es la identificación con la muerte de Cristo por el bautismo, y no el perdón de culpa o la declaración de inocencia en base al sacrificio expiatorio de la crucifixión de Cristo. El que Pablo pueda a veces describir el dilema humano como transgresión (Ro 2–3) y a veces describirlo como estando bajo el poder del pecado (3:9; 6:1–11) sin nunca explicar cómo, o si, los dos conceptos se relacionan sólo muestra que él pensó hacia atrás de su convicción de que todos han venido bajo el señorío de Cristo a varias razones por las que esto debe ser así.⁷⁴

Estos son argumentos fuertes, pero en última instancia no convencen. Primero, es cierto que el cimiento teológico de la enseñanza ética de Pablo es la presencia del Espíritu y la unión con Cristo, pero Pablo a veces conecta nociones de la participación en Cristo y del Espíritu con el lenguaje de la justicia. En Romanos 6:7, por ejemplo, Pablo sugiere que la participación en la muerte de Cristo se origina en la declaración jurídica de Dios de la inocencia del creyente:

Nuestro viejo yo fue crucificado con él para que el cuerpo de pecado pueda ser reducido a la impotencia a fin de que podamos ya no ser más esclavos del pecado, porque el que ha muerto ha sido justificado [*dedikaiotai*] del pecado (Ro 6:6–7, aut.).

La primera parte de esta declaración describe la participación «mística» del creyente en la muerte de Cristo y afirma que esta participación ha libertado al creyente de la garra del pecado. La segunda parte de la declaración, sin embargo, cimenta esta libertad en la declaración de Dios de que el creyente es inocente.⁷⁵ En la segunda parte de Romanos 6 Pablo usa el término «justicia» en un sentido ético para describir al nuevo **[p 521]** «señor» del creyente al que ahora está esclavizado (6:13–20). Esto sugiere que la declaración de la situación justa del creyente fue el punto inicial de la participación.⁷⁶

Un eslabón similar entre la justificación por la fe y la morada del Espíritu de Dios aparece en Gálatas 3. Aquí Pablo les recuerda a los cristianos de Galacia que Dios los ha incluido dentro de su pueblo restaurado escatológicamente y los ha justificado aparte de cualquier observancia de la ley mosaica, simplemente en base a su fe en el evangelio: «Al darles Dios su Espíritu y hacer milagros entre ustedes, ¿lo hace por las obras que demanda la ley o por la fe con que han aceptado el mensaje? Así fue con Abraham: «Le creyó a Dios, y esto se le tomó en cuenta como justicia» (Gá 3:5–6).⁷⁷

La presencia del Espíritu de Dios entre los gálatas gentiles es la señal de su inclusión en el pueblo de Dios restaurado escatológicamente. Este Espíritu es también, sin embargo, la señal de que Dios, en base a la fe de ellos, los ha declarado justos a su vista, tal como declaró a Abraham justo en base a su fe. Pablo no explica la

⁷⁴ Ibid., 497–502.

aut. traducción del autor

⁷⁵ C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 2 vols. (ICC; T. & T. Clark, Edinburgh, 1975–79), 1:310–11. Cf. J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul: A Linguistic and Theological Inquiry* (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1972), 200–201. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 503, 506, arguye que debido a que Pablo habla de la justificación del «pecado» en lugar que de «pecados» en Ro 6:7, está obligando al lenguaje de la justificación al servicio de la noción de que por la unión con la muerte de Cristo uno es libre del poder del pecado. Luego toma esto como evidencia de que la justificación no es el medio por el que uno entra en unión con Cristo. Pero Pablo pensaba que una manifestación de esta bajo el poder del pecado era la tendencia a cometer pecados (Ro 5:12, 16, 19). Así, la noción de que Dios declara al creyente inocente a pesar del poder que el pecado ejerce sobre el creyente es entendible. La NAB parece captar esta noción del versículo cuando traduce *dedikaiotai apo les jamartias* como «ha sido absuelto del pecado».

⁷⁶ Ambos conceptos se resumen en la frase «la justicia de Dios», que, como he explicado arriba, se debe entender tanto en un sentido jurídico como transformador. Ver Schreiner, *Romans*, 66–67.

⁷⁷ Muchos comentaristas empiezan una nueva división de la carta en 3:6, pero para la estrecha relación entre 3:5 y 3:6; ver Bruce, *Galatians*, 152–53, que comenta penetrantemente: «La conexión implicada en *kadw*~se perdería a menos que hubiera el más estrecho vínculo posible entre recibir el Espíritu y ser justificado».

conexión entre la recepción de ellos del Espíritu, su fe y su justificación, pero es claro que existe alguna conexión. La justificación por la fe y la vida en el Espíritu, por consiguiente, están estrechamente relacionadas en su pensamiento. Parece razonable pensar del Espíritu como viniendo a personas a quienes Dios ha declarado justas en base a la fe de ellos y que, en virtud a esta declaración, constituyen el cumplimiento de sus promesas en los profetas de restaurar la fortuna de su pueblo.

Segundo, es también cierto que la referencia de Pablo a la muerte de Cristo más a menudo respalda su noción de la participación en la muerte de Cristo que lo que respalda explicaciones de la justificación divina del pecador. Esto puede haber tenido más que ver con las circunstancias que motivaron las cartas de Pablo, sin embargo, que con la estructura de la teología de Pablo. Tanto en 1 Corintios como en Romanos, en donde Pablo usa la muerte de Cristo para respaldar su enseñanza ética, la ética es una preocupación primaria. Los problemas que motivaron 1 Corintios fueron problemas éticos, tal vez relativos a un malentendido de la enseñanza de Pablo sobre la justificación por la fe como licencia para pecar. De modo similar, habían circulado rumores en Roma de que la enseñanza de Pablo sobre la justificación por fe respaldaba la noción de que la gente debería pecar más, y estas preocupaciones evidentemente motivaron a Pablo a atender el asunto de la ética en Romanos 6. En ninguno de esos contextos está en disputa la cuestión de justificación por fe en base a la muerte de Cristo.

Tercero, también es cierto, como los intérpretes a menudo han notado, que Pablo no desarrolla una doctrina del arrepentimiento.⁷⁸ Parece ignorar la existencia de esta [p 522] enseñanza en el judaísmo y rara vez se refiere al arrepentimiento de los cristianos.⁷⁹ Esto es comprensible, sin embargo, en base al enlace que Pablo hace entre la muerte expiatoria de Cristo y la justificación por fe. En Romanos 3:25–26 Pablo dice que Dios ha justificado a los pecadores en base a la muerte expiatoria de Cristo e implica que esta muerte fue el sacrificio clímax y final de expiación por el pecado. Debido a eso, Dios puede permitir «que los pecados cometidos anteriormente [queden] sin castigo [paresin]» y seguir siendo justo. En otras palabras, el arrepentimiento del pecado y el sacrificio por el pecado fueron sólo efectivos en el pasado debido al futuro sacrificio expiatorio de Cristo en la cruz.

De la misma manera, como Romanos 8:1–4 y 33–34 muestran, los pecados que los cristianos pueden haber cometido después de creer en el evangelio también son cubiertos anticipatoriamente por este sacrificio. Por su muerte «por el pecado» Cristo Jesús condenó al pecado en la carne (8:3), y debido a que Dios ha justificado a los pecadores de esta manera, ya no necesitan temer condenación en el futuro (8:33–34). Los creyentes que cometen pecados continuarán siendo justificados, por consiguiente, no debido a algún proceso de arrepentimiento por estos pecados sino debido al sacrificio expiatorio de Cristo.

En la nueva situación que creó la muerte expiatoria de Cristo, Pablo al parecer halló el término «fe» más apropiado que el término «arrepentimiento» para describir la respuesta apropiada al pecado. Desde el tiempo de la muerte de Cristo la respuesta apropiada al pecado fue la fe en que esta muerte fue el sacrificio clímax y final de expiación por el pecado y hubo acabado la ira justificada de Dios contra el pecador, permitiendo a Dios ser a la vez justo y el justificador de los malos. La noción de que la justificación vino mediante la fe antes que mediante el arrepentimiento es exactamente lo que esperaríamos del que creyó que la muerte de Cristo expió por todo pecado de todo creyente, sea pasado o futuro. El uso escaso de lenguaje de arrepentimiento en Pablo y el uso frecuente de lenguaje de la fe, por consiguiente, lejos de constituir evidencia de que la justificación por la fe no fue una convicción teológica fundamental para Pablo, es una señal de que fue básica a su teología.

Esta enseñanza, en sí misma, pudiera fácilmente dejar a Pablo abierto a la acusación de que promovía el pecado al no proveer ningún incentivo para alejarse de él a un camino «justo» de vida, y es indicativo del lugar im-

⁷⁸ Ver, por ej., Claude G. Montefiore, *Judaism and St. Paul: Two Essays* (M. Goschen, Londres, 1914), 75–76; John Knox, *Chapters in A Life of Paul* (Abingdon, Nueva York, 1950), 149–55; Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 499–501, 503, 507, 449–50; John Ziesler, *Pauline Christianity*, ed. rev. (Oxford Bible Series; Oxford Univ. Press, Oxford, 1990), 76.

⁷⁹ Pablo usa el lenguaje de arrepentimiento en Ro 2:4; 2 Co 7:9–10; 12:21; y 2 Ti 2:25, y el concepto de arrepentimiento yace debajo de su descripción de los tesalonicenses como personas que «se convirtieron a Dios dejando los ídolos para servir al Dios vivo y verdadero y esperar del cielo a Jesús, su hijo» (1 Ts 1:9–10).

portante que la justificación de la fe tenía en la enseñanza de Pablo que había sido ampliamente mal entendida precisamente en esa dirección, tanto en tiempos antiguos (Ro 3:8; Gá 2:17; cf. Ro 6:1, 15) y en tiempos más recientes.⁸⁰ Para Pablo, sin embargo, la fe conlleva la misma clase de volverse hacia Dios y consagración firme al camino de vida que Dios desea que la que comúnmente se pensaba que describía el término «arrepentimiento» en el judaísmo.⁸¹ [p 523] La importancia de este aspecto de fe aparece claramente en la descripción de Pablo de la fe de Abraham:

Contra toda esperanza, Abraham creyó y esperó, y de este modo llegó a ser padre de muchas naciones, tal como se le había dicho: «¡Así de numerosa será tu descendencia!» Su fe no flaqueó, aunque reconocía que su cuerpo estaba como muerto, pues ya tenía unos cien años, y que también estaba muerta la matriz de Sara. Ante la promesa de Dios no vaciló como un incrédulo, sino que se reafirmó en su fe y dio gloria a Dios, plenamente convencido de que Dios tenía poder para cumplir lo que había prometido. Por eso se le tomó en cuenta su fe como justicia (Ro 4:18–22).

La fe, entonces, es una confianza firme en Dios que moldea la vida entera del que la tiene. Por eso Pablo puede escribir naturalmente de «la fe que se expresa por el amor» (Gá 5:6) y de «la obediencia que viene de la fe» (Ro 1:5; 16:26). Por eso puede hablar simultáneamente de «obedecer» al evangelio y de «creer» en él (10:16), de confesar a Jesús como «Señor» y de «creer» que Dios le resucitó de los muertos (10:9).⁸² También por eso puede visualizar un juicio conforme a las obras para los creyentes; en tanto que su salvación fue certera, Dios repartirá recompensas y castigos conforme a las obras.

Este juicio según las obras a veces tiene lugar en el presente (1 Co 11:30), pero Pablo más a menudo habla de él como algo que sucederá en el día final (3:15; cf. 4:4–5; 2 Co 5:10; Ro 14:10).⁸³ Para Pablo, por consiguiente, la fe no está tan distante del arrepentimiento como a veces se ha pensado. Dicho en forma sucinta, «la fe» para Pablo es «el arrepentimiento» visto desde una perspectiva escatológica provista por el sacrificio de expiación clímax y final de Cristo.

Sumario. La comprensión de Pablo de la justificación por fe aparte de las obras de la ley, por tanto, es una manifestación de su convicción fundamental en cuanto a la debilidad humana y la iniciativa de Dios en la salvación. Siendo que se deriva de esta noción, no puede calificar como el centro de la teología de Pablo conforme a los criterios considerados en el capítulo 8, pero está no obstante cerca al centro de su teología. Pablo cree que ninguna cualidad o actividad humana contribuye a la decisión de Dios de incluir a uno dentro de su pueblo o de hallar a uno inocente en «el día de la ira de [p 524] Dios». La membresía en el pueblo de Dios y la absolución en su corte escatológica vienen solamente por la fe en Cristo.

La relación entre el mundo visible e invisible

En Colosenses, en Efesios, 1 Timoteo y Tito, Pablo responde a personas que están enseñando una noción falsa de la relación entre el mundo visible, material, y los seres invisibles que habitan el mundo invisible. El error aparece más claramente en Colosenses, en donde Pablo responde a un maestro falso que al parecer afirmaba que había que apaciguar a varios seres invisibles mediante un régimen ascético («tradición humana», como Pablo lo llama en Col 2:8). El régimen incluía restricciones en cuanto a comidas y bebidas, e insistía en la observancia de

⁸⁰ Para un ejemplo moderno de esta crítica de la doctrina de justificación en Pablo, ver Knox, *Chapters in a Life of Paul*, 153–54.

⁸¹ Sobre el concepto de arrepentimiento en el judaísmo, ver George Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, 3 vols. (Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1927–30), 1:497–534, y Sanders, *Judaism*, 252–53, 271. Sobre la superposición del concepto de fe en Pablo con el concepto judío de arrepentimiento, ver Adolf Schlatter, *The Theology of the Apostles: The Development of New Testament Theology* (Baker, Grand Rapids, 1998; ed. orig., 1922), 239–41, y Johannes Behm, «metanoew» (ktl)», *TDNT*, 4:989–1022, aquí en 1005.

⁸² Kertelge, «Rechtfertigung» bei Paulus, 174–75.

⁸³ Ridderbos, *Paul*, 178–81; Judith Gundry-Volf, *Paul and Perseverance: Staying in and Falling Away* (WUNT 2.37; J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1990), 131–57; Sanders, *Judaism*, 273–74. Pace Yinger, *Paul, Judaism, and Judgment*, 259, 279, y 287–88, que opina que el juicio según las obras en Pablo, incluso al aplicarse a los creyentes, se refiere a su salvación eterna.

festivales en particular (2:16). Pablo resume los requisitos ascéticos irónicamente con la frase: «No tomes en tus manos, no pruebes, no toques» (2:21), y dice que este régimen incluye «severo trato del cuerpo» (2:23).

Detrás de estas enseñanzas está una comprensión ilógica de la creación, tanto visible como invisible (cf. Col 1:19). Los falsos maestros parecen haber elevado a los seres angélicos a tal estado que creen que estos seres son una amenaza incluso para los cristianos. También parece que piensan que una disciplina ascética que niega al cuerpo alimento, bebida y otros placeres sensoriales es el medio por el que se puede aplacar a estos seres y neutralizar su amenaza. El mundo invisible provee tanto que temer, y rechazar aspectos del mundo visible y creado provee la solución a ese temor.

Contra esta enseñanza Pablo afirma que la muerte de Cristo ha reconciliado efectivamente a la creación terrenal y celestial de Dios con su Creador. Dios ha creado el universo por Cristo y ha usado la muerte de Cristo en la cruz para ganar la victoria sobre todos los elementos cósmicos hostiles (Col 2:15) y para proveer perdón para los pecados de su pueblo (2:13); en breve, «por medio de él, reconciliar consigo todas las cosas, tanto las que están en la tierra como las que están en el cielo» (1:20). La disciplina ascética como un medio de apaciguar a los seres angélicos supuestamente hostiles es por consiguiente inútil. Este enfoque al mundo invisible y visible no reconoce que la muerte de Cristo en la cruz ha derrotado a los poderes hostiles invisibles y ha provisto perdón para los pecados humanos.

En Efesios también Pablo afirma que los creyentes no tienen nada que temer del mundo invisible. La noción de que uno debe apaciguar a los poderes cósmicos hostiles mediante la disciplina ascética está ausente, pero aquí Pablo también afirma que Dios, por la resurrección y sesión celestial de Cristo, ha derrotado a los poderes cósmicos. Aunque los creyentes todavía están sujetos a los ataques sorpresivos del diablo (Ef 6:10–18), participan de la posición de Cristo en los cielos (1:20–23; 2:5–6) y por consiguiente hasta cierto punto participan de su victoria sobre «todo gobierno y autoridad, poder y dominio, y de cualquier otro nombre que se invoque» (1:21).

El problema que Pablo enfrenta en las Cartas Pastorales es similar al problema que encontró en Colosas. Aquí los maestros falsos parecen haber contado a Cristo como uno entre muchos poderes invisibles que median entre Dios y la humanidad. Tal **[p 525]** enseñanza por lo menos explica la preocupación de Pablo por recalcar la unidad de Dios (1 Ti 2:5; 6:15–16), el papel singular de Cristo como mediador entre Dios y la humanidad (2:5; 3:16), y la naturaleza humana de Cristo (2:5; 3:16). Tal vez aquí también se pensaba que las prácticas de magia (2 Ti 3:13) y el enfoque ascético a la vida (1 Ti 4:3–5; Tit 1:15) de alguna manera apaciguaban a estos poderes o proveían acceso al conocimiento sobre ellos. Esto parece ser más probable puesto que Pablo designa las prácticas ascéticas que los falsos maestros promueven como «cosas enseñadas por los demonios» (1 Ti 4:1). Pablo responde no sólo afirmando la unidad de Dios, la singularidad del papel mediador de Cristo, y la naturaleza humana de Cristo, sino también una clara afirmación del matrimonio (1 Ti 3:2, 12; 5:9), la maternidad (2:15; 5:14), la familia (5:5, 8), y el disfrute de la comida y bebida (4:3–5; 5:23).

Estos problemas y las respuestas de Pablo a ellos están compilados en las cartas paulinas posteriores, pero son consistentes con la teología de Pablo de la creación conforme la hallamos en su correspondencia más temprana, particularmente en 1 Corintios. En 1 Corintios 8:1–11:1, en donde él considera el asunto de comer carne ofrecida en sacrificio a dioses paganos, Pablo argumenta en contra de toda conexión intrínseca entre los alimentos y lo divino; el que uno coma o que no coma ciertos alimentos no tiene nada que ver con su relación con Dios (8:2). Los elitistas de Corinto que pensaban que su «conocimiento» de que podían comer tales carnes lo lleva más cerca a Dios están equivocados, y entonces, por implicación, cualquiera que se imagina que abstenerse de tal carne lo acerca a Dios. Los cristianos son libres para comer «de todo lo que se vende en la carnicería, sin preguntar nada por motivos de conciencia» (10:25). Dios creó a los animales que proveen la carne y por consiguiente ningún rito sacrificial pagano puede interferir con la propiedad inherente de comerlos (10:26).

Pablo sí prohíbe la participación en las comidas rituales «en el templo de un ídolo», sin embargo, tanto en base a que los que comen tales comidas pueden hacer que un cristiano con conciencia débil caiga en la idolatría (1

Co 8:11–12), como porque participar en estas comidas es participar en actividad demoníaca (10:14–22).⁸⁴ Pablo se refiere aquí a concurrir a comidas en donde se pensaba, o bien que un dios pagano era el auspiciador, o bien por lo menos estaba presente. Una invitación de esas del siglo segundo d.C. dice: «Cairemón te invita a cenar en la mesa del señor Serapis en el serapión, mañana que es el día 15, a las nueve».⁸⁵ Uno de los beneficios de asistir a tales comidas evidentemente era el apaciguamiento de los demonios que de otra manera podían hacer daño. Como Porfirio dice (aunque si bien en el siglo tercero d.C.), a Serapis se lo identificaba con Plutón, de quien se pensaba que gobernaba sobre los demonios, y por [p 526] consiguiente los sacrificios a Serapis eran hechos para «propiciar o evitar su influencia» (Eusebio, *Praep. ev.* 174 b-c).⁸⁶

Pablo quiere que sus lectores sepan que él no acepta la realidad de los dioses como Serapis, ni tampoco acepta la idea de que los sacrificios ofrecidos en las comidas en donde estos dioses supuestamente presidían surten los efectos propiciatorios deseados. Aunque la gente haga referencia a «muchos dioses» y «muchos señores», sólo hay un Dios Creador y un Señor Jesucristo, por quien Dios creó todas las cosas (1 Co 8:5–6). De la misma manera, aunque la participación en las comidas sobre las cuales presidía un dios pagano es idolatría, la prohibición contra ella no es una admisión de que estos dioses paganos en realidad existan o que los sacrificios ofrecidos a estos dioses en realidad funcionen de la manera que los que no son creyentes piensan que funcionan (10:19–20). Tampoco la carne usada en estas ceremonias paganas es de alguna manera contaminada por ellos, haciéndola inapropiada para comer. Dios creó a los animales de los cuales viene la carne, y ningún rito idólatra puede interferir con la propiedad de Dios sobre esta carne (10:25–26).

Pablo reconoce la existencia de los demonios, no obstante, y dice que estos demonios están presentes en las comidas auspiciadas por dioses gentiles, tal como el Señor está presente en la Cena del Señor (1 Co 10:20–21). Los que comen en estas comidas están «en comunión con los demonios» en la comida (10:20), y los que participan de la Cena del Señor participan con otros cristianos en los beneficios de la muerte de Cristo (10:16–17). Cada una de estas esferas invisibles de participación es incompatible con la otra (10:21).

Pablo no explica por qué son incompatibles, pero una inferencia razonable es posible. Si los participantes en comidas auspiciadas, por ejemplo, por Serapis piensan que están ejerciendo control sobre el mundo demoníaco o sobre Serapis, o ambas cosas, al participar en los sacrificios que acompañan a la comida, entonces la participación de los cristianos en estas comidas implicaba que Dios no estaba en pleno control del mundo demoníaco. Implicaba que esas fuerzas invisibles tenían algún poder independiente del Dios que creó y sostiene el universo. Tal vez por esto Pablo llama a tal participación «idolatría»: cuando los demonios asumen un poder independiente de Dios, llegan a ser «dioses» y «señores» y por consiguiente, desde la perspectiva de Pablo, se convierten en ídolos. Así Pablo pone su consideración de este asunto en el contexto de un mandamiento a «huir de la idolatría» (10:14).

El enfoque de Pablo a la relación entre el mundo visible e invisible es, por consiguiente, consistente en las cartas que consideran el asunto, a pesar de los años que pasan entre la escritura de 1 Corintios y la escritura de las cartas posteriores. Dios creó todas las cosas por Jesucristo. Él tiene control soberano sobre esta creación, incluso sobre los poderes demoníacos que ya no están alineados con él. Estos poderes [p 527] sufrieron una derrota de la cual no se recuperarán cuando Cristo los desarmó en su crucifixión, y Cristo ahora está sentado en el cielo a la diestra de Dios con estos poderes hostiles bajo sus pies. Los cristianos participan de esta victoria. Por esto, y también porque Dios los creó y en última instancia es su dueño, el uso especial o abstinencia de comida, bebida o matrimonio como medio de controlar el mundo demoníaco es innecesario. También es idolatría, puesto que implica que estos seres demoníacos tienen alguna posición o poder independiente de su creador.

⁸⁴ Aquí sigo a Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Eerdmans, Grand Rapids, 1987), 357–63.

⁸⁵ El texto griego y una traducción al alemán, junto con una nota completa sobre las comidas cúlitas en la antigüedad se puede hallar en Hans Lietzmann y Werner Georg Kümmel, *An die Korinther I–II*, 5ª ed. (HNT; J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1969), 49–51.

⁸⁶ He usado la traducción de *Preparation for the Gospel* por Edwin Hamilton Gifford, 2 vols. (Clarendon, Oxford, 1903), 1: 191. Eusebio está citando de la obra de Porfirio, *Of the Philosophy to Be Derived from Oracles*, que ya no existe. Estoy en deuda con Lietzmann, *An die Korinther*, 50, por llamar mi atención a este texto.

Este concepto del mundo demoníaco no quiere decir que los demonios no pueden frustrar el culto a Dios haciendo descarrilar a los cristianos, ni tampoco quiere decir que el diablo no puede complotar en contra y atacar a los creyentes. Lo que sí quiere decir, sin embargo, es que los ataques de estos poderes pueden ser derrotados en el presente por el cristiano bien armado y colocado estratégicamente. También quiere decir que la derrota completa de estos poderes en el futuro es segura, tan segura que Pablo puede hablar ya de ellos como estando inmolados bajo los pies de Cristo victorioso.

La Estructura Básica de la Teología de Pablo

Bajo las respuestas pastorales de Pablo a la persecución, ética, desunión y falsa enseñanza yacen varias convicciones básicas en cuanto a la naturaleza de la historia, el carácter de la humanidad y el carácter de Dios.

La naturaleza de la historia

Para Pablo la historia se mueve a lo largo de un continuo desde Adán a Cristo y al día final, y el propósito de Dios en la historia es reunir a un pueblo de todas las naciones de la tierra que le glorificará. Este propósito al parecer fue estorbado cuando Adán pecó contra Dios, trayendo la maldición de la muerte sobre sí mismo y todos sus descendientes. La muerte vino sobre todos ellos no sólo debido a que Adán pecó sino también porque todos ellos pecaron, y su error fundamental es no glorificar a Dios como Dios (Ro 5:2–14, 17; 1 Co 15:22).

Pero Dios no dejó a las personas en este estado de rebelión contra él, sino que seleccionó a Abraham y a su familia como el medio por el que él a la larga bendeciría a todas las naciones reconciliándolas consigo mismo (Ro 4:13, 17; Gá 3:8). Dios le prometió a Abraham que él bendeciría a toda las naciones de la tierra por medio de su familia. El patriarca creyó esta promesa, a pesar de no tener hijos y de lo que parecía imposibilidad de que se pudiera cumplir (Ro 4:18–22; Gá 3:6, 8, 17). Como resultado, Dios puso a Abraham en una relación correcta consigo mismo (Ro 4:3, 22; Gá 3:6).

Los descendientes de Abraham, sin embargo, no mantuvieron su fe en Dios. Dios les dio una ley por mediación de Moisés para instruirles en el conocimiento y la verdad, y capacitarlos a instruir a otros (Ro 2:17–20). La ley estipulaba que si el pueblo de Dios Israel obedecía todo lo que la ley requería, vivirían; pero si desobedecían la ley, **[p 528]** morirían e irían al cautiverio. Pero tan pronto como recibieron la ley, pecaron contra ella. El mandamiento «no codiciarás», por ejemplo, sólo produjo en ellos toda suerte de codicia (Ro 7:7–8; cf. 5:20; Gá 3:19, 22–24). El resultado fue el derramamiento de la ira de Dios, que, de acuerdo con las maldiciones de la ley mosaica, quería decir exilio y muerte (Ro 2:24; 4:15; 5:20–21; 7:7–25; 1 Co 15:26).

En este extraordinariamente lúgubre momento de la historia, Dios envió a su Hijo, el Mesías, para «redimir» a su pueblo de la maldición de la ley (Ro 3:24; 5:6, 20; Gá 3:13; 3:19, 23; 4:4–5). Cristo puso esta redención en efecto por su muerte en la cruz, que fue el sacrificio clímax y final de la expiación por el pecado (Ro 3:25; cf. 2 Co 3:6). También instituyó el «nuevo pacto» que Jeremías había dicho que Dios haría con su pueblo para rescatarlos de su pecado (1 Co 11:25). Dios en su gracia libremente absuelve de mal a todo el que cree estas buenas nuevas (Ro 3:22–24). La justificación, en otras palabras, viene sólo por fe y como resultado de la gracia de Dios.

Esto quiere decir que está disponible en los mismos términos para gentiles tanto como para judíos y que mediante la asamblea de un nuevo pueblo, la iglesia de Dios, cuyos límites no están delimitados por la posesión de la ley judía sino sólo por fe en Cristo y la obra santificadora del Espíritu de Dios dado escatológicamente, Dios puede empezar a cumplir su promesa a Abraham. Todas las naciones de la tierra están siendo bendecidas por él al imitar su fe y creer «en el Dios que da vida a los muertos y que llama las cosas que no son como si ya existieran» (Ro 4:17).

Por la muerte y resurrección de Cristo, Dios no está meramente cumpliendo su promesa a Abraham sino que también está empezando a restaurar toda la creación a la comunión consigo mismo. Adán desobedeció el mandato de Dios y trajo pecado y muerte a todos después de él; pero Cristo fue obediente al punto de muerte y así trajo a muchos a la justicia y la vida (Ro 5:15; 17–19; 1 Co 15:22; Fil 2:8). Los que Dios ha salvado por su iniciativa de gracia en Cristo son los principios de su «nueva creación»; son «obra de sus manos, creados» por él (Gá 6:15;

2 Co 5:17; Ef 2:10). Son el principio de una nueva humanidad, no dividida unos de otros por hostilidad impulsada socialmente, ni dividida de Dios por la hostilidad justificada de Dios contra su pecado (Ro 8:21–22).

A la larga, después de que el número completo de gentiles haya abrazado el evangelio y entrado en el pueblo de Dios, un gran número de judíos se unirá a sus filas, y Dios cumplirá la profecía de Jeremías de que quitará el pecado de su pueblo de Israel estableciendo con ellos un nuevo pacto (Ro 11:25–27). Cuando este plan esté completo, la creación de Dios será liberada de su «esclavitud a corrupción» y sus «gemidos» bajo la consecuencia de su pecado (Ro 8:21–22). Más bien, todas las cosas en el cielo y en la tierra serán unidas bajo la Cabeza que es Cristo (Ef 1:10).

Al fin su pueblo, formado tanto de judíos como de gentiles, «con un solo corazón y a una sola voz glorifi[carán] al Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» (Ro 15:6). Los propósitos de Dios en la creación entonces se cumplirán. Una creación unida bajo la cabeza que es Cristo finalmente dará a Dios la gloria que Adán, y todos después de él, no le dieron, y Dios será «todo en todos» (1 Co 15:28).

[p 529] El carácter pecador de la humanidad

Esencial a este entendimiento de los propósitos de Dios en la historia es la noción que todo ser humano está impotentemente empantanado en el pecado. El pecado de Adán infectó a toda la humanidad, con el resultado de que todos después de Adán nacen en un estado de muerte espiritual y pecado (Ro 5:12–14, 17; Ef 2:1, 3). Pablo cree que, aparte de Cristo («que no tuvo pecado»), no hay excepción a este dilema humano común (2 Co 5:21). Todos pecaron como Adán pecó, y todos nacen en un estado de muerte espiritual que Adán inició cuando pecó (Ro 5:12; 1 Co 15:22). Debido al pecado de Adán «No hay un solo justo, ni siquiera uno; ... No hay nadie que haga lo bueno; ¡no hay uno solo!» (Ro 3:10, 12).⁸⁷

Esto quiere decir que nadie puede aducir exención del castigo de Dios en base a sus propias buenas obras, afiliación étnica o nacional, vínculos familiares o posición social (Ro 3:9–20; 1 Co 1:26–29; Gá 2:15–16; 3:10–12; Ef 2:8–9; Tit 3:5). «De hecho, no hay distinción», dice Pablo «pues todos han pecado y están privados de la gloria de Dios» (Ro 3:22–23). Los gentiles están muertos en sus transgresiones y pecados», y los judíos, tal como el Pablo precristiano, también vivían impulsados por sus deseos pecaminosos (Ef 2:1, 3). Los judíos son, como los demás, «por naturaleza objeto de la ira de Dios» (Ef 2:3; cf. Ro 1:18–3:20). Sin el Espíritu de Dios, Pablo, y todos los demás, están «vendidos al pecado», y «nada bueno vive en [él]» (Ro 7:14, 18).

Dios, por consiguiente, ha pronunciado con justicia una sentencia de condenación sobre Adán y todos los que viven después de él (Ro 5:16–17). Él ya ha empezado a castigar a sus criaturas pecadoras entregándolas a las consecuencias de su pecado (Ro 1:18, 24, 26, 28; 5:16–17; Ef 1:3). Con todo, un «día de ira» final se vislumbra en el horizonte, y en ese día Dios, por Jesucristo, ejecutará la plena medida de su ira castigadora contra los desobedientes (Ro 2:5, 8; 5:9; 9:22; 1 Ts 1:10; 2 Ts 1:5–10).

El carácter de gracia de Dios

Tal vez el elemento más característico de la comprensión de Pablo de Dios es la gracia de Dios para con sus criaturas en su condición apremiante común de pecado, condición que, aparte de la intervención de Dios, inevitablemente los condena a la destrucción en «el día de la ira de Dios» (Ro 2:5). Incluso en 1 Tesalonicenses Pablo dice que Dios tomó la iniciativa, por medio de su Hijo, de rescatar «de la ira venidera» a los creyentes, y afirma que Dios hizo esto por la muerte del Señor Jesucristo «por nosotros»; muerte que capacita a los creyentes para vivir juntos con Cristo en su venida antes que experimentar el «fuego ardiente» que visitará a los que «no conocen a Dios ni obedecen el evangelio de nuestro Señor Jesús» (1 Ts 1:10; 5:10; 2 Ts 1:7–8).

En Gálatas Pablo dice que sostener la posición de que la justicia viene mediante la aceptación de la ley, y por consiguiente por iniciativa humana, es «descartar la gracia de Dios» y «caer de la gracia» (Gá 2:21; 5:4).

⁸⁷ El versículo 10 parafrasea Salmo 14:1 y 3, y el versículo 12 los cita exactamente (de la LXX).

[p 530] En la correspondencia a Corinto, Dios toma la iniciativa en Cristo Jesús para sustituir la falta humana de «justicia, santidad y redención» por la propia capacidad de Cristo Jesús para llenar estos requisitos necesarios para una relación restaurada con Dios (1 Co 1:30). Dios reconcilia al mundo a sí mismo en Cristo no tomándoles en cuenta a los seres humanos sus pecados y más bien cambiando la pecaminosidad humana por la justicia de Cristo (2 Co 5:19, 21). La propia experiencia de Pablo de la gracia de Dios, a pesar de su persecución anterior a la iglesia de Dios y su presente debilidad, provee una ilustración personal de este aspecto del carácter de Dios (1 Co 15:10).

En Romanos Pablo afirma constantemente que los creyentes tienen una relación correcta con Dios debido a la muerte expiatoria de Cristo y que esto viene «por su gracia como dádiva» (Ro 3:24; cf. 4:4; 5:2, 15–17, 20–21; 6:23; 8:32; 11:5–6). Dios ha tomado la iniciativa para rescatar a su pueblo del pecado y castigo, dice, porque ellos mismos eran «impotentes» (*astzenon*) para no hacer nada en cuanto a su condición precaria (Ro 5:6).

Pablo reafirma este tema en cartas posteriores. En Efesios alaba la gracia de Dios gloriosa, abundante y otorgada gratuitamente, demostrada en la muerte expiatoria de Cristo por los pecadores que estaban «muertos en sus transgresiones y pecados» y absolutamente incapaces de hacer algo para lograr la salvación por sí mismos (Ef 1:6–7; 2:1, 8–9). En las Pastorales, Pablo de nuevo habla autobiográficamente de cómo Dios tomó la iniciativa para superar su «ignorancia e incredulidad» y por «la gracia de nuestro Señor Jesucristo» nombrarlo para el servicio del evangelio (1 Ti 1:12–14). Aquí también, la salvación se debe a la misericordia y la gracia de Dios, por iniciativa propia, y no viene en respuesta a ningún esfuerzo humano (2 Ti 1:9; Tit 3:5).

Pablo, sin embargo, ve la respuesta de la gracia de Dios a la debilidad humana no sólo como aplicable a la entrada al pueblo de Dios, sino también pertinente al carácter de la existencia del creyente dentro del pueblo de Dios. Los creyentes, dice Pablo, «ahora están» en la gracia de Dios (Ro 5:2). Existen «bajo gracia» (6:14–15). Aunque esa gracia, por definición, no puede ser ganada, no permanece pasiva en los que la reciben. Si hiciera eso, dice Pablo, sería «sin efecto» (*kene*). Más bien, fortalece a los que la reciben para trabajar duro en el servicio del evangelio; para convertirse en «colaboradores de Dios» (1 Co 15:10; 2 Co 6:1; cf. Ef 2:8–10; 2 Ti 2:1). Por eso, capacitó a las iglesias de Macedonia para dar de sus escasos recursos para ayudar a los cristianos de Judea azotados por la hambruna, y Pablo tiene esperanza de que estimule a los cristianos de Corinto a renovar su interés en la colecta y contribuir generosamente a ella (2 Co 8:1–15; 9:13–14). De la misma manera, Cristo reparte «gracia» a cada creyente para la edificación de la iglesia, su unidad y su protección de la enseñanza falsa (Ef 4:7–16).

La pecaminosidad humana y la gracia de Dios en las cartas de Pablo

Pablo cree que la solución para muchos de los problemas que considera en sus cartas es una comprensión más clara del pecado humano y la respuesta de gracia de Dios a eso en la historia por medio de Jesucristo. No darse cuenta de la pecaminosidad humana común tanto de judíos como de gentiles, y su necesidad común de justificación **[p 531]** por fe en Jesucristo es lo que está detrás de las distinciones que Pedro, Bernabé y los de Jacobo hicieron en Antioquía y que los judaizantes hicieron en Galacia. Pablo responde a sus oponentes en Galacia, por consiguiente, de la misma manera en que resistió a Pedro en Antioquía, es decir, recordándoles que ningún judío puede guardar la ley y que tanto judíos como gentiles entran en una relación debida con Dios en base a la fe y como resultado de la gracia de Dios (Gá 2:15–16, 21; 3:10–14; 5:4).

Los corintios, de modo similar, estarán más unidos si tan sólo comprenden quiénes son ante Dios y todo lo que Dios ha hecho por ellos a pesar de su incapacidad. Ellos son débiles, necios y viles, pero Cristo Jesús ha llegado a ser para ellos sabiduría, justicia, santidad y redención (1 Co 1:26–31). La formación de distinciones entre ellos mismos con propósito de jactarse es inapropiada debido a que todo lo que ellos tienen, lo han recibido de la mano de Dios (1 Co 4:7; cf. 11:19).

Pablo refuta a sus oponentes en 2 Corintios de la misma manera. Su rechazo altanero de Pablo debido a que este no llega a las normas que ellos tienen de sofisticación retórica y no posee una presencia física poderosa des-

cansa en un malentendido de quiénes son ellos y cómo obra Dios. Dios en su gracia escoge realizar sus propósitos mediante «vasos de barro» y perfeccionar su poder en la debilidad (2 Co 4:7; 12:7–10).

En Romanos también Pablo intenta brindar salud a una iglesia dividida recordándoles a los judíos y a los gentiles su situación precaria común de pecado y su experiencia común de la gracia de Dios por su fe en la muerte expiatoria de Cristo. «¿Dónde, pues, está la jactancia?», pregunta Pablo. «Queda excluida» (Ro 3:27).

Más adelante en su carrera, al enfrentar otros problemas, Pablo continuó considerando la gracia de Dios como un concepto central dentro de la expresión del evangelio. Al enfrentar una discusión de que la muerte de Cristo no era suficiente para tratar con el pecado en el día final, en Colosenses Pablo afirmó que por medio de la muerte de Cristo Dios ha perdonado gratuitamente a los cristianos. Al enfrentar el desaliento entre las iglesias predominantemente gentiles de Asia, Pablo les recordó en Efesios los efectos paralizadores de su pecado y la provisión abundante de la gracia de Dios a pesar del pecado de ellos. Al enfrentarse con una forma oscura de gnosticismo en las Pastorales, Pablo resumió el evangelio en términos de pecaminosidad e incapacidad humanas, y la respuesta en Cristo de la gracia de Dios a esta condición precaria.

La gracia de Dios: el centro de la teología de Pablo

Por lo tanto, si un tema teológico es más básico que otros en las cartas de Pablo, es esta noción de que Dios es un Dios de gracia y que ha mostrado su gracia preeminentemente en su arreglo de la historia para responder al problema del pecado humano por medio de la muerte y resurrección de su Hijo, Jesucristo.

Esta es «la verdad del evangelio» que Pablo apasionadamente defendió contra los que la amenazaban en Jerusalén y Antioquía. Cuando falsos hermanos en el concilio de Jerusalén trataron de insistir que una relación correcta con Dios se definía no sólo [p 532] por la fe en Cristo sino por la conformidad a la ley mosaica, Pablo ni por un momento accedió a someterse a ellos, pues quería que se preservara entre ellos la integridad del evangelio (Gá 2:5). Cuando Pedro, bajo presión de los creyentes judíos de Jerusalén, trató de obligar a los cristianos gentiles de Antioquía a conformarse a la ley mosaica, Pablo le dijo que estaba fuera del carril con «la verdad del evangelio» (Gá 2:14).

El problema en ambos casos era que insistir en la conformidad a la ley mosaica como un medio, por parcial que sea, de llevar a las personas a una relación correcta con Dios, los falsos hermanos y Pedro habían «descartado la gracia de Dios» e implicado que «Cristo murió en vano» (Gá 2:21). Aquí, entonces, Pablo nos responde a la pregunta del «centro» de su teología. Es una respuesta dada en la pasión del momento, pero como la importancia de este concepto en todo el cuerpo paulino demuestra, fue una respuesta que surgió de las más hondas convicciones de Pablo.

[p 533]

Tercera Parte

LAS CARTAS NO PAULINAS Y EL APOCALIPSIS DE JUAN

[p 535]

Capítulo 23

CÓMO HALLAR UNIDAD EN LAS CARTAS NO PAULINAS Y APOCALIPSIS

Las cartas del Nuevo Testamento que no afirman ser de autoría paulina, junto con el Apocalipsis de Juan, componen la parte menos nítida del canon del Nuevo Testamento.¹ La forma narrativa de los Evangelios y Hechos liga la primera parte del canon en forma natural. La afirmación común de la autoría de Pablo y su género epistolar hacen lo mismo por las trece cartas paulinas. Los nueve textos que componen el resto del Nuevo Testamento, en comparación, presentan al lector una variedad de afirmaciones de autores y amplias variaciones de género epistolar. Algunas afirman un autor apostólico (1 Pedro, 2 Pedro y Santiago), otras mencionan un autor que no es un apóstol (Judas y probablemente Apocalipsis), y otras no mencionan ningún autor (Hebreos y las cartas de Juan).

Todos los nueve textos ciertamente tienen rasgos epistolares, pero a menudo mezclan estos rasgos con otras características genéricas de manera sorprendentes. Primera de Pedro, 2 Pedro, 2 Juan, 3 Juan y Judas fielmente siguen convencionalismos epistolares comunes. Hebreos, sin embargo, no tiene introducción epistolar y parece más una homilía hasta su conclusión, en donde de repente emergen los convencionalismos epistolares. Santiago empieza con un saludo epistolar pero continúa hasta el fin en forma de un consejo ético sabio o «parénesis de sabiduría». Primera de Juan ni empieza ni termina con los convencionalismos típicos de cartas antiguas, sin embargo el autor frecuentemente habla de «escribirles» a sus lectores como si les estuviera redactando una carta. De modo similar, Apocalipsis contiene un saludo epistolar y una conclusión epistolar, pero mezcla estos rasgos genéricos con elementos apocalípticos y proféticos de una manera desusada.

En las primeras ediciones del Nuevo Testamento, los problemas organizacionales que presentaban estos escritos dispares se resolvieron tomando los Evangelios como una unidad, colocando Hechos con las cartas no paulinas después de ellos, poniendo las cartas paulinas (incluyendo Hebreos) juntas como una tercera unidad, y permitiendo que Apocalipsis esté por sí solo al fin. El orden de las unidades a veces variaba, así como el orden de los textos dentro de cada unidad, pero el esquema organizacional de cuatro unidades fue asombrosamente estable hasta el siglo quinto.² Este esquema tiene [p 536] el mérito de usar Hechos como una orientación histórica para los que habían escrito las cartas y de honrar la naturaleza peculiar y escatológica de Apocalipsis poniéndolo en su propia categoría al final.

Si queremos entender cada escrito del Nuevo Testamento en sus propios términos, sin embargo, este arreglo tiene por lo menos tres problemas. Primero, separa a Hechos de su narrativa compañera, Lucas. Segundo, da por sentado que Hebreos es una epístola paulina. Tercero, ignora los rasgos epistolares de Apocalipsis que lo ligan, aunque de manera floja, a las cartas no paulinas del canon.

¿En donde, entonces, debemos colocar estos documentos en un análisis teológico de los textos del Nuevo Testamento? Una de las respuestas más influyentes a esta pregunta en tiempos modernos afirma que debemos pensar de ellos como testigos de un «catolicismo primitivo».

«catolicismo primitivo»

¹ Cf. Luke Timothy Johnson, *The Writings of the New Testament: An Interpretation*, ed. rev. (Fortress, Philadelphia, 1999), 410.

² Sobre esto, ver David Trobisch, *The First Edition of the New Testament* (Oxford Univ. Press, Oxford, 2000), 24–28, quien comenta que el orden del canon del Nuevo Testamento en las ediciones modernas se originó con el esquema organizacional bizantino posterior que Erasmo adoptó en su primera edición impresa del texto del Nuevo Testamento en griego. Los impresores han adoptado este esquema ahora familiar desde ese tiempo.

La expresión «catolicismo primitivo» se refiere al surgimiento en la iglesia postapostólica de estructuras autoritativas, doctrinas claramente definidas, enseñanzas éticas específicas, y un canon de escritos sagrados. Los que usan el término para describir una tendencia en la historia cristiana inicial por lo general piensa de la iglesia de los dos primeros siglos como desarrollándose gradualmente de una comunidad primitiva con una estructura a ser la clave sencilla de creencias para convertirse en una organización compleja con enseñanzas y disciplina altamente refinadas. Uno de los campeones de este paradigma conceptual en tiempos modernos, Ernest Käsemann, definió «el catolicismo primitivo» como «un movimiento característico hacia la gran iglesia que se ve a sí misma como la *Una Sancta Apostolica*».³

El desarrollo del método «católico primitivo»

Ferdinand Christian Baur

Esta manera de entender la historia cristiana inicial se remonta por lo menos hasta el erudito de principios del siglo diecinueve Ferdinand Christian Baur y sus estudiantes, que se llamaron a sí mismos «la escuela Tübingen» (por la ciudad y universidad en donde enseñó Baur desde 1826 hasta su muerte en 1860)⁴ Baur fue influido profundamente por la filosofía «idealista» de la historia de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Hegel creía que la historia era el desdoblamiento de una serie de conflictos (antítesis) entre el Espíritu Absoluto concebido abstractamente o principio racional «ideal» y las expresiones individuales de este principio en la historia. Cada antítesis a la larga [p 537] producía una síntesis entre las dos, que a su vez producía más antítesis y más síntesis. La meta de este proceso histórico, creía Hegel, era la libertad humana.⁵

Aunque Baur difería de Hegel en maneras importantes, adoptó la estructura básica del enfoque filosófico de Hegel para su descripción de la historia cristiana inicial⁶ Durante sus dos primeros siglos, creía Baur, la iglesia estuvo envuelta en una lucha absorbente entre dos tendencias. Por un lado estaba el paulinismo con su énfasis en la justificación por la fe, su enfoque en el Espíritu, y su apelación universal. Por el otro lado estaba el cristianismo judío, incorporado en el apóstol Pedro, con su énfasis en la necesidad de guardar la ley mosaica y su «particularismo judío»⁷ Para el tiempo de Ireneo a fines del segundo siglo, la iglesia católica había surgido de la luchas entre las dos grandes fuerzas y representaba un compromiso o síntesis entre ellas.⁸

Habiendo trazado el curso de la historia cristiana temprana de esta manera, Baur entonces le asignó a cada escrito del Nuevo Testamento un lugar apropiado en la trayectoria resultante. Sólo cuatro cartas del Nuevo Testamento y Apocalipsis eran documentos apostólicos auténticos, porque sólo ellos daban clara evidencia de la antítesis entre Pablo y los «apóstoles más viejos». Las cuatro cartas eran todas de Pablo (Romanos, 1 Corintios, 2 Corintios y Gálatas), y Apocalipsis venía del apóstol Juan⁹ Al resto del Nuevo Testamento le asignó una tendencia

³ Ernst Käsemann, *New Testament Questions of Today* (Fortress, Philadelphia, 1969), 237.

⁴ Sobre la historia del paradigma «católico primitivo», ver esp. Francois Vouga, *Geschichte des frühen Christentums* (Tübingen: Francke Verlag, 1994), 236–39; sobre Baur, ver Horton Harris, *The Tübingen School: A Historical and Theological Investigation of the School of F. C. Baur*, ed. rev. (Baker, Grand Rapids, 1990), 11–54.

⁵ Ver, por ej., Hegel *Philosophy of History* (Dover, Nueva York, 1956), 22–29, particularmente su analogía útil entre las fuerzas de la historia y la construcción de una casa (27). Este libro es una traducción de una compilación de notas de conferencias a los estudiantes en el curso de Hegel sobre la filosofía de la historia en la Universidad de Berlín en el semestre de invierno del año lectivo 1830–1831, poco antes de su muerte en noviembre de 1831.

⁶ Sobre esto, William Baird, *History of New Testament Research*, 3 vols. (Fortress, Minneapolis, 1992–), 1:269, dice: «Si Baur hubiera sido un partidario no crítico de Hegel, habría afirmado la síntesis de la tesis judía y la antítesis paulina en el acomodo del siglo segundo. En realidad, las propias simpatías teológicas de Baur están sólidamente del lado de Pablo».

⁷ F. C. Baur, *The Church History of the First Three Centuries*, 2 vols. (Williams and Norgate, Londres, 1878–79; ed. alemana orig., 1853), 1:44–76. Parala frase «particularismo judío», ver p. 54.

⁸ Ibid., 1:76–114, 148–49.

⁹ Ibid., 1:53–74, 84–87. Cf. F. C. Baur, *Paul, the Apostle of Jesus Christ*, 2 vols. (Williams and Norgate, Londres, 1875; ed. alemana orig., 1845), 1:245–49. Baur halló una polémica contra Pablo en la referencia de Juan en Ap 2:2 a los que decían ser apóstoles pero que

mediadora, que quería decir que la composición de estos documentos a menudo tenía que ser empujada a un período postapostólico. La mayoría de ellos tenía que caer en el siglo segundo en donde esta tendencia empezó a hallar aceptación.¹⁰

Aparte de Apocalipsis, Baur vio los nueve textos que concluyen el canon moderno del Nuevo Testamento como producto de una era postapostólica y la evidencia del movimiento de la síntesis católica de los dos impulsos conflictivos tempranos del cristianismo. El autor de Hebreos, por ejemplo, quería que sus lectores entendieran su obra dentro del contexto del cristianismo paulino, como lo muestra su referencia a Timoteo en la conclusión de la obra (Heb 13:23). Hebreos también revela una tendencia universal en la cual todo lo que viene antes de Cristo es meramente una sombra y preparación para Cristo, que trasciende todo movimiento religioso previo. La tendencia [p 538] judía de la carta, sin embargo, es igualmente clara en la preocupación del autor a nivel superficial con el judaísmo sólo como preparación para Cristo.¹¹

La carta de Santiago, que Baur consideraba seudónima, no es un tratado polémico sencillo contra la enseñanza de Pablo sobre la justificación por medio de la fe. Su autor más bien quiere combinar el interés cristiano judío en la moralidad práctica con la noción valiosa del paulinismo. Cómo Pablo, por consiguiente, martilla la preocupación interna y la libertad, pero hace esto de una manera distintivamente cristiana judía: hablando, por ejemplo, de «la ley perfecta que da libertad» (Stg 1:25) y de «la palabra sembrada en ustedes» (1:21).¹²

Primera de Pedro, de modo similar, es un intento de unir el cristianismo judío (incorporado en la referencia a Pedro en 1 Pedro 1:1) y el que cristianismo paulino (incorporado en la referencia al compañero de Pablo, Silvano o Silas en 5:12). Aquí, también, el autor combina ideas distintivamente paulinas (por ej., sobre la muerte de Cristo) con un interés distintivamente cristiano judío en la moralidad práctica.¹³

En 2 Pedro el proceso de reconciliación entre el cristianismo paulino y petrino alcanza un clímax. Aquí el autor hace que el apóstol Pedro abraza al apóstol Pablo como hermano, regaña a los adversarios de Pablo como intérpretes errados de sus cartas, y describe las cartas de Pablo como Escrituras canónicas.¹⁴

Cada uno de estos documentos canónicos tardíos, por consiguiente, da testimonio de un tiempo a fines del primer o principios del segundo siglo cuando el cristianismo paulino y el cristianismo judío estaban combinándose en la síntesis que más adelante llegó a ser el cristianismo «católico». En esta síntesis, elementos de orden y disciplina prestados del judaísmo moderaron los impulsos espirituales del cristianismo paulino hacia la libertad humana.

El enfoque «católico primitivo» a fines del siglo diecinueve

Aunque los detalles de la comprensión de Baur de la historia cristiana inicial nunca ganaron aceptación fuera de la «escuela de Tübingen», la estructura básica del método subsistió.¹⁵ Reapareció, por ejemplo, a fines del siglo diecinueve en el ampliamente usado *Textbook of New Testament Theology* (Manual de teología del Nuevo Testamento) de Hienrich Julius Holtzmann, originalmente publicado entre 1896 y 1897. Este libro es el fruto de la investigación de Holtzmann y su enseñanza en la Universidad de Estrasburgo desde 1874 hasta el tiempo de su

no lo eran, en oposición de Juan a comer carne ofrecida a ídolos en Ap 2:14–20, y su omisión de Pablo en el número de apóstoles en Ap 21:14.

¹⁰ Ver el cuadro útil de las conclusiones de Baur sobre la fecha y la tendencia de cada libro del Nuevo Testamento en Harris, *Tübingen School*, 237.

¹¹ Baur, *Church History*, 1: 114–21.

¹² Ibid., 1: 128–30.

¹³ Ibid., 1:131, 150–51.

¹⁴ Ibid., 1:150.

¹⁵ Para el desarrollo del enfoque básico de Baur entre sus estudiantes, ver la obra del estudiante y amigo de Baur, Alberr Schweigler, *Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung*, 2 vols. (Tübingen: Ludwig Friedrich Fues, 1846), resumido en Harris, *Tubingen School*, 198–207.

publicación.¹⁶ Conforme el cristianismo evolucionó en la «iglesia católica antigua», decía Holtzmann, se hizo más legalista y preocupado con la base para la autoridad de la iglesia, tanto apostólica como canónica. También empezó a desarrollar una estructura y también declaraciones confesionales [p 539] en respuesta a la realidad que el mundo, contrario a las expectativas cristianas iniciales, tal vez no se acabaría pronto. Los libros de 1 Juan, Santiago, 1 Pedro, Judas, 2 Pedro y Apocalipsis fueron parte de este desarrollo.¹⁷

El enfoque básico aparece de nuevo a la vuelta del siglo en el popular libro de Adolf von Harnack sobre «la esencia del cristianismo», publicado en 1900 y basado en una serie de conferencias que dictó en Berlín en el semestre de invierno de 1899–1900.¹⁸ Setenta y siete mil ejemplares de este libro se imprimieron en catorce idiomas para la fecha de su edición del quincuagésimo aniversario.¹⁹ Aquí Harnack mantiene que para el fin del segundo siglo el cristianismo había evolucionado de una serie de comunidades con una fe viva, una esperanza ferviente en la venida del reino de Dios, un interés en el Espíritu, experiencia de lo milagroso, y una dedicación a la oración ferviente, para convertirse en una institución compuesta de congregaciones interconectadas con una estructura organizacional homogénea, una «ley de doctrina», y una liturgia.²⁰

En el análisis de Harnack ha desaparecido el hegelianismo de Baur (no hay un movimiento inevitable de conflicto entre los principios antitéticos a una síntesis que incorpora a ambos). Harnack más bien se interesa, entre otras cosas, en el principio sociológico de que las comunidades dirigidas por el Espíritu inevitablemente dan paso a las comunidades estructuradas. Con todo, la convicción de Baur sobre la institucionalización del cristianismo persiste: que la historia cristiana procede del período de libertad espiritual, incorporada en Pablo, a un período en el que esta libertad fue domesticada por los intereses morales y políticos de la iglesia en desarrollo. Tal como con Baur y Holtzmann, Harnack creía que todo esto representaba «la religión cristiana en su desarrollo hacia el catolicismo».²¹

Unos pocos años más tarde Ernest Troeltsch siguió la misma senda en su tratado sobre *The Social Teaching of the Christian Churches* (*La enseñanza social de las iglesias cristianas*).²² Afirmaba que el segundo desarrollo principal del cristianismo después de Pablo ocurrió cuando la iglesia creó una tradición fija, el oficio de obispo, y un clero regular encargado de administrar el sacramento de la Cena del Señor.²³ Todo esto vino en respuesta a la necesidad de refrenar los excesos de entusiasmo desatados por el sentimiento de que el Espíritu de Cristo exaltado estaba presente en medio de la comunidad cristiana. Troeltsch llamó a este desarrollo «catolicismo primitivo».²⁴

[p 540] Rudolf Bultmann

¹⁶ Heinrich J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, ed. por A. Jülicher y W. Bauer, 2 vols. (J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1911; ed. alemana orig. 1896–97).

¹⁷ Ibid., 1:562–80.

¹⁸ Adolf van Harnack, *Das Wesen des Christentums: Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin* (Hinrichs, Leipzig, 1900).

¹⁹ Ver Adolf van Harnack, *Das Wesen des Christentums: Neuauflage zum fünfzigsten jahrestag des ersten Erscheinens mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann* (Ehrenfried Klotz Verlag, Stuttgart, 1950), iv. El título del libro en inglés es *What Is Christianity?* Las referencias que siguen son de la edición en inglés publicada en Gloucester, Mass. por Peter Smith en 1978.

²⁰ Adolf von Harnack, *What Is Christianity?* 192–93.

²¹ Harnack, *Das Wesen des Christentums* (1950 ed.), 113; cf. Baur, *Church History*, 1:112–13.

²² Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, 2 vols. (Univ. of Chicago Press, Chicago, 1981; ed. alemana orig. 1911). Mucho del material para este estudio apareció en forma fragmentada en el *Archiv für Socialwissenschaften und Sozialpolitik* entre 1908 y 1910. Sobre esto ver la «Introduction» por H. Richard Niebuhr a la traducción de University of Chicago Press, p. 8.

²³ Ibid., 1:91–92; cf. Harnack, *What Is Christianity?*, 191–92.

²⁴ Troeltsch, *The Social Teaching*, 1:91.

Este enfoque recibió una exposición detallada en la enormemente influyente *Theology of the New Testament* (Teología del Nuevo Testamento) de Rudolf Bultmann, publicada entre 1948 y 1951.²⁵ Así como la filosofía idealista formó el punto de apoyo desde el cual la descripción de Baur de la historia cristiana inicial obtuvo su palanca, y así como las preocupaciones sociológicas fueron importantes para Harnack y Troeltsch, así las descripciones de Bultmann de una fase «católica temprana» de la historia cristiana colgaba en su comprensión de la escatología cristiana inicial.

El desarrollo de la estructura de la iglesia y la ley de la iglesia, decía Bultmann, vino con el desvanecimiento de la expectativa dentro de la iglesia de que el fin del mundo vendría pronto. Conforme el fervor escatológico de los cristianos más tempranos se desvanecía con el paso del tiempo, los cristianos empezaron a preocuparse por el mantenimiento de la iglesia dentro del mundo que continuaba. Esto no sólo quiso decir la institucionalización de la iglesia sino una transformación del entendimiento propio de la iglesia. Ahora se concebía a sí misma no como el pueblo escatológico de Dios, separado del mundo y esperando la intervención escatológica inminente de Dios, sino como una institución que media la salvación a un pueblo burgués que continúa viviendo y funcionando en el mundo.²⁶

Del mismo modo, con el paso del tiempo, los cristianos desarrollaron un «conocimiento especial» más allá del conocimiento propio que la decisión de fe impulsada escatológicamente le proveía al creyente. Aunque las semillas de la preocupación por este conocimiento especial estaban ya presentes en el tiempo de Pablo y en Corinto estaban incluso altamente desarrolladas, el deseo de conocimiento que iba más allá de la fe se intensificó conforme las décadas pasaban y condujo a la perversión de la proclamación cristiana. Esta perversión, a su vez, produjo estrategias entre los ortodoxos para mantener intactos «la fe encomendada una vez por todas a los santos» (Jud 3).²⁷

Los últimos nueve documentos del canon moderno del Nuevo Testamento se ajustan nítidamente en este desarrollo. Los cristianos iniciales, dice Bultmann, habían vivido en un período de tensión escatológica entre el acto decisivo de Dios de barrer el pasado en Cristo Jesús y la consumación inminente de los propósitos de Dios en el futuro. Esto los condujo a vivir por fe en el presente, rehusando poner su seguridad en cualquier otra cosa que no sea Dios.²⁸ Conforme la expectativa inminente de la consumación de los propósitos de Dios empezó a desvanecerse, sin embargo, esta tensión escatológica se aflojó, y en su lugar, empezó a desarrollarse el legalismo.

Apocalipsis cae en este patrón. Este texto mira hacia atrás a los apóstoles como los fundadores de la iglesia, y aunque ciertamente mira hacia adelante al Día final, se interesa más en lo que ese Día guarda para el individuo que, como en las expectativas [p 541] anteriores, en la compleción de los propósitos de Dios en la historia y la transformación del universo.²⁹

Hebreos está tan lejos de la escatología primitiva que hace del seguir la manera cristiana de vida una condición necesaria para la consecución de la salvación en el futuro.³⁰ Lo mismo es cierto de Santiago, 2 Pedro y Judas, las cuales han perdido el sentido cristiano inicial de «entre tanto» y en su lugar ha puesto una doctrina de esfuerzo propio, por el que la salvación en el día final está garantizada para el individuo que, después del bautismo, ha mantenido una vida pura.³¹

Conforme se afincaba en el mundo y adoptaba este marco legalista de referencia, creía Bultmann, el cristianismo de estos documentos finales del Nuevo Testamento absorbieron una moralidad burguesa derivada del ju-

²⁵ Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, 2 vols. (Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1951–55; ed. alemana orig. 1948–51), 2:95–236

²⁶ Ibid., 2:111–18.

²⁷ Ibid., 2:127–42.

²⁸ Bultmann explica la comprensión de Pablo de la «existencia en fe» en ibid., 1:322.

²⁹ Ibid., 2:105–6, 112.

³⁰ Ibid., 2:113, 166–68.

³¹ Ibid., 2:161–69, 212.

daísmo (Santiago) o de la filosofía grecorromana (1 Pedro).³² Con ese desarrollo, dice, «la iglesia está en camino para descarriarse al moralismo religioso».³³

Puesto que muchos cristianos durante este período se interesaban en el conocimiento esotérico, los últimos libros del Nuevo Testamento también luchan contra las tendencias al gnosticismo. El autor de 1 Juan trata de dejar en claro a sus lectores lo que significa conocer a Dios en respuesta a la enseñanza gnóstica falsa (1 Jn 2:3–6). El autor de Apocalipsis se opone a los que se jactan de que conocen los «profundos secretos de Satanás» (Ap 2:24). Segunda de Pedro y Judas intentan derrotar a los adversarios gnósticos no haciéndole frente a sus argumentos intelectualmente si no acusándolos de inmoralidad.³⁴

El significado de la palabra «fe» ahora cambia de una decisión que cambia la vida basada en un encuentro personal con la palabra proclamada, a un conjunto fijo de doctrinas que las autoridades de la iglesia consideran la enseñanza correcta. Ahora es «la fe» que ha sido confiada de una vez por todas a los santos (Jud 3), y «fe tan preciosa como la nuestra», que los cristianos ortodoxos comparten unos con otros pero no con los herejes (2 P 1:1).³⁵

Estas circunstancias explican por qué los autores de estos textos últimos empiezan a usar palabras con el prefijo «pseudo», tal como «pseudoprofetías» y «pseudomaestros» (1 Jn 4:1, 2 P 2:1). Una preocupación se desarrolla en la interpretación ortodoxa de los escritos sagrados del cristianismo, sea del Antiguo Testamento (2 P 1:20–21) o del desarrollo del canon del Nuevo Testamento (Stg 2:14–26; 2 P 3:16).³⁶ Una preocupación similar se desarrolla por rastrear la doctrina ortodoxa a los apóstoles originales y por ellos hasta Jesús mismo (Jud 17; 2 P 3:2).³⁷

[p 542] *La continuidad entre Baur y sus sucesores*

La similitud básica entre este enfoque y el de Baur aparece claramente en la forma en que Ernst Käsemann, estudiante de Bultmann, usa esta comprensión de la historia cristiana inicial. Reflexionando sobre el concepto del «catolicismo primitivo» Käsemann escribe esto:

Desde que la comprensión escatológica del Nuevo Testamento reemplazó la interpretación idealista, podemos y debemos determinar las varias fases de la historia cristiana temprana mediante la expectativa inminente original de la parusía, sus modificaciones y su extinción final. Catolicismo primitivo quiere decir la transición del cristianismo más temprano a la llamada iglesia antigua, que queda completa con la desaparición de la expectativa inminente.³⁸

Käsemann sugiere aquí que la noción idealista, derivada en última instancia de Hegel, de que la historia cristiana se movió hacia delante mediante una serie de conflictos y síntesis fue reemplazada en su debido tiempo por una noción de que la historia cristiana se movió en etapas de un período de expectativa escatológica ferviente a un período de acomodo burgués con el mundo presente. Esto es ciertamente una diferencia importante entre la escuela de Tübingen e historiadores más recientes del cristianismo primitivo.³⁹

El comentario de Käsemann también implica, sin embargo, una similitud importante entre la lectura de Baur de la historia cristiana inicial y lecturas más recientes, tales como la del maestro de Käsemann, Bultmann. Él nos dice que bajo el nuevo paradigma escatológico, el cristianismo se mueve hacia delante en una secuencia nítida de una fase de desarrollo a la siguiente; la expectativa escatológica ferviente de la comunidad más temprana da lugar

³² Ibid., 2:163, 182, 213, 225–27.

³³ Ibid., 2:215.

³⁴ Ibid., 2:132–33.

³⁵ Ibid., 2:136, 211.

³⁶ Ibid., 2:131–32.

³⁷ Ibid., 2:138.

³⁸ Käsemann, *New Testament Questions*, 237.

³⁹ Harnack, *What Is Christianity?* 193, y Holtzmann, *Neutestamentlichen Theologie*, 1: 562, 578, también comenta sobre la demora de la parusía como un ímpetu en el desarrollo de la iglesia católica inicial.

a un período cuando esta expectativa sufre una modificación, y esto a su vez da como resultado un período en el cual la expectativa ferviente desaparece.

La razón para la institucionalización aumentada del cristianismo es diferente en la trayectoria histórica de Tübingen y la contenida en la trayectoria de Bultmann y Käsemann, pero la noción de una evolución nítida de la iglesia de comunidades sencillas «entusiastas» a organizaciones estructuradas es la misma en ambos esquemas. Para Käsemann, así como para muchos otros historiadores cristianos más tempranos desde Baur hasta Bultmann, las cartas paulinas auténticas revelan la primera parte de este desarrollo, en tanto que Lucas y Hechos, Efesios, las Pastorales, y la tercera parte final del canon del Nuevo Testamento revela esta segunda fase.

[p 543] Debilidades y puntos fuertes del paradigma «católico primitivo»

Esta manera de entender la historia cristiana temprana está repleta de puntos débiles, como se han dado cuenta una amplia variedad de eruditos en años más recientes.⁴⁰ Al mismo tiempo, ha producido nociones innegables de la naturaleza del cristianismo inicial. Tres aspectos del método muestran su valor y sus limitaciones.

Primero, los más tempranos promotores de esta perspectiva se dieron cuenta de lo inevitable e importante de las *presuposiciones teológicas* en la tarea de reconstruir la historia del cristianismo primitivo. Los eruditos que promovían el paradigma «católico primitivo» a menudo eran explícitos en cuanto a sus compromisos filosóficos y teológicos que los impulsaban a ver el cristianismo inicial de la manera en que lo describían.⁴¹ La investigación de la historia cristiana temprana era para ellos no meramente un ejercicio descriptivo sino un esfuerzo de descubrir a Dios obrando en el cristianismo inicial. Reconocían que desde el principio su concepto de Dios y su relación con el mundo determinaría la manera en que se dedicarían a su trabajo, sea que, como Baur, vieran a Dios como el Espíritu Absoluto que impulsaba sus propósitos mediante el conflicto, síntesis y la reflexión humana sobre este proceso, o, como Bultmann, Harnack y Käsemann, se entendieran a sí mismos como protestantes intentando interpretar la gran noción de Lutero de la justificación por fe de maneras críticas pero que aprecian al mundo moderno.

Sin que sea sorpresa, sin embargo, estas presuposiciones filosóficas ideológicas a veces distorsionaban sus análisis históricos. Los proponentes del paradigma «católico primitivo», por ejemplo, tendieron a correlacionar el énfasis del período católico primitivo de la historia cristiana con los énfasis del judaísmo o con el cristianismo judío. Esta correlación no era plausible históricamente pero encajaba en la noción subyacente de la manera en que la historia debe haber sucedido. Para Baur la iglesia católica temprana halló sus bloques de construcción de sus instituciones «listas y a la mano» en el judaísmo.⁴² Para Harnack, Marción miró a la iglesia que lo rodeaba a mediados del segundo siglo, y «percibió con angustia» que «todo se había cristalizado en formas legalistas»: que «el cristianismo se había convertido de nuevo en una versión del judaísmo».⁴³ Para Bultmann, Santiago es tan moralista que él puede haberse apropiado «de [p 544] un documento judío y haberlo retocado ligeramente».⁴⁴ Apoca-

⁴⁰ Ver las críticas de, por ej., de Martin Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity* (SCM, Londres, 1979), 121–22; Vouga, *Geschichte*, 455–56, 495; y Richard J. Bauckham, *Jude, 2 Peter* (WBC 50; Word, Waco, Tex., 1983), 8.

⁴¹ Ver, por ej., Ferdinand Christian Baur, *Die ignatianischen Briefe und ihr neuester Kritiker* (Tübingen: Ludwig Friedrich Fues, 1848), 119–20, citado y explicado en Harris, *Tübingen School*, 15859, y Harnack, *What Is Christianity?* 282–301. Ver también Bultmann, «Is Exegesis without Presuppositions Possible?» en *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultmann*, ed. Schubert M. Ogden (World Publishing, Cleveland, 1960), 289–96, y sus propios comentarios sobre Baur en *Theology*, 2:244–45. Käsemann está consciente por todas partes de sus presuposiciones protestantes, como, por ejemplo, en los comentarios de conclusión de sus ensayos «Paul and Early Catholicism» y «An Apología for Primitive Christian Eschatology» (ver *New Testament Questions*, 250–51, y *Essays on New Testament Themes* [Fortress, Philadelphia, 1982], 194–95). Troeltsch es la excepción clara. Él parece haberse imaginado que evaluaba la historia de la iglesia cristiana sin presuposiciones. Ver su ensayo de 1898 sobre «Historical and Dogmatic Method in Theology», en *Religion in History* (T. & T. Clark, Edinburgh, 1991), 11–32.

⁴² Baur, *Church History*, 1:112. Cf. Holtzmann, *Neutestamentlichen Theologie*, 1:564.

⁴³ Adolf von Harnack, *Marcion: The Gospel of the Alien God* (Labyrinth, Durham, N.C., 1990; ed. alemana orig., 1922), 128.

⁴⁴ Bultmann, *New Testament Theology*, 2:163.

lipsis, de modo similar, representa «un judaísmo débilmente cristianizado» en el cual la existencia cristiana es privada de la tensión escatológica que Pablo le dio al mismo y es reducida a esperar por el fin, como en los apocalipsis judíos.⁴⁵

Es difícil no ver obrando aquí presuposiciones protestantes peculiarmente alemanas. Pablo, se supone, apareció dentro de un judaísmo particularista, orientado a obras, suplió una crítica incisiva del judaísmo, y desarrolló su propio refinamiento liberador y universalizador del mismo. En el desarrollo de la iglesia, no obstante, el concepto de Pablo pronto quedó nublado por conceptos más ordinarios de supervivencia institucional, y la iglesia retrocedió a una preocupación «judía» respecto a la moralidad práctica y límites institucionales. El concepto de Pablo quedó perdido en la iglesia sólo para ser redescubierto periódicamente antes de Lutero, por ejemplo, por John (Bultmann) y Marción (Harnack).⁴⁶ La pregunta aquí no es si Baur y Bultmann tenían razón para analizar la historia cristiana temprana en base a sus presuposiciones filosóficas ideológicas, sino la extensión a la cual sus presuposiciones eran correctas filosófica y teológicamente, y la extensión a la cual rehusaron revisar sus presuposiciones cuando la evidencia histórica lo hacía necesario.

Segundo, la convicción de Baur de que el cristianismo inicial se caracterizó por el conflicto entre tendencias teológicas distintas, aunque impulsada por sus presuposiciones hegelianas, por cierto es correcta históricamente y ayuda a explicar el carácter de varias de las cartas que estudiaremos en los capítulos que siguen. Uno no necesita mirar más allá de la tensión latente en el comentario de Pablo de que los apóstoles de Jerusalén eran «reconocidos como personas importantes» (Gá 2:6), su irritación contra los «de parte de Jacobo» en 2:12, o la división de los corintios en grupos leales a Pablo, Apolos y Cefas y 1 Corintios 1:12 (cf. 3:4, 22), para ver que los primeros líderes cristianos no siempre estuvieron de acuerdo. Las diferentes preocupaciones y énfasis de los varios líderes dentro del movimiento cristiano inicial: Pablo, Santiago, Judas, Pedro, Juan y otros, puede a la larga haber producido disputas teológicas dentro del cristianismo inicial, y el énfasis de Baur en el conflicto en la iglesia inicial destaca esto claramente.

Es igualmente claro por textos pertinentes, sin embargo, que las tensiones entre estos primeros líderes cristianos no fue, como Baur pensaba, fundamentalmente teológicas. El mapa de Baur de la historia cristiana inicial tenía dos polos: un partido cristiano judío que era particularista y dedicado a la ley, y un partido cristiano paulino que era universalista y dedicado a libertad. Los dos partidos representaban dos evangelios: dos principios antitéticos encontrados unos contra el otro. Cuando Pablo se reunió con los apóstoles pilares en Jerusalén, Baur creía, se separaron como enemigos teológicos para predicar dos evangelios diferentes, uno para los circuncisos y otro para los incircuncisos.⁴⁷

[p 545] A pesar de la continuada popularidad de este modelo de conflicto teológico básico en el cristianismo judío y paulino, no es una lectura probable de los textos relevantes.⁴⁸ Pablo y los apóstoles de Jerusalén se separaron después de convenir que predicaban el mismo evangelio, y después de ponerse de acuerdo sobre una estrategia por la que pudieran llevar más efectivamente el evangelio tanto a judíos como a gentiles (Gá 2:9). Esto no quiere decir que Santiago no haya tenido intereses cristianos particularmente judíos que quería proteger, o que la misión de Pablo a los gentiles no le presentó a Jacobo algunas complicaciones. Como veremos en el capítulo que sigue, Hechos 21:17–26 revela la clase de dificultad que la misión de Pablo le representó a Jacobo y la iglesia de Jerusalén. Ese pasaje también revela, sin embargo, que Pablo y Santiago no tuvieron diferencias teológicas fundamentales (cf. Gá 2:1–10). El «estrechón fraternal de manos» entre Pedro y Pablo que el estudiante de Baur, Albert Schweigler, creía que tuvo lugar en 2 Pedro, y por consiguiente en el siglo segundo, en realidad tuvo lugar

⁴⁵ Ibid., 2: 175.

⁴⁶ Ver Bultmann, *New Testament Theology*, 2:3–14, 70–92; Harnack, *Marción*, 131, 139. Harnack también creía que Juan, como Pablo, Marcion y Lutero, habían rechazado el legalismo judío y recalcado la libertad.

⁴⁷ Baur, *Church History*, 1:53–54.

⁴⁸ Ver, por ej., Gerd Luedemann, *Opposition to Paul in Jewish Christianity* (Fortress, Minneapolis, 1989), 35–115; Michael Goulder, *St. Paul versus St. Peter: A Tale of Two Missions* (Westminster John Knox, Louisville, 1994); Barr Ehrman, *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew* (Oxford Univ. Press, Nueva York, 2003), 172.

antes de la composición de lo que, por reconocimiento de Baur, es el documento cristiano existente más antiguo: Gálatas.⁴⁹

Tercero, la convicción que corre en todo el paradigma «católico primitivo» desde Baur hasta Käsemann de que el cristianismo se desarrolló de un período de conflicto a un período de síntesis, o de un período de entusiasmo espiritual y libertad a un período de estructura, credo y disciplina, es correcto en términos generales. Desde la obra del sociólogo Max Weber (1864–1920), ha parecido natural pensar que los movimientos que empiezan con líderes carismáticos a la larga se desarrollan en estructuras y doctrinas: «rutinización», como Weber lo llamó.⁵⁰ La historia del movimiento cristiano sigue este mismo patrón general en que mientras más la iglesia se aleja de Jesús cronológicamente, hablando en forma general, más complejas son sus instituciones y más refinadas sus doctrinas.⁵¹

Cualquiera que pueda ser la tendencia general, sin embargo, la evidencia de los textos cristianos más tempranos no revela que exista una simple correlación entre la complejidad estructural o doctrinal de un texto cristiano temprano y su fecha relativa.⁵² En lo que es tal vez el texto cristiano más antiguo (1 Tesalonicenses), Pablo ya aconseja a sus lectores a estimar altamente a los que «dirigen» (*proistamai*) a la congregación. Él usa un término que también aparece en conexión con los ancianos que «dirigen» a la [p 546] iglesia (*joi kalos proestotes prebiteroi*) en las supuestamente cartas pastorales anónimas y «católico tempranas» (ver 1 Ts 5:12–13; 1 Ti 5:17). En Gálatas aconseja a sus lectores que «el que recibe instrucción en la palabra de Dios, comparta todo lo bueno con quien le enseña» (Gá 6:6). Tal comentario presupone maestros pagados y un cuerpo fijo de instrucción que ellos comunican.

Mucho de lo mismo se puede decir en cuanto al supuesto desarrollo de una expectativa anhelante del fin del mundo en las comunidades cristianas iniciales al desarrollo de una ética burguesa conforme esta expectativa se desvanecía. Tal desarrollo de seguro sucedió en algunas partes en el cristianismo inicial, pero la noción de que evolucionó lentamente en décadas y que tuvo lugar al mismo ritmo en todas partes es, con igual certeza, errada.

De nuevo, 1 Tesalonicenses es instructivo. Aquí todo el desarrollo es visible en pocos meses. La expectativa escatológica entre los tesalonicenses era febril, tal como revela su angustia por la muerte de los miembros de la comunidad antes de la venida del Señor (1 Ts 4:13–18). Pablo responde con un recordatorio de que la venida del Señor será como ladrón en la noche (5:2): en cualquier momento, y no necesariamente cuando queremos que suceda; y que mientras tanto los creyentes tesalonicenses necesitan esforzarse por una ética «burguesa» de atender sus propios asuntos y trabajar con sus manos (4:11–12).

Cuando hallamos en Judas y 2 Pedro una preocupación de que los falsos profetas y maestros están resistiendo a la autoría establecida (2 P 2:1, 10; Jud 8) o amenazando «la fe encomendada una vez por todas a los santos»

⁴⁹ Schwegler, *Nachapostolische Zeitalter*, 1: 490: «La piedra angular de la línea ebionita de desarrollo es la segunda epístola de Pedro. En esta carta los dos puntos de vista opuestos celebran su tratado de paz y los dos apóstoles, Pedro y Pablo, nombres que anteriormente eran la clarinada de dos partidos contendientes, se dieron uno a otro un apretón fraternal de manos [den brüderlichen Händedruck]. El ebionismo había ya alcanzado el punto de catolicidad». La traducción [al inglés] es de Harris, *Tübingen School*, 203. Para el fechado de Baur de Gálatas, ver Paul, 1:256–57.

⁵⁰ Ver S. N. Eisenstadt, ed., *Max weber on Charisma and Institution Building: Selected Papers* (The Heritage of Sociology Series; Univ. of Chicago Press, Chicago, 1968), 54–61. Weber ejerció una influencia significativa en su amigo Ernst Troeltsch. Sobre esto ver Niebuhr, «Introduction», 10–11.

⁵¹ Weber aplica esta idea a las comunidades religiosas en *The Sociology of Religion* (Boston: Beacon, 1963; ed. alemana orig. 1922), 60–79.

⁵² Weber reconoció que la rutinización a menudo empieza durante la vida del líder carismático. Ver sus comentarios sobre «The Nature of Charismatic Authority and Its Routinization», en *Max weber on Charisma and Institution Building*, 54. Vouga, *Geschichte*, 241–42, señala que los rasgos «católico primitivos» no se pueden usar para distinguir entre escritos ortodoxos y heréticos puesto que algunos de los documentos de Nag Jammadi también tienen rasgos «católicos primitivos».

(Jud 3; cf. 2 P 2:1–3, 15), o cuando descubrimos en Santiago y 1 Pedro una preocupación para dar dirección sobre cómo los creyentes deben vivir en el mundo, no debemos dar por sentado que estos documentos vienen de una era post apostólica: un tiempo posterior lo suficiente para que se desarrollen tales preocupaciones. Por la misma razón, no debe sorprendernos hallar en Santiago, Judas, 1 Pedro, 2 Pedro, 1 Juan y Apocalipsis la convicción continuada de que Cristo podía aparecer en cualquier momento.

Es más, 2 Pedro, que Baur y Käsemann creían que es «uno de los últimos libros del canon», mantiene no sólo que pueden pasar edades antes del día del Señor (2 P 3:8) sino que, como 1 Tesalonicenses, «el día del Señor vendrá como un ladrón» (2 P 3:10; cf. 1 Ts 5:2). El cristianismo más temprano fue un movimiento complejo y diverso, y por consiguiente analizar su historia en base a un esquema de desarrollo raudo que va de lo sencillo a lo complejo no es probable que rinda resultados acertados.⁵³

A pesar de sus nociones ocasionales, la comprensión «católico tempranas» de las partes no narrativas y no paulinas del Nuevo Testamento no sirve como un marco de trabajo unificador histórico para estos nueve textos. Las presuposiciones filosóficas [p 547] que subyacen en ella han impulsado a sus proponentes a lecturas improbables de estos textos: lecturas que exageran el conflicto entre los textos y el cristianismo paulino, y lecturas que imponen en estos nueve documentos una correlación improbable entre preocupación con el orden y posterioridad cronológica.

Persecución y Herejía

Es posible que el fracaso del paradigma «católico primitivo» para comprender la última tercera parte del canon moderno del Nuevo Testamento pueda servir como una advertencia de que cualquier esquema organizacional para los textos es inapropiado. Aparte de los grupos obvios tales como las cartas juaninas y las cartas petrinas y Judas, tal vez se debería dejar que estos textos testifiquen, cada uno a su manera, la amplia variedad de las experiencias religiosas y sociales del cristianismo inicial. Puede ser apropiado, siguiendo a Luke Timothy Johnson, simplemente tratar por lo menos a los textos no juaninos en esta parte del canon bajo la amplia rúbrica de «Otros testigos canónicos».⁵⁴

Aunque debemos tener cuidado de no imponerles a estos nueve textos esquemas unificadores que ellos no respaldan, sí parecen caer en dos categorías amplias definidas por los problemas primordiales que consideran. La primera de estas categorías hace eco de un énfasis principal del enfoque «católico primitivo». Seis de estos nueve textos consideran problemas de desviaciones doctrinales de dos corrientes teológicas principales en el cristianismo primitivo: la tradición paulina y la tradición juanina. Los autores de Santiago, Judas y 2 Pedro parecen haber tenido conocimiento de que algunos cristianos que esgrimían el nombre de Pablo habían tomado la enseñanza del apóstol en cuanto a la justificación porque y sin obras de la ley y la centralidad de la gracia de Dios en direcciones decididamente heréticas. Cada uno de ellos probablemente enfocó una forma de enseñanza cristiana que disculpaba e incluso promovía la conducta inmoral en bases teológicas, y este cimiento, ellos pueden haber pensado, fue puesto por Pablo.

Los lazos que los autores de estos textos tienen con la iglesia de Jerusalén no son accidentales. Esa iglesia comprensiblemente se preocupaba por las consecuencias éticas que el influjo de gentiles, como resultado de la misión paulina, tendría en el pueblo escatológico de Dios.

Como ya hemos dicho, sin embargo, y como veremos en los capítulos que siguen, esto no quiere decir que estos textos surgieron del «antipaulinismo». Pablo no luchó contra sí mismo cuando acusó de difamación a los que pervertían sus enseñanzas como queriendo decir que debían hacer «lo malo para que venga lo bueno» (Ro 3:8). La aparición de una perversión de la enseñanza paulina durante la misma vida de Pablo también muestra que la corrección de perversiones similares en Santiago, Judas y 2 Pedro no necesita empujar la fecha de estas composiciones a una era postapostólica.

⁵³ Cf. Johnson, *Writings*, 455–56.

⁵⁴ Ibid.

[p 548] De la misma manera, las tres cartas juaninas surgieron todas de una situación en la cual un grupo dentro del cristianismo juanino había «progresado» más allá de la enseñanza del evangelio sobre la identidad de Jesús y la necesidad de su muerte. Aquí, también, esta desviación de la ortodoxia ha producido consecuencias éticas.

Segundo, tres de los nueve textos que estudiaremos de seguido se preocupan primordialmente por la respuesta del creyente a la persecución. Como ya hemos visto en los capítulos precedentes sobre Pablo, y como lo veremos en los capítulos que siguen, la marginación de los primeros cristianos en la sociedad grecorromana fue motivada en gran medida por la noción popular de que los cristianos habían rechazado el marco de trabajo moral que cohesionaba a la sociedad. Debido a que parecían no estar enlazados con el judaísmo por un lado o con las religiones paganas tradicionales por el otro, era fácil que los no creyentes imaginen que los cristianos eran una amenaza a la estabilidad social. Las cosas se complicaron incluso más cuando los cristianos no lograron vivir a la altura de las normas morales que sus tradiciones promovían, o cuando parecían justificar teológicamente conducta socialmente ofensiva.

En esta situación, el argumento de 1 Pedro, Hebreos y Apocalipsis de que los cristianos deben perseverar en su fe a pesar de la adversidad que están soportando cobra un carácter comprensiblemente moral. El día final no meramente será un tiempo cuando Dios traerá a justicia a los que oprimen a los cristianos sino también un día en el cual él llamará a su pueblo a rendir cuentas por su propia conducta.

En los capítulos que siguen examinaremos cada uno de estos nueve textos como composiciones que consideran los temas de herejía y persecución. Al hacerlo, sin embargo, también trataremos de honrar la naturaleza desarreglada de la tercera parte final del canon del Nuevo Testamento.

[p 549]

Capítulo 24

SANTIAGO: LA SABIDURÍA DE LA VIDA INDIVISA

La carta de Santiago ha sido un acertijo para los estudiantes del Nuevo Testamento por siglos. A nivel de su forma y género, los intérpretes se han preguntado por qué empieza como si fuera una carta, pero, después de su introducción, no contiene otras características epistolares. También se han preguntado por qué el autor parece no seguir ningún plan o argumento claramente discernible, a veces saltando de tema a tema sin ninguna razón evidente, y a veces arreglando su material mediante palabras llamativas antes que por algún progreso lógico de pensamiento.

A nivel de contenido, los que estudian la carta frecuentemente la han criticado por no tener teología, por tener una teología superficial, o por tener una teología errada. No hay ningún debate sobre cristología, ni tampoco ninguna referencia a la muerte de Cristo, su resurrección o el Espíritu de Dios.¹ En tal vez el pasaje más famoso de la carta (2:14–26) el autor parece oponerse a la noción compleja y teológica perceptiva de Pablo de que debido al profundo efecto del pecado en la suerte humana, la justificación debe venir enteramente por la gracia de Dios² Algunos estudiosos creen que Santiago reemplaza esta idea con una afirmación imperceptible de que la fe y las obras pueden cooperar para producir salvación.

Este acertijo e insatisfacción con la carta, sin embargo, brota de un malentendido de su ambiente histórico y su género literario. Antes de examinar su contribución teológica, por consiguiente, es necesario considerar brevemente estas dos cuestiones.

El Ambiente y Género de Santiago

A pesar de la naturaleza general de sus amonestaciones, un vistazo de cerca a Santiago produce una cantidad sorprendente de información en cuanto a su ambiente histórico. El carácter de la carta se combina muy bien con lo que sabemos de otras fuentes anteriores del papel que Jacobo, el hermano del Señor, desempeñó en la historia de la iglesia temprana en Jerusalén.

La introducción de la carta identifica a su autor como «Santiago, siervo de Dios y del Señor Jesucristo» y a sus destinatarios como «las doce tribus que se hallan dispersas por el mundo» (1:1). Los eruditos que piensan que la carta es genuina y los que piensan [p 550] que es pseudoepígrafa concuerdan que de los cinco hombres llamados Jacobo en el Nuevo Testamento, este «Santiago» debe ser el que fue el hermano del Señor y dirigente de la iglesia de Jerusalén. Cualquier otro Jacobo hubiera necesitado identificarse mucho más específicamente si esperaba que el público en general al que se dirige lo reconozca.³

Aunque este Santiago, como Jesús, debe haber vivido originalmente en Galilea, se estableció en Jerusalén después de ver al Señor resucitado⁴ Siempre que encontramos a Jacobo en el Nuevo Testamento, está en Jerusalén y en posición de liderazgo, a veces junto a Pedro y Juan (Gá 1:18–19; 2:9). Parece ser una especie de pri-

¹ Santiago 4:5 probablemente se refiere al espíritu humano, que Dios sopló en el primer hombre en la creación (Gn 2:7), antes que al Espíritu de Dios. Sobre esto ver Peter Davids, *Commentary on James* (NIGTC; Eerdmans, Grand Rapids, 1982), 164.

² Ver cap. 22 arriba.

³ Aunque muchos estudiosos críticos creen que la carta es pseudoepígrafa, un número creciente acepta su autenticidad. Ver, por ej., Franz Mussner, *Der Jakobusbrief* (HTKNT 13.1; Herder, Freiburg, 1964), 1–59; Luke Timothy Johnson, *James* (AB 37A; Doubleday, Nueva York, 1995), 108–21; Richard Bauckham, *James: Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage* (New Testament Readings; London: Routledge, 1999), 11–25; Martin Hengel, *Paulus und Jakobus* (WUNT 141; J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 2002), 511–48.

⁴ Pace John Painter, *Just James: The Brother of Jesus in History and Tradition* (Studies on Personalities of the New Testament; Fortress, Minneapolis, 1999), 11–41. El peso de la evidencia del Nuevo Testamento es en contra de ver a Santiago y otros miembros de la familia de Jesús (excepto tal vez María, Jn 19:25) como seguidores de Jesús durante su vida (ver Mr 3:21, 31–35; 6:4; Jn 7:5). Tal vez Jacobo estuvo en Jerusalén en la Pascua con otros de los miembros de la familia de Jesús tal como María (Jn 19:25) cuando su hermano fue crucificado, y tal vez fue allí que se unió a los discípulos de Jesús después de ver al Señor resucitado (1 Co 15:7).

mero entre iguales en la iglesia allí⁵ Cuando Pablo menciona a las «columnas» de la iglesia de Jerusalén, menciona a Jacobo primero (Gá 2:9), y en la narrativa de Hechos, aunque la iglesia parece estar gobernada por un grupo de ancianos (Hch 11:30; 21:18), algunos de los cuales eran apóstoles (15:2, 4, 6, 22, 23; 16:4), Jacobo pasa al frente como su portavoz (15:13; 21:18–20).⁶ Parece reemplazar a Pedro como la autoridad principal en la iglesia de Jerusalén después de que Pedro partió para «otro lugar» (12:17).⁷ A diferencia de Pedro, cuya obra misionera le llevó al extranjero, Jacobo parece haberse quedado en Jerusalén hasta su martirio bien sea a manos de «los escribas y fariseos» (Hegesipo) o, como es más probable, a manos del sumo sacerdote saduceo Anano (Josefo) en el 62 d.C.⁸

[p 551] A pesar de su largo servicio como dirigente de los cristianos judíos en Jerusalén, la narrativa de Hechos muestra a Jacobo como profundamente preocupado por el estado del cristianismo judío en la diáspora. Cuando los cristianos judíos de Judea trataron de imponer la ley mosaica en los cristianos gentiles de la diáspora y los cristianos de Antioquía trajeron el asunto ante «los apóstoles y ancianos» de Jerusalén, Jacobo propuso un arreglo. Convino en principio con que a los gentiles no se les podía exigir que guardaran la ley mosaica para ser considerados miembros del pueblo de Dios (Hch 15:14–19), pero también quería que los gentiles cristianos no se comportaran de maneras que hicieran difícil que los judíos que observan la ley comieran con ellos (Hch 15:20–29). Santiago parece querer preservar los derechos de ambos grupos: los cristianos gentiles deben ser libres para no observar la ley mosaica, pero nadie debe sugerir que los cristianos judíos abandonen la observancia de esa ley a fin de asociarse con sus hermanos creyentes cristianos gentiles.

Esto, por lo menos, es la preocupación de Santiago en Hechos 21:20–25 cuando el decreto apostólico surgió de nuevo. Pablo llegó en Jerusalén con su ofrenda para los creyentes judíos necesitados después de un esfuerzo vigoroso y exitoso de predicar el evangelio a los gentiles (24:17). Santiago se unió a los ancianos de la iglesia de Jerusalén para elogiar a Dios por su obra por medio de Pablo entre los gentiles, pero también se unió a ellos (y probablemente fue su portavoz) en su interés de que Pablo acallara un rumor que circulaba entre los creyentes judíos de Jerusalén.

De acuerdo a ese rumor, Pablo había animado a los creyentes judíos de la diáspora a que abandonen la observancia de la ley mosaica. Los ancianos le dijeron claramente a Pablo que ellos creían que los cristianos judíos no debían ser solamente libres para observar tales costumbres judías como por ejemplo hacer un voto nazareo (Hch 21:20–24), sino que los creyentes gentiles debían recordar los términos del compromiso en Jerusalén: evitar el consumo de carne ofrecida a los ídolos, sangre, animales estrangulados e inmoralidad sexual, de modo que los

⁵ En la narrativa de Hechos no parece ser el primer «obispo» de Jerusalén, como una tradición posterior lo hizo (Eusebio, *Hist. eccl.* 2.1.2, 3.5.2). Más bien, surge del grupo de los «apóstoles y ancianos» como su portavoz (Hch 15:13–21, 23; 21:18–25). El cuadro en Hechos se combina bien con el carácter igualitario de la carta de Santiago.

⁶ Lucas usa la frase «los apóstoles y ancianos» sólo al narrar el concilio de Jerusalén y su decreto. La frase probablemente significa que aunque algunos de los Doce originales se habían esparcido para el tiempo de esta narración, algunos seguían en Jerusalén, en donde servían junto con los «ancianos» como dirigentes de la iglesia. Tal vez algunos de los apóstoles volvieron a Jerusalén para el concilio. Sobre esto ver Richard Bauckham, «James and the Jerusalem Church», en *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, ed. Richard Bauckham (Eerdmans, Grand Rapids, 1995), 415–80, aquí en 437.

⁷ Esta frase puede referirse a otro lugar dentro de Jerusalén, o, como Osear Cullmann, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr: A Historical and Theological Essay* (Westminster, Philadelphia, 1953), 37–38, sugiere, a otra ciudad (tal como Roma o Antioquía). Bauckham, «James and the Jerusalem Church», 434–35, argumenta convincentemente que el silencio de Lucas en cuanto a la ciudad es un indicador de la narración de que la significación de Pedro para Jerusalén, y dentro de la narrativa se desvanece de la vista en este punto.

⁸ Sobre los viajes misioneros de Pedro, ver Hch 8:14; 9:32–10:48; 12:17; Gá. 2:11; 1 Co 1:12; 3:22; 9:5. Sobre la muerte de Jacobo en Jerusalén, ver Eusebio, *Hist. eccl.* 2.23, que cita tanto a Hegesipo y a Josefo. A. J. 20.197, 199–203. Sobre la probabilidad de que Josefo tiene el relato más confiable de la muerte de Jacobo, ver Craig C. Hill, *Hellenists and Hebrews: Reappraising Division within the Earliest Church* (Fortress, Minneapolis, 1992), 185.

cristianos judíos pudieran comer con ellos sin temor de comprometer las restricciones dietéticas judías básicas o contaminarse con la idolatría (21:25).⁹

Santiago puede haber entendido su propio papel con respecto al cristianismo judío de manera análoga a la responsabilidad que Pablo sentía por los cristianos gentiles. Pablo creía que tenía cierta responsabilidad pastoral incluso por los cristianos gentiles que no había conocido, como los de Roma (Ro 1:13–15; 11:13; 15:15–16), Colosas y Laodicea (Col 2:11). Dios le había dado la tarea de ministrar entre los gentiles (Ro 15:16; cf. Ef 3:1–2, 6–8), y siempre que no interfiriera con el territorio de otra persona (Ro 15:20; 2 Co 10:13–16), tenía la responsabilidad, si le era posible, de dar a los **[p 552]** cristianos gentiles en todas partes supervisión pastoral. Tal vez Jacobo, aunque situado en Jerusalén, sentía una responsabilidad pastoral similar por los cristianos judíos en el extranjero.

Si esto es así, entonces debemos tomar la referencia en Santiago 1:1 a «las doce tribus que se hallan dispersas por el mundo» no como una referencia figurada a todos los cristianos en todas partes (cf. 1 P 1:1) sino como una referencia literal a los cristianos judíos que vivían fuera de la tierra de Israel.¹⁰ Había, por cierto, amplio precedente para carta sobre práctica religiosa de autoridades judías de Jerusalén a judíos en la diáspora (por ej. Jer 29:1–23; 2 Mac. 1:1–2:18).¹¹

¿Hay algún precedente, sin embargo, para enviar una colección tan flojamente organizada, aforística, de enseñanza religiosa a los judíos de la diáspora como una carta auténtica? Algunos estudiosos han opinado que Santiago en realidad no es una carta sino «parénesis», o sea un texto que reúne amonestaciones de contenido ético general», tal vez como *Las sentencias del Pseudo-Focílides* o las oraciones del Isócrates *A Nicocles y Nicocles*. Para estos eruditos, la introducción epistolar de Santiago es ficción.¹²

La naturaleza parenética de Santiago es clara. Como toda la demás literatura parenética, es ecléctica, a menudo le falta continuidad de pensamiento, repite motivos idénticos en diferentes lugares, y contiene material aplicable a una amplia variedad de circunstancias y lectores.¹³ Pero eso no la hace una carta ficticia, y una identificación más precisa de su género muestra por qué no.

Aparte de la adscripción, Santiago encaja en un género de literatura judía para la cual los libros de Proverbios y Sirac sirven como los mejores ejemplos antiguos.¹⁴ Allí, en arreglo flojo aforismos sobre una variedad de temas alternan con «tratados» más largos sobre varios temas, todos ellos diseñados a animar al lector a vivir sabiamente: a vivir bajo el temor del Señor y por consiguiente de acuerdo a la ley de Dios.¹⁵ Aunque Sirac no es una carta, originalmente fue compuesto en hebreo, es mucho más largo que Santiago, y su forma griega provee un paralelo aproximado a la carta de Santiago. La edición hebrea original del libro se originó en Jerusalén con un sabio cono-

⁹ Para esta comprensión del «decreto apostólico», ver Frank Thielman, *The Law and the New Testament: The Question of Continuity* (Companions to the New Testament; Crossroad, Nueva York, 1999), 157–58. Bauckham, «James and the Jerusalem Church», 459, ofrece la interesante propuesta alterna de que los cuatro elementos del decreto se compaginan con los cuatro mandamientos de Lv 17–18 que se exigía que guarde «extranjero que viva entre ustedes»: (1) Lv 17:8–9; (2) 17:10, (3) 12; 17:13; y (4) 18:26.

¹⁰ Bauckham, *James*, 14–16.

¹¹ Ibid., 19–20, y «James and the Jerusalem Church», 423–25. Algunos estudiosos, por ej., Jonathan A. Goldstein, *II Maccabees* (AB 41A; Doubleday, Nueva York, 1983), 157–68, niegan la autenticidad de la carta contenida en 2 Mac. 1:10b–2:18. Cf. las definitivamente inauténticas cartas en Baruc 6:1–72 y 2 Baruc 78–86. Incluso aunque ficticia, tal «correspondencia» demuestra lo corriente de la idea de que los judíos de Jerusalén debían escribir cartas autoritativas sobre la práctica judía a sus compatriotas en la diáspora.

¹² Martin Dibelius, *James*, rev. por Heinrich Greeven (Hermeneia; Fortress, Philadelphia, 1975), 1–11.

¹³ Ibid., 5–11.

¹⁴ Sobre esto, ver Bauckham, *James*, 29–35.

¹⁵ Ver, por ej., Sir. 1:28–2:6, que consiste en una serie de amonestaciones dispares a no «desobedecer el temor del Señor» (1:28a), a no «acercarse a él con una mente dividida» (1:28b), a no «ser hipócrita ante otros» (1:29a), a «guardar tus labios» (1:29b), y a no ser orgulloso (1:30), seguido de un tratamiento sostenido de confiar en el Señor incluso en tiempos de adversidad (2:1–11). Para la identificación de la sabiduría con el temor del Señor, ver, por ej., Pr 1:7; 2:1–5; 9:10; 15:33; Sir. 1:11–27. Para la identificación de la sabiduría con el temor del Señor y la instrucción que se halla en la ley mosaica, ver, por ej., Sir. 19:20; 21:11; cf. 23:27.

cido como Jesús hijo de Eleazar hijo de Sirac (Sir. 50:27). El nieto de Jesús tradujo el libro al griego en Egipto alrededor de 132 a.C. («el año treinta y ocho del reino de Evergetes»), y lo hizo «para los que viven en el extranjero y desean ganar entendimiento y [p 553] están dispuestos a vivir conforme a la ley» (Prólogo). Aquí hallamos un libro que, como Santiago, frecuentemente habla en aforismos y breves ensayos flojamente organizados y fue publicado para judíos de la diáspora para proveerles instrucción religiosa. Un estudioso aptamente llama a esta literatura «parénesis de sabiduría».¹⁶

Santiago probablemente decidió mezclar el género epistolar con «parénesis de sabiduría» para proveer un formato para la publicación de su colección de sabiduría. Si es así, siguió un procedimiento no diferente al de Juan evidente en la publicación de su Apocalipsis. Aunque es a la vez un apocalipsis (Ap 1:1) y una profecía (1:3; 22:18), Juan pone su libro en forma de una carta a las siete iglesias de Asia (Ap 1:4–5).¹⁷

Santiago puede haber escrito su carta poco antes de su martirio en el año 62 d.C., y debido a una preocupación similar a la del nieto de Ben Sirac: quería transmitir su sabiduría a los cristianos judíos de la diáspora. A la luz de lo que sabemos de Hechos en cuanto a la preocupación de Santiago por los cristianos judíos de la diáspora, todavía más, no parece ser improbable que él incluyera en su carta aforismos y tratados que él pensaba especialmente apropiados para su situación.¹⁸ La publicación de su carta para un público más amplio necesariamente quería decir que tendría que enmarcar su sabiduría en términos generales y cubrir un amplio espectro de ambientes sociales. Así, se dirige a la clase de comerciantes (4:13–16), obreros del campo (5:4, 7–11), y los que estaban entre uno y otro grupo (2:3).¹⁹ Esta es, con todo, una carta real de un dirigente cristiano judío importante dentro de la iglesia inicial, y una situación pastoral real está detrás de ella.

La vida indivisa

En la colección ecléctica de aforismos y tratados sabios que componen esta carta, Santiago ha entretejido un tema unificador.²⁰ Santiago quería que sus lectores cristianos judíos se dedicaran de nuevo a una vida de consagración indivisa a Dios y al Señor Jesucristo.²¹ Expresa este tema primordialmente mediante la noción de perfección que corre por toda la carta. Sus lectores deben ser «perfectos [teleios] y completos» (1:4). Deben recordar que «Toda buena dádiva y todo don perfecto [teleios]» viene del Dios inmutable y que no cambia (1:17). Deben mirar atentamente «en la ley perfecta [teleios] que da libertad» y hacer la tarea que se les asigna (1:25). Deben «cumplir» (teleo) la ley real (2:8). Como Abraham, su fe debe ser perfeccionada (teleo) por sus obras (2:22). Cada uno debe procurar ser «perfecto» (teleios, 3:2).

[p 554] En contraste a las personas perfectas están los que son «inconstantes» (dipsucos, 1:6–8; 4:8) y «vanos» (kene, 2:20). Estas personas no pueden tomar una decisión para hacer lo que es debido (1:6), y actúan insinceramente (3:17). Son rápidos para jactarse de «entendimiento» y «sabiduría», pero sus obras dicen la historia verdadera: la historia de un corazón corrupto (3:14; 4:8). Éstas son personas divididas, que se jactan de sabiduría celestial pero que actúan de acuerdo con su opuesto terrenal y no espiritual (3:13–17).

¹⁶ Este es el término de Bauckham en *James*, 29–35.

¹⁷ Ibid., 11–14.

¹⁸ Cf. Sophie Laws, *The Epistle of James* (HNTC; Harper & Row, San Francisco, 1980), 8–9, que deduce de lo que el autor dice en cuanto a la riqueza que él y su público destinatario están en contraposición sobre este asunto.

¹⁹ Cf. Johnson, *James*, 24.

²⁰ Pace Dibelius-Greeven, *James*, 1–11.

²¹ Cf. Johnson, *James*, 20–21, que hace un caso convincente para una conexión entre Santiago y la literatura «protréptica» de la antigüedad. Esta literatura animaba a la gente a seguir una vida de dedicación indivisa a la virtud. Ver también Douglas Moo, *The Letter of James* (PNTC; Eerdmans, Grand Rapids, 2000), 45–46.

Santiago quiere que sus lectores sepan que «la amistad con el mundo es enemistad con Dios» (4:4).²² Quiere que ellos vivan vidas de integridad, vidas de un solo propósito que procuran la sabiduría que viene como un don de Dios mismo (1:17; 3:17). Espera especialmente que ellos vivan vidas indivisas en tres aspectos. Primero, quiere que cultiven perseverancia; su fe debe permanecer sin titubear el medio de la prueba. Segundo, que ellos vivan con sencillez; la riqueza no debe distraerlos de hacer lo que Dios exige. Tercero, quiere que ellos vivan en sinceridad; las buenas palabras que hablan deben hallar realización en buenas obras.

Constancia: una vida que la adversidad no divide

Santiago empieza su carta con una amonestación a sus lectores para que entiendan que «diversas pruebas» pueden tener un resultado positivo para su fe si el creyente las soporta sin hacer acomodos (1:2). Entre estas varias pruebas, el problema de la persecución por la fe cristiana es probablemente lo que más está en la mente de Santiago; por dos razones. Primero, su amonestación de buscar a Dios para sabiduría en 1:5 viene directamente después de su amonestación a perseverar en las pruebas. Aunque Santiago no provee un enlace lógico claro entre las dos ideas, en la literatura judía de sabiduría del primer siglo, la sabiduría es el medio por el cual el justo perseguido resiste la persecución (4 Mac. 7:17–18).²³ La estrecha proximidad de los temas de constancia bajo la prueba y la necesidad de sabiduría en Santiago 1:4–5 probablemente quiere decir que Santiago está endeudado a esa tradición. Si es así, entonces cuando él habla de «diversas pruebas», la prueba de la persecución es lo que más está en su mente.

Segundo, Santiago sabe que los cristianos judíos en la diáspora a veces enfrentaban castigo judicial por su fe y que esta persecución a menudo se originaba en los ricos:

¡Pero ustedes han menospreciado al pobre! ¿No son los ricos quienes los explotan a ustedes y los arrastran ante los tribunales? ¿No son ellos los que blasfeman el buen nombre de aquel a quien ustedes pertenecen? (2:6–7).²⁴

[p 555] Santiago parece tener en mente la misma situación en su denuncia profética de los opresores ricos en 5:1–6. Entre las acusaciones que él les endilgan, está que «Han condenado [*katedikasate*] y matado al justo» (5:6). Esto es lenguaje judicial. Santiago parece decir que los ricos se las han arreglado para lograr que las cortes condenen a los cristianos y que, a pesar de la inocencia de ellos, los han hecho ejecutar. Inmediatamente después de su ataque contra los ricos injustos, Santiago aconseja a sus lectores a perseverar en su fe (5:7–11). De nuevo, parece vincular la persecución y la perseverancia.²⁵

Santiago ofrece dos amonestaciones para ayudar a sus lectores a permanecer firmes en su fe a pesar de las varias pruebas, especialmente la prueba de la persecución. Primero, les anima a alzar sus ojos de la adversidad misma a su buen resultado, porque cuando los creyentes encuentran diversas pruebas y rehúsan ceder a sus presiones, llegan a ser más «perfectos» e «íntegros» (1:2–4). En otras palabras, llegan a ser más íntegros en su consagración a la sabiduría que viene de arriba (3:17) y menos proclives a la inconstancia e inestabilidad característica de aquellos cuya sabiduría es terrenal, no espiritual y diabólica (3:15). Si tienen en mente el resultado final de su prueba de este modo, podrán considerar (*egesaszte*) sus pruebas como causa de gozo.

²² Sobre la centralidad de esta afirmación para la preocupación de Santiago en toda la carta, Johnson, *James*, 84.

²³ Donald E. Gowan, «Wisdom and Endurance in James», *HBT* 15 (1993): 145–53.

²⁴ Cf. Pablo en Hechos, que a veces comparece ante un magistrado después de su discusión con la clase comerciante (Hch 16:16–40; 19:23–41). Cf. también la situación presupuesta en Plinio, *Ep.* 10. 96, en donde la acción judicial procura contener el impacto económico de las conversiones cristianas. Ahora que se han ejecutado a unos cuantos cristianos, informa Plinio, «hay una demanda general de animales para sacrificio, para los cuales hace algún tiempo había apenas unos pocos compradores».

²⁵ Santiago liga 5:7 a 5:6 con la partícula inferencial *oun* («por tanto»), lo que es evidencia de que veía una conexión lógica entre su crítica de los opresores ricos en 5:1–6 y su consejo a sus lectores a perseverar, en 5:7–11. Dibelius-Greeven, *James*, 241–42, ve la sección como una «serie aislada de dichos sobre varios temas», pero ni siquiera comenta sobre el *oun*. Para la perspectiva que se toma aquí, ver esp. Mussner, *Der Jakobusbrief*, 199–201.

Santiago parece entender que la perspectiva gozosa que aboga hacia el sufrimiento es imposible que se desarrolle sin la intervención de Dios.²⁶ Por consiguiente les dice a los que carecen de esta «sabiduría» que la pidan en oración, y Dios en su gracia les concederá su petición (1:5). Más adelante Santiago describirá a Dios como el dador de «Toda buena dádiva y todo don perfecto ... de lo alto» (1:17) y también describirá la sabiduría de la que habla como «la sabiduría que desciende del cielo» (3:17). Los que carecen de una perspectiva gozosa en sus pruebas deben orar al Dios de gracia, quien concede su sabiduría a los que se la piden. La única condición que él pone a su don es que la petición sea sincera: la oración por sabiduría debe brotar de un deseo de todo corazón por la sabiduría que busca (1:6–8).

Segundo, Santiago les recuerda a sus lectores que su perseverancia en la fe tendrá un resultado escatológico a su favor. Los que condenan y matan al inocente (5:6), dice Santiago, «Lo que han hecho es engordar [se a sí mismos] para el día de la matanza» (5:5). A la luz de este juicio futuro (*oun*, 5:7) sobre los que los oprimen, Santiago insta a sus lectores a perseverar en su fe en el conocimiento de «la venida del Señor, que ya se acerca» (5:8).²⁷ A la larga el Señor cumplirá sus propósitos (5:11). Así como el [p 556] agricultor espera pacientemente que sus sembrados crezcan (5:7), y así como los profetas y Job esperaron pacientemente que Dios los vindicara (5:10–11), el Señor vendrá para rescatar a su pueblo que sufre.

La referencia de Santiago a «diversas pruebas» en 1:2 muestra que, además de la prueba de la persecución, también se preocupa por otras formas de pruebas. En 1:12–15 parece pasar a la prueba de una manera más general: la tentación a hacer el mal. Ciertamente la tentación a ceder a la presión de la persecución es una tentación de seguir los propios deseos malos de uno (como en 4 Mac. 7:17–18).²⁸ Esto, sin embargo, dista mucho de ser su única preocupación. Probablemente también tiene en mente por lo menos las tentaciones a mostrar favoritismo a los ricos (2:1–12), a meter una cuña entre la fe y la obediencia (2:14–26), a maldecir a la gente con la misma lengua que bendice a Dios (3:9–10), a envidiar, promover los propios intereses de uno a costa de los demás, a jactarse (3:14; 4:16), a codiciar, pelear e incluso matar (4:1–2), a calumniar a otro hermano creyente (4:11–12), y a quejarse unos contra otros (5:9).

Estas acciones de pecado surgen de «las pasiones que luchan dentro de ustedes mismos» (4:1), y en 1:12–15 Santiago advierte a sus lectores a no morder el señuelo que estos deseos ofrecen o dejarse arrastrar por ellos (1:14–15). Como con la perseverancia bajo la persecución (1:3), tales tentaciones resultan en perseverancia y «aprobación» (1:12).²⁹ Además, como en la perseverancia bajo la persecución, la perseverancia bajo la tentación también resulta en bendición escatológica. Justo antes de describir la prueba específica de la seducción de los deseos malos de uno, Santiago pronuncia esta bienaventuranza: «Bienaventurado el que persevera bajo la prueba, porque después de resistir la prueba esa persona recibirá la corona de vida que Dios ha prometido a los que le aman» (1:12, aut.).³⁰

Para resumir, Santiago reconoce que la fidelidad a Dios conlleva adversidad de diversas clases, y quiere que «la sabiduría de arriba» moldee la perspectiva de sus lectores sobre esta adversidad. Aunque las pruebas vendrán

²⁶ Dibelius-Greeven, *James*, 77, cree que el pensamiento de 1:2–4 y el pensamiento de 1:5–8 no están vinculados por ninguna secuencia lógica de ideas sino sólo por el recurso nemónico de una «palabra llamativa», común en parénesis, para unir entre sí amonestaciones dispares. Sobre esta lectura, *leipomenoi* («faltar») liga 1:4 a *leipetai* («falta») en 1:5. En 1:5–8, por consiguiente, Santiago habla sólo de orar con fe y no de orar por sabiduría. Como Johnson, *James*, 182, sugiere, sin embargo, el imperativo «considérense» en 1:2 insta a los lectores a una cierta perspectiva sobre sus pruebas, y esto forma un eslabón conceptual natural a la oración por «sabiduría» en 1:5, puesto que la sabiduría para Santiago es cuestión de la visión que uno tenga del mundo y de la vida.

²⁷ Sobre la conexión entre 5:1–6 y 5:7–11, ver Johnson, *James*, 311–12.

²⁸ Sobre esto, ver Gowan, «Wisdom and Endurance in James», 150–51.

²⁹ En 1:3 la «prueba» (*dokimion*) de la fe de uno produce «constancia» (*jupomone*), y en 1:12 el que «persevera» (*jupomonei*) llega a ser «aprobado» (*dokimos*).

aut. traducción del autor

³⁰ Pace Dibelius-Greeven, *James*, 71, 88, quien ve 1:12 como «un dicho aislado que no está conectado ni con lo que sigue ni con lo que lo precede».

en muchas formas diferentes, Santiago habla especialmente de la adversidad que la persecución y la tentación a seguir los malos deseos le impone al creyente. La perseverancia en esas adversidades, dice, prueba la fibra del creyente y a la larga hace al creyente «perfecto» (*teleios*) e «íntegro» (*jolokleros*); indiviso por una lealtad a Dios sin acomodos. Debido a que la perseverancia tiene este resultado, las pruebas que conlleva traerán gozo para el sabio. También son la fuente de bendición escatológica puesto que, en el momento de la parusía del Señor, él vindicará al justo contra sus opresores y les concederá la corona de vida a los que han perseverado.

[p 557] Riqueza: una vida no dividida por la seducción de las riquezas

Como vimos arriba, Santiago piensa en términos de dos perspectivas absolutamente incompatibles: sabiduría terrenal (3:15) y amistad con el mundo (4:4) por un lado, y sabiduría de arriba (3:17) y amistad con Dios (2:23) por el otro. Santiago insta a sus lectores hacia la «perfección» e «integridad»; hacia vidas informadas enteramente por la sabiduría de arriba y amistad con Dios. Deben evitar ser «de doble ánimo» (*dipsucos*), diciendo de labios para afuera un compromiso a la sabiduría de Dios y a la vez cediendo a la sabiduría terrenal (1:8; 4:8).

Para Santiago la riqueza material es el gran símbolo de la sabiduría terrenal con todas sus seducciones. La actitud de uno hacia la riqueza es la piedra de toque para las lealtades finales de uno, porque el mundo considera a los que tienen fe como pobres si no tienen riqueza, pero Dios los ve como ricos herederos de su reino (2:5).³¹ Santiago ve tres problemas básicos con la riqueza.

Primero, la sabiduría engaña a la gente para que la consideren como de máxima importancia y por consiguiente los lleva a descuidar a Dios. La riqueza, dice Santiago, engaña a la gente a pensar que la existencia en el mundo y los asuntos de esta vida son más permanentes de lo que realmente son, y como resultado, los ricos tienden a olvidarse de Dios. El rico es tan efímero como una flor silvestre al rayar un día caluroso (1:10–11), tan transitorio como la neblina (4:14), pero el negocio de lograr una ganancia domina tanto el pensamiento de los ricos que se olvidan de esto, y por consiguiente se olvidan que el Señor decide lo que sucede de día a día (4:14–15). Esta noción tergiversada de la realidad alimenta una actitud de orgullo en los ricos a descuidar a Dios y enfocar sus propios logros (4:16).

Segundo, la riqueza infecta incluso a la comunidad creyente que descuida a los pobres. Esto sucede, por ejemplo, cuando los cristianos se unen al mundo al mostrar favoritismo a los ricos (2:1–6). Sentar a un rico en asientos cómodos en la asamblea cristiana mientras que se margina a los pobres a donde pueden quedarse parados o, peor, sentarlos en el suelo a los pies de sus superiores sociales, es tomar la perspectiva del mundo sobre la pobreza y la riqueza (2:1–5). Es violar uno de los dos mandamientos que Jesús identificó como los más importantes. Levítico 19:18: «Ama a tu prójimo como a ti mismo» (2:8–9).³² Es, por tanto, hacerse culpable de quebrantar toda la ley (2:10–11) y estar en peligro del castigo inmisericorde que Dios ha reservado para los que rehusan mostrar misericordia a otros (2:12).

Tercero, la riqueza puede llevar a los ricos a la violencia contra los que se interponen en su camino en su deseo de conseguirla. Esta violencia puede tomar formas tanto activas como pasivas. Del lado activo, Santiago probablemente tiene en mente el deseo de **[p 558]** riqueza cuando dice que la pelea y la violencia física a menudo surgen de querer algo que uno no puede tener. Matar y codiciar, o sea, violar el sexto y décimo mandamientos, se originan en querer algo y no lograr conseguirlo (4:1–2; cf. 3:16).

³¹ Cf. los comentarios de Johnson, *James*, 190, sobre la correlación entre 1:9–11 y 2:5.

³² La descripción de Santiago de Lv 19:18 como «la ley real» puede brotar de su conocimiento de la enseñanza de Jesús sobre cómo debe estar estructurada la vida en el reino de Dios. Sobre esto, ver, por ej., Davids, *James*, 114, y Moo, *James*, 111–12. El que Santiago también está consciente del contexto bíblico original de Lv 19:18, sin embargo, surge de su eco de Lv 19:15 en Stg 2:1, 9; de Lv 19:16 en Stg 4:11; y de Lv 19:13 en Stg 5:4.

Del lado pasivo, los ricos abusan de los pobres simplemente acumulando sus riquezas antes que dar el exceso a los necesitados.³³ Esto es probablemente lo que Santiago quiere decir cuando dice, en su denuncia profética de los ricos opresores (5:1–6), que «se ha podrido su riqueza» y que sus ropas «están comidas por la polilla» (5:2). En lugar de compartir su abundancia de dinero y ropa con los pobres para aliviar el sufrimiento de estos, los ricos han permitido que sus riquezas se oxiden y se herrumbren en el almacenaje.

La condenación de acaparar riqueza era un pensamiento familiar para Santiago tanto desde la ley mosaica como de la tradición de sabiduría de Israel. La ley prohibía segar un campo codiciosamente hasta sus mismos bordes y luego regresar sobre el campo ya segado para recoger hasta el último grano. Las sobras, dice, son «para el pobre y el extranjero» (Lv 19:9–10). La tradición de sabiduría del judaísmo del segundo templo también tomó este pensamiento y lo formuló de una manera muy cercana a la expresión que le da Santiago. Sirac 29:9–11, por ejemplo, dice:

En atención a los mandamientos, socorre al pobre;
si está en necesidad, no lo despidas con las manos vacías.
Pierde dinero dándoselo a un hermano o un amigo,
y no lo dejes perder enmoheciéndose debajo de una piedra.
Hazte un tesoro de limosna y caridad,
y te será más útil que el oro (VP).

La codicia pasiva de los ricos toma un giro más siniestro en Santiago 5:4, en donde los acusan de retener los salarios de los obreros pobres que han segado sus campos de grano. Aquí también Santiago hace eco de la ley, que insta a los israelitas: «No te aproveches del empleado pobre y necesitado» sino: «Le pagarás su jornal cada día, antes de la puesta del sol, porque es pobre y cuenta sólo con ese dinero» (Dt 24:14–15; cf. Lv 19:13). Aquí también la tradición de sabiduría de Israel toma este mandamiento y lo repite (Job 31:38–40; Tobías 4:14a).

Como con lo que claman ser creyentes pero continúan descuidando a los pobres a favor de los ricos (Stg 2:13), sin embargo, viene un tiempo de castigo para los ricos no creyentes que oprimen a los pobres. Como la sangre de Abel que clamaba a Dios desde la tierra (Gn 4:10), y como el obrero pobre que, defraudado de su salario, clama al Señor en Deuteronomio 24:15, y como los gemidos de los israelitas oprimidos que trabajaban bajo la mano rigurosa del faraón (Éx 3:7), los salarios no pagados de los que **[p 559]** han cosechado los campos de los ricos (Stg 5:4a) y las voces de los mismos pobres (5:4b) han clamado a Dios pidiendo justicia y liberación.³⁴

Los que acaparan su riqueza, ajenos a las necesidades de los pobres que los rodean, y los que codiciosamente retienen los salarios de los pobres que han trabajado en sus campos, dice Santiago, viene un día, y viene pronto (5:8, 9b), en que recibirán del Señor el castigo justo por sus malas obras. Lejos de ayudarlos en ese día, su acumulación de riquezas, arruinadas por la falta de uso, servirá como testigo contra ellos. En ese día el óxido de su riqueza se extenderá a la riqueza misma, y «consumirá como fuego sus cuerpos» (5:3). Son como ganado que se engorda a sí mismo para el día de la matanza (5:5).

En suma, Santiago quiere que sus lectores estén prevenidos en cuanto a los peligros que la riqueza presenta para la comunidad creyente. A menudo es la meta de amarga envidia y ambición egoísta de aquellos cuya sabiduría es terrenal, no espiritual y del diablo. Buscar la riqueza y descuidar a Dios y a costa de otros, particularmente de los pobres, le lleva a uno por la senda que acaba en la condenación escatológica divina. La seducción de la riqueza puede infectar a la comunidad cristiana, conduciendo a una división entre el compromiso verbal de uno al bienestar de los pobres y las acciones de uno a su favor. Esta es la división del alma que Santiago quiere que sus

³³ Mussner, *Der Jakobusbrief*, 194.

³⁴ Según Josefo en A. J. 1.53, Caín fue motivado por ganancias monetarias (*pros kerdainein*). Cf. Stg 4:13, en donde los comerciantes dicen: «ganaremos dinero (*kerdesomen*)».

lectores judíos en la diáspora eviten al enfrentar la tentación de suavizar las dificultades de sus propias vidas al mostrar favoritismo a los ricos.

Habla: una vida no dividida por la duplicidad

Si contamos las instrucciones de Santiago sobre la oración, su crítica de la jactancia, y su ataque contra los que aducen tener fe pero no producen obras para respaldarla, entonces Santiago dice más en cuanto al habla que sobre cualquier otro tema en particular en su carta. Es, asegura a sus lectores, una actividad inherentemente peligrosa. La lengua está llena de veneno mortal, puede incendiar el mundo, y los maestros, como oradores profesionales, se dedican a una progresión peligrosa (3:1–12).

El problema con el habla es que tan a menudo es falso: la jactancia, la calumnia, y las afirmaciones vacías tienen en común el hecho de que no se compaginan con la realidad. Cuando esta falsedad toma la forma de afirmaciones santurronas que se quedan sin traducirse en obras santas, se establece una división en el alma de uno. El resultado es tan incoherente como una fuente de la que a la vez brota agua fresca y agua salada, o un árbol frutal que produce una cosecha errada.

Santiago no simplemente les advierte a sus lectores los peligros del habla. También le muestra que, cuando viene de Dios y es dirigido a Dios en fe, puede ser activo y transformador.

[p 560] *El problema: Una división entre palabra y obra*

Santiago tiene algo para decir en cuanto a palabras coléricas (1:20–21), en cuanto a la jactancia (3:5, 14; 4:16), en cuanto a maldecir a otros (3:9), en cuanto a la calumnia (4:11), y en cuanto a rezongar entre hermanos creyentes (5:9), pero su mayor preocupación sobre el tema del habla es la división que a menudo se establece en el individuo entre sus afirmaciones y la realidad. Es una división que es visible cuando la misma lengua alaba al Señor y maldice a las personas que Dios creó (3:9). Esto surge de un alma dividida: que produce a la vez agua dulce y salada y produce el fruto errado (3:10–12). Es una división que es visible de una manera algo diferente cuando la gente oye la palabra de Dios en su ley pero se olvida de lo que ha oído y no lo obedece (1:22–24).

Esta división malsana entre palabra y obra es el ímpetu de 2:14–26, el pasaje más conocido de Santiago, y el más controvertido. El pasaje ha atraído tanta atención porque muchos que estudian el texto creen que contradice la enseñanza de Pablo sobre la relación entre fe, las obras y la justificación.

El problema se puede entender claramente si miramos a una sinopsis de la evidencia. Santiago está recalcando el punto de que «la fe por sí sola, si no tiene obras, está muerta» (2:17), y entonces trae a Abraham para ilustrar el punto. Pablo, en Romanos 4:1–4 recalca el punto de que las obras que la ley mosaica prescribe, tales como la circuncisión, no lo ponen a uno dentro del pueblo de Dios y por consiguiente no justifican a uno a la vista de Dios; sólo la fe puede hacer eso:³⁵

³⁵ Traducción del autor, en ambas columnas. Las cursivas muestran el acuerdo palabra por palabra. Cf. Ro 3:28; Gá 2:16; Ef 2:8–9; 2 Ti 1:8–9; Tit 3:5.

Stg 2:21–24

¿No fue *nuestro padre Abraham justificado por las obras* cuando ofreció a su hijo Isaac sobre el altar? Como ven ustedes, la fe estaba obrando juntamente con sus obras, y por las obras su fe fue perfeccionada. Y se cumplió *la Escritura* que dice: «Y Abraham creyó a Dios, y le fue contado por justicia, y fue llamado amigo de Dios. Ven ustedes que una persona es justificada por las obras y no por la fe sola.

Ro 4:1–5

¿Qué, pues, diremos que halló *Abraham, nuestro antepasado según la carne*? Porque si Abraham fue *justificado por las obras*, tiene de qué jactarse, pero no delante de Dios. Porque ¿qué dice la *Escritura*? «Y creyó Abraham a Dios, y le fue contado por justicia». Pero al que obra, no se le cuenta el salario como don de gracia, sino como deuda; mas al que no obra, sino cree en aquel que justifica al impío, su fe le es contada por justicia.

La similitud verbal entre Santiago y Pablo aquí es extremadamente estrecha, elevándose a nivel de acuerdo palabra por palabra en lugares. Esta superposición terminológica hace improbable la afirmación de otra manera convincente de que Santiago y Pablo no están preocupados uno con el otro para nada, sino que ambos están [**p 561**] trabajando independientemente con una tradición judía en cuanto a Abraham. Esta tradición, se aduce, trata de deducir cómo el texto de Génesis puede a la vez decir que Abraham fue justificado por su fe (Gn 15:6) y que Dios le hizo sus promesas de muchos descendientes y la tierra debido a sus obras (Gn 22:16–17; 26:4–5).³⁶ Si el acuerdo terminológico entre Pablo y Santiago hace improbable esta explicación, sin embargo, entonces ¿cuál es la relación entre ellos? ¿Está Santiago, o su autor seudónimo, atacando a Pablo?³⁷ ¿Está Santiago, o el autor seudónimo, atacando una enseñanza mal entendida de Pablo: bien sea un malentendido propio o de otros?³⁸

El relato de la relación entre Santiago y Pablo que surge de la carta de Pablo a los Gálatas y la narrativa de Hechos hace improbable la teoría de que Santiago bien haya malentendido la posición de Pablo o estuvo en desacuerdo con ella.³⁹ Pablo, por su propio relato, puso su evangelio ante Santiago en el concilio de Jerusalén, y Santiago respondió con la diestra de comunión (Gá 2:2, 9). El cuadro en Hechos del acuerdo de Jacobo con relación a los gentiles en el concilio de Jerusalén (Hch 15:12–19) y su respuesta positiva, junto con la de otros ancianos, a la narración de Pablo de la obra entre los gentiles cuando Pablo visitó Jerusalén con su colecta (21:18–20), es consistente con el relato que Pablo da en Gálatas. La tradición erudita venerable que halla a Pablo y Santiago en contraposición uno con otro sobre la sustancia del evangelio, por consiguiente, es improbable que sea correcta.⁴⁰

Los relatos de Gálatas y Hechos en efecto respaldan la noción, sin embargo, de que Jacobo acentuó el evangelio de forma diferente de la de Pablo. Santiago se interesaba en preservar el derecho de los judíos cristianos para seguir observando la ley mosaica. También se interesaba en que los cristianos gentiles, si bien no estaban obliga-

³⁶ Bauckham, *James*, 130–31; cf. Johnson, *James*, 64.

³⁷ Ver, por ej., Hengel, *Paulus und Jakobus*. 526–29.

³⁸ Ver, por ej., James Hardy Ropes, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of James* (ICC; T. & T. Clark, Edinburgh, 1916), 204–6.

³⁹ Ver Bauckham, «James and the Jerusalem Church», 471–75, y Johnson, *James*, 92–108, que llegan a la misma conclusión independientemente el uno del otro y en publicaciones que aparecieron el mismo año (1955). Ver también Bauckham, *James*. 148–49.

⁴⁰ Como vimo en el cap. 23, esta posición aparece en la obra de Ferdinand Christian Baur, por ej., *The Church History of the First Three Centuries*, 2 vols. (Williams and Norgate, Londres, 1878–79; ed. alemana orig., 1853). 1:44–76. Ejemplos más recientes incluyen D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity* (Westminster, Philadelphia, 1977), 252–57, y Michael Goulder, *St. Paul versus St. Peter: A Tale of Two Missions* (Westminster John Knox, Louisville, 1994). Sobre lo inadecuado de este enfoque a la relación entre Santiago y Pablo, ver Hill, *Hellenists and Hebrews*, esp. 183–91.

dos a la ley mosaica, evitaran la inmoralidad sexual y limitaran su dieta cuando compartían una comida con judíos cristianos observantes. Si él hubiera oído rumores de que Pablo enseñaba a los cristianos judíos a abandonar la ley, aunque no los hubiera creído, no hubiera sido en vano recordarles a los cristianos judíos esparcidos por todas partes, muchos de ellos en las tierras en donde Pablo había ministrado y en las iglesias que él había fundado, que el evangelio de Pablo no se debía considerar erradamente como licencia para pecar. Pablo mismo ciertamente encontró esta clase de malentendido de su evangelio (Ro 3:8; 6:1, 15). Es posible que problemas que empeoraban respecto a **[p 562]** esto están detrás de las articulaciones de justificación por fe junto con expresiones de la necesidad de obras en sus cartas posteriores (Ef 2:8–10; Tit 3:1–8).

Tal vez debido a que está consciente de tales problemas, Santiago entreteje en su consideración de los peligros del habla una advertencia a no reducir la justificación al resultado inevitable de asentimiento verbal a un cierto credo, sin embargo, por correcto que pueda ser ese credo. Santiago define la «fe» en 2:14–26 como mero asentimiento verbal e intelectual. Esto se ve claramente en tres elementos del pasaje. Primero, el contexto del pasaje nos exime de leer el debate a la luz de una división entre el habla y la acción. La crítica de Santiago de los cristianos que muestran favoritismo a los ricos, y por consiguiente desobedecen el mandamiento de amar al prójimo como a uno mismo termina con la admonición: «Hablen y pórtense como quienes han de ser juzgados por la ley que nos da libertad» (2:12).

Segundo, la introducción al pasaje formula el problema en términos de una división entre lo que uno dice y lo que uno hace con «fe» que sirve como una expresión taquigráfica para «lo que uno dice». La fe, según la define este pasaje, se alegra con hablar, pero no hace nada más. «Hermanos míos», dice Santiago, «¿de qué le sirve a uno alegar [*lego*] que tiene fe, si no tiene obras?» (2:14). Inmediatamente después de esta afirmación Santiago presenta una ilustración vívida precisamente de la clase de afirmación vacía que tiene en mente. En esta ilustración alguien verbaliza una dedicación al bienestar del necesitado, pero esta palabrería no tiene más sustancia que un alegre parabién: «Vete, te deseo lo mejor; mantente abrigado y come bien». Estas palabras reemplazan la actividad más importante de darle al necesitado «las cosas necesarias para el cuerpo» (2:16, aut.). Tal fe es a la vez inútil y muerta porque indica una división entre las palabras y las obras, entre lo que uno dice creer y lo que revelan las acciones en cuanto a los reales compromisos de uno.

Tercero, la referencia en 2:19 a la confesión clásica de que «Dios es uno» (Dt 6:4) implica que Santiago se preocupa por el decir credos de labios para afuera pero no respaldar estas afirmaciones con la acción. Los demonios, dice Santiago, tienen fe de esta clase; dan asentimiento intelectual a la verdad de que Dios es uno, pero este asentimiento intelectual no los salva ni los justifica a la vista de Dios (2:19).⁴¹

Contra tal verborrea vacía del «tonto» (2:20, cf. RV-60, «hombre vano») Santiago propone que las acciones de uno revelan si en realidad uno se dirige o no a la salvación o está en buena relación con Dios. El habla está bien e incluso es necesaria (2:12), siempre que sea controlada (1:26; 3:3–7a), pero más importante de cómo habla uno para determinar si uno verdaderamente es piadoso es la forma en que actúa. «La religión pura y sin mancha delante de Dios nuestro Padre», dice Santiago, es ésta: atender a los huérfanos y a las viudas en sus aflicciones, y conservarse limpio de la corrupción del mundo» (1:27).

[p 563] Santiago pone Génesis 22:2–10 (el relato de la obediencia de Abraham a la orden de Dios de sacrificar a su único hijo) antes de Génesis 15:6 en su explicación de la justificación. La obediencia de Abraham de Génesis 22 hizo «completa» (*teleioo*) su fe de Génesis 15. El mensaje a los lectores es claro: la prueba está en el pudín. El asentimiento intelectual expresado en el habla es inútil sin obediencia, y la verdadera religión incluye hacer lo que Dios exige.

⁴¹ Bauckham, *James*, 121.

Si es así, sin embargo, ¿no está Santiago contradiciendo claramente la prioridad de la gracia de Dios en la salvación, que ocupa un lugar tan importante en la enseñanza de Pablo?⁴² ¿Acaso no está enseñando lo opuesto de lo que Pablo dice en Romanos 4: que Dios justifica al impío en base a la fe y aparte de la obediencia, y que específicamente justificó a Abraham en Génesis 15:6 en base a su fe antes de que Abraham obedeciera a Dios en el asunto de la circuncisión en Génesis 17?

Esto sería verdad si Santiago en este pasaje definiera «fe» de la misma manera que Pablo la define en Romanos 4. Según resulta, sin embargo, la forma en que Pablo entiende la fe de Abraham en Romanos 4 no es muy distante de la comprensión de Santiago de «obras» o de «la religión pura y sin mancha» o de ser «perfecto» e «íntegro». Pablo describe la fe de Abraham como una confianza que no flaquea en Dios (4:19), libre de duda (4:20), y llena de convicción que, por improbable que parecía que Dios pudiera guardar sus promesas, de todas maneras las guardaría (4:21).⁴³ Esta fue una fe que determinó el curso de la vida de Abraham. Pablo dio por sentado que hubo obediencia en ella, y de esta manera habla naturalmente de «la obediencia de la fe» en otras partes en Romanos (Ro 1:5; 16:26), y habló igual y naturalmente en Gálatas de vivir en la carne «por fe» (Gá 2:20), y en Filipenses, en el mismo aliento, habló de «llevar a cabo» la «salvación con temor y temblor» (Fil 2:12) y en la siguiente de «la justicia que procede de Dios, basada en la fe» (3:9).⁴⁴

Es cierto que Pablo regularmente habla de la prioridad de la gracia de Dios en la salvación y así dice claramente que la justicia es acreditada a los creyentes por fe como una dádiva gratuita de Dios aparte de cualquier cosa que ellos hagan para ganársela (Ro 3:24; 4:4–8; 11:5–6; Gá 2:15–16; Ef 2:8–9; 2 Ti 1:9–10; Tit 3:3–7). La obediencia a Dios surge del cambio en lealtades que supone la fe: un cambio del servicio al pecado al servicio a la justicia (Ro 6:1–23); y Dios hace esta obediencia posible por el don de su Espíritu (Ro 8:1–17; Gá 5:16–26).

Santiago también sabe, sin embargo, que la acción de Dios es previa a la acción humana en el perdón, salvación y obediencia.⁴⁵ Difiere de Pablo en la manera en que articula este principio, pero el principio teológico que respalda su lenguaje es el mismo. Antes que contrastar un don con un salario usa el lenguaje del Espíritu, Santiago habla [p 564] más bien de la clase correcta de habla: habla que viene de Dios a las personas (su palabra) y habla de las personas dirigida a Dios (oración). Mediante esta habla Dios hace nacer a su pueblo, les muestra cómo vivir, y les perdona cuando fallan.

El antídoto para el habla venenosa

Aunque no es un tema principal en su carta, Santiago quiere que sus lectores sepan en cuanto a formas más positivas de habla: la palabra de Dios, que transforma a aquellos a quienes viene y les provee sabiduría para guiar sus vidas, y la oración, por la cual el creyente puede pedirle a Dios sabiduría y clamar perdón, curación y rescate.

La palabra de Dios

En 1:17–18 Santiago les dice a sus lectores que entre los buenos dones que el Padre da de arriba es nacer de «la palabra de verdad». Esto puede referirse al uso de Dios de su palabra en la creación para dar a luz a los seres humanos de la manera en que una mujer da luz a un hijo (Gn 1:26), idea que tiene un paralelo estrecho en Filón, que habla de Dios engendrando a la creación al tener unión con su conocimiento (*Ebr.* 30).⁴⁶ Puesto que en otros lugares del Nuevo Testamento «la palabra de verdad» se refiere al evangelio (Ef 1:13; Col 1:5; 2 Ti 2:15), sin embargo, probablemente aquí se refiere al evangelio, y por consiguiente al efecto del evangelio para crear de

⁴² Laws, *James*, 133; Andrew Chester, «The Theology of James», en *The Theology of the Letters of James, Peter, and Jude*, ed. Andrew Chester y Ralph P Martin (New Testament Theology; Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1994), 46–53.

⁴³ Ver cap. 15 arriba.

⁴⁴ Pablo se acerca al uso de Santiago de la palabra «fe» en 1 Co 13:2, en donde dice que tener fe «que puede mover montañas» no sirve para nada a menos que el «amor» la acompañe. Pablo entonces define el amor en términos prácticos (13:4–7). Aquí, por consiguiente, Pablo divide la fe y las obras de amor de una manera que es virtualmente idéntica a Santiago.

⁴⁵ Pace Laws, *James*, 133.

⁴⁶ Johnson, *James*, 197.

nuevo o dar un nuevo nacimiento a los que lo abrazan.⁴⁷ Esto sucede por la voluntad (*boulomai*) de Dios y por consiguiente por iniciativa de él.

Santiago también identifica la palabra de Dios con «la ley perfecta que da libertad» (Stg 1:22–25). La ley instruye a las personas sobre cómo vivir, tal como un espejo les dice cómo se ven, y esto abre la posibilidad de duplicidad: que las personas meramente oigan las palabras de la ley y se alejen de ellas, por no estar dispuestos a hacer lo que dicen. Un encuentro con la ley, sin embargo, también trae consigo la posibilidad de obediencia y bendición.

Oración

Santiago empieza y concluye su carta con una referencia a la oración, y conecta la oración estrechamente con la fe (1:5–7; 5:13–20). A diferencia de la «fe» de los que meramente dan asentimiento verbal a la creencia correcta en 2:14–26, en estos pasajes la fe tiene connotaciones totalmente positivas. Santiago la define contrastando con «flaquear» o «dudar» (*diakrino*), y así tiene connotaciones no diferentes a las que Pablo le da a la fe cuando usa a Abraham como ejemplo de la fe en Romanos 4:17–22. La oración con esta clase de fe trae la sabiduría que le permite a uno ver la persecución y la tentación como oportunidades para el desarrollo de la perseverancia e integridad [p 565] (Stg 1:2–8, 13–15). La oración con esta clase de fe trae rescate del problema, afirmación de felicidad, sanación de la enfermedad y perdón de pecado (5:13–16).

La «fe» en estos contextos es diferente de la «fe» en 2:14–26, que está divorciada de las obras y es común con los demonios. En 1:2–8, 13–15; 5:13–16, Santiago se acerca más al entendimiento de Pablo de la fe y muestra, sea intencionalmente o no, que él y Pablo están en acuerdo sustancial en el papel de la fe en la vida cristiana. Aunque Santiago no cohesiona su pensamiento de la manera que Pablo lo hace y nunca se refiere al Espíritu, como Pablo lo hace frecuentemente en contextos similares, la carta de Santiago revela el material en bruto para compaginar una comprensión de la existencia cristiana no diferente a la de Pablo. Se vería algo como esto:

Dios puede volver a crear o regenerar a las personas por la palabra de verdad (1:18), que es el evangelio, con el resultado de que el habla y las acciones de ellos son compatibles (2:12): sus buenas palabras hallan cumplimiento en sus buenas obras, y sus creencias sostenidas intelectualmente se expresan en obediencia (2:14–26). Santiago vislumbra de antemano fracasos, porque sabe que «Todos fallamos mucho» (3:2), pero también sabe que Dios es un Dios de gracia para los que oran con fe (1:5–6, 16; 3:17). En respuesta a sus oraciones Dios le da a los suyos la sabiduría necesaria para la perspectiva correcta en sus adversidades y tentaciones (1:2–6, 13–15) y les da el perdón de sus pecados (5:16).

Santiago y la Vida Indivisa

En su carta Santiago reúne y vuelve a forjar la sabiduría de la tradición judía y judeo cristiana a fin de instar a los cristianos de la diáspora, donde quiera que estén, a vivir una vida «perfecta» o «completa». Santiago no quiere decir con esto que pueden lograr impecabilidad pero sí que sus compromisos a la sabiduría que viene de arriba debe ser tan sin amalgama como sea posible. Sus lectores no deben estar en conflicto, como un mar agitado por una tormenta, ni tampoco deben sus almas dividirse: como una vid que diera higos, en cuanto a si tomar la senda de amistad con el mundo o la senda que Abraham siguió de amistad con Dios. La búsqueda de sabiduría de arriba, dice claramente, incluye adversidad, tentación, pobreza a los ojos del mundo y esfuerzo para que las acciones de uno se compaginen con la afirmación de uno de adorar a Dios y de seguir su ley.

Paradójicamente, sostiene Santiago, tal vida se caracteriza por el gozo. Dios en su gracia provee la sabiduría necesaria para buscarla con éxito y para darse cuenta por qué la adversidad incluida vale la «integridad» que pro-

⁴⁷ Aquí sigo los instintos de Mussner, *Der Jakobusbrief*, 95–96, y Davids, *James*, 89, sin, no obstante, seguir los detalles de su exégesis. Mussner adopta la improbable posición de que «la palabra de verdad» se usaba en la práctica del bautismo, y Davids, *James*, 89, erróneamente incluye 2 Co 6:7 (cf. también Mussner, *Der Jakobusbrief*, 94) y 1 P 1:25 en su lista de lugares en donde la frase se refiere al evangelio. La frase quiere decir «habla veraz» en 2 Co 6:7 y no aparece para nada en 1 P 1:25.

duce. En su misiva el dirigente de la iglesia de Jerusalén insta a los cristianos judíos de la diáspora, sobre los cuales él siente una responsabilidad pastoral, a darle la espalda al mundo y a buscar con devoción de todo corazón «la sabiduría que viene del cielo».

[p 567]

Capítulo 25

JUDAS: CÓMO CONTENDER POR LA FE CONTRA UNA PERVERSIÓN DE LA GRACIA DE DIOS

Si Santiago provee una respuesta general al posible malentendido antinomiano de Pablo, su hermano Judas tiene una instancia más específica de tal falsa enseñanza en mente.¹ Aunque anhelando escribir sobre la salvación que es común con sus lectores «amados», se siente más bien obligado a animarlos a «que sigan luchando vigorosamente por la fe encomendada una vez por todas a los santos» (v. 3).

Esta amonestación urgente es necesaria porque un grupo de impíos ha invadido la comunidad a la que está escribiendo (v. 4). A menos que se les resista, este grupo corromperá tanto la fe (v. 3) como la moral (vv. 4, 12) de la comunidad, dividiendo su comunión (v. 19) y conduciéndolos por una senda que acabará en su destrucción escatológica (vv. 4, 7, 13, 14–15). La sustancia de la carta cae en dos partes: una descripción relativamente prolongada de los falsos maestros (vv. 4–19), y una breve estrategia para hacerles frente (vv. 3, 20–22).

Los Adversarios de Judas: Antinomianos a lo Corintio

Judas provee varios indicios en cuanto a las tácticas y creencias de sus oponentes. En cuanto a sus tácticas, dice que se han «infiltrado» en la comunidad (v. 4). Aquí usa un término (*pareisduo*) que implica una invasión desde afuera y secreto en cuanto a la plena amplitud de sus creencias² Además, Judas implica que sus oponentes han asumido el papel de maestros autoritativos en la comunidad a la que escribe. Se refiere a ellos como pastores que «buscan sólo su propio provecho» (v. 12), aludiendo al ataque de Ezequiel a los «pastores» (reyes) perversos de Israel que condujeron a sus «ovejas» (la [p 568] nación) a descarriarse a la idolatría, con consecuencias desastrosas (Ez 34:1–31)³ Tal vez Judas los llama «soñadores» porque, como los que abogaban la «vana y engañosa filosofía» en Colosas, basaban su enseñanza en visiones (Col 2:8, 18).⁴

Judas comenta que la esperanza de ganancia monetaria motiva a estos maestros, y que su estilo de enseñanza está diseñado tanto para elogiarse a sí mismos como a los que enseñan (vv. 11, 16). Se preocupan por asuntos mundanales, y no espirituales (v. 19). Los oponentes de Judas, por consiguiente, son un grupo de falsos maestros que aducen que su enseñanza es inspirada del cielo y que están motivados no por algún interés altruista sino por su codicia.

Mano a mano con la afirmación de los oponentes de Judas de enseñanza autoritativa parece haber habido una resistencia a la estructura previamente establecida de autoridad en la comunidad a la que Judas escribe. Aquí la evidencia es más ambigua, pero la comparación que Judas hace de los falsos maestros a «los ángeles que no mantuvieron su posición de autoridad» del tiempo de Enoc (v. 6; cf. 1 En. 12.4) y a los que «perecieron en la rebelión de Coré» (Jud 11; Nm 16:1–50) da indicios de que ellos soslayan o socavan la estructura de autoridad reconocida

¹ Muchos estudiosos dan por sentado que la carta de Judas es pseudónima. Como veremos más abajo, sin embargo, la carta encaja muy bien en el mundo del trabajo misionero de Pablo, Pedro, y de los hermanos del Señor. Cf. Richard Bauckham, *Jude, 2 Peter* (WBC 50; Word, Waco, Tex., 1983), 14–16; idem, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church* (T. & T. Clark, Edinburgh, 1990), 171–78.

² Pablo usa el término relacionado *pareisaktos* en un escenario similar cuando acusa a los «falsos hermanos», específicamente cristianos judaizantes de infiltrarse en secreto en las comunidades cristianas en donde la observancia de la ley mosaica no era un requisito previo para la comunión. Estos falsos creyentes, dice, se proponen «coartar la libertad que tenemos en Cristo Jesús» (Gá 2:4). El que los falsos maestros de la carta de Judas eran profetas itinerantes es una posición común entre los comentaristas. P. H. R. van Houwelingen, *2 Petrus en Judas: Testament in tweevoud* (Commentaar op het Nieuwe Testament; Kok, Kampen, 1993), 117–20, ofrece un caso bien razonado pero a la larga no convincente de que los adversarios de Judas eran «filibusteros disidentes» que surgieron del mismo seno de la comunidad (cf. Hch 20:30; 2 P 2:1).

³ «¡Ay de ustedes, pastores de Israel, que tan sólo se cuidan a sí mismos!» profetiza Ezequiel, «¿Acaso los pastores no deben cuidar al rebaño?» (Ez 34:2).

⁴ Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 55, traduce el participio *enupniazomenoi*, «en la fuerza de sus sueños», y observa que el verbo *enupniazesz-tai* a menudo aparece en la LXX para describir la profecía falsa. Ver Dt 13:2, 4, 6; Is 56:10; Jer 23:25; 36:8.

de la comunidad. Esta noción también puede estar en la mente de Judas cuando caracteriza a los falsos maestros como «refunfuñadores y criticones»⁵ La generación del desierto de israelitas «se quejó» contra sus dirigentes, Moisés y Aarón, no menos en su expresión de incredulidad en Cades y en la rebelión de Coré, dos eventos a los cuales Judas se refiere explícitamente (Jud 5, 11; cf. Nm 14:2, 27, 29, 36; 16:7–9, 11)⁶ Al parecer esta negativa de someterse a las estructuras establecidas de autoridad ya había empezado a dividir la comunidad a la que Judas escribe (v. 19).

¿Qué es lo que enseñan estos infiltrados? Judas cita dos problemas específicos. Primero, pervierten la gracia de Dios convirtiéndola en conducta que viola normas reconocidas de decencia (*aselgeia*)⁷ Al parecer aducen que debido a que Dios en su gracia se inclina hacia ellos, no necesitan preocuparse por las consecuencias escatológicas de su conducta. Específicamente Judas los acusa de comportarse como los ángeles caídos de 1 Enoc 6–7, que «tomaron esposas y todos (respectivamente) escogió una mujer para sí mismo, y empezaron a unirse a ellas» (1 En. 7.1; cf. Gn 6:1–2; Jud 6, 8).

De modo similar, actuaron como los pobladores de «Sodoma y Gomorra y las ciudades vecinas», que participaban en la inmoralidad sexual y, en particular, «habían seguido la carne extraña» (v. 7, RV 1909)⁸ No parece necesario pensar que los oponentes de Judas están enseñando que los seres humanos deben unirse sexualmente con los ángeles. Su interés parece ser más generalmente con la violación de los límites [p 569] sexuales comúnmente observados y con usar el carácter de gracia de Dios como razón para hacerlo sin temor del castigo de Dios.⁹

Es posible que los falsos maestros estén tratando de convertir las «fiestas de amor» de la comunidad cristiana en oportunidades para desenfreno sexual. Judas acusa a sus oponentes de usar estas comidas cristianas para dedicarse a conducta inmoral: celebran la fiesta junto con los creyentes «desvergonzadamente» (*afobos*), dice, y son *spilades*: bien sea «piedras» o «manchas», en esas ocasiones (v. 12).¹⁰ Puesto que banquetear en la antigüedad griega y romana por lo general incluía glotonería, borrachera y relaciones sexuales, parece probable que los oponentes de Judas están tratando de conformar las comidas rituales cristianas precisamente en esta clase de simposios o convivios.¹¹ El teorizador educativo romano del primer siglo Quintiliano, por ejemplo, lamenta el ambiente no apropiado para la educación de los hijos que se halla en muchos hogares romanos de las clases superiores.

⁵ Esta es la traducción de Bauckham en *Jude, 2 Peter*, 93, 98.

⁶ La LXX usa el verbo *diagonguzo* en Éx 15:24; 16:2; Nm 14:2, 36; 16:11; el verbo *gonguzo* en 14:27, 29; y el sustantivo *gongusmos* en Éx. 16:12; Nm 16:7–9; 17:20, 25.

⁷ BDAG, 141, explica el término *aselgeia* como «falta de dominio propio que lo incluye a uno en una conducta que viola todos los límites de lo que es socialmente aceptable».

⁸ BDAG, 102.

⁹ Los comentaristas están divididos en cuanto a si Judas está pensando en la homosexualidad de los pobladores de Sodoma y Gomorra cuando dice que fornicaron y siguieron «carne extraña». Para el caso de que no tiene en mente la homosexualidad, ver, por ej., Henning Paulsen, *Der zweite Petrus brief und der Judasbrief* (MeyetK 12/2; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992), 64, y Antón Vögtle, *Der Judasbrief, der Zweite Petrusbrief* (EKK 22; Benziger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, Solothurn, 1994), 43. Para el caso de que estaba pensando por lo menos en parte en la conducta homosexual, ver J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude* (BNTC; A. and C. Black, Londres, 1969), 259, 261; Jerome Neyrey, *2 Peter, Jude* (AB 37C; Doubleday, Nueva York, 1993), 61; y Robert A. J. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics* (Abingdon, Nashville, 2001), 87–88.

¹⁰ BDAG, 938, no trata de decidir entre las dos opciones. Para «rocas» ver, por ej., Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 86–87, y Vogt, *Das Judasbrief/Der zweite Petrusbrief*, 67 («Felsriffe» or «Klippen»); cf. Kelly, *Epistles of Peter and Jude*, 270, quien, sin embargo, cree que las piedras están «ocultas». Para «manchas» ver, por ej., Paulsen, *Der zweite Petrusbrief und der Judasbrief*, 69, 71 («Flecken» o «Schandflecken»), y Neyrey, *2 Peter, Jude*, 74–75.

¹¹ Sobre las costumbres de banquetes griegos y romanos en la antigüedad, ver Alan Booth, «The Age for Reclining and Its Attendant Perils», en *Dining in a Classical Context*, ed. William J. Slater (Univ. of Michigan Press, Ann Arbor, 1991), 105–20.

Entre otros problemas, «toda cena es estrepitosa con cantos perversos, y a los ojos de [los niños] se presentan cosas de las cuales deberíamos sonrojarnos al hablar» (*Inst.* 1.2.8).¹²

Para fines del segundo siglo las fiestas cristianas habían recibido una mala reputación dentro de la sociedad romana en general. «Ustedes ... abusan de nuestras fiestas humildes», dice Tertuliano a los detractores del cristianismo en su *Apología* (sec. 39), «aduciendo que son extravagantes tanto como infamemente perversas». Las fiestas paganas eran a la vez extravagantes y corruptas, se queja, pero es en cuanto «al modesto salón de cena de los cristianos sólo» que «se hace gran alharaca».¹³

Judas, por consiguiente, pueden estar preocupado por los que se han infiltrado en la comunidad cristiana y han empezado a enseñar que puesto que los cubre la gracia de Dios, los cristianos deben usar sus fiestas *agape* como ocasiones para disfrutar de sus apetitos de comida, bebida y sexo. Aunque ciertos grupos heréticos de principios del tercer [p 570] siglo (específicamente los carpocracianos) enseñaban algo similar a esto, no hay indicación de que, como los grupos gnósticos, los oponentes de Judas justifiquen su enseñanza con especulación filosófica o cosmológica compleja.¹⁴ Parecen simplemente haber disculpado su mala conducta apelando al evangelio de la gracia de Dios.

Segundo, Judas afirma que sus oponentes «maldicen a los seres celestiales» (*doxas*; lit. «glorias»). Al principio esta afirmación parece respaldar la idea de que Judas se opone por lo menos a la especulación cosmológica gnóstica incipiente, y a veces se lo ha tomado de esta manera.¹⁵ Según Ireneo, los carpocracianos afirmaban que los ángeles malos, dirigidos por el mismo diablo, crearon el mundo, y esto ciertamente se consideraría calumnia contra los seres celestiales.¹⁶ Con todo, si algo como esto está detrás del error que ataca Judas, es difícil ver por qué Judas enfoca su argumento contrario en la difamación de los ángeles antes que en el más serio error de que estos ángeles antes que Dios crearon al mundo.¹⁷

Algunos eruditos sostienen que el autor de Judas promueve una teología a la que se oponía el escritor de Colosenses, que defendía a Cristo como supremo sobre todos los seres angélicos y de este modo enseñaba que no hay que adorar a los ángeles. Judas, según les parece a estos estudiosos, se preocupa de que ciertos seres humanos estén calumniando a los ángeles en lugar de darles el honor que se merecen (Jud 8): que es precisamente en contra de lo que Pablo escribió.¹⁸ Este es un gran salto, no obstante, de la preocupación de Judas de que no se calumnie a los seres celestiales a la idea de que en realidad se les deba adorar. El texto de Colosenses, todavía más, habla desdeñosamente no de todos los seres angélicos, sino de los seres angélicos hostiles y de su intento de apaciguarlos mediante la adoración.

¹² Estoy en deuda con Booth, «Age for Reclining», 112–13, por traer este pasaje a mi atención.

¹³ Como Judas (12), Tertuliano llama a esta fiesta específicamente el *agape*. Para acusaciones similares contra los cristianos, ver la paráfrasis de Celso en Orígenes, *Cels.* 6.40, y la cita del tutor de Marco Aurelio, Marcos Cornelio Fronto, en Minudus Felix, *Oct.* 9. Clemente de Alejandría lamenta que los carpocracianos gnósticos han puesto el nombre de Cristo bajo censura mediante su conducta y luego los acusa de glotonería y promiscuidad sexual en una fiesta que Clemente rehúsa dignificar con el nombre cristianos de «fiesta de amor» (*Strom.* 3.2.5.1; 3.2.10.1). Cf. Justino, *1 Apol.* 26, que sugiere que los marcionitas pueden haber sido responsables por los desdichados rumores que circulaban en cuanto a las fiestas cristianas.

¹⁴ Sobre las creencias de los carpocraciano, ver Clemente, *Strom.* 3.2. Clemente vio tanta similitud entre lo que los carpocracinas enseñaban y la falsa enseñanza descrita en Judas que creía que Judas había profetizado el surgimiento de «esta secta y otras similares en su carta» (3.2.11.2). He usado la traducción de John Ferguson, *Clement of Alexandria* (FC 85; Catholic Univ. of America Press, Washington, D.C., 1991), 263.

¹⁵ Ver, por ej., James Moffatt, *The General Epistles James, Peter and Judas* (MNTC; Hodder & Stoughton, Londres, 1928), 235, y Kelly, *Epistles of Peter and Jude*, 264.

¹⁶ Ireneo, *Haer.* 1.25.

¹⁷ Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 12, 58.

¹⁸ Roman Heiligenthal, *Zwischen Henoch und Paulus: Studien zum theologiegeschichtlichen Ort des Judasbriefes* (TANZ 6; A. Francke, Tübingen, 1992), 95–127. Cf. Gerhard Sellin, «Die Höretiker des Judasbriefes», *ZNW* 77 (1986): 206–25, aquí en 214–17.

¿Es posible, entonces, que los falsos maestros que menciona Judas estén calumniando a los ángeles que, según la tradición judía y cristiana inicial, estuvieron presente en el otorgamiento de la ley?¹⁹ Tal vez tal noción iba mano a mano con el antinomianismo.²⁰ Esta es una idea razonable, pero, si es correcta, parece extraño que Judas omita toda mención de la ley aquí.

La sugerencia más convincente puede ser que los falsos maestros se mofaban de la noción de que enfrentarían un juicio futuro por sus acciones: juicio que el Señor [p 571] Jesucristo y los ángeles ejecutarían.²¹ Se mofaban del lugar significativo que los ángeles ocupaban en el campamento de la escatología de Judas. Las nociones de que los ángeles que pecaron sexualmente en tiempos antiguos están siendo actualmente guardados para juicio en el día final (v. 6; 1 En. 10.6) y de que Dios traerá incontables millares de ángeles con él cuando venga para ejecutar el juicio sobre los malos (vv. 14–15; 1 En. 1.9) para ellos sólo merecían burla (v. 18).

La falsa enseñanza que Judas enfrenta, por consiguiente, afirma que la gracia de Dios excluye el futuro juicio por actos de pecado. Usan esta noción como respaldo teórico para su actitud permisiva hacia la inmoralidad, y usan las fiestas cristianas *agape* como una oportunidad de poner en práctica esta falsa enseñanza. Judas, sin embargo, no los considera cristianos para nada: son «del mundo» (*psuquikoî*), dice, y no tienen el Espíritu (v. 19b). Su mundanalidad se manifiesta no sólo en su conducta sino en la división que su falsa enseñanza ha introducido en la comunidad (v. 19a).

Todo esto no es muy diferente de la mezcla del cristianismo y cultura grecorromana que Pablo encontró en Corinto.²² En sus cartas a los Corintios tuvo que confrontar la idea de que los cristianos pueden libremente dar rienda suelta a sus apetitos sexuales y participar en fiestas idólatras (1 Co 6:12–20; 8:1–10:22; 2 Co 12:21). «Todo me está permitido» (1 Co 6:12; 10:3) y «Los alimentos son para el estómago y el estómago para los alimentos» (6:13) eran estribillos populares en Corinto.

Pablo vio tales nociones como «del mundo» (*psuquikos*, 1 Co 2:14–16) y «carneles» (*sarkinos*, 3:1–4), e identificó estas actitudes como fuente de las divisiones en Corinto (3:3–4).²³ Instó a los corintios a tomar en serio la creencia en un juicio final (3:13–15; 6:13) y la creencia de que los ángeles estaban presentes en la adoración colectiva de Dios de la comunidad cristiana (11:10). Trató de persuadirlos a rechazar a los maestros que cobraban honorarios por hablar (2 Co 11:7; cf. 12:14) y se jactaban de su elocuencia retórica (10:9, 12; 11:6, 18). Pablo dice en Romanos (escrita desde Corinto) que algunos concluyen de su enseñanza: «Hagamos lo malo para que venga lo bueno» (Ro 3:8; cf. 6:1, 15). Tal vez los corintios justificaban su propia conducta de pecado en una comprensión perversa de la enseñanza de Pablo sobre la gracia de Dios.

La propia respuesta de Pablo a esta distorsión de su enseñanza aparece en todas las cartas a los Corintios y en Romanos 6–8. En su propia carta Judas, el «hermano de Jacobo», ofrece un vislumbre de cómo el círculo de cristianos que se identificaba primordialmente con Santiago, el hermano del Señor, respondieron a un error similar.²⁴

¹⁹ Ver, por ej., Hch 7:38, 53; Heb 2:2. En *Jubileos* Dios ordena al ángel de la presencia a «escribir para Moisés desde la primera creación hasta que mi santuario sea edificado en su medio para siempre jamás», y este ángel entonces le dice a Moisés que «escriba todo el relato de la creación» (*Jub.* 1.27–2:1; *OTP* 2.54–55). Josefo dice, de modo similar, que los judíos «han aprendido las más nobles de nuestras doctrinas y las más santas de nuestras leyes de los mensajeros [*angelon*] enviados por Dios» (*A. J.* 15.136). Estoy en deuda por estas referencias a Bauckham, *Jude*, 2 *Peter*, 58.

²⁰ Bauckham *Jude*, 2 *Peter*, 58–59.

²¹ Vögtle, *Das Judasbrief/Der zweite Petrusbrief*, 57–58. Vogtie cree que el «señorío» que los falsos maestros «rechazan» según el v. 8 es el papel de Cristo el Señor en el juicio.

²² Cf. Rainer Riesner, «Der zweite Petrus-brief und die Eschatologie», en *Zukunftserwartung in biblischer Sicht: Beiträge zur Eschatologie*, ed. Gerhard Maier (*MStUd* 313; R. Brockhaus Verlag, Wuppertal, 1984), 124–43, aquí en 135.

²³ Cf. Sellin, «Die Haretiker», 218.

²⁴ Sellin, «Die Haretiker», 209–11, argumenta que el autor está aludiendo a Ro 3:8 cuando dice en el v. 4 que de la condenación de los falsos maestros «se escribió en esos días». Sellin también propone que cuando el autor habla de «esta condenación» (*touto to krima*)

[p 572] La Respuesta de Judas: Juicio Escatológico y Esperanza Presente

Judas quiere que sus lectores entiendan quiénes son sus oponentes, el juicio escatológico hacia el cual están avanzando, y, por implicación, lo que les sucederá a los cristianos que caen víctimas de sus engaños. También les da a sus lectores una estrategia para hacerles frente a los falsos maestros en el presente. Judas edifica su estrategia en la esperanza de que no sólo sus lectores pueden evitar caer víctimas de la falsa enseñanza sino que puede rescatar a otros, incluyendo a los mismos maestros falsos, que ya están en sus garras.

Los oponentes de Judas como oponentes escatológicos del pueblo de Dios

Mediante una serie de alusiones a las Escrituras y a las interpretaciones judías tradicionales de ellas, Judas expone a los falsos maestros como oponentes del Dios que se levantará en los últimos días.²⁵ Ellos cumplen las profecías y los señaladores tipológicos de que su clase de rebelión contra Dios será plaga en la era final de los tratos de Dios con su pueblo. Algunas de estas profecías y tipos fueron escritos «hace mucho tiempo» (v. 4) en las Escrituras y en las interpretaciones tradicionales de ellas, y algunas de ellas fueron dichas más recientemente por «los apóstoles de nuestro señor Jesucristo» (v. 17), pero unas y otras predecían que de entre el pueblo de Dios surgiría un grupo que promovería la infidelidad, rebelión, y conducta desvergonzada, y al hacerlo así, tratarían de hacer descarrilar al pueblo de Dios.

Los falsos maestros, por consiguiente, no simplemente actúan como la generación infiel de los israelitas en Números 14:1–45, los ángeles caídos de Génesis 6:2 (interpretados por el lente de 1 En. 6–7), y los sodomitas de Génesis 19:1–9 (Jud 5–7, 12, 13). Estos pasajes en realidad describen tipológicamente a los falsos maestros de tiempo de Judas.²⁶ Lo mismo es cierto de los pasajes de las Escrituras que describen a Caín, Balaam y Coré como muestra el comentario de Judas en el versículo 11 (cf. Gn 4:8; Nm 31:15–16; 16:1–40). Los falsos maestros, dice allí, «perecieron en la rebelión de Coré». El juicio futuro de los falsos maestros en algún sentido tuvo lugar cuando Coré y sus seguidores fueron destruidos en los días del Éxodo. Coré y sus rebeldes son el tipo del cual los adversarios de Judas son el antitipo correspondiente y escatológico.

De modo similar, Judas cree que los reyes perversos de Israel, identificados metafóricamente en Ezequiel 24 como pastores, son los tipos bíblicos a los cuales los falsos maestros corresponden como antitipos. Tal como los pastores de Ezequiel «cuidan de sí mismos pero no de mis ovejas» (Ez 34:8; cf. 34:2), así los oponentes de Judas aparecen en las comidas *agape* cristianas «como pastores que se alimentan sólo a sí mismos» (Jud 12). También corresponden a la descripción de Isaías de los que rehusan responder a la [p 573] misericordia de Dios con arrepentimiento. «Pero los malvados», dice Isaías, «son como el mar agitado, que no puede calmarse, cuyas olas arrojan fango y lodo» (Is 57:20). Judas, haciendo eco de estas palabras, llama a sus oponentes «violentas olas del mar, que arrojan la espuma de sus actos vergonzosos» (Jud 13).

Además de estos registros anteriores de falsos maestros en las Escrituras, profecías más recientes de «los apóstoles de nuestro Señor Jesucristo» han indicado que en estos últimos tiempos surgirían «burladores» (Jud 17–18). Judas ve a sus oponentes como estos burladores. Su aparición en la comunidad cristiana a la que Judas escribe, por consiguiente, es un desarrollo esperado, aunque problemático, de la era final del mundo (v. 18; cf. 1 Ti 4:1; 2 Ti 3:1–5).

El destino de los oponentes de Judas

Si la aparición de estos falsos maestros en el presente revela que son los enemigos del pueblo de Dios esperados en el tiempo del fin, entonces su castigo en el futuro, a menos que se arrepientan, es cierto. Aquellos a quie-

quiere decir la «condenación» (*to krima*) que Pablo propone para los que difaman su enseñanza. Esta propuesta, aunque interesante, es menos probable que la noción de que Judas en el v. 4 se refiere a las profecías anotadas en los vv. 5–19. Ver Bauckham, *Jude*, 2 *Peter*, 35–37.

²⁵ Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus*, 216–21.

²⁶ Ver esp. la exégesis de los vv. 5–10 en Bauckham, *Jude*, 2 *Peter*, 42–64, e idem, *Jude and the Relatives of Jesus*, 187–88.

nes Dios libró de la esclavitud en Egipto después «no creyeron», y Dios los «destruyó» (v. 5). Judas alude aquí a Números 14, que habla del desagrado de Dios con la negativa de los israelitas de «creer» en él (14:11) y de la promesa de Dios de castigar a esta incredulidad al impedir que todos los mayores de diecinueve años entren en la tierra (14:26–35). «Los cadáveres de todos ustedes» les dijo Dios, «quedarán tirados en este desierto» (14:32). La implicación para los oponentes de Judas es clara: ellos están en un camino que lleva a la destrucción escatológica.

De modo similar, Dios consignó a los ángeles rebeldes de Génesis 6:2, 4 a prisión en oscuridad, en donde esperan su juicio final (Jud 6). Aquí Judas adopta la interpretación de Génesis 6:1–8 que se halla en *1 Enoc*, en donde se identifica a los «hijos de Dios» como ángeles cuyo deseo por las hermosas mujeres humanas los llevó a «abandonar los cielos altos», que era su lugar asignado de morada (*1 En.* 12.4; cf. 15.3, 10) y se casaron con seres humanos (6.1–7.6). Como los falsos maestros de Judas, estos ángeles rebeldes «enseñaron» a sus esposas prácticas perversas (7.1; 9.6). Dios instruyó al buen ángel Rafael que castigara al líder de estos ángeles rebeldes. «¡Ata los pies y manos de Azazel», le dice Dios a Rafael, «y arrójalo a la oscuridad!» Rafael entonces hizo un agujero en el desierto, echó allí a Azazel, y lo cubrió con piedras para guardarlo en oscuridad hasta que «sea enviado al fuego en el gran día del juicio» (10.4–6). De alguna manera más tarde, resultó claro que otros ángeles rebeldes siguieron la misma suerte de Azazel (19; 21.10).

Aparentemente, después del «gran día del juicio», la suerte de estos ángeles no mejorará. Se unirán «a las estrellas de los cielos que han transgredido los mandamientos del Señor» en una «terrible apertura», una «cárcel» en donde «serán detenidos para siempre» (*1 En.* 21.7–10; cf. 18.9–19.3; cf. 88.1–3).

Judas quiere que sus lectores sepan que los falsos maestros en su medio están avanzando hacia algo como esta terrible suerte. Les recuerda el aprisionamiento temporal [*p* 574] de los ángeles rebeldes en la oscuridad (Jud 6). Cita a Enoc para mostrarles a sus lectores que el Señor Jesús vendrá, acompañado por los ángeles, para juzgar y declarar culpables a los impíos (v. 14; *1 En.* 1.9). También trae a colación la suerte última de las estrellas transgresoras de Enoc y los ángeles rebeldes cuando describe a los falsos maestros como «estrellas fugaces, para quienes está reservada eternamente la más densa oscuridad» (Jud 13).²⁷

Además, Judas les recuerda a sus lectores el juicio que Dios envió sobre Sodoma y sus contornos (v. 7). Como los falsos maestros, la gente de Sodoma había mezclado la inmoralidad sexual con la burla de los seres angélicos (Gn 19:1–9). Dios castigó su maldad con una lluvia de «azufre ardiente» (19:24) que destruyó el área, incluyendo su vegetación. La destrucción fue tan completa que «el humo» subió «como de un horno» (19:28). El comentario de Judas en tiempo presente de que las ciudades destruidas «son puestas como escarmiento» (*pro-keintai*) de los que sufren castigo eterno probablemente quiere decir que entiende el sitio de las «ciudades de la llanura» estando en la región sur del Mar Muerto, una tierra desolada que continúa testificando de la destrucción que Dios hace mucho impuso sobre el pueblo perverso que una vez vivió allí.²⁸

Su afirmación de que los falsos maestros han seguido el camino de Caín y se han precipitado a obtener lucro en el error de Balaam (Jud 11) probablemente también tiene el propósito de recordarles a sus lectores el castigo que estos personajes recibieron por su impiedad y enseñanza falsa. Dios castigó a Caín con una maldición, condenándolo a ser «fugitivo errante» (Gn 4:12). De modo similar Balaam, que aconsejó a los madianitas a seducir a Israel a la inmoralidad sexual e idolatría, murió con los madianitas cuando Dios le ordenó a su pueblo que cobre

²⁷ Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 89–90; Paulsen, *Der zweite Petrus-brief und der Judasbrief*, 72–73; y Vögtle, *Der Judasbrief/Der zweite Petrusbrief*, 69. Bauckham observa que Judas puede haber tenido también en mente *1 En.* 80 puesto que en ese texto las estrellas fugaces hacen errar a los pecadores.

²⁸ Bauckham *Jude, 2 Peter*, 54–55; idem, *Jude and the Relatives of Jesus*, 187; Vögtle, *Der Judasbrief, der zweite Petrusbrief*, 4546. Josefo, *B. J.* 4.476–85, dice que junto al Mar Muerto está la tierra de Sodoma, en la antigüedad nación bendecida en sus productos agrícolas y en la riqueza de sus varias ciudades, pero ahora toda reducida a cenizas. Se dice que, debido a la impiedad de sus habitantes, fue consumida por rayos; en verdad los vestigios del fuego divino y tenues rastros de cinco ciudades todavía son visibles (4.483–84). Cf. Sabid. Sal. 10:7: «La evidencia de su perversidad todavía queda: tierra desolada continuamente humeando, las plantas que dan fruto no maduran, y una columna de sal levantada como monumento a un alma que no creyó».

venganza en ellos (Nm 31:8, 16; cf. Jos 13:22). El recordatorio de Judá se hace explícito con un tercer personaje, Coré, que encabezó una rebelión contra el sacerdocio de Moisés y Aarón. Dios castigó a Coré y a su banda abriendo la tierra para que se los tragara, y «bajaron vivos al sepulcro» (Nm 16:33). Judas está tan seguro de que los falsos maestros, a menos que se arrepientan, sufrirán una suerte similar que puede hablar de ellos como que «perecieron en la rebelión de Coré».

Una estrategia para hacerles frente a los maestros falsos

¿Por qué Judas pone tal énfasis en el castigo escatológico de estos falsos maestros? Lo hace para poner el cimiento para la estrategia que les ordena a sus lectores para [p 575] oponérseles. El objetivo de esta estrategia es a la vez resguardar a los lectores mismos de hundirse en el abismo de la destrucción escatológica (Jud 20–21, 23) y sugerir un método para rescatar a los que están al borde de este desastre final, incluyendo los mismos falsos maestros (vv. 22–23).

Como pueden los lectores de Judas evitar caer en el error

En Judas 20–21, Judas aconseja a sus lectores cómo pueden evitar sucumbir a la enseñanza falsa y sufrir la horrenda suerte que acaba de describir para los falsos maestros. Hace esto en cuatro amonestaciones, la última de las cuales pone un cimiento escatológico para las otras tres.²⁹ En su última amonestación Judas les dice a sus lectores que esperen la misericordia de su Señor Jesucristo, que les llevará a la vida eterna (v. 21b). ¿Qué deben hacer ellos mientras esperan? Las primeras tres amonestaciones en los versículos 20–21 se los dice.

Primero, ellos deben seguir «edificándose [a sí mismos] sobre la base de su santísima fe» (v. 20a). Esta manera de hablar de la fe es reminiscencia del principio de la carta, en donde Judas anuncia que se propone proveer una estrategia por la que sus lectores pueden seguir «luchando vigorosamente por la fe encomendada una vez por todas a los santos» (v. 3).³⁰ «La fe» aquí parece referirse a un cuerpo estándar de enseñanza del cual los oponentes de Judas se han desviado, y ahora Judas les dice a sus lectores que deben edificar sobre el cimiento de este cuerpo de enseñanza, y no sobre el cimiento inestable que han propuesto los falsos maestros.

Segundo, ellos deben seguir «orando en el Espíritu Santo» (v. 20b). La descripción de Judas de los falsos maestros como apoyándose en sus sueños (v. 8) y de «no tener el Espíritu» (v. 19) puede reflejar sus propias afirmaciones de que sus enseñanzas incluían profecía inspirada por el Espíritu.³¹ Tal vez en esta segunda amonestación Judas le quita el énfasis de proclamar lo que el Espíritu enseña (noción que los falsos maestros habían usado para su propia conveniencia) y lo pone en el papel del Espíritu en ayudar las oraciones de los creyentes.

Tercero, los sectores de Judas deben «mante[nerse] en el amor de Dios» (v. 21a). Esto es probablemente una amonestación ética, diseñada para contrarrestar la conducta antiética de los falsos maestros. La iniciativa que Dios ha tomado de mostrarnos [p 576] amor implica que debemos «mantenernos» en ese amor viviendo de la manera que Dios exige.³²

²⁹ Vögtle, *Der Judasbrief, der zweite Petrusbrief*, 99, cree que los participios del v. 20 (*epoikodomountes* y *proseucomenoi*) son dependientes del imperativo (*teresate*) del v. 21, pero Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 111–12, tiene razón para ver todas las cuatro formas verbales de los vv. 20 y 21 (incluyendo *prosedcomenoi* en el v. 21) como teniendo fuerza imperativa.

³⁰ Esta manera de hablar no es señal de «catolicismo primitivo» como, por ejemplo, Werner Georg Kümmel, *Introduction to the New Testament*, ed. rev. (Abingdon, Nashville, 1975), 426–27, aduce con referencia específica a Judas 3: «La carta no contiene ningún mensaje real de Cristo para nada, y su concepto “católico primitivo” de fe se halla en tensión implacable con el concepto de la fe en los testigos principales del NT». ¿Cómo, entonces, podemos explicar el sumario positivo de Pablo de las referencias judeo cristianas a su predicación como la proclamación de «la fe [ten pistin] que en un tiempo procuraba destruir» (Gá 1:23)? Evidentemente esta era la manera en que la comunidad judeo cristiana más temprana de Palestina resumía el contenido del evangelio que ellos y otros predicaban. No es extraño, por consiguiente, que Judas, como miembro de esta comunidad, se refiera a la fe de esta manera.

³¹ Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 11, 55–56, 106–7, 113.

³² *Ibid.*, 113–14.

Si los lectores de Judas oyen su consejo y perseveran hasta el tiempo cuando «Jesucristo» los lleve «a la vida eterna» (v. 21), entonces ellos evitarán la suerte de la generación de Israel en el desierto, los ángeles rebeldes, las ciudades de la llanura, Caín, Balaam, los seguidores de Coré, los pastores perversos de Ezequiel, y los impíos no arrepentidos de Isaías; y de los falsos maestros en su medio. Judas tiene la confianza de que Dios capacitará a sus lectores para evitar «caer» y que ellos comparecerán ante él en el día final «sin tacha» (v. 24).

Como pueden los lectores de Judas ayudar a los que están bajo la influencia de la falsa enseñanza

Judas también se preocupa, sin embargo, en rescatar a los que han caído bajo el embrujo de la enseñanza falsa. Probablemente la forma breve, «de dos cláusulas» de los versículos 22–23, preservada en un manuscrito de papiro del tercer siglo (P72), representa lo que Judas escribió originalmente en este punto en su carta. Si es así, estos renglones dicen: «Arrebaten a algunos del fuego, pero de los que disputan tengan misericordia con temor, detestando incluso la ropa que ha sido contaminada por la carne».³³ Judas aboga por tratos separados para los que han caído bajo la influencia de los falsos maestros y para los falsos maestros mismos. La comunidad no debe darse por vencida respecto a los que simpatizan con los falsos maestros. Deben arrebatarlos del «fuego eterno» que las ciudades de la llanura ya están experimentando (v. 7).

Un diferente trato es necesario para los mismos maestros falsos, puesto que aquí el rescate del fuego incluye la peligrosa posibilidad de engaño y destrucción para los mismos rescatadores. Judas dice que sus lectores deben mostrar compasión a «los que dudan», es decir, a los mismos maestros falsos. No indica explícitamente lo que espera que logre esta misericordia, pero probablemente tiene en mente algo similar al consejo de Pablo a Timoteo:

Así, humildemente, debes corregir a los adversarios, con la esperanza de que Dios les conceda el arrepentimiento para conocer la verdad, de modo que se despierten y escapen de la trampa en que el diablo los tiene cautivos, sumisos a su voluntad (2 Ti 2:25–26).

Judas quiere que sus lectores sigan este curso con precaución, sin embargo. Deben «temer» lo que será de ellos si la influencia va en sentido inverso. Deben, todavía más, evitar la más leve contaminación de la conducta inmoral de los falsos maestros.

[p 577] Desviación, Justicia y Misericordia en Judas

Judas toma la apariencia de los falsos maestros entre sus lectores como una señal de que él y otros creyentes están viviendo en «los últimos tiempos». Esta convicción da urgencia especial a su carta. El último capítulo en los tratos de Dios con sus criaturas, dice, ha empezado, y el juicio final de los malos puede venir en cualquier momento. A la luz de esto Judas les advierte a sus lectores las consecuencias escatológicas que vendrán sobre aquellos cuyas enseñanzas se desvían de «la fe encomendada una vez por todas a los santos» si no se arrepienten. Implica que si sus lectores caen víctimas de su enseñanza, ellos también experimentarán estas consecuencias.

Los falsos maestros han argumentado que la gracia de Dios exime a los cristianos de la responsabilidad moral y que el juicio final es fabricación de imaginaciones apocalípticas fértiles. En respuesta Judas afirma que uno necesita tan sólo revisar las Escrituras como la tradición judía las ha interpretado para saber que estas dos afirmaciones de la falsa enseñanza son ideas necias y peligrosas. En verdad, uno tiene sólo que ver a la tierra humeante y desolada al sur del Mar Muerto para saber que los que actúan como los habitantes de esas ciudades de la llanura, mostrando irrespeto a las normas morales y a los seres angélicos, no pueden escapar del castigo de Dios.

No es demasiado tarde, sin embargo, para nadie: desde los lectores que tienen simpatía por la carta de Judas, a los seguidores de los falsos maestros, y hasta a los mismos maestros falsos, para que se alejen del borde de la destrucción. Los lectores de Judas deben enfocar la fe, el amor y la esperanza: la fe, sin cambio de su forma tradicional, el amor que se origina en Dios y se desborda en verdadero amor por otros, y la esperanza de que Jesucristo mostrará misericordia en el día final a los que le han sido fieles a él. Los lectores de Judas deben también ex-

³³ Ibid., 108–11. Cf. Neyrey, *2 Peter, Jude*, 85–86.

tender misericordia para rescatar a los que se hallan tanteando el borde del abismo de fuego del castigo al flirtear con la enseñanza falsa, y deben incluso, aunque con cautela, mostrar misericordia a los mismos maestros falsos con la esperanza de que ellos también puedan ser salvados.

[p 579]

Capítulo 26

SEGUNDA DE PEDRO: ÉTICA Y ESCATOLOGÍA

A Segunda de Pedro a veces se le considera el único bochorno real del canon del Nuevo Testamento. Se dice que tiene un estilo literario afectado y ostentoso, que se rebaja a los insultos, que restringe al Espíritu a la seguridad de la autoridad de la iglesia, y que intercambia la orientación cristológica de la escatología cristiana tradicional por una orientación antropológica.¹ Esta evaluación moderna del libro está en contraste al valor que le asignó la iglesia antigua, porque aunque luchó para elevarla al nivel de escrito canónico, se la leía ampliamente y se la valoraba incluso antes de que hallara un lugar en las listas canónicas de todas las tradiciones cristianas principales² Un oído simpatizante del libro, sin embargo, requiere una comprensión del género literario que la llena y de los problemas históricos que motivaron su escritura.³

El testamento de Pedro y su Escenario Histórico

Tal como Santiago es a la vez una carta y «parénesis de sabiduría», así 2 Pedro es a la vez una carta y un testamento. El principio del documento, que sigue la forma regular del comienzo de las cartas antiguas, y la conclusión del documento, que también contiene rasgos epistolares estándar, marca a 2 Pedro claramente como una carta. Con igual claridad, sin embargo, este texto es un «testamento». En este género literario, común tanto en el judaísmo helenista como el cristianismo inicial, una persona en el lecho de muerte da un conjunto de instrucciones éticas y profecías a los parientes y seguidores que se han reunido en su presencia. A menudo, aunque no siempre, el escenario es ficticio, y el que da el discurso es una gran luminaria del pasado (por ej., Abraham, uno de los hijos de Jacob, Moisés, Job).

[p 580] En 2 Pedro, Pedro está próximo ala muerte (1:14–15). Quiere recordarles a sus lectores las responsabilidades éticas que «el camino de la verdad» (2:2), que lleva al «reino eterno de nuestro Señor y Salvador Jesucristo» (1:11), supone (cf. 3:11–14). También habla proféticamente del surgimiento de falsos maestros en la iglesia (2:1) que se han desviado del «camino recto» (2:15) y por consiguiente enfrentan el juicio escatológico (2:3b–10, 17b)⁴ Aunque Pedro dice que estos falsos maestros vendrán en el futuro conforme a los dictados del género

¹ Peter Müller, «Der 2. Petrusbrief», *TRu* 66 (2001): 310–37, aquí en 310, 315, 322–23, provee un vistazo de tales críticas. Ver esp. Ernst Käsemann, *Essays on New Testament Themes* (Fortress, Philadelphia, 1964), 169–95; Günther Klein, *Ärgernisse: Konfrontationen mit dem Neuen Testament* (Chr. Kaiser Verlag, Munich, 1970), 109–14; James D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity* (Westminster, Philadelphia, 1977), 350–51; y Ralph P. Martin, «The Theology of Jude, 1 Peter, and 2 Peter» en *The Theology of the Letters of James, Peter, and Jude*, por Andrew Chester y Ralph P. Martin (New Testament Theology; Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1994), 163.

² Aunque se debate la evidencia, Clemente de Roma y los autores de 2 Clemente, Bérnabe, y el Pastor de Hermas pueden haber usado 2 Pedro alrededor del fin del primer siglo. M. Minucio Félix, Justino, e Ireneo pueden también referirse a la misma en el siglo segundo. Segunda de Pedro aparece en P72 de principios del siglo tercero. Aunque Orígenes sabe que es una obra en debate, la usa a menudo y la considera ser una de las «dos trompetas» de Pedro (*Hom. Jes. Nav.* 7.1). Eusebio, *Hist. eccl.* 3.3.1, aunque no considera canónica a 2 Pedro, dice que «con todo ... les ha parecido útil a muchos, y ha sido estudiada con otras Escrituras». Más adelante la cuenta entre «los Libros Debatidos que con todo son conocidos a la mayoría» (3.25.2). Sobre todo esto ver Carsten Peter Thiede, «A Pagan Reader of 2 Peter: Cosmic Conflagration in 2 Peter 3 and the Octavius of Minucius Felix», *JSNT* 26 (1986): 79–96; Robert E. Picirilli, «Allusions to 2 Peter in the Apostolic Fathers», *JSNT* 33 (1988): 57–83; y P. H. R. van Houwelingen, *De tweede trompet: de authenticiteit van de tweede brief van Petrus* (Kok, Kampen, 1988), 21–35, 299.

³ Cf. Jerome Neyrey, «The Form and Background of the Polemic in 2 Peter», *JBL* 99 (1980): 407–31, aquí en 407 and 430–31.

⁴ Richard Bauckham, *Jude, 2 Peter* (WBC 50; Word, Waco, Tex., 1983), 131. Robert A. Kugler, *The Testaments of the Twelve Patriarchs* (Guides to the Apocrypha and Pseudepigrapha; Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001), 16, destaca que aunque hay desacuerdo entre los estudiosos en cuanto al contenido preciso del género testamentario, la forma literaria de la instrucción en el lecho de muerte es ampliamente aceptado como la característica dominante del género.

testamentario (2:1–3a; 3:3), dice claramente por el uso de los tiempos presente y aoristo que ya están en las iglesias a las que se dirige (2:4–22; 3:5, 16).⁵

Estos falsos maestros han precipitado la crisis que motiva la carta, y a fin de entender la respuesta de Pedro a ellos debemos primero entender lo que ellos enseñan. En un tiempo ellos mismos habían sido «limpiado[s] de sus antiguos pecados» (1:9) y «escapado de la contaminación del mundo por haber conocido a nuestro Señor y Salvador Jesucristo» (2:20). Ahora, sin embargo, ellos han causado que «se difam[e] el camino de la verdad» (2:2), han «abandonado el camino recto» (2:15), y han abandonado «el camino de la justicia» (2:21). También han introducido enseñanzas destructivas en las iglesias (2:1).

Estas enseñanzas falsas tienen dos características principales. Primero, niegan que Dios juzgará, en el futuro, a las personas por su maldad. No sólo que esta comprensión de su enseñanza parece probable debido a la insistencia frecuente de Pedro en la certidumbre del juicio escatológico, sino que, como hallamos en nuestro estudio de la carta de Judas, parece ser la mejor manera de entender la afirmación de que los oponentes no tienen reparo en «insultar a los seres celestiales» (2:10b: *doxas*, lit., «glorias»). Como en Judas 8, las «glorias» son probablemente los ángeles que estarán presentes en el juicio final.

Los falsos maestros están atacando la posición cristiana tradicional de un día escatológico del juicio de dos maneras. Por un lado, afirman que la idea del glorioso retorno de Jesús (en el cual tendrá lugar el juicio) es una fabricación tanto de los profetas del Antiguo Testamento como de los apóstoles. Los profetas pueden haber tenido visiones y sueños de algún tipo, pero sus escritos son producto de sus propias imaginaciones (1:20–21).⁶ Algo más siniestro ha sucedido en el caso de los apóstoles; ellos han seguido cuentos astutamente diseñados para engatusar a la gente en cuanto al «poder y la venida» de Jesucristo (1:16).⁷ En contraste, los falsos maestros parecen proclamar la idea de que tal día «final» es irrazonable. Dios, dicen, no ha intervenido en su creación desde el principio (3:4b), y todas las afirmaciones de que Jesús volverá han permanecido sin cumplirse por demasiado tiempo como para que tengan convicción (3:4a, 9a).⁸

[p 581] Segundo, los maestros falsos deducen de su negativa de algún juicio futuro que pueden quebrantar los límites de la decencia. Según Pedro, promueven «prácticas vergonzosas» (*aselgeiais*, 2:2; cf. Jud 4) y «siguen los corrompidos deseos de la naturaleza humana» (2:10a). Tienen ojos adúlteros y son pecadores incesantes (2:14). Han atrapado a los recientes convertidos al cristianismo con promesas falsas de desenfreno carnal y libertad moral (2:18–19). Al parecer cumplieron estas promesas en las fiestas cristianas, probablemente las «fiestas de amor» de Judas 12. Según 2 Pedro 2:13, «Su concepto de placer es entregarse a las pasiones desenfrenadas en pleno día. Son manchas y suciedad, que gozan de sus placeres mientras los acompañan a ustedes en sus comidas».

Pedro acusa a estos falsos maestros de estar motivados por la avaricia (2:3, 15) y le preocupa que debido a su comportamiento «se difamará el camino de la verdad» (2:2). A través de lo que hemos visto de las inquietudes que muchos romanos tenían acerca de la naturaleza socialmente disruptiva del cristianismo, y particularmente las fiestas cristianas, esta es una preocupación válida.⁹

¿Podemos ubicar más específicamente a estos oponentes? Aunque algunos comentaristas se impresionan por las diferencias entre los oponentes de esta carta y los de la carta de Judas, hay muchas similitudes.¹⁰ Los oponentes

⁵ Cf. 1 Ti 4:1–5, 7; 2 Ti 3:1–9.

⁶ Bauckham *Jude, 2 Peter*, 235.

⁷ *Ibid.*, 155, 221.

⁸ *Ibid.*, 154–56, 294.

⁹ Ver cap. 25, arriba.

¹⁰ Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 155–56, argumenta que los oponentes en 2 Pedro difieren de los de Judas porque (1) cuando el autor de 2 Pedro usa la carta de Judas omite las referencias de Judas a las afirmaciones de sus oponentes de tener el Espíritu y recibir revelación profética (cf. Jud 8 y 19 con 2 P 2:10); (2) el autor omite toda referencia a la perversión que los oponentes hacían de la gracia de Dios (cf. Jud 4 con 2 P 2:1–3); (3) los oponentes en 2 Pedro afirman ser maestros antes que profetas (2 P 2:1), pero los oponentes de Judas

tes de Judas cambiaban «la gracia de Dios en libertinaje para la inmoralidad», referencia probable a una interpretación errónea de las enseñanzas de Pablo sobre la gracia de Dios (Jud 4). Los oponentes de Pedro similarmente «tergiversan» las cartas de Pablo para su propia perdición (2 P 3:16). Las dos características de los oponentes de Pedro que parecen más prominentes: su negación de un juicio venidero y su promoción de libertinaje, particularmente en las fiestas cristianas, son también rasgos prominentes de los oponentes de Judas (Jud 8, 12, 14–15). Ambos conjuntos de oponentes son maestros (2 P 2:1; Jud 8, 12), ambos trastornan la estructura establecida de autoridad de la iglesia (2 P 2:10; Jud 6, 8, 11, 16), y ambos adoptan una actitud de burla hacia las enseñanzas ortodoxas con las que discrepan (2 P 2:10–12; 3:3–4, 9; Jud 8–10, 18).

Es cierto que Judas implica que sus oponentes se han infiltrado en la comunidad desde afuera geográficamente (Jud 4) en tanto que Pedro implica solo que sus oponentes están fuera de los límites doctrinales de la fe (2:1), pero no hay razón para pensar que los mismos oponentes de Pedro no hayan venido también de fuera del área.¹¹ Parece probable, por consiguiente, que los oponentes de Judas y de Pedro son por lo menos similares entre sí y posiblemente el mismo grupo.

[p 582] Segunda de Pedro, sin embargo, enfoca más esfuerzos en la dimensión teórica de la enseñanza falsa. La refutación de Pedro de los maestros falsos implica que ellos han pensado en las Escrituras, y particularmente en las cartas de Pablo, y ofrecido su propia alternativa a la interpretación ortodoxa de ellas (2 P 3:16). Tal vez es su apelación a las mentes de los lectores de Pedro que le lleva a caracterizarlos, en respuesta, como «ignorantes» (*amaztes*, 3:16) con «argumentos fabricados» (2:3).¹² El énfasis de Pedro en el conocimiento en esta carta (1:2, 3, 5, 6, 8, 12; 3:18) y la descripción de su objetivo al escribir como estímulo de sus lectores a «una mente íntegra» (3:1; cf. 1:12–13, 15) tiene mayor sentido como respuesta a una situación en la cual sus oponentes han apelado al entendimiento de sus lectores.

Pedro puede, por consiguiente, haber sabido información en cuanto a la falsa enseñanza que no podemos escastrar en Judas, o puede haber teorizado de lo que leyó en Judas la clase de argumentos que los maestros falsos estaban usando.¹³ No sólo negaban un juicio futuro sino que usaban la demora de la venida de Cristo como argumento contra el mismo. Si el Señor prometió volver, dicen, ciertamente se ha retardado ampliamente (3:9). Además, usan el argumento de que el mundo, desde la creación, ha seguido su marcha en la misma manera ordenada y ninguna intervención cataclísmica de parte de Dios. «Nuestros padres murieron», dicen, «y nada ha cambiado desde el principio de la creación» (3:4).¹⁴

Este segundo argumento suena como algo que dirían los que están bajo la influencia de la filosofía epicúrea.¹⁵ Estos veían a Dios como se veían a sí mismos: imperturbables por el dolor o el temor. Epicuro argumentaba que

probablemente afirmaban ser profetas bajo la influencia del Espíritu (Jud 8 y 19): y (4) los oponentes de Judas blasfemaban contra los ángeles que dieron la ley (Jud 8–9), en tanto que los oponentes en 2 Pedro se ríen de la idea de que pudieran estar bajo el poder del diablo (2 P 2:10).

¹¹ Pace Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 239.

¹² Para esta traducción de *plastoiois logoi*, ver Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 243.

¹³ Sobre la estrecha relación literaria entre Judas y 2 Pedro y la probabilidad de que el autor de 2 Pedro usó a Judas en la composición de su obra, ver Bauckham, *2 Peter, Jude*, 141–43.

¹⁴ Los comentaristas regularmente afirman que los «padres» aquí son la primera generación cristiana y que por consiguiente 2 Pedro es un documento de fines del primer siglo o principios del siglo dos. El término «padres», sin embargo, siempre que aparece en otros lugares del Nuevo Testamento, siempre quiere decir los patriarcas del Antiguo Testamento, y nunca la primera generación de cristianos. Probablemente significa los patriarcas del Antiguo Testamento también aquí. Sobre esto, ver esp. Thomas R. Schreiner, *1, 2 Peter, and Jude* (NAC 37; Nashville: Broadman & Holman, 2003), 373–74.

¹⁵ Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 294, siguiendo a Neyrey, «Form and Background».

«el ser bendito y eterno no tiene problema consigo mismo ni tampoco impone problemas en otro ser; de aquí que él está exento de movimientos de ira y bondad» (Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum*, 10.139).¹⁶

Una implicación de la enseñanza, implicación que los epicúreos derivaban y por la cual se les criticaba, era que la conducta de uno en la vida presente no tiene implicaciones para lo que sucedía después de la muerte. Esta noción aparece en la primera línea del *Tetrapharmakos* de Epicuro, o «remedio cuádruple», sumario de sus creencias básicas: «Dios no presenta temores, la muerte no le causa alarma; es fácil producir lo que es bueno; es fácil también soportar lo que es malo» (Filodemo, *Ad contubernales* en *Papyri Herculanenses 11005*, cols. 4.9–14).¹⁷

[p 583] Aunque Epicuro no concluye de esta creencia que uno debe vivir para gratificar los placeres corporales, popularmente se pensaba que él abogaba tal vida y se le acusaba de promover una filosofía que inevitablemente conducía a la inmoralidad.¹⁸ El apologista cristiano Lactancio (ca. 240–ca. 320), por ejemplo, se queja de que la teología de Epicuro llevaba a la gente inevitablemente a la perversidad:

Si algún jefe de piratas o cabecilla de ladrones exhortara a sus hombres a actos de violencia, qué otro lenguaje podría emplear que diga las mismas cosas que dice Epicuro: que los dioses no lo notan, que no son afectados por la cólera o sentimientos similares, que no hay que temer el castigo de un estado futuro, porque el alma muere después de la muerte, y no hay ningún estado futuro de castigo para nada.¹⁹

Los oponentes de Pedro pueden estar motivados primordialmente por un deseo de satisfacer sus instintos animales (2:12), pero también son pensadores que han concebido una justificación teórica para sus acciones. La suya es una aproximación deliberada al placer (2:13).²⁰ Aunque cualquier conexión entre los oponentes y el epicureismo debe quedar como especulación, algo como esta filosofía puede estar proveyendo a los oponentes de Pedro el marco de trabajo teórico que necesitan para su enseñanza falsa.²¹ Si es así, probablemente no les fastidiaba en lo más mínimo que Epicuro no habría aprobado las conclusiones que ellos habían derivado de la filosofía de él.

Como hipótesis de trabajo, podemos imaginarnos a los oponentes de Judas, que llevaban su enseñanza de lugar a lugar, a la larga llegaron a algunas de las iglesias a las cuales Pedro dirigió su primera carta. En esa carta Pedro había expresado una preocupación por la buena reputación de los cristianos dentro de la cultura pagana más amplia (ver cap. 30, abajo).²² Este grupo recién llegado, aduciendo que Pablo era su autoridad y mezclando una comprensión perversa de su énfasis en la gracia de Dios con algo como filosofía epicúrea, habían seducido a

¹⁶ He tomado esta cita de Neyrey, *2 Peter, Jude*, 123. Cf. idem, «Form and Background», 408, y Michael Erler y Malcolm Schofield, «Epicurean Ethics», en *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ed. Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld, y Malcolm Schofield (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1999), 642–74, aquí en 646.

¹⁷ He tomado esta cita de Erler y Schofield, «Epicurean Ethics», 645.

¹⁸ Ibid., 642–43.

¹⁹ *Inst.* 3.17, según cita en Neyrey, *2 Peter, Jude*, 123–24. Cf. idem, «Form and Background», 418.

²⁰ Pedro describe en 2:13 a sus oponentes como *edonen jegoumenoi ten en jemera tryfen*, «considerando la auto indulgencia a la clara luz del día un placer». El término *jegoumenoi* puede tener un sentido de cierta manera técnico aquí de «pensar cabalmente» las razones para una acción. Cf. BDAG, 434, que define *jegueomai* como «enfascarse en un proceso intelectual, pensar, considerar».

²¹ Schreiner, *1, 2 Peter, and Jude*, 280, tiene razón al ser cauto en cuanto a la hipótesis epicúrea de Neyrey. Si los oponentes han sido influidos por pensamiento epicúreo, ciertamente no son seguidores típicos de Epicuro ni en su teología (a diferencia de la filosofía epicúrea, probablemente mantienen alguna participación de Dios en el mundo) o de su ética (sus tendencias licenciosas no hubieran agradado a Epicuro). La superposición, sin embargo, entre los oponentes y el pensamiento epicúreo sobre la ausencia de juicio escatológico y la constancia del universo hace plausible alguna influencia de esa filosofía sobre los oponentes de Pedro.

²² Como menciono en el prefacio y al final del cap. 23, arriba, no he intentado seguir un orden cronológico para los textos del Nuevo Testamento considerados en la tercera parte del libro. He colocado la consideración de 2 Pedro antes de 1 Pedro porque parece mejor agruparla con los otros textos que consideran desarrollos heréticos de la tradición paulina (Santiago y Judas) antes que con los textos que consideran primordialmente el problema de la persecución (1 Pedro, Hebreos y Apocalipsis).

algunos de las iglesias a seguirlos al libertinaje. Debido a su flagrante violación de normas comúnmente aceptadas (*aselgeia*), estos falsos maestros están haciendo que «se difam[e] el camino de la verdad» [p 584] (2:2) y por consiguiente, no sólo están dañando el atractivo del evangelio hacia los de afuera sino aumentando la probabilidad de que los de afuera activamente persigan a los cristianos. Más importante, estos falsos maestros están interfiriendo con el crecimiento de los cristianos en «la gracia y conocimiento de nuestro Señor Jesucristo» (3:18) y aumentando la probabilidad de que en el Día del Señor ellos no serán hallados «sin mancha y sin defecto, y en paz con él» (3:14).

Tal situación puede haberse desarrollado justo antes del propio martirio de Pedro, tal vez mientras él estaba esperando la ejecución bajo Nerón en Roma alrededor del 65 d.C. Si es así, entonces Pedro puede haber encargado la composición de su respuesta a algún otro que la enmarcó apropiadamente en términos de la última voluntad y testamento del apóstol. Si algo como esta comprensión de la carta es correcta, entonces no fue un impostor que intentó rescatar «el camino de la verdad» de la enseñanza engañosa con un engaño propio. Más bien, el representante autorizado de Pedro escribió 2 Pedro en su propio estilo gramático y teológico.²³ Puede haberse apoyado fuertemente para su comprensión de la enseñanza falsa en la carta de Judas y en su buen conocimiento de la filosofía epicúrea. Escribe para recordarles (1:12; 3:2) a sus lectores la certeza del juicio y, con este recordatorio, reavivar la consagración de ellos a la tradición cristiana como les ha sido entregada por los profetas y apóstoles (1:1–13, 16–21; 3:1–2).²⁴

El Camino De La Verdad y el Peligro De Desviarse De Él

Pedro, por intermedio de su representante comisionado, responde a la falsa enseñanza con una presentación positiva del «camino» que los cristianos deben seguir y una refutación vigorosa de las acusaciones de los falsos maestros. Su presentación positiva se concentra en el principio de la carta (1:3–11) y su conclusión (3:11–18); su refutación de la posición de los falsos maestros es la sección central de la carta (1:12–3:10).

El camino de verdad y justicia

Pedro concibe la vida cristiana como un «camino», o «sendero» (*odos*) del cual los falsos maestros se han desviado. Es el «camino de la verdad» (2:2), «el camino recto» [p 585] (2:15), o «el camino de la justicia» (2:21). Es el camino cuyos pasos finales el mismo Pedro está a punto de dar, porque su «partida» (*exodos*) está cerca (1:15). Es también la manera en que Pedro quiere que sus lectores anden fielmente para que «se les abr[an] [*eisodos*] de par en par las puertas del reino eterno de nuestro Señor y Salvador Jesucristo» (1:11).

El fin de este camino es de importancia teológica esencial para Pedro. El «reino eterno de nuestro Señor y Salvador Jesucristo» es la meta de las «preciosas y magníficas promesas» de Jesús (1:4; cf. 3:4, 9, 13). Entrar a él quiere decir llegar «a tener parte en la naturaleza divina» y «escapar de la corrupción que hay en el mundo debido a los malos deseos» (1:4; cf. 2:20). También quiere decir escape de la destrucción que vendrá a los cielos y a la tierra (3:7, 10) y del castigo que vendrá a los malos (2:9–10, 12–13, 17, 21; 3:14) en «el día del Señor» (3:10; cf. 2:9; 3:7, 12).

²³ Esta comprensión de la autoría de 2 Pedro se acerca a la posición de Juan Calvino, *The Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews and the First and Second Epistles of St. Peter* (Calvin's Commentaries; Eerdmans, Grand Rapids, 1963; ed. orig. 1551), 325. La mayoría de eruditos da por sentado que 2 Pedro es una carta pseudepígrafa. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 158–62, ofrece el caso más convincente para esta posición con su tesis de que el género testamentario de la carta hubiera alertado a los lectores antiguos de que la carta misma era una ficción transparente. Ver, sin embargo, los comentarios de Brevatd S. Childs sobre la tesis de Bauckham en *The New Testament as Canon: An Introduction* (Philadelphia: Fotttess, 1984), 468, y de Schreiner, *1, 2 Peter, and Jude*, 274–76. Tal vez la defensa más sofisticada de la autenticidad de la carta en tiempos modernos aparece en van Houwelingen, *Tweede trompet*, resumida en inglés en las pp. 299–305. Cf. idem, *2 Petrus, Judas: Testament in tweevoud* (Commentaat op het Nieuwe Testament; Kok, Kampen, 1993), 11–27. En inglés, ver la cuidadosa defensa de la autoría petrina en Schreiner, *1, 2 Peter, and Jude*, 255–76.

²⁴ Puesto que en esta teoría la carta fue escrita por autorización de Pedro y durante su vida, continuaré refiriéndome a Pedro como su autor.

En su presentación positiva de la existencia cristiana Pedro recalca que la vida virtuosa debe caracterizar el peregrinaje del cristiano hacia ese día. Debido a que los lectores de Pedro están avanzando hacia un destino que terminará en el escape final de la corrupción del mundo (1:4), deben «hacer todo esfuerzo» por cultivar la fe, la bondad, el conocimiento, el dominio propio, la perseverancia, la piedad, el afecto fraternal y el amor (1:5–7).²⁵ Debido a que los cielos y la tierra serán destruidos por un estruendo y fuego (3:7, 10), los lectores de Pedro deben «vivir vidas santas y piadosas» (3:11). La justicia hallará hogar en «los nuevos cielos y la nueva tierra» de las promesas bíblicas de Dios (3:13; cf. Is 65:17; 66:22).

Este concepto de la existencia cristiana a veces ha caído bajo críticas duras. Algunos la han visto como fundamentalmente incompatible con el concepto teológico importante articulado en otras partes del Nuevo Testamento de la justificación de Dios del impío en base a su gracia.²⁶ Segunda de Pedro, se dice, reemplaza esa idea con «una doctrina de recompensas y castigos» supuestamente típica del judaísmo helenista y del «catolicismo primitivo». El cristiano ahora llega a ser un gladiador que lucha por la virtud y al final del progreso hace su «entrada» (*eisodos*) en el reino «con plena pompa y circunstancia, con Dios mismo como el maestro de ceremonias».²⁷ El autor, se dice, ha reemplazado la noción de que el pecado puede huir a refugiarse en la gracia de Dios con una atmósfera de pánico que tiene el propósito de asustar a la gente para que se comporte en forma piadosa.²⁸

Además, algunos creen que el autor ha concedido demasiado a los conceptos helenistas del mundo en estos pasajes y pintado un cuadro absolutamente dualista de dos mundos: uno corrupto y malo, y el otro inmortal y divino. El autor insta a sus lectores, [*p* 586] se dice, a pasar de un campo al otro cultivando una lista relativamente típica de las virtudes helenistas en 1:5–7. Ha colocado delante de ellos el ideal helenista de escape del mundo corrupto de percepción sensorial a la unión con Dios mismo.²⁹

Estas críticas representan una interpretación errada de la carta de Pedro y del desafío que la falsa enseñanza representaba para él. Primero, cuando se considera el énfasis que Pedro pone en la búsqueda del cristiano de la virtud, es necesario recordar que incluso aquí, en la presentación positiva de su mensaje, ya tiene en mente la falsa enseñanza que ha trastornado tan intensamente las iglesias a las que escribe, a nivel de dirigir a los cristianos a la destrucción (2:18–19) y a nivel de llevar al mismo cristianismo a tener una mala reputación ante la sociedad más amplia (2:2). Las virtudes que Pedro aboga sirven como barrera para no llegar a ser «ineficaces e improductivos» en el «conocimiento de nuestro Señor Jesucristo», no en algún sentido abstracto, por consiguiente, sino a la luz de estos problemas prácticos que los falsos maestros han introducido. Pedro probablemente tiene en mente específicamente a los falsos maestros cuando dice que «si alguno no tiene» esas virtudes, «es tan corto de vista que ya ni ve, y se olvida de que ha sido limpiado de sus antiguos pecados» (1:9; cf. 2:20–22). En esta situación polémica no debemos esperar una presentación balanceada de la soteriología de Pedro sino una presentación que recalca la necesidad de que los cristianos vivan vidas piadosas (1:3).

Segundo, incluso con este énfasis, Pedro no abandona la noción de que la salvación es dádiva de Dios y que la vida virtuosa del cristiano es un resultado de ese don. Jesús, a quien Pedro identifica con Dios, es la fuente de la fe preciosa del cristiano (1:1) y ha usado su poder divino para dar a los creyentes todo lo necesario para vivir

²⁵ Hay algún debate sobre si la participación en la naturaleza divina y escape de los deseos de la corrupción lujuriosa del mundo ocurre escatológicamente o en el presente. James M. Start, *Sharers in Divine Nature: 2 Peter 1:4 in Its Hellenistic Context* (ConBNT 33; Almqvist & Wiksell, Estocolmo, 2000), 47–48, argumenta en contra de una interpretación escatológica, citando 2:18–19 como evidencia de que el escape de los deseos y de la corrupción sucede en la conversión. La referencia a las «promesas» de Cristo en 1:4, sin embargo, es claramente escatológica (cf. 3:4, 9, 13) y orienta la frase entera al último día.

²⁶ Ver, por ej., Ro 4:5; Ef 2:4–5.

²⁷ Käsemann, «Apologia», 179, 184.

²⁸ Klein, *Ärgernisse*, 110–12.

²⁹ Käsemann, *Essays on New Testament Themes*, 179–80. Paulsen, *Der zweite Petrusbrief und der Judasbrief*, 109–10, cree que el análisis de Käsemann tiene justificación porque, en un esfuerzo por entrar en diálogo con el talante sincretista de los tiempos, el autor fundamentalmente ha cambiado el cimiento cristiano en base a lo que se proponía argumentar.

vidas santas (1:3). Los lectores de Pedro son cristianos porque Dios los ha llamado y escogido (1:10), conceptos que implican la iniciativa de Dios en la salvación.

La lista de cualidades santas que el cristiano debe cultivar celosamente, además, empieza con fe (1:5) antes que, como tan a menudo en la lista de la filosofía helenista, con la «virtud». Esto es probablemente porque la «fe» aquí no se concibe como «fidelidad» y por consiguiente como otra virtud, sino como una cualidad que en sí misma es don de Dios (1:2) y el cimiento desde el cual surge la lista de características éticas. Es más, Pedro pone el «amor» al final de la lista, posición que probablemente surge de su estado como la suma de las demás virtudes de la lista.³⁰ Los conceptos bíblicos de «fe» y «amor», por consiguiente, se levantan como portalibros alrededor de las virtudes más helenistas en el resto de la lista. Esto muestra que Pedro concibe todos estos asuntos de la lista como de suma importancia.

[p 587] Tercero, es ciertamente verdad que Pedro habla en modismo helenistas en toda la carta tanto retórica como conceptualmente. La estructura de su lista de virtudes, por ejemplo, trae a colación listas similares de la filosofía helenista y usa términos tan comunes en esa literatura que son raros en el resto del Nuevo Testamento.³¹ Escape de la corrupción de este mundo y unión con lo divino ciertamente suena algo como de Platón o uno de sus seguidores neoplatónicos.³² La idea de la destrucción de los «elementos» del universo en una gran conflagración (3:7, 10, 12) también es reflejo de la cosmología helenista, que, por lo menos en el estoicismo, esperaba la disolución y renovación del universo por su reducción a su elemento más básico: fuego.³³ Todo esto probablemente quiere decir que la persona a quien Pedro comisionó para componer esta carta deliberadamente trata de responder a los falsos maestros filosóficamente inclinados en un idioma que se ajusta a sus afirmaciones filosóficas.

Al hacerlo así, sin embargo, no hace acomodos en las convicciones fundamentales de la mayoría de los judíos y los cristianos iniciales en cuanto a la relación de Dios con su creación. «El deseo malo» es característico del mundo no debido a que, como en Platón, el mundo está contaminado indeleblemente por su misma naturaleza con la corrupción. Más bien, la corrupción del mundo resultado del pecado (1:4), y el escape de él viene en respuesta a las promesas de Dios.³⁴ Pedro define estas promesas en términos familiares de escatología bíblica y cris-

³⁰ Esto demuestra de nuevo la deuda de la lista ética a la enseñanza cristiana tradicional en cuanto a la importancia del amor. Ver Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 187.

³¹ «Virtud» (*arete*), «dominio propio» (*egkrateia*), y «piedad» (*eusebeia*) son comunes en la lista paganas de virtudes pero aparecen sólo una vez cada una en las listas éticas del Nuevo Testamento (Gá 5:23; Fil 4:8; 1 Ti 6:11). Sobre esto ver Adolf Deissmann, *Light from the Ancient East* (Hodder & Stoughton, Londres, 1927), 317–18, que se refiere a una inscripción del siglo primero a.C. de Asia Menor con una lista ética que «menciona sucesivamente la fe, virtud, justicia, piedad, y diligencia de la persona que se va a honrar», y Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 174. La forma de la lista de Pedro, en la que cada término excepto el último se repite, es también especialmente común en los escritores filosóficos helenistas y halla un lugar en la literatura del judaísmo helenista. Ver, por ej., Sabid. Sal. 6:17–20, y Cicerón, *Rosc. Amer.* 75. Cicerón usa el recurso en una lista de vicios en vez de virtudes. En el Nuevo Testamento, ver Ro 5:3–5 y Stg 1:3–5, 14–15. Sobre «la concatenación como forma retórica» ver esp. Martin Dibelius, *James*, rev. por Heinrich Greeven (Hermeneia; Fortress, Philadelphia, 1975), 94–99, y la consideración en Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 175–76.

³² Ver, por ej., Platón, *Theaet.* 167ab: «Es imposible que desaparezcan los males ... porque debe haber algo que se oponga al bien; y no pueden tener lugar entre los dioses, sino que inevitablemente deben revolotear en la naturaleza mortal y esta tierra. Por consiguiente, debemos tratar de escapar [*fugein*] de la tierra a la morada de los dioses lo más rápido que podamos; y escapar [*fugue*] es llegar a ser como Dios [*jomoiosis ztheo*], hasta donde esto sea posible; y llegar a ser como Dios es llegar a ser recto, santo y sabio» (*Theaet.* 176ab). Cf. 4 Mac. 18:3, que dice de los mártires macabeos que los que «dieron sus cuerpos en sufrimiento por causa de la religión no sólo eran admirados por los mortales, sino que también se les consideraban dignos de tener parte en una herencia divina».

³³ Ver, por ej., Cicerón, *Nat. d.* 2.118: «Nuestros portavoces estoicos (solía conceder que Panecio anotó dudas respecto a esto) creen que el resultado último será que el universo entero desaparecerá en llamas; porque una vez que la humedad se evapore, la tierra no puede obtener alimento, y el aire no puede circular, puesto que no puede elevarse cuando toda el agua se ha secado, con el resultado de que no queda nada sino fuego. Entonces el universo será restaurado de este elemento vivo y divino de fuego; llegará a ser embellecido como antes». He usado la traducción de P. G. Walsh, *Cicero: The Nature of the Gods* (Clarendon, Oxford, 1997), 90. Ver también la consideración de Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 300, que trajo mi atención a este texto.

³⁴ Cf. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 183.

tiana inicial como «promesas» de la parusía de Cristo (3:4) y la «promesa» de «nuevos cielos y nueva tierra» (3:13).³⁵ La participación «en la naturaleza divina», que es el objeto de estas promesas, probablemente se refiere a la participación en la perfección moral, inmortalidad e incorrupción [p 588] de Dios, algo similar al concepto de Pablo del cambio escatológico que transformará a los seres humanos de «perecederos» a «impercederos» y de «mortales» a «inmortales» (1 Co 15:50, 53–54; cf. 2 Co 5:1–5).³⁶

De modo similar, el lenguaje de la destrucción de la tierra en fuego y subsiguiente renovación es fundamentalmente bíblico, y no estoico por naturaleza. Cuando los estoicos hablan de la reducción del universo a fuego, se interesaban en la cosmología, en la estructura natural del mundo, pero Pedro se interesa en el uso de Dios del fuego para castigar a los malos en el día del juicio (2 P 3:7, 10–12). Esto era una preocupación típicamente bíblica, judía y de los primeros cristianos (por ej. Is 66:14–16; *Sib. Or.* 3.53–60, 71–74, 79–92; Ap 20:10).³⁷ La comprensión de Pedro del surgimiento de «nuevos cielos y una nueva tierra» de esta conflagración (3:13), es más, la presta, no del estoicismo, sino de Isaías, o de tradiciones cristianas tempranas endeudadas a Isaías (Is 65:17; 66:22; Ap 21:1).³⁸

En resumen, la presentación positiva de Pedro del «camino» que los cristianos deben recorrer recalca la necesidad de vivir una vida que acorde con el destino escatológico del cristiano. Los cristianos un día experimentarán el cumplimiento de las promesas de Cristo y una rica bienvenida a su reino. Ese será un lugar, sin embargo, libre de los deseos pecaminosos del mundo y de su corrupción. A la luz de su destino, los cristianos deben procurar vivir vidas virtuosas, caracterizadas especialmente por la fe, la fuente de las virtudes, y el amor, el sumario de todas ellas. Desviarse de esta senda es avanzar hacia la ruina en fuego que espera a los malos en el día del juicio.

Cuando ponemos la carta de Pedro en su contexto: la amenaza de una enseñanza falsa que apela a conceptos filosóficos que respaldan una forma flagrantemente inmoral de vida, podemos ver que él no ha caído presa de una comprensión dualista del universo o una soteriología basada en obras. Su énfasis en la necesidad de una vida virtuosa y el tono filosófico de su obra responde a la tensión de la inmoralidad y las pretensiones filosóficas de sus oponentes. Incluso echando su carta en un molde así, sin embargo, Pedro retiene la prioridad de la gracia de Dios en la salvación y la bondad de la creación de Dios, que, después del fuego purificador del juicio divino, permanecerá para siempre como «nuevos cielos y una nueva tierra».

La certeza del juicio final

Pedro no puede meramente presentar sus convicciones positivamente con los falsos maestros en mente. Además, debe responder a sus argumentos específicos. Parece [p 589] responder a dos acusaciones básicas que los falsos maestros han presentado contra la comprensión cristiana tradicional del juicio final. Primero, ellos aducen que los apóstoles y profetas se han inventado la noción de la segunda venida de Jesús (1:16, 21; cf. 3:2). Se-

³⁵ Sobre la promesa de «nuevos cielos y nueva tierra» ver Is 65:17; 66:22; y Ap 21:1.

³⁶ Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 181; Antón Vögtle, *Der Judasbrief zweite Petrusbriefe* (EKK 22; Benziger Verlag/ Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, Solothurn, 1994), 141. Pace Starr, *Sharers in Divine Nature*, 47–48, 226–36, que parece poner peso insuficiente en las connotaciones escatológicas de las promesas de Cristo en 1:4.

³⁷ Cf. Bauckham *Jude, 2 Peter*, 300–301, y Schreiner, *1, 2 Peter, and Jude*, 378. *Sib. Or.* 3.79–92 parece combinar un lenguaje que es reminiscencia del estoicismo con la noción judía de castigo escatológico de los malos en fuego de manera similar a Pedro.

³⁸ Cf. Rainer Riesner, «Der zweite Petrus-brief und die Eschatologie», en *Zukunftserwartung in biblischer Sicht: Beiträge zur Eschatologie*, ed. Gerhard Maier (MStud 313; R. Brockhaus Verlag, Wuppertal, 1984), 124–43, aquí en 140: «Los estoicos esperaban un mundo restaurado, es decir un *neos cosmos*, pero Segunda de Pedro espera una creación totalmente nueva, un *kainos ouranos kai ge kaine* (2:13)». Tal vez no es insignificante que la referencia de Pedro a «nuevos cielos y una nueva tierra» (*kainous ... ouranous kai gen kainen*) se acerca más al texto hebreo de Is 65:17 y 66:22, que tiene «cielos» en plural, que bien sea la LXX o Ap 21:1, que ambos lo tienen en singular: Pedro está pensando en términos bíblicos, no estoicos.

gundo, ellos dicen que el funcionamiento continuado y ordenado del universo desde el tiempo inmemorial demuestra que, contrario a las afirmaciones de los profetas y apóstoles, «el día del Señor» jamás vendrá (3:4b).³⁹

Cuentos astutamente inventados

Los falsos maestros al parecer aducen que la noción de que la venida de Jesús surgió de mitos ingeniosamente inventados (*sesofismenois mitois*) con los que Pedro y sus compañeros apóstoles han embrujado a otros (1:16). Además, parecen sostener que los profetas del Antiguo Testamento interpretaron erróneamente sus propias visiones y por consiguiente no se puede confiar en ellos cuando hablan del juicio venidero (1:20–21).⁴⁰ Pedro responde a la primera acusación con un recordatorio a sus lectores de que él personalmente presencié la transfiguración de Jesús y oyó a Dios el Padre decir de Jesús: «Éste es mi Hijo amado; estoy muy complacido con él» (1:17–18). No es enteramente claro cómo este recordatorio de la transfiguración respalda la veracidad del testimonio apostólico de la segunda venida de Jesús, pero Pedro presumiblemente da por sentado que sus lectores entenderán el evento como una predicción en sombra del día venidero. En la transfiguración de Jesús, parece que Pedro dice, Jesús apareció con la majestad y aprobación divina que será de nuevo evidente en su parusía.

Los falsos maestros no sólo aducen que los apóstoles se inventaron la noción de la parusía de Jesús sino que cuando las profecías contenidas en las Escrituras hablan de un juicio venidero, meramente son el producto de la propia imaginación del profeta. A menos que los falsos profetas hayan dicho algo como esto, es difícil saber por qué Pedro insiste en que «la profecía no ha tenido su origen en la voluntad humana» (1:21). En respuesta Pedro dice que ni el registro de las visiones de los profetas ni el registro de sus interpretaciones de esas visiones se originó en los profetas mismos. El Espíritu Santo de Dios inspiró a uno y otro (1:20–21). Si esto es verdad, entonces Pedro puede [p 590] afirmar que además de la evidencia suplida por su testimonio personal de la transfiguración de Jesús, la creencia de que Jesús vendrá en juicio descansa en la «más segura» (*bebaioteron*) «palabra profética» (1:19a, RV-60).⁴¹

Estas profecías, les dice a sus lectores, también proveen un faro de luz que iluminará y guiará el propio pensamiento de ellos «hasta que despunte el día y salga el lucero de la mañana en sus corazones» (1:19). Con esta atractiva metáfora Pedro insta a sus lectores a no burlarse de los profetas bíblicos, como los falsos maestros evidentemente están haciendo, sino a ver las Escrituras proféticas como un faro valioso y necesario para guiarlos fuera de las tinieblas que envuelven el pensamiento de los falsos maestros.

Una idea para burlarse

Como vimos arriba, los oponentes de Pedro no simplemente impugnan la integridad de los apóstoles sino que intentan respaldar con una apelación a la mente su afirmación de que no hay ningún juicio divino para los malos. Se burlan de la idea (3:3), aduciendo que no tiene base en el mundo de la experiencia humana: «¿Qué hubo de esa promesa de su venida? Nuestros padres murieron, y nada ha cambiado desde el principio de la creación» (3:4; cf.

³⁹ Bauckham, *Jude*, 2 *Peter*, 221, 255, 235, y 301–2, describe cuatro objeciones que los falsos maestros tienen a la enseñanza tradicional de la parusía, y Neyrey, 2 *Peter*, *Jude*, 107–10, 112, 170, 175, 183, 189, 226, 232, y 237, habla de cinco. Estos dos esquemas, sin embargo, se pueden reducir a dos argumentos generales, uno que enfoca la integridad de los que dan testimonio del juicio divino (Bauckham, nos. 1–3; Neyrey, nos. 1–4) y el otro que argumenta en contra de la idea del mismo juicio divino (Bauckham, no. 4; Neyrey, no. 5).

⁴⁰ Cf. 3:2, en donde el autor, al resumir lo que ha escrito hasta aquí, dice que quiere recordarles a sus lectores «las palabras que los santos profetas pronunciaron en el pasado, y el mandamiento que dio nuestro Señor y Salvador por medio de los apóstoles». Esta comprensión de 1:20–21 sigue a Bauckham, *Jude*, 2 *Peter*, 228–35, pero no es sin controversia. Algunos intérpretes piensan que el pasaje responde a la interpretación errada de la profecía del Antiguo Testamento. Para esta comprensión del pasaje, ver, por ej., Kelly, *Epistles of Peter and Jude*, 323–25, y Paulsen, *Der Zweite Petrusbrief und der Judasbrief*, 122–24, que concuerda con Käsemann, *Essays on New Testament Themes*, 190, de que el autor se interesa en regular la interpretación de las Escrituras «ligándola al oficio de enseñanza de la iglesia».

⁴¹ Para esta comprensión de 1:19a, ver Bauckham, *Jude*, 2 *Peter*, 223.

3:9).⁴² Si la promesa de la venida del Señor es cierta, al parecer ellos han dicho, ciertamente él es lento para cumplirla.

Pedro responde a este punto básicamente de dos maneras. Primero, vuelve a afirmarles a sus lectores la certeza y la gravedad del juicio de Dios para los malos, y particularmente sobre los falsos maestros. Sigue la guía de la carta de Judas en la manera en que demuestra la certeza del juicio de los falsos maestros. Judas entendió varias descripciones bíblicas de los grupos de apóstoles que surgieron de dentro del pueblo de Dios como tipos, y por consiguiente profecías latentes, de los falsos maestros que habían surgido dentro de la comunidad a la que él escribió (Jud 5–7, 11–12).⁴³ Además, Judas afirmaba que «los apóstoles de nuestro Señor Jesucristo» predijeron la venida de «burladores» escatológicos que «seguirían sus propios deseos impíos» e implicó que los falsos maestros entre ellos eran estos burladores (Jud 18).

Pedro toma prestado este tema de Judas y lo mejora. Los ángeles perversos de la generación de Noé y la gente impía de Sodoma y Gomorra, prominente en Judas 6–7, ambos reaparecen en la carta de Pedro (2 P 2:4, 6), y Pedro probablemente quiere que sus lectores los vean como tipos proféticos de los falsos maestros en su medio. A este conjunto de tipos impíos, sin embargo, pero añade un conjunto de referencias correspondientes de justos que permanecieron fieles a pesar de la maldad que los rodeaba. Por consiguiente extiende el recordatorio de Judas de los ángeles perversos de Génesis 6:1–4 con un recordatorio de la perversidad de la propia generación de Noé y, en contraste, al justo Noé y su familia (2 P 2:5). De la misma manera equilibra la referencia de Judas a [p 591] la maldad de Sodoma y Gomorra (2:6; cf. Jud 7) con un recordatorio de la repulsión de Lot por la maldad de sus compatriotas (2 P 2:7–8).

Las condiciones precisas que habían surgido con la venida de los oponentes de Pedro, por consiguiente, habían sido pronosticadas en las Escrituras. Las mismas Escrituras que los falsos maestros rechazan (1:21) o distorsionan (3:16) han pronosticado su llegada y la resistencia de los justos a ellos, y esto es prueba de que el juicio también pronosticado en esas Escrituras es seguro (2:9–10).

Además, de acuerdo a las características bien entendidas de la literatura testamentaria, Pedro predice la venida de los mismos falsos maestros que ya están entre sus lectores (2:1–3a; 3:3–4; cf. 2 Ti 3:1–9). Así, Pedro mismo provee una «profecía» apostólica de la venida de los falsos maestros que es reminiscencia de otras profecías cristianas tempranas parecidas (Mr 13:6; 2 Ts 2:3–4, 9–10; 1 Ti 4:1–3; 2 Ti 3:1–9; 1 Jn 2:18–19). Esto es su manera de decir lo que Judas dice más explícitamente cuando les dijo a sus lectores que recuerden que los apóstoles habían indicado de antemano la llegada de los burladores en los últimos días (Jud 18). Aquí también, si los falsos maestros mismos proveen vindicación a la veracidad del testimonio apostólico de que los burladores vendrían en los últimos días, entonces ellos, y aquellos bajo su influencia, también deben prestar atención al testimonio apostólico de que Dios castigará a los malos (2 P 2:12–13, 17, 21; 3:16).

Las Escrituras y los apóstoles, por consiguiente, testifican de la llegada y juicio inminente de los falsos maestros. Si tienen razón en cuanto a su llegada, parece implicar Pedro, también es probable que tengan razón en cuanto a su fin repentino.

Segundo, Pedro también responde a la burla racionalista del «Día del Señor» con una breve teología bíblica de la historia. Los falsos maestros han aducido que el mundo, desde el principio y desde el tiempo de los patriarcas bíblicos, ha continuado en una senda regular, predecible, sin interferencia dramática de Dios.⁴⁴ También han afirmado que si Cristo realmente dio la promesa de su parusía, entonces ciertamente se tarda para cumplirla (3:9).

⁴² La forma de esta burla se parece a la forma que las burlas de los enemigos de Dios comúnmente toman en las Escrituras (Sal 42:3 [LXX 41:4], 10 [LXX 11]; 79[LXX 78]:10; 115:2 [LXX 113:10]; Jer 17:15; Jl 2:17; Mi 7:10; Mal 2:17). La burla en 2 Pedro 3:4, por consiguiente, probablemente representa la propia paráfrasis de Pedro de las palabras de sus oponentes en un modismo bíblico común. Sobre esto ver Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 289.

⁴³ Ver Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 44–45, 78 y cap. 25 arriba.

⁴⁴ Sobre la interpretación de «los padres» como los patriarcas bíblicos, ver nota 14, arriba.

La respuesta de Pedro muestra que la intervención de Dios en el mundo abarca desde el principio al fin, y que la tardanza presente en la venida del día final tiene una explicación teológica clara.

Su respuesta se desarrolla en cuatro etapas arregladas cronológicamente. Primero, afirma que los falsos maestros ignoran la intervención de Dios en el principio de la creación, cuando él hizo el mundo por su palabra (3:5). Segundo, les recuerda a sus lectores que, contrario a la afirmación de los falsos maestros de que «todas las cosas permanecen así como desde el principio de la creación», Dios ha estado interviniendo la historia del mundo: en verdad, en el juicio del mundo, como lo demuestra el diluvio que destruyó la generación de Noé (3:6, RV-60; cf. 2:5). Tercero, si los cielos y la tierra han continuado intactos desde ese tiempo hasta el presente, esto ha sido así de nuevo por la palabra de Dios y en espera de esa destrucción a la larga (3:7). Cuarto, ese día [p 592] vendrá. «En aquel día los cielos desaparecerán con un estruendo espantoso», dice Pedro, «los elementos serán destruidos por el fuego, y la tierra, con todo lo que hay en ella, será quemada» (3:10). En cada etapa de la historia cósmica Dios ha intervenido activamente por su palabra (etapa 1 y 3) ocasionalmente mediante acciones dramáticas (etapa 2 y 4).

El autor dedica la mayor parte de su energía en esta parte de su argumento a la etapa 3: el período entre el pasado distante y la futura venida del día. Aquí también Dios está activo, pero activo impidiendo la destrucción del mundo hasta que el tiempo sea preciso. Los cielos y la tierra presentes están siendo «reservados» para el fuego y «guardados» para la destrucción (3:6).

¿Por qué esta demora? Pedro da dos razones. Primero, sostiene que Dios reconoce el tiempo en forma diferente que los seres humanos. Aquí Pedro alude al Salmo 90:4 con su afirmación de que «Mil años, para [el Señor], son como el día de ayer, que ya pasó». El significado de la alusión de Pedro es claro por el amplio contexto de este Salmo. Dios existe de «eternidad a eternidad» (90:2), pero los seres humanos son como hierba: nueva en la mañana y seca al fin del día (90:5–6). La eternidad de Dios y la naturaleza transitoria de la duración de la vida humana quiere decir que cuando las personas no toman en cuenta la naturaleza eterna de Dios, inevitablemente se vuelven impacientes con el calendario de Dios (2 P 3:9a).⁴⁵

Segundo, la demora de Dios en cuanto a la destrucción de los cielos y la tierra tiene un propósito misericordioso. Concede tiempo para que los malos se arrepientan antes de que también sean destruidos. Dios no quiere que nadie perezca sino que todos se arrepientan y escapen del desastre final que vendrá sobre los malos (3:9). Aquí Pedro hace eco de un tema común de la literatura judía y cristiana temprana. El profeta Joel, por ejemplo, después de describir el «gran» y «terrible» día del Señor, que nadie puede resistir, apela a sus oyentes: «Vuélvanse al Señor], su Dios, porque él es bondadoso y compasivo, lento para la ira y lleno de amor, cambia de parecer y no castiga» (Jl 2:12–13).

En resumen, Pedro responde de dos maneras a las afirmaciones de sus oponentes de que Dios nunca va a modificar el ritmo del mundo con un día de juicio. Los oponentes mismos proveen cumplimiento de la profecía, tanto bíblica como apostólica, de que en los últimos días vendrán falsos maestros. Irónicamente, ellos mismos son prueba de que el día final cuya venida ellos niegan en realidad está cerca. Además, el patrón de la historia bosquejado en las Escrituras muestran que Dios ha estado interviniendo activamente en el mundo desde el principio: su palabra lo creó y lo sustenta, e incluso ahora sólo su compasión por los pecadores como los falsos maestros y sus seguidores impide que él ponga en acción su plan de destruir los cielos y la tierra presente y hacerlos nuevos.

[p 593] Preparación Moral Para la Parusía

En 2 Pedro el apóstol Pedro responde alrededor del tiempo de su martirio, y tal vez mediante un colaborador, a la amenaza de los falsos maestros en Asia Menor que afirman que los cristianos son libres de todo freno moral porque Cristo nunca volverá a castigar. Ellos apelan a las cartas de Pablo, y específicamente a sus convicciones centrales en cuanto a la gracia de Dios, para respaldar sus ideas, y promueven estas ideas en base a capciosos argumentos teológicos y filosóficos. La situación de Pedro y los argumentos de los falsos maestros influyeron profun-

⁴⁵ Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 310.

damente en la forma y el contenido de este texto. El colaborador de Pedro escribe dentro de un género que ha hallado apropiado para las circunstancias reales al fin de la vida de Pedro, redactando su respuesta como un testamento y también como una carta. Siguiendo los requisitos del género testamentario, profetiza la misma venida de los falsos maestros. Ellos son parte de la apostasía de los días finales que ellos aducen que jamás vendrá.

Adoptando un modo filosófico de expresión apropiado a las pretensiones filosóficas de los falsos maestros, Pedro afirma que el juicio es certero, y, a la luz de su certeza, los cristianos deben continuar su peregrinaje en «el camino de la verdad» y «justicia». Este peregrinaje es de virtud moral, pero virtud que se origina en la gracia de Dios y en la fe humana, y se puede resumir como amor. Los que perseveran en este peregrinaje recibirán una bienvenida en el reino de Dios al fin de su jornada. Los que se desvían de él y los que dirigen esos desvíos pueden esperar sólo destrucción en el fuego estruendoso del juicio en el día del Señor. A la luz de estas verdades, Pedro insta a sus lectores a repudiar a los falsos maestros y «Más bien, crezcan en la gracia y en el conocimiento de nuestro Señor y Salvador Jesucristo» (3:18).

Esto no es ciertamente todo lo que se debe decir en cuanto a la base teológica para la ética cristiana, pero Pedro no pretende escribir un tratado completo sobre el tema. Escribe frente a una crisis moral y, a la luz de esta crisis, hace énfasis en la necesidad de transformación moral. La hebra teológica que forma el motivo principal de 2 Pedro: el día del juicio como incentivo para la conducta moral, no es una aberración dentro del Nuevo Testamento. Pablo mismo lo recalcó repetidamente (Ro 13:11–14; 14:10–12; 1 Co 3:10–17; 2 Co 5:10; 1 Ts 4:6).

El idioma filosófico de Segunda de Pedro, además, no representa una capitulación al dualismo del neoplatonismo sino un esfuerzo creativo de hablar un lenguaje que puedan entenderlos que han sucumbido ante las ínfulas de los falsos maestros. Segunda de Pedro dista mucho, por consiguiente, de ser una vergüenza para el canon de Nuevo Testamento. Provee un esfuerzo ejemplar de recalcar un principio teológico importante frente a ataques específicos al mismo, y hacerlo de una manera que sea sensible a la cultura a la que se dirige.

[p 595]

Capítulo 27

PRIMERA DE JUAN: LA VERDAD EN CUANTO A JESÚS, SU MUERTE Y SU MANDAMIENTO DE AMAR

Algunos cristianos interpretaron la corriente juanina de tradición cristiana en direcciones infieles de manera muy similar a la que otros malinterpretaron la tradición paulina. En tres cartas, un dirigente cristiano inicial que se identifica sólo como «el Anciano» (2 Jn 1; 3 Jn 1) y que probablemente es el mismo autor del cuarto Evangelio trata de una desviación del cristianismo juanino que articula el cuarto Evangelio.¹ Cerca del fin de su primera carta, el Anciano les dice a sus lectores exactamente por qué les escribe² Tanto la posición de esta declaración en la carta como el lenguaje que la declaración usa es paralela a la declaración de propósito del Evangelio de Juan:

1 Juan 5:13

Juan 20:31

Les escribo estas cosas a ustedes que creen en el nombre del Hijo de Dios, para que sepan que tienen vida eterna.

Pero éstas se han escrito para que ustedes crean que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que al creer en su nombre tengan vida.

Como la declaración de propósito en el Evangelio, la declaración de propósito en 1 Juan viene cerca del fin, pero no al mismo final³ El contenido de ambas declaraciones, [p 596] es más, es similar: el concepto de creencia, la identidad de Jesús como Hijo de Dios, la mención de su «nombre», y la meta de la vida eterna.⁴

Hay, sin embargo, una diferencia importante. En el Evangelio Juan escribió para estimular la fe en Jesús no meramente como el Mesías tradicional o profeta de la expectativa judía y samaritana sino como el Hijo único de Dios, cuya comunión eterna con su Padre le permitió ser la revelación perfecta de Dios mismo en el mundo.⁵ «La vida» era la meta de esta fe. En 1 Juan el Anciano ha avanzado un paso más allá de este propósito. Da por senta-

¹ Los estudiosos debaten si las cartas fueron redactadas por la misma persona y si esa persona redactó el Evangelio, o tal vez partes del Evangelio. El estilo de las cartas es tan homogéneo, y tan similar al estilo peculiar del cuarto Evangelio, que todos los cuatro documentos probablemente vienen, bien sea de la misma persona o del autor primario del Evangelio y un asociado íntimo (que también puede haber escrito Juan 19:35 y 21:24). En los capítulos sobre las Cartas de Juan seguiré el convencionalismo de referirme al cuarto Evangelio como el Evangelio de Juan e identificar al autor de las cartas como «el anciano», usando el título que el autor usa para sí mismo en 2 y 3 Juan (cf. Raymond E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple* [Paulist, Nueva York, 1979], 94).

² Nada en la apertura y conclusión de 1 Juan indica que esto es una carta, aunque el anciano frecuentemente se refiere a escribirles a sus lectores (1:4; 2:1, 7, 8, 12, 13 [3x], 14 [2x], 21, 26; 5:13). Los estudiosos a menudo han llamado al documento un «tratado» o «sermón», como en los comentarios de Hans Windisch, *Die katholischen Briefe*, 3ª ed., rev. Herbert Preisker (HNT 15; J. C. B. Mohr, Tübingen, 1951; ed. orig. 1911), 107–8, 136, y C. H. Dodd, *The Johannine Epistles* (MNTC; Hodder & Stoughton, Londres, 1946), xxi. Probablemente es mejor, sin embargo, pensar de la redacción como una carta desusada (similar a Hebreos), escrita para la propia comunidad del anciano y por consiguiente despojada de la introducción y conclusión epistolares normales. Sobre esto ver Georg Strecker, *The Johannine Letters* (Hermeneia; Fortress, Minneapolis, 1996), 3, Judith Lieu, *The Theology of the Johannine Epistles* (New Testament Theology; Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1991), 3.

³ A Primera de Juan 5:13 le sigue 5:14–21 tal como a Juan 20:30–31 le sigue 21:1–25. El anciano habla en otros cinco lugares de su propósito para escribir: 1 Juan 1:4; 2:1, 12–14, 21, 26. La declaración de propósito en 5:13, sin embargo, abarca todas estas otras declaraciones de propósitos, más específicas.

⁴ Sobre el paralelismo entre Juan 20:31 y 1 Juan 5:13, ver Raymond E. Brown, *The Epistles of John* (AB 30; Doubleday, Garden City, N.Y., 1982), 91, 605, 631, 634, y Hans-Josef Klauck, *Der erste Johannesbrief* (EKK 23.1; Benziger and Neukirchener, Zürich y Neukirchen-Vluyn, 1991), 318–21. La opinión de Lieu, *Theology of the Johannine Epistles*, 7, 101, de que no se puede dar por sentado que el Anciano tenía conocimiento del Evangelio de Juan parece demasiado escéptico a la luz de las muchas similitudes estructurales, conceptuales y verbales entre las dos obras.

⁵ Ver cap. 6, arriba.

do que sus lectores creen que Jesús es el Hijo de Dios, y escribe más bien para asegurarles que la fe que ya han abrazado le llevará a la vida eterna.⁶

El Motivo de 1 Juan

El resto de 1 Juan dice razonablemente claro lo que ha sucedido para impulsar este cambio de énfasis. Un grupo de personas ha dejado la comunión de la iglesia del Anciano respecto a su comprensión de la identidad de Jesús (2:19). A pesar de haber salido de la comunidad del Anciano, todavía están en contacto con ella e intentando «enseñar» que lo que la comunidad del Anciano capta en cuanto a la verdad de Cristo es inadecuado (2:20, 26–27). El anciano llama a estos secesionistas «anticristos» (2:18), y este nombre provee una ventana a su enseñanza. Un par de frases después él habla de su secesión, y dice:

¿Quién es el mentiroso sino el que niega que Jesús es el Cristo [el Mesías]? Es el anticristo, el que niega al Padre y al Hijo. Todo el que niega al Hijo no tiene al Padre; el que reconoce al Hijo tiene también al Padre (2:22–23).

Parece razonable tomar esto como una descripción de la diferencia primordial entre los secesionistas y el grupo principal: los secesionistas han dejado de identificar a Jesús como el Mesías, el Hijo de Dios; precisamente la confesión esencial que lleva a la vida eterna según el Evangelio de Juan (Jn 11:27; 20:31). Esto recibe confirmación de la advertencia contra la falsa enseñanza en Juan 9: «Cualquiera que pretenda avanzar más allá de lo que Cristo enseñó, no tiene a Dios; pero el que permanece en esa enseñanza, tiene al Padre y también al Hijo» (VP).

En otras palabras, algunos han «avanzado» o, desde su propia perspectiva «progresado» (*proagon*) más allá de la enseñanza tradicional del grupo principal en cuanto al Mesías, y al hacerlo han dejado atrás la conexión esencial entre el Padre y el Hijo.⁷ Los [p 597] falsos maestros han introducido una complicación perniciosa en la confesión de que Jesús es el Mesías y el Hijo de Dios. ¿En qué dirección han «progresado» ellos?

Ya hemos visto en el capítulo 6 que en el Evangelio Juan a propósito se esforzó por definir el término «Mesías» como queriendo decir que Jesús era el Hijo único y eterno de Dios. El anciano da por sentado esta redefinición y avanza ligeramente más allá para usar el término «Mesías» e «Hijo de Dios» intercambiabilmente sin ninguna diferencia discernible en significado. Así, inmediatamente después de decir que los secesionistas niegan que Jesús sea «el Cristo», dice que niegan «al Hijo» (2:22–23; cf. 2 Jn 9), y más tarde puede hablar en la misma frase de creer «que Jesús es el Cristo» y creer «que Jesús es el Hijo de Dios» (5:1, 5).⁸ Llamar a Jesús el Cristo o el Hijo es una manera de referirse a la divinidad del Jesús humano.

Esto quiere decir que los secesionistas habían dejado de identificar a la persona humana Jesús con el ser divino descrito en el Evangelio de Juan, aquel a quien Juan llama «el unigénito Hijo de Dios, que está al lado del Padre» (Jn 1:18, aut.). Este concepto de la situación recibe respaldo del contraste que el Anciano deriva entre «Todo espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido en carne» por un lado, y por otro lado, «todo espíritu que no confiesa que Jesucristo ha venido en carne».⁹ Algunos reconocen que el hombre llamado Jesús también es el divino Mesías. Otros niegan esto. El primer grupo, dice el Anciano, «es de Dios», en tanto que el otro es «el espíritu del anticristo» (4:2–3, RV-60). Toda duda que quede de que este es la principal idea de la falsa enseñanza desaparece cuando hallamos que en 2 Juan 7 el mismo asunto vuelve a aparecer pero conectado explícitamente a los «enga-

⁶ Brown, *Epistles of John*, 634.

⁷ Ibid., 673–74. Brown señala (673) que la frase *jo proagon* quiere decir «el que progresa» y no tiene necesariamente connotaciones peyorativas. Puede representar el uso del Anciano de una palabra que los secesionistas favorecían.

⁸ M. de Jonge, «The Use of the Word CRISTOS in the Johannine Letters», en *Studies in John Presented to Professor Dr. J. N. Sevenster* (Leiden: E. J. Brill, 1970), 66–74, aquí en 67–68; Martin Hengel, *The Johannine Question* (SCM, Londres y Trinity Press International, Philadelphia, 1989), 59.

aut. traducción del autor

⁹ Hengel, *Johannine Question*, 59, destaca que el anciano «introduce la sola palabra Jesús en conexión con formulaciones confesionales» cinco veces (2:22; 4:3, 15; 5:1, 5). Esto es consistente con la teoría de que los secesionistas rehúsan asignar significación religiosa al Jesús humano y que el anciano quiere reafirmar esta significación.

ñadores» (*planoi*); precisamente el término que el Anciano usa de los secesionistas en 1 Juan 2:26 (*ton planonton*), y a todo el que enseña esta idea se le llama un «anticristo»:

Es que han salido por el mundo muchos engañadores que no reconocen que Jesucristo ha venido en cuerpo humano. El que así actúa es el engañador y el anticristo.¹⁰

[p 598] Si podemos tomar algunas de las amonestaciones del Anciano a sus lectores como esfuerzos por fortalecer las creencias tradicionales que los secesionistas han negado, entonces podemos proveer incluso más detalles en cuanto a las condiciones de ellos. Evidentemente ellos afirman estar sin pecado (1:8, 10).¹¹ Paradójicamente, sin embargo, continúan pecando (3:6, 9; 5:18) de maneras obvias: andan en oscuridad (1:6; cf. 2:11), aborrecen a otros (2:9, 11; 3:15–18; 4:20), y aman al mundo (2:15).¹² En una de las afirmaciones más enigmáticas del Anciano dice que Jesucristo «vino mediante agua y sangre ... no sólo mediante agua, sino agua y sangre» (5:6, aut.). La preocupación del Anciano para decir que Jesús no vino sólo «mediante agua» probablemente refleja un énfasis de los secesionistas en el bautismo de Jesús y su renuencia correspondiente a admitir la significación de la muerte de Jesús. Contra esto, el Anciano trae a colación el único otro pasaje en la literatura juanina en donde están estrechamente vinculadas la sangre y el agua: la descripción de testigo ocular en el Evangelio de Juan de la secuela de la muerte de Jesús:

Uno de los soldados le abrió el costado con una lanza, y al instante le brotó sangre y agua. El que lo vio ha dado testimonio de ello, y su testimonio es verídico. Él sabe que dice la verdad, para que también ustedes crean (Jn 19:34–35).

En 1 Juan 5:6, por consiguiente, el Anciano probablemente está afirmando, en contra de las negaciones de los secesionistas, que el ministerio de Jesús se caracteriza no por uno, sino por dos sucesos esenciales: su bautismo al principio de su ministerio y su crucifixión al final. No es suficiente hablar de su bautismo (la segunda mención de «agua» en 5:6), sino que es teológicamente necesario también hablar del momento en su vida cuando el agua se mezcló con sangre: el tiempo de su muerte en la cruz.¹³

Este retrato de la teología de los secesionistas parece una forma menos elaborada de ciertos movimientos heréticos que atormentaron a la iglesia ortodoxa en el siglo segundo. Ignacio, escribiendo en el 117 d.C., les advirtió a los cristianos de Asia Menor occidental respecto a los «incrédulos» que pensaban que el sufrimiento de Jesús fue sólo una apariencia y no confesaban que era una persona «de carne» (*Smyrn.* 2.1; 5.2; *Trall.* 10.1).

¹⁰ Judith Lieu, *The Second and Third Epistles of John*, SNTW (T. & T. Clark, Edinburgh, 1986), 81–87, cree que es «a la vez imposible y equivocado intentar identificar a los falsos maestros» mediante la confesión de 1 Jn 4:2. Si el anciano se estuviera oponiendo al docetismo, aduce ella, habría usado una construcción acusativa e infinitiva para describir la confesión, y no la más ambigua construcción participio (*eleluztota*) que en realidad aparece en el texto. El cambio de este participio perfecto al participio presente (*ercomenon*) en 2 Jn 7, es más, demuestra que no se tiene en mente ninguna enseñanza falsa específica en esta carta posterior de un autor diferente. Lieu no aclara, sin embargo, por qué estas sutilezas gramaticales evitan que el texto se refiera a las creencias de los herejes docetas. Tanto Lieu (*ibid.*, 83) y Strecker, *Johannine Letters*, 70, inexplicablemente aducen que 2 Juan difiere de 1 Juan al designar a los oponentes como «engañadores» (*planoz*). En 1 Juan 2:26, sin embargo, el anciano se refiere a sus oponentes como «los que procuran engañarlos» (*ton planonton jumas*). Es difícil ver la diferencia.

¹¹ Ver, por ej., Dodd, *Johannine Epistles*, 21–22, e I. H. Marshall, *The Epistles of John* (NICNT; Eerdmans, Grand Rapids, 1978), 112–13. Pace Strecker, *Johannine Letters*, 75, que piensa que no se puede usar 1:8–10 como evidencia de que los falsos maestros se consideraban a sí mismos sin pecado y que piensa (D33–34) que la falsa enseñanza es la única preocupación del anciano en la carta.

¹² Strecker, *Johannine Letters*, 75, afirma que la polémica del anciano contra los falsos maestros como pecadores simplemente se deriva de su ruptura con la comunidad; en la opinión del anciano aborrecen a sus hermanos y aman al mundo simplemente porque han cortado sus lazos con el grupo original. Brown, *Epistles of John*, 325–27, opinan que la acusación de amor al mundo refleja la preocupación misionera de los secesionistas. Estas opiniones de la polémica del anciano, sin embargo, no reflejan adecuadamente su preocupación de que sus lectores no se dejen atrapar (presumiblemente como los secesionistas) en «los malos deseos del cuerpo, la codicia de los ojos y la arrogancia de la vida» (2:15–16).

¹³ Para esta comprensión de 5:6, ver Brown, *Epistles of John*, 577–78.

Además, evidentemente no creían «en la sangre de Cristo» (*Smyrn.* 6.1) y «se abstendían de la eucaristía y la oración porque no confesaban que la eucaristía es la [p 599] carne de nuestro Salvador Jesucristo: la carne que sufrió por nuestros pecados, que en su bondad el Padre resucitó» (*Smyrn.* 7.1). Sus doctrinas desviadas iban acompañadas de una falta de amor hacia los necesitados: «no se preocupan por amar, ni a las viudas, ni a los huérfanos, ni a los afligidos, ni a los presos o libres, ni por los que sufren hambre o sed» (*Smyrn.* 6.2).

Ireneo, escribiendo a fines de siglo segundo, atribuyó a un efesio llamado Cerinto la creencia de que Jesús era un hombre ordinario, aunque desusadamente sabio, en quien un «Cristo» espiritual descendió después de su bautismo y del cual este mismo «Cristo» salió antes de su crucifixión y resurrección (*Haer.* 1.26.1).¹⁴ Ireneo también habla de una tradición de que «Juan, el discípulo del Señor» huyó de Cerinto cuando se cruzó con él en los baños de Éfeso, gritando mientras huía corriendo que Cerinto era «el enemigo de la verdad» (*Haer.* 3.3.4)

Hay diferencias importantes entre las enseñanzas de Cerinto, los «incrédulos» a los cuales Ignacio describe, y los secesionistas de 1 Juan, y estas diferencias hacen improbable que se pueda identificar uno con otro estos tres conjuntos de enseñanzas. Los falsos maestros de Ignacio «practicaban el judaísmo» (*Magn.* 10.3; cf. 8–9) en tanto que los seguidores de Cerinto no tienen características judías discernibles. De modo similar, los secesionistas de las cartas juaninas no muestran ninguna proclividad hacia las prácticas judías o la compleja cosmología de Cerinto, que «enseñaba que el mundo no fue hecho por el Dios primario, sino por un Poder muy separado de él» (Ireneo, *Haer.* 1.26.1).¹⁵

Con todo, una amplia medida de terreno común subyace en los tres movimientos. Los adherentes de todos los tres movimientos consideraban la naturaleza carnal de Jesús como un obstáculo a su papel como revelador de Dios. Ninguno de los tres halló lugar para la crucifixión de Jesús. A los «incrédulos» de Ignacio y a los secesionistas juaninos se les podría criticar por no mostrar amor a otros, particularmente a los necesitados, y no ver significación en la muerte de Cristo como expiación por el pecado. Los seguidores de Cerinto, como los secesionistas, hacían distinción entre el Jesús humano y el Cristo divino. Podían concordar con la iglesia ortodoxa en que el bautismo de Jesús era importante, pero no veían ninguna significación teológica en su crucifixión. A la luz de este terreno común, parece prudente comprender a los secesionistas de las cartas juaninas como una forma naciente de ellas que se desarrollaron más completamente y en estas varias direcciones en el siglo segundo.¹⁶

Un elemento esencial hallado entre los secesionistas de 1 Juan que no aparece ni en los «incrédulos» de Ignacio ni tampoco entre los seguidores de Cerinto en *Contra elegías* de Ireneo es la afirmación de estar sin pecado (1:8, 10). Esta afirmación puede [p 600] surgir, sin embargo, de algo similar a la creencia gnóstica valentiniana de que el obstáculo entre las personas y la salvación no es la transgresión de la ley moral de Dios sino la posesión de una naturaleza «material». Ireneo nos dice:

Sostienen que serán salvados por entero y sin ninguna duda, no mediante la conducta, sino porque son espirituales por naturaleza. Porque, así como es imposible que la sustancia material participe de la salvación (puesto que, en verdad, mantienen que es incapaz de recibirla), así también es imposible que la sustancia espiritual (por lo que quieren referirse a sí mismos) deba jamás venir bajo el poder de la corrupción, cualquiera que sea la suerte de acciones en las que participen ellos. Porque así como el oro, cuando sumergido en inmundicia, no pierde por eso su belleza, sino que retienen sus propias cualidades nativas, la inmundicia no teniendo poder para hacerle daño al oro, así afirman que ellos no pueden en ninguna manera sufrir daño, o perder su sustancia espiritual, cualesquiera que sean las acciones materiales en las que puedan intervenir (*Haer.* 1.6.2).

¹⁴ Cf. la creencia de algunos valentinianos de que «Cristo» pasó a través de María como agua por un tubo y descendió sobre el Salvador en su bautismo. El Salvador «siguió libre de todo sufrimiento, puesto que en verdad no era posible que sufra quien era a la vez incomprendible e invisible». Por la misma razón «el Espíritu de Cristo» fue sacado del Salvador cuando fue llevado ante Pilato (Ireneo, *Haer.* 1.7).

¹⁵ Rudolf Schnackenburg, *The Johannine Epistles: Introduction and Commentary* (Crossroad, Nueva York, 1992), 21, 23.

¹⁶ Cf. *ibid.*, 23.

Si permitimos que los gnósticos hablen por sí mismos, hallamos esta comprensión del pecado confirmada por «Jesús», supuestamente hablando a sus discípulos, en el *Evangelio de María* de fines del segundo siglo:

No hay pecado, sino que son ustedes los que hacen pecado cuando hacen las cosas que son como la naturaleza del adulterio, al que se llama «pecado». Por eso Dios vino en su medio, a la esencia de la misma naturaleza, a fin de restaurarla a sus raíces.¹⁷

Más adelante Jesús advierte a sus discípulos que no deben «establecer ninguna regla más allá de lo que yo les he señalado» ni «dar una ley como el legislador [Moisés] a menos que se obliguen a ella».¹⁸

Aquí también el problema humano que necesita resolución del otro mundo no es la transgresión de los mandamientos, tales como: «No cometerás adulterio», sino la identificación de los que tienen una naturaleza espiritual y la restauración de estas personas a su naturaleza básica. La naturaleza de uno, sea material o espiritual, determina si uno es salvado.

Puesto que un sacrificio expiatorio es un remedio para la transgresión contra la ley de Dios, no tiene lugar en un sistema en donde el problema es formulado en forma diferente, en términos de la naturaleza esencial de uno. Para gnósticos como estos, por consiguiente, la muerte expiatoria de Cristo era difícilmente necesaria para la salvación. [p 601] Si acaso, tal muerte era una ofensa porque implicaba que los poderes «materiales» habían conquistado al Salvador gnóstico que supuestamente salvaba de estos mismos poderes a las personas espirituales.

A los secesionistas en 1 Juan no se les pueden identificar con los gnósticos valentinianos como tampoco se los puede identificar con los oponentes de Ignacio o los seguidores de Cerinto, pero pueden haber sostenido una cristología y una soteriología que se parecía a formas posteriores de enseñanza gnóstica. Así pueden haber descartado la significación teológica de la crucifixión de Cristo no sólo porque pensaban que no podían sufrir sino también porque, para ellos el «pecado» en el sentido tradicional de violar la ley de Dios, no existe.

En resumen, los que se han separado del grupo al cual está escrita 1 Juan intentan separar al Jesús histórico del Cristo eternamente existente. Este Cristo espiritual es el Hijo de Dios y ha dado a conocer a su Padre. Los secesionistas probablemente separan al «Jesús» humano del «Cristo» espiritual porque entienden que el mundo material es inherentemente malo. Como divino revelador del Padre, Cristo está libre de este mal. Debido a esto, sólo parece tomar forma de Jesús y no está sujeto a los problemas físicos normales de un ser humano, tales como nacimiento, sufrimiento y muerte. Vino sobre Jesús en forma espiritual en su bautismo y se separó de él antes de su crucifixión. También pueden identificar sus propios problemas no como el enajenamiento de Dios debido a su violación de la ley de Dios sino como la necesidad de reorientación de sus naturalezas implícitamente espirituales.

De debido a que 1 Juan a menudo no es explícita en cuanto a las creencias de los secesionistas, este cuadro necesariamente es especulativo, pero tiene el mérito de presentar afirmaciones explícitas así como indicios más ambiguos en cuanto a los falsos maestros en un retrato coherente. Este retrato, es más, encaja en sus delineamientos amplios con varios movimientos religiosos conocidos que surgieron menos de un siglo después de la redacción de esta carta.

Aunque el Anciano no es explícito en cuanto a las actividades de los secesionistas después de que dejaron el grupo original, parece que ellos trataron de influir a los que quedaron detrás para que se les unan en sus nuevas creencias (2:27). A su manera de ver, ellos han «progresado» más allá de las viejas tradiciones del grupo original (2 Jn 9). Tal vez se veían a sí mismos como profetas en contacto con «el Espíritu de verdad» que Jesús dijo que vendría a sus discípulos para enseñarles en cuanto a sí mismo y guiarlos a toda verdad (4:1, 6; Jn 15:26; 16:13). Evidentemente sus esfuerzos habían logrado socavar la confianza de algunos del grupo original en cuanto a Jesús.

¹⁷ NHL, 471–72. Cf. Ireneo, *Haer.* 1.7, que dice que los valentinianos creen que «algunos son buenos por naturaleza, y otros malos por naturaleza. Los buenos son los que llegan a ser capaces de recibir la simiente [espiritual]; los malos por naturaleza son los que nunca son capaces de recibir esa simiente».

¹⁸ NHL, 472

El anciano escribe, por consiguiente, a fin de asegurarle a este grupo que lo que han oído desde el principio es la verdad y que deben «permanecer» o «perseverar» en eso (2:24). Quiere fortalecer la confianza de ellos de que la verdad que él y sus asociados les enseñaron es el medio a la vida eterna (2:21; 5:13).

[p 602] La Respuesta del Anciano

Aunque 1 Juan no tiene un argumento obviamente fácil de seguir, el Anciano vuelve vez tras vez a cinco temas: la autoridad y veracidad de las tradiciones anteriores, el testimonio de esas tradiciones en cuanto a la humanidad de Jesús, su testimonio a la relación entre el cristiano y el pecado, su testimonio a la significación de la muerte de Jesús, y su testimonio del amor como prueba de las afirmaciones de tener una relación con Dios.¹⁹

La autoridad y veracidad de las tradiciones anteriores

Puesto que los falsos maestros que se han separado de la comunidad creen que su enseñanza ha «progresado» más allá de las tradiciones elementales en cuanto a Jesús del grupo que dejaron detrás, el Anciano se esfuerza en toda su composición para recalcar la autoridad y suficiencia precisamente de esas tradiciones anteriores. Sus lectores tienen la unción del Santo, les asegura el Anciano, y esta unción les enseña lo que necesitan saber (2:20). Ellos no tienen necesidad, en otras palabras, de una enseñanza adicional «progresiva» más allá de lo que han recibido en las tradiciones que les han sido entregadas cuando se convirtieron en cristianos y que el Espíritu Santo, con quien ellos han sido ungidos, les ha impulsado a abrazar.²⁰

Aunque el Anciano a menudo habla directamente a su público en primera persona singular, cuando hace énfasis en la autoridad de las tradiciones originales usa la primera persona plural (1:2–5). Es probable que este plural no tiene la intención de ser meramente retórico (de otra manera, ¿por qué usar el singular después de todo?), sino que incluye a otros guardianes autoritativos de las tradiciones originales en cuanto a Jesús. El anciano comunica con su público, por consiguiente, que no habla meramente por autoridad propia sino con la autoridad que otros comparten.²¹

En contraste a lo que parece ser énfasis de los secesionistas en la naturaleza progresiva de su enseñanza, el Anciano lleva a su público de regreso a dos «principios» tradicionales de los cuales no deben descarriarse: el principio que Dios efectuó mediante su palabra y comienzo como cristianos. El prólogo del Evangelio de Juan afirma que precisamente el Jesús que «se hizo hombre y habitó entre nosotros» estaba con Dios «en el principio». Haciendo eco de esta declaración, el Anciano empieza su redacción diciéndole a su público que les proclama «lo que ha sido desde el principio» (*ap arques*, 1:1; cf. 2:13a, 14a). Luego, en todo el resto de su escrito le recuerda a su público su [p 603] «principio» como cristianos. Ellos han oído el mandamiento de amar a los hermanos y hermanas «desde el principio» (*ap arques*, 2:7; 3:11), y deben permanecer en la enseñanza que han oído «desde el principio» (*ap arques*, 2:24).

El anciano y su círculo abarcan la conexión auténtica entre estos dos principios porque son testigos de primera mano de la vida y enseñanza de Jesús. Esta es la significación de las referencias a la percepción que se siente en la primera frase de la composición del Anciano. Aquel a quien el Evangelio de Juan describe tanto como «el Verbo» y «la vida» es Aquel a quien el Anciano y su círculo de testigos autoritativos vieron, palparon con sus

¹⁹ Los comentaristas difieren agudamente en cómo dividir 1 Juan, algunos escogiendo dos, otros tres, y otros siete divisiones. Ver la lista en Brown, *Epistles of John*, 764. La división que parece atraer al mayor número de seguidores es 1:5–2:17; 2:18–3:24, y 4:1–5:12, aunque incluso aquí solo siete de los cuarenta y tres eruditos y versiones de la lista de Brown concuerdan con esta estructura. El género del documento también es difícil de discernir.

²⁰ Para esta comprensión de 2:20, 27, ver Brown, *Epistles of John*, 341–48, y Klauck, *Erste Johannesbrief*, 156–58. Este pasaje de 1 Juan contiene las únicas tres menciones del término *carisma* («unción») en el Nuevo Testamento. Ocasionalmente los eruditos lo han tomado como refiriéndose a algo diferente del Espíritu Santo, tal como el evangelio o la enseñanza que han oído los lectores del anciano. Una referencia al Espíritu Santo es más probable, como lo reconoce la mayoría de comentaristas, puesto que en el Nuevo Testamento el Espíritu Santo es el objeto del verbo relacionado *crio* en tres de sus cinco menciones (Lc 4:18; Hch 10:37–38; 2 Co 1:21–22).

²¹ Samuel Byrskog, *Story as History—History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History* (WUNT 123; J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 2000), 241–42.

manos, y oyeron (1:1–3). Por lo menos una persona dentro de este círculo vio el agua y la sangre brotar del costado de Jesús después de su muerte en la cruz (5:6–9; cf. Jn 19:34–35). El mensaje que han oído de Jesús también es lo que han comunicado al público del Anciano. Así, lo que han visto es la base de su testimonio (1 Jn 1:5; 2:7; 3:11; 4:14), y este testimonio queda confirmado por el testimonio del Espíritu de verdad que Jesús prometió enviar (Jn 14:17; 15:26; 16:13) y con quien los lectores del Anciano han sido ungidos (1 Jn 2:20, 26–27; 5:7–8).

Debido a que el Anciano y su círculo de testigos conectan el público del Anciano con el Jesús histórico, su testimonio funciona como la piedra angular para la autenticidad de todas las afirmaciones en cuanto a la identidad y significación de Jesús. Su enseñanza es lo que el Anciano llama «nuestra fe» (5:4). Mediante este cuerpo de enseñanza el público del Anciano puede discriminar entre amigos y enemigos teológicos, entre la verdad y el error: «Nosotros somos de Dios, y todo el que conoce a Dios nos escucha; pero el que no es de Dios no nos escucha. Así distinguimos entre el Espíritu de la verdad y el espíritu del engaño» (4:6).

Mucho está en Juego aquí porque sólo al permanecer en la proclamación del círculo de testigos del Anciano puede su público continuar teniendo comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo (1:3). Es más, sólo al permanecer en comunión con el Padre y su Hijo es posible tener vida eterna (1:2; 2:24–25; 5:20).²²

El testimonio de las tradiciones para la humanidad de Jesús

En contra de la convicción de los secesionistas de que Jesucristo no ha venido en la carne (1 Jn 4:2; 2 Jn 7), el Anciano pone énfasis especial en la humanidad de Jesús. La importancia de este tema es evidente por la consideración extensa que el Anciano le da al principio de su escrito (1 Jn 1:1–4). Esta apertura está modelada por el prólogo del Evangelio de Juan. Como Juan 1:1–4, 14, empieza con una referencia al «principio», habla de Jesús como el «Verbo», identifica al Verbo con la «vida», y dice que esta vida estaba «con» Dios y se manifestó, y que nosotros «la contemplamos».²³

A diferencia del prólogo del Evangelio, en donde el énfasis está en la unidad eterna entre el Hijo unigénito y su Padre, aquí el Anciano hace énfasis en la humanidad del «Verbo que es vida» hablando gráficamente de la realidad física de Jesús. Los que están [p 604] dentro del círculo de autoridad del Anciano oyeron, vieron y palparon al «Verbo que es vida». El énfasis en esta descripción está precisamente en los elementos de la naturaleza de Jesús que están en disputa entre el Anciano y los que se han separados de la comunión de su comunidad. El Anciano y sus oponentes parecen concordar en que el Verbo, que recientemente apareció en la historia, reveló a Dios mediante su enseñanza, pero la naturaleza física de la aparición reciente del Verbo es otro asunto. El anciano dice cuatro veces en el espacio de una sola oración griega (1:1–3a) que él y su círculo de testigos «vieron» a Jesús. Le vieron, además, no meramente en un sentido intelectual o espiritual sino con sus propios ojos. De la misma manera, le palparon, no metafóricamente, sino con sus propias manos (1:1).

El anciano puede haber hecho énfasis en su conexión personal y sensorial con Jesús al principio de la carta porque quiere más adelante en la carta afirmar vez tras vez que «el Cristo, el Hijo de Dios» no es otro que el Jesús plenamente humano, y en un pasaje de importancia esencial, que fue un hombre de carne y sangre que realmente murió la muerte violenta descrita en el Evangelio juanino (Jn 19:34–35; 1 Jn 5:6–9). Los secesionistas pueden haberse alegrado de hablar, como los cristianos juaninos de los que se habían separado, de la venida de «el Cristo, el Hijo de Dios» (Jn 11:27; 20:31), pero no están dispuestos a identificar a esta figura con el hombre Jesús. Si es así, entonces el Anciano, que usa «Cristo» e «hijo de Dios» intercambiabilmente, insiste de nuevo en esta noción de que el que niega que Jesús es el Cristo es un mentiroso (1 Jn 2:22). Más adelante afirma que «todo espíritu que no confiesa a Jesús no es de Dios» (4:3). Hace énfasis que creer en Jesús como el Hijo de Dios (4:15; 5:5, 20) y el Cristo (5:1, 20) es esencial para los que quieren alinearse con Dios. Sin el «Hijo», definido como el Jesús humano, es imposible tener al Padre (2:22b–23).

²² Cf. Hengel, *Johannine Question*, 58.

²³ Ver la útil tabla de paralelos en Schnackenburg, *Johannine Epistles*, 50 n. 3.

El no confesar a Jesús como Hijo de Dios no sólo viola la tradición cristiana en cuanto al pasado, sino que también confirma la tradición en cuanto al surgimiento de falsas enseñanzas en el futuro. De acuerdo al anciano, los que rehúsan confesar al Jesús en carne se alinean con «el anticristo» (2:22; 4:3). El paralelo aquí con el lenguaje de los discursos apocalípticos de los Sinópticos parece demasiado estrecho como para no tener alguna pertinencia al problema que considera el Anciano.

En aquellos pasajes Jesús advierte sobre que al «fin del mundo» (Mt 24:3; cf. Mr 13:3) muchos llegarían y dirían: «Yo soy el Cristo». Con esta afirmación «engañarán» (*planeousin*) a muchos (Mt 24:5; cf. Mr 13:5; Lc 21:8). También advierte además respecto al surgimiento de los «falsos profetas» que también «engañarán» (*planeousin*) a muchos (Mt 24:11). Finalmente, habla también de «falsos Cristo» (*pseudocristoi*) y «falsos profetas» (*pseudoprofetai*), que producirán señales y maravillas a fin de «engañar» (Mr 13:22, *apoplanan*; Mt 24:24, *planesai*) incluso a los elegidos. El anciano parece conocer bien esa tradición y toma prestado su lenguaje para describir a los secesionistas como «muchos anticristos» (*anticristoi*, 1 Jn 2:18), «muchos falsos profetas» (*pseudoprofetai*, 4:1) y «los que procuran engañarlos» [*planonton*] (2:26).²⁴ Él considera la [p 605] aparición de estos, conforme a los discursos de los Sinópticos, como una señal de la llegada de «la hora final» (2:18).²⁵

¿Por qué hace esto el Anciano? Sigue esta estrategia no debido a que los secesionistas mismos estén aduciendo ser figuras mesiánicas como los falsos profetas de los discursos de los Sinópticos, sino probablemente porque, desde la perspectiva de anciano, ellos han sustituido su propia comprensión de la identidad del Mesías por la comprensión tradicional juanina. Según ellos, el Mesías ha venido, pero no se le puede identificar con el hombre Jesús de ninguna manera sencilla. El de ellos es un Cristo sustituto, y en tanto y en cuanto persuadan a otros de que este es el Cristo correcto, son anticristos, como el Anticristo que, en la escatología cristiana tradicional, surgirá en los últimos tiempos (2:18).²⁶ Tal vez es con este falso Cristo en mente que el Anciano, en una orden famosamente enigmática al fin de la carta, insta a sus lectores a guardarse de los ídolos (5:21).²⁷ Los lectores del Anciano no deben sustituir al Jesús de la tradición juanina, que «vino en carne y habitó entre nosotros» (Jn 1:14), por un Cristo que está afiliado al Jesús de carne sólo de manera muy floja. Hacerlo así, advierte el Anciano, es idolatría.²⁸

El testimonio de las tradiciones en cuanto a la relación entre el cristiano y el pecado

El anciano cree que los que se han separado de su comunidad no han tomado el pecado en serio. Parecen contentarse con hablar de su comunión con Dios al mismo tiempo que, desde la perspectiva del Anciano, «andan en

²⁴ Strecker, *Johannine Letters*, 241, afirma, convincentemente, que los «falsos Cristos» y los «falsos profetas» de Mr 13:6 y 22 son comparables a los «anticristos» de 1 Jn 2:18.

²⁵ Ver también 1 Ti 4:1; 2 Ti 3:1; 2 P 3:3; Jud 18, y los comentarios de Gregory C. Jenks, *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth* (BZNW 59; Walter de Gruyter, Berlín, 1991), 339.

²⁶ El término «anticristo» se usa sólo en 1 Jn 2:18 (2 x), 22; 4:3; y 2 Jn 7 dentro del Nuevo Testamento. Pace, por ej., Richard Chenevix Trench, *Synonyms of the New Testament*, ed. rev. (Macmillan, Londres, 1865), 101–5, probablemente no se refiere a una figura que está «contra» Cristo sino una que reemplaza al Cristo auténtico (aunque Trench tiene razón en que no se puede respaldar este caso apelando al significado de la preposición *anti*). Para el concepto en otras partes del cristianismo inicial, sin el término, ver, además de los pasajes de los Sinópticos mencionados arriba 2 Ts 2:3–12; Ap 11:7; 12:1–13:18; 14:8–11; 17:1–18; 19:17–20:10; y *Did.* 16.4. En estos pasajes y en los discursos apocalípticos de los Sinópticos, la tradición del falso profeta de Dt 13:1–5 se amalgama con la tradición de un gobernador político ferozmente opuesto a Dios y a su pueblo en los últimos días, según Dn 11:36. El anciano está más interesado en el lado del falso profeta de la tradición porque la oposición de la que habla surge de los falsos maestros antes que de la persecución política. Ver Jenks, *Antichrist Myth*, 340, 339–44; Schnackenburg, *Johannine Epistles*, 135–39; y Strecker, *Johannine Letters*, 236–41.

²⁷ Cf. Brown, *Epistles of John*, 628–29.

²⁸ Hacerlo así es por consiguiente violar precisamente la advertencia de Dt 13:1–11 contra cualquiera, sea falso profeta o pariente, que trata de hacer descarriar al pueblo de Dios a la adoración de otros dioses.

la oscuridad» (1:6). Este tráfico en la «oscuridad» se ha mostrado principalmente en su odio por otros (2:9), odio demostrado preeminentemente en la secesión real de los oponentes del Anciano de la comunión con él y su grupo (2:19).²⁹

Aunque esta motivación motivada por el odio es el ejemplo primario del pecado de sus oponentes, los pecados de ellos ciertamente no están limitados a esto. Además [p 606] de ignorar el «nuevo mandamiento» de Jesús de «amarse unos a otros», también ignoran sus «mandamientos» y su «palabra» en general (2:3–4, 7–8) y no «andan» como Jesús mismo «anduvo» (*peripateo* en 2:6, aut.). Cuando el Anciano advierte a sus lectores a no amar al mundo y las cosas asociadas con él: deseos ilícitos, sean carnales o visuales, y la arrogancia de la vida opulenta (2:16), y cuando describe la negativa del amor al hermano de uno al rehusar suplir las necesidades de los creyentes pobres (3:17), probablemente está pensando en los secesionistas. Ellos afirman tener comunión con Dios pero no creen que su afirmación deba demostrarse en conducta justa (1:5, 7).

Aunque es imposible identificar con certeza los orígenes de esta actitud descuidada hacia el pecado, los mismos secesionistas tal vez apelan al Evangelio de Juan para la justificación. Pueden haber razonado que si están permaneciendo en Jesús, entonces, como Jesús, no pueden ser convictos de pecado (Jn 8:46). Como el ciego del Evangelio, adoran a Jesús como su Señor (9:38), y por consiguiente como él no son «culpables de pecado» (9:41; cf. 15:22, 24). Así ellos pueden aducir que puesto que han decidido creer en Jesús, han salido de la esfera en que el pecado importa: no están pecando ahora y tampoco han pecado (1:8, 10). El pecado simplemente no es un asunto que necesite preocuparlos porque ellos han avanzado a un nivel más alto de existencia espiritual que aquel en que están los que se retuercen las manos por cometer esta o aquella transgresión contra la ley.³⁰

Contra esta noción, o algo parecido, el Anciano insiste en que el pecado es asunto serio. Sostiene que es imposible decir verdaderamente bien sea que uno no ha pecado en el pasado (1 Jn 1:10) o que al presente no sea susceptible de pecar (1:8). Al mismo tiempo es imposible tratar a la ligera el pecado que uno comete con desplante, como si uno pudiera tener comunión con el Dios de luz (1:5) y andar alegremente en oscuridad (1:6), desobedecer sin importarles los mandamientos de Cristo (2:4), y sin darle el menor pensamiento a su instrucción de amarse unos a otros, aborrecer a los hermanos (2:9, 11; 3:10, 17).

Al mantener esta posición el Anciano está aseverando la comprensión tradicional de la relación del cristiano al pecado según aparece en el Evangelio de Juan y en otras partes del cristianismo inicial. Es cierto que en el Evangelio el pecado esencial es no creer que Jesucristo es la revelación de su Padre y que los cristianos por consiguiente han evitado este pecado, pero el estímulo de Jesús a sus discípulos en todos los discursos de despedida de amarse unos a otros (13:34; 15:12, 17) y a guardar sus mandamientos (14:15, 21, 23–24; 15:10, 14) da por sentado la posibilidad de pecar al quebrantar estos mandamientos. ¿Por qué, de otra manera, sería necesario tal estímulo?

La misma tensión, como es bien conocido, aparece en todas las cartas de Pablo. Por un lado, Pablo puede decir que «Los que son de Cristo Jesús han crucificado la naturaleza pecaminosa, con sus pasiones y deseos» (Gá 5:24), y, «Nosotros, que hemos muerto al pecado, ¿cómo podemos seguir viviendo en él?» (Ro 6:2). Por otro lado, [p 607] estas mismas declaraciones son amonestaciones éticas a vivir de una manera consistente con la verdad que expresan. En otras palabras, al hacer tales afirmaciones, Pablo revela que da por sentado que cree que a veces peca y por consiguiente necesita que se le amoneste: «andemos guiados por el Espíritu» (Gá 5:25) y a evitar obedecer las «pasiones» del cuerpo (Ro 6:12).

²⁹ Además de la sección abajo sobre «El testimonio de las tradiciones en cuanto a la necesidad del amor», ver esp. la consideración en Brown, *Community*, 131.

³⁰ Esta es básicamente la posición de Brown, *Epistles of John*, 81–83, 230–42, aunque no sigue a Brown al trazar lo que parecen ser distinciones demasiado sutiles entre las descripciones que el anciano da de la posición de los secesionistas en 1:6, 8 y 10.

En donde aparece esta tensión en el cristianismo inicial, se la explica mejor escatológicamente.³¹ La edad final se caracterizará por la impecabilidad del pueblo de Dios (por ej., Jer 31:31–34; Ez 11:19–20; 36:25–27), y los primeros cristianos creían que esta edad había irrumpido en la presente en la venida de Jesús. Sin embargo todavía vivían «en el presente siglo malo» (Gá 1:4) y todavía esperaban la plena transformación de sí mismos (por ej. Ro 8:19–23; Fil 3:21). Debido a que la presente edad se superpone con la edad venidera, el pecado todavía es una posibilidad para los creyentes.

Como en otras partes del cristianismo ortodoxo, el Anciano afirma que los cristianos no deben participar en el pecado debido a que tal «transgresión» (1 Jn 3:4) es incompatible con la comunión con Dios, en quien no hay pecado (3:5). No obstante, los cristianos deben estar alertas a la posibilidad de pecar y, cuando en efecto pecan, deben admitirlo (1:9; 2:1b). Ambas actividades —evitar el pecado por incompatible con la comunión de uno con Dios y reconocer el pecado cuando sucede— surgen cuando se toma el pecado en serio. Resultan al rehusar creer que uno ha sido transportado a un nivel más alto, por encima del plano de la existencia en que el pecado puede afectar la comunión con Dios.

Sin embargo, si así lo entiende el Anciano, ¿qué puede querer decir con las siguientes afirmaciones?

- Todo el que permanece en él no peca (3:6a; aut. en todos los casos).
- Todo el que peca ni le ha visto ni le ha conocido (3:6b).
- El que en efecto peca es del diablo porque el diablo pecó desde el principio (3:8a).
- Todo el que ha nacido de Dios no hace pecado porque la simiente de Dios permanece en él, y no puede pecar porque ha nacido de Dios (3:9).
- En esto es evidente quiénes son hijos de Dios y quiénes hijos del diablo: todo el que no hace justicia no es de Dios, y el que no ama a su hermano no es de Dios (3:10).
- Sabemos que todo el que ha nacido de Dios no peca, y el que ha nacido de Dios le guarda, y el maligno no le toca (5:18).

En estos pasajes el Anciano afirma claramente que los que permanecen en Cristo, que han nacido de Dios, y que son sus hijos, no pecan, en tanto que los que ni han visto ni han conocido a Dios y que son hijos del diablo revelan su alianza perversa con el **[p 608]** diablo al pecar. ¿Cómo pueden estas afirmaciones directas posiblemente tener coherencia con las críticas anteriores de los mentirosos que rehúsan reconocer su pecado (1:8, 10), o con los esfuerzos del Anciano para animar a sus lectores a confesar sus pecados (1:9; 2:1–2)?

La literatura interpretativa de 1 Juan contiene un mosaico de respuestas a esta pregunta difícil. Algunos estudiosos traen a colación un editor para explicar las afirmaciones de que los creyentes no pecan o aducir que el Anciano está citando afirmaciones de sus oponentes.³² A menudo diferencias sutiles entre los tiempos aoristo y presente del griego vienen al rescate: los tiempos presentes en 3:6 y 3:9 hablan, se dice, de una manera estudiada, habitual de vida, no de lapsos ocasionales y lamentables.³³ Tal vez el Anciano estaba atacando a dos grupos diferentes de personas, uno que afirmaba que no pecaba (1:8, 10) y otro que afirmaba que sus pecados no importan

³¹ Ver también Lieu, *Theology of the Johannine Epistles*, 59.

³² Para la teoría del editor, ver Windisch, *Katholischen Briefe*, 136, que piensa que la idea de la impecabilidad del creyente expresada en 3:9–10 y 5:18 fue añadida a la redacción original, tal vez por el presbítero que escribió 2 y 3 Juan.

³³ Entre las traducciones al inglés, ver, por ej., la NIV y ESV; entre los comentaristas, ver, por ej., John R. W. Stott, *The Epistles of John* (TNTC; Eerdmans, Grand Rapids, 1964), 126–27, 130–36. Colin G. Kruse, *The Letters of John* (PNTC; Eerdmans, Grand Rapids, 2000) 12, 124, parece respaldar esta posición, pero entonces, ibid., 131–32, argumenta en contra de esto y sugiere que en 3:6 y 3:9 el anciano está pensando del pecado especial de rebelión.

(3:6, 9).³⁴ Tal vez el Anciano tiene en mente en dos clases diferentes de pecado: pecados comunes en 1:8, 10 y rebelión (*anomia*) contra Dios en 3:1–10.³⁵ O tal vez el Anciano simplemente se contradice a sí mismo.³⁶

Cada una de estas explicaciones es innecesariamente complicada. Parece probable que el Anciano más bien ha expresado dos lados de una sola verdad con una sencillez típica de su estilo en otras partes.³⁷ La comunión con Dios y la afirmación de estar sin pecado son incompatibles. Al mismo tiempo, todo el que permanece en Dios no peca, en verdad no puede pecar. El anciano al parecer espera que sus lectores permitan que cada afirmación califique a la otra. De este modo deja la impresión total con sus lectores de que el que conoce a Dios querrá guardar sus mandamientos y sin embargo a veces peca. Debido a que el pecado todavía es una posibilidad, la confesión y el perdón también son necesarios.

Dos evidencias apuntan a esto como la explicación correcta de lo que parece ser contradicción. Primero, en 2:1–6 el Anciano expresa ambas convicciones en el mismo párrafo. Por un lado, dice en varias y diferentes maneras que pecar es incompatible con la afirmación de conocer a Dios (2:1, 3–5, 6). Por otro lado, dice claramente su creencia de que los que conocen a Dios a veces pecan y que Dios ha hecho provisión misericordiosa para expiar por esos pecados mediante la muerte de Jesús (2:1b–2). **[p 609]** Aquí las dos convicciones del Anciano en cuanto a la relación del creyente al pecado aparecen lado a lado. Parece improbable que el Anciano nunca haya meditado en que ambas cosas pueden ser verdad. Él y sus lectores probablemente tienen una manera estándar de reconciliarlas que no aparece explicada en la carta, tal vez porque el Anciano y sus lectores la conocen muy bien.

Segundo, el Anciano usa el mismo enfoque en cuanto a otros asuntos en la carta, haciendo probable que es simplemente un rasgo constante de su estilo. En 2:7–8, por ejemplo, insiste que el mismo mandamiento es a la vez viejo y nuevo, sin ninguna explicación de cómo puede ser ambas cosas. Evidentemente el Anciano espera que sus lectores entiendan que el mandamiento es viejo en el sentido de que se remonta a Jesús y es nuevo en el sentido de que Jesús originalmente lo dio como un mandamiento «nuevo». De modo similar, en 2:13–14 el Anciano les dice a los jóvenes y a los padres que han vencido al mundo, pero en la próxima oración les insta: «No amen al mundo ni nada de lo que hay en él» (2:15). El mismo patrón aparece: los jóvenes y los padres han vencido al mundo en un sentido pero no en otro. El anciano no nos dice precisamente como ambas afirmaciones pueden ser verdad.

Contra los secesionistas, por consiguiente, que probablemente creen que pecar es irrelevante a su comunión con el Dios de luz, Juan insiste que el pecado es asunto serio. Negar su presencia en la vida de uno o verlo a la ligera es alinearse uno mismo con el engaño y la oscuridad. Considerar el pecado como incompatible con permanecer en Dios y por consiguiente estar insatisfecho con su presencia en la vida de uno y confesarlo, sin embargo, es recibir perdón y limpieza y continuar teniendo comunión con el Dios de luz. El anciano expresa esta perspectiva en su propio estilo distintivo: los cristianos deben admitir que pecan, y los cristianos no deben pecar. Hay tensión aquí, pero es en última instancia la misma tensión que está detrás de la enseñanza ética de mucho del Nuevo Testamento. Es a esta comprensión tradicional de la relación entre el creyente y el pecar a lo que el Anciano llama a sus lectores.

El testimonio de las tradiciones en cuanto a la significación de la muerte de Jesús

Si los secesionistas piensan que su existencia fundamentalmente espiritual quiere decir bien sea que pecar es imposible para ellos o que el pecado, si acaso lo cometen, no importa, entonces la muerte de Cristo no tiene signi-

³⁴ Tanto Dodd, *Johannine Epistles*, 80, y Stott, *Epistles of John*, 126, sugieren esta explicación.

³⁵ Colin G. Kruse, *The Letters of John*, (PNTC; Eerdmans, Grand Rapids, 2000) 128–29, 131–32.

³⁶ Klauck, *Erste Johannesbrief*, 198, que, sin embargo, aduce que la contradicción «no refleja otra cosa que la contradicción de la existencia cristiana». Pero si el anciano está reflejando fielmente la experiencia cristiana, ¿por qué quejarse de su falta de precisión, argumentos débiles y brechas lógicas? Listas más completas de las varias posiciones sobre este problema aparecen en Brown, *Epistles of John*, 413–15; Klauck, *Erste Johannesbrief*, 195–97; and Kruse, *Letters of John*, 129–31.

³⁷ Cf. A. E. Brooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles* (ICC; Scribner's, Nueva York, 1928), 86. I.

ficación lógica en su sistema. La muerte de Cristo significaría sólo que sucumbió a la inmundicia del mundo material; ciertamente no significaría nada para limpiarlos de sus propios enredos materiales. Por consiguiente, junto con la necesidad del Anciano de refutar la comprensión errada de los secesionistas del pecado va la necesidad de refutar su negativa a aceptar la significación teológica de la muerte de Cristo.

El anciano hace esto recordándoles a sus lectores la convicción cristiana inicial de que la muerte de Jesús fue cumplimiento del ritual del día de la expiación, el rito más solemne y más importante del sistema sacrificial de Israel. En él, sólo el sumo **[p 610]** sacerdote, y sólo en esta ocasión, entraba detrás de la cortina que estaba frente al lugar más sagrado del templo y rociaba la sangre de un toro o macho cabrío sacrificado encima y ante el «propiciatorio» (*jilasterion*) que estaba encima del arca del pacto (Lv 16:6, 9, 11, 14–15). El sumo sacerdote también, como parte del ritual, confesaba las «iniquidades» y «transgresiones» de todo Israel (16:21). El propósito del ritual era expiar y limpiar al sumo sacerdote, su familia, y a todo Israel de sus pecados (16:6, 16a, 30). Era la sangre, se nos dice, que efectuaba esta expiación (17:11).³⁸

Sólo unas pocas décadas después de la muerte de Jesús, Pablo hace eco de este pasaje en Romanos 3:25, cuando habla de la muerte de Cristo como un «sacrificio expiatorio [*jilasterion*] por su sangre». Su vocabulario nada usual en este pasaje, y otras peculiaridades de estilo, pueden querer decir que estaba usando una tradición cristiana más temprana en cuanto a la muerte de Jesús en este punto. La misma comprensión de la muerte de Cristo permea la carta a los Hebreos (por ej., Heb 2:17; 9:5–7, 11–12) y es probablemente por esto, en la noción de los autores de los Evangelios Sinópticos, que Dios rasgó el velo del templo en dos en el momento de la muerte de Jesús (Mt 27:51; Mr 15:38; Lc 23:45).³⁹ Juan probablemente tenía conocimiento de alguna forma de esta tradición cuando, en su Evangelio, habló de la sangre de Jesús como lo que les daba vida a los creyentes (Jn 6:51, 53–56) y cuando observó que sangre y agua brotaron del costado herido de Jesús en su muerte (Jn 19:34).⁴⁰

Es a esa tradición que el Anciano quiere que sus lectores vuelvan frente a la enseñanza falsa de los secesionistas.⁴¹ Los secesionistas están muy contentos hablando de la significación redentora de la venida de Cristo, tal vez enfocando, como hemos visto, en su bautismo como el momento en que asumió su misión redentora, pero sin hallar ninguna significación en la muerte de Jesús. Contra esto el Anciano les recuerda a sus lectores que Juan había visto a Jesús morir y que él mismo entendió la significación sacrificial de su sangre derramada (1 Jn 5:6–8; cf. Jn 19:34–35). En otras partes el Anciano alude al texto griego de Levítico para explicar la muerte de Jesús, y estas alusiones lo ponen dentro de la corriente principal de la interpretación cristiana temprana de la muerte de Jesús como el sacrificio clímax y final del Día de la Expiación.

Para el Anciano el derramamiento de la sangre de Jesús nos «limpia» (*katzarizei*) «de todo pecado» (*apopases jamartias*, 1 Jn 1:7), tal como el propósito del rito del día de la expiación, conforme a la traducción de la LXX, era «limpiar» (*kaztarizai*) a Israel (de todos ... los pecados) (*apopason ton jamartion*, Lv 16:30).⁴² Para el Anciano el pecado claramente se define como «impiedad» (*anomia*, 1 Jn 3:4) e «injusticia» (*adikia*, 5:17), y **[p 611]** la «limpieza» (*kaztarise*) del pueblo de «toda injusticia» (*pasos adikias*) ocurre cuando ellos «confiesan» sus pecados (1:9).

³⁸ Cf. Klauck, *Erste Johannesbrief*, 91.

³⁹ El velo del templo se rasgó «de arriba abajo» (Mt 27:51; Mr 15:38), señalando que Dios lo había rasgado. En cuanto a la naturaleza extendida de la interpretación de la muerte de Jesús como el sacrificio clímax del Día de Expiación en el cristianismo más temprano, ver Peter Stuhlmacher, *Reconciliation, Law and Righteousness: Essays in Biblical Theology* (Fortress, Philadelphia, 1986), 94–109, esp. 99.

⁴⁰ Cf. Brown, *Epistles of John*, 202–3, que, sin embargo, toma la sangre en 6:53–56 como una referencia a la sangre eucarística antes que a la sangre derramada en la cruz. Es desconcertante que Brown no la considera que se refiere a ambas cosas.

⁴¹ Brown, *Epistles of John*, 239–40.

LXX Septuagint

⁴² Cf. Klauck, *Erste Johannesbrief*, 91.

Al principio esta noción puede parecer estar en contraposición con la convicción de que un sacrificio expiatorio es necesario como remedio para el pecado. Si la confesión trae perdón, ¿por qué es necesaria la expiación? Las instrucciones al sumo sacerdote en Levítico 16:21 pueden responder a esta pregunta. Él «Confesará ... todas las iniquidades (*pasas tas anomias*) y transgresiones (*pasa tas adikias auton*) de los israelitas» en el Día de la Expiación. Tal como el rito del Día de la Expiación reunía los dos conceptos de confesión y sacrificio expiatorio, así el Anciano los reúne.⁴³ No es sorpresa a la luz de estas muchas correspondencias verbales que el Anciano considera a Jesús ser la «expiación» (*jilasmos*) por nuestros pecados (1 Jn 2:2; 4:10), el término preciso de la traducción griega que Levítico usa para describir el Día de la «Expiación» (*jilasmou*, Lv 25:9)⁴⁴

Puede haber escasa duda de que el Anciano entiende la muerte de Jesús en términos tradicionales como análoga al sacrificio del Día de la Expiación de un toro o macho cabrío para «limpiar» a todo Israel de sus «iniquidades» y «transgresiones».⁴⁵ Si sigue la comprensión común de sacrificio expiatorio en la antigüedad del Cercano Oriente y grecorromana, también entendería esta expiación conforme a la lógica de sacrificio sustitutivo. La literatura grecorromana que toca el tema por lo general da por sentado que ciertos pecados contra los dioses requerían la muerte del ofensor y acarreaban la ira de los dioses sobre el pueblo del ofensor hasta que se cumpliera este requisito. A menudo una sustitución de la muerte de otro por la del ofensor era aceptable, sea que este sustituto sea un miembro voluntario y valiente de la nobleza, como tan a menudo sucede en la tragedia griega, o un criminal o proscrito involuntario.⁴⁶

Este concepto de la expiación sustitutiva también surge en el Antiguo Testamento. Está presente, por ejemplo, cuando Moisés ofrece entregarse a sí mismo para «hacer expiación» por el pecado de Israel después de que ellos adoraron al becerro de oro (Éx 32:30, 32) o cuando David entregó a los gabaonitas siete de los hijos de Saúl para «hacer expiación» por la infidelidad de Saúl a ellos (2 S 21:1–14, esp. v. 3; cf. Jos 9:16).⁴⁷ La sangre del toro o del macho cabrío hacía expiación por el pecado de Israel porque [*p 612*] representaba la vida de los animales (Lv 17:11), y ellos, a su vez, morían en el lugar del Israel pecador. Aunque el Anciano en ninguna parte dice explícitamente cómo la muerte de Cristo efectúa la expiación, parece altamente probable que cree que Jesús tomó el papel de los machos cabríos y de los toros en el rito del Día de la Expiación, y murió, como morían ellos, en lugar de los pecadores (1 Jn 2:2).

El anciano, por consiguiente, se opone a la marginación que los secesionistas hacen de la muerte de Jesús con un caso claro de su importancia. Formula este caso en términos conocidos de otros cristianos y, en armonía con las nociones ampliamente extendidas de la necesidad del sacrificio expiatorio en la antigüedad, les recuerda a sus lectores que Juan mismo, la fuente primaria de su propia tradición, abraza esta noción de la muerte de Jesús. Cuando Jesús murió, expió por el pecado porque su muerte tomó el lugar de la muerte que merecían los pecadores. Fue el sacrificio clímax y final del Día de la Expiación.

⁴³ The two concepts also appear together in Lev. 5:5–6.

⁴⁴ Cf. Klauck, *Erste Johannesbrief*, 107. A la luz del papel central que la sangre jugaba en el significado del rito del Día de la Expiación (Lv 17:11) y en la comprensión del anciano de la expiación (1 Jn 1:7) los esfuerzos ocasionales de restarle importancia al papel del sacrificio de sangre en la comprensión del anciano de la expiación no son útiles para entender la carta. Ver, por ej., Dodd, *Johannine Epistles*, 27.

⁴⁵ Judith M. Lieu, «What Was from the Beginning: Scripture and Tradition in the Johannine Epistles», *NTS* 39 (1993): 458–77, aquí en 461–67, argumenta que Éx 34:6, y las tradiciones interpretativas que lo rodean, es el trasfondo primario del uso del anciano de *jilasmos*. La mención de la significación de limpieza de la sangre de Jesús en 1:7, sin embargo, y las correspondencias verbales estrechas entre las descripciones del Antiguo Testamento del Día de la Expiación y el lenguaje del anciano en 1 Juan están contra la tesis de ella.

⁴⁶ Pace Joel B. Green y Mark D. Baker, *Recovering the Scandal of the Cross: Atonement in New Testament and Contemporary Contexts* (InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 2000), 104. Para la evidencia histórica, ver esp. Martin Hengel, *The Atonement: The Origin of the Doctrine in the New Testament* (Fortress, Philadelphia, 1981), 19–32, y para una reflexión sensible entre el sacrificio expiatorio y el amor, ver la recapitulación que hace C. S. Lewis del mito de Cupido y Psuque en su novela *Till we Have Faces* (San Diego: Harcourt, 1956), esp. 45–47, 295.

⁴⁷ Cf. Jon 1:11–16.

El testimonio de las tradiciones en cuanto al amor como prueba de una relación con Dios

La falta de amor de los secesionistas por sus hermanos cristianos es, en opinión del Anciano, el más indicador de sus varios pecados. Esto es claro por la explicación específica creciente del pecado en 2:15–3:24. Aquí el Anciano pasa de una descripción general del pecado (2:15–17), a mencionar a los secesionistas y su retiro de la comunidad (2:18–23), a la incompatibilidad de pecar y permanecer en Dios (2:24–3:10a) y finalmente a una explicación detallada de la necesidad de que los creyentes se amen unos a otros (3:10b–24; 4:7–12). Para el Anciano, por consiguiente, la secesión de sus oponentes de la comunidad es la señal más seria de su falta de amor, y su falta de amor es un síntoma de vidas entregadas al pecado. Las vidas que se viven de esa manera no pueden, al mismo tiempo, vivirse en comunión con Dios. Mucho de la redacción del Anciano se dedica a marcar a esta conexión entre conocimiento de Dios y el amor por los otros miembros de la comunidad cristiana.

Aquí también el Anciano les recuerda a sus lectores lo que ellos habían «oído desde el principio» (2:24, 27; 3:11). Para que ellos «permanezcan» en Dios (3:24), entonces lo que esta tradición enseña en cuanto al amor necesita «permanecer» en ellos (3:11). De igual manera, la consideración del Anciano de la necesidad del amor contiene muchos enlaces al Evangelio de Juan, especialmente a los discursos de despedida de Jesús.

Conforme considera este tema el Anciano principalmente se preocupa por mostrar que el amor por los hermanos y hermanas de uno en la fe es prueba de la autenticidad de las afirmaciones de uno de tener comunión con Dios (1:6), de conocerle (2:4; 4:7–8), de permanecer en él (2:6; 4:16), y de amarle (4:19, 21; 5:1–3). El anciano sigue dos sendas de razonamiento en toda la carta al presentar su caso.

Primero, insiste en que las acciones de las personas revelan sus lealtades básicas y que hay sólo dos opciones posibles. O bien uno anda en la luz con Dios y ama a otros creyentes, o uno anda en oscuridad y tropieza como ciego por todas partes (1:5–7; **[p 613]** 2:8–11). O bien uno ama a los otros creyentes y es hijo de Dios, en el que habita la simiente de Dios, o uno no ama y es hijo del diablo (3:9–10; 4:7–8). O bien uno permanece en vida y ama a los otros creyentes, o uno permanece en muerte y no ama (3:14–15). Caín ilustra el principio: era del maligno y asesinó a su hermano; sus obras fueron compatibles con sus lealtades fundamentales (3:12).

Al razonar de esta manera el Anciano está echando mano a las tradiciones que se hallan en el Evangelio de Juan.⁴⁸ Allí Jesús llama a Judas, que se separó de los doce discípulos y demostró ser desleal, «diablo» (Jn 6:7). Más tarde, cuando Judas se dispuso a realizar su plan de traición, Juan comenta que «era de noche» (13:30). El que se separó de los doce andaba en oscuridad, tal como lo secesionistas, que no mostraban amor a sus hermanos y hermanas en la fe, también andaban en oscuridad (1 Jn 2:9–11).

De modo similar, uno de los debates más agudos de Jesús en el Evangelio es con un grupo a los que se identifica como «los judíos que habían creído en él». Como Judas y como los secesionistas de 1 Juan, estos creyentes inauténticos no se «aferraban» a la enseñanza de Jesús y no daban «cabida» a su «palabra». Más bien, trataron de matar a Jesús, y este impulso, insiste Jesús, surgió de su tendencia a «hacer las obras de su padre». Unas pocas frases más adelante aprendemos que el padre de ellos es «el diablo», que desde el principio ha sido asesino (Jn 8:31–47). Para el Anciano de 1 Juan los que en un tiempo se alinearon con Jesús en el Evangelio de Juan pero que aborrecían a sus hermanos están mostrando sus verdaderos colores de manera que el Evangelio de Juan ha anunciado. «Si fueran hijos de Abraham», Jesús les dice, «harían lo mismo que él hizo» (8:39). Las acciones de uno revelan la familia de la cual proviene.⁴⁹

Segundo, y más positivamente, el Anciano mantiene que los que conocen a Dios y procuran permanecer en él deben imitar sus acciones de amor, tanto como las de su Hijo, Jesucristo. Juan hace énfasis en que Dios tomó la iniciativa al amarnos a pesar de nuestra condición pecadora al enviar a su Hijo para que muriera en nuestro lugar como sacrificio expiatorio por nuestro pecado (4:10, 19b). Esta poderosa demostración de lo que significa amar a los que no merecen amor debe, en opinión del Anciano, proveer un incentivo para que los creyentes se amen unos

⁴⁸ Cf. Brown, *Epistles of John*, 468–69.

⁴⁹ Ibid., 431.

a otros (4:11, 19a). Lo mismo se puede decir del Hijo de Dios, que al poner su vida «por nosotros», como sacrificio expiatorio, en nuestro lugar, provee una ilustración concreta del significado del amor (3:16a) y un ejemplo concreto de la clase de amor que los creyentes deben demostrarse unos a otros (3:16b). Esta clase de amor sirve como la marca segura del auténtico creyente. «Por esto sabemos que estamos en él», dice el Anciano, «El que dice que permanece en él, debe andar como él anduvo» (2:5–6, RV-60).

Específicamente ¿qué conlleva este amor? El anciano describe dos ejemplos prácticos de este amor que se entrega. Los creyentes demuestran este amor al permanecer en comunión con el Anciano, su comunidad, su tradición auténtica, y el Padre y el Hijo a los cuales apunta esa tradición. El anciano dice que ha escrito su composición **[p 614]** para que sus lectores puedan permanecer en comunión con estas manifestaciones de la verdad (1:3–5, 7), porque que es sólo dentro de este círculo de comunión que el pecado es perdonado (1:7–9), se evita la vergüenza en la venida del Señor (2:28), y se halla la vida eterna (5:13). Los secesionistas han roto esta comunión (2:19) y por ello han demostrado su falta de amor.

Los creyentes también demuestran este amor al compartir su riqueza con otros creyentes que necesitan formas prácticas de ayuda. El anciano dice que es imposible que el amor de Dios «permanezca» o «esté» en una persona que tiene riqueza del mundo pero cierra sus sentimientos de compasión y rehúsa compartir con un hermano o hermana creyente necesitado (3:17).⁵⁰ El amor, insiste el Anciano, no es una afirmación vacía sino una ayuda activa y práctica a los necesitados, lo que brotan del conocimiento que uno tiene de la verdad (3:18).

En su convicción de que el amor quiere decir la imitación de la acción de Dios en Cristo, el Anciano está otra vez echando mano de la tradición juanina, especialmente como aparece en los discursos de despedida en el Evangelio. Allí Jesús les lava los pies a sus discípulos y les insta a seguir el patrón de amor desprendido que él les ha dado en esta acción: «Les he puesto el ejemplo, para que hagan lo mismo que yo he hecho con ustedes» (Jn 13:15). De modo similar, después de ordenarles a sus discípulos que se amen unos a otros (15:12), Jesús define el amor como poner la vida de uno por sus amigos (15:13), clara alusión a su muerte por sus discípulos que, como dice en la siguiente frase, son sus amigos (15:14; cf. 10:11).⁵¹

Que los creyentes deben amarse unos a otros de la manera desprendida que Cristo primero los ha amado es la esencia del «nuevo mandamiento» según Jesús lo explica en el Evangelio: «Este mandamiento nuevo les doy: que se amen los unos a los otros. Así como yo los he amado, también ustedes deben amarse los unos a los otros. De este modo todos sabrán que son mis discípulos, si se aman los unos a los otros» (Jn 13:34–35). Este es el «nuevo mandamiento» que el Anciano también considera como un «mandamiento viejo» porque es parte de la tradición que él y sus lectores tienen en común y que se remonta al «principio» (1 Jn 2:7; 3:11).⁵²

Como Juan en el Evangelio, el Anciano habla frecuentemente de la necesidad de guardar los «mandamientos» de Dios (o de Jesús) (1 Jn 2:3–4; 3:24; 5:2–3; cf. Jn 14:15, 21; 15:10, 14) o su «palabra» (1 Jn 2:5; cf. Jn 14:23–24; cf. 15:20), pero se concentra en un mandamiento: amarse unos a otros (1 Jn 2:10; 3:23; 4:21; cf. Jn 13:34; 15:12, 17).⁵³ Además toma la disposición de Jesús de poner su vida por los creyentes como el momento definidor del amor y también como el principal ejemplo que los que creen en Jesús deben seguir (1 Jn 3:16; cf. Jn 15:13–14).

[p 615] En opinión del Anciano, la partida de los secesionistas de la comunidad es señal de su falta de amor por sus hermanos y hermanas en la fe, y esta falta de amor contradice sus afirmaciones de una relación estrecha con Dios (2:4, 6; 4:7–8, 16, 19, 21; 5:1–3) y de conocerla verdad (2:9, 21). Jesús dijo claramente en el Evangelio de Juan que la marca del discípulo auténtico es amor por los demás discípulos (Jn 13:35), y el retiro de los sece-

⁵⁰ Cf. Dt 15:7 y los comentarios de Brown, *Epistles of John*, 474.

⁵¹ Cf. Brown, *Epistles of John*, 474.

⁵² Cf. *ibid.*, 286.

⁵³ Tanto el Evangelio como 1 Juan mencionan otros mandamientos, tales como creer que Jesucristo es el Hijo de Dios (1 Jn 3:23; cf. Jn 14:11; 16:26–27), pero el mandamiento a amar es la preocupación principal del autor de esta carta, tal como lo es de Jesús en el Evangelio.

sionistas de la comunión con el Anciano y su comunidad es un fracaso desdichado de esa prueba esencial. Probablemente para contrarrestar los esfuerzos de los secesionistas de influir en su comunidad, el Anciano les insta a mostrar amor por sus hermanos y hermanas al permanecer en comunión con ellos.

Primera de Juan como Una Reafirmación de las Convicciones Cristianas Tradicionales

El grupo que se había separado de la comunidad del Anciano y el mismo anciano tienen una comprensión diferente de la suerte humana, y esto le llevó a abrazar comprensiones incompatibles de todo lo demás. Aunque nuestro cuadro de las creencias precisas de los secesionistas es necesariamente especulativo, es probable que creyeran que la naturaleza humana era material y por consiguiente mala. El problema que presentaba la existencia para ellos era como concatenar el escape de sus espíritus eternos de la prisión de sus cuerpos materiales y el mundo material en que habitaban. En respuesta a este problema, ellos forjaron a partir de lenguaje que hallaron en el Evangelio de Juan un «Cristo» que era totalmente espiritual y sin la «mancha» de la carne humana. Él mismo no estuvo sujeto al mundo material y, ciertamente no a la muerte por crucifixión, sino que era pura revelación de su Padre espiritual, capaz de sacarlos de este mundo y de llevarlos al ámbito de la luz. La conducta ética no tenía importancia. El escape espiritual del mundo material era la meta de la existencia.

Para el Anciano, la suerte humana estaba enmarcada en términos familiares del Antiguo Testamento y de la tradición cristiana inicial, y en términos que él sabía que sostenían el Evangelio de Juan. La incapacidad o falta de disposición de los seres humanos de obedecer la ley de Dios y su determinación más bien de seguir «los deseos de la carne» habían alienado de Dios a los seres humanos. Debido a su desobediencia a Dios, merecían la ira de Dios antes que la vida eterna. Jesucristo contestó a este problema cuando vino en carne y, aunque él mismo era justo, murió en lugar de los pecadores como el sacrificio clímax y final del Día de la Expiación. Este sacrificio por el pecado implicaba, por su carácter desprendido, que los cristianos deben poner sus propias vidas en amor unos por otros. Los que afirman tener comunión con Dios, conocerlo, permanecer en él y amarle, deben demostrar lo genuino de esta afirmación al dedicarse a ese amor sacrificial.

Los secesionistas habían despertado dudas dentro de la comunidad del Anciano en cuanto a la validez de estas verdades tradicionales. Frente a esta crisis el Anciano llama a su comunidad de regreso a estas convicciones fundamentales de las tradiciones [p 616] cristianas anteriores; tradiciones que se remontan al mismo Jesús y que los lectores del Anciano abrazaron cuando se convirtieron. Al continuar aferrándose a estas convicciones, él cree, ellos pueden evitar el error de Judas, y de otros creyentes no auténticos durante el ministerio de Jesús, y de los mismos secesionistas. Al creer y poner en práctica estas convicciones ellos pueden saber que tienen la vida eterna.

[p 617]

Capítulo 28

SEGUNDA DE JUAN: HAY QUE EVADIR A LOS QUE ABANDONAN LA FE Y EL AMOR

No fue suficiente que el autor de 1 Juan advierta a su propia comunidad contra la influencia de los que han salido de su grupo y han «progresado» más allá de las tradiciones de la comunidad. También tiene responsabilidades pastorales hacia las iglesias de las áreas circundantes. Promotores itinerantes de la cristología y ética defectuosas de los secesionistas, él teme, pueden haber alcanzado también a alguna de esas iglesias. Esta preocupación le impulsa a escribir una carta a una iglesia que parece ser una parada probablemente favorita de estos misioneros. En esta carta, conocida desde la antigüedad como «la segunda [carta] de Juan», el autor adopta su ampliamente reconocido título de autoridad: «el Anciano», e insta a esta iglesia a probar a todos los que los visiten. Si la enseñanza de un visitante no se ajusta a las tradiciones en cuanto a Cristo que la iglesia ha oído desde el principio (vv. 6, 9–10a), deben rechazarlo (v. 10b).¹

Un retrato en miniatura de los falsos maestros aparece en el versículo 7, y es un cuadro ya familiar de 1 Juan: «Es que han salido por el mundo muchos engañadores que no reconocen que Jesucristo ha venido en cuerpo humano. El que así actúa es el engañador y el anticristo». Estos «muchos engañadores» actúan en el espíritu del «anticristo», reemplazando al Jesús de carne y hueso del Evangelio de Juan con un Cristo sin carne. Han salido, además, no sólo al mundo literalmente como misioneros por la causa de su error, sino, como 1 Juan lo dijo claramente, salieron también al mundo metafóricamente: abrazando los caminos del mundo (1 Jn 2:15–17), destruyendo la comunión de la comunidad del Anciano (2:19), y demostrando su odio hacia sus hermanos y hermanas en la fe (2:9; 3:13, 15; 4:20). El problema es de «verdad y amor» (2 Jn 3); los falsos maestros itinerantes no enseñan la verdad en cuanto al Mesías ni tampoco aman a sus hermanos y hermanas de la comunidad.

Amor, verdad y el rechazo en la respuesta del anciano

El anciano responde al posible esparcimiento de la enseñanza falsa animando a los miembros de la comunidad a la que escribe a amarse unos a otros, a medir toda enseñanza [p 618] por la tradición en cuanto a Cristo que ellos ya han recibido, a rechazar a todos los que no pasan la prueba. Las consecuencias son graves, advierte, al no evaluar en forma crítica a los maestros que pueden visitar su comunidad.

La necesidad de amor

Si lo divisivo de los secesionistas es el fruto primario de su falsa enseñanza, entonces la comunidad a la que le escribe el Anciano en 2 Juan puede fortalecerse contra los ataques de los falsos maestros poniendo énfasis especial en el amor de unos por otros.² En la misma primera línea de su saludo en la carta el autor dice que los que conocen la verdad deben estar unidos entre sí en amor. Él ama a la comunidad a la que escribe (v. 1a), y «todos los que han conocido la verdad» también los aman (v. 1b). Este amor mutuo entre los que están comprometidos a la verdad se debe a «esa verdad que permanece en nosotros y que está con nosotros para siempre» (v. 2). Los que conocen la verdad, en otras palabras, reforzarán su dedicación a la verdad mediante su amor unos con otros.

El anciano dedica la primera carta del cuerpo de su carta (vv. 4–6) a la premisa de que el mandamiento de Jesús a sus discípulos de amarse unos a otros (Jn 13:34; 15:12, 17) es una parte importante de la verdad a la que deben aferrarse. Este mandamiento vino del Padre por medio de Jesús y está presente en la tradición que los lectores del Anciano abrazaron cuando se convirtieron a Cristo. No es, por consiguiente, un «nuevo mandamiento»

¹ Los estudiosos han propuesto posibilidades ampliamente divergentes en cuanto al orden, ocasión y autoría de las tres cartas joaninas. La opinión que se sugiere aquí sigue los bosquejos amplios de la teoría desarrollada por Raymond E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple* (Paulist, Nueva York, 1979), 98–99; idem, *The Epistles of John* (AB 30; Doubleday, Nueva York, 1982), 69–71, 750–51.

² El que este es el motivo para el énfasis del autor sobre el amor dentro de la comunidad es evidente por el *joti* («porque») que empieza el v. 7. Sus lectores deben andar en amor (v. 6) «porque» muchos engañadores andan por todas partes.

sino el que han tenido «desde el principio»: el principio de su tradición en la propia enseñanza de Jesús y el principio de su consagración a esa tradición cuando se convirtieron en creyentes (v. 5).³

La siguiente afirmación del autor es confusa. Una traducción literal sería algo así:

Y esto es amor, que debemos andar conforme a sus mandamientos. Éste es el mandamiento, que también ustedes oyeron desde el principio, que en él deben ustedes andar (v.6).

¿Está el Anciano definiendo el amor a Dios en esta declaración? ¿Está definiendo el amor al prójimo? ¿Tal vez se refiere a ambos? ¿Por qué, es más, es la afirmación tan redundante, diciendo en efecto: «Este es el mandamiento: vivan por el mandamiento»?

Los intérpretes a veces dicen que el Anciano habla del amor a Dios, que uno muestra al guardar los mandamientos de Dios, como en 1 Juan 5:3 («Porque este es el amor *de Dios*: que debemos guardar sus mandamientos», aut.)⁴ Otros señalan, sin embargo, que al fin de la oración precedente el Anciano habla del amor de unos a otros («les **[p 619]** ruego que nos amemos los unos a los otros», 2 Jn 5) y que es improbable que él cambie tan rápidamente de la noción de amar a otros a la idea de amar a Dios⁵ El problema ocasionalmente se halla que es resultado de un intento de un imitador torpe de copiar 1 Juan 5:3 en 1 Juan, intento que desafortunadamente dejó fuera la frase esencial «de Dios».⁶

La afirmación del Anciano ciertamente aturde, pero esta clase de ambigüedad es una característica de estilo de la literatura juanina en general, y está presente en forma abundante en 1 Juan⁷ Es más, si no nos sentimos obligados a leer la declaración a la luz de 1 Juan 5:3, el acertijo se resuelve en forma razonablemente fácil. El sujeto de la segunda parte de la afirmación se refiere no al «mandamiento» sino al «amor» de la primera mitad⁸ La afirmación como un todo a grandes rasgos sigue el patrón de A B B' A':

A El amor

B es andar conforme a sus mandamientos;

B' el mandamiento

A' es andar en amor.

³ Pace Judith Lieu, *The Second and Third Epistles of John* (SNTW; T. & T. Clark, Edinburgh, 1986), 75, que piensa que en toda la correspondencia joanina la frase se refiere al «principios de la vida de la iglesia». Para la interpretación de la frase que se adopta aquí, ver Brown, *Epistles of John*, 664.

⁴ Ver, por ej., Bernard Weiss, *Die drei Briefe des Apostel Johannes* (MeyerK 14; 6ª ed.; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1899), 177.

⁵ Ver, por ej., Brown, *Epistles of John*, 665.

⁶ Ver, por ej., Lieu, *Second and Third Epistles*, 76.

⁷ Ver la sección «El testimonio de las tradiciones en cuanto a la relación entre el creyente y el pecado» en el cap. 26, arriba, y Frank Thielman, «The Style of the Fourth Gospel and Ancient Literary Critical Concepts of Religious Discourse» en *Persuasive Artistry: Studies in New Testament Rhetoric in Honor of George A. Kennedy*, ed. Duane F. Watson (JSNTSup 50; Sheffield Academic Press, Sheffield, 1991), 169–83.

⁸ *Aute* («ello») es femenino y podría referirse bien sea a *agape* («amor») en la primera mitad de la oración o a *entole* («mandamiento») en la segunda mitad. En casos ambiguos como este, el antecedente se halla por lo general lo más cerca posible al sustantivo, como Lieu, *Second and Third Epistles*, 76–77, los señala. Aquí, sin embargo, la retórica del pasaje, revelada en un patrón de A B B' A', debe sobreseer esta consideración gramatical. Cf. la NIV; Rudolf Schnackenburg, *The Johannine Epistles: Introduction and Commentary* (Crossroad, Nueva York, 1992), 283; y Colin G. Kruse, *The Letters of John* (PNTC; Eerdmans, Grand Rapids, 2000), 208–9.

Esta es una manera ingeniosa de repetir dos temas comunes en el Evangelio de Juan y en 1 Juan: el mandamiento singular de amar resume todos los mandamientos, y el amor debe mostrarse en acciones de amor hacia la comunión de creyentes.⁹

El anciano, entonces, espera evitar en la iglesia vecina a la que escribe la misma clase de fractura en la comunión que su propia comunidad ha experimentado (1 Jn 2:19) y que los secesionistas fomentaban con su falsa cristología. Su carta recalca la necesidad de que la comunidad a la que escribe «ande» en el mandamiento original de Jesús a sus discípulos, el mandamiento que resume todos los demás: deben mostrar su amor unos por otros de maneras prácticas.

La enseñanza en cuanto a Cristo como criterio para toda enseñanza

En la segunda parte principal del cuerpo de la carta el autor pasa a la posibilidad de que la comunidad a la que escribe sea visitada por maestros falsos viajeros de los secesionistas que se separaron de la comunión con su propia comunidad local. Sus lectores [p 620] reconocerán a estos engañadores, si acaso llegan, por su alejamiento de la «enseñanza» tradicional juanina, especialmente de un elemento particular de esa enseñanza: que cuando Jesús apareció en el mundo, vino como una persona de sangre y carne real.

Por lo que ya hemos visto en cuanto al estilo del autor, no es sorpresa que en esta sección también afirme esta advertencia con una cierta medida de ambigüedad. Dos problemas de interpretación son particularmente significativos. Primero, el autor advierte a sus lectores que los engañadores no confesarán «que Jesucristo ha venido en carne», usando el participio presente (*erkomenon*, v. 7). ¿Quiere decir esto que los falsos maestros rehúsan reconocer que cuando Jesús vuelva en el futuro vendrá en la carne?¹⁰ ¿Se refiere el participio presente a la naturaleza «eterna» de la encarnación de Cristo; y él fue y está en la carne?¹¹ ¿O acaso el participio presente de alguna manera se refiere a la encarnación pasada de Jesús de una manera que es reminiscencia de 1 Juan 4:2, que, sin embargo, usa el participio perfecto *elelutzota* («ha venido») y así hace una referencia explícitamente al pasado?¹² ¿Es esta vez de nuevo una señal de que Juan está usando material de 1 Juan pero introduciendo cambios confusos al hacerlo?¹³

La solución al acertijo se halla al recordar que el Evangelio de Juan frecuentemente se refiere a Jesús como «el que ha venido» (Jn 1:15, 27; 3:31; 6:14; 11:27). En 2 Juan 7, entonces, el Anciano probablemente está tomando prestada esa expresión para decir «el que ha venido» en el Evangelio de Juan «viene» en la carne, y los que niegan este precepto están fuera de concordancia con la enseñanza tradicional.¹⁴

Segundo, el autor les advierte a sus lectores en contra de sucumbir a la noción de que deben «progresar» más allá de «la enseñanza de Cristo [*tou Cristou*]» (vv. 9–10a). ¿Quiere decir esto «la enseñanza que Cristo dio» (tomando *tou Cristou* como genitivo de sujeto)?¹⁵ ¿O quiere decir «la enseñanza de la tradición juanina en cuanto a Cristo» (tomando *tou Cristou* como genitivo objetivo)?¹⁶ Si vemos la confesión del versículo 7 de alguna mane-

⁹ Para el mandamiento de amar como resumen de los mandamientos, ver Jn 13:34; 14:15, 21; 15:10, 12, 14, 17 y 1 Jn 2:3–4, 20; 3:23–24; 4:21; 5:2–3. Para la necesidad de mostrar el amor mediante acción práctica, ver Jn 13:12–17 y 1 Jn 3:17–18; 4:20–21.

¹⁰ Strecker, *Johannine Letters*, 233–36.

¹¹ A. E. Brooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles* (ICC; Scribner's, Nueva York, 1928), 175; Rudolf Bultmann, *The Johannine Epistles* (Hermeneia; Fortress, Philadelphia, 1973; ed. alemana orig., 1967), 112; Schnackenburg, *Johannine Epistles*, 284.

¹² Kruse, *Letters of John*, 210, que opina que el tiempo presente en 2 Jn 7 hace énfasis en el «proceso» de la venida de Jesús en la carne.

¹³ Lieu, *Second and Third Epistles*, 86–87.

¹⁴ Ver, por ej., Schnackenburg, *Johannine Epistles*, 284, y Brown, *Epistles of John*, 670.

¹⁵ Ver, por ej., Schnackenburg, *Johannine Epistles*, 286, and Brown, *Epistles of John*, 674–75.

¹⁶ Georg Strecker, *The Johannine Letters* (Hermeneia; Fortress, Minneapolis, 1996; ed. alemana orig. 1989), 242 n. 53.

ra paralela a la enseñanza de los versículos 9–10, entonces parece probable que debemos entender a Cristo como el objeto de la enseñanza tanto como el objeto de la confesión.¹⁷

En la segunda parte de su carta, por consiguiente, el autor insta a sus lectores a medir las ideas de cualquier maestro visitante por las tradiciones en cuanto a Jesús que ellos ya saben por el Evangelio de Juan. En particular deben recordar que el Evangelio de Juan afirma que Jesús meramente no es «el que ha venido» sino el que «se hizo [p 621] carne» (Jn 1:14). Todo el que se desvía de este elemento de la tradición juanina en cuanto a Cristo ha sustituido con un Cristo falso al verdadero y es por consiguiente un «anticristo» y un «engañador» (v. 7).

La respuesta necesaria y las consecuencias de no darla

La segunda parte principal del cuerpo de la carta habla de lo que le sucederá a la comunidad si abraza el engaño de los falsos maestros. También describe la respuesta que el Anciano quiere que la comunidad dé a los falsos maestros a fin de evitar caer presa de su engaño. Si los lectores del Anciano no permanecen en la enseñanza juanina tradicional en cuanto a Cristo y más bien «progresan» a otras comprensiones de él, entonces la obra pastoral del Anciano se perderá y sus lectores no recibirán su recompensa (v. 8).¹⁸ Esta recompensa es probablemente «la vida eterna», que es la meta de su creencia en cuanto a Jesús, el Mesías e Hijo de Dios (Jn 20:31; 1 Jn 2:25; 5:13).¹⁹ El sentimiento es similar a las frecuentes expresiones de Pablo de advertir a las iglesias que ha fundado que si no cambia sus convicciones o su conducta, entonces su labor apostólica y su fe habrá sido «en vano» (1 Co 15:2; 2 Co 6:1; Gá 3:4; 4:11; Fil 2:16; 1 Ts 3:5).²⁰

Las consecuencias al caer presa de los falsos maestros son tan graves que el Anciano aconseja tomar medidas extremas para evitar todo contacto con ellos. Sus lectores no deben recibirlos en sus casas ni tampoco deben decirles hola, porque cualquiera que les dice hola participa de sus obras malas (vv. 10–11). Este enfoque de parte del Anciano ha recibido críticas fuertes de parte de los que sienten que es falta de caridad e hipócrita. ¿Cómo puede acusar a los que se retiran de su propia comunidad (1 Jn 2:19) de aborrecer a los hermanos (1 Jn 2:9, 11; 3:15; 4:20) cuando él insta a sus propios lectores a ni siquiera saludar a los secesionistas viajeros? ¿Qué sucedió al tan cacareado mandamiento del amor?²¹

Tales críticas, sin embargo, parecen extrañamente fuera de contacto con la situación histórica real de este texto.²² Hay tres asuntos particularmente importantes que hay que considerar al evaluar esta respuesta. Primero, en los versículos 10–11 el Anciano no está preocupado en cuanto a mostrar hospitalidad a los miembros de las filas del grupo secesionista que pueden estar viajando por razones variadas que no tienen [p 622] ninguna relación con sus convicciones teológicas, sino en cuanto al grupo de maestros que llegan especialmente con el propósito de engañar a los cristianos incautos. Proveerles hospitalidad es facilitar sus esfuerzos de engañar.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Esto da por sentado con N-A27 que la lectura *eirgasametza* («nosotros trabajamos») en el v. 8 antes que la lectura *eirgasastze* («ustedes trabajaron»), adoptada en N-A25, es la correcta.

¹⁹ Cf. Bultmann, *Johannine Epistles*, 113.

²⁰ Sobre esto ver Martin Hengel, *Johannine Question* (SCM, Londres y Trinity Press International, Philadelphia, 1989), 44, 174.

²¹ Ver C. H. Dodd, *The Johannine Epistles* (MNTC; Hodder and Stoughton, Londres, 1946), 150–52, esp. el comentario en la p. 152: «Si la norma de amor, como la Primera Epístola tan elocuentemente la expone ... es el amor de Cristo, que murió por nuestros pecados ... ¿es posible excluir de su operación incluso al más obstinado hereje?» Ver también C. K. Barrett, «The Centre of the New Testament and the Canon», en *Die Mitte des Neuen Testaments: Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie: Festschrift für Eduard Schweizer zum siebzigsten Geburtstag*, ed. Ulrich Luz y Hans Weder (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983), 5–21, aquí en 8: «De este modo todos sabrán que son mis discípulos, si se aman los unos a los otros» ([Jn] 13, 35). Uno se pregunta de el anciano o Diótrefes reunirían los requisitos»; y Brown, *Community*, 131–35, esp. el comentario en la p. 135: «En la actitud [del anciano] hacia los secesionistas en pasajes tales como 2 Juan 10–11 provee leña para los cristianos de todos los tiempos que se han sentido justificados al aborrecer a otros cristianos a título de amar a Dios».

²² Cf. Hengel, *The Johannine Question*, 45. 23 Cf. Lieu, *Second and Third Epistles*, 97.

Segundo, como ya hemos visto en nuestro estudio de las cartas pastorales, las iglesias del primer siglo dependían de unos pocos ricos en su medio que tenían casas y que proveían lugares de reunión para sus ocasiones regulares de adoración. El que los cristianos reciban en sus casas a los falsos maestros, por consiguiente, a menudo debe haber querido decir que les proveían a estos maestros de un público ya listo y dispuesto que verían como autoritativa cualquier cosa que dijeran. Esta situación probablemente explica el esparcimiento de la falsa enseñanza a la que se oponen las pastorales (1 Ti 3:15; 2 Ti 3:6; Tit 1:11), y es probablemente el problema que el Anciano tiene en mente en 2 Juan 10–11.²³

Tercero, como muestra el v. 11, no debemos entender la amonestación del Anciano a no saludar a los falsos maestros como una renuencia curiosa incluso a extenderles una cortesía formal. Más bien el Anciano se refiere aquí al estímulo optimista y verbal de las «obras malas» de los falsos maestros.²⁴ Una calurosa bienvenida a los falsos maestros indicaría una disposición positiva hacia su enseñanza, y por consiguiente eso estimularía su trabajo.

El anciano está convencido de que «muchos engañadores» han salido de su propia comunidad y están buscando seguidores en todas partes y son capaces de destruir su obra pastoral y de descarriar de la vida eterna a las personas. Frente a tal amenaza, el líder de esta comunidad acosada comprensiblemente aconseja a sus lectores a no proveerles a los falsos maestros viajeros con una plataforma ya lista para su mensaje, respaldo práctico para su misión, y estímulo verbal para dedicarse a su trabajo.²⁵

La Verdad, Amor y Rechazo en 2 Juan

El anciano cree que la única senda a la vida eterna descansa en la convicción, que todos los cristianos juaninos fieles comparten, de que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y que vino en carne. Los misioneros de los cuales habla en 2 Juan han distorsionado estas tradiciones aduciendo que Jesucristo no fue un ser humano de carne. Rehúsan también la comunión con los cristianos juaninos que no participan de sus puntos de vista. Desde la perspectiva del Anciano, el engaño y la división son las características de ese movimiento.

Contra la amenaza que estos misioneros presentan a una de las iglesias bajo su cuidado pastoral, el Anciano anima una consagración renovada a la verdad y al amor. Los **[p 623]** miembros de la comunidad a la que escribe deben amarse unos a otros de maneras prácticas tal como Jesús, en el Evangelio de Juan, les instruyó a sus discípulos. También deben medir a todo maestro que los visita mediante la enseñanza tradicional en cuanto a Cristo. Si los misioneros llegan a sus puertas renunciando la existencia carnal de Jesucristo, no debe animar su trabajo engañador. La comunidad no debe admitirlos en sus casas, en donde tiene lugar la adoración y enseñanza, ni tampoco deben ofrecerles respaldo práctico o emocional a sus esfuerzos. Hacerlo así sería participar en sus obras malas de engaño y división, y unirse en alejamiento errado de la vida eterna.

²³ CF Lieu, *Second and Third Epistles*, 97.

²⁴ I. Howard Marshall, *The Epistles of John* (NICNT; Eerdmans, Grand Rapids, 1978), 74. Cf. Hengel, *Johannine Question*, 43, que comenta que el saludo aquí es parte de la hospitalidad.

²⁵ La situación tal vez no es diferente de la que enfrentó la Iglesia Confesante en Alemania durante la Segunda Guerra Mundial. Dood, en un comentario publicado en 1946, parece haber reconocido esto y haber derivado la analogía apropiada sólo entonces para criticar al anciano por no darse cuenta de que una póliza tal como la que el autor recomienda no sirve a «la causa de la “verdad y amor”, que [el anciano] recalca con tanto énfasis» Ver Dodd, *Johannine Epistles*, 151–52.

[p 625]

Capítulo 29

TERCERA DE JUAN: CÓMO TRABAJAR JUNTOS CON LA VERDAD

Si los secesionistas de 1 Juan 2:19 se habían separado de la comunión de la comunidad del Anciano, y si algunos de ellos habían ido a las iglesias juaninas más distantes para esparcir su enseñanza divisiva y errónea, entonces el Anciano probablemente halló necesario enviar contra misioneros propios para refutar la enseñanza de estos engañadores.¹ La persona o personas que llevaron 2 Juan a su destino deben haber ido precisamente en esta misión.²

Cuando pasamos a 3 Juan descubrimos que una complicación sorprendente ha surgido en los esfuerzos del Anciano para oponerse a los secesionistas y sus falsos maestros. Un dirigente en una de las iglesias distantes a la que los misioneros del Anciano han viajado: un hombre llamado Diótrefes, les han rehusado hospitalidad, siguiendo un procedimiento no diferente al recomendado por el mismo anciano en 2 Juan para los falsos maestros secesionistas (v. 9b; cf. 2 Jn 10–11). Diótrefes puede haber rechazado una carta de presentación que el Anciano había escrito para recomendar a los misioneros a las iglesias a las que habían viajado (3 Jn 9a)³ Definitivamente había hecho comentarios estrambóticos y desdeñosos en cuanto al anciano (v. 10a) y había añadido leña al fuego expulsando de la iglesia a cualquiera que quisiera extender hospitalidad a los misioneros del Anciano (v. 10b).

¿Por qué Diótrefes tomó medidas tan extremas? Es improbable que sostuviera convicciones heréticas y rechazara la ortodoxia del Anciano⁴ Es igualmente improbable que sostenga convicciones ortodoxas y rechace a los misioneros del Anciano como herejes⁵ Si la disputa entre los dos dirigentes se hallara en asuntos teológicos, el [p 626] Anciano no hubiera dejado de ventilarlos explícitamente en esta carta como lo hace el 1 y 2 Juan⁶ Diótrefes no es un malhechor debido a sus convicciones teológicas sino debido a su conducta: le encanta ser el primero, difama al anciano y, más serio que nada, se opone a los esfuerzos misioneros del Anciano.

El punto luminoso en este paisaje lúgubre es el hombre al que el Anciano le escribe: Gayo (v. 1). Evidentemente es el que tiene en su casa una iglesia y no está distante de la casa de Diótrefes, pero no ha seguido la direc-

¹ Para esta comprensión de las circunstancias que motivaron 3Jn ver Raymond E. Brown, *The Epistles of John: A New Translation and Commentary* (AB 30; Doubleday, Nueva York, 1982), 12.

² El interés del anciano en la misión no lo pone en tensión con una perspectiva supuestamente que mira hacia adentro del Cuarto Evangelio, como piensa Judith Lieu, *The Second and Third Epistles of John* (SNTW; T. & T. Clark, Edinburgh, 1986), 106–7, 109, 163. Pasajes tales como Jn 1:41–42, 45; 4:35–42; 10:16; 12:20–22 demuestran que el cristianismo juanino en general no se oponía ni era indiferente a las misiones.

³ Para la teoría de que la carta a la que se refiere el anciano en el v. 9a era una carta de recomendación, ver, por ej., Hans Windisch, *Die katholischen Briefe*, rev. Herbert Preisker, 3ª ed. (HNT 15; J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1951; ed. orig. 1911), 142. Brown, *Epistles of John*, 744, promueve esta idea como una posibilidad, pero se muestra prudentemente cauto en cuanto a llenar este detalle en base a tan poca evidencia.

⁴ Este era el punto de vista de Walter Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (SCM, Londres, 1972; 1ª ed. alemana, 1934), 93, y la ha tomado más recientemente Gerd Lüdemann, *Heretics: The Other Side of Christianity* (Westminster John Knox, Louisville, 1996), 182–83.

⁵ Esta era la opinión de Ernst Käsemann, «Ketzer und Zeuge», *ZTK* 48 (1951): 292–311, esp. 297–99. La tesis ha sido promovida más recientemente por Georg Strecker, *The Johannine Letters* (Hermeneia; Fortress, Philadelphia, 1996), 262–63. Käsemann y Strecker diferían, sin embargo, sobre la clase de herejía que el anciano supuestamente promovía. Käsemann creía que el anciano era un hereje gnóstico que escribió el igualmente gnóstico cuarto Evangelio. Strecker opinaba que el anciano representaba un apocalipsis milenarista que estaba al margen de los desarrollos ortodoxos. Tanto Diótrefes como el autor del cuarto Evangelio, en opinión de Strecker, representaban la tendencia «espiritualizante» o «gnostizante» de la tradición joanina.

⁶ Strecker, *Johannine Letters*, xl, piensa que el anciano escribió 2 y 3 Juan pero no 1 Juan, y esto contestaría, hasta cierto punto, esta objeción. Incluso el autor de 2 Jn 7–11, sin embargo, con toda probabilidad no habría retenido la crítica de Diótrefes sin sostuviera nociones «espiritualizantes». Ver C. H. Dodd, *The Johannine Epistles*, MNTC (Hodder & Stoughton, Londres, 1946), 165, que comenta memorablemente que el anciano «no iba a ser excesivamente circunspecto en lo que atañía a la herejía». Ver también los comentarios de Brown, *Epistles of John*, 737.

ción de Diótrefes para rechazar a los misioneros del Anciano⁷ Conforme al informe que los misioneros dieron después de su regreso, Gayo recibió a los misioneros (vv. 5–6a) y les dio razón para creer que estaba dispuesto a continuar respaldando su trabajo a pesar de la oposición de Diótrefes (v. 6b).

Este estímulo práctico de parte de Gayo impulsa al anciano a escribir 3 Juan. La carta parece tener un solo propósito, expresado en los vv. 6b y 12: el Anciano insta a Gayo a continuar respaldando su misión extendiendo hospitalidad a sus misioneros, especialmente a Demetrio (que tal vez es el líder).⁸ El Anciano espera persuadir a Gayo que haga esto elogiando la generosidad pasada (vv. 3–6a), recordándole por qué es necesaria tal generosidad (vv. 7–8), y mostrando la conducta nada generosa de Diótrefes como ejemplo negativo (vv. 9–11). Podemos examinar estos tres elementos persuasivos, y la teología que los informa, mirando la apelación de la autor a Gayo (vv. 3–8) y después a su descripción de Diótrefes (vv. 9–11).

La Verdad y el Amor Obran en Gayo

El anciano usa una estrategia doble para persuadir a Gayo a acatar su petición de «ayudar» a los misioneros «a seguir su viaje, como es digno de Dios» (v. 6b). Primero, lo elogia por la hospitalidad que ya ha mostrado a sus misioneros. Cuando volvieron los misioneros le contaron no sólo al anciano sino a toda la iglesia bajo su supervisión que Gayo estaba consagrado a la verdad y había demostrado de maneras prácticas esta consagración. Poseía la verdad y andaba en ella (v. 3, 6a). Esta evaluación de Gayo, continúa el Anciano, se basa en evidencia concreta de su fidelidad. Gayo trabajó para beneficio de los misioneros aunque eran extraños para él (v. 5). Este elogio de Gayo no es sólo una expresión sincera de gracias sino que confirma que su conducta era el curso correcto de acción, a pesar de los esfuerzos de Diótrefes para oponerse a eso. Por consiguiente es una manera de instar a Gayo a continuar mostrando hospitalidad a los misioneros cuando vuelvan a su región.

[p 627] Segundo, el Anciano provee una razón explícita por la que Gayo debe continuar mostrando hospitalidad a los misioneros. Estos misioneros dejaron sus casas por causa «del nombre» (v. 7); probablemente referencia a la identidad correcta de Jesús como el Cristo e Hijo de Dios en quien solo hay vida eterna (Jn 20:31; cf. 6:68; 14:6). Siguieron, además, en sus esfuerzos misioneros, la estrategia de no aceptar hospitalidad de los no creyentes. Todos los cristianos, dice el Anciano, están obligados a sostener a tales maestros itinerantes (3 Jn 8a) porque al hacerlo así llegan a ser colaboradores «de la verdad» (v. 8b). Llegan a ser, en otras palabras, lo que Gayo ya ha demostrado ser: personas cuya dedicación a la verdad se muestra en respaldar de maneras prácticas el esparcimiento de la verdad.

Esta estrategia persuasiva doble parece surgir de una mezcla de elementos teológicos distintivamente juaninos y énfasis teológicos que son característicos de preocupaciones cristianas más amplias, y especialmente paulinas⁹ El énfasis del Anciano en la conducta de amor como una extensión de la dedicación de uno a la verdad como testimonio de la autenticidad de esta consagración es completamente juanino. El anciano toma la generosidad de Gayo como precisamente la clase de ayuda práctica a los hermanos necesitados que el Anciano elogia en 1 Juan como la misma definición del amor (1 Jn 3:16). Es la prueba práctica de si «pertenecemos a la verdad» o no (3:19; cf. 1:6). «Si alguien que posee bienes materiales ve que su hermano está pasando necesidad, y no tiene compasión de él», dice el Anciano, «¿cómo se puede decir que el amor de Dios habita en él?» (3:17). O, para decir el principio en forma positiva: «Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a nuestros hermanos» (3:14). Esto es similar a la afirmación de Jesús en el Evangelio de Juan de que el amor de los discípulos de unos a otros demuestra la validez de sus discipulado (Jn 13:35). La disposición de Gayo de mos-

⁷ Brown, *Epistles of John*, 731.

⁸ Como Brown, *ibid.*, 721–22, comenta, no debemos pensar que Gayo conocía a Demetrio. El anciano mismo conoce a Demetrio bien y lo recomienda a Gayo con la presuposición evidente de que Gayo no lo conoce.

⁹ Las conexiones entre las cartas de Pablo y 3 Juan ayudan a sustanciar la intuición de Martin Hengel, *The Johannine Question* (SCM, Londres y Trinity Press International, Philadelphia, 1989), 50, de que la teología paulina y joanina, especialmente según se expresa en 1 Juan, tiene conexiones estrechas, aunque hasta cierto punto desconcertantes.

trar hospitalidad a cristianos no conocidos pero teológicamente sanos es evidencia creíble de que posee la verdad (3 Jn 3).

La obligación que el Anciano les impone a todos los cristianos, y por implicación a Gayo también, de mostrar hospitalidad a los maestros itinerantes también se expresa de una manera distintivamente juanina: «nosotros, por lo tanto, debemos [ofeilo] brindarles hospitalidad» (v. 8). El término «debemos» es importante en la teología juanina, porque vincula la conducta del creyente a la conducta del mismo Jesús, o, en este caso, a los que le sirven. Así, los discípulos de Jesús «deben» lavarse los pies unos a otros porque Jesús les lavó los pies a ellos (Jn 13:14). Cristo ha puesto su vida por los creyentes, y así los cristianos «deben» poner su vida unos por otros (1 Jn 4:11). Los misioneros dejaron hogares para salvaguardar la comprensión apropiada de la identidad de Jesús, y los cristianos que no se dedican ellos mismos a la enseñanza itinerante «deben» seguir su ejemplo sacrificial brindándoles sostenimiento práctico.¹⁰

[p 628] El comentario del Anciano de que los hermanos salieron en su misión «por causa del Nombre» (v. 7a) rasga otra cuerda juanina. Ya hemos visto en nuestro estudio del evangelio y de 1 Juan que la correcta comprensión de la identidad de Jesús no sólo como el Mesías sino como Hijo de Dios se consideraba esencial para recibir la vida eterna. En la declaración de propósito tanto del evangelio como de la Primera Carta, esta comprensión correcta de Jesús se llama su «nombre» (Jn 20:31; 1 Jn 5:13).

En el Evangelio los cristianos necesitan fortalecerse en su convicción de que como Hijo de Dios Jesús participaba del ser divino de su Padre. En 1 Juan, los cristianos necesitan reasegurar que su comprensión tradicional de Jesús no sólo como uno con el Padre sino como un ser humano verdadero de carne y hueso era correcta. El «nombre» de Jesús parece estar de alguna manera conectado en ambos casos con estas correctas comprensiones de la persona de Jesús. Ahora, en su carta a Gayo, el Anciano habla de hermanos que han dejado sus casas por causa de la comprensión apropiada de Jesús: su «nombre». Crean, como el cristianismo juanino ha afirmado desde el principio, que la vida eterna está conectada con la fe en la comprensión correcta de la naturaleza de Jesús.

Del lado paulino, la petición del Anciano de que Gayo ayude a los hermanos itinerantes cuando vuelvan, «a seguir su viaje, como es digno de Dios» (v. 6) es reminiscencia de la petición de Pablo de que los creyentes de la iglesia de Roma le «ayuden a continuar el viaje» a España (Ro 15:24). El término griego pertinente en ambas instancias es *propempeo*. Pablo parece haberle dado primero a esta palabra el significado técnico de proveer sostenimiento material práctico para los maestros cristianos viajantes, significado que continuó teniendo en la literatura cristiana posterior.¹¹

La afirmación del Anciano de que los misioneros, como cuestión de estrategia, no deben «nunca recibid nada de los paganos» (v. 7) también es reminiscencia de una preocupación paulina: la obra itinerante del apóstol del evangelio de Dios no debe confundirse con la obra de los filósofos cínicos viajantes y de los sofistas, algunos de los cuales se dedicaban a su oficio abiertamente como una manera de ganar dinero fácil.¹² Por esto Pablo se dedicaba a su oficio en el curso de sus labores apostólicas (1 Co 9:12, 18; 1 Ts 2:1–12; 2 Ts 3:7–9) y animaba a otros cristianos a vivir por la regla: «el que no trabaja, tampoco coma» (2 Ts 3:10).¹³

¹⁰ Cf. Brown, *Epistles of John*, 262, 713, 741, y Hans Josef Klauck, *Der zweite und dritte Johannesbrief* (EKK 23.2; Benziger-Neukirchener, Zürich/Neukirchen-Vluyn, 1992), 93.

¹¹ El término se usa en 1 Mac. 12:4 y 1 Esdras 4:47 de personas a las que se les da cartas de recomendación para facilitar su viaje. Pablo parece usarlo de una manera similar (pero sin referencia a las cartas que acompañaban) en 1 Co 16:6, 11 (cf. esp. 1 Mac. 12:4). Él lo usa en el sentido de proveer sostenimiento práctico en Ro 15:24; 1 Co 16:6; 2 Co 1:16; y Tit 3:13. Después del tiempo de Pablo, este segundo significado siguió en Policarpo, *Phil.* 1:1, y, según BDAG, 873, en Hch 15:3. Ver también Lieu, *Second and Third Epistles*, 106.

¹² Cf. Lieu, *Second and Third Epistles*, 126.

¹³ Esta preocupación también es evidente en las precauciones que Pablo tomó para evitar cualquier malentendido de su colecta para la iglesia de Jerusalén (1 Co 16:1–4; 2 Co 8:20–21) y su respuesta a los oponentes sofisticadamente inclinados de Corinto (1 Co 4:21).

Aquí también, una estrategia que empezó con Pablo parece haber llegado a ser común para fines del primer siglo. Así, *Didaqué* 12, probablemente redactada a fines del [p 629] primer siglo o principios del segundo, provee un procedimiento detallado para el sostenimiento de los maestros viajeros. Al que viene en el nombre del Señor se le debe recibir y mostrar hospitalidad por dos o tres días. Si quiere establecerse, sin embargo, debe estar dispuesto a dedicarse a un oficio para sostenerse: «debe trabajar y debe comer» (*Did.* 12.3). Si rehúsa seguir esta regla, es «uno que hace oficio barato de las enseñanzas de Cristo» (*Did.* 12.5; cf. 11.6).¹⁴

El anciano tal vez estaba trabajando con este mundo conceptual; si es así, trae a la atención de Gayo el bosquejo básico de esta política común cristiana inicial. A diferencia de los filósofos cínicos y sofistas, su grupo de contra misioneros no pueden apelar a sostenimiento del público común que puede mal entender sus motivos. Deben depender de los creyentes que entienden la necesidad de los misioneros de sostenimiento y tienen pautas en su lugar para evitar los abusos de la generosidad cristiana. Cristianos tales como Gayo, por consiguiente, están obligados a mostrar hospitalidad a los maestros cristianos viajeros no sólo porque (como recalca la tradición juanina) deben participar en la promoción de la verdad sino también porque (como Pablo y la tradición cristiana más amplia diría) los cristianos no deben manchar el evangelio pidiendo sostenimiento de los paganos de una manera que los paganos fácilmente puedan malinterpretar.

En resumen, el Anciano basa su petición a Gayo de «ayudar» a los misioneros «a seguir su viaje, como es digno de Dios» (v. 6b) en parte como una apelación positiva. Este enfoque positivo tiene dos facetas. Elogia a Gayo por demostrar su dedicación a la verdad mediante el sostenimiento práctico que les ha ofrecido a los misioneros. También le recuerda a Gayo que la hospitalidad a los maestros viajeros es una responsabilidad ética fundamental de los cristianos en general y que Gayo debe por consiguiente continuar sosteniendo a los misioneros. Esta apelación surge no sólo de preocupaciones distintivamente juaninas en cuanto a la relación entre la cristología y la vida eterna y entre la verdad y el amor, sino también de preocupaciones cristianas iniciales ampliamente reconocidas que parecen haber tenido sus raíces en las cartas de Pablo.

Diótrefes Como un Ejemplo Negativo

El anciano también promueve su apelación en líneas negativas. Diótrefes provee un ejemplo de la clase de conducta que surge de no haber visto a Dios (v. 11b), y por consiguiente Gayo debe evitar imitar la forma en que Diótrefes ha tratado al anciano y a los misioneros del Anciano. Diótrefes no quiso extender una recepción amistosa a la carta de recomendación del Anciano para los misioneros ni (dependiendo de cómo tomemos el v. 9) a los mismos misioneros (vv. 9–10). Además, difamó al anciano y, [p 630] como si esto no fuera suficiente, expulsó de la comunión de la iglesia a todo el que les daba a los misioneros una bienvenida amistosa (v. 10).

Los estudiosos frecuentemente especulan en cuanto a las razones para la resistencia de Diótrefes al anciano y a sus misioneros, sugiriendo la posibilidad de que el Anciano por lo menos tenía parcialmente la culpa. Tal vez, dicen algunos, el Anciano no aceptó con gracia el cambio natural de la estructura de la iglesia. Conforme el tiempo ha avanzado, la autoridad que una vez estaba concentrada en los apóstoles y sus sucesores inmediatos había empezado a disiparse, conforme ministros más jóvenes, dirigentes en sus propias congregaciones, habían empezado a gobernar sus propios asuntos. Diótrefes, ejemplo de la generación más joven, tal vez estaba impaciente y se había precipitado a tomar las riendas, y el Anciano no estaba dispuesto a aceptar el cambio y a entregarlas.¹⁵

Tal vez, dicen otros, Diótrefes simplemente está tratando de ser un pastor responsable y proteger a su iglesia contra la herejía más o menos de la misma manera que el Anciano recomienda en 2 Juan 10–11. En lugar de tomarse la molestia de examinar a cada visitante viajante sólo para descubrir demasiado tarde que tenía un maestro falso en su medio, había rehusado la hospitalidad a todos los visitantes independientemente de lo que afirmaran. La actitud del Anciano hacia Diótrefes, por consiguiente, es hasta cierto punto hipócrita: el ha sido intolerante

¹⁴ Para esta traducción, ver BDAG, 1090.

¹⁵ Dodd, *Johannine Epistles*, 164, cautamente ofrece este escenario como una posibilidad.

con los secesionistas y Diótrefes, tal como Diótrefes y los secesionistas habían sido hacia él. Una perspectiva dualista que impide su capacidad de considerar los matices de la situación le ha dejado con este punto ciego.¹⁶

Es precisamente aquí, sin embargo, que las conexiones que el Anciano ha hecho en la primera parte de la carta a la tradición cristiana más amplia, no juanina, se hace importante. El anciano sabe que si bien es importante no recibir a los maestros viajeros que son a la vez engañosos y di visivos (2 Jn 7–11) simplemente no dar hospitalidad a todos los maestros sin primero probarlos no es una opción. Tal vez por esto el Anciano nunca recomienda este curso de acción mucho más sencillo en 2 Juan. Más bien, insta que la «señora elegida» a medir a los maestros visitantes según la norma de la «enseñanza en cuanto a Cristo» tradicional (2 Jn 9–10).

De modo similar, la *Didaqué* fácilmente pudiera haber abogado mantener alejados a los que «hacen oficio barato de las enseñanzas de Cristo» rehusando mostrar hospitalidad a cualquier maestro visitante. Más bien, recomienda examinar a los visitantes para ver si sus enseñanzas son correctas o erradas (*Did.* 12.1). La virtud de mostrar hospitalidad a los extraños era amplia y altamente valorada en el cristianismo inicial, y se esperaba que los dirigentes de la iglesia en particular fuera hospitalarios. El anciano [p 631] ha adoptado esta tradición, expresando en términos típicamente juaninos como verdad y amor (3 Jn 3–5).¹⁷

El que se decía líder de la iglesia Diótrefes, sin embargo, ha abandonado esta virtud. Incapaz o renuentes de molestarse como distinciones doctrinales entre los misioneros visitantes, parece haberlos repudiado a todos. Ha ejercido esta política inflexible, es más, con mano dura, no meramente rechazando a los misioneros mismos sino a todos los que no concuerdan con la manera en que los trataba. Genuino aturdimiento está detrás del comentario del Anciano de que Diótrefes no sólo «ni siquiera recibe a los hermanos» sino que, «a quienes quieren hacerlo, no los deja y los expulsa de la iglesia» (v. 10).¹⁸

El anciano le dice claramente a Gayo, que tal vez es también un dirigente de la iglesia que está surgiendo, que no debe imitar tal conducta perversa. Así como Gayo ha demostrado su afiliación a la verdad por la hospitalidad que ha mostrado a los misioneros, así Diótrefes ha revelado su propia alianza con el mal por sus obras malas (v. 11a). Es, por consiguiente, esencial que Gayo no se pase al lado del mal al vacilar de su dedicación a proveer hospitalidad para los misioneros viajeros que vuelven a su región. Esto sería inconsistente con su situación de uno que ha visto a Dios en Jesucristo (v. 11b; cf. Jn 12:45; 14:9; 1 Jn 3:6).¹⁹

La Hospitalidad Como Prueba de una Dedicación a la Verdad

Según el Evangelio de Juan Jesús dejó a sus discípulos con el mandamiento singularmente importante de que deben amarse unos a otros (Jn 13:24; 15:12, 17). También los dejó con una parábola visual cuyo punto era que su amor de unos a otros debe tomar forma práctica: aunque él era su maestro, asumió el papel de esclavo y les lavó los pies (13:1–17). Tales expresiones prácticas de amor, incluso de los miembros más autoritativos de la comunidad, eran esenciales para la membresía dentro de la iglesia (13:6–9). Estas acciones de amor eran la característica segura del auténtico discipulado (13:35).

¹⁶ Brown, *Epistles of John*, 747–48. Brown no critica abiertamente al anciano como lo indica este resumen de su posición, pero esta crítica está ciertamente implicada por el escenario que Brown sugiere. Cf. Windisch, *Die katholischen Briefe*, 141–42.

¹⁷ Ver, por ej., Ro 12:13; 1 Ti 3:2; Tit 1:8; Heb 13:2; 1 P 4:9; 1 Clem. 10.7; 11.1; 12.1, 3; Herm. Mand. 8.10; Herm. Sim. 9.27.2.

¹⁸ NRSV, [en inglés] que, a diferencia de la mayoría de traducciones, correctamente capta este elemento de sorpresa al traducir el segundo de los tres *kai* en el v. 10 con «al igual» antes que con «también».

¹⁹ Pace, por ej., Windisch, *Die katholischen Briefe*, 142, en 11b el anciano no se refiere a una visión mística de Dios sino a la revelación de Dios en Jesucristo, y pace Lieu, *Second and Third Epistles*, 116, la referencia de ver a Dios no es una pálida imitación de 1 Jn 3:6 por un autor que se ha olvidado que en la tradición joanina nadie puede ver a Dios (Jn 1:18; 6:46; 1 Jn 4:12, 20). En la literatura juanina hay un sentido en el que Jesús es el único que ha visto a Dios (Jn 1:18; 6:46; 1 Jn 4:12, 20) y un sentido en el que todos los que creen que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, han visto a Dios mediante la revelación que Jesús provee (Jn 12:45; 14:9). De una manera típica del estilo juanino, estos dos lados de una noción compleja simplemente son indicados y la lógica subyacente que los conecta se deja sin expresar. Ver la sección en el cap. 27 titulada «El testimonio de las tradiciones en cuanto a la relación entre el cristiano y el pecado»; ver también la explicación de Klauck, *Zweite und dritte Johannesbrief*, 113–14.

Este tema llega a ser una preocupación principal en 1 Juan, en donde, como hemos visto, los secesionistas revelaron su falta de preocupación por la verdad no sólo en su **[p 632]** confesión defectuosa de Cristo sino en su retiro sin amor de la comunidad ortodoxa (1 Jn 2:19). Su dedicación a la verdad era sólo a nivel de piel porque no «hacían la verdad» al amar a sus hermanos y hermanas (1:6). Su amor era sólo cuestión de palabra y de lengua y no de obra y en verdad (3:18).

El tema volvió a emerger en 2 Juan cuando el Anciano le recordó a la iglesia a la que le escribió el lugar central que el mandamiento de Jesús de amarse unos a otros ocupaba en la ética juanina (2 Jn 4–6). Contra el ataque de la enseñanza falsa de los secesionistas, este mandamiento debe ligar a la iglesia al estimular expresiones prácticas de amor. Es un mandamiento en el que los cristianos deben «andar» (v. 6).

En 3 Juan la naturaleza general de estas afirmaciones de repente se vuelve concreta y específica.²⁰ Una crisis en la iglesia ha surgido porque un dirigente de la iglesia llamado Diótrefes no sólo ha instituido una política de mano dura e implacable al rehusar mostrarles hospitalidad a los misioneros itinerantes sino al castigar cualquier disensión de este plan mal considerado. En desafío a estas acciones perversas, sin embargo, un propietario llamado Gayo ha provisto hospitalidad para los misioneros.

Desde la perspectiva del Anciano, Gayo ha llevado a la práctica su dedicación a la verdad y ha mostrado lo genuino de su amor. Les ha lavado los pies a los hermanos en Cristo, aunque eran extraños, valientemente dándoles la ayuda práctica que necesitaban para desempeñar su tarea. La carta del Anciano a Gayo es un esfuerzo de animarlo a continuar por este camino de amor práctico para sus hermanos y hermanas en Cristo, senda que el Evangelio de Juan y las otras dos cartas elogian a un nivel más teórico. El Evangelio y las otras dos cartas proveen expresiones conmovedoras de la importancia del mandamiento del amor. Tercera de Juan provee un ejemplo de este mandamiento en la práctica.

²⁰ Esto sucede hasta cierto punto en 1 Juan 2:19 y 3:16–19, en donde el amor parece ser definido respectivamente no como separándose de la comunión sino como dando algo a los pobres. Tercera de Juan, sin embargo, es más concreta que cualquiera de estas dos afirmaciones, la primera de las cuales no es explícita en cuanto a la desunión como no amar y la segunda de las cuales se refiere a un lugar común de parénesis ética (como, por ej., en Tobías 4:7; Stg 2:15–16).

[p 633]

Capítulo 30

PRIMERA DE PEDRO: SOBRE CÓMO SUFRIR COMO CREYENTE

Primera de Pedro fue escrita a un público grande: todos los cristianos en las regiones de Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia, regiones que cubrían unos 800.000 kilómetros cuadrados y por consiguiente casi toda la península de Anatolia.¹ No debemos esperar, por consiguiente, que Pedro nos dé un relato detallado de las condiciones de sus destinatarios.² Debe hablar en términos que cubren muchos pueblos, que viven en varias condiciones culturales, y puede hablar más de sus propias experiencias en Roma (5:13) que en base a cualquier informe que haya oído de Anatolia.³ Como dice hacia la conclusión de su carta, habla de las experiencias que los cristianos «en todo el mundo están soportando la misma clase de sufrimientos» (5:9). Incluso así, habla claramente de la crisis que le impulsa a escribir: los cristianos en estas regiones están sufriendo por su dedicación a «la palabra» que él les predicó (1:25).

Pedro da por sentado que cuando sus destinatarios oyeron primero esta palabra, eran paganos.⁴ Nótese 4:3, en donde les recuerda a no volver a su manera anterior de [p 634] vivir porque «ya basta con el tiempo que han desperdiciado haciendo lo que agrada a los incrédulos, entregados al desenfreno, a las pasiones, a las borracheras, a las orgías, a las parrandas y a las idolatrías abominables». En 1:18 les dice a sus destinatarios, de modo similar, que «fueron rescatados de la vida absurda que heredaron de sus antepasados». El adjetivo «vacío» en esta frase se usaba comúnmente en la LXX y en el cristianismo inicial para referirse a la futilidad de adorar ídolos (Lv 17:7;

¹ Paul J. Achtemeier, *1 Peter* (Hermeneia; Fortress, Filadelfia, 1996), 83. John H. Elliott, *1 Peter: A New Translation and Commentary* (AB 37B; Doubleday, Nueva York, 2000), 84, estima el tamaño del área en forma diferente como «330.000 kilómetros cuadrados, aproximadamente del tamaño del estado de Montana», pero con todo «más grande ... que cualquier otra carta del NT), excepto tal vez la carta de Santiago.

² Achtemeier, *1 Peter*, 50. Muchos estudiosos dan por sentado que 1 Pedro es pseudónima y que las persecuciones de las que habla bien son de fines del primer siglo, mucho después de la muerte de Pedro bajo Nerón en Roma en el 65 d.C. El griego literario de la carta, presumiblemente imposible para un pescador galileo, y los paulinismos de la carta figuran prominentemente en este juicio. La persecución que la carta da por sentado, sin embargo, no es acción oficial de los emperadores o gobernadores (1:13–14) sino la clase de violencia de chusma por la que 1 Tesalonicenses provee evidencia ya a fines de la década de los 50. La sofisticación literaria de la carta y la conexión con Pablo fácilmente podría haberse originado con Silvano, «por medio» (*dia*) de quien Pedro escribió la carta (5:12; cf. 1 Ts 1:1; 2 Ts 1:1; 2 Co 1:19). Estos rasgos de la carta pudieran también venir de Pedro mismo, que tuvo contacto teológico significativo con Pablo (Gá 1:18; 2:9) y que vivía en Betsaida (Jn 1:44) y Capernaum (Mr 1:29) ambas en las rutas importantes internacionales de comercio y ambas en una región en donde se hablaba libremente el griego. En verdad, el hermano de Pedro, Andrés, tenía nombre griego (Mt 4:18; 10:2; Jn 1:40, 44).

³ «Babilonia» en 5:13 es una referencia simbólica a Roma. Cf. Ap 14:8; 16:19; 17:5; 18:2, 21. En Apocalipsis Babilonia está sentada sobre «siete colinas» (Ap 17:9) y «es aquella gran ciudad que tiene poder de gobernar sobre los reyes de la tierra» (17:18); claramente referencias a Roma. En la literatura judía del primer siglo, ver *Sib. Or.* 5:159; 2 *Bar.* 11:1; 16:7; 4 *Esdras* 3:1, 28, 31. Puesto que estas referencias no petrinas a menudo ocurren en literatura compuesta después de la destrucción de Jerusalén, y así después de la fecha probable de la muerte de Pedro, muchos estudiosos creen que son evidencia de la naturaleza seudónima de 1 Pedro. El nombre Babilonia puede haberse asignado a Roma en la mente de cualquier cristiano o judío, sin embargo, que apreciaba las similitudes entre la perversidad de los dos imperios y sus políticas a menudo opresivas hacia el pueblo de Dios.

⁴ La mayoría de comentaristas opina que 1 Pedro fue escrita a un grupo que incluía tanto judíos como gentiles. Ver, por ej., Edward Gordon Selwyn, *The First Epistle of Peter*, 2ª ed. (Macmillan, Londres, 1947), 42–44; Achtemeier, *1 Peter*, 50–51; John H. Elliott, *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy* (Fortress, Filadelfia, 1981), 65–67; idem, *1 Peter*, 95–97 y P. H. R. van Houwelingen, *1 Petrus: Rondzendbrief uit Babylon* (Commentaar op het Nieuwe Testament; Kok, Kampen, 1991), 32–34. Entre los cristianos en esta vasta región a la que Pedro escribe hay ciertamente algunos cristianos judíos, pero 1:18 y 4:13 muestran que está pensando en los gentiles cuando escribe. Como Pablo, considera que estos gentiles son herederos de las tradiciones de Israel. Ver, por ej., 1 Co 10:1–22, en donde Pablo, hablando a los creyentes que están asistiendo a fiestas en ambientes idólatras, puede con todo amonestarles a no imitar el pecado de sus antepasados israelitas.

Jer 8:19; 10:15; Hch 14:15)⁵ También parece dar por sentado en 1:14 el paganismo anterior de sus destinatarios cuando dice que la manera previa de vida de ellos se caracterizaba por los malos deseos e ignorancia.

Muchos que entraban en contacto con los cristianos, sin embargo, rechazaban su mensaje (2:8) y se ofendían por la afirmación de los cristianos de que las maneras paganas tradicionales de vivir eran vanas. En respuesta, les hacían la vida imposible a los que se convertían al cristianismo. Pedro les dice a los que escribe que «han tenido que sufrir diversas pruebas» (1:6). Estas pruebas son tan severas que puede describirlas como un «ardiente» (*puros*), una prueba de fuego (4:12). Sugiere que mucho del maltrato es verbal; es decir, concibe a los oponentes del cristianismo calumniándolos (*katalaleo*, 3:16), insultándolos (*blasfemeo*, 4:4) y burlándose de ellos (*oneidizo*, 4:14) porque ellos llevan el nombre de «cristianos» (4:14, 16).

El maltrato verbal de los cristianos era común en los primeros años de la existencia del cristianismo. Según Lucas, durante el tiempo de Pablo los dirigentes judíos de Roma le informaron «que en todas partes se habla en contra» del cristianismo (Hch 28:22). Unas pocas décadas más tarde, pero escribiendo del mismo período en general, los historiadores romanos Tácito (ca. 115) y Suetonio (ca. 120) confirmaron esta mala reputación. Tácito tuvo que explicar el cristianismo a su público porque Nerón había intentado echarles la culpa del gran incendio de Roma del 64 d.C. Los cristianos, dice, son seguidores de «una superstición perniciosa», afectando «vastos número» y originándose en un criminal ejecutado llamado Cristus. Se «jactan de sus vicios», aunque el único vicio que menciona es «odio de la raza humana», calumnia que en otras partes endilga a los judíos (*Ann.* 15.44; cf. *Hist.* 5.5.1)⁶ Suetonio similarmente aduce que los cristianos son «una clase de gente dada a una superstición nueva y perversa» (*Nerón* 16).

En años subsiguientes la afirmación se hizo común de que los cristianos se reunían en secreto para dedicarse a conducta extravagante e inmoral destinada a socavar la estabilidad de imperio. Los orígenes de este temor son probablemente complejos, pero los recuerdos del debacle que los seguidores de Baco causaron en Roma en 186 a.C., sin duda tuvieron algo que ver con esto⁷ Allí también una religión foránea del Oriente [*p* 635] había invadido a Roma y, en una serie de reuniones secretas caracterizadas por inmoralidad sexual, complots homicidas y fraude, crearon muchos problemas en algunas familias prominentes.

Escribiendo un siglo más tarde, el incidente todavía le daba a Livio escalofríos al recapitular los sucesos e imaginarse que la trama social de Roma casi se había deshilvanado (39.8–18). La persecución de Nerón contra los cristianos probablemente fue racionalizada en parte por el recuerdo colectivo de este incidente⁸ Incluso la famosa carta de Plinio a Trajano, escrita casi tres y medio siglo después de la conspiración bacanal, demuestra un temor de que los cristianos estaban dedicados a un tipo de conducta fanática, inmoral y supersticiosa, que casi socava a la república romana mucho tiempo atrás.⁹ Para mediados del siglo dos la idea era corriente que las familias cristianas se reunieran por la noche en banquetes secretos. A la señal de una lámpara apagada y encendida, estas reuniones secretas supuestamente se convertían en orgías de borracheras.¹⁰

Como hemos visto en nuestro estudio de Judas y 2 Pedro, también es posible que los rumores de conducta inmoral tengan alguna base real. Judas habló de «ímpíos que cambian en libertinaje [*aselgeia*] la gracia de nuestro Dios» que se habían infiltrado en las comunidades cristianas con su enseñanza (Jud 4). Segunda de Pedro des-

⁵ Achtemeier, *1 Peter*, 127.

⁶ Ver la consideración de las comentarios de Tácito en W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus* (Basil Blackwell, Oxford, 1965), 162–63.

⁷ Sobre la conexión, ver Hugh Last, «The Study of the 'Persecutions'», *JRS* 27(1937): 80–92; cf. cap. 20, arriba.

⁸ Last, «'Persecutions'».

⁹ Cf. Robert L. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them* (Yale Univ. Press, New Haven, Conn., 1984), 16–17.

¹⁰ Justino, *1 Apol.* 26, y Minucius Félix, *Oct.* 9, citando un discurso anterior anti-cristiano del tutor de Marco Aurelio, Marco Cornelio Fronto. Cf. Wilken, *Christians*, 17–21.

cribe a los falsos maestros que se oponen como los que «seguirán en sus prácticas vergonzosas [*tais aselgeiais*], y por causa de ellos se difamará el camino de la verdad» (2 P 2:2). Éstos maestros eran heterodoxos, pero la existencia de documentos como Judas y 2 Pedro muestra que los límites entre las comunidades ortodoxa y heterodoxa a veces se confundían. Difícilmente se podía esperar que los paganos, que ya tenían suspicacia de los cristianos, hagan las distinciones teológicas necesarias, y al parecer en años posteriores los detractores del cristianismo estaban más que felices al aglomerar a los cristianos ortodoxos con grupos heterodoxos y aducir que todos estaban dedicados a socavar la trama social y moral del imperio.¹¹

Desde el siglo dos a.C. hasta mucho después del tiempo de 1 Pedro, por consiguiente, Roma temía las religiones foráneas del Oriente que corrompían la vida familiar y tramaban el caos secreto. Para muchos que vivían dentro del imperio y para la élite educada que los gobernaba, el cristianismo parecía caer en esta categoría.

Pedro escribe para consolar a los cristianos que viven en estas circunstancias.¹² Tiene tres preocupaciones dominantes. Primero, no quiere que sus destinatarios se [*p 636*] dobleguen bajo la presión que sus varias sociedades están imponiéndoles. Estas sociedades han marginado a los cristianos, y los cristianos saben que pueden dejar de estar marginados regresando a la forma de vida tradicional precristiana (1:14, 18; 4:3). Pueden hacer esto bien sea renunciando a su fe o haciendo acomodos con las prácticas religiosas predominantes.¹³

Segundo, quiere asegurarse que los cristianos a los que escribe no proveen leña para la calumnia pagana violando innecesariamente las normas morales sociales paganas. Deben someterse a las varias autoridades civiles (2:13–14). No deben usar «su libertad para disimular la maldad» (2:16). Los esclavos deben someterse a sus amos; las esposas deben someterse a sus esposos (2:18; 3:1, 5); los esposos deben ser considerados con sus esposas (3:7); y los jóvenes dentro de la iglesia deben someterse a sus ancianos (5:5). Los cristianos no deben recibir castigo por pecar contra los que están en autoridad sobre ellos (2:20; 3:13, 17), y nadie debe tener que sufrir «por asesino, ladrón o delincuente, ni siquiera por entrometido» (4:15). Al contrario, los creyentes deben hacer avergonzar a sus vecinos con su conducta impecable (2:15; 3:16) y atraerlos a la adoración a Dios (2:12; 3:1–2).

Tercero, Pedro quiere sacar a sus lectores de la defensiva y animarlos a dedicarse al testimonio activo tanto mediante su conducta como mediante la conversación razonada con sus detractores. No deben seguir las estructuras sociales aceptadas de maneras que les haga confundirse en la trama de sus sociedades y convertirse en invisibles. Más bien, deben seguir estas conductas ampliamente aceptadas de manera que sean a la vez distintivamente cristianas como también atractivas para los no creyentes. Como resultado, Pedro espera, algunos «serán ganados» (3:1) y conducidos a «glorificar a Dios» (2:12).

Pedro considera estas preocupaciones con una estrategia doble que explícitamente describe en 5:12. «Les he escrito brevemente», dice, «para animarlos y confirmarles que ésta es la verdadera gracia de Dios».¹⁴ Su carta a la vez testifica de la gracia de Dios y exhorta a sus lectores a permanecer fieles en su vocación como pueblo de Dios, a pesar de la persecución que esto supone. Al testificar de la gracia de Dios y exhortar a sus lectores en base a esta gracia, espera impulsarlos a pasar de una postura defensiva a una posición ofensiva. Quiere llevarlos del punto en que están sufriendo amenazas que procuran empujarlos de regreso a su manera anterior de vida a una

¹¹ Esto explicaría la preocupación de Justino de separar la conducta de los cristianos ortodoxos y la conducta de los que aducen falsamente el nombre cristiano en 1 Apol. 4 y 26. Cf. Minucius Felix, *Oct.* 5–13. La base de evidencia no es clara, sin embargo, para la afirmación de Joseph Hoffmann de que los cristianos empezaron a definir los límites de su doctrina principalmente como un esfuerzo para disociarse de las acusaciones paganas de conducta escandalosa. Ver su «General Introduction» a Cleso, *On the True Doctrine: A Discourse against the Christians* (Oxford Univ. Press, Nueva York, 1987), 18.

¹² Sobre la superposición entre 1 Pedro y enfoque filosóficos antiguos a la consolación, ver Paul Holloway, «Nihil inopinati accidisse—‘Nothing unexpected has happened’: A Cyrenaic Consolatory Topos in 1 Pet 4:12ff.», *NTS* 48 (2002): 433–48, aquí en 433 y 441–48.

¹³ Cf. los que se reclinaban para las comidas en templos de ídolos en 1 Co 8:10 y «Jezabel» y sus seguidores en Ap 2:20; cf. 2:14.

¹⁴ Achtemeier, *1 Peter*, 352, llama a esta declaración «un sumario admirable de toda la carta». Cf. Ernest Best, *1 Peter* (NCB; Eerdmans, Grand Rapids, 1971), 13, 177. Cf. Leonhard Goppelt, *A Commentary on 1 Peter* (Eerdmans, Grand Rapids, 1993), 37273; Elliott, *1 Peter*, 877.

posición desde la cual pueden hacer avergonzar a sus acusadores, e incluso ganar a algunos de ellos, mediante la conducta ejemplar.

[p 637] Testimonio de la Gracia de Dios

En toda su carta Pedro hace énfasis especial en la gracia de Dios y en la respuesta gozosa que produce en los cristianos que la han experimentado. Los creyentes ya han recibido el don escatológico de una nueva vida (1:10; 3:7), y recibirán el don escatológico de la salvación final cuando se revele Jesucristo (1:13; 5:5). Sirven a un Dios totalmente de gracia (5:10, 12). A pesar de su sufrimiento, por consiguiente, deben estar llenos de gozo (1:6, 8; 4:13).

Dos aspectos de la gracia de Dios son particularmente importantes para Pedro. Primero, quiere que sus lectores entiendan que han adoptado todo lo que es bueno en cuanto a la identidad de Israel en las Escrituras. Dios los escogió de entre todos los pueblos de la tierra con un propósito especial, y a pesar del ostracismo que están experimentando en sus propias sociedades, son, por consiguiente, parte de la más importante de toda la sociedad es: el pueblo de Dios.

Segundo, Pedro quiere que sus lectores entiendan que la acción redentora de la muerte de Cristo, junto con su subsiguiente resurrección y ascensión a la diestra de Dios, han reorientado por completo la existencia de ellos para el bien. A pesar del sufrimiento que deben soportar por su dedicación, Dios los ha rescatado del pasado, los ha colocado para que reciban una herencia inmensamente valiosa en el futuro, y ha dado significación a su existencia presente.

La situación privilegiada de los cristianos como pueblo de Dios

De varias maneras por toda la carta, pero especialmente en 1:1–2:10, Pedro les dice a sus destinatarios que pertenecen a un grupo de personas, esparcido por todo el mundo, al que Dios ha escogido para que sea su pueblo especial. Son recién nacidos (2:2; cf. 1:3, 23), pero su nuevo nacimiento les ha dado membresía en Israel, el pueblo que Dios en su gracia escogió, según se describe en las Escrituras. Así como Dios «escogió» y «llamó» a Israel para que fuera su pueblo (por ej. Dt 7:6–8; 14:2; Is 41:8–9; 42:6; 43:20; 48:12), así también Dios «escogió» (1 P 1:1; 2:9; 5:13) y «llamó» (1:15; 2:9, 21; 3:9; 5:10) a los destinatarios de Pedro para que sean su pueblo. Pertenecen a la «familia» de Dios (4:17).

Israel había sido formalmente constituido como pueblo de Dios después de que Dios los había llevado «en alas de águila» sacándolos de la esclavitud de Egipto e iniciado un pacto con ellos. Los términos de ese pacto se indican sucintamente en Éxodo 19:5–6, en donde Dios le dice a Israel mediante su mediador Moisés:

Si ahora ustedes me son del todo obedientes,

y cumplen mi pacto,

serán mi propiedad exclusiva

entre todas las naciones.

Aunque toda la tierra me pertenece,

[p 638] ustedes serán para mí un reino de sacerdotes

y una nación santa.

Más adelante, después de que se explicaron los detalles de las obligaciones del pueblo en el pacto, se ratificó el pacto mediante sacrificios en los cuales la sangre fue «rociada» sobre el altar y sobre el pueblo (Éx 24:3–8). A la larga Dios le proveyó a Israel un sacerdocio, un tabernáculo y un sistema de sacrificios (caps. 25–40). Cuando Israel se desvió tanto de sus obligaciones del pacto que Dios pudo llamarlo «no mi pueblo», con todo él rehusó renunciar a su dedicación a ellos y prometió que un día, de nuevo, les mostraría misericordia y les diría: «Ustedes son mi pueblo» (Os 2:23).

¿Por qué haría Dios todo esto? De acuerdo al profeta Isaías, él «escogió» a su pueblo, los «formó» para sí mismo, y permaneció comprometido a ellos a pesar de su pecado «para que proclame mi alabanza» (Is 43:20–21).

Pedro hace eco de todos estos pasajes en su descripción de su público cristiano. Transfiere la noción de la infidelidad de Israel después de entrar en el pacto con el Señor a un tiempo anterior a la consagración cristiana de sus destinatarios. En ese tiempo, cuando eran paganos, vivían en ignorancia conforme a las tradiciones vacías que les habían transmitido sus antepasados (1 P 1:14, 18; 4:3), y «ni siquiera eran pueblo» (2:10). Ahora, sin embargo, como el antiguo Israel, han entrado en un pacto con Dios, por iniciativa de Dios. Él los ha constituido como «real sacerdocio, nación santa, pueblo que pertenece a Dios» (2:9; cf. 2:5, «sacerdocio santo»). Este pacto, es más, ha sido ratificado por el «rociamiento» de la sangre de Jesucristo (1:2).¹⁵ Tal como Dios le dio al antiguo Israel un sacerdocio, un tabernáculo y sacrificios, los cristianos, según Pedro, tienen estas tres cosas. La comunidad cristiana es «una casa espiritual» y un «sacerdocio real», y ofrece «sacrificios espirituales que Dios acepta por medio de Jesucristo» (2:5).

¿Por qué Dios ha hecho todo esto por los destinatarios de Pedro? Dios los ha escogido y los ha constituido como su pueblo para que ellos «proclamen las obras maravillosas de aquel que los llamó de las tinieblas a su luz admirable» (2:9).

En resumen, aunque el público de Pedro vive entre gente que «amontonan ultraje» sobre ellos (4:4) porque ellos se destacan en las formas sociales tradicionales (1:18; 4:3), ellos son «son linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo que pertenece a Dios» (2:9). Puede sufrir rechazo del mundo que los rodea, pero Dios libremente ha escogido considerarlos su pueblo especial.

El valor de la redención cristiana

Pedro también les recuerda a sus lectores la naturaleza inestimablemente valiosa de la salvación que Dios, en su «gran misericordia» (1:3) y carácter inmensamente de [p 639] gracia (5:10), les ha dado gratuitamente. Es tan valioso primordialmente por dos razones.

Primero, vino a gran costo. En 1:18–19 Pedro dice que sus destinatarios fueron redimidos de su manera vana de vida «no ... con cosas perecederas, como el oro o la plata, sino con la preciosa sangre de Cristo, como de un cordero sin mancha y sin defecto». Los intérpretes están divididos en cuanto a si el autor quiere decir que la redención vino a gran costo (más valioso que el oro) o que la redención es imperecedera (a diferencia del oro y la plata perecederos).¹⁶ Puesto que la sangre de Cristo se explica como viniendo de un Cordero sin mancha (y por consiguiente valioso), y puesto que la noción de que la sangre de Cristo es el alto precio de la redención cristiana es común en la literatura cristiana de ese período (Hch 20:28; Ef 1:7; Ap 1:5; 5:9; 14:4), Pedro probablemente quiere describir el inmenso costo del rescate de su público de la vida anterior de ellos. La redención de ellos es posible sólo mediante la muerte sacrificial del Mesías sin pecado, la piedra angular preciosa y escogida de Dios (2:4–7).

Segundo, la salvación de los lectores de Pedro es inmensamente valiosa porque ha redefinido su existencia en términos nuevos y mejores. Dios los ha concebido de nuevo (1:3) mediante la proclamación del evangelio (1:23–

¹⁵ Ver, por ej., Norbert Brox, *Der erste Petrusbrief*, 3ª ed. (EKK; Beriziger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, Zürich, 1989), 57–58, y Achtemeier, *1 Peter*, 88–89. Goppelt, *1 Peter*, 74–75, argumenta contra esta opinión. Aduce que la mención del autor del «rociamiento por su sangre» meramente se apropia de una expresión cristiana común para llegar a estar bajo la influencia de la muerte de Cristo. No da apropiado peso, no obstante, al desarrollo del autor del tema del pacto en 2:9

¹⁶ Para la primera posición ver, por ej., Selwyn, *First Epistle of St. Peter*, 145; Francis Wright Beare, *The First Epistle of Peter* (Blackwell, Oxford, 1947), 79–80; Best, *1 Peter*, 90; y van Houwelingen, *1 Petrus*, 66. Para la segunda posición, ver Achtemeier, *1 Peter*, 128, y Elliott, *1 Peter*, 373; cf. *1 Clem.* 7.4 (que Elliott cita).

25).¹⁷ Son como nenes recién nacidos (2:3). Esta acción misericordiosa los ha rescatado del pasado, les asegura un futuro brillante, y debido a esa seguridad, les da alegría en su presente atribulado.

Ellos han sido redimidos «de la vida absurda que heredaron de sus antepasados» (1:18). Esta vida se caracterizaba por la «ignorancia» (1:14), «entregados al desenfreno, a las pasiones, a las borracheras, a las orgías, a las parrandas y a las idolatrías abominables» (4:3). Debido a que Dios los ha rescatado de esta manera perversa de vida, ellos no sufrirán la ira de Dios cuando se desate en el futuro contra la perversidad humana (1:5, 9, 13; 4:3–5, 17–18). Antes que la condenación divina (4:5, 17), ellos recibirán una herencia «indestructible, incontaminada e inmarchitable» (1:4; cf. 1:23). Esta herencia es la «salvación» de sus «almas» y les vendrá como don gratuito de Dios (1:10, 13).

Puesto que esta herencia está en el futuro, como el sufrimiento del presente del público de Pedro deja dolorosamente en claro, la presente es una vida de «fe y esperanza ... en Dios» (1:21). A pesar de la adversidad que la vida de fe y esperanza supone, con todo «vale mucho más que el oro» (1:7). No es una existencia llena de ansiedad (5:7) sino que está llena de «un gozo indescriptible y glorioso» (1:8; cf. 1:6; 4:13). ¿Por qué es esto así? Varias razones surgen de la carta.

Para empezar, la esperanza en que viven los creyentes no es un deseo desesperado de que el futuro pueda ser más brillante que el presente; más bien, es una «esperanza viva», una seguridad firme de que un día heredarán la salvación y que será tanto [p 640] valiosa como eterna (1:4, 9). Esa certeza descansa en la convicción cristiana de que Jesús resucitó de los muertos (1:3, 21), ascendió al cielo, y al presente está sentado a la diestra de Dios con todos los poderes hostiles sometidos a él (1:21; 3:19, 21). Los profetas desde mucho tiempo atrás habían esperado estos sucesos, y ahora han sucedido, poniendo a los cristianos en una ventaja escatológica sobre todos los que vivieron antes que ellos. El público del autor vive en un tiempo en el que Dios ha puesto en movimiento sus propósitos finales, bosquejados de antemano en su palabra.

Por otro lado, los creyentes saben de su propia experiencia que el Señor es bondadoso (2:3). Aunque nunca han visto ellos mismos a Jesús (1:8), su respuesta al evangelio ha resultado en cambios palpables en sus vidas: ellos han «saboreado» la bondad del Señor.¹⁸ En particular, la palabra de Dios ha efectuado en ellos una transformación ética (1:18–25); en vez de vivir en ignorancia (1:14), futilidad (1:18), y desenfreno (4:3), han empezado a mostrar un amor sincero y profundo unos por otros (1:22).

Además, a pesar de su sufrimiento presente y la ubicación en el futuro de «la meta de su fe», Dios está con ellos para protegerlos para que puedan tener la certeza de alcanzar esta meta. El poder de Dios los escuda de todo daño último, preservando su fe a pesar de los ataques de sus perseguidores (1:5). Debido a que ellos confían en la piedra escogida y preciosa que Dios ha puesto en Sion, ellos «nunca serán avergonzados» (2:6).

Aunque sufran, por consiguiente, el público de Pedro debe llevar vida gozosa. Dios ha hecho mucho por ellos. Mediante su palabra eficaz y eterna ha cambiado radicalmente la vida de ellos para lo mejor. Una vez vivían en futilidad y de una manera que podía solamente terminar en destrucción escatológica. Ahora viven en comunión de amor unos con otros, protegidos de todo daño final por el poder de Dios y por su fe preciosa. Están, además, destinados a recibir una herencia eterna de salvación cuando Jesucristo se revele.

¹⁷ Esta comprensión de 1:3 sigue a Achtemeier, *1 Peter*, 94, 138–39. Pace Brox, *Der erste Petrusbrief*, 63, en énfasis en 1:3 probablemente no es en el bautismo sino en el poder creativo de la palabra de Dios (cf. 1:23–25).

¹⁸ Los intérpretes a veces han pensado que la cita del Sal 33:9 (LXX) en 2:3 se refiere a la eucaristía. Pedro habría, entonces, estado diciendo que sus destinatarios han experimentado la bondad del Señor cuando participaban en la comunión eucarística. Ver, por ej., Selwyn, *First Epistle of St. Peter*, 157, y Peter H. Davids, *The First Epistle of Peter* (NICNT; Eerdmans, Grand Rapids, 1990), 84, ambos de los cuales han propuesto la sugerencia tentativamente. Es mucho más probable que Pedro se refiere a saborear la bendición de la redención en general, aunque primordial en su pensamiento está la bendición de la reforma ética que ha dominado del contexto desde 1:22. Cf. Best, *1 Peter*, 98–99.

En resumen, Dios les ha dado a los lectores de Pedro un nuevo comienzo. Han sido concebidos de nuevo y transformados en nenes recién nacidos. Ahora son pueblo de Dios, miembros de la familia de Dios. Todo esto es testimonio de la misericordia y gracia de Dios y debe ser causa de gran regocijo. Debe llevar al público de Pedro a vivir de manera que los pone aparte del mundo que los rodea. Como veremos más adelante, también debe llevarlos a perseverar en el sufrimiento y a adoptar un testimonio activo y atractivo hacia los que no pertenecen al pueblo de Dios.

[p 641] Cómo vivir como Extranjeros Residentes

Pedro se preocupa especialmente porque sus lectores eviten maneras inapropiadas de hacerle frente a su sufrimiento y más bien adoptar la perspectiva de «extranjeros residentes» hacia el mundo que los rodea. Como herederos del antiguo Israel, especialmente del Israel de la diáspora, deben seguir viviendo conforme a la manera distintiva de vida que se exige del pueblo de Dios, rehusando acomodarse a las maneras vanas de vida dominantes en sus varias sociedades. Al mismo tiempo, no deben excluirse de estas varias sociedades sino que deben vivir bajo el escrutinio de los no creyentes; y vivir de tal manera que a la vez avergüencen a sus acusadores y los lleven a la conversión. Al procurar mantener este delicado equilibrio entre acomodados y retirada, deben poner su existencia compleja en perspectiva escatológica.

Santidad y acomodados

Pedro les recuerda a sus lectores que como pueblo especialmente escogido de Dios, son «santos», es decir, separados por su manera de vida de la sociedad en que viven. Su manera anterior de vivir, que les fue transmitida en las tradiciones de la sociedades en que vivían (1:18) se caracterizaba por la ignorancia (1:14), futilidad (1:18), y varias formas de desenfreno (4:3). Ahora, sin embargo, el Espíritu de Dios (1:2; 4:14) los ha separado de estas sociedades, no físicamente, sino mediante su conducta. Ellos son obedientes a Jesucristo (1:2, 14), y esta obediencia los hace «santos»: calidad que, conforme a la ley mosaica, caracteriza a Dios mismo y debe por consiguiente caracterizar al pueblo de Dios (1:15–16; cf. Lv 11:44–45; 19:2; 20:7, 26). Su conducta debe separarlos de otras sociedades como posesión distinta de Dios.

Si son fieles al llamamiento a vivir vidas santas, inevitablemente sufrirán el ostracismo de «extranjeros residentes y peregrinos en el mundo» (2:11, aut.). Adoptarán la identidad de Israel durante el exilio: viviendo como peregrinos de la diáspora (1:1) y forzados a pasar el tiempo de su peregrinación (1:17) en una «Babilonia» pagana y hostil (5:3). Algunos estudiosos han opinado que la descripción de Pedro de su público como extranjeros residentes tiene una base literal: o bien son cristianos judíos que viven entre la diáspora judía, o son inmigrantes deslocados, o son cristianos judíos expulsados de Roma bajo el emperador Claudio.¹⁹ Es mejor, sin embargo, ver estas descripciones como metafóricas: como parte del esfuerzo de Pedro de identificar a su público como el nuevo Israel. Con esta metáfora muestra que su público no sólo es el objeto de la elección de la gracia de Dios sino que también, como el Israel bíblico, de la suerte de Israel como pueblo esparcido de su tierra natal y obligado a vivir como extranjeros entre los gentiles.²⁰

[p 642] A pesar de los problemas que ha causado tal existencia, Pedro insta a su público a no responder a su alienación volviendo a su cosmovisión anterior. Se debe esperar «insultos» (4:4), pero el público de Pedro no debe hacerle frente a estos insultos revirtiendo a la manera de vivir antes de su conversión (4:3). «No se amolden a los malos deseos que tenían antes, cuando vivían en la ignorancia», les dice (1:14). Más bien ellos deben «ser santos» (1:15–16) y vivir «mientras sean peregrinos en este mundo» en el temor del Señor (1:17).

¹⁹ Ver, respectivamente, van Houwelingen, *1 Petrus*, 32–34; Elliott, *A Home for the Homeless*, 21–49, 67–73; Karen Jobes, *1 Peter* (BECNT: Baker, Grand Rapids, a publicarse).

²⁰ La metáfora de extranjeros residentes estaba llena de connotaciones de sufrimiento tanto en el pensamiento judío como grecorromano. Del lado judío, ver Sal 137:1–3; Dn 1:15; 3:8, 24–27; 6:13–14, 24. En el mundo grecorromano en general, los términos «extranjero» (*xenos*), «inmigrante» (*metoikos*), y «exiliado» (*fugas*) a veces se usaban como insultos, y el exilio se consideraba una tragedia. Para la evidencia literaria específica del mundo grecorromano, ver Achtemeier, *1 Peter*, 174, y Holloway, «*Nihil inopinati accidisse*», 433–48, aquí en 434.

Su conducta santa surge de dos fuentes. Primero, la predicación del evangelio ha reorientado radicalmente las vidas del público de Pedro. Debido a que el evangelio es la palabra de Dios, también es «imperecedera», «viva», y «eterna» (1:23). Es capaz de «concebir de nuevo» (1:23) al pueblo y de hacerles «niños recién nacidos» (2:2). La conducta del público de Pedro, por consiguiente, surgirá de esta transformación interna (2:1–3). Se amarán unos a otros «sin fingimiento» (1:22), y su conducta concreta surgirá de su «conciencia» (2:19; 3:16), de «lo íntimo del corazón» (3:4), o del «espíritu suave y apacible» (3:4; cf. 2:6; 4:6). Pedro puede, por consiguiente, decirles que hagan bien como «libres», usando su libertad no como una excusa para el mal sino en el servicio de Dios (2:16). Puede instruir a los dirigentes de las varias congregaciones de Anatolia a servir como supervisores «no por obligación ni por ambición de dinero, sino con afán de servir» (5:2).

Segundo, Pedro apela a la muerte de Jesús como fuente y como patrón de la conducta cristiana. Él señala este punto mediante una serie de alusiones a Isaías 52:13–53:12, primero en 1 Pedro 1:19 y después en 2:21–24.²¹ En 1:19, la mención de la sangre de Jesús y la descripción de él como Cordero sin mancha rememora las imágenes del sacrificio expiatorio de Isaías 53:7 y 10. La naturaleza costosa de la muerte expiatoria de Jesús implica que los cristianos deben «vivir el tiempo de su peregrinación en temor reverente» (1 P 1:17, aut.). De modo similar, en 2:21–24 la muerte expiatoria de Jesús como el Siervo de Isaías da poder a los cristianos para evitar pecados futuros. En su papel como Siervo, Jesús «llevó» (2:24; Is 53:12) los pecados de los creyentes cuando murió en la cruz para que ellos mismos «mu[eran] al pecado y viva[n] para la justicia» (1 P 2:24a). Las heridas de él los han sanado, por consiguiente, no sólo al expiar los pecados sino al capacitar a los creyentes para que eviten pecar (2:24b).

Isaías 52:13–53:12 también ofrece ayuda en cuanto al pecado específico de desquitarse contra los perseguidores de uno. Visto por los lentes de este pasaje, la conducta de Jesús durante su juicio y muerte provee «un patrón» para que los cristianos sigan cuando sufren injustamente. Jesús traza los «pasos» en los que ellos deben andar (1 P 2:21). Como Isaías profetizó, Jesús no pecó insultando a los que lo golpeaban. «No abrió su boca» (Is 53:7) y así «ni hubo engaño en su boca» (1 P 2:22; cf. Is 53:9). Cuando [p 643] lo insultaban, él no devolvió insultos (1 P 2:23). Los esclavos que sufren por hacer el bien deben soportar su sufrimiento de la misma manera (2:20). Como muestra el uso alterno de la segunda persona plural y la primera persona plural en 2:21–25, sin embargo, el consejo de Pedro se dirige a todos sus lectores, esclavos o no.²²

Para resumir, Pedro subraya la necesidad de que su público responda al sufrimiento que deben soportar como cristianos viviendo de una manera que es consistente con su situación como pueblo santo de Dios. Esto quiere decir rehusar acomodarse a muchas de las normas de las sociedades en que viven y aceptar su papel como «extranjeros residentes» dentro de esas sociedades. Dios, sin embargo, les ha dado recursos para esta difícil tarea. Su palabra, en la forma del evangelio, los ha transformado poderosamente. La muerte expiatoria de Jesús los ha librado de la manera vana de vivir que una vez llevaban y los ha fortalecido para que vivan de maneras que agradan a Dios. La manera en que Jesús murió, además, les provee de un patrón que deben seguir en su propia respuesta al tratamiento injusto que están recibiendo de manos de las sociedades hostiles que los rodean.

La santidad y la exclusión

Al mismo tiempo que Pedro insta a su público a no acomodarse al desenfreno e idolatría de las sociedades que los rodean, también los exhorta a no excluirse de esas sociedades. Más bien, deben llevar sus vidas bajo el escrutinio estrecho (*epopteuo*) de los no creyentes (2:12; 3:2). El maltrato verbal (4:4, 14) no debe motivar una retirada del mundo sino una determinación renovada a hacer el bien (2:14–15; 3:15–16) y, en particular, a adoptar una ética de no desquitarse. Aunque son víctimas de violencia verbal, los cristianos no deben pagar a sus perse-

²¹ A la luz de su importancia en toda la carta, Pedro probablemente está pensando primordialmente de Is 52:13–53:12 cuando habla en 1 P 1:11 del Espíritu prediciendo por los profetas «los sufrimientos de Cristo» (Is 52:13–53:10a) y de «la gloria que vendría después de éstos» (Is 53:10b–12a).

aut. traducción del autor

²² Goppelt, *1 Peter*, 207. Pedro usa primera persona plural en la primera parte del v. 24 y segunda persona plural en todo el resto.

guidores con la misma moneda (2:23; 3:9). Como Jesús, cuando los insulten no deben insultar en desquite (2:23; 3:9; cf. 3:1, 16).

Pedro da dos razones por las que los creyentes deben vivir de esta manera bajo la mirada de sus perseguidores. Primero, al interactuar con sus perseguidores con su buena conducta y habla razonada, los cristianos los harán avergonzar. «Es la voluntad de Dios», dice, «que haciendo el bien ustedes hagan callar la charla ignorancia de los necios» (2:15, aut.). De modo similar, dice que al dar una defensa razonada de su fe «con gentileza y respeto», mientras que manteniendo la conciencia limpia», los cristianos hagan avergonzar a «los que hablan mal de la buena conducta de [ellos] en Cristo» (3:15–16).

Segundo, Pedro espera que conforme los cristianos viven vidas buenas bajo el escrutinio de sus detractores, sus perseguidores serán atraídos al Dios al adoran los creyentes y llegaran ellos mismos a ser cristianos. Las esposas deben someterse a sus esposas, dice Pedro, «de modo que si algunos de ellos no creen en la palabra, puedan [p 644] ser ganados más por el comportamiento de ustedes que por sus palabras, al observar [*epopteuo*] su conducta íntegra y respetuosa» de sus esposas (3:1–2). De modo similar, todos los creyentes deben «manten[er] entre los incrédulos una conducta tan ejemplar que, aunque los acusen de hacer el mal, ellos observen [*epopteuo*] las buenas obras de ustedes y glorifiquen a Dios en el día de la salvación» (2:12).

El «código de familia» de Pedro (2:13–3:7) debe entenderse a la luz de estos dos propósitos de interactuar con la cultura. Delineamientos similares de estructuras de autoridad en la familia eran corrientes en las conversaciones de la filosofía política antigua y la usaron los apologistas judíos antiguos para mostrar que el judaísmo sostenía estas estructuras sociales ampliamente reconocidas.²³ La preocupación de Pedro de que todos los creyentes se sometieran a las autoridades políticas, que los esclavos se sometieran a sus amos, que las esposas se sometieran a sus esposos, y que los esposos consideren a sus esposas probablemente también tiene una preocupación apologética. Los cristianos deben seguir el patrón social esperado en estos aspectos tan fielmente que no caigan bajo la censura de la sociedad por violar estas normas (2:20a; 3:13; 4:15). No deben proveer leña para los rumores paganos permitiendo que su conducta caiga bajo las normas de decencia esperadas dentro de una sociedad ordenada (2:15; cf. 3:17; 4:15). Esta preocupación apologética puede estar detrás de la exhortación de Pedro a los creyentes de hacer avergonzar a sus detractores mediante su buena conducta (3:16; cf. 2:15).²⁴

Para Pedro, sin embargo, el respaldo del cristiano a las estructuras sociales que sostienen la sociedad grecorromana no tiene simplemente el propósito de hacer «callar la ignorancia de los insensatos» (2:15) sino también, incluso primordialmente, estimularlos a unirse al pueblo de Dios para declarar las alabanzas de Dios (2:9, 12).²⁵ Esto es claro por el uso de Pedro de sus comentarios en 2:12 para dar paso al código de familia: la buena conducta de los cristianos debe llevar a los no creyentes a glorificar a Dios «en el día en que él nos visite», bien sea el día del juicio o el día de la conversión.²⁶ La preocupación evangelizadora de Pedro también es clara por la naturaleza desusada del código. No está simplemente aconsejando a su público a conformarse a las estructuras sociales

²³ Ver cap. 16, arriba, y la extraordinariamente útil colección y comentario de los códigos antiguos de familia en David L. Balch, *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter* (SBLMS 26; Scholars, Atlanta, 1981), 1–80.

²⁴ *Ibid.*, 81–116.

²⁵ *Pace* Balch, *Let Wives Be Submissive*, 87, 108, 119, 132–36.

²⁶ Si la frase se refiere al día del juicio, entonces Pedro concibe a los no creyentes convertidos en el presente dando gloria a Dios en el día final (cf. Goppelt, *1 Peter*, 160). Elliott, *1 Peter*, 470–71, opina que la expresión se refiere al tiempo de la conversión del individuo. Achtemeier, *1 Peter*, 178, piensa que el uso de la frase en la Biblia y en la literatura judía y cristiana inicial generalmente respalda una referencia al día del juicio final, y esto, a su vez, disminuye la probabilidad de que Pedro vea un propósito misionero en las buenas obras cristianas. Cf. Balch, *Let Wives Be Submissive*, 87, 111 n. 27, que arguye que 2:12 habla de una «doxología de juicio» en el que los paganos glorificarán a Dios en el día final justo antes de su condenación. Ni Balch ni Achtemeier, sin embargo, explican adecuadamente el paralelo entre 3:1–2, que se debe entender evangelizadamente, y 2:12. Ambos textos usan el verbo raro *epopteuo* («vigilar, observar, ver») para describir el escrutinio que los no creyentes harán de los vecinos y dueños de casa creyentes. Este escrutinio «ganará» a los esposos (*kerdetzesontai*) en 3:1–2 e impulsa a los paganos a «glorificar a Dios» en 2:12.

de autoridad y subordinación comunes en el mundo grecorromano del primer siglo, sino [p 645] que está aconsejándolos a adoptar una ética desusada de no desquitarse modelada específicamente según la conducta de Jesús ante sus acusadores (2:21–24).

Por cierto que Pedro quiere que la buena conducta de su público demuestre que los cristianos son buenos ciudadanos de sus varias sociedades, pero también quiere que su conducta se destaque como diferente y superior a la de sus detractores. Espera que de esta manera los que persiguen a los cristianos puedan no solamente avergonzarse de su conducta sino también ser «ganados» por la «conducta» del cristiano (3:1).

La comprensión de Pedro de la residencia extranjera del cristiano, por consiguiente, no simplemente implica que la existencia cristiana presente incluye peregrinar por la vida en la tierra hasta que uno pueda vivir finalmente como ciudadano del cielo. Los cristianos deben vivir su tiempo como extranjeros residentes de tal manera que interactúen con las sociedades de las cuales son parte. Viven bajo el escrutinio de los no creyentes y, al hacerlo así, deben conducirse con una ecuanimidad tan sorprendente y gentileza que algunos de sus detractores se avergüencen y ellos mismos se unan al pueblo de Dios.

Sufrimiento y esperanza

En toda su carta Pedro insta a sus lectores a poner su sufrimiento en perspectiva escatológica. Considera tres elementos de esta perspectiva especialmente importantes. Primero, les muestra a sus lectores que el sufrimiento provee prueba de lo genuino de su fe y su absolución futura en la corte escatológica de Dios. Segundo, les recuerda a sus lectores que su sufrimiento lleva a una bendición escatológica. Tercero, les dice que sus perseguidores no escaparán de la ira escatológica de Dios.

El sufrimiento como señal de lo genuino de la fe

En un grupo de afirmaciones Pedro les recuerda a sus lectores que su sufrimiento es prueba de lo genuino de su fe. Su sufrimiento debe, por consiguiente, asegurarles que están destinados a la gloria escatológica (1:6–7; 4:1, 14). Dice esto de manera muy explícita en 1:6–7, en donde les dice a sus lectores que el sufrimiento que al presente están soportando por su fe es parte del proceso de refinamiento necesario para preparar al pueblo de Dios para la revelación de Jesucristo. Si su fe es recibir «alabanza, gloria y honor» de Dios en ese día, entonces deben ser probados por el sufrimiento. De la sabiduría proverbial de que la repetida exposición al calor intenso mejora la calidad del oro, Pedro deriva la analogía de que el sufrimiento refina la fe y le da una cualidad que da alabanza de Dios en el día final.²⁷ Por esto, aunque el sufrimiento es difícil, no debe empañar el gozo del público de Pedro.

Pedro probablemente quiere decir algo parecido a esto cuando comenta en 4:1: «Puesto que Cristo sufrió en su cuerpo, ármense ustedes mismos también con la misma actitud; que [jotī] el que ha sufrido en su cuerpo ha cesado en cuanto al pecado» [p 646] (aut). Esta afirmación está cargada de ambigüedades. ¿Quiere el jotī significar «que», según se traduce aquí, o, como la mayoría de las traducciones y comentaristas lo traducen, «porque»?²⁸ ¿Hace el sufrimiento cesar el pecado purgándolo del cuerpo, disciplinando al que sufre, conduciendo a la muerte al que sufre o de alguna otra manera?²⁹

La interpretación más probable de la afirmación la toma como un eco de lo que Pedro ha dicho del sufrimiento de Cristo en 2:21–23.³⁰ Cuando Cristo sufrió injustamente, no cedió a la tentación de pecar insultando a sus perseguidores en desquite. Más bien, cuando asumió el papel del Siervo de Isaías 53:9, permaneció inocente en toda la odisea. Cimentando esta actitud, dice Pedro, estaba el conocimiento de Jesús de que un día Dios emitiría

²⁷ Aquí sigo de cerca la explicación de 1:7 que se halla en Achtemeier, *1 Peter*, 101–2.

²⁸ Aunque ver, por ej., la Geneva Bible de 1599; NJB; J. N. D. Kelly, *A Commentary on Epistles of Peter and Jude* (HNTC; Harper & Row, Nueva York, 1969), 166; y Achtemeier, *1 Peter*, 278.

²⁹ Para la primera posición, ver Selwyn, *First Epistle of Peter*, 209–10; para la segunda posición, ver Elliott, *1 Peter*, 716–18; y para la tercera posición, ver Goppelt, *1 Peter*, 282.

³⁰ Achtemeier, *1 Peter*, 280.

un juicio justo contra sus perseguidores. Si leemos 1 Pedro 4:1 en estos términos, entonces Pedro dice que los que sufren de esta manera demuestran su deseo de agradar a Dios ante que pecar, al rehusar desquitarse contra los que los hacen sufrir. Se han armado «ellos mismos con la misma actitud» que Jesús tuvo hacia su sufrimiento injusto.

La disposición de los creyentes de sufrir es, por consiguiente, una expresión de una consagración de largo alcance a una cosmovisión diferente de la de las sociedades que los rodean. Ellos están enfocados no en los placeres presentes sino en el fin del período presente del tiempo, cuando su peregrinaje quedará completo (4:2–3; cf. 1:17, 20) y Dios impondrá justicia sobre sus opresores (2:23; 4:5, 17–18). Ellos han «acabado con el pecado» en el sentido de que saben que una vida dedicada a la búsqueda del «desenfreno, a las pasiones, a las borracheras, a las orgías, a las parrandas y a las idolatrías abominables», y al desquite termina en desastre en el día del juicio (4:4–5). Como en 1:7, su sufrimiento implica que han invertido sus vidas en el evangelio y su perspectiva escatológica. Por consiguiente, implica que su consagración es genuina.

En 4:14, de modo similar, el autor toma el reproche verbal que los cristianos reciben de la sociedad que los rodea como una bendición porque es evidencia de que «el glorioso Espíritu de Dios reposa» en ellos. Aunque el significado preciso de la frase es difícil, la mención de «gloria» apunta el día final cuando la «gloria» de Cristo se revele (4:13).³¹ Pedro dice, por tanto, que el sufrimiento de sus lectores lleva consigo el beneficio de la seguridad de que el Espíritu de Dios está en ellos y que de alguna manera paradójica, el día final, cuando Cristo sea revelado gloriosamente, ha irrumpido en el presente de su sufrimiento.³²

[p 647] La fidelidad en el sufrimiento lleva a bendición escatológica

En otra serie de afirmaciones, Pedro les recuerda a sus lectores que la bendición escatológica que le espera al pueblo de Dios viene a los que, a pesar de su sufrimiento, permanecen fieles a él. El público de Pedro, como pueblo «llamado» de Dios, no debe pagar a sus perseguidores con mal e insultos «sino con bendición» porque este es el medio en que ellos «heredarán una bendición» (3:9). De modo similar, participar en los sufrimientos de Cristo lleva al regocijo en el día final cuando «su gloria se revele» (4:13). Al aceptar la humillación a la que las sociedades que los rodean los sujetan, los cristianos se someten a la senda del sufrimiento que Dios ha marcado para ellos al presente.³³ Esta senda, sin embargo, conducirá a la exaltación en el momento preciso (5:6). Ellos tal vez tengan que sufrir por un corto tiempo, pero al fin de Dios «los restaurará y los hará fuertes, firmes y estables» (5:10).

Probablemente deberíamos también entender la afirmación de 4:6 de esta manera: «Por esto el evangelio fue predicado incluso a los muertos, para que ellos puedan ser juzgados, desde una perspectiva humana, en la carne, para que puedan vivir, desde la perspectiva de Dios, en el espíritu» (aut.). La afirmación es un notorio acertijo, plagado con dificultades exegéticas. ¿Quiénes son «los muertos» aquí? ¿Quién les predicó? ¿Cómo puede esta predicación conducir al juicio por un lado y a la vida por otro? El debate sobre estas cuestiones es vasto, pero la mejor resolución a los problemas está en comprender la afirmación como una referencia a los cristianos que han oído el evangelio mientras vivían pero que desde entonces han muerto. Su consagración al evangelio llevó a la condenación de sus vecinos no creyentes pero al don de vida de Dios, por el Espíritu. La fidelidad de ellos al evangelio, a pesar de su sufrimiento que tal fidelidad conllevó, no fue una existencia inútil finalmente extinguida en la tumba sino una existencia aprobada por Dios y que los condujo a la vida.³⁴

Dios llevará a juicio a los que persiguen a su pueblo

³¹ Kelly, *Epistles of Peter and Jude*, 186–87; Brox, *Erste Petrusbrief*, 215–16; Goppelt, *1 Peter*, 323; Achtemeier, *1 Peter*, 309.

³² Sobre esto, ver esp. Brox, *Erste Petrusbrief* 215–16.

³³ Por esto Pedro usa el imperativo pasivo *tapeinotzete*, «ser humillado». Dios es el agente de la acción pasiva. Sobre esto ver Achtemeier, *1 Peter*, 338, y Elliott, *1 Peter*, 850.

³⁴ Esta es una comprensión común del versículo. Ver, por ej., Selwyn, *First Epistle of St. Peter*, 337–39; Achtemeier, *1 Peter*, 286–91; y Elliott, *1 Peter*, 730–42.

En otro conjunto de afirmaciones Pedro insta a sus lectores a ver a sus perseguidores desde la perspectiva del día final, cuando Dios juzgará a los malos. Como Jesús, los creyentes pueden rehusar desquitarse contra sus perseguidores con ecuanimidad porque saben que Dios un día juzgará con justicia a sus opresores (2:23; cf. 4:3–4, 19). No deben avergonzarse si sufren como cristianos porque este sufrimiento es insignificante comparado a la condenación que vendrá a los que «no obedecen al evangelio de Dios» (4:16–19, RV-60).

Las afirmaciones especialmente difíciles de Pedro en 3:18–22 probablemente se deben también colocar en este contexto. Aquí Pedro dice que durante el período de tiempo que rodeó a la muerte y resurrección de Jesús, no sólo él expió por los pecados por su muerte sino que «fue y predicó a los espíritus encarcelados, que en los tiempos [p 648] antiguos, en los días de Noé, desobedecieron, cuando Dios esperaba con paciencia mientras se construía el arca» (3:19–20). Una larga tradición de interpretación ha sostenido que Pedro se refiere aquí bien sea a la predicación de Cristo por medio de Noé a los que finalmente perecieron en el diluvio, o a la propia predicación de Cristo alrededor del tiempo de su muerte y resurrección a los espíritus separados de los que perecieron en el diluvio.³⁵

Probablemente ninguno de estos enfoques es correcto. Pedro claramente indica que la predicación de Cristo no ocurrió ni antes de su muerte ni entre su muerte y resurrección sino después de que «el Espíritu hizo que volviera a la vida»; es decir, después de su resurrección (3:19). Es más, el uso de Pedro del verbo «fue» (*poreuomai*) al principio del pasaje cuando habla de Cristo yendo a los espíritus encarcelados (3:19) y al final del pasaje cuando habla de Cristo yendo al cielo (3:22) muestra que Jesús les predicó a estos espíritus en su ascensión.³⁶ Los «espíritus encarcelados» de 3:19 son, por consiguiente, idénticos a los «ángeles, autoridades y potestades» que fueron forzados a sumisión cuando él ascendió al cielo y tomó su lugar a la diestra de Dios. Esto significa que la proclamación de Cristo a los espíritus en 3:19 es el anuncio de derrota y condenación no a los espíritus de seres humanos muertos sino a los espíritus malévolos.³⁷ Estos son poderes demoníacos que, como los que persiguen al pueblo de Dios (3:16–17), se oponen a Dios.³⁸

El punto de Pedro es que la derrota escatológica divina de los poderes del mal que están detrás de la opresión del pueblo de Dios ya ha sido puesta en movimiento con la resurrección, ascensión, y sesión celestial de Cristo. Los cristianos pueden animarse porque el cataclismo final que a la larga barrerá a todos sus opresores ya ha empezado en la derrota de Cristo de los poderes demoníacos. Los creyentes sobrevivirán al «diluvio» del día final, pero sus detractores experimentarán la suerte de la generación de Noé (3:20–21).³⁹

³⁵ Para la primera posición, ver, por ej., Wayne Grudem, *1 Peter* (TynNTC; Leicester, Eng.: Inter Varsity Press, 1988), 203–39, básicamente siguiendo a Agustín, *Ep.* 164.14–18. Para la segunda posición, ver, por ej., Beare, *First Epistle of Peter*, 146, y Goppelt, *1 Peter*, 255–56.

³⁶ Muchos comentaristas recalcan este punto, pero ver la presentación esp. clara en Elliott, *1 Peter*, 653.

³⁷ En la literatura judía y cristiana inicial el término «espíritus» se refiere mucho más a menudo a seres angélicos que a seres humanos. El único uso sin ambigüedad del término para referirse a seres humanos en el Nuevo Testamento aparece en Heb 12:23, en donde el autor habla de «los espíritus de los justos que han llegado a la perfección». Sobre esto, ver Achtemeier, *1 Peter*, 255; Elliott, *1 Peter*, 657.

³⁸ Para la misma posición básica, ver, por ej., Kelly, *Epistles of Peter and Jude*, 152–57; R. T. France, «Exegesis in Practice: Two Examples», en *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, ed. I. Howard Marshall (Eerdmans, Grand Rapids, 1977), 252–81, aquí en 264–78; Brox, *Der erste Petrusbrief*, 169–75; William Joseph Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits: A Study of 1 Peter 3:18–4:6*, 2ª ed. (AnBib 23; Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989); Achtemeier, *1 Peter*, 239–74; y Elliott, *1 Peter*, 651–64.

³⁹ Cf. 1 *Enoc* 6–16, que incorpora el mito de ángeles caídos o vigilantes, en la interpretación de Gn 6:1–9:17. El autor de este pasaje en 1 *Enoc* interpreta a los «hijos de Dios» que se mezclan con las «hijas de los hombres» (Gn 6:2) como ángeles caídos que introducen una larga lista de vicios a la humanidad y trajeron mal y caos a la tierra mediante su prole gigantesca. Dios encarceló a estos ángeles en la tierra, en donde esperan su juicio escatológico, y Enoc fue enviado a proclamarles su condenación Cf. Sir. 16:7; 1 *En.* 64–69; 85–89; 106; *Jub.* 4.21–22; 7.20–33; 10.16; 2 *P* 2:4–5; y Jud 6, 13–15. No hay razón para pensar que Pedro abraza todo elemento de la interpre-

[p 649] La noción de que los lectores de Pedro deben mirar hacia adelante a la justicia de Dios en el día final tiene una ramificación importante que Pedro no quiere que su público se pierda: la perspectiva del juicio venidero de Dios quiere decir que los cristianos mismos no deben atreverse a abandonar su consagración al evangelio y volver a unirse a sus perseguidores en su manera desenfrenada de vida. Hacerlo así sería dejar el único puerto seguro del futuro derramamiento de la ira de Dios sobre los malos. Deben vivir durante el tiempo de su residencia extranjera con temor (1:17; 2:17; 3:2), pero no deben temer a sus perseguidores (3:14). Más bien, en sus «corazones» deben honrar «a Cristo como Señor» (3:14–15). Si el público de Pedro vuelve a los pecados de su vida anterior, experimentarán el mismo castigo que los malvados que los rodean recibirán si continúan rechazando el evangelio (4:3–4, 17). El pensamiento de que «el fin de toda las cosas está cerca» debe más bien llevar a los lectores de Pedro a un pensamiento claro, dominio propio, oración, amor, hospitalidad y el uso eficiente de los dones de Dios (4:7–11).

La Gracia de Dios y el Sufrimiento del Creyente

Pedro les está escribiendo a personas que sufren la suerte de «peregrinos y extranjeros». La conversión al cristianismo los ha separado de las maneras tradicionales de vida y los ha marginado en la sociedad. Como exiliados literales, necesitan consuelo, en el sentido filosófico antiguo de la palabra.⁴⁰ Necesitan un mapa mental en el cual puedan poner su sufrimiento a fin de hallarle sentido y seguir adelante.

Pedro provee este mapa en su carta.⁴¹ Les recuerda a sus lectores que Dios les ha expresado tanto gracia como misericordia. Los ha rescatado de su juicio certero e inminente contra los malos y les ha hecho su pueblo. Aunque alienados de las sociedades en que viven, el manto del Israel bíblico ha caído sobre ellos. Son, por consiguiente, «linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo que pertenece a Dios».

Esta transformación ha sido a la vez costosa y eficaz, y por consiguiente inmensamente valiosa. Ha venido sólo mediante la muerte sacrificial del Mesías justo y resultó en la transformación de los lectores de Pedro de paganos corrompidos en pueblo cuyas vidas ahora están llenas de sincero amor y gentileza, incluso frente a brutalidad totalmente injustificada. Debido a esta transformación presente, ellos tienen esperanza para el futuro: una «herencia» celestial «indestructible, incontaminada e inmarcescible» (1:4).

Su situación como pueblo de Dios también implica, sin embargo, que con respecto a las sociedades paganas en que viven, son «extranjeros residentes». Su conducta debe diferenciarlos de las sociedades en que viven, como pueblo «santo», y esa conducta inevitablemente conducirá al sufrimiento. Este sufrimiento, sin embargo, no debe llevarlos a hacer acomodos a las normas morales bajas de sus sociedades o a retirarse de [p 650] interactuar con esas sociedades. Ciertamente no deben confirmar las calumnias de que los creyentes se dedican a prácticas perversas violando normas ampliamente reconocidas de orden político o moral o participando en conducta criminal. Más bien, deben procurar responder a sus detractores con explicación razonada y conducta gentil, tomando la negativa de Cristo de desquitarse de sus enemigos como ejemplo.

Pedro reconoce que esta negativa a desquitarse contra la injusticia es sólo tolerable si uno tiene la seguridad de justicia a la larga. Por esto, su carta frecuentemente les recuerda a sus lectores la esperanza escatológica. A los que perseveren en los fuegos de la persecución les espera una bendición escatológica. Sus perseguidores, en contraste, sucumbirán a la misma derrota que Cristo ya ha impuesto, después de su propia experiencia de opresión, a los espíritus y poderes rebeldes malevolentes del mundo invisible.

tación de Enoc de Gn 6:1–9:17, pero evidentemente ha hallado en la estructura básica de este mito una descripción apta de la derrota que Cristo les impuso a todos los poderes invisibles y malévolos. Sobre esto, ver Brox, *Erste Petrusbrief*, 173.

⁴⁰ Holloway, «*Nihil inopinati accidisce*», 434.

⁴¹ Para la preocupación de Pedro con los recursos internos, esp, los mentales, de sus lectores, ver 1:13–14; 3:15; 4:1.

[p 651]

Capítulo 31

HEBREOS: JESÚS COMO PERFECCIONADOR DE LA FE Y LÍDER DE LOS FIELES

Esta homilía anónima, conocida desde tiempos antiguos como «la carta a los Hebreos», ofrece una argumentación sostenida de excepcional sofisticación retórica en pro de la superioridad escatológica del mensaje cristiano de salvación por sobre el sistema de expiación descrito en la ley mosaica.¹ Una comprensión de su posición escatológica privilegiada, argumenta el autor, debe animar a los creyentes a ser fieles al mensaje de salvación que han oído.

La argumentación del autor enfoca un retrato complejo y altamente original de la significación de Jesús.² Jesús es la palabra final de Dios de revelación y ofrece tanto claridad y unidad a la revelación diversa y fragmentaria de sí mismo en el pasado en las Escrituras. Jesús está por encima de los ángeles en su deidad y por debajo de los ángeles en su humanidad, lo que le permite conducir a los seres humanos a la presencia de Dios. Él ha sido el pionero en el camino a la presencia de Dios al llegar a ser el sumo sacerdote perfecto y ofrecer el sacrificio expiatorio perfecto por el pecado en el tabernáculo verdadero y celestial. Mediante esto, él lleva «a muchos hijos a la gloria», capacitando al pueblo de Dios para llegar a ser todo lo que Dios quería que fueran.

Para que el pueblo de Dios alcance esta meta escatológica, sin embargo, debe perseverar en la fe, siguiendo el ejemplo de aquellos entre su pueblo que han soportado adversidad en el pasado, especialmente Jesús.³ En toda su argumentación el autor participa en exégesis detallada de las Escrituras y así demuestra cómo Jesús trae claridad y unidad a lo que los profetas hablaron previamente «muchas veces y de varias maneras».

En este capítulo veremos primero las circunstancias que impulsaron al autor a producir esta argumentación compleja y después el argumento mismo. Nuestro repaso [p 652] de argumentación de la carta caerá en dos partes. En la primera y más larga sección veremos el caso del autor de que Jesús es la revelación final y completa de Dios de sí mismo y, como sumo sacerdote, ha sido el pionero en el camino para que la humanidad entre a la presencia de Dios. En la segunda sección, más breve, examinaremos el estímulo pastoral del autor a sus lectores a permanecer fieles en su consagración cristiana a la luz de la posición privilegiada que ocupan en el calendario de la historia de la redención.

Las Circunstancias que Motivaron Hebreos

Aunque mucho de esta homilía es misterioso: quién la escribió, dónde se hallaba él, cuándo la escribió, el autor provee una cantidad relativamente grande de evidencia en cuanto a las circunstancias de sus destinatarios. Su uso frecuente de la primera persona plural al referirse a ellos muestra que el autor se considera parte de la comunidad

¹ Généricamente, el documento es híbrido, pues toma la apariencia de sermón, escrito para ser predicado oralmente, y de una carta, enviada a una congregación distante. Así se refiere a su propia argumentación en términos morales y auditivos (2:5; 5:11; 6:9; 8:1; 9:5; 11:32; 13:22), como si los destinatarios oyeran el texto leído o «predicado» en voz alta, y empieza con una línea de tal sofisticación retórica (1:1) que es difícil imaginarse que el autor en algún momento quiso decir algo que lo precede, tal como una introducción epistolar. Al mismo tiempo, la conclusión del documento encaja perfectamente dentro de las expectativas para la conclusión de una carta antigua: se refiere a que el autor les ha «escrito» (*episteila*) a los destinatarios, menciona noticias de un conocido mutuo, anuncia de antemano los planes de viaje del autor, y envía saludos (13:22–24). Probablemente el texto es una homilía que el autor envía como una carta con el propósito de que se lea en voz alta a una iglesia reunida. Sobre todo esto, ver William L. Lane, *Hebrews* 1–8* (WBC 47 A; Word, Dallas, 1991), lxix–lxxx, y Barnabas Lindars, *The Theology of the Letter to the Hebrews* (New Testament Theology; Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1991), 6–7.

² Sobre la unicidad del retrato del autor de Jesús como Sumo Sacerdote, ver Albert Vanhoye, *Structure and Message of the Epistle to the Hebrews* (SubBi 12; Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989), 7.

³ Harold W. Attridge, *Hebrews* (Hermeneia; Fortress, Philadelphia, 1989), 21, y Lane, *Hebrews 1–8*, xcix–ci, recalcan apropiadamente que el autor desarrolló su sofisticada cristología no por razones especulativas sino pastorales.

de sus destinatarios, aunque, como la conclusión de su composición lo demuestra, ahora se halla en un lugar geográfico diferente (13:19, 23–24).

Él y su público pertenecen a la segunda generación de creyentes: han oído el mensaje de salvación, no del mismo Jesús, sino de los que primero oyeron a Jesús declararlo (2:3; cf. 4:2). No mucho después de su conversión sufrieron severa persecución por su consagración al evangelio: vergüenza pública, encarcelamiento y confiscación de su propiedad (10:32–34), aunque nadie murió como resultado de eso (12:4). La comunidad soportó esta adversidad valientemente, estando al lado de los más profundamente afectados (10:33) y siguieron demostrando su consagración a la fe mediante su arduo trabajo, particularmente mediante sus demostraciones prácticas de amor hacia otros (6:10).

Ahora, sin embargo, su dedicación a la fe está empezando a ablandarse. Mientras el autor escribe su homilía, la persecución y el maltrato continúan haciéndolos sufrir (13:3). Aunque muchos de sus destinatarios también continúan haciendo el bien y mostrando amor a los demás en su medio (6:10), el autor piensa que su público necesita estímulo a no rendirse en su dedicación al evangelio. Necesita que alguien les recuerde «las verdades más elementales de la palabra de Dios» (5:12), que los anime a no dejar de reunirse (10:25), y que les advierta a no tomar a la ligera el pecado, especialmente pecado sexual (3:12–13; 10:24–27; 12:1, 16; 13:4).

Vez tras vez el autor les insta a permanecer fieles a su consagración original al mensaje de salvación contenido en el evangelio. Deben prestar «más atención» a lo que han oído (2:1), no ignorar «una salvación tan grande» (2:3), evitar alejarse del Dios viviente (3:12), no abandonar (6:6) o flaquear (10:23) de su consagración original, manteniendo su diligencia anterior hasta el fin (6:11), tener perseverancia (10:36; 12:7), y no cansarse ni rendirse (12:3).

El autor usa un conjunto rico de imágenes para proveer para sus destinatarios un cuadro bíblico de su preocupación. No deben dejarse a la deriva (*pararreo*) como [*p* 653] barcos que se han soltado de sus amarras. Deben aferrarse firmemente (*kateko*, *krateo*) a la fe (3:6; 3:14; 4:14). Como los que siguen un camino hasta el fin, no deben quedarse sin llegar a su meta (4:1, 11), deben despojarse de todo estorbo, correr la carrera con perseverancia (12:1), y mantener sus ojos fijos en Jesús (12:2). Deben continuar su jornada con brazos y rodillas fortalecidas (12:12) y en sendas derechas (12:13).

Parece razonablemente claro que el público del autor se ha cansado del ostracismo social y la violencia física de la persecución por su fe. La vida «fuera del campamento», llevando el oprobio de Jesús, ha tenido su costo (13:11–13), y por lo menos algunos de los destinatarios del autor están en grave peligro de darle la espalda a su consagración al mensaje de «salvación» que anteriormente habían abrazado (2:2–3; 4:2).⁴

¿Podemos también decir con confianza que estos son judíos cristianos que se sienten tentados a revertir específicamente a la sinagoga? Muchos intérpretes lo han pensado así, y con buena razón.⁵ El texto de la homilía demanda un conocimiento sofisticado de las Escrituras judías en la traducción al griego y provee un argumento sostenido para la superioridad de Jesús a figuras judías populares tales como los ángeles, Moisés y el sumo sacerdote. Además, presenta un caso prolongado por la superioridad del sacrificio expiatorio de Jesús por sobre el rito del día de la expiación. Esta estrategia retórica encajaría perfectamente en una situación en la cual el ostracismo social, tal vez de parte de los amigos judíos y vecinos no creyentes, está empujando a los judíos cristianos de regreso a los límites ampliamente conocidos y respetados de su región anterior.⁶

⁴ Cf. David A. deSilva, *Perseverance in Gratitude: A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle «to the Hebrews»* (Eerdmans, Grand Rapids, 2000), 16–20, aunque a la luz de 13:3 es difícil concordar con la afirmación de deSilva (19) de que los destinatarios no estaban atravesando persecución violenta.

⁵ Ver, por ej., Brooke Foss Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, 3ª ed. (Macmillan, Londres, 1909), xxxv–xlii; F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, ed. rev. (NICNT; Eerdmans, Grand Rapids, 1990), 3–9; y Lane, *Hebrews 1–8*, liii–iv.

⁶ Este enfoque explica las referencias a la persecución en la carta mejor que la idea de Lindars, *Theology of the Letter to the Hebrews*, 10, 14, y *passim*, que el público de la homilía fue atraído a la sinagoga debido a que el ritual judío parecía aliviar la culpa que sentían

La homilía, entonces, llega a ser un ruego urgente a no pasar esa línea. Hacerlo sería volver «a crucificar ... al Hijo de Dios, y ... expone[rlo] a la vergüenza pública» (6:6). Sería pisotear «al Hijo de Dios» (10:29). Más seriamente, significaría hacer retroceder en lo escatológico y conformarse con el bosquejo nebuloso de la expiación cuando la sustancia que ese bosquejo describe ya ha llegado y Cristo ya ha proveído la expiación climax (1:3; 7:27; 9:11–14, 25–28; 10:1–17, 29).

Algunos intérpretes, sin embargo, opinan que este retrato de los destinatarios y del propósito de la carta es distorsionado. Puesto que los primeros creyentes, judíos o no, afirmaban las Escrituras judías como sus propias Escrituras, todo ellos tenían que familiarizarse con esas Escrituras.⁷ Los destinatarios de Hebreos habían sido enseñados en «las verdades más elementales de la palabra de Dios» (5:12), y así nada en cuanto a **[p 654]** sus orígenes étnicos se puede determinar partiendo de las presuposiciones del autor de su conocimiento detallado de las Escrituras. El argumento del autor a favor de la superioridad del cristianismo por sobre el judaísmo, porque el cristianismo es más avanzado escatológicamente y porque triunfa en donde el judaísmo ha fracasado, es un tema común en la literatura cristiana de los primeros tres siglos. Nuevas sectas constantemente necesitaban definirse como superiores a sus cuerpos paternos y religiones alternas, y así el argumento de Hebreos habría recibido la aprobación de los cristianos cualesquiera que fuera su trasfondo étnico y preferencia religiosa.⁸ No hay, por consiguiente, necesidad de pensar que los destinatarios son judíos cristianos o pensar de ellos como personas tentadas a abandonar el cristianismo para volver al judaísmo.

La verdad puede estar en algún punto entre estos dos enfoques comunes a los destinatarios de la carta. Hay que conceder que el uso sofisticado de las Escrituras en Hebreos no nos dice nada en cuanto a si los destinatarios de la carta son judíos o gentiles. Los creyentes gentiles rápidamente se apropiaron de las Escrituras judías, y sus maestros presuponían este conocimiento al instruir a los gentiles convertidos al cristianismo. Esto se ve claramente en el uso sutil de parte de Pablo de las Escrituras en cartas dirigidas a públicos principalmente gentiles pocas décadas antes de Hebreos y del uso sofisticado de Clemente de las Escrituras en su carta a los corintios una década o algo así después de Hebreos.⁹

Al mismo tiempo, el argumento de Hebreos funciona mejor si por lo menos algunos dentro del público del autor, sean cristianos judíos o cristianos gentiles, están contemplando adherirse a la sinagoga como un medio de evitar el ostracismo social, la cárcel, ser víctimas de robo, y la violencia que acompañaba a su consagración a un culto oriental impopular y novedoso. Las preocupaciones dobles del autor para exhortar a su público a perseverar en la fe y para mostrarles la superioridad del cristianismo por sobre el judaísmo se comprende completamente dentro de una situación así.¹⁰

La carta de Pablo a los Gálatas provee una analogía. Pablo explícitamente indica que los gentiles dentro de las iglesias de Galacia están contemplando la conversión al judaísmo, aunque si bien una forma cristiana de judaísmo. En un par de comentarios famosamente enigmáticos también implica que promover la conversión al judaísmo es una manera de evitar la persecución (Gá 5:11; 6:12).¹¹ Los misioneros judaizantes que han venido a Galacia para promover la circuncisión entre los convertidos de Pablo han practicado ellos mismos una forma de ostracismo social como manera de promover su agenda (4:17). Los lectores de Pablo, al parecer, se sienten a la vez atraídos al judaísmo y presionados a convertirse. La respuesta de Pablo, como el argumento de Hebreos, es principalmente un esfuerzo por mostrar la superioridad escatológica de la fe en Jesucristo por sobre la adherencia a la

por sus pecados más efectivamente que la enseñanza cristiana. Sobre la amplia atracción del judaísmo en el mundo romano antiguo ver John G. Gager, *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity* (Oxford Univ. Press, Nueva York, 1985), 35–112.

⁷ Ver, por ej., Hans-Friedrich Weiss, *Der Brief an die Hebräer*, 15ª ed. (MeyerK 13; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991), 70–72; Attridge, *Hebrews*, 12; deSilva, *Perseverance*, 2–7.

⁸ deSilva, *Perseverance*, 5–6.

⁹ Weiss, *Hebräer*, 71.

¹⁰ Cf. Bruce, *Hebrews*, 6.

¹¹ Sobre esta comprensión de Gá 6:12, ver cap. 11, arriba.

ley mosaica.¹² La situación que motiva [p 655] Hebreos unas pocas décadas más tarde probablemente es similar, aunque la falta de referencias específicas en Hebreos a presionar a los creyentes a convertirse al judaísmo siempre hará tentativa esta reconstrucción de la situación.

En resumen, el autor escribe esta homilía y la envía a su iglesia para animar a los creyentes allí a permanecer fieles al mensaje de salvación que han recibido, a pesar del ostracismo social y la violencia que han sufrido por largo tiempo debido a sus convicciones. Puesto que por lo menos algunos miembros están echando un ojo de envidia a la existencia tranquila de la comunidad judía en su medio, y está pensando en buscar refugio allí, el autor desarrolla un argumento sofisticado para mostrar la superioridad escatológica del cristianismo por sobre el judaísmo, y la correspondiente gravedad de rechazar la revelación final de Dios de sí mismo en Jesucristo.

Jesús como Revelación Clímax de Dios

El autor argumenta que el mensaje de Jesús, Jesús mismo, y la obra de Jesús proveen la revelación completa y final de Dios en cuanto a la salvación, y desarrolla su argumento gradualmente. Empieza con una breve declaración de que el mensaje que vino por medio del Hijo de Dios es superior al mensaje que vino por medio de los profetas bíblicos (1:1–3a). Continúa con una declaración más larga de que el Hijo de Dios es superior a los ángeles que describen las Escrituras (1:4–2:6). Luego explica incluso más extensamente, y en climax, que Jesús es un sumo sacerdote superior a los sumos sacerdotes que la ley mosaica nombró y que su sacrificio expiatorio es superior al sacrificio del día de la expiación descrito en Levítico 16 (Heb 1:3b; 2:17–18; 4:14–5:10; 6:19b–10:17; 12:24; 13:10–12, 20).

La palabra de Dios dada por Jesús es superior a su palabra dada por las Escrituras

El autor revela la estrategia de su argumento en toda su homilía en la primera línea cuando compara la forma en que Dios habló en el pasado con la forma en que ha hablado «en estos días finales» (1:1–3a). Previamente, dice, Dios habló «por medio de los profetas». Puesto que rara vez menciona a los profetas clásicos en su argumentación, probablemente incluye, además de los profetas, a todos los demás por medio de quienes Dios habló en las Escrituras.¹³ Esto incluiría a Moisés (7:14; 9:19; 10:28; 12:21), Josué (4:8), y David (4:7), todos los cuales hablaron en las Escrituras y popularmente se les conocía como profetas en el tiempo del autor.¹⁴ El primer miembro del par en contraste del autor, por consiguiente, es el vasto cuerpo de personas por medio de las cuales Dios habló las palabras de las Escrituras.¹⁵ El autor les asigna tres características a [p 656] estas Escrituras: fueron múltiples (*polumeros*); tomaron diversas formas (*polutropos*); y fueron del pasado (*palai*). Con estos términos se propone recalcar la diversidad de las Escrituras y su naturaleza provisional.

En contraste con esta manera antigua y diversa de hablar, sin embargo, está lo que Dios dijo por medio de su Hijo. Su discurso sobresale al de las Escrituras en calidad porque viene de una sola fuente, y la «palabra» que sirve como su vehículo es el Verbo poderoso que hizo y sostiene el universo (1:2–3a). Este Hijo, dirá más adelante el autor, es el Señor, que habló el mensaje de salvación a sus primeros seguidores y, por medio de estos primeros seguidores, al público del autor (2:3). El mensaje fue tan poderoso que, cuando fue dicho, «señales, prodigios, diversos milagros» lo acompañaron (2:4).

Nada de esto quiere decir que el autor piensa que las Escrituras son ahora letra muerta confinada al pasado y ya no son útiles. Rápidamente muestra mediante trabajo exegético detallado en la Escritura misma que, muy al

¹² Ver cap. 12, arriba.

¹³ El autor cita a los profetas sólo dos veces (2:13; 8:8–12; 10:16–17; cf. Is 8:17–18; Jer 31:31–34) y se refiere a ellos explícitamente sólo aquí y en 11:32.

¹⁴ Ver Attridge, *Hebrews*, 38–39, que señala que Filón, *Vit. Mos.* 2.187–91; Sir. 46:1; y Filón. *Agric.* 50 como ejemplos de la noción antigua de que Moisés, Josué y David, respectivamente fueron profetas.

¹⁵ ¿Por qué hablar de «profetas» antes que de «las Escrituras»? Tal vez el autor estaba tratando de preservar el altamente apreciado recurso retórico de la aliteración en «p» para su línea inicial: *pouymeros kai polutropos palai jo tzeos lalesas tois patrasin en tois profetais*.

contrario, esta es «viva y poderosa, y más cortante que cualquier espada de dos filos» (4:12) cuando se le ve mediante el lente de la más reciente revelación de Dios en su Hijo, Jesús.¹⁶ Con todo, el autor quiere que sus lectores entiendan que aparte de la claridad que Jesús trae, las Escrituras de Israel dejan a los que las leen con un cuadro diverso y oscuro de la obra salvadora de Dios.

El hijo de Dios es superior a los ángeles

En su contraste entre el habla de Dios por las Escrituras y su habla por el Hijo, el autor ya ha descrito a ese Hijo como aquel por quien él hizo y sostiene el universo. Él es el «reflejo» o «el resplandor» (*apaugasma*) de la gloria de Dios y lleva la «fiel imagen» (*character*) de su naturaleza esencial (1:2–3). El autor ahora se dedica a una exégesis de una serie de pasajes bíblicos, primordialmente de los Salmos, para mostrar que esta estrecha conexión entre Dios y su Hijo hace al Hijo superior a los ángeles (1:4–14). Después de un intermedio hortatorio (2:1–4), continúa su comparación entre el Hijo y los ángeles, pero ahora enfoca la humanidad del Hijo, a quien apropiadamente llama «Jesús» por primera vez (2:5–16).¹⁷

Las diferentes relaciones del Hijo y los ángeles con Dios (1:5–14)

El autor primero demuestra partiendo de las Escrituras la vasta diferencia entre la relación que el Hijo tiene con Dios y la relación que los ángeles tienen con Dios. El autor indica esto claramente puntualizando este párrafo con tres afirmaciones explícitas de contraste entre el Hijo y los ángeles:

[p 657]

- «Porque, ¿a cuál de los ángeles dijo Dios jamás: ...?» (1:5)
- «En cuanto a los ángeles dice: ... » (1:7)
- «¿A cuál de los ángeles dijo Dios jamás: ...?» (1:13).¹⁸

Entre estas afirmaciones explícitas de contraste el autor entreteje siete citas bíblicas que juntas demuestran la superioridad del Hijo a los ángeles de dos maneras básicas.

Jesús como Hijo real y exaltado

El autor muestra primero que Jesús es superior a los ángeles porque, como indicó en su línea de apertura (1:2–3), él es el Hijo de Dios y ha asumido una posición exaltada a la diestra de Dios (1:2–3). Es, en otras palabras, el Rey ungido de Dios. Para recalcar este punto el autor empieza y termina su serie de citas con textos usados comúnmente en el cristianismo inicial para mostrar que Jesús es el Hijo de realeza de Dios. Empieza con una cita combinada del Salmo 2:7 y 2 Samuel 7:14 (1 Cr 17:3), textos que hablan del rey como Hijo de Dios y que los judíos del primer siglo, tanto cristianos como no cristianos, a menudo tomaron como referencias al Mesías.¹⁹ Termina con una referencia al Salmo 110:1 (LXX 109:1), otro salmo de realeza que Jesús mismo explicó en términos del Mesías (Mt 22:41–46; Mr 12:35–37a; Lc 20:41–44). Los primeros cristianos también frecuentemen-

¹⁶ Lane, *Hebrews*, 1–8, 103, y Weiss, *Hebräer*, 284, correctamente resisten la interpretación de «la palabra de Dios» eb 4:12–13 como algo diferente de las Escrituras. Pace, por ej., Westcott, *Hebrews*, 102, que opina que esto quiere decir «la palabra hablada por el Hijo», y James Moffatt, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews* (ICC; T. & T. Clark, Edinburgh, 1924), 54–55, que piensa que quiere decir «el evangelio cristiano».

¹⁷ Respecto al equilibrio entre la atención a las naturalezas divina y humana de Jesús en esta sección de la homilía, ver Vanhoye, *Structure and Message*, 23–25.

¹⁸ Lane, *Hebrews*, 1–8, 22.

¹⁹ Del lado cristiano, ver las narrativas de los Evangelios en cuanto al bautismo de Jesús (Mr 1:11; cf. Mt 3:17; Lc 3:22) y de la transfiguración (Mr 9:7; cf. Mt 17:5; Lc 9:35) y la cita explícita del «segundo salmo» en Hch 13:33. Del lado no cristiano, ver el comentario en cuanto a «la simiente de David» en la multitud escéptica en la Fiesta de los Tabernáculos en Jn 7:42 y el uso de 2S 7:12–14 en 4QFlor, frag. 1, col. 1, línea 10. Estoy en deuda con Lañe, *Hebrews* 1–8, 25, para haber llamado mi atención a estos textos.

te citaron e hicieron eco de este texto para mostrar que Jesús, habiendo conquistado a sus enemigos, al presente reina desde una posición a la diestra de Dios.²⁰

Inmediatamente después de ambas citas el autor contrasta la posición de los ángeles con la de Jesús. Después de su primera cita (Heb 1:6–7) describe a los ángeles como seres que «adoran» al Hijo de Dios (Sal 97:7 [LXX 96:7]) y acatan sus órdenes, como los elementos creados del viento y el fuego (104:4 [LXX 103:4]). Después de la última cita (Heb 1:14), habla de nuevo de los ángeles como «espíritus dedicados al servicio divino», aunque ahora, a manera de introducción para su segundo contraste principal entre Jesús y los ángeles, el autor dice que los ángeles sirven a los que se benefician de la obra salvadora del Hijo. El autor, por consiguiente, hábilmente ha concatenado su serie de citas bíblicas para empezar y terminar con el pensamiento de que la posición de Jesús como Hijo real y exaltado de Dios es única y que por consiguiente ningún ángel puede participar con él en este oficio especial.

[p 658] Jesús como el agente divino y eterno de la creación

La relación del Hijo con Dios también difiere de la de los ángeles por su calidad eterna. El autor ya ha indicado en su primera línea de la homilía que Dios creó y sostiene el universo por el Hijo, y que el Hijo es el reflejo y la misma imagen de la propia naturaleza de Dios (1:2–3). Aquí toma prestado lenguaje de la descripción de la Sabiduría en Proverbios 8:22–31, en donde se dice que la Sabiduría existió antes de que el mundo fuera hecho (8:22–29) y fue el «artesano» al lado de Dios cuando Dios hizo el mundo (8:30). También parece tomar prestado lenguaje de la definición de la Sabiduría en la Sabiduría de Salomón 7:1–8:1 como el «que todo lo hizo» (7:21, VP) y el que «es reflejo [o resplandor] de la luz eterna, espejo sin mancha de la actividad de Dios» (7:26, VP).²¹

Ahora, en el centro de su serie de citas bíblicas, cita el Salmo 45:7–8 (LXX 44:7–8) y 102:25–28 (LXX 101:25–28) para mostrar que el Hijo no es meramente el rey ungido de Dios sino que en algún sentido es Dios mismo y ocupa un «trono» que «permanece por los siglos de los siglos» (Heb 1:8). Puesto que él «afirma[ó] la tierra» (1:10), es en sí mismo eterno e inmutable (1:11), en tanto que su creación «cambiará» (1:12).

En contraste con la naturaleza divina inmutable del Hijo están los ángeles inferiores. El autor ya ha dicho que los ángeles adoran al Hijo (1:6) y que se parecen a los elementos cambiables, tales como el viento y el fuego, de la creación del Hijo (1:7). Además, probablemente piensa de los ángeles como cumpliendo el papel de los «compañeros» del Hijo mencionados en el Salmo 45:7 (LXX 44:7), y ese salmo indica explícitamente que Dios ha colocado al Hijo por encima de estos «compañeros» (Heb 1:9). De nuevo, el Hijo está en contraste con los ángeles, esta vez debido a que ha asumido el papel de la sabiduría y en ese papel es divino, eterno y el modelador de todas las cosas, incluyendo a los mismos ángeles.

Las diferentes relaciones del Hijo y los ángeles con los seres humanos (2:5–16)

El autor no se contenta con hablar sólo del contraste entre la dignidad real y divina de Jesús y los papeles de los ángeles como adoradores y siervos de Jesús, sino que también traza un contraste entre la incapacidad de los ángeles de ayudar a los seres humanos a que alcancen su destino dado por Dios y la ayuda que Jesús, como ser humano, puede dar. Empieza en 2:5 con una afirmación que no es cierta en cuanto a los ángeles y sigue la misma estrategia retórica que ha usado en 1:13:

²⁰ El texto es citado en Hch 2:34 y 1 Co 15:25. Alusiones al mismo aparecen en Hch 5:31; Ro 8:34; Ef 1:20; Col 3:1; y 1 P 3:22. Ver Attridge, *Hebrews*, 62 n. 140, cuyas referencias a Ap 3:4, sin embargo, parecen ser un error.

²¹ Lindars, *Theology of the Letter to the Hebrews*, 31–32.

Heb 1:13

¿A cuál de los ángeles dijo Dios jamás: «Siéntate a mi derecha, hasta que ponga a tus enemigos por estrado de tus pies»?

Heb 2:5

Dios no puso bajo el dominio de los ángeles el mundo venidero del que estamos hablando.

Esta estrategia retórica, común en la argumentación del autor en 1:3 y 2:5, ha llevado a muchos intérpretes a aducir que así como en contraste en 1:13 es entre los **[p 659]** ángeles y el Hijo, así el contraste en 2:5 debe ser entre los ángeles y el Hijo.²² En 1:14, sin embargo, el autor ya ha progresado a otro pensamiento: la noción de que los ángeles tienen una situación más baja que los beneficiarios humanos de la salvación: «¿No son todos los ángeles espíritus dedicados al servicio divino», pregunta, «enviados para ayudar a los que han de heredar la salvación?» (cursivas añadidas). En 2:5, por consiguiente, sus destinatarios están preparados para pensar no en el Hijo sino en los seres humanos como llenando el otro lado del contraste: el mundo venidero no está sujeto a los ángeles sino a seres humanos.²³

Esta comprensión del texto parece confirmar cuando el autor pasa a respaldar su argumento partiendo del Salmo 8:4–6 (LXX 8:5–7). La cita del autor habla específicamente del cuidado de Dios por los seres humanos, de hacerlos «un poco menor que los ángeles». Habla también de la «gloria y honra» que Dios les dio a los seres humanos y como él puso todo bajo sus pies.²⁴ En Hebreos 2:8 el autor entonces provee su comentario sobre este Salmo: «Si Dios puso bajo él [la humanidad] todas las cosas, entonces no hay nada que no le esté sujeto. Ahora bien, es cierto que todavía no vemos que todo le esté sujeto». En otras palabras, aunque el «mundo venidero» ha empezado a irrumpir en la edad presente (2:4), la humanidad dista mucho de tener la soberanía sobre la creación que Dios quiso darle.

Es en este punto bajo que Jesús entra en el cuadro. El autor usa el nombre de pila que se le puso en su nacimiento por primera vez en su homilía (2:9) y les muestra a sus destinatarios que, por su encarnación y muerte, Jesús asumió el papel que Dios quiso para la humanidad y fue capaz de empezar el proceso por el que la humanidad misma también ha asumido este papel (2:9–16). Jesús también fue hecho «un poco menor que los ángeles» en su encarnación y mediante su muerte destruyó el poder de la muerte sobre la humanidad (2:9, 14–15). Dios recompensó su muerte altruista por otros con la glorificación (2:9).

Su muerte, por consiguiente, abrió el camino para que los seres humanos se unan a él en la gloria y alcancen así el estado glorificado de autoridad sobre el mundo que Dios quiso que tuvieran desde el principio (2:9–10). Debido a que Jesús llegó a ser parte de la «familia» humana y llegó a ser hermano de los seres humanos mediante su sufrimiento, él puede llevar «a muchos hijos a la gloria» (2:10–11). Él puede, en otras palabras, conducir a los que le siguen fielmente al destino escatológico que Dios quiso para la humanidad desde el principio.²⁵

²² Ver, por ej., Moffatt, *Hebrews*, 21; Lane, *Hebrews*, 1–8, 45–46; and Weiss, *Hebräer*, 192.

²³ Ver Westcott, *Hebrews*, 41, y G. B. Caird, *New Testament Theology*, ed. L. D. Hurst (Oxford Univ. Press, Oxford, 1994), 64, 96. Cf. deSilva, *Perseverance*, 108–12, y Craig R. Koester, «Hebrews, Rhetoric, y the Future of Humanity», *CBQ* 64 (2002): 103–23, aquí en 110–11, que piensa que el autor trata de estimular una lectura doble del Salmo 8 para que sea aplicable tanto a la humanidad como a Cristo.

²⁴ Es cierto que este último elemento parece hacer eco del Salmo 110:1 (LXX 109:1), que se aplica en Heb 1:13 a Cristo, pero las palabras que el autor cita son parte del Salmo 8 (v. 6 [7]) y por eso se entienden mejor en este caso como una referencia a los seres humanos antes que a Cristo.

²⁵ Para esta manea de entender el punto del autor en 2:5–18, ver L. D. Hurst, «The Christology of Hebrews 1 and 2», en *The Glory of Christ in the New Testament: Studies in Christology*, ed. L. D. Hurst y N. T. Wright (Clarendon, Oxford, 1987), 151–64, aquí en 151–53, en donde Hurst describe la tesis subdesarrollada de George B. Caird. No es necesario aceptar el esfuerzo no convincente de Hurst de leer 1:5–14 sin referencia a la preexistencia del Hijo a fin de apreciar su entendimiento, y el de Caird, de 2:5–18.

[p 660] El autor concluye esta parte de su argumento con la afirmación: «Pues, ciertamente, no vino en auxilio de los ángeles sino de los descendientes de Abraham» (2:16). En otras palabras, Jesús es superior a los ángeles porque, a diferencia de los ángeles, asumió la condición humana, experimentando, como su familia humana, sufrimiento y muerte. Por consiguiente puede realizar algo que ningún ángel puede hacer: puede llegar a ser el «líder» (*arquetón*, 2:10; cf. 12:2) humano del camino fuera del dominio de la muerte y así «llevar a muchos hijos a la gloria» que Dios quiso que la humanidad tenga sobre el mundo venidero.²⁶

Sumario

Después de que el autor muestra brevemente en la apertura de su homilía la superioridad del mensaje del Hijo de Dios por sobre el de los profetas, argumenta largamente que Jesús es superior a los ángeles de dos maneras. Primero, su situación como Hijo majestuoso de Dios y agente inmutable de la creación es superior a la situación de ellos como siervos cambiables y creados. Segundo, su naturaleza humana le permite identificarse con los seres humanos en su sufrimiento, conquistar la muerte a su favor y abrir el camino para que ellos reciban la gloria para cuyo disfrute Dios los creó.

Pero, ¿exactamente cómo hace esto? Los medios por los que Jesús, como ser humano, conduce «a muchos hijos a la gloria» es la preocupación doctrinal central de la homilía del autor.

El sumo sacerdocio de Jesús es superior al sumo sacerdocio levítico

En la declaración con que empieza su homilía el autor dijo que Jesús tomó esta posición de exaltación a la diestra de Dios sólo después de proveer «la purificación de los pecados» (1:3). Con este comentario se adelanta a indicar la preocupación primaria de su discurso (8:1a): el sumo sacerdocio de Jesús es superior al sumo sacerdocio levítico y ha provisto la satisfacción final por los pecados a la cual el sumo sacerdocio levítico apuntaba. Al asumir la posición de sumo sacerdote, Jesús conduce a los seres humanos a la gloria que Dios quiso para ellos cuando los creó.

Este sumo sacerdocio, dice el autor, es a la vez parecido y diferente del sumo sacerdocio ordenado en la ley mosaica bajo el primer pacto. Como los mejores sumos sacerdotes bajo el primer pacto y debido a su humanidad (2:5–16), Jesús es a la vez fiel y misericordioso (2:17–3:6a; 4:15; 5:8). Él es, por consiguiente, capaz de proveer un ejemplo de fidelidad para el pueblo (3:6b–4:11, 14) y ofrecerles ayuda comprensiva en sus propias circunstancias difíciles (4:15–16). A diferencia de los sumos sacerdotes [p 661] levíticos sin embargo, el sumo sacerdocio de Jesús es del superior «orden de Melquisedec» (5:10; 6:20b–7:28); fue perfeccionado mediante su sacrificio final y clímax (5:9; 7:28–9:25), y por su sacrificio llegó a ser la fuente de la salvación eterna (5:9; 9:26–10:17).²⁷

La similitud de Jesús a los sumos sacerdotes levíticos (2:17–3:6a; 4:15; 5:1–8)

Pisándole los talones a su argumento de que Jesús es superior a los ángeles porque se hizo humano y por consiguiente puede conducir a los seres humanos a la gloria que Dios quiso para ellos, el autor ahora describe específicamente la clase de ser humano que Cristo llegó a ser: un sumo sacerdote. El autor hace la transición a esta sección de su argumento con la afirmación de que Jesús llegó a ser «un sumo sacerdote fiel y misericordioso al servicio de Dios» (2:17). Luego explora dos cualidades del sacerdocio de Jesús, cualidades que cualquier sacerdote debía tener y cualidades que permitieron a Jesús beneficiar a la humanidad de la misma manera que los sumos sacerdotes levíticos beneficiaron a la humanidad. Sin embargo incluso aquí, en donde el punto primario del autor es la similitud entre Jesús y los sumos sacerdotes levíticos, presenta en cada caso la superioridad de Jesús.

²⁶ La traducción del término *arqegon* como «líder» no está libre de controversia. BDAG, 138, traduce el término en este pasaje «originador, fundador». Lane, *Hebrews 1–8*, prefiere «campeón» puesto que opina que el autor está haciendo eco de la tradición griega en cuanto a Hércules, que, como Jesús en 2:14–16, luchó con la muerte y la venció (Eurípides, *Alcestis*, II. 843–44). La traducción «líder», sin embargo, presenta más plenamente el juego de palabras del autor sobre el término *agagonta* («dirigiendo») y es más consistente con el motivo extendido de peregrinaje en la homilía. Cf. Attridge, *Hebrews*, 87–88, y Weiss, *Hebräer*, 209–11.

²⁷ Sobre la estructura de esta sección de Hebreos, ver Vanhoye, *Structure and Message*, 24–29.

Jesús, el sumo sacerdote fiel (3:1–6)

Primero, el autor dice que Jesús, como sumo sacerdote, fue fiel al Dios que lo nombró sumo sacerdote (3:1). En su fidelidad está en paralelo con Moisés, que fue «fiel ... en toda la casa de Dios» (3:2). El lenguaje del autor hace eco de Números 12:6–8, pasaje en el que Dios alaba a Moisés y lo pone en contraste con los profetas. Hablando con Aarón y Miriam, que cuestionaron si Moisés era el único portavoz de Dios, el Señor dijo:

Escuchen lo que voy a decirles:

Cuando un profeta del Señor,

se levanta entre ustedes,

yo le hablo en visiones

y me revelo a él en sueños.

Pero esto no ocurre así

con mi siervo Moisés,

porque *en toda mi casa*

él es mi hombre de confianza.

Con él hablo cara a cara,

claramente y sin enigmas.

Él contempla la imagen del Señor,

¿Cómo se atreven a murmurar

contra mi siervo Moisés?» (Cursivas añadidas).

[p 662] El autor de Hebreos sabe que el término «casa» (*oídos*) aquí se refiere a Israel, el pueblo de Dios, e interpreta el término de manera muy similar en 3:6 para referirse a sus destinatarios como el pueblo escatológico de Dios. Al mismo tiempo, sin embargo, el autor puede querer que sus lectores piensen en los tabernáculos en los que Moisés y Jesús fielmente sirvieron como sacerdotes. Moisés fue levita, y pasajes tales como Éxodo 24:4–8 y Salmo 96:6 le muestran en su papel sacerdotal.²⁸ El término «casa», además, se refiere al templo de Salomón en 1 Crónicas 17:14 (LXX, *oídos*), pasaje del que el autor hace eco cuando dice que Jesús «fue fiel al que lo nombró» (Heb 3:2). El autor, por consiguiente, parece pensar de Moisés como un sacerdote fiel, y compara la propia fidelidad de Jesús como sacerdote con la de Moisés.²⁹

El autor no puede descansar sin una comparación sencilla, sin embargo. También debe señalar la superioridad de Jesús a su contraparte sacerdotal, y para hacer esto continúa echando mano a los múltiples significados del término «casa». Moisés es como una casa (3:3) y como un siervo en una casa (3:5), pero Jesús es más bien como el constructor de la casa (3:3) y como el Hijo del constructor a quien él ha nombrado sobre su casa (3:6). Esto quiere decir, como el autor ya ha presentado en 1:2–3 y 10, que Jesús es como Dios, «el constructor de todo» (3:4), y, como el autor ha argumentado en 1:2–3, 5–6, y 13, es el Hijo majestuoso de Dios que, en respuesta a la

²⁸ Lane, *Hebrews 1–8*, 74. Ver también el cuadro de Moisés en el casi contemporáneo del autor, Filón de Alejandría. En *Mos.*, 2.66 y 2.71 Filón menciona a Moisés como sacerdote, y en 2.75 como sumo sacerdote.

²⁹ Pace William L. Lañe, *Hebrews 9–13* (WBC 47B; Word, Dallas, 1991), 285, el autor probablemente también tiene en mente esta referencia dual en 10:21 en donde usa la frase «al frente de la familia de Dios» para referirse no sólo a la autoridad de Jesús sobre el pueblo de Dios sino también a su sacrificio, descrito en detalle en 9:1–10:18, en el santuario celestial.

profecía de 2 Samuel 7:13–14 (2 Cr 17:13–14), presidirá sobre el templo de Dios.³⁰ «Casa», por consiguiente, quiere decir el santuario en donde sirven los sumos sacerdotes y también el mundo mismo, y en estas dos casas Jesús es superior a Moisés como creador, hijo y sacerdote.

Jesús, el sumo sacerdote misericordioso (4:15; 5:1–8)

Jesús es también como otros sumos sacerdotes porque participó de la condición humana. Como los demás sumos sacerdotes, supo por experiencia propia lo que quería decir sujeción a la autoridad y sufrimiento.³¹ Otros sumos sacerdotes, dice el autor, son seleccionados y nombrados para su tarea por Dios (5:1, 4). Jesús también fue nombrado por Dios a su sumo sacerdocio (5:5) y tuvo que obedecer a Dios, tal como los demás sumos sacerdotes (5:8).

Todavía más, así como a ellos los acosaban sus debilidades (5:2), Jesús estuvo sujeto a debilidades humanas (4:15). La forma de su sufrimiento humano no fue diferente a la de los destinatarios del autor. Así como la fidelidad de ellos al mensaje de salvación estaba siendo probada por la persecución, la fidelidad de Jesús a la misión y nombramiento que Dios le había dado (3:1–2) tuvo que ser puesta en práctica en medio de la **[p 663]** adversidad y la tentación a darse por vencido. Esto es probablemente lo que el autor quiere decir cuando dice que Jesús fue «tentado en todo de la misma manera que nosotros» (4:15).³² Para demostrar su punto el autor trae a colación la lucha de Jesús en el Getsemaní con la copa de muerte que Dios le había dado para que bebiera:

En los días de su vida mortal, Jesús ofreció oraciones y súplicas con fuerte clamor y lágrimas al que podía salvarlo de la muerte, y fue escuchado por su reverente sumisión (Heb 5:7; cf. Mt 26:38–39; Mr 14:34–36; Lc 22:42; también Jn 12:27).

La participación en la condición humana da a los demás sumos sacerdotes la ventaja de poder simpatizar con aquellos a quienes representan ante Dios (5:1–2). Debido a que saben por experiencia propia lo que es vagar en el pecado como resultado de la ignorancia y la debilidad, puede mostrar compasión a aquellos cuya condición humana, de la misma manera, los lleva a pecar (5:2). Debido a que Jesús también fue sumo sacerdote y por consiguiente plenamente humano, su experiencia de prueba le capacitó para expresar simpatía y por consiguiente ser misericordioso con los que están sujetos a pruebas similares (2:17–18; 4:15; 5:8).

Tal como hizo al comparar el sacerdocio de Jesús con el de Moisés, así aquí el autor destaca una diferencia entre Jesús y los demás sumos sacerdotes. A diferencia de los demás sumos sacerdotes, dice, el sufrimiento y prueba de Jesús no resultó en pecado (4:15). No lo empujó a la infidelidad sino a la obediencia (5:8).

Sumario

En las primeras dos secciones de su argumentación de que Jesús es el sumo sacerdote perfecto de Dios, el autor hace énfasis en la similitud entre Jesús y los sumos sacerdotes de las Escrituras de Israel. Como sus mejores representantes, tales como Moisés, él fue fiel a su nombramiento y por consiguiente pudo servir como ejemplo de fidelidad para los muchos hijos a quienes lleva a la gloria. También como otros sumos sacerdotes, puede ser misericordioso porque ha experimentado en carne propia la condición humana: estuvo sujeto a la autoridad de Dios y acosado por el sufrimiento humano.

Incluso mientras el autor hace énfasis en estas similitudes, sin embargo, también destaca las diferencias entre Jesús y los demás sumos sacerdotes israelitas. Jesús no es meramente sumo sacerdote sino también el Hijo eterno y majestuoso de Dios, su agente en la creación y su gobernador ungido. Además, a diferencia de los demás sumos sacerdotes, no cometió pecado sino que fue plenamente obediente a Dios, incluso en medio de su sufrimiento.

[p 664] La diferencia de Jesús y los sumos sacerdotes levíticos (5:1, 4–6, 10; 6:20b–10:17)

³⁰ Para la noción de que el mundo que Dios ha creado es la «casa» que él ha edificado y supervisa, ver Filón, *Sobr.* 62–64. Estoy en deuda con Attridge, *Hebrews*, 109 n. 60, por llamar mi atención a este pasaje.

³¹ Sobre esta manera de estructurar 5:1–8, ver Vanhoye, *Structure and Message*, 56; cf. Lane, *Hebrews* 1–8, 117, on v. 4.

³² Sobre esto, ver esp. Weiss, *Hebräer*, 295–96.

Aunque es importante para el autor que la humanidad de Jesús tomó la forma de un sumo sacerdote, está más interesado en demostrar que el sumo sacerdocio de Jesús es superior al de los sumos sacerdotes levíticos. Tanto su oficio sumo sacerdotal como su obra sacrificial dentro de ese oficio perfeccionaron el antiguo sistema levítico, cumpliendo su propósito último y llevándolo a su fin. El autor muestra esta superioridad escatológica del sumo sacerdocio de Jesús de tres maneras, bosquejadas al final de su argumento de que Jesús es como los otros sumos sacerdotes en su fidelidad y misericordia (5:9–10).³³ Él llevó el sacerdocio a la perfección (5:9a), fue la fuente de salvación eterna para los que le obedecen (5:9b), y perteneció al orden sacerdotal de Melquisedec (5:10). El autor acomete este último asunto primero en su lista.

Jesús es un sacerdote según el orden de Melquisedec (7:1–28)

Como acabamos de ver, en 5:1, 4–6 el autor muestra que Jesús es como los demás sumos sacerdotes porque él y ellos son nombrados por Dios para sus cargos. Para indicar este punto, el autor cita el Salmo 110:4 (LXX 109:4):

Todo sumo sacerdote es seleccionado de entre los seres humanos y nombrado para representar a los seres humanos en cuestiones relativas a Dios....

Nadie toma para sí este honor por cuenta propia; debe ser llamado por Dios, tal como lo fue Aarón. Así tampoco Cristo se irrogó por cuenta propia la gloria de llegar a ser sumo sacerdote, sino que Dios le dijo: «Tú eres sacerdote para siempre, según el orden de Melquisedec» (aut.).

El autor no se detiene a explicar por qué puede poner a Jesús en el orden sacerdotal de Melquisedec o afirmar que el Salmo 110:4 se aplica a él. De una manera típica de su argumentación en toda la carta, simplemente indica esta afirmación insólita y espera la oportunidad apropiada para explicarla. Esa oportunidad viene en Hebreos 6:20b–7:28, en donde el autor enfoca las maneras en que el orden sacerdotal especial de Jesús le hace superior al de los sacerdotes levíticos.³⁴ El autor presenta este argumento no sólo en base al Salmo 110:4 sino también en Génesis 14:18–20, la fuente de la referencia para el orden sacerdotal de Melquisedec en el Salmo 110:4.

El orden de Jesús, dice el autor, le hace superior de cuatro maneras a los sumos sacerdotes descritos en la ley mosaica. Primero, su sacerdocio es eterno. Dos pasajes indican esto para el autor: Génesis 14:18–20 y Salmo 110:4. En el pasaje de Génesis, Melquisedec, rey de Salem, y «sacerdote del Dios altísimo», aparece sin ninguna introducción en el relato de la derrota de Abraham de Quedorlaomer y sus reyes aliados (Gn 14:1–24). La ausencia de toda información en cuanto a los orígenes de Melquisedec y su destino a la larga implican para el autor de Hebreos que él prefiguraba la **[p 665]** duración eterna del sumo sacerdocio de Jesús: «No tiene padre ni madre ni genealogía; no tiene comienzo ni fin, pero a semejanza del Hijo de Dios, permanece como sacerdote para siempre» (Heb 7:3).

El Salmo 110:4 implica la misma idea cuando declara al rey que es sacerdote del orden Melquisedec «para siempre». El autor, junto con el mismo Jesús (Mt 22:41–46; Mr 12:35–37a; Lc 20:41–44) y la tradición cristiana temprana (Hch 13:33), creían que el «Hijo» a quien Dios le habla en este Salmo es en cierto sentido Jesús (Heb 1:5; 5:5). Si es así, razona el autor de Hebreos, entonces Jesús no es sólo el «Hijo» del Salmo 110:1 sino también el «sacerdote» de 110:4. Esto queda confirmado por la resurrección de Jesús de los muertos, que encaja perfectamente en la descripción de esta persona como «sacerdote para siempre» (Heb 7:8, 16; cf. 13:20). Debido a que su sumo sacerdocio es permanente, su intercesión por «los que por medio de él se acercan a Dios» también es eterna, y por consiguiente puede salvarlos por completo (7:24–25).

Los sacerdotes levíticos, en contraste, todos murieron (7:8). Debido a que murieron, muchos de ellos deben servir en sucesión, y cualquier medida de salvación que proveen, implica el autor, es necesariamente incompleta (7:23).

³³ Vanhoye, *Structure and Message*, 27–29.

³⁴ Ibid., 60.

Segundo, la interacción entre Melquisedec y Abraham en la narrativa de Génesis demuestra la superioridad del orden sacerdotal de Jesús al de los sacerdotes levíticos. Melquisedec le dio a Abraham una bendición en el nombre del «Dios altísimo, creador del cielo y de la tierra» (Gn 14:19), y puesto que «la persona que bendice es superior a la que recibe la bendición», Melquisedec es mayor que Abraham (Heb 7:7). Aunque se deja sin decirlo, la implicación es clara: Jesús, cuyo sacerdocio sigue el patrón establecido por Melquisedec, es mayor que los sacerdotes levíticos, que descienden de Abraham.

La disposición de Abraham a darle un diezmo del botín que tomó de los reyes que había derrotado también demuestra la superioridad de la línea sacerdotal de Melquisedec a la de Leví. Los sacerdotes levíticos, rememora el autor, no cultivaban la tierra sino que vivían de los diezmos que los israelitas de las demás tribus les pagaban (Nm 18:20–24; cf. Dt 18:1–2; Neh 13:10–11).³⁵ Por medio de su antepasado Abraham, sin embargo, el mismo Leví le había dado el diezmo a Melquisedec (7:5–6, 9–10). El autor deja las implicaciones de esto sin expresarlas, pero son razonablemente claras: si Leví pagó el diezmo sacerdotal a Melquisedec por medio de su antepasado Abraham, y si Jesús es del orden sacerdotal de Melquisedec, entonces incluso los mismos sacerdotes levíticos deben reconocer que el orden sacerdotal de Jesús es superior al propio.

Tercero, el sumo sacerdocio de Jesús resulta del propio cambio que Dios hizo en las regulaciones que gobiernan el servicio sacerdotal, y este cambio implica que la nueva situación es una mejora sobre lo anterior. El cambio es evidente tanto por los propios orígenes de Jesús en la tribu de Judá como por la relación cronológica entre la ley mosaica y el juramento de Dios en el Salmo 110:4 (LXX 109:4).

[p 666] Jesús no era de la tribu de Leví, dice el autor, y sin embargo, conforme a la ley mosaica, sólo los levitas podían servir como sacerdotes (Heb 7:6, 14). La solución a este problema no puede ser que Jesús no sea sacerdote, puesto que su «vida indestructible» demostrada en su resurrección, ha mostrado que es el «sacerdote para siempre» del Salmo 110:4 (Heb 7:16–19). La única solución al problema es que ha sido establecido un nuevo orden sacerdotal, regulado por un «mejor pacto» (7:22).

Además, un Salmo de David, escrito después de la ley mosaica, estableció este nuevo orden (7:28b). El establecimiento de un sacerdocio según el orden de Melquisedec, por consiguiente, es la palabra más reciente de Dios sobre el tema y muestra que este nuevo orden sacerdotal es una mejora sobre su predecesor.

Cuarto, el autor argumenta que un juramento divino confirmó el sacerdocio de Jesús en el Salmo 110:4. Ese pasaje habla no sólo del rey como Hijo de Dios y como sacerdote eterno, sino también dice que Dios nombró con juramento al rey para que sea su sacerdote. El autor señala esto con una cita completa: «El Señor ha jurado, y no cambiará de parecer: “Tú eres sacerdote para siempre”». En un pasaje previo el autor ya ha indicado que cuando Dios pronuncia un juramento, lo que dice es más enfático que nunca. La palabra de Dios sola es cierta, dice el autor, pero se vuelve doblemente cierta para el oyente cuando Dios confirma con juramento lo que dice (Heb 6:13–18). A diferencia de los sacerdotes levíticos, Dios estableció el sumo sacerdocio de Jesús con tal juramento. A la luz de esto, su sacerdocio es mejor que el sacerdocio regulado por la ley mosaica (7:22).

En resumen, el autor argumenta que puesto que Jesús pertenece al orden sacerdotal de Melquisedec, su sumo sacerdocio es eterno, recibe el homenaje de Abraham y Leví, es una institución de parte de Dios más reciente y más perfecta, y fue establecida con un juramento divino enfático. En todas estas maneras es superior al sumo sacerdocio levítico.

El sacrificio de Jesús le hace un sumo sacerdote perfecto (8:1–9:28)

El autor anunció en 5:9 que en su explicación del sumo sacerdocio de Jesús quería mostrar cómo el sufrimiento de Jesús le perfeccionó. En 7:28 les dice a sus destinatarios que ahora acomete este punto: «De hecho, la ley

³⁵ En el siglo primero, los sacerdotes fielmente todavía se abstendían de cultivar la tierra y vivían de los diezmos del pueblo. Sobre esto, ver E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE–66 CE* (Londres y Filadelfia: SCM/Trinity Press International, 1992), 146–69.

designa como sumos sacerdotes a hombres débiles; pero el juramento, posterior a la ley, designa al Hijo, quien ha sido hecho perfecto para siempre» (7:28).³⁶

A fin de entender el argumento del autor es necesario primero apreciar el significado especial que él da a los términos que significan «perfección» cuando los aplica al sufrimiento de Jesús (*teleioo* en 2:10 y 5:9; *teleiotes* en 2:2). Aplicados a Jesús tales términos no se refieren a su perfección moral, como si para ser el máximo sumo sacerdote primero tuviera que aprender a ser virtuoso por su sufrimiento.³⁷ El autor dice [p 667] claramente que Jesús nunca pecó (4:15; 7:27).³⁸ Si hubiera pecado, su muerte hubiera sido un sacrificio defectuoso en violación a las expectativas de la ley mosaica de que las ofrendas por la culpa debían ser «sin defecto» (*amomos*, 9:14; cf. Lv 4:22–35; 9:1–15 en LXX). Más bien, Jesús fue hecho perfecto por su sufrimiento porque mediante este realizó el ritual que llevaba a su objetivo el día de la expiación que ordenaba la ley mosaica. Mediante su sufrimiento llegó a ser el sumo sacerdote que ofreció el sacrificio «perfecto» y, por consiguiente, final, por el pecado. En 8:1–9:25 el autor muestra cómo el sufrimiento de Jesús resultó en su perfección en este sentido.

El autor basa en las Escrituras su pensamiento en cuanto a la perfección de Jesús. Dos pasajes son particularmente importantes. Primero, cita largamente la profecía de Jeremías 31:31–34 (LXX 38:31–34) de que Dios establecerá un nuevo pacto con su pueblo (Heb 8:7–13). Este pasaje demuestra que Dios quiso hacer dos pactos con su pueblo, y que esto a su vez implica que el primero no fue sin defecto (8:8). El hecho de que Jeremías habla de un segundo pacto muestra que incluso en su tiempo el primer pacto estaba quedando obsoleto (8:13).³⁹ Este segundo y mejor pacto, legalmente regulado mediante mejores promesas, había venido (8:6) obviando la necesidad del imperfecto sacerdocio antiguo y la ley ligada al mismo (7:11).

Segundo, el autor apela a la descripción bíblica del tabernáculo de Israel en el desierto para demostrar que requería perfección mediante un tabernáculo posterior. Primero enfoca el comentario de Dios a Moisés en varios lugares de Éxodo y Números para hacer el tabernáculo y su mobiliario «según el modelo» que le había mostrado «en la montaña» (Heb 8:5b; cf. Éx 25:9, 39–40; Nm 8:4). La mención de un modelo que Moisés debía seguir implica para el autor la existencia de un tabernáculo «verdadero» en el cielo según el cual fue modelado el tabernáculo de Moisés (Heb 8:2) y del cual ese tabernáculo era una pálida imitación (8:5a). Puesto que Jesús es un sumo sacerdote y «se sentó a la derecha del trono de la Majestad en el cielo» (8:1; cf. 1:3), el autor razona que su servicio sumo sacerdotal también debe estar ubicado en el cielo y por consiguiente es «en el tabernáculo más excelente y perfecto, no hecho por manos humanas (es decir, que no es de esta creación)» (9:11; cf. 4:14).

El autor entonces enfoca la estructura del tabernáculo terrenal y explica que en su diseño en dos partes corresponde a las dos edades de los tratos de Dios con su pueblo: la edad presente y la edad venidera. Observa que el tabernáculo mosaico tenía dos secciones, una tienda «primera» o «externa» (9:2, 6, 8) y una tienda «segunda» o «interior» (9:3, 6).⁴⁰ Los sacerdotes comúnmente entraban en la primera tienda para presidir sobre los sacrificios diarios (9:6), pero entrar a la segunda tienda, anota el autor, estaba reservado solo para el sumo sacerdote, e incluso él entraba al Lugar Santísimo (9:3, 8) sólo una vez al año en el día de la expiación (9:7).

[p 668] El autor toma estas dos partes del tabernáculo terrenal como ilustraciones de las dos partes de la historia de la salvación.⁴¹ En tanto que la primera tienda todavía tenía alguna posición en el culto, el acceso al lugar de la expiación por el pecado estaba limitado. Esto, dice el autor, simboliza la incapacidad de los sacrificios ofrecidos bajo el sistema mosaico «para perfeccionar [*teleioo*] la conciencia de los que celebran ese culto» (9:9) y seña-

³⁶ Vanhoye, *Structure and Message*, 27–28.

³⁷ La asociación de perfección con la virtud moral era común en el estoicismo. Sobre esto ver Attridge, *Hebrews*, 84.

³⁸ Sobre esto ver esp., Lindars, *Theology of the Letter to the Hebrews*, 44–45.

³⁹ Westcott, *Hebrews*, 227–28; Attridge, *Hebrews*, 229.

⁴⁰ El autor usa el término griego *skene* para referirse tanto al tabernáculo entero (8:5; 9:21) como a los dos «tabernáculos» de los cuales se compone (9:2, 6–8). Para evitar confusión, yo uso «tabernáculo» para la estructura entera y «tienda» para sus dos partes constitutivas.

⁴¹ Lane, *Hebrews* 9–13, 223.

la que otro medio, mejor, de expiación había venido. Cristo, como sumo sacerdote «en el tabernáculo más excelente y perfecto» (9:11), proveyó este medio perfecto de expiación.

Para que esta situación «perfecta» se materialice, sin embargo, el Hijo majestuoso de Dios y sumo sacerdote escatológico tenía que morir y, por su muerte, establecer un nuevo pacto. Jugando con la ambigüedad del término griego *diatzeque*, que se usa en Jeremías 31:31–34 (LXX 38:31–34) para indicar «pacto» pero que también puede significar «testamento», el autor comenta que para que un testamento tenga efecto tiene que haber una muerte (Heb 9:16–21). Así, cuando fue establecido el primer pacto, Moisés sacrificó becerros (9:19). Cuando el segundo y final pacto fue establecido, Cristo tuvo que morir (9:15). También tuvo que morir para poder entrar en el cielo en donde está ubicado el tabernáculo más grande y más perfecto (8:1–4; 9:12, 24–25; cf. 4:14) y así poder tener para ofrecer un sacrificio en el tabernáculo verdadero y celestial (8:3; 9:12; 9:26).

Para el fin del capítulo 9, por consiguiente, el autor ha indicado claramente por qué Cristo tuvo que ser perfeccionado por el sufrimiento. Su sufrimiento fue la única senda por la que podía llegar a ser el sumo sacerdote final que ofrecería el sacrificio final y completamente efectivo de expiación por el pecado, con ello llevando a su fin divinamente designado el sistema de expiación provisto en la ley mosaica. Esta perfección mediante el sufrimiento lo califica para servir como sumo sacerdote en el tabernáculo celestial y entonces sentarse a la mano derecha de Dios en el cielo, separando la obra sumo sacerdotal de Jesús de la obra provisional de otros sumos sacerdotes previos.

Jesús es la fuente de salvación eterna (10:1–18)

El único de los tres elementos mencionados en 5:9–10 que queda por explicar es cómo llegó Jesús a ser «autor de salvación eterna para todos los que le obedecen». En el curso de su explicación de la perfección de Cristo por el sufrimiento, el autor ya ha presentado los principales elementos de su argumento respecto a este punto final. Ahora vuelve a ellos con fervor con la afirmación de que Cristo un día aparecerá «para traer salvación a quienes lo esperan» (9:28).⁴²

La salvación estará disponible en ese día final porque en la obra sumo sacerdotal de Cristo en la expiación fue mucho más efectiva que la de los sumos sacerdotes levíticos. Sus «ofrendas y los sacrificios ... no tienen poder alguno para perfeccionar la conciencia de los que celebran ese culto» (9:9) y sólo proveyeron limpieza exterior [p 669] (9:10, 23). Como resultado, en realidad no limpiaban a los que adoraban ni borraban su culpa (10:2, 11). El autor parece haber encontrado lo inadecuado de estos esfuerzos de expiación en tres causas, cada una de las cuales, dice, el sacrificio de Cristo ha remediado.

Primero, los sacerdotes levíticos que ofrecían estos sacrificios eran ellos mismos pecadores. Debido a su pecado, tenían que hacer expiación primero por sus propios pecados antes de poder ofrecer sacrificios para expiar los pecados del pueblo (7:27). Cristo, no obstante, fue sin pecado (7:27; 9:14), y su sacrificio incluyó el ofrecimiento, no de animales, sino del mismo sacerdote santo, sin mancha y puro (7:26–27; 9:12, 14, 23, 26; 10:5, 10).⁴³

Segundo, los sacerdotes levíticos tenían que repetir sus sacrificios vez tras vez (9:25; 10:1–3, 11), y esto le indica al autor la imperfección de sus esfuerzos. Si tales sacrificios hubiera sido eficaces, el autor pregunta retóricamente: «¿no habrían dejado ya de hacerse sacrificios?» (10:2). Pero como es, su repetición sólo sirve para recordar a los que adoran el problema que el pecado presenta sin proveerles una solución para el mismo (10:1, 3, 11). Cristo, sin embargo, sólo se sacrificó una sola vez (7:27; 9:12, 25–26, 28; 10:10, 12, 14). Este único sacrifi-

⁴² Vanhoye, *Structure and Message*, 27–29.

⁴³ ¿Por qué la impecabilidad de Cristo hizo su obra expiatoria más efectiva que la de los sacerdotes levíticos? El autor no lo explica, pero puede haber pensado que era imposible que los sumo sacerdotes comunes se ofreciera a sí mismo como sacrificio puesto que su ofrenda entonces sería defectuosa. Por razones que examinaremos en breve, un sacrificio humano voluntario fue necesario para proveer expiación completa por el pecado.

cio fue suficiente para perfeccionar a sus beneficiarios para siempre (10:13) y para perdonar sus pecados para siempre (10:18).

Tercero, los de ellos fueron sacrificios de animales: machos cabríos, becerros, toros y novillas (9:12–13), y cree que «es imposible que la sangre de los toros y de los machos cabríos quite los pecados» (10:4). ¿Por qué es esto imposible? La respuesta del autor a esta pregunta tiene dos elementos que están entrelazados en una relación compleja. Un elemento es simplemente que las Escrituras profetizan el reemplazo del sistema mosaico de sacrificios como otro sistema y así, razona el autor, esto debe querer decir que el sistema previo era inadecuado para completar los propósitos salvadores de Dios. El autor cree que dos pasajes de las Escrituras muestran esto: Jeremías 31:31–34 (LXX 38:31–34) y Salmo 40:6–8 (LXX 39:7–9). En el primer pasaje un nuevo pacto reemplaza al primero; en el segundo, el sacrificio voluntario y corporal del rey de Dios reemplaza el sistema mosaico de sacrificios con el que Dios no se agrada. Dios hizo a un lado un sistema a fin de reemplazarlo con el otro, dice el autor (Heb 10:9), y esto implica que el primer sistema era inadecuado.

El otro elemento de la respuesta del autor usa ambos pasajes bíblicos para explorar más profundamente las razones por las que el sistema previo era inadecuado. El autor parece tomar Jeremías 31:31–34 como respaldo para su idea de que los sacrificios animales sólo proveen limpieza para la carne (Heb 9:13–14; cf. 9:23), y no la limpieza interna de la conciencia necesaria para el pleno rescate del pecado (9:15; cf. 10:2, 22). Bajo el nuevo pacto, en contraste al primero, Dios a la vez «nunca más [se] acordar[á] [p 670] de sus pecados y maldades» de su pueblo (10:17) y les dará corazones y entendimientos cambiados para que ellos puedan «servir al Dios vivo» (9:14; 10:16). En esta nueva situación, por consiguiente, no habrá necesidad de los sacrificios ordenados por la ley mosaica.

De la misma manera, el Salmo 40:6–8 habla del sacrificio voluntario de Cristo de su cuerpo como el reemplazo escatológico del sistema mosaico de sacrificios (10:7, 9).⁴⁴ Por el énfasis que el autor pone en lo voluntario del sacrificio de Cristo, él establece un contraste implícito entre eso mismo y la naturaleza externa de los sacrificios bajo el sistema mosaico.⁴⁵ Como con su interpretación de Jeremías 31:31–34, la interpretación del autor del Salmo 40:6–8 implica que el sacrificio de Cristo es superior porque trata con asuntos internos antes que externos y por consiguiente trata con la fuente última del pecado.

Sumario

El autor argumenta no sólo que Jesús es como el mejor de los sumos sacerdotes levíticos en su fidelidad a Dios y su misericordia hacia los pecadores sino que es diferente de los sumos sacerdotes levíticos de tres maneras esenciales. Anuncia estas diferencias en 5:9–10 y luego explica cada una en detalle en 6:20b–7:28; 7:28–9:28; y 10:1–17.⁴⁶

Primero, Jesús es sacerdote no según el orden de Leví sino en el orden de Melquisedec. A diferencia de los sacerdotes levíticos que murieron, por consiguiente, Jesús vive para siempre y puede proveer salvación eterna a su pueblo.

Segundo, a diferencia de los sacerdotes levíticos, el sumo sacerdocio de Jesús fue perfeccionado por el sufrimiento. Esto le capacitó para establecer un nuevo pacto, para entrar en el cielo en donde pudo sacrificar en el verdadero tabernáculo, y ofrecerse a sí mismo allí como un sacrificio superior.

Tercero, a diferencia de los sacrificios de los sacerdotes levíticos, el servicio sumo sacerdotal de Jesús logró la salvación final y completamente efectiva para su pueblo. Pudo hacer esto porque fue el sacrificio voluntario de Dios y del mismo rey sin pecado antes que de animales, y fue un acontecimiento único para siempre con el

⁴⁴ El autor recalca este punto haciendo la frase «para hacer tu voluntad, oh Dios» dependiente del verbo «he venido» (*eko*) antes que, como en la LXX, en el verbo «he deseado» (*ebouletzen*). Ver Attridge, *Hebrews*, 274, y Lane, *Hebrews* 9–13, 263.

⁴⁵ Cf. Attridge, *Hebrews*, 274.

⁴⁶ Como hemos visto, sin embargo, él ni explica estos puntos en el orden que los menciona en 5:9–10, ni tampoco los explica en unidades definidas ajustadamente.

propósito de terminar el sacrificio para siempre limpiando las conciencias del pueblo de Dios. Por consiguiente abolió la necesidad de más sacrificios.

El sumo sacerdocio de Jesús como el medio por el que lleva a muchos hijos a la gloria: Un sumario

El autor empieza su homilía con una comparación extendida entre el Hijo de Dios y los ángeles, comparación que recalca la elevación del Hijo por sobre los ángeles en su relación única con Dios (1:2-3, 5-14) y la identificación de Jesús con la condición humana mediante su encarnación (2:5-18). Debido a que Jesús estuvo por encima y **[p 671]** también debajo de los ángeles, pudo llegar a ser el «líder» de la salvación humana, llevando a muchos hijos a la gloria que tenía con el Padre al identificarse con la suerte humana de ellos y sacándolos de ella al cielo (2:10; 12:2).

Es precisamente en su capacidad como sumo sacerdote que Jesús pudo hacer esto (2:17). Como sumo sacerdote humano pudo identificarse con la necesidad humana de fidelidad en el sufrimiento (2:18) y pudo tratar gentilmente con los tentados por la persecución a desviarse de la senda hacia la gloria de Dios (4:15-16; 5:2, 7-8). Mediante su muerte en la cruz y subsiguiente resurrección y ascensión, demostró tener una «vida indestructible», y por consiguiente Dios lo nombró sumo sacerdote según el orden eterno de Melquisedec (7:16-17, 24). Esto permitió que su muerte sirva como su sacrificio sumo sacerdotal del día de la expiación, y permitió que este sacrificio tuviera lugar en el santuario celestial en donde Dios está presente (9:11-12). Al llegar al cielo y a la presencia de Dios con su propia sangre sacrificial, Jesús proveyó el perdón eterno de los pecados humanos y por consiguiente acceso eterno a Dios para el pueblo de Dios (6:19-20; 9:11-14; 10:19-24). Su sacerdocio, por consiguiente, ha provisto los medios por los cuales él puede llevar «a muchos hijos a la gloria» (2:10).

La compleción del servicio sumo sacerdotal de Jesús en el cielo por su muerte en la cruz le trajo de regreso, en círculo completo, a la posición propia como Hijo majestuoso de Dios: sentado a la mano derecha de Dios (1:3, 13; 8:1; 10:12; 12:2). Desde esa posición él continúa funcionando como sacerdote misericordioso, que a la vez ayuda a los pecadores en su necesidad e intercede por ellos ante Dios (4:16; 7:25). Desde esa posición un día «aparecerá por segunda vez, ya no para cargar con pecado alguno, sino para traer salvación a quienes lo esperan» (9:28). En ese tiempo los seguidores fieles de Jesús heredarán la salvación que él ha logrado para ellos (1:14).

Las Implicaciones Prácticas de la Creencia en la Revelación Clímax de Dios

El autor de Hebreos ha desarrollado estas complejas ideas teológicas por razones pastorales. Todas ellas están diseñadas para animar a sus lectores a permanecer fieles a su consagración inicial al mensaje de salvación a pesar de la opresión prolongada que han tenido que sufrir por ella. Así como el autor ha enfocado la superioridad escatológica del mensaje de salvación a la revelación previa de Dios en las Escrituras, así sus exhortaciones describen como la nueva situación escatológica de los creyentes debe animarlos a permanecer fieles.

Sobre este cimiento escatológico, el autor edifica tres clases de amonestaciones. Primero, dice que si la revelación previa y provisional de Dios de sí mismo en la ley mosaica exigía una medida de fidelidad, entonces su revelación final de sí mismo por el Hijo demanda fidelidad en medida incluso mayor. Segundo, arguye que sus destinatarios deben seguir el ejemplo de Jesús, Moisés, Abraham y muchos otros en toda la historia de la redención que han sido fieles a Dios a pesar de la naturaleza invisible del **[p 672]** ser y propósito de Dios y a pesar de la adversidad que su fidelidad conllevaba. Tercero, arguye que ellos deben evitar seguir el ejemplo de infidelidad de Israel durante el período de su peregrinación por el desierto cuando se rebelaron contra Dios y por eso no lograron entrar al «reposo» escatológico de Dios.

Fidelidad bajo la ley mosaica implica incluso mayor fidelidad en la era de la salvación

Cerca del principio y al final de su homilía, el autor traza una comparación entre la ley mosaica y el mensaje de salvación dicho por Jesús. La comparación da por sentado una posición positiva hacia la ley mosaica pero también sugiere que el mensaje de salvación por Jesús ha transformado esta ley. Antes que algo que dicta la conducta del pueblo de Dios, ahora ha llegado a ser el testimonio de la revelación última y final de Dios de sí mismo en su Hijo.

En 2:1–4 el autor da por sentado, junto con otros judíos del primer siglo, que Dios usó ángeles para darle la ley a Moisés, que entonces se la dio al pueblo.⁴⁷ Esa ley, dice, fue firme y exacta para decretar castigos justos por todas las transgresiones. El mensaje de salvación por Jesús tiene alguna correspondencia formal a esta ley entregada por medio de los ángeles: también está firmemente establecida, habiendo sido confirmada por el testimonio de los seguidores de Jesús y, como la ley mosaica (Nm 14:11), mediante señales asombrosas del poder de Dios.

Con todo, el mensaje de salvación que viene por Jesús es mucho mayor. Como el autor acaba de argumentar (1:4–14), Jesús es superior a los ángeles: ellos son meros siervos, creados, como el viento y el fuego, y acatan las órdenes de Dios, pero Jesús es el Hijo majestuoso de Dios y agente en la creación que recibe la adoración de los ángeles. El mensaje de salvación que en estos días últimos ha venido por medio del Hijo de Dios es correspondientemente mayor que la ley mosaica. Si es mayor, implica el autor, entonces exige una atención mucho más cuidadosa que lo que exigía la ley mosaica, y los que lo ignoran no podrán escapar del castigo escatológico.

En 12:18–29 la exhortación del autor a perseverar en la gracia de Dios sigue la misma estrategia. Primero describe la escena aterradora del monte Sinaí cuando Dios le dio a su pueblo la ley (12:18–21). La montaña fue hecha tan santa por la presencia de Dios que incluso si un animal la tocaba tenía que morir, y estuvo recubierta de oscuridad, tinieblas, tormenta y fuego. Se escuchó sonido de trompeta, y la orden de no tocar la montaña fue tan aterradora para el pueblo que ellos «suplicaron que no se les hablara más». Incluso Moisés temblaba con temor.⁴⁸ De nuevo, el autor quiere que su público vea una correspondencia formal entre esta escena y la escena escatológica que viene al final del peregrinaje cristiano. Ambos presentan la presencia de Dios en **[p 673]** fuego, una montaña, un pacto hecho con sangre, una advertencia y la respuesta humana de «reverencia y temor».

Aquí también, sin embargo, la realidad escatológica es muy superior a su predecesora (12:22–29). En lugar del temor que el monte Sinaí inspiró al pueblo de Dios, alejándolos por su santidad, el monte Sion es un lugar invitador de gozo en donde «los espíritus de los [seres humanos] justos que han llegado a la perfección» se reúnen al fin de su peregrinaje. En lugar de la sangre acusadora de Abel está el perdón que viene por la sangre de Jesús, el mediador del nuevo pacto profetizado en el que Dios perdonará la maldad de su pueblo y no se acordará más de sus pecados (8:12; 10:17). Este perdón hace posible la gozosa experiencia de la presencia de Dios. En lugar de un mundo terrenal que se estremece, Dios provee «un reino incommovible» (12:28).

Como en 2:1–4, también aquí, el autor deriva de los privilegios escatológicos que sus lectores heredarán la conclusión de que ellos deben ser mucho más fieles a la salvación que Dios les ha provisto: «si no escaparon aquellos que rechazaron al que los amonestaba en la tierra, mucho menos escaparemos nosotros si le volvemos la espalda al que nos amonesta desde el cielo» (12:25b; cf. 2:2–3).⁴⁹ El autor halla significativas tanto las similitudes como las diferencias entre la situación de sus lectores bajo el nuevo pacto y la situación de sus antepasados espirituales bajo el primer pacto. Como sus antepasados, ellos han recibido una revelación de Dios, y como en su situación, esa revelación exige obediencia e incluye sanciones contra los que desobedecen. A diferencia de la revelación de sus antepasados, sin embargo, la revelación de Dios a ellos es su palabra final y que salva. Ignorarla es incurrir en una condenación correspondientemente final.

Las exhortaciones difíciles al principio y al fin de la gran sección central de la homilía sobre el sumo sacerdocio de Jesús (5:11–6:12; 10:19–39) se deben entender dentro del contexto de esta misma estrategia. Como hemos visto, el ímpetu de esta sección es el argumento de que Jesús es el sumo sacerdote perfecto que ofrece el sacrificio perfecto en la parte más santa del santuario perfecto y celestial. Él ha mostrado todo aquello de lo que las

⁴⁷ Ver, por ej., Dt 33:2, LXX; Sal 68:17; *Jub.* 1.27–2.1; Hch 7:30, 38, 53; Gá 3:19; y los comentarios de Lane, *Hebrews* 1–8, 37; Attridge, *Hebrews*, 65 n. 28; y Weiss, *Hebräer*, 185 n. 13. Weiss correctamente rechaza la idea de que los ángeles de 2:2 se deban identificar con los profetas de 1:1.

⁴⁸ Cf. Éx 19:12–13, 16–22; 20:18–21; Dt 4:11–12; 5:22–27; 9:19.

⁴⁹ Muchos comentaristas notan la similitud entre 2:2–3 y 12:25b. Ver, por ej., Bruce, *Hebrews*, 363; deSilva, *Perseverance*, 470; Weiss, *Hebräer*, 685; y esp. Lane, *Hebrews* 9–13, 477.

provisiones de la ley mosaica eran copias (8:5; 9:23–24) y sombras (8:5; 10:1) de estas realidades.⁵⁰ Jesús ha hecho expiación por el pecado de una manera tan perfecta que jamás será necesaria más expiación.

Darle la espalda a esto, por lo tanto, es un acto de rechazo máximo de la provisión de Dios para la salvación. El autor dice al principio de su argumentación que Jesús es el sumo sacerdote perfecto y que es imposible que los que han participado de las bendiciones escatológicas del pueblo de Dios se arrepientan de nuevo si se apartan (6:4–6; cf. 12:16b–17). Concluye su argumento con una palabra igualmente aleccionadora de advertencia de que si la ley mosaica castigaba sin misericordia a los que la rechazaban, [p 674] los que deliberadamente continúan pecando después de recibir «el conocimiento de la verdad» pueden sólo esperar enfrentar el juicio escatológico del «fuego ardiente que ha de devorar a los enemigos de Dios» (10:26–27).⁵¹

Estas advertencias han creado mucha consternación entre los intérpretes de Hebreos a través de los siglos por dos razones. Primero, algunos las han entendido como queriendo decir que si el creyente comete algún pecado «mortal» acarrea condenación eterna. Muchos en los primeros siglos del cristianismo pensaban esto. Tertuliano, por ejemplo, citaba Hebreos 6:4–8 para respaldar su noción de que no hay un segundo arrepentimiento para el creyente que llega a ser «adúltero y fornicario» (*Pud.* 20.3–5). Hablando del autor de Hebreos, dice: «El que ha aprendido de los apóstoles y enseñado con los apóstoles nunca conoció algún segundo arrepentimiento prometido por los apóstoles al adúltero y al fornicario».⁵² Algunos comentaristas modernos piensan que esto es básicamente una comprensión correcta del pasaje.⁵³

Segundo, entre los que piensan que este pasaje se refiere a la apostasía antes que a algún pecado «mortal» en particular, la preocupación persiste. ¿Implica que un miembro auténtico del pueblo de Dios, en quien el Espíritu de Dios ha hecho una obra transformadora, puede todavía abandonar la fe y ser condenados eternamente? Algunos aducen que el pasaje implica esto.⁵⁴ Otros afirman que los iluminados, que han probado el don del cielo, que tienen parte en el Espíritu Santo, y experimentaron los beneficios de la palabra y obra de Dios (6:4–5) nunca fueron cristianos genuinos.⁵⁵

Estos pasajes, sin embargo, no hablan directamente de ninguno de estos asuntos. El autor se preocupa, no con ciertos pecados «mortales», sino con el pecado singular de apostasía de la fe. Esto es claro por lo que dice el autor en el primer pasaje de separarse de las varias experiencias que conlleva la membresía en el pueblo de Dios (6:4–5). Es igualmente claro en el segundo pasaje cuando el autor habla de los que abandonan la reunión general de los creyentes (10:25) y del que «ha pisoteado al Hijo de Dios» (10:29). Éstas son descripciones de personas que han escogido dejar atrás su consagración iniciada al mensaje de la salvación.

⁵⁰ El lenguaje es platónico, pero, como Lindars, *Theology of the Letter to the Hebrews*, 51, observa: «la idea es estrictamente temporal de acuerdo a la escatología judía y cristiana». Esto es claro, dice Lindars, por la noción escatológica de perfección que se desarrolla en la homilía.

⁵¹ La frase griega que describe a los que «deliberadamente continúan pecando» es *jekousios ... jamartanonton*. El término *ekousios* es un adverbio que describe una acción como acometida «voluntariamente, ... sin compulsión ... deliberadamente, intencionalmente» (BDAG, 307), y el término *jamartanonton* es un participio presente, que indica acción que persiste. Juntos, los dos términos hablan de una decisión deliberada de vivir la vida de uno de una manera pecaminosa.

⁵² Esta cita procede de Lindars, *Theology of the Letter the Hebrews*, 69, que señala que la frase «el que aprendió de los apóstoles y enseñó con los apóstoles» es un eco de Heb 2:3. Pudiera añadirse que las referencias al adulterio y a la fornicación son eco de 12:16 y 13:4. Cf. el repaso de las actitudes patrísticas hacia el arrepentimiento después del bautismo en Philip E. Hughes, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Eerdmans, Grand Rapids, 1977), 214–15.

⁵³ Hugh Montefiore, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (BNTC; Adam & Charles Black, Londres, 1964), 107–10.

⁵⁴ Ver, por ej., Paul Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews* (Epworth Commentaries; Epworth, Londres, 1991), 47. Cf. idem, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Eerdmans, Grand Rapids, 1993), 317–25.

⁵⁵ Ver, por ej., Hughes, *Hebrews*, 206–22.

Es más, el autor no tiene el acercamiento riguroso a los pecadores que los comentaristas algunas veces le atribuyen en base sólo a estos pasajes.⁵⁶ Él no se sorprende de [p 675] que los sumos sacerdotes mosaicos tenían que ofrecer sacrificios por su propio pecado (5:3; 7:27), y está plenamente consciente de la fragilidad humana (2:14–18; 4:1). Es precisamente la tendencia de los creyentes a pecar lo que hace tan valiosa la capacidad de Jesús, como su semejante ser humano, para identificarse con «los ignorantes y extraviados» (5:2). Es esta misma tendencia lo que hace tan valiosa la continua intercesión de Cristo a su favor (4:16; 7:25).⁵⁷

¿Fueron estas personas «salvas» de veras? Puesto que el autor habla de la salvación como una experiencia futura hacia la que todos los creyentes están dirigiéndose en su peregrinaje, esta pregunta no está en su campo de visión.⁵⁸ Él simplemente se interesa en advertir a sus destinatarios que no deben retroceder ni desviarse de la senda que conduce al monte Sion y a la Jerusalén celestial. Hacer eso, especialmente si incluye retroceder a las provisiones temporales y ahora obsoletas de acercarse a Dios que se hallan en los ritos de los sacrificios de la ley mosaica, es abandonar el medio final y perfecto de Dios de expiación por el pecado.⁵⁹ Es rehusar el perdón que Dios en su gracia ha ofrecido mediante la muerte expiatoria de su Hijo y por consiguiente experimentar la condenación de todos los que, en la corte escatológica de Dios, han rehusado la oferta de su misericordia.

Sigamos el ejemplo de los peregrinos fieles hacia la Sion escatológica

El autor muestra la existencia del creyente en el presente como un peregrinaje hacia un destino escatológico. Usa seis imágenes para describir este destino: el reposo en el que Dios entró en el séptimo día de la creación (4:3b–11), la presencia de Dios (7:19, 25; 12:23), una ciudad (11:10, 16; 13:14) identificada como la Jerusalén celestial (12:22), una patria mejor y celestial (11:14–16), la meta de una carrera a pie (12:1), y el monte Sion, o sea la colina de Jerusalén en que estaba el templo (12:22).⁶⁰ La mayoría de estas imágenes son símbolos tradicionales de la existencia futura del pueblo de Dios en un mundo vuelto a crear.⁶¹

El recorrido hacia esta existencia futura está plagado de peligros. El público del autor puede desviarse de la ruta correcta, como un barco cuya ancla no lo sostiene (2:1). Puede abandonar el recorrido y no llegar a su meta (4:1). Pueden volverse holgazanes (6:12; cf. 5:11). Pueden descarriarse del camino (10:23). Los estorbos pueden agobiarlos y hacerlos tropezar (12:1). Su sendero puede ser áspero, sus brazos pueden cansarse y sus rodillas coquear (12:12–13). Pueden llegar a avergonzarse de su líder conforme su recorrido con él fuera de los límites de la sociedad los pone en desgracia (13:13).

[p 676] A la luz de estos peligros el autor insta a su público a seguir el ejemplo de los que han hecho el recorrido antes que ellos o, en un caso, evitar el ejemplo de un grupo que no alcanzó su meta escatológica. «No sean perezosos», les dice a sus destinatarios, «más bien, imiten a quienes por su fe y paciencia heredan las promesas» (6:12).

Jesús mismo es el ejemplo más prominente de fidelidad en el recorrido del peregrino. Dios usó el sufrimiento para perfeccionarlo en su papel como sumo sacerdote (2:10, 17; 5:8–9), y su sufrimiento fue grande, como lo revelan su «fuerte clamor y lágrimas al que podía salvarlo de la muerte» (5:7). Como los lectores del autor, que conoce la «deshonra» (*oneidismos*) de la sociedad (10:33), Jesús llevó la «desgracia» (*oneidismos*, 13:13; cf.

⁵⁶ Tanto Montefiore, *Hebrews*, 108, y Ellingworth, *Hebrews* (edición Epworth), 47, compara la supuesta rigurosidad del autor desfavorablemente con la forma más gentil con que Pablo se acercaba a los pecadores.

⁵⁷ Cf. Lindars, *Theology of the Letter to the Hebrews*, 60–61.

⁵⁸ Sobre esto ver Thomas R. Schreiner y Ardel B. Caneday, *The Race Set Before Us: A Biblical Theology of Perseverance and Assurance* (InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 2001), 193–204.

⁵⁹ Cf. Lane, *Hebrews*, 1–8, 142.

⁶⁰ Ernst Käsemann, *The Wandering People of God: An Investigation of the Letter to the Hebrews* (Augsburg, Minneapolis, 1984; ed. orig., 1939), 23, observa que muchos de los verbos de movimiento en 10:19–13:25 también delatan la importancia de este motivo.

⁶¹ Para la noción de reposo escatológico, ver, por ej., *T. Dan.* 5:12; *1 En.* 45:3; de la Jerusalén celestial, por ej., *2 Bar.* 4.1–7; *4 Esdras* 7:26; 8:52 (que también menciona «reposo» en el paraíso); de Sion escatológica, por ej. *Jl* 3:16–17; *Jub.* 1.28. Para estas y otras referencias, ver Attridge, *Hebrews*, 126 n. 52, 324 n. 38; y 374n.50.

12:2) cuando murió en la cruz. Él fue, sin embargo, fiel en su sufrimiento y así entró en el gozo de la presencia de Dios (12:2). Su sufrimiento fiel ha abierto el camino para que nosotros también entremos a la presencia de Dios y, a la conclusión de nuestra propia carrera, participemos en la asamblea gozosa de ángeles y de «los justos que han llegado a la perfección» (12:23).

Jesús, por consiguiente, llega a ser el «líder» de un pueblo peregrino al que él lleva a la gloria (1:10), cumpliendo el propósito de Dios para sus criaturas humanas (2:5–8).⁶² Debido a esto, los lectores del autor deben «fijar» su mirada en Jesús, el «líder y perfeccionador» (aut.) de su fe. En medio del ostracismo que experimentan por su consagración, deben seguir el ejemplo de la fidelidad de Cristo (12:2–3). Si permanecen fieles en su peregrinaje, como él lo fue en el suyo, ellos, como él, experimentarán el gozo de la presencia de Dios.

Otras figuras de la historia de la redención también proveen ejemplos de fe (10:39; 11:1). y paciencia (10:36; 12:1).⁶³ Moisés y Abraham son los más importantes de estos ejemplos. Aunque Jesús es más grande que Moisés, así como el constructor de una casa es mayor que la casa misma, «Moisés» fue, con todo, «fiel como siervo en toda la casa de Dios» (3:3, 5). Su fidelidad se reveló cuando dejó su comodidad física y el prestigio social de su cargo en la familia del faraón para identificarse con el pueblo de Dios a pesar de su «deshonra» (*oneidismos*, 11:24–26a). Hizo esto en respuesta no a algo visible en el presente, sino en obediencia a un Dios invisible y en vista a una recompensa futura (11:26b–27). Aunque no podía ver ni su recompensa ni al Dios que la prometió, estaba dispuesto a soportar adversidad porque estaba seguro que su esperanza no estaba errada (11:1).

La vida de Abraham también tuvo esta cualidad. Confió en que Dios sería fiel a sus promesas aunque no podía ver cómo, hablando humanamente, esto pudiera suceder. Así, aunque él y Sara eran demasiado viejos para tener hijos, Abraham creyó que Dios cumpliría su promesa de darle muchos descendientes, y así esperó pacientemente que [p 677] Dios le diera un hijo (6:13–15; 11:11–12).⁶⁴ De la misma manera, hizo preparativos para sacrificar al hijo que Dios le había dado en obediencia a la orden de Dios, creyendo que Dios revivificaría al hijo de los muertos si fuera necesario para cumplir su promesa (11:17–19).

Abraham mantuvo esta fe en Dios, además, a pesar de la adversidad que conllevó. Obedeció el llamamiento de Dios de dejar su tierra natal aunque no tenía una visión clara de su destino (11:8) y vivió como peregrino y extranjero «porque esperaba la ciudad de cimientos sólidos, de la cual Dios es arquitecto y constructor» (11:9–10; cf. 11:13–16). Como Moisés, estaba seguro de que esta esperanza no lo desilusionaría, aunque no podía ver cómo Dios pudiera hacerla real (11:1). Como resultado de esta certeza, estuvo dispuesto a soportar la adversidad del ostracismo social, y ser «extranjero en tierra ajena».

Jesús, Moisés y Abraham son sólo los ejemplos más importantes de fidelidad en una larga lista de figuras fieles en toda la historia de la redención. El autor dedica una porción considerable de su homilía para hacer un repaso de estos miembros ejemplares de la sociedad de Dios. Brevemente relata las historias de Abel, Enoc, Noé, Isaac, Jacob, José, los padres de Moisés, el pueblo de Israel durante el hecho en la conquista, y Rahab (11:4–7, 20–23, 29–31), recalcando la fidelidad de cada uno. Indica claramente a su público que pudiera también mencionar otras historias similares (11:32–38). Estas personas también respondieron en obediencia al llamado de uno a quien no podían ver. También a menudo soportaron adversidad, incluyendo el rechazo de la sociedad, a fin de ser fieles.

⁶² Para la conexión entre el sufrimiento de Jesús, el sufriendo de sus seguidores, y su papel como «líder» en Hebreos, ver Weiss, *Hebräer*, 209–11.

⁶³ «Paciencia» (*jupomone*) y «fe» (*pistis*) son los dos temas de 11:1–12:13. Siguiendo el procedimiento normal, el autor anuncia sus nuevos temas al fin de la sección previa (10:36–39), y entonces los toma en orden inverso («fe» en 11:1–40 y «paciencia» en 12:1–13). Sobre esto, ver Vanhoye, *Structure and Message*, 29–30, y Lane, *Hebrews* 9–13, 312–14.

⁶⁴ Lane, *Hebrews* 9–13, 315, nota perceptivamente que la referencia del autor a Abraham en 6:13–15 presagia en sombra la revisión de los testigos fieles en 11:1–40.

Con «una multitud tan grande de testigos» que los rodea (12:1) los lectores del autor también deben estar dispuestos a deshacerse del pecado y soportar la adversidad del reproche de la sociedad conforme avanzan hacia la gozosa asamblea en el monte Sion de la Jerusalén celestial. Aunque no pueden ver ni a Dios ni el resultado de sus promesas a ellos en un sentido concreto, pueden ver a Jesús (2:9; 12:2), y esto les da ventaja sobre los ancianos fieles de tiempos antiguos (11:39–40). Deben, por consiguiente, mirar hacia atrás a las figuras fieles de la historia bíblica y mirar hacia adelante a Jesús su líder. Siguiendo estos ejemplos, pueden resistir su adversidad presente al continuar avanzando en su peregrinaje hacia la ciudad con cimientos, cuyo constructor y arquitecto es Dios.

Cómo hacer caso de las advertencias de los que no entraron en el reposo escatológico de Dios

El autor también presenta a su público el ejemplo negativo de la generación de Israel en el desierto como una advertencia de lo que puede sucederles a los que se disponen a emprender el peregrinaje hacia la presencia de Dios pero cuyos corazones se **[p 678]** vuelven incrédulos y rebeldes en el camino. Sus advertencias toman la forma de exégesis del Salmo 95:7b–11 (LXX 94:7b–11), que, en opinión del autor, alude a Génesis 2:2 y Números 13:1–14:45.⁶⁵ La lógica del argumento depende de la comprensión del autor del Salmo 95:7b–11 según lo cita en Hebreos 3:7–11:

Por eso, como dice el Espíritu Santo:

«Si ustedes oyen hoy su voz,
no endurezcan el corazón
como sucedió en la rebelión,
en aquel día de prueba en el desierto.

Allí sus antepasados me tentaron y me pusieron a prueba,
a pesar de haber visto mis obras cuarenta años.

Por eso me enojé con aquella generación,
y dije: “Siempre se descarriaba su corazón,
y no han reconocido mis caminos.”

Así que, en mi enojo, hice este juramento:

“Jamás entrarán en mi reposo.” »

El autor acepta la atribución de este Salmo a David que hace la LXX y deriva varias conclusiones de la fecha del salmo que esta atribución implica. Primero, el último verso de este salmo: «Jamás entrarán en mi reposo» implica que Dios estaba en «reposo» en el tiempo en que David escribió el Salmo y presumiblemente todavía está en reposo. El autor razona que este «reposo» de Dios se debe referir a su descanso del día de reposo, al que, conforme a Génesis 2:2, él entró después de seis días de actividad creadora (Heb 4:3–4).

Segundo, el autor concluye en la sección media de este texto que la generación del desierto de israelitas estaba en un peregrinaje hacia esta presencia escatológica de Dios cuando su progreso fue interrumpido y ellos no lograron alcanzar su meta (Heb 4:6b).

⁶⁵ El autor cita Gn 2:2 en su exégesis del Sal 95:7b–11. Su conexión de este salmo con Nm 13:1–14:45 es menos obvia pero la implica su referencia a la incredulidad de la generación del desierto (Nm 14:11) y su mención de que los cuerpos de los israelitas «cayeron» en el «desierto» (Nm 14:29, 32–33). El texto hebreo del Sal 95:8 se refiere a Masa («rencilla») y Meriba («prueba»), nombres dados a los lugares en donde Israel discutió con Moisés respecto a la falta de agua en Éx 17:1–7 (cf. Nm 20:2–13, en donde aparece sólo el nombre de Meriba). En Sal 95:11, sin embargo, el TM también hace eco de la referencia de Nm 14:20–23, 28–35 al juramento de Dios de que esta generación de israelitas no entrará en Canaán. Sobre esto, ver Lañe, *Hebrews* 1–8, 85.

Tercero, el autor toma la amonestación de David a los de su propio día («hoy») queriendo decir que incluso la generación subsiguiente de israelitas que en efecto entró en Canaán bajo Josué no entraron, por su llegada allá, en el descanso escatológico de Dios. Si hubieran entrado, entonces David no habría hablado de su propio pueblo de Dios, de tiempo posterior, como si no hubieran entrado todavía en su reposo (4:7–8). El autor deduce de esto que «todavía queda ... un descanso para el pueblo de [p 679] Dios» (4:9) y que «nosotros que hemos creído estamos entrando en ese reposo» (4:3, aut., cf. 4:6a).

Estas tres premisas ponen el cimiento para el punto primario del autor. Observa que según el Salmo 95, que en sí mismo hace un sumario de Números 13:1–14:45, los israelitas no entraron en el reposo de Dios debido a sus corazones pecadores, no creyentes y endurecidos (Heb 3:12–13, 17, 19). No confiaron en la capacidad de Dios para conducirlos a la victoria sobre los canaaneos y quisieron más bien apedrear a Moisés, Aarón, Josué y Caleb, escoger un líder por cuenta propia, y volver a Egipto (Nm 13:26–14:10). Como resultado Dios declaró conjuramento que jamás entrarían en su descanso (Heb 3:11; 4:3, 5; cf. Sal 95:11 (94:11 en LXX); sus cuerpos caerían en el desierto (Heb 3:17; Nm 14:32–33).

Esta generación del desierto condenada, dice el autor, está en paralelo de maneras importantes a su público. Ellos oyeron el mensaje del evangelio (Heb 4:2), tal como el autor y su público lo oyeron en la edición más reciente de los seguidores de Jesús (2:1, 3b–4). Estaban en peregrinaje hacia el reposo de Dios, tal como «en tal reposo entramos los que somos creyentes» (4:3). El autor no lo dice tan explícitamente, pero probablemente da por sentado que su público recordará que los israelitas enfrentaron una batalla con un enemigo grande (Nm 13:31–33), tal como el público del autor forma una minoría marginada y perseguida en su propia sociedad (Heb 10:32–35; 13:13).⁶⁶

A la luz de esta situación similar, es esencial que el público del autor no imite la desobediencia de la generación anterior del pueblo de Dios. El antiguo Israel perdió su valor, dejó de confiar en Dios, y abandonó su peregrinaje hacia su descanso sabático. El público del autor, en contraste, debe «mantener» su «confianza» y su «esperanza» (3:6b). «Esforcémonos, pues, por entrar en ese reposo», dice «para que nadie caiga al seguir aquel ejemplo de desobediencia» (4:11).⁶⁷

En suma, la generación del desierto debería servir como ejemplo de cautela de lo que sucede a los que empiezan el peregrinaje hacia la presencia escatológica de Dios pero que, debido al temor de la adversidad, deciden volver a la tierra de esclavitud de la cual han salido. Los que retroceden de la senda que el líder Jesús ha abierto por los cielos y a la presencia de Dios (4:14), como la generación de Israel del desierto, enfrentarán el juicio de Dios.

[p 680] Jesús Como el Líder y Perfeccionador de la fe Cristiana

El autor de Hebreos probablemente ha escrito su homilía para animar a un grupo de creyentes a no buscar refugio de la persecución a la sombra de la sinagoga y copia de la fe cristiana. Hacer esto sería hacer un error prodigioso en el calendario. Sería hacer retroceder el reloj de la misma expiación a los planos para la expiación que se hallan en la ley mosaica. Sería llegar a tener a la vista la Jerusalén celestial y el monte Sion y entonces retroceder y volver sobre sus pasos a un lugar en donde no se puede hallar expiación por el pecado.

Jesús, dice el autor, es la revelación final de Dios, el que trae coherencia al testimonio diverso y variado de las Escrituras de Israel. Él está a la vez por encima de los ángeles con Dios y debajo de los ángeles con la huma-

⁶⁶ De la detallada exégesis del autor de Nm 13:1–14:45, Lane, *Hebrews* 1–8, 90, concluye que «el escritor tenía el libro de Números abierto ante sí cuando compuso esta sección del sermón».

⁶⁷ Esta afirmación cuestiona la conclusión de Lane, *Hebrews* 1–8, 99, de que en el punto de vista del autor los creyentes al presente disfrutaban del reposo de Dios. Más bien, el autor parece describir a los creyentes como participando en un peregrinaje a menudo difícil hacia el reposo escatológico de Dios. El verbo *eiserkometza* («estamos entrando») en 4:3, sobre el que Lane basa su opinión, es un presente progresivo (sobre el cual, ver Daniel B. Wallace, *GGBB*, 518–19) indicando que la acción todavía no ha concluido sino que continúa. Cf. Attridge, *Hebrews*, 126, y la perceptiva explicación de deSilva, *Perseverance*, 153–56.

nidad. Es, por consiguiente, capaz de funcionar como el líder de la fe: el que abre la senda que conduce de la humanidad a la presencia de Dios. En este papel, lleva «a muchos hijos a la gloria». Es capaz de hacer esto como el sumo sacerdote perfecto, cuyo sufrimiento humano le ha permitido llegar a ser ejemplo de fidelidad para muchos hijos que le siguen, y simpatizar con ellos en su persecución, y servir como su sacrificio expiatorio perfecto.

Las presiones que la sociedad ha colocado sobre el público del autor por su consagración impopular a este mensaje de salvación han hecho que algunos entre ellos mediten si la recompensa escatológica al fin de su peregrinaje vale la pena el sufrimiento que la jornada conlleva. El autor no sólo les advierte de los peligros de abandonar el camino, sino que pone delante de ellos una descripción contundente del gozo escatológico que les espera al fin del recorrido y un retrato atractivo de Jesús como el sumo sacerdote misericordioso y fiel que ha abierto para ellos el camino a la presencia de Dios.

[p 681]

Capítulo 32

APOCALIPSIS: SIGNIFICADO EN MEDIO DE LA OPRESIÓN

Apocalipsis es la fuente de interminable acertijo entre los que estudian el Nuevo Testamento, «el paraíso de fanáticos y sectarios», según un intérprete erudito.¹ Inclusive eruditos de prestigio, sin embargo, muestran señales de confusión. Uno insiste que Juan escribió para agitar entre cristianos el descontento con Roma durante tiempos pacíficos para la iglesia.² Otro dice que Juan escribió a cristianos perseguidos y acosados.³ Otro más piensa que el libro contiene enseñanzas secretas del Jesús histórico tan radicales que desataron la revuelta judía contra Roma en los años 66–70 d.C.⁴ Tal vez la más rara de todas es que Apocalipsis explica sucesos corrientes del primer siglo describiendo los movimientos de las estrellas y cometas.⁵ Parece seguro decir que la compleja estructura literaria del libro y simbolismo extraordinariamente rico ha hecho algo parecido a las manchas de Rorschach en la que lectores tanto laicos como profesionales han ejercido libremente la imaginación.

Este estado de asuntos a menudo ha llevado a los cristianos a evitar el libro por completo o a abordarlo con un sentido de desesperanza. Muchos concordarían con la evaluación de Lutero:

Se supone que son dichosos los que guardan lo que está escrito en este libro; y sin embargo nadie sabe lo que es, para no decir nada de guardarlo. Es lo mismo que si no tuviéramos el libro.⁶

Cuando ponemos el libro en el contexto del primer siglo en el Asia romana, sin embargo, y cuando se concede el peso apropiado a su rica red de alusiones bíblicas, su mensaje básico emerge con sorprendente claridad. Juan escribió a creyentes que estaban sufriendo bajo la pesada mano de la autoridad imperial romana. Por lo menos un miembro de las iglesias a las que escribió había muerto y otros habían quedado en la [p 682] pobreza. Tal vez todos se sentían tentados a escuchar a los que les aconsejaban mantener un perfil bajo y a hacer acomodos cuando fuera necesario.

En esta situación Juan presenta su visión profética del salón del trono de Dios. Desde la perspectiva del trono de Dios, Roma dista mucho de ser el poder divino y eterno que aducía ser en toda la deslumbrante pompa que exhibía en sus muchos días festivos que salpicaban el antiguo calendario asiático. Roma es una prostituta y una bestia satánicamente inspirada. Su destino es el lago de fuego.

Juan insiste en que ningún acomodo con esta bestia es posible y que el sufrimiento por el cual el pueblo de Dios debe pasar a manos de la bestia está cargado de significado y es limitado. Los que fielmente soportan la adversidad que les impone su negativa a hacer acomodos llegarán a ser ciudadanos de una ciudad nueva y verdaderamente eterna, en donde vivirán para siempre en la presencia de Dios.

En este capítulo colocaremos primero Apocalipsis y los siete mensajes con que empieza en su escenario del primer siglo. Luego examinaremos las dos secciones primarias de la visión del trono que tiene Juan, una organi-

¹ G. B. Caird, *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine* (HNTC; Harper & Row, Nueva York, 1966), 2.

² Leonard L. Thompson, *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire* (Oxford, Nueva York, 1990), 171–85. Cf. Richard Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation* (New Testament Theology; Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1993), 4, 15; idem, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation* (T. & T. Clark, Edinburgh, 1993), 349–50.

³ Helmut Koester, *Introduction to the New Testament*, 2 vols. (Walter de Gruyter, Berlín, 1982), 2:248–57.

⁴ Margaret Barker, *The Revelation of Jesus Christ Which God Gave to Him to Show to His Servants What Must Soon Take Place (Revelation 1:1)* (T. & T. Clark, Edinburgh, 2000).

⁵ Bruce J. Malina, *On the Genre and Message of Revelation: Star Visions and Sky Journeys* (Hendrickson, Peabody, Mass., 1995).

⁶ «Preface to the Revelation of St. John [I]» (1522), en *LW*, 35:398–99. Lutero alude a Ap 22:7: «Dichoso el que cumple las palabras del mensaje profético de este libro». Lutero evaluó el libro más positivamente en su prefacio de 1530, pero todavía no estaba seguro de su significado.

zada alrededor de una serie de tres conjuntos de juicios y la otra organizada alrededor de dos ciudades: una que es una bestia y prostituta, y la otra que es el lugar donde Dios y la humanidad moran juntos.

Apocalipsis En Su Escenario Del Primer Siglo

El imperio romano y su religión en el primer siglo y principio del segundo

Ya en el primer siglo d.C. Roma había conquistado una multitud de grupos étnicos desde Bretaña en el norte hasta el norte de África en el sur, y desde España en el oeste hasta la frontera de Partia en el este. Roma en su período imperial proveyó muchos beneficios para sus pueblos súbditos. Si los sentimientos de la asamblea provincial de Asia en 9 a.C. son señal de los sentimientos de otros pueblos súbditos, muchos estaban agradecidos al emperador romano por purgar de piratas los mares y por proveer un período de paz que condujo a la prosperidad económica para la región.⁷

A la larga, sin embargo, el gobierno de Roma sobre los diversos grupos étnicos que componían su extenso imperio se ejerció no para ventaja de los grupos mismos sino para la ventaja económica de las clases sociales altas de Roma. Los moralistas del primer siglo, ellos mismos miembros de la élite de Roma, a veces se retorcían las manos [*p 683*] por esos excesos. Petronio Arbitrio, escribiendo a fines del primer siglo, hace que su personaje ficticio Eumolpo describa la situación de esta manera:

El conquistador romano ahora tenía el mundo entero, tierra y mar, y el curso del sol y la luna. Pero no estaba satisfecho. Ahora las aguas se agitaban y rugían por sus barcos cargados; si había alguna bahía oculta más allá, o alguna tierra que prometía rendir oro dorado, ese lugar era enemigo de Roma, y el destino estaba listo para las aflicciones de la guerra, y la búsqueda de riqueza seguía. No había felicidad en las alegrías familiares, ni en los placeres embotados por el uso del hombre común. Los soldados afuera en el mar alababan el bronce de Corinto, brillantes colores excavados de la tierra rivalizaba con la púrpura, aquí el africano maldice a Roma, aquí el chino saquea sus maravillosas sedas, y las hordas árabes han dejado pelados sus propios campos (*Sat.* 119).⁸

El jefe británico de fines del primer siglo Calgaco, por lo menos según Tácito se lo imagina hablando, es menos sanguíneo:

Perros de caza del mundo, ahora que la tierra no basta para sus manos que lo devastan todo, se lanzan incluso al mar: si su enemigo tiene riqueza, ellos tienen codicia, si es pobre, ellos son ambiciosos; ni el este ni el oeste los ha saciado; sólo entre la humanidad ellos contemplan con la misma pasión de concupiscencia lo que parece desolación y deseo. Saquear, asesinar, robar, todas estas cosas que ellos equivocadamente llaman imperio. Hacen desolación y la llaman paz (*Agr.* 30).⁹

Aunque hay evidencia de que el nivel de ostentación y el estilo de vida de las clases superiores romanas se redujeron y esfumaron en el primer siglo, incluso en las mejores de las circunstancias la naturaleza egoísta del imperialismo romano quedó intacta.¹⁰

Para mantener su posición de ventaja de poder sobre sus pueblos súbditos, Roma usó, entre otras estrategias, una combinación de fuerza militar, promoción de la idea de que su hegemonía contaba con aprobación divina, y

⁷ S. R. F. Price, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor* (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1984), 54–57. La asamblea provincial de Asia emitió una declaración en el 9 a.C. que describía a Augusto como, entre otras cosas, «un salvador que puso fin a la guerra y estableció todas las cosas». Como Price señala, estas fueron expresiones genuinas de gratitud. Tales expresiones se volvieron menos y menos deslumbrantes con cada cambio de emperador, pero, arguye Price, eso se debe a una predecible «rutinización» del culto al emperador después de Augusto antes que a una pérdida del sentimiento que lo respaldaba.

⁸ Cf., por ej., Lucano 9.426–430; Seneca, *Ep.* 87.41; Tácito, *Ann.* 3.53–54. Estoy agradecido con Bauckham, *Climax of Prophecy*, 367–68, por traer a mi atención estos pasajes y el pasaje de Petronio.

⁹ Estoy agradecido a David A. deSilva, *The Hope of Glory: Honor Discourse and New Testament Interpretation* (Liturgical, Collegeville, Minn., 1999), 201 n. 22, por traer este pasaje a mi atención.

¹⁰ Para la promoción de Tiberio de dominio propio en Roma y sus efectos, ver Tácito, *Ann.* 3.53–55.

una concesión selectiva de privilegios a sus simpatizantes indígenas. Los oficiales de Roma y el ejército de Roma estaba ubicados por todo el imperio para asegurar que cualquier perturbación de la *pax romana* recibiera respuesta veloz y violenta. Con ellos fue la religión tradicional romana. La milicia observaba una forma estándar de calendario romano religioso en [p 684] cualquier parte del mundo en que estuviera destacada, tal como ese calendario se observaba en la misma Roma.

Los sacrificios caracterizaban los principales festivales romanos, y el calendario exigía celebraciones en la fecha de nacimiento de los emperadores deificados. El tres de enero Roma adoraba a sus dioses tradicionales Júpiter, Juno y Minerva, y el ejército, en donde quiera que se hallara en el mundo, juraba su respaldo al bienestar del emperador y prometía la existencia eterna del imperio romano.¹¹ El ejército trajo consigo especialistas en la práctica sacrificial romana, que conocían el método tradicional de sacrificar a las víctimas sacrificiales y el método acostumbrado de leer los augurios supuestamente provistos por las entrañas de la víctima.¹²

Puesto que Asia era una provincia proconsular antes que imperial, el ejército no estaba presente allí en grandes números, pero los gobernadores provinciales romanos también promovían vigorosamente la religión romana tradicional en sus territorios conquistados.¹³ También contaban entre su personal especialistas en el sacrificio romano.¹⁴ A la población local que gobernaban se le exigía, probablemente mediante la asamblea regular de sus representantes, que realizara un rito sacrificial que indicaba su lealtad al emperador romano.¹⁵

Los romanos también insistían en ciertos cambios en las costumbres religiosas de los pueblos conquistados. A veces exigían que a las deidades locales se les dieran nombres romanos además de sus nombres tradicionales; a veces colocaban un dios romano tradicional, como Júpiter, en el panteón indígena; a menudo revisaban la estructura del sacerdocio en los territorios en donde el sacerdote tenía poder político.¹⁶ El propósito de todo esto difícilmente podría haber estado en duda entre aquellos cuyas costumbres religiosas indígenas cambiaron los romanos: los dioses mismos habían determinado que Roma gobernara para siempre sobre su imperio.

Dos expresiones rituales específicas de lealtad a Roma eran de importancia particular para promover este mensaje. Primero estaba el eslabón que Roma promovía de [p 685] varias maneras entre ciertos emperadores y los dioses. El Senado declaró por votación que ciertos emperadores merecedores fallecidos eran dioses. Roma entonces promovió la adoración de estos emperadores anteriores juntamente con los demás dioses de Roma tanto en Roma como por todo el imperio. Roma incluso conectó al emperador vivo con lo divino de varias maneras, y a menudo, especialmente en el oriente griego, obligó a los pueblos a adorarlo como dios.

¹¹ Mary Beard, John North, y Simon Price, *Religions of Rome*, 2 vols. (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1998), 1:325-26. Ver también idem, 2:71-74, 87-88, en donde un calendario religioso para la milicia acantonada en Dura Europa desde el siglo tercero d.C. se puede comparar con el calendario religioso romano de la arboleda de los hermanos Arval que se remonta a fines del primer siglo d.C. Los dos calendarios son similares.

¹² Ibid., 1:326-27.

¹³ Desde el tiempo de Augusto se consideró a Asia como provincia senatorial, gobernada por un procónsul que teóricamente era elegido por el senado, aunque bajo los flavianos hubo la tendencia de sujetar a esta provincia más y más al control imperial. El ejército romano tendía a concentrarse en las provincias imperiales, gobernadas por legados a los que se les daba mando de las legiones destacadas a su territorio. Incluso en las provincias senatoriales, sin embargo, la milicia tenía una presencia simbólica de «policía». Sobre esta fuerza de «policía», ver John Richardson, «Governing Rome», en *The World of Rome: An Introduction to Roman Culture*, ed. Peter Jones y Keith Sidwell (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1997), 112-39, aquí en 135. Sobre el control flaviano en Asia, ver David Magie, *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century after Christ*, 2 vols. (Princeton Univ. Press, Princeton, N.J., 1950), 1:566-69.

¹⁴ Beard, North, y Price, *Religions of Rome*, 1:320.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid., 1:339-40, 345-46. Cf. Peter Garnsey, «Religious Toleration in Classical Antiquity», en *Persecution and Toleration*, ed. W. J. Sheils (Studies in Church History 21; Blackwell, Oxford, 1984), 1-27, aquí en 6-7, que describe la práctica romana de *evocatio*. En este rito se invocaba a los dioses de una ciudad asediada por Roma para que salgan de la ciudad que supuestamente protegían y se les ofrecía adoración de la misma o mejor calidad entre los romanos.

Segundo, Roma también promovía el culto dedicado a Roma: la personificación de la ciudad de Roma como diosa. No hay evidencia de que este culto se practicara en Roma misma antes de principios del segundo siglo d.C., pero era una práctica amplia en todo el imperio desde principios del segundo siglo a.C., y su popularidad en las provincias aumentó conforme el poder de Roma se expandía.¹⁷ Era especialmente popular en la provincia de Asia, en donde estuvo establecido ya en 125 a.C. en Esmirna y para el 29 d.C. en Pérgamo.¹⁸ No sabemos por qué el culto era tan común en el oriente griego, pero parece seguro decir que estaba ligado en la mente de los que participaban en él con la noción de que el gobierno de Roma sobre sus muchos pueblos súbditos contaba con la aprobación divina.¹⁹

Para los que vivían en las provincias romanas, brindar respaldo religioso a la noción de que la autoridad de Roma contaba con decreto divino podía resultar en enormes ventajas económicas, sociales y políticas.²⁰ Las ciudades de Asia competían enérgicamente unas con otras por el privilegio de erigir un templo al emperador dentro de sus límites. La ciudad a la que el Senado le concedía este permiso recibía un estado por sobre otras ciudades en la región.²¹ Muchos provincianos influyentes y acomodados buscaban que los nombraran sacerdotes de estos cultos imperiales y a menudo hallaban que este cargo era escalón a cargos más importantes y prestigiosos.²² Por eso no es extraño que la evidencia epigráfica revele que las élites sociales en ciertos lugares daba más respaldo a las innovaciones y prácticas religiosas de Roma que las clases más bajas.²³

Desde el tiempo de Augusto la veneración ritual del emperador formaba una expresión importante de unidad del imperio bajo la hegemonía y beneficios romanos.²⁴ Los festivales imperiales eran acontecimientos importantes, frecuentes y a nivel de ciudad, como lo revela este decreto del primer siglo de la asamblea provincial de Asia:

Puesto que uno debe cada año exhibir claramente la piedad de uno y la de todas las intenciones santas y apropiadas hacia la casa imperial, el coro de toda Asia, reunida en Pérgamo en el cumpleaños más santo de Sebasto Tiberio dios, realiza **[p 686]** una tarea que contribuye grandemente a la gloria de Sebasto en himnos a la casa imperial y realizando sacrificios a los dioses sebastianos y celebrando festivales y fiestas ...²⁵

Los mismos festivales frecuentemente otorgaban asueto del trabajo, fiestas y procesiones.²⁶ Se esperaba que los que vivían en casas que bordeaban la ruta del desfile colocaran altares pequeños fuera de sus puertas en los cuales ofrecer sacrificios conforme pasaba la procesión festiva.²⁷ Cualquier falta notoria de participación en tales actividades se había considerado no solamente extraña sino socialmente peligrosa y una amenaza a la *pax romana* divinamente ordenada.²⁸

La única excepción a este patrón fue la tolerancia que normalmente se le dio a la aversión judía de venerar imágenes. Antes de la destrucción de su templo en el 70 d.C., sin embargo, el sacrificio que los judíos ofrecían dos veces al día a Dios por el bienestar del emperador demostraba su reconocimiento de la autoridad de Roma.

¹⁷ Beard, North, y Price, *Religions of Rome*, 1:160.

¹⁸ Ibid., 1:158–59.

¹⁹ Beard, North, y Price especulan que tal vez el culto de Roma ofrecía una manera de honrar a Roma sin tener que establecer un nuevo culto cada vez que ascendía al trono alguno de los muchos emperadores que reinaron en rápida sucesión durante este período. Ver *ibid.*, 1:160.

²⁰ Ibid., 1:352, 358–59, 362. Ver también Price, *Rituals and Power*, 62–65.

²¹ Price, *Rituals and Power*, 64–65.

²² Ibid., 62–64.

²³ Beard, North, y Price, *Religions of Rome*, 1:338, 361–62.

²⁴ Price, *Rituals and Power*, 54–57.

²⁵ He recogido esta cita de Price, *Rituals and Powers*, 105.

²⁶ Ibid., 107–11.

²⁷ Ibid., 112.

²⁸ Ibid., 122–26; cf. Thompson, *Book of Revelation*, 161–62. Price deriva la evidencia de un período posterior, pero no hay razón para pensar que la respuesta a la negativa cristiana de ofrecer sacrificio a los dioses y al emperador vivo haya sido diferente a fines del primer siglo.

Después de que los romanos destruyeron el templo judío, el impuesto de dos dracmas decretado sobre los judíos para reparar el templo principal de Roma lograba el mismo objetivo.²⁹

Las consecuencias de la disensión religiosa

Si el respaldo de la religión de Roma en sus varias formas en las provincias demostraba respaldo de Roma, las autoridades romanas a veces interpretaban la afirmación de un grupo de su propia religión como estando en contra de Roma o de resistencia a la interferencia romana en asuntos religiosos y como afrenta contra su autoridad.³⁰ Cuando un sacerdote alemán del culto imperial rasgó de sus vestimentas los símbolos de ese culto y dejó su cargo a principios del primer siglo, denotó su intención de unirse al levantamiento local contra Roma (Tácito, *Ann.* 1.39, 57).³¹ Varias décadas más tarde, cuando estalló la revuelta contra Roma en Bretaña, los rebeldes consideraron el templo dedicado a la adoración de Claudio como «una ciudadela de tiranía eterna» y lo destruyeron cuando lograron obtener algún poder (Tácito, *Ann.* 14.31–32).³² Pocos años más tarde todavía, los judíos dejaron de ofrecer los sacrificios dos veces al día a Dios a favor del emperador: sacrificios que habían estado realizándose desde el tiempo de Augusto, y todos sabían que esto era una señal seria de revuelta que no escaparía de la ira de las legiones romanas (Josefo, *B.J.*, 2.409, 416).³³

[p 687] Durante los últimos años del emperador Domiciano (81–96 d.C.), la devoción en vida al emperador como dios parece haber tomado un giro especialmente autoritario. Aun si tomamos en cuenta el prejuicio contra Domiciano en las descripciones antiguas de su reinado, parece que Domiciano por lo menos alentó el reconocimiento de sí mismo como «señor y dios» tanto en Roma como en el resto del imperio, expresamente en la provincia de Asia.³⁴ Se construyeron templos de adoración a Domiciano durante su reinado en Éfeso y en Laodicea.³⁵ Monedas del mismo período también confirman su interés en promover la noción de su divinidad.

Este interés probablemente explica el creciente esfuerzo por obligar el pago del impuesto de dos dracmas de parte de los judíos (Suetonio, *Dom.* 12.2).³⁶ También puede estar detrás de las ejecuciones del primo de Domiciano, Flavio Clemente, el cónsul Manio Acilio Glabrio, y otros; el exilio de su sobrina y esposa de Clemente, Flavia Domitila, y la confiscación de alguna propiedad de otras personas (Dio Casio 67.14.1–3). Todos al parecer habían adoptado la forma judía de vida, y el emperador parece haber interpretado esto como traición.³⁷ Esa traición puede haber consistido en su negativa a reconocerle en las expresiones rituales como «señor y dios». La ne-

²⁹ Para la imposición del impuesto, ver Josefo, *B. J.* 7.218, y el probable uso del impuesto para financiar la reconstrucción del templo en la colina capitolina en Roma, que se había incendiado el año anterior, ver E. Mary Smallwood, *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian: A Study in Political Relations* (SJLA 20; Brill, Leiden, 1981), 374. Sobre la significación del sacrificio judío a favor del emperador, ver Price, *Rituals and Power*, 220–21.

³⁰ Pace Hugh Last, «The Study of the ‘Persecutions’» *JRS* 27 (1937): 80–92, aquí en 87–88.

³¹ Beard, North, y Price, *Religions of Rome*, 1:347. }

³² Ibid.

³³ Ibid.

³⁴ Sobre el deseo de Domiciano de ser alabado como «señor y dios», ver, por ej., Suetonio, *Dom.* 13; Dio Crisóstomo, *Or.* 45.1; Plinio, *Pan.* 33.4; 52; Dio Casio, 67.4.7; 67.13.4. Thompson, *Book of Revelation*, 95–115, 159, aduce que Suetonio, Dio Crisóstomo, Tácito y Plinio han exagerado las atrocidades del reinado de Domiciano, y en particular su apego a los títulos de «señor y dios», como medio de proveer una contrapartida para su lisonja de Trajano, que siguió a Domiciano después del breve reinado de Nervas. Aunque estos autores probablemente exageraron lo que consideraban faltas en Domiciano, tanto la frecuencia de su afirmación de que él se interesaba especialmente en su propia divinidad y la confirmación de esta afirmación en fuentes no literarias indica que tenía cierta substancia. Ver la equilibrada respuesta a Thompson en G. K. Beale, *The Book of Revelation* (NIGTC; Eerdmans, Grand Rapids, 1999), 9–12; cf. Grant R. Osborne, *Revelation* (BECNT; Baker, Grand Rapids, 2002), 6–7.

³⁵ Price, *Rituals and Power*, 139–40, 183, 255, 264.

³⁶ Smallwood, *Jews under Roman Rule*, 376–78, opina que la estricta colecta del impuesto por parte de Domiciano fue simplemente un esfuerzo por conseguir fondos adicionales, pero esto parece improbable puesto que sigue el patrón de la supresión posterior del judaísmo por parte de Domiciano por razones políticas.

³⁷ Dio Casio dice que bajo el sucesor de Domiciano, Nervas, «a nadie se le permitía acusar a otra persona de traición o vida judía» (68.1.2). Ver Smallwood, *Jews under Roman Rule*, 378.

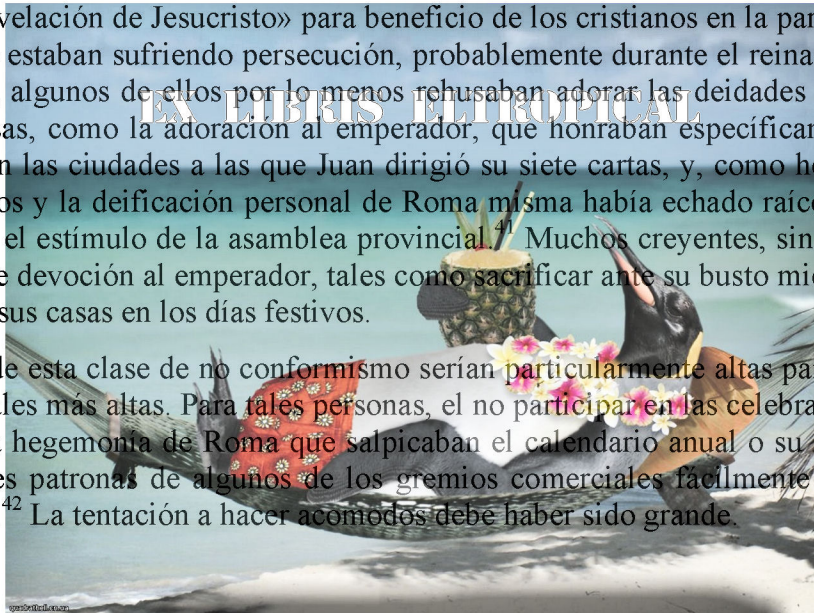
gativa no presentaba amenaza cuando surgía de judíos étnicos, pero evidentemente Domiciano tomó como insulto a su honor de parte de personas entre las clases gobernantes de Roma negarse a adorarlo en base a que querían seguir las enseñanzas de esta religión foránea.³⁸

Como dos décadas más tarde cuando el emperador Trajano estaba en el trono, alguien acusó a algunos bajo la jurisdicción de Plinio el joven, entonces gobernador de Bitinia, de ser «cristianos» (*Ep. Tra.* 10. 96). Plinio tenía apenas una vaga idea de lo que los «cristianos» enseñaban y hacían, pero conocía la obstinación en los pueblos sometidos cuando la veía, y eso bastó para sellar el destino de aquellos a quienes él había citado para interrogar. Los hizo ejecutar cuando rehusaron renunciar a su lealtad a ese grupo extraño. El asunto creció como hongo, y se arrestaron más sospechosos, algunos de los cuales afirmaron que nunca habían sido cristianos y otros que dijeron que en un tiempo habían sido cristianos pero que ya no lo eran. Como prueba de su sinceridad, Plinio les exigió que adoraran las estatuas de los dioses y la imagen del [p 688] emperador.³⁹ Aquí, la adoración de los dioses locales y del emperador vivo se consideraba como una prueba importante de la disposición de preservar la estabilidad social según Roma la definía e imponía.

Apocalipsis y la hegemonía religiosa de Roma

Juan escribió su «revelación de Jesucristo» para beneficio de los cristianos en la parte occidental de la provincia romana de Asia que estaban sufriendo persecución, probablemente durante el reinado de Domiciano.⁴⁰ Como los cristianos de Plinio, algunos de ellos por lo menos rehusaban adorar las deidades locales y participar en las varias prácticas religiosas, como la adoración al emperador, que honraban específicamente a Roma. Los cultos paganos eran ubicuos en las ciudades a las que Juan dirigió su siete cartas, y, como hemos visto, la adoración a los emperadores romanos y la deificación personal de Roma misma había echado raíces en todas las áreas urbanas de la provincia con el estímulo de la asamblea provincial.⁴¹ Muchos creyentes, sin embargo, habrían evitado exhibiciones públicas de devoción al emperador, tales como sacrificar ante su busto mientras las procesiones religiosas pasaban frente a sus casas en los días festivos.

Las consecuencias de esta clase de no conformismo serían particularmente altas para los creyentes que pertenecían a las clases sociales más altas. Para tales personas, el no participar en las celebraciones públicas y completamente religiosas de la hegemonía de Roma que salpicaban el calendario anual o su negativa a participar en la adoración a las deidades patronas de algunos de los gremios comerciales fácilmente podría significar desastre económico, o algo peor.⁴² La tentación a hacer acomodos debe haber sido grande.



³⁸ Ibid., 378–85.

³⁹ Price, *Rituals and Power*, 221–22, distingue entre la adoración de las «estatuas» (*simulacra*) de los dioses y la «imagen» (*imago*) de Trajano, aduciendo que la adoración a los dioses habría sido más importante para las autoridades que la adoración de la imagen del emperador. Esto es ciertamente posible, pero la distinción le habría importado poco al cristiano.

⁴⁰ Al fin de una prolongada consideración del significado del número 666 (escribiendo en la década de los años 180) dice que Juan escribió «casi en nuestro día, hacia el fin del reinado de Domiciano» (*Haer.* 5.30.3). Clemente de Alejandría y Orígenes no mencionan a Domiciano pero parecen implicar que Juan escribió bajo su reinado. Clemente dice que Juan escribió «después de la muerte del tirano» (*Quis div.* 42), y Orígenes, que «el emperador romano, como enseña la tradición, condenó a Juan» (*Comm. Matt.* 16.6). Para estos textos, ver Henty Barclay Swete, *The Apocalypse of St. John*, 3ª ed. (Macmillan, Londres, 1909), 2.

⁴¹ Para Éfeso, hay evidencia de un templo de Roma y Julio César, un templo de Augusto en terrenos del templo de Artemisa, un templo separado a Augusto en otra parte de la ciudad, y un templo a Domiciano. Para Esmirna, un templo a Tiberio, Livia y el Senado. Para Pérgamo, un templo a Roma y Augusto. Para Sardis, un templo a Augusto. Para Laodicea, un templo a Domiciano. El templo de culto imperial en Filadelfia se remonta al tiempo del emperador Caracalla, en el siglo tercero. La evidencia específica disponible demuestra el carácter de largo alcance del culto imperial, que debe haber estado presente en tiempo de Augusto en todos los centros urbanos de Asia. Ver los comentarios de Price, *Rituals and Power*, 80, y su catálogo, 249–74.

⁴² Sobre la presencia y práctica religiosas de los gremios artesanales de Asia, esp. en Tiatira, ver Swete, *Apocalypse*, lxiii–lxiv, y Colin Herner, *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting* (JSNTSup 11; Sheffield Academic Press, Sheffield, 1986), 107–9, 120–21.

Los mensajes que Juan recibe de Jesús para las siete iglesias revelan la dificultad de vivir fielmente en esta compleja situación religiosa y cultural. Las dos iglesias que no reciben críticas y sólo elogios están empobrecidas (Esmirna, 2:9) y débiles (Filadelfia, 3:8). Ambas sufrían oposición de parte de la sinagoga (2:9; 3:9). Por lo menos Esmirna [**p 689**] (2:9) y probablemente en Filadelfia igualmente (3:9), la oposición judía había tomado la forma de «difamación» contra los cristianos. Esto probablemente es una referencia a la denuncia judía de los cristianos ante las autoridades a fin de evitar la confusión con un grupo menospreciado que se había apropiado de las Escrituras judías y del Dios judío como si fuera propio pero no guardaba la ley mosaica.⁴³

Jesús elogia a las iglesias de Éfeso, Pérgamo y Tiatira por su perseverancia, evidentemente en medio de la persecución (2:2, 13–14, 19). También se complace en que por lo menos unos cuantos creyentes en Sardis «no se han manchado la ropa» (3:4). La frase es oscura, pero probablemente quiere decir que estos cristianos no habían cedido a la presión y no se habían «manchado» con la idolatría que permeaba su cultura.⁴⁴

Otros creyentes de las siete iglesias, sin embargo, se inclinaban más a hacer acomodos con la cultura prevaleciente. Habían descubierto maneras de participar en la adoración de los dioses locales y del emperador y retener su consagración a la iglesia cristiana. Si Juan se consideraba un profeta (1:3; 22:18–19), las iglesias de Pérgamo y Tiatira tenían sus propios profetas que pensaban que el enfoque de Juan era demasiado severo (2:14, 20; cf. 2:2).⁴⁵ Si bien la iglesia de Esmirna había aceptado privación económica como el precio que era necesario pagar por las riquezas espirituales en los tiempos en que vivían (2:9), la iglesia de Laodicea descarta el sufrimiento y abraza la prosperidad económica (3:17–18).⁴⁶ Si bien algunos de Sardis no se habían «manchado la ropa» participando en varias actividades que veneraban al emperador y a varias deidades locales, muchos dentro de la iglesia habían hecho acomodos con la cultura prevaleciente y habían participado en tales prácticas (3:1–2, 4).⁴⁷

El cuadro compuesto que surge de los mensajes de Juan es de una situación en que la presión es intensa a hacer acomodos tanto con las costumbres religiosas tradicionales de estas ciudades como con las celebraciones rituales del imperio. El no conformarse a las expectativas religiosas de la sociedad, sea adorando a la deidad patrona del gremio de artesanos o el respaldo religioso de la autoridad de Roma sobre sus súbditos, a menudo conllevaba empobrecimiento económico. A veces, como en el caso de Antipas en Pérgamo, significó la muerte (2:13).

En esta situación Juan introduce una percepción espiritual de profeta. En la primera sección principal del libro (1:9–3:22), retira una por una las capas del mundo visible para mostrar a las siete iglesias de Asia un cuadro de Jesús según él existe al presente y un cuadro de las siete iglesias según Jesús las ve.⁴⁸ El Jesús exaltado en toda [**p 690**] su dignidad y gloria anda entre estas iglesias, dice Juan, y las tiene en su mano (1:10–16). Nada está oculto de él; el «conoce» la condición espiritual de cada iglesia (2:2, 3, 9, 13, 19; 3:1, 8, 15). Él «escudriña la mente y el

⁴³ Cf. Justino, *Dial.* 10.

⁴⁴ Beale, *Revelation*, 276, observa que en 14:4, la única vez que aparece el verbo «manchar» (*moluno*) en Apocalipsis, el término parece tener este significado. El verbo también está conectado a la idolatría en 1 Co 8:7, la única otra vez que aparece la palabra en el Nuevo Testamento.

⁴⁵ Herner, *Letters to the Seven Churches*, 119–21.

⁴⁶ Jesús aconseja a la iglesia de Laodicea que «compre» de él «oro refinado en fuego», probablemente referencia a la necesidad de la iglesia de repudiar los acomodos y enfrentar las consecuentes económicas (cf. Sal 66:10; Zac 13:9; 1 P 1:7). Ver Beale, *Revelation*, 305–6, y Osborne, *Revelation*, 209.

⁴⁷ Sobre el enlace entre la metáfora de vestidos sucios y la promiscuidad sexual, ver 14:4 y los comentarios de Beale, *Revelation*, 276, 740.

⁴⁸ La estructura de Apocalipsis es tema de mucho debate erudito. Aquí sigo, con algunos ajustes menores, el análisis detallado y perceptivo de Bauckham, *Climax of Prophecy*, 2–22. Bauckham destaca la importancia para la estructura del libro de la frase «en el Espíritu» (1:10; 4:2; 17:3; y 21:10) y los paralelos entre las visiones de Roma como una ramera (17:1; 19:9–10) de Jerusalén como una novia (21:9–10; 22:6–9), esp. entre las introducciones y conclusiones de esas dos visiones. Los argumentos para la historia narrativa del libro tales como las que constan en David E. Aune, *Revelation 1–5* (WBC 52; Word, Dallas, 1997), cv–cxxxiv, no parecen superar los argumentos, tales como los articulados en Bauckham, *Climax of Prophecy*, 1–37, de que el libro es una unidad apretadamente entretejida.

corazón» y por consiguiente puede juzgar a cada persona justamente, conforme a sus obras (2:23). Él está a la puerta, llamando con la esperanza de que los que han estado ciegos a su presencia abrirán la puerta, le verán tal como él es, y renovarán su comunión con él (3:20).⁴⁹

En la segunda sección principal del libro (4:1–16:21), otra puerta: la puerta del cielo, se abre de par en par, y se admite a Juan al salón del trono de Dios (4:1–2). Desde este punto de ventaja, Juan puede de nuevo darles a sus lectores una visión de la realidad que de otra manera es inaccesible para ellos. Les muestra al imperio romano tal como Dios lo ve en toda su brutalidad militar, religiosa, política y económica. Les muestra el propósito de Dios para el sufrimiento de la iglesia bajo ese régimen brutal. También les muestra el destino de los perseguidores no arrepentidos del pueblo de Dios y de esos pueblos mismos.

En la tercera sección principal del libro (17:1–22:5) Juan les provee a sus sectores un retrato de dos ciudades: Roma, a la que pinta como prostituta, y la nueva Jerusalén, a la que pinta como la novia de Cristo. El destino de la prostituta no es gobierno eterno sobre sus súbditos, como juraban sus soldados cada tres de enero, sino tormento eterno.⁵⁰ La novia de Cristo, y no la prostituta romana, permanece para siempre como ciudad de paz para la creación de Dios: un lugar en donde el pueblo de Dios, traído de toda las naciones, morará en la presencia de Dios y le dará gloria y honor. También es un lugar libre de la maldad y su maldición.

A pesar de toda su dificultad en otros sentidos, el mensaje básico del libro para sus destinatarios originales parece ser razonablemente claro. Los que hacen acomodos con el autoritarismo brutal de las políticas religiosas y militares de Roma participarán de la suerte de la prostituta de destrucción eterna en el lago de fuego. Los que permanecen fieles a Jesús, a pesar del intenso sufrimiento que las criaturas rebeldes a Dios pueden amontonarles encima, vivirán en paz eterna disfrutando y adorando a Dios. Juan expresa este mensaje mediante una visión cargada de símbolos que abarca la segunda y tercera secciones principales del libro.

[p 691] El Sufrimiento Como Misericordia Y Justicia De Dios (4:1–16:21)

La noción del sufrimiento de la iglesia desde el salón del trono de Dios

Después de transmitir los siete mensajes de Jesús a las iglesias a las cuales se dirigen, Juan abre la gran sección central de su libro con una visión del salón del trono de Dios (4:1–5:14). Los juicios que Juan describe en las tres series de siete sellos, siete trompetas y siete copas vienen desde este salón del trono y por consiguiente de Dios mismo.⁵¹ Juan muestra esto conectando las imágenes de su visión inicial a las imágenes del juicio en estas tres series.

El Cordero inmolado que está ante el trono (5:6) abre cada uno de los siete sellos (5:9). Los acontecimientos que acompañan la apertura de los primeros cuatro de los siete sellos vienen cada uno a la orden de uno de los cuatro seres vivientes que están delante del trono de Dios (4:6; 6:1, 3, 5, 7). Los «relámpagos, estruendos y truenos» que vienen del trono en la visión original (4:5) reaparecen con ligeras variaciones al principio y fin de las plagas de las trompetas (8:5; 11:19) y al fin de la secuencia de las plagas de las copas, que concluyen la serie (16:18–21). Al llevar de nuevo al lector de esta manera a la visión original del trono de Dios en 4:1–5:14 Juan muestra que todo lo que escribe en 6:1–16:21 viene de la mano de Dios a fin de realizar sus propósitos.

¿Cuáles son esos propósitos? La visión inicial del trono los resume para el público de Juan. Los veinticuatro ancianos que están sentados alrededor del trono de Dios, coronados, vistiendo ropas blancas, y ocupando sus tro-

⁴⁹ Los comentarios de Christopher Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (Crossroad, Nueva York, 1982), 439–41, aunque no se proponen específicamente explicar 3:20, casi resumen la perspectiva del versículo.

⁵⁰ Sobre el voto anual «por el bienestar y eternidad del emperador», ver Beard, North, y Price, *Religions of Rome*, 1:326. Tal vez la noción de Briton (Tácito, *Ann.* 14.31) de que el templo local para deificar a Claudio era «la ciudadela de tiranía eterna» también refleja una respuesta negativa a la noción de autoridad eterna de Roma.

⁵¹ Bauckham, *Theology of the Book of Revelation*, 40–41.

nos simbolizan al pueblo de Dios a través de las edades.⁵² Veinticuatro es múltiplo de doce, y doce es a la vez el número de las tribus de Israel y el número de los apóstoles, punto que Juan recalca en otra parte (21:12–14). Los múltiplos de doce, por consiguiente, eran símbolos numéricos particularmente aptos para el pueblo de Dios.⁵³ Juan usa el blanco por todo su libro como símbolo de fidelidad a Jesús y resistencia a los acomodos con la idolatría y la promiscuidad sexual de la cultura prevaleciente (2:17; 3:4–5, 18; 6:11; 7:9, 13–14; 19:14). Según la visión del trono, por consiguiente, el pueblo de Dios permanecerá fiel a él y le adorará para siempre (4:10–11; 5:14).

Toda la creación tiene el mismo destino, como lo demuestra la adoración que los cuatro seres vivientes tributan a Dios. Cuatro es el número que Juan da siempre al mundo creado en todo Apocalipsis.⁵⁴ La tierra tiene cuatro ángulos (7:1; 20:8) y cuatro regiones (5:13; 14:7), y los primeros cuatro juicios en cada serie de siete traen [p 692] sufrimiento al mundo (6:8; 8:7–12; 16:2–9).⁵⁵ Toda la creación, por consiguiente, un día adorará a Dios como el eterno (4:8–9), que creó todo y sustenta todo lo que ha creado (4:11; 5:13–14; cf. 10:6).

Para el público original de Juan, sin embargo, hay una brecha obvia entre esta realidad según la describe la visión celestial de Juan y la existencia de la iglesia según ellos la ven en su experiencia. La pompa, ostentación y adoración de la sociedad que los rodea parece ir a las deidades locales y a Roma. Los que esperan prosperar económicamente deben hacer acomodos con la hegemonía religiosa de Roma. Los que no hacen acomodos sufrirán adversidad creciente por su disensión con las normas esperadas de la sociedad. ¿Cómo puede alguna vez materializarse la visión descrita en 4:1–11?

La segunda parte de la visión inicial de Juan del trono responde a esta pregunta.⁵⁶ En 5:1–14 Juan ve un rollo con siete sellos en la mano de Dios. Se halla que sólo Jesús es digno de abrir los sellos del rollo y revelar su contenido. Él es digno de hacerlo porque ha «vencido» mediante su sufrimiento (5:5, 9–10). Él es el Cordero que fue inmolado (5:6) y cuya sangre derramada compró a la iglesia de Dios «de toda raza, lengua, pueblo y nación» (5:9; cf. 1:5). Aprendemos en otro lugar que mediante el derramamiento de su sangre el Señor anuló las acusaciones de Satanás contra el pueblo de Dios, y de esta manera él permitió que el pueblo de Dios «venciera» a Satanás (12:10–11).⁵⁷ El Cordero, en otras palabras, ha conquistado las fuerzas de rebelión contra Dios al ser primero conquistado él mismo por esas fuerzas.

Cada una de las cartas a las siete iglesias concluyeron con una bendición a los que «vencen» (2:7, 11, 17, 26; 3:5, 12, 21). Ahora es claro lo que esto significa: como Jesús, mediante el sufrimiento el pueblo de Dios conquistará a las fuerzas de rebelión que los rodean. Esta comprensión de la victoria del pueblo de Dios queda confirmada cuando se revela el contenido del rollo con siete sellos (10:1–11:13).⁵⁸ El pueblo de Dios será «conquistado» por sus perseguidores impíos (11:7). Este sufrimiento, sin embargo, será el medio por el cual se realizarán los propósitos de Dios de castigar a los malvados y de salvar a su pueblo. El sufrimiento de su pueblo lo llevará a la presencia de Dios (11:11–12), en donde su victoria será completa (3:21; 12:11).

⁵² La identidad de los veinticuatro ancianos se ha debatido acaloradamente. Muchos comentaristas (por ej., Osborne, *Revelation*, 228–29) piensan que son seres angélicos antes que humanos. Para la posición que se toma aquí (que también es común entre los comentaristas), ver el estudio exhaustivo de información relevante en el excursus de Aune en su *Revelation 1–5*, 287–92, y su conclusión en la p. 314.

⁵³ Juan presumiblemente tenía conocimiento de que Jesús había descrito a sus doce discípulos clave como un día sentándose en «doce tronos, juzgando a las doce tribus de Israel» (Mt 12:28; Lc 22:30).

⁵⁴ Bauckham, *Theology of the Book of Revelation*, 66–67.

⁵⁵ *Ibid.*, 66.

⁵⁶ En los siguientes dos párrafos estoy fuertemente endeudado a la interpretación de Apocalipsis 4–16 que se halla en Bauckham, *Theology of the Book of Revelation*, 66–108. Cf. *idem*, *Climax of Prophecy*, 238–337.

⁵⁷ Swete, *Apocalypse*, 156; Beale, *Revelation*, 664; Osborne, *Revelation*, 476.

⁵⁸ El contenido del rollo se revela sólo después de que se abre el último sello y se puede desenrollar el rollo. Los acontecimientos que tienen lugar al tiempo de la apertura de cada sello, por consiguiente, no están contenidos dentro del rollo. Más bien, el «rollo» (*biblion*) de 5:1–14 es idéntico al «rollo pequeño» (*biblaridion*) de 10:2, 9, 10. (En 10:8 de nuevo se le llama «rollo» [*biblion*]). El contenido de este rollo se revela en 11:1–13. Sobre esto, ver Bauckham, *Climax of Prophecy*, 243–57; *idem*, *Theology*, 80–84.

La perversidad de los que los han hecho sufrir será la base para su justa condenación (11:13, 18). Conforme Dios derrama su ira sobre los perversos de las naciones, muchos perecerán (8:11; 9:15, 18; 11:13a), pero su temor llevará a algunos a dar «gloria al Dios del cielo» (11:13b). La fidelidad del pueblo de Dios en medio de su sufrimiento y el derramamiento de la ira de Dios sobre los perversos, por consiguiente, será el [p 693] medio por el que Dios realizará su propósito final de efectuar justicia y llevar a un pueblo de todas las naciones y de toda la creación a su presencia para que le adoren eternamente.

El sufrimiento como castigo y advertencia

Juan dedica la mayor parte de su visión del trono de Dios a una representación simbólica del sufrimiento que Dios impondrá sobre los malvados como resultado de su rebelión contra él. Este retrato del castigo de Dios sobre los malvados se organiza alrededor de tres conjuntos de plagas (6:1–17; 8:1, 7–9:21; 11:15–19; 16:2–21). Estas plagas se desatan conforme se abren los sellos del rollo, a los toques de una serie de trompetas, y conforme se derrama en sucesión el contenido de las copas.

Como con mucho del resto de Apocalipsis, la interpretación de la significación de estos tres conjuntos de juicios difiere ampliamente. Es probablemente mejor, sin embargo, ver estos juicios como un cuadro simbólico de nivel creciente de sufrimiento que vendrá sobre los perversos conforme el tiempo del juicio final de Dios se acerca. Aunque los perversos son responsables por mucho del sufrimiento descrito en las plagas, nada de esto está fuera de los propósitos soberanos de Dios; punto que Juan recalca mostrando que todas las plagas vienen del salón del trono de Dios y del Cordero. Con respecto a las plagas, el propósito parece ser doble: castigar a los perversos y advertirles que se arrepientan.

El sufrimiento como castigo

El propósito de las plagas como castigo para los perseguidores de Dios es evidente por dos consideraciones. Primero, las cuatro plagas que acompañan la apertura de los primeros cuatro de los siete sellos describen los horrores que regímenes militares como el imperio romano perpetraron contra los que conquistaron: la disposición a conquistar (6:1–2) conduce a la guerra (6:3–4), hambre (6:5–6) y muerte (6:7–8).⁵⁹ Como han revelado los mensajes a las siete iglesias en los capítulos 2 y 3, los cristianos fieles han llegado a ser víctimas de la voluntad de estos perversos para dominar a otros mediante la violencia.

A la apertura del quinto sello, por consiguiente, los cristianos que han sufrido bajo tal violencia le preguntan al Señor cuánto tendrán que esperar antes de que sean vengadas sus muertes injustas (6:9–10). La demora, se les dice, se debe a que otros puedan unírseles en el martirio antes del juicio final de los malvados (6:11). Después de que se complete el número de cristianos perseguidos, se abre el sexto sello, y la ira de Dios y del Cordero se derrama contra los malvados, empezando con «los reyes de la tierra, [p 694] los magnates, los jefes militares, los ricos, los poderosos» (6:15). Un claro propósito de estas calamidades es castigar a los que han desatado el caos en el mundo, y especialmente contra los cristianos, mediante su tiranía militar, política y económica.

Segundo, las plagas de las trompetas y las copas siguen el modelo de las plagas con que Dios atormentó a los egipcios antes del éxodo de Israel de Egipto, plagas cuyo propósito primario fue castigar a los egipcios por su

⁵⁹ Como Ernst Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, 2ª ed. (HNT 16; J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1953), 58, destaca, Juan también depende de los conceptos bíblicos tradicionales de los estragos de la guerra. Ver, por ej., Jer 15:2–3 (cf. 21:7; 24:10), en donde se describe los efectos de la guerra como muerte, espada, hambre y cautiverio, y Dios envía a «cuatro destructores» para castigar a los pecadores. Los cuatro caballos de Juan, como observan frecuentemente los intérpretes, parecen hallar su inspiración en los cuatro carruajes tirados por caballos de Zac 6:18, cada uno distinguido por un color diferente. Cf. también Jl 2:4–5.

desobediencia (Éx 7:8–11:10).⁶⁰ Esto se ve claramente por el eco de las plagas de Egipto que Juan pone en sus descripciones de las plagas de las trompetas y las copas. Granizo, fuego, sangre, llagas dolorosas, langostas y oscuridad, todo lo que aparece en las diez plagas que visitaron a Egipto, ahora vuelven a aparecer en las plagas de las trompetas y las copas.⁶¹

Si la descripción específica de las plagas de las trompetas y las copas en Apocalipsis rememora las plagas que cayeron sobre los egipcios, entonces parece probable que la teología que subyace en la narración de las plagas en Éxodo es también fundamental para la descripción que Juan hace de las plagas de las trompetas y las copas. Las plagas egipcias fueron diseñadas en parte para castigar la idolatría de los egipcios, que adoraban los objetos que los afectaron.⁶² Además, la narrativa del Éxodo recalca la obstinación del faraón que, a pesar de las advertencias de las plagas, rehusó obedecer a Dios. De la misma manera, las plagas de las trompetas y las copas en Apocalipsis están diseñadas para castigar a los perseguidores idólatras del pueblo de Dios y revelar su obstinación puesto que las víctimas de las plagas, a pesar de su sufrimiento, rehúsan arrepentirse de su idolatría (9:20–21; 16:2, 11).⁶³ Es más, así como Dios envió las plagas sobre los egipcios para castigar la persecución de parte del faraón contra su pueblo, así las plagas de Juan demuestran que Dios similarmente castigará a los perseguidores del nuevo Israel por su idolatría, asesinatos, hechicerías, inmoralidad sexual y robos (9:21).⁶⁴

El sufrimiento como llamado al arrepentimiento

Además, Juan parece querer que la secuencia de las plagas revelen la misericordia de Dios al demorar el juicio con la esperanza de que los malvados se arrepientan.⁶⁵ La noción que Dios es lento para la ira y misericordiosamente demora el castigo para proveer amplia oportunidad al arrepentimiento es un tema bíblico común y cristiano [**p 695**] inicial.⁶⁶ El tema aparece claramente en Joel 2:1–14, pasaje que provee el modelo primario para la plaga de langostas de la quinta trompeta (9:1–2). Joel termina su descripción aterradora del ejército invasor de langostas con una nota de esperanza. Todavía es posible, dice, que el pueblo de Dios se arrepienta antes de que se desate el desastre final del «día del Señor»:

«Ahora bien —afirma el Señor—,
vuélvanse a mí de todo corazón,
con ayuno, llantos y lamentos».
Rásguense el corazón
y no las vestiduras.
Vuélvanse al Señor, su Dios,
porque él es bondadoso y compasivo,

⁶⁰ Muchos intérpretes toman esta posición, empezando tan temprano como Ireneo, *Haer.* 4.30. Ver la explicación esp. exhaustiva de David E. Aune, *Revelation 6–16* (WEC 52B; Nelson, Nashville, 1998), 495, 499–506, que opina que había una tendencia fuerte en la literatura judía antigua a reenumerar las diez plagas de Éxodo como siete plagas, y Beale, *Revelation*, 465, 809–10, que opina que las tendencias teológicas que subyacen debajo de Éx 7–12 informaron la propia perspectiva teológica de Juan según se expresa en las plagas de las siete trompetas y siete copas.

⁶¹ Estos elementos rememoran la primera (sangre), sexta (úlceras), séptima (granizo y fuego), octava (langostas), y novena (oscuridad) plagas sobre los egipcios. Jl 2:1–14 está más prominentemente que la plaga de langosta en Egipto en el trasfondo de los sucesos que acompañan al toque de la quinta trompeta, pero la plaga de langostas en Egipto también probablemente estaba en la mente de Juan.

⁶² Sab. 12:23–27 provee un ejemplo del período del segundo templo de esta comprensión del propósito de las plagas.

⁶³ Beale, *Revelation*, 465–67, 808–12.

⁶⁴ Para la idea del cuadro que Juan da de las plagas en 8:6–12 como comienzo de un nuevo éxodo para el pueblo de Dios, ver Caird, *Revelation*, 112–16.

⁶⁵ Cf. Osborne, *Revelation*, 271, y *pace* Aune, *Revelation 6–16*, 495–96, 499, que ve las plagas como enteramente punitivas.

⁶⁶ Ver, por ej., Éx 34:6; Nm 14:18; Sal 86:15; Jon 4:2; Ro 2:4; 2 P 3:9.

lento para la ira y lleno de amor,
cambia de parecer y no castiga.
Tal vez Dios reconsidere y cambie de parecer,
y deje tras de sí una bendición.
Las ofrendas de cereales y las libaciones
son del Señor], su Dios (Jl 2:12–14).⁶⁷

Incluso las plagas de Egipto evidentemente impulsaron a algunos egipcios a apegarse a Israel y a seguirlo al salir de Egipto. Esta es por lo menos la manera en que Filón de Alejandría escribiendo, como Juan, en el primer siglo, interpretó la noticia enigmática de Éxodo 12:38 de que «con ellos salió también gente de toda laya». Filón escribe:

Estos fueron ... los que, reverenciando el favor divino mostrado al pueblo, se habían unido a ellos, y como tales fueron convertidos y traídos a una mente más sabia por la magnitud y número de los castigos sucesivos. (*Mos.* 1.147).⁶⁸

La importancia de este tema de Juan aparece en tres declaraciones explícitas que hace en cuanto a la respuesta de los perversos a las plagas, y en la manera en que estructuran las tres secuencias de las plagas. Tres veces Juan dice que los perversos víctimas de las plagas de las trompetas y las copas no aprendieron de ella ni se arrepintieron:

El resto de la humanidad, los que no murieron a causa de estas plagas, tampoco se arrepintieron de sus malas acciones ni dejaron de adorar a los demonios y a **[p 696]** los ídolos de oro, plata, bronce, piedra y madera, los cuales no pueden ver ni oír ni caminar. Tampoco se arrepintieron de sus asesinatos ni de sus artes mágicas, inmoralidad sexual y robos (9:20–21).

Pero ni así se arrepintieron; en vez de darle gloria a Dios, que tiene poder sobre esas plagas, maldijeron su nombre (16:9b).

La gente se mordía la lengua de dolor y, por causa de sus padecimientos y de sus llagas, maldecían al Dios del cielo, pero no se arrepintieron de sus malas obras (16:10b–11).

Juan quiere que sus lectores sepan que hasta el mismo momento de la condenación final del malvado, las plagas tienen una intención pedagógica: mediante ellas Dios está instando a sus criaturas rebeldes a aprender de sus castigos, volver a sus cabales y abandonar sus ídolos.

Además, Juan estructura las plagas de modo que muestran una severidad creciente, denotando que Dios está animando al malvado a ver la tendencia destructiva de su idolatría, inmoralidad y codicia antes de castigarlos final y completamente. El sufrimiento que viene de la apertura de los primeros cuatro sellos al parecer es resultado natural del deseo humano de dominar a otros, y es, comparado con plagas posteriores, relativamente ligero. Similarmente, cuando Juan describe los tres últimos toques de trompetas como tres ayes (8:13; 9:12) y solemneamente advierte al lector en cuanto a ellos, se vuelve claro que son más severos que las plagas de los primeros cuatro toques de trompeta. Incluso entre estos últimos tres ayes hay una severidad creciente del castigo del primer ay, en el cual se permite a la langosta que atormente pero que no mate a la gente (9:5), y el segundo ay en que se mata a una tercera parte de la humanidad (9:15, 18).

Las plagas de las copas, que simbolizan el rápido derramamiento de la ira de Dios sobre los perversos en el día final, también son más severas que las plagas de las trompetas. En la secuencia de las trompetas, los castigos

⁶⁷ Cf. Jon 4:2.

⁶⁸ Ver Beale, *Revelation*, 466, que, sin embargo, no ve esto como una preocupación principal en la secuencia de las trompetas y las copas.

de las primeras seis trompetas afectan el cielo, la tierra y la humanidad en tercios (8:7–9:21). En la secuencia de las copas, sin embargo, el juicio se ejecuta en unidades completas: todos los que tienen la marca de la bestia sufren la aflicción de llagas, todo el mar se vuelve sangre, toda el agua potable se hace sangre, todas las personas sufren quemaduras de fuego, oscuridad completa descende sobre la bestia, y todo el mundo es arrastrado a la guerra en Armagedón (16:2–21).⁶⁹

La estructura de la secuencia de las plagas también presenta la voluntad de Dios de demorar el derramamiento final de su ira con esperanza de que las víctimas de sus juicios preliminares aprendan de ellos y se arrepientan. El lector espera la compleción [p 697] del castigo de Dios del malvado con la apertura del séptimo sello y el toque de la séptima trompeta, pero Juan interrumpe cada secuencia justo antes de su conclusión con dos largas secciones que caen fuera de la secuencia de siete (7:1–17; 10:1–11:14).⁷⁰

Además, Juan interpone un largo pasaje entre los primeros dos conjuntos de plagas y el último. En este último conjunto, los ángeles derraman en rápida sucesión una serie de copas llenas de plagas sin ninguna demora que intervenga, significando que conforme se acerca el día del juicio, el ritmo del sufrimiento se acelerará. La colocación de Juan de las digresiones antes del séptimo sello, la séptima trompeta y el derramamiento de las plagas de la copa final provee para su público original un sentido de demora misericordiosa antes del juicio final de Dios.

En resumen, el cuadro que da Juan del sufrimiento del perverso en los acontecimientos simbólicos que acompañan a los siete sellos, las siete trompetas y las siete copas provee una parte importante de la perspectiva de Dios sobre el sufrimiento que el público original de Juan está experimentando. Antes del fin de todas las cosas, el nivel cada vez creciente de sufrimiento no está fuera de control de Dios: es a la vez un castigo del malvado por su mal, particularmente por su persecución del pueblo de Dios, y un esfuerzo pedagógico misericordioso diseñado para extenderles toda oportunidad posible para que se arrepientan antes del derramamiento final de la ira de Dios sobre ellos.

El sufrimiento como la senda para la salvación del pueblo de Dios y la condenación de sus enemigos (7:1–17; 10:1–11:14)

Antes de la apertura del séptimo sello y el toque de la séptima trompeta, Juan interpone dos pasajes que, como ya hemos visto, crean un sentido de demora misericordiosa antes del juicio de los malvados en el toque de la séptima trompeta y el derramamiento de las siete copas. Estos dos interludios, sin embargo, son unidades por derecho propio que describen dos propósitos para el sufrimiento de la iglesia. En el primero de estos pasajes (7:1–17) Juan demuestra que la senda que el creyente debe recorrer para llegar a la presencia de Dios y del Cordero pasa por el sufrimiento. En el segundo interludio (10:1–11:14), Juan muestra que el sufrimiento del pueblo de Dios también provee la base legal necesaria para la justa condenación del perverso.

La iglesia llega a la presencia de Dios por su perseverancia (7:1–17)

Los horrores que acompañan la apertura del sexto sello y llevan al lector al borde del juicio final concluyen con una afirmación angustiosa de los perversos que sufren y que se convierte en una pregunta: «¿porque ha llegado el gran día del castigo! ¿Quién podrá mantenerse en pie?» (6:17). El capítulo 7 provee la respuesta a esta pregunta con su descripción en 7:1–8 de un grupo de 144.000: doce mil de cada una de las doce tribus israelitas que son sellados como siervos de Dios y protegidos del derramamiento de su juicio final (7:1–8).

[p 698] Los intérpretes han debatido acaloradamente la identidad de este grupo. ¿Son el remanente fiel de judíos? ¿Son judíos cristianos? ¿Son todos cristianos? ¿Son cristianos que han sobrevivido al período calamitoso justo antes del fin de todas las cosas porque Dios los ha protegido especialmente de estos peligros? ¿Se los deber-

⁶⁹ Bauckham, *Climax of Prophecy*, 12–15; idem, *Theology of the Book of Revelation*, 40–41; 82–83.

⁷⁰ Bauckham, *Climax of Prophecy*, 12–13.5

ía identificar con la «multitud ... tan grande que nadie podía contarla» que está «de pie delante del trono y del Cordero» en 7:9–17?⁷¹

La solución a este acertijo está en comprender la significación de 144.000, y la clave para el significado de este número es su relación al doce. El doce, como ya hemos visto, significa el pueblo de Dios. Tal como el número de ancianos ante el trono de Dios: veinticuatro, significaba el pueblo de Dios a través de las edades debido a la suma de doce (tribus) más doce (apóstoles), así el ciento cuarenta y cuatro es el producto de doce (tribus) por doce (apóstoles).⁷² Este producto se multiplica por mil para indicar el vasto número del pueblo de Dios (cf. Gn 13:16; 15:5; 32:12).⁷³ Como el veinticuatro, por consiguiente, significa el pueblo de Dios, pero con un énfasis especial en el número grande de esa compañía.

El énfasis del tamaño provee un enlace entre los 144.000 y la «gran multitud» de 7:9–17 y quiere decir que la gran multitud que adora a Dios y al Cordero en el salón celestial del trono son el pueblo glorificado de Dios. El capítulo 7 por entero, por consiguiente, describe a todos los creyentes como algunos que ya están allí, y otros que a la larga estarán, cuando todos estén en presencia de Dios. Son su pueblo que sobrevive el derramamiento de su ira sobre los malos, que son exaltados al salón del trono de Dios, y que adoran a Dios y al Cordero para siempre, libres de sufrimiento y tristeza.

¿Cómo llegaron allá? Juan nos dice que soportaron «la gran tribulación» y que «han lavado y blanqueado sus túnicas en la sangre del Cordero» (7:14). Aunque esta segunda frase a menudo se ha entendido como referencia a la muerte expiatoria de Jesús, enseñanza que Juan plenamente abraza en otras partes (1:5; 5:9), su mención de la gran tribulación en este pasaje quiere decir que sus vestidos lavados en la sangre del Cordero probablemente se refieren al martirio de los cristianos.⁷⁴ Su fidelidad a Jesús hasta la misma muerte, tal como Jesús fue fiel hasta la misma muerte, los ha llevado a la presencia de Dios. Como 14:4 lo dice, Los 144.000 son los que «siguen al Cordero por dondequiera que va»; incluso, parece Juan implicar, hasta la misma muerte.⁷⁵

Esta interpretación parece quedar confirmada por un examen cuidadoso de 7:1–3 y 14:1–5. En 7:1–3 cuatro ángeles están en los cuatro ángulos de la tierra, listos para desatar vientos de destrucción. Otro ángel sella a los 144.000 antes de que los cuatro ángeles destructores empiecen a «hacer daño a la tierra y al mar» (7:3). Estos cuatro ángeles [p 699] son reminiscencia de los cuatro jinetes que desatan el caos en la tierra a la apertura de los cuatro primeros sellos (6:1–8).⁷⁶ En 7:1–3, por consiguiente, Juan retrocede en el tiempo a un punto antes del desastre de la conquista militar, guerra, hambruna, y muerte simbolizadas por los cuatro jinetes a la apertura de los primeros cuatro sellos.⁷⁷ Según 7:1–3, Dios sella a los 144.000 para protegerlos de los estragos de estos cuatro jinetes.

Ya hemos visto que estos cuatro jinetes indican el caos y destrucción desatado por el deseo pecaminoso humano de dominar a otros mediante el poderío militar, algo que Juan entiende de primera mano por su experiencia del poder militar y autoritarismo religioso del imperio romano. Aquí parece estar diciendo que los creyentes a los que escribe, y a los creyentes en general, serán preservados del caos de tales regímenes. Puesto que los mensajes a los creyentes perseguidos de Asia revelan que él sabe del daño económico (2:9; 3:8) y físico (2:13) que les

⁷¹ Ver la prolongada consideración de las varias opciones en Aune, *Revelation 6–16*, 440–45.

⁷² Beale, *Revelation*, 417; Osborne, *Revelation*, 310–12. Además, como los comentaristas frecuentemente señalan, Juan da por sentado en otros lugares que los cristianos son el verdadero Israel (2:9; 3:9), y aquí (7:3) describe a los 144.000 como «los siervos de nuestro Dios», título que Juan probablemente no aplicaría sólo a un grupo de cristianos. Ver Swete, *Apocalypse*, 99; Lohmeyer, *Offenbarung*, 69; y Caird, *Revelation*, 95. Pace Aune, *Revelation 6–16*, 440–45.

⁷³ Cf. Bauckham, *Theology of the Book of Revelation*, 77.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid., 78.

⁷⁶ Los cuatro caballos y los cuatro ángeles que contienen los vientos se derivan de Zac 6:1–8, en donde cuatro carruajes, tirados por caballos de varios colores, se interpretan como «los cuatro vientos del cielo». Este origen común de las dos imágenes muestra que estamos en la pista correcta al interpretar juntas las dos imágenes.

⁷⁷ Caird, *Revelation*, 94.

había venido a los cristianos debido a la violencia de tales regímenes, ¿qué es lo que quiere decir cuando dice que los cristianos están sellados contra tal violencia?

Quiere decir que son inmunes al ataque del régimen autoritario de Roma contra su fe. A pesar de la intensa presión a hacer acomodos con la idolatría que Roma ha impuesto en sus súbditos como parte de su estrategia de mantenerlos bajo control, el pueblo de Dios permanecerá fiel. Su fe no se derrumbará bajo la presión a hacer acomodos participando en celebraciones idólatras, festivales y banquetes con sus enredos «después de la cena» con prostitutas para los de la élite de la sociedad que habían alcanzado su maya ría.⁷⁸ Rehusarán mantener un engañosamente bajo perfil en cuanto a su fe.

Esto bien puede resultar en el martirio, como lo fue para el «testigo fiel» Antipas de Pérgamo (3:13) y como será para un número creciente de cristianos conforme la historia avanza hacia el Armagedón. Es, sin embargo, precisamente al lavar sus mantos en la sangre del Cordero: por permanecer fieles, si es necesario, hasta la muerte, que ellos entrarán a la presencia de Dios y le adorarán a él y al Cordero en el salón celestial del trono de Dios. Paradójicamente, mediante la adversidad y el sufrimiento por la fe los creyentes perseverarán en la fe y llegarán a no sufrir el daño final.

Esta comprensión del capítulo 7 también recibe confirmación de 14:4–5. Aquí Juan dice que los 144.000 «se mantuvieron puros, sin contaminarse con ritos sexuales» y que «no se encontró mentira alguna en su boca». Aunque es difícil saber lo que Juan quiere decir por virginidad de los 144.000, su glosa explicativa de que ellos no se han «contaminado» (*moluno*, 14:4) sexualmente puede referirse a la negativa de los creyentes a participar en la idolatría tan prominente en su cultura.⁷⁹ Como la minoría de la [p 700] iglesia de Sardis, no han «manchado» (*moluno*) sus ropas y así andarán con Jesús «vestidos de blanco» (3:4–5).

Nada de esto quiere decir que Juan piensa que todos los creyentes sufrirán el martirio. Juan espera que sólo algunos de Esmirna serán arrojados a prisión y enfrentarán la muerte (1:10).⁸⁰ La fiel minoría de Sardis que rehusó hacer acomodos «andarán» con Jesús «vestidos de blanco» no debido a que su fidelidad ha terminado en el martirio sino simplemente porque no han estado dispuestos a «mancharse la ropa» haciendo acomodos con la idolatría prevaleciente e inmoralidad sexual de su cultura.⁸¹ Juan toma el martirio: el ejemplo más extremo de fidelidad cristiana, como una referencia cifrada para toda la perseverancia cristiana. Su punto es que todos los creyentes deben perseverar en su fe al atravesar adversidad para que lleguen finalmente a la presencia de Dios. Deben «vencer», incluso si eso significa, como Jesús, ser «vencidos» por los enemigos de Dios. «Al que salga vencedor», dice Jesús, «le daré el derecho de sentarse conmigo en mi trono, como también yo vencí y me senté con mi Padre en su trono» (3:21).

Por su sufrimiento fiel la iglesia testifica contra el malvado (10:1–11:14)

El segundo pasaje que Juan inserta antes de describir el juicio final de los malvados funciona como el primer pasaje para crear un sentido de demora misericordiosa antes de que venga el día del juicio final. En este pasaje

⁷⁸ Sobre la promiscuidad social, esp. después de los banquetes, entre la élite romana que habían alcanzado la *toga virilis* (o, en griego, *to andreion jimation*), ver Bruce W. Winter, *After Paul Left Corinth: The Influence of Secular Ethics and Social Change* (Eerdmans, Grand Rapids, 2001), 86–93.

⁷⁹ Ver Beale, *Revelation*, 740, que señala que el Antiguo Testamento a menudo se refiere a la idolatría de Israel como contaminación sexual y que la LXX a veces usa los términos *moluno*, *molusmos*, y *molunsis* para referirse a la idolatría de Israel. Ver esp. Is 65:4; Jer 23:15; 51:4

⁸⁰ Ibid., 177

⁸¹ Cf. Osborne, *Revelation*, 179–80. La frase *jo nikon joutos peribaleitai en imatiois leukois* (3:5) no se debe traducir como «Como ellos, el Conquistador será vestido de blanco» (Caird, *Revelation*, 47, 49; cf. NIV, NRSV, NJB), como si el Conquistador perteneciera a una clase especial de cristianos que sufrieron el martirio. La frase se debe traducir más bien como: «el que conquista *de esta manera* será vestido de vestidos blancos». Ver, por ej., Beale, *Revelation*, 278; Aune, *Revelation 1–5*, 223, y, entre otras traducciones al inglés, la RSV, NAB, y ESV.

también Juan describe la perspectiva de Dios del sufrimiento de la iglesia, pero aquí el enfoque es diferente: en lugar de describir el papel que el sufrimiento de la iglesia juega en su salvación, como lo hizo en el primer pasaje, Juan describe el papel que el sufrimiento de la iglesia desempeña en la condenación final del malvado.

La apertura del pasaje lleva al público de Juan de regreso a la segunda mitad de su visión inicial del salón del trono. Allí Juan había visto un rollo con siete sellos en la mano derecha de Dios y un «ángel poderoso» había preguntado en voz alta quién era digno de abrir los sellos del rollo. Se halló al Cordero inmolado digno porque había sufrido tal como a su pueblo se le exigirá que sufra según los sucesos que acompañan la apertura de los siete sellos. Ya cuando llegamos al capítulo 10, los siete sellos que tenían cerrado al rollo han sido rotos, y se puede abrir y leer el rollo. Este es el rollo que «otro ángel poderoso» que recorre la creación ahora le da a Juan. Conforme el ángel le da a Juan el nuevo rollo sin sellar, lo comisiona para que profetice.

Toda la escena es reminiscencia del llamado profético de Ezequiel. Justo antes de ese llamado, Ezequiel recibió una visión del salón del trono de Dios y de Dios mismo. [p 701] Dios era tan brillante como «el metal bruñido, rodeado de fuego», estaba rodeado de luz brillante y tenía la apariencia del «arco iris cuando aparece en las nubes en un día de lluvia» (Ez 1:26–28). De modo similar, el ángel que le da a Juan el rollo está, entre otras cosas, envuelto en una nube, tiene un arco iris sobre su cabeza, y su cara es tan brillante como el sol (10:1). Como Ezequiel, a Juan se le da un rollo que se le ordena comer, y que tiene un sabor dulce (Ez 2:9–3:3; Ap 10:9–10). En Ezequiel el rollo fue dulce porque era la palabra de Dios (cf. Sal 19:10; 119:103; Jer 15:16). Simbolizaba, por consiguiente, el mensaje de Dios que Ezequiel debía profetizar, mensaje que trazaba el camino de restauración para el pueblo de Dios por el camino del sufrimiento. De la misma manera, para Juan, el rollo es la palabra profética de Dios para él y que él debe transmitir a sus lectores (10:11). Habla también de sufrimiento y así, después de su sabor inicial dulce, se vuelve amargo en su estómago (10:10).

Aunque presentado específicamente como profecía antes que como visión celestial y usando simbolismo diferente, el rollo de Apocalipsis contiene un mensaje similar al de los siete sellos, siete trompetas y siete copas, y al interludio entre el sexto y séptimo sellos. Conforme indican las tres series de setes, el sufrimiento aumentará conforme la historia progresa hacia el juicio final, y, como indica el primer interludio, la iglesia cristiana se verá atrapada en ese sufrimiento. En este segundo interludio, sin embargo, el sufrimiento de la iglesia se vuelve la base para el juicio final de los malvados.

Al principio de su profecía, se le dice a Juan, como a menudo se le dijo a Ezequiel, que realice una acción simbólica.⁸² Debe medir el templo, su altar y a los que adoran bajo el altar pero no el atrio exterior del templo, que se deja expuesto al caos de «las naciones» (11:1–2). Aunque los matices más delicados del significado de esta acción son oscuros, su significación básica se vuelve clara si recordamos que incluso el atrio exterior del templo era parte del complejo del templo y por consiguiente sagrado. La acción entonces sigue un patrón con el que ya nos familiarizamos en el primer interludio: los malvados dañan algo sagrado pero no se les permite hacerle ningún daño último. Tal como en el primer interludio la gran multitud experimentó la gran tribulación (7:14) y sin embargo entró en el salón del trono de Dios porque Dios los había sellado contra todo daño último (7:3–4), también aquí las naciones pisotean los recintos exteriores del templo (11:2), pero el lugar de la presencia de Dios no sufre ningún daño último (11:1).

Juan probablemente, por consiguiente, está siguiendo la costumbre cristiana común de identificar al pueblo de Dios con el templo de Dios.⁸³ Aquí también, aunque su pueblo sufre, Dios lo protege de todo daño último. En

⁸² Bauckham, *Climax of Prophecy*, 266–67. La acción simbólica es más característica de Ezequiel que de cualquier otro profeta bíblico. Vez Ez 4:1–5:17; 12:1–28; 21:1–22; 24:15–27; 35:15–28, y los comentarios de J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Filadelfia: Fortress, 1962), 170–71. La medición del templo escatológico es un tema prominente en Ezequiel 40–48, aunque antes que tomar el mismo las medidas, Ezequiel solamente contempla cómo se toman las medidas.

⁸³ Juan usa el término griego *naos* para la parte del complejo del templo que Juan debe medir. Ese es precisamente el término usado metafóricamente para el pueblo de Dios 1 Co 3:16–17; 2 Co 6:16; Ef 2:21).

verdad, como el resto del pasaje lo demuestra, él usa el sufrimiento de ellos como base para sus propósitos soberanos; provee la evidencia para la justa condenación de los malvados.

[p 702] El relato de este propósito emplea una serie de metáforas enigmáticas. Dos testigos se convierten en dos olivos y dos candeleros. Estos dos, o cuatro, testigos realizan obras asombrosas y son sobrenaturalmente guardados de todo daño por 1260 días. Al final de este período una bestia asciende del abismo sin fondo, mata a los testigos y deja sus cadáveres expuestos a la mofa de los habitantes de la tierra. Después de tres y medio días de esto, el aliento de Dios entra en los testigos, que vuelven a la vida y ascienden al cielo en una nube. En ese momento un gran terremoto estremece la ciudad en donde todo esto tiene lugar, matando a muchos y conduciendo a otros a glorificar a Dios (11:3–13).

Claro, este confuso torbellino de imágenes ha sido sujeto de vigoroso debate interpretativo. Mucho se hace claro, sin embargo, cuando vemos que Juan alude en estas pocas oraciones a una amplia variedad de pasajes bíblicos. Los dos testigos son el número mínimo exigido en la ley mosaica para declarar convicto al culpable (Dt 19:15).⁸⁴ Ellos profetizan precisamente por el mismo período de tiempo que Daniel había dicho que los enemigos de Dios perseguían a su pueblo: por «tiempo, tiempos y medio tiempo», figura que se puede entender como «un año, dos años, y medio año» (Dn 7:25; 12:7), o sea 1260 días. La descripción que Juan da de ellos como dos olivos y dos candeleros rememora la visión de Zacarías de un candelero escoltado por dos olivos que le proveen aceite. Esta visión resulta ser una palabra de estímulo para Zorobabel y Josué, los dos representantes ungidos del pueblo de Dios (los dos olivos).

Ese mensaje alentador explicaba que, a pesar de grandes obstáculos, el Espíritu de Dios (el aceite) los fortalecería para reconstruir el templo (el candelero) que Nabucodonosor tan implacablemente había destruido (Zac 4:1–14).⁸⁵ Los poderes milagrosos de los dos testigos de Juan hace eco de los poderes que Elías y Moisés ejercieron contra los perversos a nombre de Dios. Los dos testigos cumplirán la expectativa de que en los días de la restauración del pueblo de Dios, Moisés (Dt 18:15) y Elías (Mal 4:5–6) volverán, y su testimonio, como los grandes milagros castigadores de estos dos profetas, sellará la ruina de muchos de sus perseguidores.⁸⁶

La bestia que asciende del abismo y libra una guerra exitosa contra los testigos es reminiscencia de la cuarta bestia descrita en Daniel 7:13 e interpretada en Daniel 7:23. Allí, como aquí en Apocalipsis 11:7, la bestia desata el caos entre el pueblo de Dios.⁸⁷ Juan entonces cambia su atención a Ezequiel 37:1–14, en donde el profeta describe la restauración del pueblo de Dios como la resurrección de un vasto ejército de huesos **[p 703]** secos que el aliento de Dios trae a la vida.⁸⁸ De la misma manera, en Apocalipsis 11:11–12, el pueblo de Dios perseguido, vejado y martirizado, es restaurado a la vida y entra en la presencia de Dios. Juan dice que ellos llegan al cielo «en una nube», lo que es una reminiscencia de la nube que recibe al vindicado Hijo del Hombre: símbolo del pueblo de Dios fiel y perseguido, en Daniel 7:13 y 18.

Cuando reunimos todo esto, Juan parece estar diciendo que el pueblo de Dios sufrirá adversidad de parte de los enemigos de Dios por un período predeterminado de tiempo, pero que este sufrimiento no está fuera de los propósitos de Dios. Servirá como evidencia en el tribunal escatológico de Dios para declarar convictos de injusti-

⁸⁴ Bauckham, *Theology of the Book of Revelation*, 85.

⁸⁵ Cf. Beale, *Revelation*, 576–78.

⁸⁶ Ibid., 582–85. Caird, *Revelation*, 136, perceptivamente comenta que la naturaleza metafórica de estas referencias se revela en la afirmación de que «fuego sale de sus bocas» (11:5). Esto está en contraste al fuego literal que Elías pidió que descienda del cielo sobre los emisarios del rey Ocozías (2R 1:10, 12).

⁸⁷ En Daniel los dos referentes más inmediatos de la bestia fue el tristemente famoso perseguidor de los judíos, Antíoco IV Epífanés, que proscribió la posesión u observancia de la ley mosaica e insistió en que la deidad principal del panteón heleno, Zeus, fuera adorado en los recintos del templo judío. Juan apropiadamente tomó prestada la metáfora de Daniel para describir el régimen autoritario bajo el que él vivía y lo vio como ejemplo, tal como Daniel vio a Antíoco IV Epífanés como ejemplo, de la intensificación de la maldad que caracterizará al mundo justo antes del juicio final de los malvados.

⁸⁸ Como Beale, *Revelation*, 597, destaca, el eco claro que hace Juan de este pasaje bíblico demuestra que no concebía a los dos testigos de 11:3–12 como dos individuos sino como símbolos del pueblo de Dios.

cia a los que persiguieron al pueblo de Dios. Ellos experimentan una destrucción tan severa que los que no son matados como resultado de ella quedarán presas del temor y glorificarán a Dios.⁸⁹ Los que han sufrido fielmente por su dedicación al evangelio, sin embargo, serán resucitados, y Dios los llevará, vindicados, a su presencia.

Sumario

En sus dos interludios que misericordiosamente demoran el juicio final de los malvados, Juan provee otras dos afirmaciones en cuanto al propósito del sufrimiento de sus lectores. El sufrimiento de ellos le da a Dios una oportunidad de mostrar su misericordia a los malvados castigándolos de tal manera que los llama al arrepentimiento. Este es el punto de las plagas.

El sufrimiento de los lectores de Juan también tiene otros dos propósitos. Primero, su sufrimiento es una parte integral de seguir al Cordero inmolado. Así como Jesús se sentó a la diestra de Dios sólo después de «vencer» después de haber sido «vencido», así también los que reinarán con él desde su trono también deben venir a la presencia de Dios después de perseverar en su fe. El sufrimiento y martirio que se muestra en los dos interludios son los dos ejemplos más vívidos de esta perseverancia necesaria.

Segundo, el sufrimiento del pueblo de Dios testifica de la maldad de aquellos a quienes Dios a la larga condenará en el juicio final. La forma en que ellos trataron al pueblo de Dios demuestra la justicia de la condenación de Dios sobre ellos en el día final. En lugar de responder al testimonio del sufrimiento del pueblo de Dios abrazando el evangelio, ellos sólo lo recibieron como un insulto y se regocijaron cada vez que el pueblo de Dios era silenciado por la muerte.

[p 704] La victoria cristiana sobre Roma expresada en mito (12:1–15:4)

Justo antes del terrible derramamiento final de la ira de Dios en los juicios de las copas (16:2–21), Juan de nuevo les da a sus lectores la impresión de una demora misericordiosa. En lugar de enfocar el propósito de Dios para el sufrimiento de su pueblo a manos de sus enemigos perversos, sin embargo, en este interludio Juan describe en términos mitológicos la victoria de Dios sobre Satanás, y de este modo la victoria última de los cristianos del primer siglo sobre las fuerzas del mal que Roma había desatado sobre ellos. Aquí Juan traduce en lenguaje simbólico el relato del conflicto entre Dios, su Mesías y su pueblo por un lado, y Satanás, el imperio romano y el sacerdocio imperial por el otro. Juan les muestra a sus lectores la naturaleza «bestial» del poder imperial romano y de los que promueven la devoción religiosa al mismo. También les muestra que aunque ellos sufrirán bajo la opresión romana satánicamente inspirada, Dios con todo los protegerá y a la larga los llevará a la victoria.

La mujer, el hijo y el dragón (12:1–17)

En este pasaje Juan relata de nuevo la historia de la opresión del pueblo de Dios y de la protección de Dios sobre su pueblo en medio de esa opresión. También muestra que Dios un día pondrá fin a la opresión, establecerá su reino y destruirá a Satanás. El sufrimiento de su Mesías y de su pueblo mientras tanto ha empezado a sellar la ruina de Satanás.

Juan relata la historia básica en lenguaje altamente simbólico en 12:1–6. Luego repite en mayor detalle, y de nuevo con un uso complejo de simbolismo, dos elementos de la historia en 12:7–12 y 12:13–17. En 12:1–6 apa-

⁸⁹ ¿Significa esto que los perseguidores del pueblo de Dios que no están entre aquellos que mató el terremoto se arrepentirán de su maldad y escaparán del castigo eterno? Los comentaristas están divididos en este asunto. Algunos, notablemente Bauckham, *Climax of Prophecy*, 278–80; idem, *Theology of the Book of Revelation*, 86–87, piensan que es así. Otros, tales como Beale, *Revelation*, 603–8, opinan que la gloria que los que sobreviven al terremoto dan a Dios no llega a arrepentimiento y conversión. Puesto que Juan ha hecho énfasis en la esperanza de Dios de que el castigo del malvado conducirá al arrepentimiento de algunos, Bauckham probablemente tiene razón en esto. El tema, sin embargo, no sube al nivel de significación que Bauckham le concede. Ver también Osborne, *Revelation*, 433–35, que correctamente recalca que esta conclusión no implica el arrepentimiento de la humanidad previamente impenitente. Cf. 1 P 2:12, sobre lo cual los comentaristas también están divididos.

rece una mujer y un dragón en el cielo.⁹⁰ La mujer está vestida hermosamente en el cosmos celestial: está vestida con el sol, sus pies descansan sobre la luna, y lleva una corona de doce estrellas. Ella está en los dolores del parto. El dragón es una aterradora bestia roja con siete cabezas y diez cuernos. Crea caos en los cielos arrastrando su cola por ellos y estrellando contra la tierra una tercera parte de las estrellas. Luego se prepara para devorar el hijo de la mujer cuando ella dé a luz. Una vez que nace, sin embargo, su hijo asciende al salón del trono de Dios y la mujer huye al desierto por 1260 días.

Claramente Juan ha tomado prestado elementos de un mito que circuló por siglos en el mundo mediterráneo en cuanto al conflicto entre un monstruo y una mujer encinta. El monstruo recibe información secreta de que el hijo de la mujer será su ruina así que persigue a la mujer para matarla. La mujer, sin embargo, recibe protección divina, es salvada del monstruo, y da a luz a un hijo que mata al monstruo.⁹¹

[p 705] Una forma común del mito en el mundo grecorromano explicaba que el dragón Pitón persiguió a Latona, la madre del dios Apolo, intentando matarla a ella y a su hijo nonato. Zeus y Neptuno ayudaron a Latona, uno llamando a un viento para que la arrastrara a la isla de Delos y el otro sumergiéndola a Delos para esconder a Latona de Pitón. Cuando el peligro pasó, Neptuno trajo a Delos a la superficie, Latona dio a luz a Apolo (y a Diana), y un Apolo muy precoz de cuatro días de edad rastreó a Pitón y lo mató.⁹²

Juan no solo tomó prestado el mito sino que también lo llenó con elementos derivados de las Escrituras. Es en estos elementos que yace el mensaje teológico de la recapitulación que hace Juan de esta vieja narración. La mujer que está en medio de los dolores de parto (12:1) es reminiscencia del uso de los dolores de parto para describir el problema que el exilio infligió en el pueblo de Dios. Según los profetas, Dios en breve eliminaría estos dolores de parto (Is 26:17 [LXX]; 66:7–9; Miq 4:9–10; 5:3).⁹³ La confirmación de que la mujer representa al pueblo de Dios viene de la corona de la mujer con sus doce estrellas: para Juan, doce es el número simbólico del pueblo de Dios.⁹⁴

El dragón se ha vuelto «aquella serpiente antigua que se llama Diablo y Satanás, y que engaña al mundo entero» (12:9): alusión a la serpiente que engañó a Eva en el huerto con terribles consecuencias para toda la creación (Gn 3:1–24). El hijo de la mujer encinta es el Mesías del Salmo 2, que «gobernará» a las naciones «con puño de hierro» y a quien deben servir los «gobernantes de la tierra» (Sal 2:9–12; cf. Ap 2:5). La mujer halla refugio del dragón no en una isla sumergida sino en el desierto, lugar en donde Dios proveyó refugio para su pueblo de sus verdugos egipcios (Éx 13:17–22). Ella se queda allí 1260 días (12:6) período de tiempo que, como ya hemos visto, se deriva de la expresión de Daniel «tiempo, tiempos y medio tiempo» (Dn 7:25; 12:7; cf. Ap 12:14). Juan también ha modificado el mito estándar con elementos derivados de su conocimiento del Mesías histórico, Jesús. Así, la mujer huye del dragón no antes sino después de dar a luz, y su hijo es protegido del dragón no debido a que se lo esconde sino debido a que asciende de la tierra al trono de Dios (Ap 12:5; cf. 3:21; 5:6; 7:9–10, 17; 22:1, 3).⁹⁵

Estas alusiones bíblicas tienen la clave para el mensaje del relato. Juan está relatando la historia del pueblo de Dios de la creación al presente. Desde el tiempo del encuentro de la mujer con la engañosa serpiente en el huerto,

⁹⁰ La relación de 12:7–12 y 12:13–17 a 12:1–6 no es enteramente clara, pero de las varias propuestas, el bosquejo dado aquí parece tener el mejor sentido. Ver Osborne, *Revelation*, 467, 481, aunque no he adoptado su punto de vista de que la batalla entre las fuerzas de Dios y Satanás descrita en 12:7–12 ocurrió en el pasado.

⁹¹ Ver la descripción del mito básico en, por ej., Caird, *Revelation*, 147–48; Adela Yarbro Collins, *The Apocalypse* (New Testament Message 22; Michael Glazier, Wilmington, Del., 1979), 84–85; y esp. Aune, *Revelation 6–16*, 667–74, que ofrece una incisiva crítica de la afirmación de Yarbro Collins de que Juan ha seguido de cerca el «mito del combate» en 12:1–17.

⁹² Esta es la forma del mito que se halla en el oscuro autor latino del siglo segundo d.C. Higino. La parte de su *Genealogiae* (a menudo citada como *Fabulae*) que recapitula el mito se puede hallar en Aune, *Revelation 6–16*, 670.

LXX Septuagint

⁹³ Beale, *Revelation*, 630.

⁹⁴ Ibid., 626–27.

⁹⁵ Sobre estas y otras diferencias entre el relato de Juan y el «mito del combate» de Yarbro Collins, ver Aune, *Revelation 6–16*, 671–72.

Satanás ha estado en pleno ataque contra el pueblo de Dios. Incluso trató de matar al Gobernador ungido de Dios que aseguraría la derrota de Satanás y conduciría al pueblo de Dios a la victoria. Esto resultó sólo, sin embargo, en la ascensión de Cristo y su entronización celestial. Dios, además, siempre ha protegido a su pueblo de daño último, tal como protegió a Israel del faraón en el desierto. Esta protección no quiere decir que el pueblo de Dios estaba [p 706] exento de sufrimiento. Más bien, tal como en Daniel, también aquí Juan les recuerda a sus lectores que este período de sufrimiento a manos de los enemigos de Dios es a la vez real y de duración limitada.

En el párrafo que sigue (12:7–12), Juan enfoca el ataque del dragón contra las estrellas de los cielos que ya ha mencionado brevemente en 12:4. Explica esta afirmación en términos de una guerra que el dragón desata contra Miguel y sus ángeles en el cielo. Aquí también Juan hace eco de elementos de un mito común, esta vez de la tradición judía. Habla de un encuentro celestial entre Satanás y los ángeles de Dios que termina con la expulsión de Satanás del cielo. En la literatura judía antigua este encuentro a veces toma lugar al principio del tiempo (*Vit. Ad.* 12–16), a veces justo antes del diluvio (1 *En* 9–10; 86:1, 3; cf. Gn 6:4), y a veces en los días finales y terribles antes de fin de todas las cosas (Dn 12:1). La Biblia ocasionalmente usa este mito, no para describir algo que sucedió en tiempos de principios sino para ilustrar la derrota de los enemigos de Dios (Is 14:12–15; Dn 12:1; cf. Lc 10:18).⁹⁶ Juan usa la historia de la misma manera y la toma, como Daniel (que también menciona a Miguel), para referirse a algo que sucede en los últimos días (Dn 12:1).

La voz fuerte en el cielo (12:10–12a) nos dice cómo debemos entender el relato. La descripción de Juan de la derrota de Satanás en el cielo es simplemente una recapitulación del relato de la persecución del dragón a la mujer en la tierra, pero lleva el relato un paso más allá para hablar del propósito del sufrimiento del pueblo de Dios y del establecimiento final del reino de Dios. El imperio romano al presente está haciendo la voluntad de Satanás en la tierra mediante sus políticas opresivas militares, religiosas y económicas, políticas que han resultado en la muerte de personas como el mismo Jesús (5:6) y del fiel testigo Antipas en Pérgamo (3:13). Así como las fuerzas angélicas de Dios ganaron la guerra que Juan describe en el cielo, sin embargo, así Dios derrotará los esfuerzos del imperio romano, y de otros regímenes semejantes, que han unido sus fuerzas con Satanás para oprimir al pueblo de Dios. Esta derrota de Satanás tendrá lugar mediante la muerte expiatoria de Jesús en la cruz, «la sangre del Cordero», y por el sufrimiento fiel del pueblo de Dios.⁹⁷ Este sufrimiento fiel a menudo quiere decir, como quiso decir para el mismo Cordero, optar por la muerte antes que hacer acomodos con el mal.

En el párrafo final de esta sección (12:13–17) Juan provee una explicación más detallada de su declaración breve en 12:6 de que la mujer huyó al desierto. Ahora sabemos con certeza lo que la referencia a los 1260 días en 12:6 nos llevó a entender: que así como ese período en Daniel se refiere al tiempo de sufrimiento del pueblo de Dios (Dn 7:25; 12:7), así la mujer en el desierto, aunque protegida de todo daño último, todavía sufre ataques del dragón. Dios le permite huir al desierto, ahora entendemos, dándole alas de águila, tal como él había sacado de Egipto a Israel «en alas de águila» [p 707] (Éx 19:4) y tal como los que habían esperado en su fidelidad «levantarán alas como las águilas» (Is 40:31, RV-60).

Satanás no se ha dado por vencido, porque el dragón atacó a la mujer incluso en su refugio seguro del desierto, esperando ahogarla en una inundación tal como el faraón trató de ahogar a los hijos varones de Israel en el Nilo (Éx 1:22). Este ataque contra el pueblo de Dios no puede triunfar en última instancia, no obstante. La tierra se traga el agua, tal como el ejército del faraón y los aliados de Coré fueron tragados por la tierra cuando se rebelaron contra Dios y su pueblo (Éx 15:12; Nm 16:33).⁹⁸

El dragón, las dos bestias y el juicio escatológico (13:1–22:21)

Juan describe luego el triunfo de los cristianos sobre sus perseguidores usando un segundo mito, que conecta al primero mediante el dragón, que, conforme al primer mito, fue lanzado a la tierra (12:13) y que simboliza a

⁹⁶ Cf. Caird, *Revelation*, 153, «La Biblia no sabe nada de una caída premundana de Satanás, familiar a los que han leído *El paraíso perdido*». Pace Osborne, *Revelation*, 467–73.

⁹⁷ Swete, *Apocalypse*, 156; Bauckham, *Theology of the Book of Revelation*, 75–76; idem, *Climax of Prophecy*, 228–29.

⁹⁸ Caird, *Revelation*, 158–60, y Beale, *Revelation*, 671–76.

Satanás. En este segundo mito el dragón inspira a dos bestias: una bestia del mar (13:1–2) y una bestia de la tierra (13:11), ambas de las cuales son enemigos de Dios y de su pueblo (13:7, 15–17). La identidad básica de ambas bestias es razonablemente clara.

«La bestia que sale del mar» es el poder imperial de Roma concentrado en el emperador. Varias características de esta bestia apuntan a esta identidad. Primero, la bestia surge del mar, tal como, mirando hacia el occidente desde la costa de Asia Menor, el procónsul romano siempre llegaba del mar, pareciendo surgir lentamente de las profundidades del océano conforme los barcos se acercaban.⁹⁹

Segundo, el número de la bestia del mar (666) apunta al emperador Nerón (13:18). Aunque el significado del 666 ha sido tema de mucho debate erudito (y no erudito), la explicación que tiene más sentido dentro de las circunstancias de Juan es que Juan ha empleado la técnica antigua de gematría para simbolizar el nombre «Nerón César». El hebreo y el griego, como muchas lenguas antiguas, usaban letras para designar números, y así a cualquier palabra se le podía dar un número simplemente sumando los números individuales que representaba cada letra. Cuando «Nerón César» se translitera del griego (Νέρων Καῖσαρ) al hebreo (נרון קסר), las letras que Berea suman 666. Cuando la palabra griega para «bestia» (θηρίον) se la pone en letras hebreas (תריון), produce el mismo resultado.¹⁰⁰

Tercero, Juan dice que la bestia del mar sufre una herida fatal en la cabeza de una espada y después se recupera (13:3, 14), y esto parece de nuevo referirse a Nerón. Nerón se suicidó ensartándose una daga en la garganta (Suetonio, *Nerón* 49.3), pero por décadas después de su muerte circulaban los rumores de que en lugar de matarse, Nerón había huido al oriente en donde estaba acumulando respaldo para volver al poder. Nerón era popular con la gente de Roma, con los súbditos en el oriente griego, y con [p 708] los partos. Muchos de estos grupos al parecer esperaban que los rumores de su regreso se hicieran realidad.¹⁰¹

Nada de esto quiere decir que Juan también creía en los rumores y pensaba que Nerón volvería como el Anticristo.¹⁰² Juan difícilmente podría haber dejado de saber que Nerón había perseguido cruelmente a los cristianos y que los apóstoles Pablo y Pedro habían perdido sus vidas en el intenso esfuerzo de Nerón de acusar a la iglesia de Roma por el gran incendio que estalló en la ciudad.¹⁰³ Juan probablemente veía a Nerón, por consiguiente, como símbolo apropiado para la oposición imperial de Roma al pueblo de Dios en donde quiera que ocurre, y probablemente ve al mito de Nerón volviendo como una parábola conveniente para la resurgencia de orden parecida al Fénix en el imperio después del caos que siguió a la muerte de Nerón en el 68 d.C.

Para mediados de enero del 69 d.C., la guardia pretoriana había linchado al sucesor de Nerón: Galba; Otón había asumido el trono imperial, y la guerra civil había estallado entre las fuerzas leales a Otón y las leales a Vitélio. A los pocos meses Vitélio se había proclamado emperador y él mismo había enfrentado guerra civil inspirada por las tropas leales al Vespasiano.¹⁰⁴ Como si todo esto no fuera suficiente, la pequeña pero estratégicamente ubicada provincia de Judea en la frontera de los partos ardía en rebelión y guerra.

En lo que debe haberle parecido a muchos el colapso del imperio entró Vespasiano y la familia flaviana. Vespasiano y su hijo Tito pacificaron Judea, y su gobierno restauró una estabilidad al imperio que continuó, bajo el

⁹⁹ Cf. W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia and Their Place in the Plan of the Apocalypse* (Hodder & Stoughton, Nueva York, 1904), 103–5; Caird, *Revelation*, 162; Beale, *Revelation*, 682.

¹⁰⁰ Ver la consideración completa en Bauckham, *Climax of Prophecy*, 384–407.

¹⁰¹ Suetonio, *Nerón* 57; Tácito, *Hist.* 1.2; 2.8–9; Dio Casio 64.9; *Sib. Or.* 4.137–39, 145–48.

¹⁰² Richard Holland, *Nero: The Man behind the Myth* (Sutton, Thrupp, Inglaterra, 2000), 236–39, sugiere que Juan, cegado por un deseo de vengar la persecución de Nerón contra los cristianos, predijo el retorno del emperador a fin de que pueda ser lanzado al lago de fuego y torturado eternamente. Si no en opinión de Juan, dice, por cierto era una interpretación común de Juan en el cristianismo inicial.

¹⁰³ Tácito, *Ann.* 15.44.2–8; Suetonio, *Nero* 16.2; *1 Clem.* 5–6; Eusebio, *Hist. eccl.* 2.25.5–8.

¹⁰⁴ Este sumario depende del relato de estos acontecimientos en M. Cary, *A History of Rome down to the Reign of Constantine*, 2ª ed. (Macmillan, Londres, 1957), 594–606.

hermano de Tito, Domiciano, hasta el mismo tiempo de Juan. Desde la perspectiva de Juan, la bestia fatalmente herida del poder imperial romano se había recuperado.¹⁰⁵

Para muchos no creyentes en Roma y en el extranjero, la llegada de la dinastía flaviana después del caótico «año de cuatro emperadores» debe haber parecido como confirmación divina de que el reclamo de Roma de gobierno eterno sobre sus súbditos era válido. Esta fue ciertamente una noción que los flavianos estuvieron listos para promover.¹⁰⁶ En las palabras de Juan, «el mundo entero, fascinado, iba tras la bestia» (13:3), y la gente «adoraban a la bestia y decían: «¿Quién como la bestia? ¿Quién puede combatirla?» » (13:4). Los acontecimientos del 68–69 d.C., en otras palabras, fomentaron la devoción religiosa a Roma, sea expresada mediante el culto a Roma, sacrificios a varias deidades locales a nombre de Roma, adoración de los emperadores fallecidos, o participación en el culto al emperador vivo.

[p 709] Para los creyentes, tales triunfos sólo podían significar conflicto y sufrimiento. Cómo el «cuerno pequeño» de la visión de Daniel, Roma adoptó y fomentaba la noción blasfema de que era divina (13:5, 8; Dn 7:8, 11, 20, 25), y como la cuarta de las terribles bestias de Daniel, Roma, con su confianza renovada, oprimiría al pueblo de Dios (Ap 13:7, 10; cf. Dn 7:21, 25).¹⁰⁷

La «bestia que sale de la tierra» se refiere a las asambleas locales y sacerdotes de Asia misma que promovían la devoción religiosa a Roma. Esta bestia sale de la tierra porque, aunque estas autoridades promovían la devoción religiosa al poder de Roma, estaban ubicadas en Asia.¹⁰⁸ Juan las ve como obligando a la gente a adorar a la primera bestia mediante una combinación de persuasión engañosa y disuasión opresiva. Milagros falsificados, probablemente en forma de artes mágicas, tan extendidas en Asia romana, se proveen para los incautos a fin de instarlos a reconocer las pretensiones divinas de Roma (13:13–15).¹⁰⁹

Para los que se inclinaban a disentir, la bestia de la tierra prohíbe a todo el que no tenga la marca de la bestia que compre o que venda. Esto puede referirse a la presión económica impuesta sobre los que rehusaban participar en los numerosos festivales religiosos que salpicaban los calendarios romanos y provinciales, o a la presión de gremios comerciales y artesanales para participar en el culto imperial. Esta clase de presión parece haber afectado profundamente a los lectores de Juan, empobreciendo a los fieles, tales como los de Esmirna (2:9), y haciendo atractivas para otros «la enseñanza de Balaam» y «esa mujer Jezabel», que promovían la inmoralidad sexual y la participación en los banquetes en que se daba honor a los ídolos (2:14, 20).

En contraste a «Balaam» y «Jezabel», Juan opina que los creyentes no pueden hacer acomodos con estas bestias. La participación en cualquier forma de devoción religiosa a Roma es incompatible con la adoración cristiana. Él muestra esto describiendo la bestia que sale del mar y la bestia que sale de la tierra como parodias de Dios y del Cordero.

La bestia del mar lleva diademas en cada uno de sus diez cuernos (13:1), símbolo de su apropiación de la realeza que le pertenece sólo a Cristo (19:16).¹¹⁰ Satanás le da a la bestia su poder, trono y autoridad (13:2) paro-

¹⁰⁵ Bauckham, *Theology of the Book of Revelation*, 37; idem, *Climax of Prophecy*, 444–45.

¹⁰⁶ Giancarlo Biguzzi, «Ephesus, Its Artemision, Its Temple to the Flavian Emperors, and Idolatry in Revelation», *NovT* 40 (1998): 227–90, aquí en 282.

¹⁰⁷ Es posible que la referencia a Plinio el joven, escrita desde Bitinia bajo el reinado de Trajano, a los cristianos que abandonaron su fe «algo así como hace veinticinco años» (85–90 d.C., *Ep.* 10.96) se refiera a los que abandonaron su dedicación al cristianismo bajo las presiones que Juan describe en Ap 13.

¹⁰⁸ Ramsay, *Letters*, 104–5. Caird, *Revelation*, 171, identifica a la bestia de la tierra con la asamblea provincial de Asia. Bauckham, *Theology of the Book of Revelation*, 38, prefiere la idea de que la bestia de la tierra es el sacerdocio imperial asiático. Beale, *Revelation*, 707–8, opina que la bestia de la tierra se refiere a los falsos profetas cristianos que fomentaban el acomodo con las prácticas idólatras. Es difícil imaginarse a falsos profetas cristianos persiguiendo a otros cristianos, no obstante, como parece indicar 13:16–17, y parece prudente no identificar a la bestia demasiado específicamente ni con la asamblea provincial ni con el sacerdocio imperial.

¹⁰⁹ Swete, *Apocalypse*, xci–xcii, 170; Caird, *Revelation*, 172.

¹¹⁰ Caird, *Revelation*, 163.

diando el poder, reino y autoridad que Dios comparte con Cristo (12:10). La bestia parece haber sido «herida» (*jos esfagmenen*, 13:3) y después volver «a la vida» (*ezenen*, 13:14) tal como pareció que Jesús fue «inmolado» (*jos esfagmenon*, 5:6) y después «volvió a la vida» (*ezenen*, 2:8).¹¹¹ Toda tribu, [**p 710**] pueblo, lengua y nación adora a la bestia, parodia de la adoración al Dios verdadero y al Cordero de parte de la gran multitud reunida de toda nación, toda tribu, pueblos y lenguas (7:9; cf. 5:10).

La parodia de Jesús de la bestia de la tierra está menos desarrollada pero es clara. Tiene «dos cuernos como de cordero» (13:11), eco de la descripción de Jesús como Cordero que está ante el trono de Dios (5:6–13). Además, la bestia de la tierra obra «señales» en un esfuerzo por mostrar la divinidad de la bestia del mar (13:13–14), tal como, en la tradición juanina, Jesús obró «señales» que dirigían al pueblo a la verdad de su estado divino de Hijo (Jn 20:30).

Con todo esto Juan se propone dar un mensaje directo. Las dos bestias y el dragón por un lado, y Dios y el Cordero por el otro, hacen las mismas afirmaciones totalitarias. Nadie, por consiguiente, puede legítimamente adorar a ambos al mismo tiempo.

A la luz de esta situación Juan les indica claramente a sus lectores lo que su dedicación a Dios y al Cordero requiere. Debe sufrir la opresión de las dos bestias por el mismo período de tiempo que en el mito del dragón y la mujer Dios protegerá a su pueblo de daño absoluto: «1260 días» (12:6), o «tiempo, tiempos y medio tiempo» (12:14), expresados aquí como «cuarenta y dos meses» (13:5). Como hemos visto, este es el mismo período que Daniel había llamado al pueblo de Dios a sufrir la opresión de una bestia similar (Dn 7:7–12, 25; 12:14).

Como siempre, este número es figurado, indicando que el pueblo de Dios sufrirá pero que Dios ha puesto límites específicos a la cantidad de sufrimiento que deben soportar. Algunos caerán presos, otros morirán a espada, y otros empobrecerán (13:9–10, 17), pero Dios llama a todos a soportar fielmente estas pruebas, sin hacer acomodos (13:10). En el relato del dragón y la mujer, Juan recalcó que Dios protegerá a su pueblo de daño absoluto durante este período. En el relato presente del dragón y las dos bestias, el énfasis de Juan recae en la responsabilidad del pueblo de Dios de permanecer fiel durante este período de adversidad.

Si lo hacen así, entonces al fin de sus pruebas se unirán al Cordero genuino, a quien han seguido mediante el sufrimiento fiel (14:1–5). Se reunirán con él en el monte Sion, lugar bíblico de reunión del remanente del pueblo de Dios a quien él ha hecho atravesar seguro por su tiempo de prueba (2 R 19:31; Is 4:2–3; 10:20; Jl 2:32; Ab 17; Mic 4:7–8).¹¹² De esta manera ellos «vencerán» a la bestia (Ap 15:2) que primero los ha «vencido» (13:7), y así, como el Cordero, ellos vencerán al ser vencidos. Ellos, por consiguiente, entonarán el canto de victoria del Cordero, modelado según el canto de Moisés, en el que el pueblo de Dios celebró su rescate de sus perseguidores egipcios por el poder de Dios (15:3–4; cf. 14:3; Éx 15:11).

Si los malvados que oprimen al pueblo de Dios continúan rechazando el evangelio (14:6–7) y la clara advertencia del juicio venidero de la bestia (14:8), sin embargo, experimentarán el derramamiento de la ira de Dios (14:9–11, 14–20). Los ecos de los juicios de las copas de las diez plagas que Dios impuso sobre los egipcios quiere decir que [**p 711**] Dios no perdonará a los impenitentes opresores de su pueblo así como no perdonó a los egipcios (16:1–21). Dios le dará a Roma y a los que respaldan su autoridad opresiva «a beber de la copa llena del vino del furor de su castigo» (16:19).

Sumario

Los dos relatos mitológicos que separan los siete sellos y las siete trompetas del derramamiento rápido del furor de Dios sobre los malvados en las siete copas comunican varias capas de significado. En un nivel, puesto que estos dos relatos interrumpen la serie de los tres conjuntos de plagas, demuestran el deseo misericordioso de Dios de demorar el castigo para que los perversos puedan tener más tiempo para arrepentirse.

¹¹¹ Bauckham, *Climax of Prophecy*, 432–33.

¹¹² Beale, *Revelation*, 731–32.

En otro nivel, ambos ofrecen un estímulo y un reto para el pueblo de Dios mientras sufren bajo la opresión de los malvados durante este «tiempo, tiempos y medio tiempo», permitidos. El estímulo viene en forma del relato del dragón y la mujer. Este relato muestra que a pesar de los esfuerzos de Satanás por destruir al pueblo de Dios, Dios los protegerá del daño último y llevará a compleción sus propósitos. El reto viene en forma del relato del dragón y las dos bestias, en el que Juan muestra que la iglesia debe permanecer fiel durante los días difíciles de opresión romana antes del derramamiento final del furor de Dios sobre los perversos.

La perspectiva de Dios en cuanto a sufrimiento de su pueblo: Un sumario

En la sección central de su libro Juan ha tratado de mostrarles a sus lectores cómo Dios los llama a vivir en los tiempos que les ha dado. Él ha hecho esto al entrar en el trono de Dios y proveerles a sus lectores una visión de su sufrimiento desde la perspectiva de Dios. Sus lectores viven durante un tiempo cuando Dios está derramando su ira plenamente justificada sobre sus criaturas rebeldes. Como los egipcios a quienes Dios «atormentó por sus propias abominaciones» (Sab., 12:23), Dios está derramando su ira sobre los malvados haciéndoles que experimenten el sufrimiento que resulta de su codicia de poder. Conforme el tiempo progresa, Dios aumentará su sufrimiento hasta que finalmente derrame la plena fuerza de su furor sobre ellos.

El presente, sin embargo, es un tiempo de demora, y esta demora es de gran importancia para el malvado y para el pueblo de Dios. Para el malvado, la demora tiene una significación doble. Primero, misericordiosamente les da tiempo para que se arrepientan de su rebelión contra Dios. Juan indica en 11:13 que, especialmente conforme Dios empieza a aumentar su sufrimiento, algunos de los malos harán precisamente eso. Segundo, y paradójicamente, la demora le permite a Dios compilar su caso judicial contra los malvados impenitentes que continúan rechazando el testimonio de su pueblo.

Para el pueblo de Dios la demora también tiene una significación doble. Primero, al continuar ellos experimentando el sufrimiento y opresión a manos de los malvados, deben recordar que este sufrimiento es parte del plan predeterminado de Dios y que él los protegerá de la apostasía durante este tiempo difícil. Tan seguro como la bestia [p 712] de la tierra ejerce la autoridad del dragón por cuarenta y dos meses, así Dios protege del dragón a la mujer por 1260 días, o por un «tiempo, tiempos y medio tiempo». Segundo, esta verdad reconfortante, con todo, no los libra de la responsabilidad de permanecer fieles a Dios y al Cordero durante el período concedido a la bestia opresiva. Como pueblo sellado de Dios, deben conservarse puros, y, después de hacer eso, a la larga se unirán al Cordero victorioso en el monte Sion. Allí entonarán el nuevo canto de victoria del pueblo de Dios.

Dos Ciudades Y Sus Destinos Separados (17:1–22:5)

Dos de los mismos ángeles que derramaron las copas de juicio ahora introducen la sección final de Apocalipsis (17:1; 21:9). Esto indica que las visiones en esa sección final, como las visiones en la sección previa, aparecen en el salón del trono de Dios. Estas visiones también dan la perspectiva de Dios respecto a la opresión de su pueblo.

Cada uno de los ángeles le muestra a Juan una visión de una ciudad. El primer ángel le muestra la ciudad de Roma, concebida desde dos perspectivas diferentes como una bestia y como una prostituta (17:1–20:15). El segundo ángel le muestra la nueva Jerusalén, descrita como la novia del Cordero (21:1–22:5). Ambas visiones están diseñadas para demostrar el carácter y el destino de estas dos ciudades. Tal como en la gran sección central Juan a la vez anima y advierte a los cristianos que deben vivir en la atmósfera perversa pero seductora de la *pax romana*. Juan quiere animar a los fieles que sufren indicándoles que un día el sistema perverso que los oprime será destruido. También quiere advertir a los cristianos en contra de la promesa de poder y lujo de Roma a los que están dispuestos a hacer acomodos con el sistema. El fin del sistema, dice este pasaje, es la destrucción.

Roma como prostituta y bestia (17:1–20:15)

Roma como prostituta

La ciudad de Roma, personificada como una mujer ricamente engalanada, había sido adorada como diosa en muchos centros urbanos de Asia romana por lo menos desde principios del segundo siglo a.C. Esmirna había erigido un templo para la adoración de *Dea Roma* en el 195 a.C. En la segunda mitad del primer siglo antes de Cristo Augusto permitió que Éfeso y Pérgamo hicieran lo mismo.¹¹³

En contraste con este concepto dignificado de Roma, Juan pinta a la ciudad como una prostituta (17:9, 18). La imagen capta mucho de lo que Juan halló errado en el poder de Roma. Así como la prostituta se corrompe a sí misma y también a los que **[p 713]** seduce a fin de enriquecerse, Roma seduce «a los reyes de la tierra» y a «los habitantes de la tierra» a participar en su régimen idólatra y autoritario con promesas de que ellos también se enriquecerán si ayudan a Roma a satisfacer su lujuria por el lujo (17:1–2; 18:3, 7, 9; 19:2).¹¹⁴

Por esto la prostituta esta ricamente engalanada con los símbolos clásicos del lujo romano. Lleva ropas púrpura y escarlata, está adornada con oro, joyas y perlas, y lleva una copa de oro (17:4; 18:6). También por esto, cuando Dios destruye a la prostituta, «los comerciantes de la tierra llorarán y harán duelo por ella» (18:11a). Como Juan lo dice, «ya no habrá quien les compre sus mercaderías» (18:11b). Luego hace una lista en detalle de estas mercaderías, y resultan ser los artículos de lujo que Roma importaba de sus provincias para mantener la cómoda forma de vida de sus clases altas (18:12–13).¹¹⁵

Las seducciones de la prostituta también son reminiscencia para Juan del frecuente acoplamiento bíblico entre la idolatría y la inmoralidad sexual, tanto en un sentido literal como metafórico. Cuando Israel adoró al becerro de oro mientras Moisés se demoraba en el monte Sinaí, organizaron un festival en el cual «el pueblo se sentó a comer y a beber, y se entregó al desenfreno» (Éx 32:6). Más tarde, Dios le advirtió a Israel que no hiciera tratados con los pueblos que vivían en la tierra a la cual él los estaba llevando, «porque se prostituyen por ir tras sus dioses, y cuando les ofrezcan sacrificios a esos dioses, te invitarán a participar de ellos», y cuando los israelitas se casaron con mujeres de estos pueblos, Dios dice, estas mujeres los condujeron al pueblo a que «se prostituya por ir tras sus dioses» (Éx 34:15–16).

Esto mismo sucedió en Moab poco antes de que Israel cruzara el Jordán a la tierra prometida: mujeres moabitas, al parecer con la promesa de recompensas sexuales, sedujeron a hombres israelitas para que adoraran a sus dioses (Nm 25:1–2). La disposición de Israel a adorar otros dioses y otros desvíos de su «contrato matrimonial» con Yavé a menudo aparece en los profetas como adulterio metafórico (por ej., Is 1:21; 57:3; Jer 2:20; Os 1–3).¹¹⁶ Tal vez más significativo para comprender Apocalipsis, a la Jezabel bíblica, esposa del rey de Israel Acab, no sólo se la veía como idólatra (1 R 16:31–33; 18:19) sino también como prostituta (2 R 9:22). La descripción que Juan hace de Roma como prostituta, por consiguiente, también sirve como una advertencia implícita al pueblo de Dios recientemente reconstituido para que no sucumba a las seducciones de ella como había sucumbido el antiguo pueblo de Dios. Roma no es sólo la gran prostituta sino «madre de las prostitutas» (17:5), y Juan quiere que sus lectores cristianos eviten su influencia corruptora.

[p 714] La prostituta también es una mujer perversa, y por consiguiente su imagen puede servir como enlace con uno de los temas más importantes de Juan: Roma es como Babilonia (14:8; 16:19; 17:5; 18:2, 10, 21), el clásico opositor bíblico de Dios y su pueblo. La importancia del tema para Juan puede tal vez verse mejor con una comparación de su descripción de la prostituta y su destino con las descripciones de Babilonia y su destino en

¹¹³ Beard, North, y Price, *Religions of Rome*, 1:158–59; Steven J. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins* (Oxford Univ. Press, Oxford, 2001), 25–27. Ver Tácito, *Ann.* 4.56, y Dio Casio 51.20.6–9. Para los ricos atuendos de Roma, ver la fotografía de la estatua de fines del siglo segundo a.C. de la diosa de las isla de Delfos en Beard, North, y Price, *Religions of Rome*, 1:159.

¹¹⁴ Juan halló precedente para describir las hazañas comerciales de una gran ciudad como la actividad de una prostituta en pasajes tales como Is 23:15–18 (Tiro); Nah 3:1–7 (Ninive); Is 47:10, LXX (Babilonia). Ver Friedrich Hauck y Siegfried Schulz, «pornh (ktl)», *TDNT* 6:579–95, aquí en 587.

¹¹⁵ Bauckham, *Climax of Prophecy*, 338–83.

¹¹⁶ Para la persistencia del eslabón entre la inmoralidad sexual y la idolatría en el judaísmo del segundo templo ver, por ej., Sabid. Sal. 14:12; T. Reu. 4:6, 11; T. Sim. 5.3.

Isaías 47 y Jeremías 51. En Isaías 47:1–15 el profeta describe a Babilonia como una reina arrogante, «soberana de los reinos» (47:5), que piensa que durará para siempre (47:7) y que toma para sí títulos que sólo le pertenecen a Dios: «Yo soy», dice ella, «y no hay otra fuera de mí» (47:8, 10; cf. 45:6). De manera similar Juan describe a la prostituta como glorificándose a sí misma (Ap 18:7a) y pensando de sí misma como la reina que nunca lamentará la pérdida ni de su esposo ni de sus hijos (18:7b). En Isaías, Babilonia es «voluptuosa» y «que moras confiada» (Is 47:8), y, por lo menos en la traducción de la LXX de Is 47:10, participa en la «inmoralidad sexual». Esto es reminiscencia de la descripción que Juan da de Roma como prostituta que vivía sensualmente (Ap 18:7a).

De modo similar, en Jeremías 51:1–64 Babilonia es una mujer (Jer 51:6–8) que, como la prostituta que describe Juan (Ap 17:2, 4; 18:3), lleva una copa de oro con la cual emborracha a las naciones (Jer 51:7). Ella vive «junto a muchas aguas», como la prostituta de Juan que se sienta «sobre muchas aguas» (Ap 17:1, 15), y es un «monte del exterminio» (Jer 51:25), tal como Roma se sienta sobre «siete colinas» (Ap 17:9). Babilonia, como la Roma prostituta (Ap 17:4) también es «rica en tesoros» (Jer 51:13).

Dos elementos en el cuadro bíblico de Babilonia son particularmente importantes para Juan. Primero, Babilonia fue totalmente destruida, tal como Roma será total mente destruida. La gran soberana de los reinos que pensaba que jamás sufriría pérdida de sus hijos o viudez será agobiada por estas dos tragedias «de repente» (Is 47:9). Ella, que derramó la copa de la ira de Dios sobre su pueblo «de pronto ... cayó» (Jer 51:8). Roma también, aunque dijo «“Estoy sentada como reina; no soy viuda ni sufriré jamás”», será destruida «en un solo día», en verdad «en una sola hora» (Ap 18:7–8, 10, 17, 19).

La destrucción de Babilonia se le aplicará de acuerdo a la destrucción que ella le aplicó al pueblo de Dios (Jer 51:35). De modo similar Roma recibirá una porción doble de la violencia que ella le había aplicado a otros (Ap 18:6–8). Tal como Babilonia se convirtió en «un montón de ruinas, en guarida de chacales ... en un lugar sin habitantes» (Jer 51:37), así también Roma se convertirá en «morada de demonios y en guarida de todo espíritu maligno, en nido de toda ave impura y detestable» (Ap 18:2; cf. 18:21–23). Tal como Babilonia, que una vez controlaba varias naciones que la rodeaban, fue atacada por varias naciones (Jer 51:27), así las naciones que la rodean se volverán contra Roma y destruirán su poder (Ap 17:16).

Segundo, tal como Jeremías le dijo al pueblo de Dios que huyera de Babilonia para que no fueran atrapados en su destrucción repentina (Jer 51:6, 9, 45, 50), así Juan insta a sus lectores a «salir» de Roma para que ellos «no sean cómplices de sus pecados, ni [p 715] los alcance ninguna de sus plagas» (Ap 18:4). Para Jeremías este estribillo refleja una preocupación de que el pueblo de Dios no sufra los terrores que caerán sobre Babilonia cuando ella caiga y una preocupación de que ellos vuelvan a la tierra de Israel para participar en el cumplimiento de la restauración prometida a Israel. Es, en otras palabras, una orden literal para huir de una región geográfica a otra.¹¹⁷

Para Juan, sin embargo, la orden es metafórica, porque espera que sus lectores cristianos huyan de las artimañas de la prostituta romana.¹¹⁸ No deben sucumbir a las presiones de la sociedad para participar en las prácticas idólatras con que Roma sostiene su hegemonía sobre su vasto imperio. Tampoco deben respaldar el régimen opresivo que acumula riqueza y estabilidad, pero sobre la espalda de los marginados socialmente. Participar en este sistema impío e injusto es seguir la enseñanza de Balaam y Jezabel (2:14, 20). Es manchar las ropas de uno con la inmoralidad de una sociedad condenada a la destrucción (3:4; cf. 16:15).

Roma como bestia

Si el cuadro de Roma como prostituta les advierte a los lectores de Juan en contra de la tendencia del gobierno bajo el cual viven a seducirlos a la idolatría con promesas de riqueza, el cuadro que Juan da de Roma como bestia les advierte que la idolatría institucionalizada tan sólo empeorará hasta que Dios mismo intervenga para rescatar a su pueblo e imponer retribución por su opresión. En el capítulo 13 el retrato que Juan da de Roma y de

¹¹⁷ J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah* (NICOT; Eerdmans, Grand Rapids, 1980), 750, 765.

¹¹⁸ Cf. Osborne, *Revelation*, 638–39.

los que la respaldan como dos bestias fue, como acabamos de ver, con el propósito de proveer consuelo al pueblo de Dios de que su sufrimiento presente está bajo el control de Dios y que ellos debe ser fieles durante este tiempo de prueba. Aunque están siendo vencidos por la bestia (13:7), su sufrimiento terminará un día. Entonces Juan pasa al futuro y describe el destino de la bestia.

Como en el capítulo 13, también en el capítulo 17 Juan describe a la bestia en términos que son reminiscencia de Daniel 7 y del mito popular del retorno de Nerón. La bestia del capítulo 17, como con su contraparte en el capítulo 13 y la cuarta bestia de Daniel 7, tiene diez cuernos y hace afirmaciones blasfemas respecto a sí misma (Ap 17:3; cf. 13:1, 5–6; Dn 7:7, 8, 11, 20, 25). Como su contraparte del capítulo 13 y como Nerón en el mito, la bestia del capítulo 17 desaparece y con el tiempo vuelve a aparecer para asombro del mundo (17:8, 11).

Ahora, sin embargo, la bestia llega a ser un futuro «octavo rey». «Ya no es» pero su venida será una parodia de la parusía de Cristo: ascenderá del abismo y va rumbo a la destrucción (17:8), tal como Jesús descenderá del cielo (19:11) y reinará para siempre (11:15).¹¹⁹ El propósito de Juan al proyectar el mito del retorno de Nerón al futuro es mostrar que aunque el sufrimiento del pueblo de Dios empeorará bajo instituciones rebeldes tales como el gobierno autoritario de Roma, Dios usará esa misma perversidad de Roma para destruir a la misma Roma y a la larga pondrá fin a tal maldad.

[p 716] Juan muestra que la perversidad de Roma la llevará a su propia ruina combinando el mito del retorno de Nerón con imágenes de la bestia de diez cuernos de Daniel 7:7, 20, y 24, y después dándole a los diez cuernos una función dentro del mito.¹²⁰ Ahora ellos llegan a ser reyes del oriente que, en el mito de Nerón que vuelve, se unirán a Nerón para librar guerra contra Roma. Ponen «su poder y autoridad a disposición de la bestia» y «le cobrarán odio a la prostituta», a la que llevan a la ruina (17:13, 16). Tal como en algunas formas judías del mito de Nerón que vuelve, Dios usa a la bestia perversa y sus aliados para castigar a los que han maltratado a su pueblo (cf. *Sib. Or.* 4.145–48), así, en la recapitulación que Juan hace del mito, el abuso blasfemo de Roma de su poderío militar la lleva a su propia destrucción por designio de Dios (17:17).¹²¹

Para Juan, el Nerón que vuelve es también símbolo de la persecución cruel, aunque esporádica, de Roma contra los cristianos. El Nerón que vuelve y sus aliados no actuarán de forma diferente hacia los cristianos que el Nerón histórico; como el cuerno pequeño de Daniel, Roma y sus aliados «le harán la guerra al Cordero» y oprimen a los santos del Dios altísimo (17:14; cf. Dn 7:8, 21, 25).

Aquí, también, Dios intervendrá. En contraste al cuadro de la bestia del capítulo 13, en donde vence a los cristianos (13:7), ahora el Cordero: el verdadero Señor de señores y Rey de reyes, cabalga con el ejército de sus seguidores fieles y vence a la bestia y sus aliados (17:14). Junto a la bestia que sale del mar de 13:11–17, ahora identificada simplemente como el falso profeta (19:20; 20:10; cf. 16:13), experimentarán el «furor del castigo que viene de Dios Todopoderoso» (19:11–21). Los aliados de la bestia y el profeta serán matados, y la bestia y el mismo profeta serán «arrojados vivos al lago de fuego y azufre» (19:20).

Juan toma el mito de Nerón que vuelve según lo expresa en el capítulo 17 no más literalmente de lo que lo tomó en el capítulo 13. Su descripción de la bestia muestra que la rebelión institucionalizada contra Dios sólo empeorará conforme la historia progresa y que los cristianos frecuentemente sufrirán bajo estas condiciones que empeoran. También muestra, sin embargo, que Dios usa la naturaleza autodestructiva de tal rebelión para castigar a los que la promueven o hacen acomodos con ella, y que a la larga pondrá fin a tal rebelión contra él y a la persecución de su pueblo.

El milenio

Luego Juan muestra que después de la destrucción de la bestia y su profeta, las mesas se voltean. En lugar de que Roma y sus aliados gobiernen a las naciones, Cristo y sus seguidores fieles gobernarán a las naciones. A dife-

¹¹⁹ Cf. Bauckham, *Climax of Prophecy*, 436.

¹²⁰ En Ap 12:3 y 13:1 Juan solo menciona los diez cuernos sin asignarles alguna función específica.

¹²¹ Sobre *Sib. Or.* 4.145–48, ver Bauckham, *Climax of Prophecy*, 415–16.

rencia de Roma, cuyo gobierno sólo duró unos pocos siglos, Cristo y su pueblo gobernarán por mil años. Antes que experimentar, como la bestia y el falso profeta, la «segunda muerte» del lago de fuego, los que han muerto bajo las persecuciones de Roma experimentarán la «primera resurrección» para así poder reinar con Cristo (20:4–5). Tal como Satanás una vez le dio su [p 717] autoridad a la bestia romana para que la bestia persiga al pueblo de Dios (12:3, 9, 13, 17; 13:1, 2, 4, 11; 16:13), así será atada y dejada impotente para resistir al gobierno del Mesías y su pueblo (20:2).

Para demostrar la naturaleza implacable de la oposición de Satanás a Dios y su impotencia frente al poder de Dios, Dios suelta a Satanás al fin de los mil años, como un animal salvaje cuya crueldad se exhibe brevemente antes de que sus guardianes fácilmente la despachen. Una vez más Satanás engaña a las naciones e inspira a un ejército para atacar al pueblo de Dios (20:7–9a), pero sus esfuerzos resultan ser una tempestad en un vaso de agua, una mera farsa de su esfuerzo obstinado pero condenado a la ruina de resistir al poder de Dios. Finalmente, Dios lo consigna al lago de fuego (20:10), y, junto con él, van la muerte y el Hades (20:14).

Tal como su uso del mito de Nerón que vuelve, así aquí Juan habla simbólicamente. Aunque el concepto de un período durante el cual el pueblo de Dios gobernará a las naciones antes del juicio final es común en la literatura apocalíptica del período de Juan, Juan muestra por la forma en que maneja esta tradición que no pretende que sus lectores tomen esto literalmente.¹²² Para Juan, el milenio llega a ser un símbolo de la determinación de Dios de corregir los abusos que los cristianos han experimentado a manos de Satanás, las autoridades políticas y militares romanas, y los que promovían la devoción religiosa a Roma y sus varias formas idólatras.

El imperio romano existió por un breve tiempo; la soberanía de Cristo sobre las naciones existirá por mil años. Satanás usó a Roma para matar a los cristianos con relativo abandono; Satanás es atado por mil años. Satanás libró una guerra prolongada contra los cristianos en la cual los venció; Satanás libra una guerra breve contra los cristianos en la cual es pronto aplastado. Los cristianos fueron ejecutados por resistir a la autoridad religiosa de Roma; los cristianos son resucitados de los muertos para ejercer autoridad. La segunda muerte es la suerte de Satanás y sus aliados; los cristianos son inmunes a la segunda muerte y más bien experimentarán la primera resurrección.¹²³

Para Juan, este símbolo del reinado milenal de los cristianos demuestra la impotencia de Satanás para lograr la victoria última sobre Dios y su pueblo. Muestra que por fuerte que Satanás pueda haber parecido en la forma del cruel dragón rojo que inspiró a la bestia romana para hacer su voluntad, nunca fue un contendiente igual a Dios. No es nada más que la propia criatura de Dios, que continuará insistiendo hasta el mismo fin amargo en rebelarse contra Dios pero a quien Dios un día, cuando todos sus propósitos se hayan realizado, sin ningún esfuerzo destruirá.

[p 718] La nueva Jerusalén, la novia de Cristo (21:1–22:5)

En contraste a Roma la voluptuosa prostituta, ahora eliminada de la faz de la tierra, se levanta la nueva Jerusalén eterna, la joya engalanada de Cristo, «hermosamente vestida para su prometido» (21:2, 11, 18–21).¹²⁴ Aquí alcanzan su objetivo los propósitos de Dios en la historia. Como indican las muchas referencias al doce en la descripción que Juan da de la ciudad (21:12, 14, 21; 22:2), la ciudad es el lugar definitivo de morada del pueblo de Dios. Aquí ellos tienen acceso sin mediación a la presencia de Dios porque ningún mal puede interponerse entre Dios y su pueblo. Aquí gente de todas las naciones se reunirán para dar gloria y honor a Dios porque la maldición de Adán ha sido revertida y toda la creación ha vuelto a la condición que tuvo antes de que el pecado la distorsionara.

¹²² Sólo Juan hace que el período intermedio del gobierno del pueblo de Dios sobre la tierra dure mil años, pero la idea de tal gobierno intermedio aparece en 1 En. 91:12–17; 4 Esd. 7:26–30; 2 Bar. 29.3–30.1; 40.1–4; 72.2–74.3, todos los cuales fueron escritos antes o aproximadamente al mismo tiempo que Apocalipsis. Ver David E. Aune, *Revelation 17–22* (WBC 52C; Nelson, Nashville, 1998), 1104–8.

¹²³ Cf. Bauckham, *Theology of the Book of Revelation*, 106–8.

¹²⁴ Cf. Caird, *Revelation*, 262.

La presencia de Dios con su pueblo

Juan pinta a la nueva Jerusalén como el lugar en donde el pueblo de Dios tiene acceso constante y sin mediación a su presencia. La nueva Jerusalén es el cumplimiento de las expectativas proféticas de que un día, cuando Dios restaure la fortuna de su pueblo, él estará presente en medio de ellos. En Ezequiel Dios dice su promesa de esta manera: «Para siempre colocaré mi santuario en medio de ellos. Habitaré entre ellos, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Ez 37:26–27). Juan toma prestado este lenguaje para formular el anuncio de Dios de la ciudad santa que descende: «¡Miren! El tabernáculo [*skene*] de Dios está con la humanidad, y él morará [*skeno-sei*] con ellos, y ellos mismos serán sus personas, y él mismo estará con ellos» (Ap 21:3, aut.).

La referencia de Juan al «tabernáculo» de Dios rememora el uso del término *skene* en la LXX para referirse al «tabernáculo de reunión», la carpa que Dios instruyó a Moisés que construyera en el desierto después del éxodo de Egipto. La presencia de Dios con su pueblo restaurado será análogo, pero mayor que ese período de la presencia y la provisión de Dios para su pueblo en el desierto.

No se requerirá ningún tabernáculo o santuario literal, sin embargo, porque «el Señor Dios Todopoderoso y el Cordero son su templo [de la ciudad]» (21:22). El tabernáculo y templo era no sólo símbolo de la presencia de Dios con su pueblo sino, debido a que las regulaciones de pureza estrictamente limitaban el acceso a ellos y debido a que en ellos los sacerdotes ofrecían sacrificios de expiación, también hablaban de la separación entre Dios y la humanidad. Puesto que no habrá pecado en la nueva Jerusalén, sin embargo, no habrá necesidad de templo que simbolice la distancia que el pecado pone entre Dios y su pueblo.

Debido a que Dios y el Cordero están presentes con su pueblo en la ciudad santa, además, su gloria provee la luz que normalmente vendría de la luna y el sol. Su presencia luminosa llena la expectativa expresada en todo Isaías que cuando Dios restaure a su **[p 719]** pueblo, desvanecerá la oscuridad y él mismo proveerá la luz para que su pueblo vea, haciendo innecesarios al sol y a la luna (21:23; 22:5; cf. Is 9:2; 30:26; 42:16; 58:8; 60:1–2, 19).¹²⁵

La ausencia del mal

La presencia de Dios puede morar entre su pueblo en la ciudad santa porque todo mal ha sido extirpado de ella. Usando de nuevo imágenes de Isaías, Juan dice que Dios «enjugará toda lágrima» de su pueblo y que «ya no habrá muerte, ni llanto, ni lamento ni dolor, porque las primeras cosas han dejado de existir» (21:4; cf. Is 25:8).¹²⁶ «Pero los cobardes, los incrédulos, los abominables, los asesinos, los que cometen inmoralidades sexuales, los que practican artes mágicas, los idólatras y todos los mentirosos», en otras palabras, todos los que han seguido la senda que el régimen idólatra de Roma trazó para ellos, irán al lago de fuego (21:8).¹²⁷ Nada «impuro, ni los idólatras ni los farsantes» entraran en la ciudad (21:27). El mundo volverá a su condición anterior a la caída de Adán y la maldición subsiguiente y justificada de Dios. «Un río de agua de vida» y «el árbol de la vida» estarán allí, y «ya no habrá maldición» (22:1–3; cf. Gn 3:17).¹²⁸

Este concepto probablemente está detrás de la lista de doce joyas que componen los materiales de los doce cimientos de la ciudad (21:19–21). La lista de Juan aproximadamente es similar a la lista de joyas en el pectoral

aut. traducción del autor

¹²⁵ Juan puede también haber intentado hacer eco del lenguaje de Zac 14:6–7 que describe al «día del SEÑOR» de esta manera: «En aquel día no habrá luz, ni hará frío. Será un día excepcional, que sólo el SEÑOR conoce: no tendrá día ni noche, pues cuando llegue la noche, seguirá alumbrando la luz».

¹²⁶ Caird, *Revelation*, 265.

¹²⁷ Ibid., 267.

¹²⁸ Ibid., 280.

del sumo sacerdote según Éxodo 28:17–20 y 39:10–12.¹²⁹ Puesto que la ciudad es la habitación del pueblo de Dios, como lo indica la numeración de sus muchos rasgos en doces y múltiplos de doce, Juan probablemente quiere que esta lista de joyas indique que todos los que viven en la ciudad son sacerdotes, en verdad, sumos sacerdotes, algo que dice explícitamente en 20:6.¹³⁰ La ciudad y sus pobladores, por consiguiente, son enteramente santos, y Dios puede morar entre su pueblo sin comprometer su propia santidad.¹³¹

Un lugar desde el cual Dios ejerce soberanía sobre toda la creación

Las doce clases del fruto del árbol de la vida indican que el pueblo de Dios está compuesto de personas de todas las naciones, indicio que se hace más explícito cuando Juan pasa a decir: «las hojas del árbol son para la salud de las naciones» (22:2). Mucho de la imagen de Juan de la ciudad celestial ha venido de Ezequiel, que habla de modo similar de una ciudad futura de ciertas dimensiones (Ez 45:6), un río que fluye [p 720] desde el lugar de la presencia de Dios (en Ez 47:1–6, el templo), y árboles «de toda clase» que crecen a cada lado del río, y que dan fruto cada mes (Ez 45:12).

Las hojas de los árboles de Ezequiel también contienen poderes sanadores, pero no hay mención en Ezequiel de cura de las naciones.¹³² Juan dice esto explícitamente porque su ciudad es un lugar en donde «las naciones caminarán» a la luz que la gloria de Dios y del Cordero le dan a la ciudad (21:24). Juan ve la ciudad como un lugar al cual las naciones no traerán sus impurezas, como ha sucedido tan menudo en la historia pasada de la Jerusalén histórica, sino su propia gloria y honor (21:26). Todos aquellos de las naciones que pasan por las puertas perpetuamente abiertas de la ciudad «tienen su nombre escrito en el libro de la vida» (21:27). Todas estas personas, por consiguiente, son parte del pueblo de Dios.

La significación del anuncio de apertura de la presencia de la ciudad celestial se puede ahora apreciar por completo. En ese anuncio, una voz desde el trono de Dios ha dicho que «el tabernáculo de Dios está con la humanidad» y que «ellos mismos serán sus personas» (21:3). Ahora es claro que esto quiere decir toda la humanidad en sus varias expresiones étnicas en toda la creación de Dios. Ahora «ya no habrá maldición» (22:6), y así la humanidad en sus varias clases puede disfrutar acceso sin mediación a la plena presencia de Dios (22:4).¹³³

Juan, por consiguiente, lleva a su climax el motivo principal de su obra. A pesar de la alianza de muchas naciones con la bestia romana en sus pólizas opresivas, particularmente en su persecución del pueblo de Dios (17:2, 12–14; 18:3, 9–20), y la destrucción necesaria de aquellos entre las naciones que han rehusado reconocerle (8:11; 11:13a; 9:15, 18; 19:15, 17–18, 21), con todo Dios ha continuado proclamando el evangelio a las naciones (14:6–7). Muchos de entre las naciones han respondido con arrepentimiento a los llamados misericordiosos de Dios (5:9; 7:9; 11:13b; cf. 15:4), y ahora su participación en el gozo de la presencia de Dios demuestra el pleno triunfo de Dios sobre la maldad que anteriormente asolaba a su creación y a su pueblo.¹³⁴

En esto Juan ve el cumplimiento de la esperanza profética de que un día las naciones se unirán a Israel para rendir homenaje a Dios. La descripción que Juan hace de la ciudad santa como «una montaña grande y elevada» (21:10) rememora la expectativa de Isaías de que «En los últimos días, el monte de la casa del Señor], será esta-

¹²⁹ Las diferencias se pueden explicar razonablemente si Juan hizo su propia traducción de la lista del hebreo al griego y no se apoyó en traducciones previas al griego, tales como las que quedan expresadas o implicadas en la LXX, por Filón (que toma la lista bíblica como idéntica a las doce piedras asociadas con el zodiaco, *Vito Mos.* 2.124), o por Josefo (que da la lista en dos órdenes diferentes, *B. J.* 5.234 y *A. J.* 3.168). Ver Caird, *Revelation*, 274–77.

¹³⁰ Cf. Beale, *Revelation*, 1081, llama la atención a la idea similar expresada en 1 P 2:5.

¹³¹ Beale, *ibid.*, 1082–85, argumenta que además de sugerir la santidad del pueblo de Dios, la lista de joyas de que se compone el cimiento de la ciudad también sugiere la seguridad del pueblo de Dios y la misma gloria de Dios. La noción de seguridad de todo peligro de opresión futura, dice, queda sugerida por ecos de Is 54:11–12 en Ap 21:18–19 y 21, y el uso de joyas preciosas para expresar la gloria de Dios está presente no sólo en 21:11 (cf. 4:3) sino también en literatura judía más temprana (tal como Sab. 18:24–25).

¹³² Osborne, *Revelation*, 772.

¹³³ Bauckham, *Climax of Prophecy*, 310–13; *idem*, *Theology of the Book of Revelation*, 136–40.

¹³⁴ Cf. Osborne, *Revelation*, 772.

blecido como el más alto de los montes; se alzaré por encima de las colinas, y hacia él confluirán todas las naciones» (Is 2:2).

La afirmación de Juan de que «las naciones caminarán» en la «luz» que Dios y el Cordero proveerán y traerán su gloria por las puertas perpetuamente abiertas (21:24–25) similarmente rememora la esperanza de Isaías de que un día «Las naciones serán guiadas por tu luz [de Israel], y los reyes, por tu [de Israel] amanecer esplendoroso» (Is 60:3). En ese tiempo, dice Isaías, las puertas de las murallas de seguridad que rodean [p 721] al pueblo de Dios «estarán siempre abiertas, ni de día ni de noche se cerrarán; a ti [Israel] serán traídas las riquezas de las naciones» (60:11; cf. Ap 21:10, 24). Juan aclara esta visión, sin embargo, para mostrar que las riquezas que las naciones traen es su «gloria» y «honor» (Ap 21:24, 26) y que lo principal dentro de la santa ciudad es el servicio a Dios (22:3).¹³⁵ En la nueva Jerusalén se cumple la expectativa profética de la restauración del pueblo de Dios y de la soberanía incuestionable de Dios sobre toda la creación.

El Destino Del Pueblo De Dios y El Significado De Su Sufrimiento

Los cristianos en la provincia romana de Asia a los que Juan escribe Apocalipsis enfrentan una crisis. Un procurador romano había crucificado a Jesús, muchos creyentes romanos habían muerto violentamente por el capricho del emperador Nerón, y un cierto Antipas, conocido de Juan, había muerto en Pérgamo por su fiel testimonio de Jesús. Muchos que habían escapado de la violencia física con todo habían sufrido económicamente por no respaldar la afirmación de Roma de que su autoridad romana tenía aprobación divina. La visión celestial de Juan había mostrado, además, que las condiciones empeorarían.

¿Cuál es el significado de todo este sufrimiento: pasado, presente y futuro, y cuál será el resultado? ¿Podrá Roma, con su inmenso poder, triunfar en sus esfuerzos de aplastar al diminuto y despreciado grupo de cristianos: «una clase aborrecida por sus vicios» como Tácito los llamó (*Ann.* 15.44.3)? O, ¿serán vindicados los profetas y Dios restaurará la fortuna de su pueblo como prometió hacerlo después de que Babilonia lo llevó cautivo? A las personas que hacen preguntas como éstas Juan espera proveerles un estímulo y un reto.

Lo hace describiendo, como los profetas y videntes antes de él, una visión del salón del trono de Dios. Desde la perspectiva del trono de Dios, el poderío de Roma y el sufrimiento de los cristianos se ve diferente que desde la perspectiva de Asia. En Asia, Roma aduce calidad divina y soberanía eterna sobre su imperio. Festivales frecuentes que celebran estas afirmaciones proveen exhibiciones extravagantes de la riqueza de Roma y su poderío político y militar. Los que respaldan estas afirmaciones prosperan, y no hay escasez de creyentes intentando hacer acomodos con ellos. Desde el trono de Dios, Roma parece una bestia satánicamente inspirada e inclinada en afirmaciones falsas de divinidad y la persecución de los que dicen lo contrario. Se ve como una prostituta voluptuosa y borracha, seduciendo a las naciones de la tierra para que respalden sus perversas maquinaciones, incluyendo la opresión del pueblo de Dios, para su propio enriquecimiento.

Roma y los que respaldan su poder no triunfarán, sin embargo, en su esquema de arrebatarse a Dios su corona y destruir a su pueblo. Ellos sufrirán el derramamiento de [p 722] la ira de Dios en varias plagas. Sentirán la espada del jinete del caballo blanco. Se hundirán de cabeza en el lago de fuego. El pueblo de Dios gobernará en lugar de Roma y en una ciudad hermosa en donde «no habrá muerte, ni llanto, ni lamento ni dolor». Allí, el pueblo de Dios estará tan seguro que las puertas de la ciudad pueden permanecer perpetuamente abiertas para recibir a las naciones, que pasan por ellas para rendirle tributo a Dios.

¿Cuál, entonces, es el propósito de todo este sufrimiento? Juan ve el sufrimiento de los perversos y el sufrimiento del pueblo de Dios desde perspectivas diferentes. Los malvados sufren por dos razones. Primera, por su sufrimiento, Dios los castiga por sus pecados. Los primeros cuatro jinetes y el ataque de la bestia y sus diez cuernos contra la prostituta muestran que Dios usará la lujuria de Roma por el dominio militar y político como instrumentos de su propia destrucción. Segunda, por el sufrimiento que él les impone, Dios llama a los malvados a

¹³⁵ Cf. Bauckham, *Climax of Prophecy*, 313–16.

que se arrepientan. A menudo la mano castigadora de Dios sólo endurece la oposición de ellos contra él, pero a veces logra conducirlos a la conversión.

El pueblo de Dios, de modo similar, sufre por dos razones. Primero, como en el caso de Jesús, el Cordero que fue inmolado, su sufrimiento es el medio por el que ellos muestran su fidelidad y entran en la presencia de Dios. Su sufrimiento frente a la presión de hacer acomodos con las afirmaciones religiosas de Roma es una indicación de lo genuino de su consagración a la sola soberanía de Dios. Segundo, por su sufrimiento a manos de los malos, están proveyendo evidencia para la justa condenación divina de los malos. Además, Juan ofrece a los que sufren de entre el pueblo de Dios el mensaje reconfortante de que Dios ha limitado su aflicción y que, aunque el dragón los atacará, Dios los protegerá de todo daño último y eterno.

Juan, por consiguiente, ofrece una palabra de desafío y de consuelo a sus lectores. Los reta a no hacer acomodos con la bestia. Sea lo que sea que «Balaam» y «Jezabel» puedan decir, la bestia usurpa la autoridad de Dios y exige lealtad total de sus súbditos. El destino de la bestia, el falso profeta, y los que hacen acomodos con ella está en el lago de fuego. Juan también ofrece una palabra de consuelo que Dios ha guardado de daño definitivo a los que siguen al Cordero dondequiera que va. Aunque pueden haber sufrido la muerte por su fidelidad, como el Cordero a quien siguen, heredarán la nueva Jerusalén. En ese lugar «no habrá muerte, ni llanto, ni lamento ni dolor», y se unirán a una vasta multitud «de todas las naciones, tribus, pueblos y lenguas» en la presencia del Dios eterno.

[p 723]

Capítulo 33

EL CHOQUE DE LAS COSMOVISIONES DE HEBREOS A APOCALIPSIS

Los nueve textos que se extienden desde Hebreos a Apocalipsis en las ediciones modernas del Nuevo Testamento abarcan un grupo diverso. Proceden por lo menos de seis autores diferentes. Tienen una amplia variedad de afinidades con otra literatura antigua, desde las tradiciones de sabiduría judía (Santiago), a tradiciones apocalípticas judías (Judas y Apocalipsis), y a tradiciones de filosofía helenística (2 Pedro). También proceden de varias corrientes de tradición cristiana inicial. Primera de Pedro y Hebreos respiran una atmósfera paulina. Segunda de Pedro, aunque tiene conocimiento y mira con buenos ojos a Pablo, tiene escasa superposición con su teología. Está, más bien, profundamente endeudada con la tradición cristiana judía de la cual surgió Judas. Santiago conoce a Pablo y tiene recelo de los malos entendidos de su teología. Las cartas juaninas hablan un idioma singular que comparten con el Evangelio de Juan. Apocalipsis parece haber surgido como un tipo de cristianismo judío que valoraba los temas apocalípticos cargados de símbolos, pero la exuberancia de su simbolismo incluso lo pone aparte de esta tradición.¹

A pesar de estas diferencias, estos nueve textos también se superponen teológicamente uno como otro de maneras significativas. En este capítulo examinaremos varios aspectos de superposición, primero entre los textos que dedican la mayor parte de su energía para atacar la herejía, y después entre los textos que animan a los cristianos en medio de la persecución. Ambos conjuntos de textos tienen una misma preocupación de proveer a sus lectores una cosmovisión o visión de la realidad diferente de la de sus oponentes.

Un conjunto de textos responde a los falsos maestros que intelectualizaron el evangelio. Estos falsos maestros han interpretado la enseñanza de Jesús y la comprensión de Pablo de la gracia y la fe de maneras que quitan el énfasis en la ética y lo pone en la afirmación verbal y conocimiento progresivo. Los escritores canónicos responden a este problema haciendo énfasis a tres aspectos de la tradición cristiana: el testimonio ocular en cuanto a Jesús, la ética como el cimiento demostrado de la autenticidad teológica de uno, y la necesidad de prestar atención a la advertencia de la enseñanza escatológica cristiana.

[p 724] El otro grupo de textos responde a los perseguidores que ven a los seguidores de Jesús como una amenaza a la estabilidad de la sociedad. Estos textos proveen una visión bíblica del Mesías de Dios, su pueblo, sus opresores, su sufrimiento y el futuro.

Debajo de la considerable diversidad de estos textos está el esfuerzo de todos ellos de presentar a sus lectores un cuadro del mundo como existe a los ojos de Dios, su Hijo, y los primeros testigos de la fe cristiana.

Falso Progreso Intelectual Y Respuestas Ortodoxas

El problema del «progreso» intelectual

Varios de estos nueve textos han enfocado problemas creados por maestros que afirmaban haber progresado más allá de la doctrina cristiana tradicional. Este problema es más claro en las tres cartas juaninas. Aquí un grupo se había separado de la comunidad juanina (1 Jn 2:19), aduciendo que habían avanzado más allá de la enseñanza que Jesucristo había dado en la carne (2 Jn 7, 9; cf. 1 Jn 4:2-3). No se habían contentado, sin embargo, simplemente con separarse de su grupo inicial, sino que esperaban convencer a los que quedaron atrás que su enseñanza «progresiva» era la correcta.² Sus maestros, por consiguiente, al parecer habían hecho estremecer la confianza de muchos que permanecieron en el grupo original, haciéndoles preguntarse si las viejas tradiciones en cuanto a Jesús a las que se aferraban en realidad eran suficientes para la vida eterna.

¹ Richard Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation* (New Testament Theology; Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1993), 9.

² Raymond E. Brown, *The Epistles of John* (AB 30; Doubleday, Garden City, N.Y., 1982), 645, 673, traduce 2 John 9, «Todo el que es así de “progresivo” que no permanece arraigado en la enseñanza de Cristo no posee a Dios».

Algo como esta estrategia probablemente está detrás de la seguridad que el Anciano les da a sus lectores en 1 Juan de que ellos tienen la «unción del Santo», que ellos ya «saben» lo que es necesario para la vida eterna (1 Jn 2:20–21, 24–25), y que no tienen necesidad de que nadie les «enseñe» (2:27). Estos «progresivos» también han «salido por el mundo», intentando convencer a otras comunidades que se fundaron en la enseñanza del discípulo amado de que ellos también deben avanzar más allá de esa enseñanza a un conocimiento más avanzado (2 Jn 7–11; cf. 1 Jn 4:1).

Un problema similar era plaga en las comunidades a las que escriben Judas y Pedro (en 2 Pedro). Los opositores de Judas se habían «infiltrado» en la comunidad a la que se dirige, indicando que ellos también eran maestros itinerantes. Como los oponentes del Anciano, estos maestros «son los que causan divisiones» (Jud 19). Como Coré, también se han rebelado contra la autoridad eclesiástica establecida y las tradiciones que esta autoridad guardaba (vv. 3, 8, 11). Varios elementos de la descripción que da Judas indican que, como los oponentes del Anciano, estos maestros también se consideran progresivos que habían avanzado más allá de la enseñanza anticuada de cristianismo tradicional. Son, dice, «refunfuñadores y criticones», y «hablan con arrogancia» (v. 16). No sólo que «maldicen» la enseñanza tradicional (vv. 8, 10) sino que también la ridiculizan (v. 18).

[p 725] Pedro adopta mucho del lenguaje descriptivo de Judas en su ataque a los falsos maestros: posiblemente los mismos falsos maestros que preocupaban a Judas. Ellos «desprecian la autoridad» (2 P 2:10a), incluyendo la de los apóstoles (1:16; 3:15–16) y de los profetas (1:19–21). Son «atrevidos y arrogantes» (2:10b), blasfeman la enseñanza tradicional (2:10b, 12), y «pronuncian ... discursos arrogantes y sin sentido» (2:18). Son «burladores» que ridiculizan la idea de que Dios intervendrá en el futuro en un mundo que él ha permitido continuar por su camino desde principios del tiempo (3:3–4). Ellos también seleccionan a los que siguen la enseñanza cristiana tradicional, enfocando sus esfuerzos en convertidos recientes (2:18). Aquí de nuevo surge un cuadro de maestros que ridiculizan la doctrina tradicional, aduciendo que es irracional. Los elementos de ridículo y mofa en sus estrategias persuasivas probablemente quieren decir que ellos también se consideraban progresivos. Probablemente veían a los que se aferraban a las tradiciones cristianas antiguas como retrógrados intelectualmente.³

El abandono de los progresivos de la ética cristiana tradicional es una preocupación especial del Anciano, Judas y Pedro. El anciano trata de la distinción que sus oponentes hacen entre el conocimiento y las expresiones prácticas de amor. «El que afirma: «Lo conozco» [a Jesús]», escribe el Anciano, «pero no obedece sus mandamientos, es un mentiroso y no tiene la verdad» (1 Jn 2:4). Estos mandamientos se pueden resumir en el mandato singular de Jesús «que nos amemos los unos a los otros» (3:23–24), y en la expresión de ese amor al compartir las posesiones materiales de uno con otros creyentes necesitados (3:17). Las expresiones prácticas de amor por otros, por consiguiente, demuestran la afirmación de que uno «conoce a Dios» (4:7–8). El anciano les amonesta a sus «hijitos»: «no amemos de palabra ni de labios para afuera, sino con hechos y de verdad» (3:18), y se regocija cuando sus hijos «están practicando la verdad» (2 Jn 4; 3 Jn 3). Los oponentes del Anciano parecen haber pensado que puesto que el conocimiento es la clave para la salvación, el amor por otros no es importante.

Los falsos maestros que están detrás de Judas y 2 Pedro al parecer han asumido un enfoque similar a la relación entre su enseñanza y la ética. Judas dice que pervierten la gracia de Dios en desenfreno (Jud 4). También parece decir que ellos niegan la realidad de un juicio final (vv. 8, 14). Al parecer esto implica para ellos que Dios no castigará su conducta de pecado, y eso les permite seguir sus propios deseos impíos y usar las reuniones *agape* cristianas como ocasiones para hacerlo así (vv. 12, 16). Judas nunca dice claramente que sus oponentes se interesan particularmente en el conocimiento, aunque sí los acusa de ignorar la doctrina ortodoxa y de actuar de mane-

³ Richard Bauckham *Jude, 2 Peter* (WBC 50; Word, Waco, Tex., 1983), 156, dice que «tal vez se veían a sí mismos como atrevidos radicales jóvenes tratando de purgar de la iglesia una gran cantidad de galimatías tradicionales».

ras irracionales y como animales (v. 10).⁴ Tal vez esto es un contrapeso a las afirmaciones de ellos [p 726] de poseer conocimiento especial, y si es así, tal vez ellos afirman que sus visiones (v. 8) y su relación especial con el Espíritu (v. 19) provee la base para este conocimiento.

Si los oponentes de Judas son los mismos que el grupo que Pedro ataca, el caso tiene más peso en cuanto a que ellos aducen algún conocimiento especial e insisten en que su conocimiento les permite su conducta escandalosa. Pedro con cuidado enlaza «el conocimiento que tienen de Dios y de Jesús nuestro Señor» (2 P 1:2) a la conducta ética. El conocimiento de Dios, dice, lleva a la piedad (1:3; cf. 2:20–21). El conocimiento debe ir acompañado por dominio propio, lo opuesto del vicio del abandono moral que cultivan los falsos maestros (2:2, 7). Pedro escribe para evitar a sus lectores, que están en peligro del engaño de estos falsos maestros, para que no sean «inútiles e improductivos» en su «conocimiento de nuestro Señor Jesucristo» (1:8; cf. 3:18). Parece razonable, a la luz de este énfasis, pensar que los oponentes de Pedro ligaban su conducta inmoral, que es la principal preocupación de Pedro (2:2–22), con su afirmación de conocimiento especial.⁵

Como el Anciano, por consiguiente, Judas y Pedro atacan a los oponentes cuyas enseñanzas se apartan de la ortodoxa cristiana no sólo en su comprensión de Dios y lo que él ha hecho en Jesucristo, sino también en sus afirmaciones en cuanto a las implicaciones éticas de su enseñanza nueva y «progresiva». Todos estos falsos maestros se parecen al auspiciar un desvío de la ortodoxia cristiana que también quiere decir una desviación de la ética cristiana.

Las dos clases de enseñanza falsa, sin embargo, son también diferentes entre sí en un aspecto importante. Por un lado, los oponentes de Juan parecen haber separado su teología y cristología por entero de la ética; la conducta de uno, aducen, es irrelevante para la salvación. Esta idea parece estar detrás de su concepto de pecado. Probablemente aducen no tener pecado, no debido a que han guardado el mandamiento de Jesús de amarse unos a otros, sino porque lo consideran irrelevante (1 Jn 1:9–10; 3:4, 23).

De la misma manera, pueden haber negado la significación expiatoria de la muerte de Jesús porque piensan que un mecanismo no es necesario así para su salvación. Si la transgresión del mandamiento de Dios es irrelevante para la salvación, entonces cualquier expiación por romper ese mandamiento también es irrelevante (1 Jn 2:2; 4:10). No abogan, por tanto, una conducta contraria a la ética, pero parecen más bien ser moralmente indiferentes.⁶

Por otro lado, los oponentes de Judas y Pedro parecen enlazar su comprensión de la gracia de Dios específicamente a su conducta escandalosa. La conducta desenfrenada [p 727] en realidad queda implicada como resultado de su comprensión de la gracia de Dios. Su pensamiento se acerca al de los corintios, que «se enorgullecían» porque un hombre estaba viviendo en una relación sexual con la esposa de su padre. Esto, dice Pablo, es un tipo de inmoralidad «que ni siquiera entre los paganos se tolera» (1 Co 5:1). Era, por tanto, similar al «auto abando-

⁴ Algunos estudiosos piensan que el uso de la palabra «ortodoxo» para describir los textos cristianos del primer siglo y principios del segundo es anacrónico. En todo este período, razonan ellos, una amplia variedad de comprensiones de Jesús competían por seguidores, y lo que nosotros llamamos cristianismo «ortodoxo», es decir, el cristianismo definido por los grandes concilios ecuménicos, emergió sólo gradualmente como dominante. Ver, por ej., Walter Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (Fortress, Philadelphia, 1971; ed. alemana orig., 1934), y, más recientemente, Bart D. Ehrman, *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths we Never Knew* (Oxford Univ. Press, Oxford, 2003). Ehrman usa el término «proto-ortodoxo» para describir al grupo a la larga dominante. Un caso convincente se puede presentar, sin embargo, de que lo que a la larga llegó a ser enseñanza ortodoxa representa más fielmente que otras ideas competidoras la significación histórica y teológica de Jesús. No parece inapropiado, por consiguiente, usar el término «ortodoxo» en esta etapa de la historia cristiana inicial. Sobre el demasiado énfasis en algunos círculos académicos sobre la variedad en el cristianismo más inicial, ver Rudolf Schnackenburg, *The Church in the New Testament* (Seabury, Nueva York, 1965), 14–15.

⁵ Pace Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 150, 170, que opina que siendo que Pedro no usa el término «conocimiento» (sea *epignosis* o *gnosis*) de una manera explícitamente polémica, sus oponentes probablemente no apelaron al mismo.

⁶ Cf. Brown, *Epistles of John*, 54–55, 80–81.

no» moral escandaloso (*aselgeia*) en el que participaban los oponentes de Judas y Pedro (2 P 2:2, 18; Jud 4)⁷ El orgullo de los corintios por la conducta socialmente escandalosa implica que, desde la perspectiva corintia, su conducta tenía alguna justificación teórica. De modo similar, los oponentes de Judas y Pedro han hallado justificación teórica para su conducta escandalosa en su enseñanza perversa de la gracia de Dios y en su negativa del juicio venidero (2 P 3:3–16; Jud 4, 8, 14–15).

En resumen, tanto las cartas juaninas como Judas y 2 Pedro atacan a los falsos maestros que piensan que han progresado más allá de la doctrina cristiana tradicional. El anciano describe a los falsos maestros entre sus iglesias de esta manera explícitamente cuando dice que todo el que los sigue «se descarría» (*jo proagon*) y no permanece en la enseñanza de Cristo (2 Jn 9). Estos «progresistas» parecen aducir que poseen un cuerpo avanzado de conocimiento y hacer énfasis en la importancia del conocimiento por sobre la ética. Esos elementos vuelven a aparecer en Judas y 2 Pedro, en donde los falsos maestros emplean una estrategia de ridículo hacia la enseñanza cristiana tradicional y usan su conocimiento para justificar la conducta moralmente escandalosa.

Sabiduría y ética en Santiago

¿Debemos incluir a Santiago en este grupo de cartas que atacan la enseñanza falsa intelectualmente «progresiva»? Es difícil saber si Santiago tenía en mente alguna enseñanza falsa de tipo reflejo cuando escribió su tratado. Parece atacar un malentendido del pensamiento de Pablo sobre la justificación por fe en 2:14–26, y ese malentendido elevaba la importancia de la afirmación intelectual de uno a la doctrina cristiana por sobre la conducta de la vida de uno. El problema que Santiago trata, sin embargo, puede no ser nada más que una discusión superficial de que en tanto que uno adopte una confesión cristiana básica intelectualmente, no importa la conducta de uno. El blanco de Santiago puede no ser una persona pensadora que intenta explicar teóricamente bien sea indiferencia a la ética o conducta no ética, sino una persona que, como lo dice en 4:17: «sabe hacer el bien y no lo hace».

Un pasaje puede indicar, no obstante, que Santiago tiene en su vista un grupo similar a los oponentes que atacan el Anciano, Judas y Pedro. En 3:13–18 Santiago contrasta dos tipos de sabiduría:

¿Quién es sabio y entendido entre ustedes? Que lo demuestre con su buena conducta, mediante obras hechas con la humildad que le da su sabiduría. Pero **[p 728]** si ustedes tienen envidias amargas y rivalidades en el corazón, dejen de presumir y de faltar a la verdad. Ésa no es la sabiduría [*sofia*] que descende del cielo, sino que es terrenal [*epigeios*], puramente humana [*psuquike*] y diabólica [*diamoniodes*]. Porque donde hay envidias y rivalidades, también hay confusión y toda clase de acciones malvadas.

En cambio, la sabiduría que descende del cielo es ante todo pura, y además pacífica, bondadosa, dócil, llena de compasión y de buenos frutos, imparcial y sincera. En fin, el fruto de la justicia se siembra en paz para los que hacen la paz.

Como los oponentes del Anciano, Judas y Pedro, aquellos contra los cuales Santiago habla en este pasaje aducen tener sabiduría, pero el fruto de esta «sabiduría» se delata como meramente «terrenal» y «no espiritual» en su naturaleza; el tipo errado de sabiduría por entero. Como con los oponentes del Anciano, la afirmación de conocimiento no es sino palabras vacías y trastorna la comunión de los creyentes (Stg 3:14, 16, 18; cf. 1 Jn 2:4, 19; 3:18). Como con los oponentes de Judas, esta «sabiduría» produce división y es «no espiritual» (*psuquikos*, Stg 3:15; cf. Jud 19).

El lenguaje de Santiago también suena como el lenguaje que Pablo usó para refutar las afirmaciones de sabiduría de los corintios: afirmaciones que la disensión e inmoralidad de los corintios demostraba que era falsa. Para responder a esas afirmaciones, Pablo hizo distinción entre «la sabiduría [*sofia*] del mundo» y «la sabiduría de

⁷ Para esta traducción de *aselgeia*, ver BDAG, 141.

Dios» (1 Co 1:20–21, 23–24). También contrastó a la «persona no espiritual [*psuquikos*]» con la «persona espiritual» que discierne todas las cosas (2:14–15).

Cuando unimos estas conexiones con la polémica de Santiago contra el mal uso del lenguaje de Pablo de la fe y la justificación en 2:14–26, es fácil pensar que Santiago se preocupa con los que tienen alguna conexión con la teología paulina, pero que, desde el principio, han adoptado el evangelio de Pablo en forma trunca. Se contentan con usar el lenguaje de Pablo de la gracia de Dios y fe humana como medio de la justificación pero no conectan estos conceptos con la noción de la santidad ética del pueblo de Dios que también es importante para Pablo.

Si algo como este mal uso de la teología de Pablo está debajo de la preocupación de Santiago con «una buena conducta» y «obras hechas con la humildad que le da su sabiduría» (Stg 3:13; cf. 2:14, 24, 26), entonces aquellos a quienes Santiago ataca están conceptualmente muy cerca de los oponentes de Judas y Pedro. Esos oponentes también parecen tener una conexión con la teología paulina de la gracia (2 P 3:16; Jud 4), aunque atenuada. Si existe alguna conexión conceptual, entonces Santiago parece tratar el problema en una etapa primitiva de su desarrollo cuando la gente simplemente está usando la gracia de Dios como una excusa para no hacer lo que saben que es lo bueno (2:16; 4:17). Todavía no han desarrollado argumentos razonados de que la conducta ética en realidad no está «bien». Esto no quiere decir que el problema que Santiago ataca ocurre cronológicamente antes que el problema que los otros autores tratan, sólo que lo hallamos en una forma menos desarrollada.

[p 729] Sumario

Las cartas juaninas por un lado, y Judas y 2 Pedro por otro, dan testimonio de dos movimientos hacia la intelectualización de las tradiciones apostólicas de las que surgieron. Una surgió dentro de las iglesias bajo el liderazgo del discípulo amado, y la otra dentro de las iglesias con alguna conexión a Pablo. Es imposible saber si tenían alguna relación entre sí, y la evidencia de que Santiago tenía conocimiento de uno u otro movimiento sigue siendo ambigua.

Con todo, la amplia similitud de estos dos movimientos es asombrosa: ambos excusan o justifican la conducta contraria a la ética en base a su conocimiento progresivo. Los falsos maestros que desatan el caos en las iglesias del Anciano aducen haber «progresado» más allá de las tradiciones que el Anciano ha enseñado. Los falsos maestros a los que Judas y Pedro se oponen se especializan en ridiculizar la cuestionable idea de que Dios juzgará al mundo. Ambos conjuntos de falsos maestros, por consiguiente, cultivan la noción de que tienen acceso a un conocimiento más elevado que el que poseen los cristianos tradicionales. Este conocimiento les provee de una noción de la realidad diferente de la de los tradicionalistas que han dejado atrás y los libra de las normas éticas del cristianismo ortodoxo.

La respuesta ortodoxa al «progreso» intelectual

Con todas sus diferencias entre sí, Santiago, Judas, Pedro y el Anciano también comparten una estrategia similar para hacerle frente a la intelectualización de la tradición cristiana. Cada autor hace énfasis contra los «progresivos» en una visión de la realidad edificada sobre la tradición, ética y escatología.

La tradición apostólica como el puente al Jesús histórico

Entre estos cuatro autores, el Anciano se preocupa más por la tradición, tal vez porque él y sus oponentes aducen apropiarse precisamente de la misma tradición: que está enquistada en el Evangelio del discípulo amado. En tanto que los oponentes del Anciano parecen tanto apropiarse de la tradición como «progresar» más allá de ella, sin embargo, el Anciano insiste que progresar más allá de la tradición de la comunidad es apartarse del único puente que enlaza la existencia cristiana de la comunidad presente con el Jesús histórico. El anciano mismo es una de las columnas que sostienen este puente.

Contra las afirmaciones de los progresivos de que Jesús no asumió un cuerpo de carne (1 Jn 4:2–3; 2 Jn 7), el Anciano recalca su situación como testigo ocular de la existencia física de Jesús. Junto con otros, él lo vio y lo palpó (1 Jn 1:1b). Él puede confirmar el testimonio ocular del evangelio de que en la muerte de Jesús agua y san-

gre salieron de su torso herido (1 Jn 5:6–7; cf. Jn 1:14; 19:34–35). Cuando el Anciano afirma haber oído al Jesús histórico (1 Jn 1:1, 3), puede haber pensado especialmente de la indiferencia de los oponentes a la ética y a su propia capacidad para decir con autoridad que los mandamientos de amarse unos a otros vinieron del mismo Jesús (1 Jn 3:23; cf. Jn 13:34–35; 15:12, 17).

[p 730] Él y otros testigos oculares de Jesús son el eslabón esencial entre el mismo Jesús, que «era desde el principio» (1 Jn 1:1; 2:13, 14), y el «principio» de la consagración cristiana de sus lectores (2:7, 24; 3:11). Sólo al permanecer en la tradición que el Anciano les ha comunicado al principio de su consagración cristiana sus lectores «permanecerán en el Hijo y en el Padre» y tendrán «vida eterna» (2:24–25). Sólo al permanecer conectados a esa tradición podrán los lectores del Anciano discriminar entre la verdad y el error: «Nosotros somos de Dios, y todo el que conoce a Dios nos escucha; pero el que no es de Dios no nos escucha. Así distinguimos entre el Espíritu de la verdad y el espíritu del engaño» (1 Jn 4:6).

Judas y Pedro también luchan con oponentes que tratan de arrebatárles la tradición cristiana y entonces progresar más allá de ella. Al parecer lo hacen a nombre de Pablo (2 P 3:15–16), haciendo capital la preocupación central de Pablo en cuanto a la gracia de Dios (Jud 4). Si esto es una comprensión correcta de la estrategia de los oponentes, entonces es significativo que ni Judas ni Pedro atacan al mismo Pablo. Judas afirma «la gracia de nuestro Dios» y llama una perversión los esfuerzos de los falsos maestros de convertirla en cimiento de una conducta escandalosa (v. 4). Pedro considera a Pablo «nuestro querido hermano» y ve los intentos de sus oponentes de justificar su falsa enseñanza en las cartas de Pablo y el resto de las Escrituras como una distorsión de ellas (2 P 3:15–16).

En lugar de atacar la tradición paulina, Judas y Pedro apelan a su propia conexión con la tradición apostólica. Judas empieza su carta con un comentario sobre su relación personal con Santiago (Jud 1), el propio hermano del Señor (Gá 1:19), testigo de la resurrección de Jesús (1 Co 15:7), y columna de la iglesia de Jerusalén (Gá 2:9). La implicación de la afirmación de Judas de ser «hermano de Jacobo» no se les pasaría por alto a sus lectores: Judas, el hermano de Santiago, era también hermano de Jesús. Un asociado tan íntimo de los apóstoles y del mismo Jesús, por consiguiente, posee la autoridad para recordarles a sus lectores las palabras de los apóstoles (Jud 17).

Judas también entiende su carta como una lucha con sus oponentes por «la fe encomendada una vez por todas a los santos» (Jud 3). Esto implica que la mayoría de los cristianos («los santos») aceptarán la «fe» que Judas defiende en su carta y que ella es un cuerpo inmutable de tradición cuidadosamente entregado de una generación de creyentes a la siguiente. Es «santísima», separada como pura, y el cimiento sobre el que los lectores de Judas deben edificar (Jud 20). Judas concibe su propio papel como un puente entre sus lectores y «el mensaje anunciado anteriormente por los apóstoles de nuestro Señor Jesucristo» (v. 17). Él está entre aquellos a quienes los apóstoles habían entregado la tradición, y su carta es un esfuerzo de asegurar que esta tradición surge intacta del ataque de los falsos maestros.

Pedro también considera a los apóstoles como el conducto de tradición confiable en cuanto a la enseñanza de Jesús. Los apóstoles son testigos oculares de los acontecimientos del ministerio de Jesús (2 P 1:16) y han oído los mandamientos que él enseñó (3:2). Su testimonio de Jesús toma un lugar igual al de «los santos profetas» en **[p 731]** autoridad (3:2; cf. 3:16). Como apóstol (1:1), Pedro por consiguiente está altamente calificado para refutar las «herejías destructivas» (2:1) de los falsos maestros y asegurarles a sus lectores que su fe es «tan preciosa» (1:1) como la de los que vieron los acontecimientos del ministerio de Jesús y le oyeron enseñar.⁸

Pedro afirma, todavía más, que fue testigo ocular no meramente del ministerio de Jesús en forma general, sino del suceso específico del ministerio de Jesús (la transfiguración) que muestra el error de los maestros falsos en su negativa a creer en la segunda venida de Jesús (2 P 1:16–18). Él está bien calificado, por consiguiente, no sólo para recordarles a sus lectores la verdad (1:12–15), sino también para indicar que los falsos maestros se han desviado de la enseñanza de Jesús (1:16–18).

⁸ Cf. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 167.

Como el Anciano y Judas, Pedro se levanta como una columna de sostenimiento debajo del puente de la tradición que conecta la fe de sus lectores con el Jesús histórico. Pedro considera el esfuerzo de los falsos maestros de apelar a la tradición mediante las cartas de Pablo y «las otras Escrituras», una distorsión y un fracaso. Su propia conexión con los acontecimientos del ministerio de Jesús y los mandamientos que Jesús enseñó le da a Pedro la autoridad para hacer este juicio.

De nuevo, Santiago no encaja nítidamente en la misma categoría de las cartas del Anciano, Judas y Pedro, aunque surgen algunas similitudes. Cuando Santiago, al fin de su carta, insta a sus lectores a rescatar a los que se descarrían de la verdad y a hacer volver a los pecadores del error en que caminan, probablemente tiene en mente algo similar a lo que él mismo ha tratado de hacer en Santiago 2:14–26 y tal vez 3:13–18.⁹ En estos pasajes, como hemos visto, Santiago puede haber estado respondiendo a un malentendido de la teología de Pablo similar a la permutación de la enseñanza de Pablo que el mismo Pablo ocasionalmente encontró (Ro 3:8). La «persona superficial» (*antzropos kenos*) a quien Santiago ataca en 2:14–26 y la persona «sabia» de 3:13–18 probablemente aducen que Pablo es su autoridad apostólica.

Si es así, sin embargo, Santiago no muestra interés en afirmar su propia autoridad apostólica en contra de Pablo. Es notoriamente egalitario en su enfoque a la autoridad, apelando no a ningún cargo o situación de testigo ocular sino llamándose a sí mismo meramente «siervo de Dios y del Señor Jesucristo» (Stg 1:1).¹⁰ Menciona maestros, pero sólo dice que puesto que ellos serán juzgados más estrictamente que otros, no muchos deben buscar ese cargo (3:1). Habla de ancianos, pero ellos son siervos de los demás a quienes los enfermos llaman para la oración (5:14). Sus lectores son «hermanos y hermanas» de Santiago y unos de otros, y deben ser tratados con compasión aunque sean pobres (2:14). Santiago no apela a su condición apostólica para la autoridad sino solamente a «la palabra de verdad» (1:18, 21–23) y a «la ley perfecta» (1:25; 2:8–12; 4:11), y su prueba de autenticidad se conduce de acuerdo a estos depósitos de la voluntad de Dios (1:22–23, 2:12).

[p 732] Es difícil decir por qué la carta de Santiago difiere de esta manera de las cartas juaninas, Judas y 2 Pedro. Probablemente el origen de la diferencia está en la situación diferente que Santiago considera, y también hay señales de que el problema que Santiago ataca no está tan desarrollado como el problema que se menciona en otras cartas. La «intelectualización» de la tradición cristiana que Santiago ataca todavía no se ha desarrollado en un esfuerzo deliberado de elevar el conocimiento por sobre la conducta, o de decir que el conocimiento progresivo de uno convierte en legítima la conducta escandalosa. Los opositores de Santiago también parecen haber apelado más al lenguaje de Pablo que específicamente a su autoridad apostólica para respaldo de su pensamiento relativamente superficial sobre la justificación por fe.

La ética como prueba de autenticidad

Cada una de las seis cartas que se preocupa primordialmente con una falsa enseñanza usa la conducta como prueba de la autenticidad. Para el Anciano, la conducta de pecado, particularmente la conducta que carece de amor manifestada en una renuencia a mostrar compasión por los necesitados es una clara señal de falsedad. El anciano difícilmente podría haber sido más claro en este punto:

Así distinguimos entre los hijos de Dios y los hijos del diablo: el que no practica la justicia no es hijo de Dios; ni tampoco lo es el que no ama a su hermano (1 Jn 3:10; cf. 3:8, 14–15; 4:19).

Unas pocas frases más adelante él habla más específicamente sobre cómo esta falta de amor se manifiesta: «Si alguien que posee bienes materiales ve que su hermano está pasando necesidad, y no tiene compasión de él, ¿cómo se puede decir que el amor de Dios habita en él?» (3:17).

Esto es cierto incluso si las afirmaciones del falso maestro en cuestión parecen al principio ser ortodoxas. Muchos pueden aducir tener comunión con el Hijo de Dios, Jesús, y conocer a Dios y amarlo, pero si andan en

⁹ Luke Timothy Johnson, *The Letter of James* (AB 37A; Doubleday, Nueva York), 346.

¹⁰ Sobre el egalitarismo de Santiago, ver Johnson, *James*, 82, al cual debo este párrafo.

oscuridad y no guardan sus mandamientos, particularmente los mandamientos de amar a sus hermanos en Cristo, son mentirosos (1 Jn 1:6; 2:4; 4:19). Por eso el Anciano puede ser riguroso en cuanto a la negativa de Diótrefes para mostrar hospitalidad a los misioneros ortodoxos como en cuanto a los que niegan que Jesús haya venido en la carne (1 Jn 4:2; 2 Jn 7). Aunque la cristología de Diótrefes al parecer es totalmente ortodoxa, su imitación del mal antes que del bien muestra que él «no ha visto a Dios» (3 Jn 11).

De modo similar, Judas y Pedro afirman que la actividad inmoral de los maestros a los que se oponen revela la naturaleza verdadera y perversa de estos maestros, y por consiguiente es una señal segura de que su enseñanza es falsa. Judas se preocupa profundamente en cuanto a la inmoralidad sexual de los maestros falsos en contra de los cuales escribe y cuidadosamente muestra como el desenfreno sexual los alinea con aquellos a quienes, en la tradición judía, Dios se opone. Sea cual sea su afirmación de revelación especial de Dios por sueños o acceso al Espíritu (Jud 8, 19), su conducta los **[p 733]** coloca junto a los quejosos de la generación de Israel en el desierto (v. 5), los ángeles malos del tiempo de Noé (v. 6), los habitantes de Sodoma y Gomorra (v. 7), y Caín, Balaam y Coré (v. 11). Su inmoralidad sexual surge, dice Judas, de su afinidad con los animales cuyos instintos sexuales brotan naturalmente y no están moderados por la razón (v. 10). Así, la verdadera naturaleza de los falsos maestros se hace visible en su conducta.

Pedro toma la misma posición y la amplía. El conocimiento de Dios y del Señor Jesucristo lleva a santidad y al cultivo de las virtudes. No permanece ociosa ni sin fruto (2 P 1:3, 8), y las virtudes a que conduce provee los medios por los cuales los creyentes pueden «asegurarse del llamado de Dios» (1:10). «El que no ... tiene» estas virtudes, dice Pedro, «es tan corto de vista que ya ni ve, y se olvida de que ha sido limpiado de sus antiguos pecados» (1:9), clara referencia a los falsos maestros a quienes Pedro describe más adelante como habiéndose enredados de nuevo en la corrupción del mundo después de inicialmente haber escapado de ella «después de haber conocido el santo mandamiento que se les dio» (2:21). Su reversión, por su conducta, a «la corrupción del mundo» revela su verdadera naturaleza, tal como un perro o un cerdo inevitablemente dejan su inmundicia detrás sólo para volver a ella (2:21–22).

Como Judas, Pedro alinea a los falsos maestros con la conducta de aquellos que, en la tradición judía, a quienes Dios destruyó o encarceló para destrucción futura: los ángeles malvados y los perversos del tiempo de Noé, las ciudades de Sodoma y Gomorra, y Balaam (2 P 2:4–16). Como Judas, la falsedad de los falsos maestros en la carta de Pedro es visible por la manera en que se comportan.

El anciano, Judas y Pedro ciertamente se preocupan por las desviaciones de la doctrina ortodoxa de parte de los falsos maestros a quienes han enfocado, sea de la enseñanza de que Cristo vino en la carne o de la doctrina de un juicio final. La conducta de los falsos maestros, no obstante, es de igual preocupación a estos tres autores. La falsedad de ellos está no meramente en el contenido de su cristología y escatología, sino también en su falta de compasión por otros creyentes, su carácter divisivo y su inmoralidad sexual.

En este punto Santiago se acerca más a los otros tres. Como Juan, que insta a sus lectores: «no amemos de palabra ni de labios para afuera, sino con hechos y de verdad» (1 Jn 3:18), y que sospecha de Diótrefes debido sólo a su conducta (3 Jn 9–11), Santiago les dice a sus lectores: «No se contenten sólo con escuchar la palabra, pues así se engañan ustedes mismos. Llévenla a la práctica» (Stg 1:22). Juan y Santiago saben que sus oponentes pueden usar lenguaje que suena ortodoxo: «Tengo comunión con él», «yo le conozco», «yo amo a Dios», «Que les vaya bien; abríguense y coman hasta saciarse», «Solo hay un Dios», pero que la conducta de sus oponentes delata la realidad detrás de su máscara santurrona.

Como Judas y Pedro, Santiago opina que las personas actúan de una manera consistente con sus compromisos básicos, digan lo que digan. Después de todo, una fuente salobre no puede producir agua potable tal como una higuera no puede dar **[p 734]** aceitunas ni la vid producir higos (3:11–12). La envidia, la ambición egoísta, el desenfreno y toda práctica mala son los frutos de los que poseen la clase errada de sabiduría: la sabiduría que es terrenal, no espiritual y diabólica (3:13–16). Además, el contexto histórico en que Santiago hace estas y otras afirmaciones similares en cuanto a la división entre las afirmaciones y las acciones aparece ser uno en el que algunos

creyentes estaban empezando a basar su declaración de que la conducta no importa en la enseñanza de Pablo sobre la justificación por fe (2:14–16). Aquí también, como hemos visto, Santiago se parece a Judas y a 2 Pedro.

De nuevo, sin embargo, hay una diferencia importante entre Santiago y los otros tres. Los oponentes de Santiago apenas están empezando a argumentar su caso en base teológica y no lo están haciendo muy bien (2:18). La superficialidad de su consagración a su ideología es clara (2:20). Los sentimientos que expresan en este punto todavía son suficientemente ortodoxos; los problemas doctrinales surgen sólo cuando intentan definir la «fe» que justifica como mero asentimiento intelectual (2:24).

La escatología como revelación y advertencia

El anciano, Judas y Pedro usan temas escatológicos en sus cartas de dos maneras. Primero, identifican a los falsos maestros que atacan con los enemigos escatológicos del pueblo de Dios que, conforme a un tema común en la literatura apocalíptica judía, surgirán en el período que conduce al día final del juicio. Segundo, advierten a sus lectores la suerte que les vendrá a estos falsos maestros en ese tiempo y, por implicación, a todos los que siguen su enseñanza.

El anciano les dice a sus lectores que ha escrito en «la última hora» y que la presencia del Anticristo escatológico ha sido presagiada por la apariencia de «muchos anticristos» (1 Jn 2:18). Estos anticristos resultan ser los que se han separado de la comunidad del Anciano (2:19) y han sustituido al Cristo del cuarto Evangelio con sus propios Cristos carnales (2:22; 4:2–3). El anciano también los llama «engañadores» (2:26; 2 Jn 7) y «falsos profetas» (1 Jn 4:1). Probablemente considera el surgimiento de ellos por lo menos un cumplimiento parcial de la profecía de Jesús, que se halla en los discursos apocalípticos de los Sinópticos, de que «al fin del siglo» «falsos Cristos», «falsos profetas» y «engañadores» surgirán (Mt 24:3, 5, 11, 24; cf. Mr 13:3, 5, 22; Lc 21:8). Con esta consideración en mente, el Anciano ofrece consuelo y advertencia para sus lectores: consuelo de la aparición problemática de desviación de la enseñanza apostólica no es un desarrollo inesperado, y advertencia de que sus lectores deben «continuar» en el Hijo «para que, cuando se manifieste, podamos presentarnos ante él confiadamente, seguros de no ser avergonzados en su venida» (1 Jn 2:28).

El mismo énfasis doble aparece en Judas y 2 Pedro. Judas describe a los falsos maestros en contra de los cuales escribe como «ciertos individuos que desde hace mucho tiempo han estado señalados para condenación» (Jud 4). Luego da tres ejemplos de esta tradición profética escrita: una serie de tipos bíblicos a los cuales los falsos maestros corresponden (vv. 5–7, 11), una cita de *1 Enoc* (Jud 14–15; cf. *1 En* 1:9), y una cita del [p 735] «mensaje anunciado anteriormente por los apóstoles de nuestro Señor Jesucristo» (Jud 17–18).¹¹

Cuando Judas menciona las profecías de los apóstoles puede tener en mente algunas de las mismas advertencias de Jesús que el Anciano tiene en mente, porque aunque Jesús las dijo, los apóstoles se las entregaron.¹² También, como el Anciano, la descripción que Judas da de la suerte escatológica de estos falsos maestros en «el juicio del gran Día» (Jud 6) probablemente implica una advertencia para sus lectores a que no se dejen engañar por ellos y sufran de esa manera de la misma suerte que ellos. Tal como los falsos maestros avanzan hacia el «fuego eterno» mostrado en las ruinas humeantes de Sodoma y Gomorra (v. 7), Judas se preocupa de que sus lectores arrebaten «del fuego» a cualquiera entre ellos que al presente esté siguiendo a los falsos maestros pero que puede ser salvado (v. 22).

Pedro, apoyándose parcialmente en Judas, sigue el mismo patrón. La «condenación» (*krima*) de los falsos maestros, dice, «no está estancada desde la antigüedad [*ekpalai*], y su destrucción no se duerme» (2 P 2:3, trad.

¹¹ Cf. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, que afirma convincentemente que Judas 5–19 explica el v. 4, y que la referencia a la profecía apostólica en los vv. 17–18 no necesita «llevar el peso completo» de *palai* («hace mucho tiempo») del v. 4.

¹² Es posible que también tenga presente profecías tales como las del apóstol Pablo como en Hch 20:29–30; 1 Ti 4:1–3; 2 Ti 3:1–9. Como Judas, estos pasajes no mencionan a los falsos profetas, y enfocan la naturaleza inescrupulosa de los falsos maestros que surgirán en los últimos tiempos.

pers.). Esto hace eco de la afirmación de Judas (Jud 4) de que la «condenación» (*krima*) fue descrita «desde hace mucho» (*palai*). También como Judas, Pedro considera sus ejemplos bíblicos de los malos como más que ejemplo: son profecías tipológicas de los falsos maestros y su suerte.¹³ Esto es claro en 2 Pedro 2:5 y 3:6–7, en donde Pedro toma las aguas del diluvio del tiempo de Noé como prototipo de la destrucción que vendrá al mundo en «el día del juicio» (3:7).

Si es así, entonces Pedro probablemente toma a los ángeles malos, a quienes él da por sentado que se describen en Génesis 6:1–4, como prototípicos de los falsos maestros de las comunidades a las que escribe (2 P 2:1–4). De la misma manera, Pedro parece haber visto la destrucción de Sodoma y Gomorra por fuego como un tipo de la destrucción del mundo por fuego en el día del juicio. Probablemente también ve a los «perversos» (2:7) de estas ciudades como tipos proféticos de los falsos maestros. Así como la destrucción de los habitantes de Sodoma y Gomorra provee un ejemplo de lo que les sucederá a los «impíos» (*asebesin*, 2:6), así el día del juicio traerá destrucción sobre los «impíos» (*asebon*, 3:7) como los falsos maestros.

Esto implica que la presencia de los falsos maestros es una señal de «los últimos días» y Pedro dice esto explícitamente en 2 Pedro 3:3: «Ante todo, deben saber que en los últimos días vendrá gente burlona que, siguiendo sus malos deseos, se mofará». Al principio esto parece como una profecía de los falsos maestros que vendrán, pero cuando Pedro empieza en 3:5 a refutar la mofa que los falsos maestros escatológicos han dirigido contra sus lectores, es claro que la profecía se ha cumplido y que Pedro [p 736] considera a los falsos maestros como una señal de que los últimos días ya han llegado (cf. 2:1, 10b).

Como con el Anciano y Judas, la escatología de Pedro también sirve para advertir a sus lectores para no caer presa de los engaños de los falsos maestros. Aunque el contexto de su comentario muestra que tiene primordialmente en mente a los falsos maestros cuando habla del castigo escatológico de los malos (2 P 2:6, 9; 3:7), sus descripciones de los objetos del castigo de Dios son generales lo suficiente como para abarcar no sólo a los falsos maestros sino también a todos a los que se pueden aplicar las palabras «impíos» y «perversos».

Pedro deja en claro esta implicación de su escatología hacia el final de su carta. Allí les dice a sus lectores que puesto que ellos esperan la destrucción del universo y su nueva creación en «el día del Señor», día que vendrá con el carácter repentino de un ladrón, deben estar anhelando ser hallados en ese tiempo «sin mancha y sin defecto, y en paz» (2 P 3:10–14). Especialmente él tiene en mente la posibilidad de que sus lectores puedan caer de su posición segura al sucumbir de las promesas seductoras de los falsos maestros (3:17; cf. 2:2–3, 18–19).

De nuevo, Santiago es diferente de los otros autores. Ni siquiera da indicios de que los que hacen separación entre la fe y las obras o que aducen poseer «sabiduría» son los enemigos escatológicos de Dios. Más bien, llama a los opresores ricos a que reconozcan que ya es el «día de la matanza» y que, por su codicia, están engordándose a sí mismos para la matanza (Stg 5:1–6). A los justos víctimas de los ricos Santiago les insta paciencia y habla las palabras consoladoras de que «la venida del Señor está cerca» y que «¡El juez ya está a la puerta!» (5:7–11).

Estas serían, por cierto, palabras aleccionadoras para los ricos que oprimen a los creyentes. También pondrían a pensar a los «cristianos» ricos que maltratan a los pobres (2 P 2:14–15). En ningún caso, sin embargo, tales personas se elevan al nivel de oponentes escatológicos de Dios. Tal vez Santiago los hubiera evaluado en forma diferente si los cristianos ricos hubieran estado enseñando activamente su posición, como los oponentes de Judas y Pedro. Como son las cosas, parece que ellos tan sólo justificaban su manera cómoda pero dañina forma de vida con una apelación superficial a su ortodoxia.

El llamado apostólico a un retorno a la creencia correcta y conducta correcta

La corriente paulina y la juanina de la tradición cristiana produjeron aberraciones que se consideran dentro del mismo Nuevo Testamento. Aunque hay escasa evidencia de una conexión histórica entre estos dos tipos de

¹³ Aquí dependo de la explicación detallada de pasajes pertinentes en Bauckham, *Jude, 2 Peter*, 248–52.

errores, ambos tienen algunas características básicas similares. Primero, ambas se interesaban en el «progreso» intelectual más allá de las viejas tradiciones. Los que se desviaron de la tradición juanina recalcan la necesidad de avanzar más allá del conocimiento que estaba disponible «desde el principio». Los que se desviaron de la tradición paulina tal vez también [p 737] hacían énfasis en el conocimiento, aunque esto es menos claro. En cualquier caso, por cierto se mofaban de la idea tradicional de un juicio venidero.

Segundo, ambos movimientos heréticos hacían separación entre el conocimiento religioso y la ética cristiana tradicional. Los que se desviaron de la tradición juanina hacían esto mediante indiferencia a la conducta moral, particularmente al mandamiento de Jesús de amarse unos a otros. Los que se desviaron de la tradición paulina hicieron esto justificando teológicamente la conducta inmoral.

En ambos puntos Santiago parece atacar una forma primitiva del error. Sus opositores dan asentimiento intelectual a confesiones ortodoxas, pero han empezado a separar estas confesiones de toda implicación ética. El asentimiento intelectual y la afirmación de sabiduría son suficientes para ellos. Rehúsan molestarse con el tipo de obediencia radical que Santiago insiste es necesario para la justificación.

En respuesta el Anciano, Judas y Pedro llaman a sus lectores de regreso a una comprensión de la realidad espiritual arraigada en la tradición cristiana. Les recuerdan a sus lectores su propia conexión, por la tradición apostólica, al Jesús histórico. Santiago no usa este argumento, tal vez debido a que la falsa enseñanza que refuta está menos desarrollada. Sus opositores pueden haber tomado prestado el lenguaje de Pablo pero sin afirmaciones explícitas de que el manto de la autoridad apostólica de Pablo haya caído sobre ellos.

Todos los autores, incluso Santiago, también les recuerdan a sus lectores la conexión que la tradición hace entre la ética y las afirmaciones de conocimiento religioso. La sabiduría y conocimiento reales tienden a producir obediencia a la ley (Santiago), al mandamiento de Jesús de amarse (el Anciano), o las virtudes cristianas (2 Pedro y, hasta cierto punto, Judas).

El anciano, Judas y Pedro también conectan el surgimiento de falsos maestros y el día del juicio venidero. Este punto escatológico sirve a dos propósitos: consuela a los lectores de estos textos de que el surgimiento de oponentes a la ortodoxia no es inesperado, y advierte a cualquiera que siga a estos falsos maestros que el juicio para los malos, tales como los falsos maestros y cualquiera que los imiten, se acerca. Tal vez debido a que la falsa enseñanza que Santiago resiste se interesaba menos en rebuscar y enseñar a alguna justificación teológica para sus afirmaciones, Santiago no tiene interés en describir a sus promotores como anticristos o como el cumplimiento de la profecía. Son simplemente personas que saben el bien que deberían hacer pero no hacen ningún esfuerzo por hacerlo.

Es importante decir en este punto que el énfasis en la autoridad apostólica, el eslabón entre conocimiento y la ética, y la presencia del juicio conforme a las obras en las seis cartas que hemos examinado en esta sección no son marcas de composición tardía ni tampoco de «catolicismo primitivo». Todas las tres características aparecen en la correspondencia indisputablemente genuina de Pablo a los corintios. Allí Pablo responde a personas que piensan que la sabiduría es cuestión de elocuencia retórica y que el conocimiento es más importante que el amor (1 Co 1:18–2:16; 8:1–3). Como parte de esta [p 738] respuesta amonesta a los corintios que deben amarse unos a otros (8:1–3; 13:1–13), recordándoles de un juicio venidero según las obras (3:13; 2 Co 5:10), y destaca en donde el pensamiento de ellos se separa de la tradición apostólica (1 Co 15:1–8).

Es cierto que Pablo también aplica a los problemas de Corinto su profunda teología de la cruz y de la gracia de Dios. Es de igual manera verdad que las seis cartas que hemos estudiado en esta sección no desarrollan la noción de la gracia de Dios con la misma profundidad. Algunas de ellas (Judas, 2 Pedro, Santiago) ni siquiera mencionan la cruz. Esto no quiere decir, sin embargo, que son posteriores a Pabl, o sino que los autores no son Pablo.

Esto tampoco quiere decir que los autores de estas cartas delaten una comodidad creciente con las estructuras del mundo corriente. Segunda de Pedro aconseja paciencia a la luz de la demora de la parusía, posiblemente por miles de años (2 P 3:8–9), pero también reconoce que «el día del Señor vendrá como un ladrón» (3:10). Santiago

de modo similar habla de esperar pacientemente la vindicación escatológica (Stg 5:7), pero con el mismo aliento puede decir que la venida del Señor está cerca y que el Juez está a la puerta (5:8–9). Judas se ve a sí mismo viniendo «en los últimos tiempos» (Jud 18), y el Anciano insta a sus lectores a continuar en Cristo «para que, cuando se manifieste, podamos presentarnos ante él confiadamente, seguros de no ser avergonzados en su venida» (1 Jn 2:28). La consciencia escatológica revelada en estos comentarios no encaja nítidamente con la teoría de que los que las compusieron querían adaptar la estructura y doctrina de la iglesia a un mundo que duraría por generaciones.

La Persecución y el Llamado a la Fidelidad

Tres de estos textos que hemos estudiado en esta sección final enfocan primordialmente el problema que los opositores desde afuera de la iglesia habían presentado para los creyentes. Cuando la piedad, reverencia y la religión han desaparecido, escribió Cicerón, «la vida pronto se convierte en un acopio de desorden y confusión» (*Nat. d.* 1.4).¹⁴ La desaparición de la piedad, continuó, conlleva la desaparición de la lealtad, unión social y la justicia misma. La élite gobernante de las sociedades en donde los cristianos florecieron al principio fuera de Palestina tomó este punto de vista y consideró el cristianismo como amenaza a la estabilidad social. Creían que sus afirmaciones exclusivas para su Dios y su Hijo Jesús, junto con su insistencia de que sus seguidores no participaran en muchas de las expresiones públicas de piedad que estaban entretejidas en los asuntos cívicos, resultaban de la impiedad obstinada y convicciones peligrosamente supersticiosas.¹⁵

Estos escritores pensaban que, si se descuidaban, tal ingratitud hacia los dioses tradicionales con seguridad los enfurecería, y la prosperidad y paz del imperio romano [p 739] dependían de su favor. Como Celso dice, si todos adoraran al Dios de los judíos y de los cristianos, descuidando, como ellos hacían, los «honores acostumbrados tanto a los dioses como a los hombres», el mundo romano acabaría como la nación judía y los cristianos:

En lugar de ser amos del mundo entero, [los judíos] han sido dejados sin tierra ni casa de ningún tipo. En tanto que en el caso de [los cristianos], si alguno todavía deambula en secreto, sin embargo es buscado y condenado a muerte (Orígenes, *Cels.* 8.63).

Frente al ostracismo, privación, encarcelamiento, e incluso muerte a la cual conciudadanos y magistrados con esta cosmovisión sujetaban a los cristianos, la amonestación a los creyentes a responder a sus perseguidores de maneras inapropiadas parece haber sido fuerte. Algunos se veían tentados simplemente a dejar su fe y volver a sus vidas anteriores. Otros acariciaban el deseo de desquitarse contra sus perseguidores. Algunos buscaron refugio en el relativamente pacífico puerto de la sinagoga. Otros más pensaban que podían participar en los ritos paganos y todavía sostener sus convicciones cristianas básicas.

Primera de Pedro, Hebreos y Apocalipsis rechazan estas respuestas a la persecución e instan a sus lectores a permanecer fieles. Hacen esto ofreciendo a sus lectores una visión de la realidad alterna a la de las sociedades en que viven.¹⁶ Podemos resumir esta visión haciendo a los textos cinco preguntas: ¿Quién es Jesús? ¿Quiénes son los cristianos? ¿Quiénes son los opositores del pueblo de Dios? ¿Cuál es la significación del sufrimiento del cristiano? ¿Qué guarda el futuro?

¿Quién es Jesús?

¹⁴ Robert Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them* (Yale Univ. Press, New Haven, Conn., 1984), 59, me llamó la atención a este pasaje.

¹⁵ Ibid., 48–67.

¹⁶ Cf. David Arthur deSilva, *Despising Shame: Honor Discourse and Community Maintenance in the Epistle to the Hebrews* (SBLMS 52; Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1995), 276–79. DeSilva habla de un «tribunal alterno de reputación». Él quiere decir con esto que el autor de hebreos construye para sus lectores una alternativa al tribunal de la opinión pública. En este tribunal Dios decide cuestiones de honor y vergüenza para su pueblo de acuerdo a sus propios estándares. Cf. idem, *The Hope of Glory: Honor Discourse and New Testament Interpretation* (Liturgical Press, Collegeville, Minn., 1999), 4–7.

La élite romana no creyente veía a Jesús como un hombre ajusticiado alrededor del cual había surgido una secta oriental vulgar. El procurador de Judea Porcio Festo llamó a Jesús «un tal ... ya muerto, que Pablo sostiene que está vivo» (Hch 25:19). Tácito lo conocía como el «fundador» judicialmente ejecutado de una secta perniciosa (*Ann.* 15.44.4).

En contraste a esta evaluación, 1 Pedro, Hebreos y Apocalipsis pintan un cuadro muy diferente de Jesús como el Mesías cuya crucifixión condujo a su resurrección, su victoria sobre los poderes malévolos que se le opusieron, su ascensión al cielo, y su sesión a la mano derecha de Dios. Los autores de todos estos tres textos entienden este conjunto de acontecimientos como el cumplimiento del Salmo 110:1 (LXX 109:1):

[p 740]

Así dijo el Señor], a mi Señor:

«Siéntate a mi derecha

hasta que ponga a tus enemigos

por estrado de tus pies.»

Pedro consuela a sus lectores perseguidos con el recordatorio de que aunque Cristo mismo «murió», suerte que ellos también pueden haber corrido, Dios le levantó de los muertos. Después de esto, él subió al cielo, en donde ha tomado su gran lugar a la diestra de Dios, «y a quien están sometidos los ángeles, las autoridades y los poderes» (1 P 3:18–22; cf. también Sal 8:7). Aunque Pedro se refiere primariamente aquí a la sujeción de los ángeles caídos de Génesis 6:1–4 a Cristo (1 P 3:19–20), sus lectores difícilmente podrían dejar de identificar a los magistrados ante los cuales ellos deben estar listos para dar una defensa mansa y respetuosa (1 P 3:15) con las «autoridades y poderes» que ahora están en sumisión a Cristo.¹⁷

Para los observadores de afuera, puede parecer que las autoridades romanas tenían a los cristianos bajo su poder, pero Pedro insiste que la realidad es muy diferente. Cristo se sienta a la diestra del trono celestial de Dios en cumplimiento a la profecía de Salmos 110:1. Los poderes espirituales están sujetos a él, y pronto los poderes políticos también estarán igualmente sujetos a él.

El autor de Hebreos también usa Salmos 110:1 como un estímulo para su público perseguido, pero de una manera diferente. Él está plenamente consciente de la afrenta que la crucifixión de Jesús y la proclamación cristiana de ella presenta para la sociedad romana. Jesús, dice, «soportó la cruz, menospreciando la vergüenza que ella significaba» (Heb 12:2). Fue crucificado fuera de las murallas de la ciudad, símbolo de la desgracia que llevó sobre sí cuando soportó esta vergonzosa muerte (13:13). Insiste, no obstante, que este sufrimiento fue la senda necesaria a su exaltación «a la derecha del trono de Dios» (12:2).

Sólo mediante la propia muerte de Jesús pudo él cumplir la segunda parte principal del Salmo 110 y llegar a ser sacerdote eterno según el orden de Melquisedec (Heb 5:6; 7:17, 27; 8:1; cf. Sal 110:4). Sólo mediante su muerte voluntaria y obediente pudo él ofrecer «por los pecados un solo sacrificio para siempre». Después de hacer esto, el autor dice, «se sentó a la derecha de Dios» (Heb 10:9–14; cf. 1:3). Lo mismo que Pedro, por consiguiente, el autor de Hebreos quiere que sus lectores entiendan la perspectiva celestial en cuanto a Cristo: su sufrimiento le llevó no meramente a la muerte sino mediante la muerte a la exaltación a la diestra de Dios.

A diferencia de Pedro, sin embargo, el autor de Hebreos no enfoca la sujeción de los ángeles, autoridades y potestades a Jesús exaltado después de su muerte obediente. Martillando el estado todavía incompleto de la victoria de Jesús, dice que desde el **[p 741]** tiempo de su exaltación a la mano derecha de Dios, Jesús ha estado espe-

LXX Septuagint

¹⁷ Sobre esto ver G. B. Caird, *New Testament Theology* (Oxford Univ. Press, Oxford, 1994), 102–7, esp. p. 105, y Ernest Best, *1 Peter* (NCB; Eerdmans, Grand Rapids, 1971), 148; *pace* Leonard Goppelt, *A Commentary on 1 Peter* (Eerdmans, Grand Rapids, 1993), 272–73.

rando «que sus enemigos sean puestos por estrado de sus pies» (Heb 10:13; cf. 1 Co 15:25–26, 28). El autor de Hebreos usa el sufrimiento y exaltación de Cristo más bien para instar a sus lectores a seguir el ejemplo de Jesús. Ellos deben seguir la senda del sufrimiento que Jesús su «líder» (*arquegon*) exaltado ha señalado para ellos. Fijando sus ojos en él, sentado a la mano derecha de Dios, ellos deben considerar que él ha llegado a esta meta al «soportar la cruz» «menospreciando la vergüenza que ella significaba» (Heb 12:2–3).

Juan el vidente, en Apocalipsis, como Pedro y el autor de Hebreos, quiere dar a sus lectores una visión de Jesús que contrarreste la imagen de él que pintan sus perseguidores. Jesucristo, dice Juan, está con Dios en el salón del trono, y desde ese lugar él es «el soberano de los reyes de la tierra» (Ap 1:4–5; cf. 12:5). Como el autor de Hebreos, Juan martilla que la senda de Jesús a esa posición de autoridad lo condujo por el sufrimiento. También llama a sus lectores a soportar la misma clase de sufrimiento que Jesús soportó y recibir una recompensa similar: «Al que salga vencedor le daré el derecho de sentarse conmigo en mi trono, como también yo vencí y me senté con mi Padre en su trono» (3:21).

En Apocalipsis el «que salga vencedor» es el que permanece fiel a Jesús a pesar de la presión de la persecución a hacer acomodos (Ap 2:10–11; 2:20–27; 3:4–5, 8–12; 12:11).¹⁸ Los creyentes fieles, dice Juan, han conquistado a Satanás «por medio de la sangre del Cordero y por el mensaje del cual dieron testimonio; no valoraron tanto su vida como para evitar la muerte» (12:11). En 3:21, por consiguiente, Jesús promete a los que sufren por su fidelidad como Jesús sufrió por su fidelidad que participarán en su gobierno majestuoso desde el trono de Dios.

Este mismo patrón aparece en otras partes en Apocalipsis. En 2:26–27 los cristianos de Tiatira no habían hecho acomodos en cuanto a su fe adorando los dioses locales (2:20), y recibieron la misma autoridad para gobernar las naciones que Jesús mismo recibió conforme al Salmo 2:9 (cf. Ap 12:5; 19:5). De modo similar, cuando los cielos se abren y Juan recibe una visión del salón del trono de Dios, el Cordero aparece en el centro del trono de Dios, pero él es «un Cordero que estaba de pie y parecía haber sido sacrificado» (5:6; cf. 5:12). Este Cordero pastorea a los que han lavado sus vestidos en su sangre (7:14), y así como este Cordero está en el centro del trono de Dios (7:17), así ellos están ante su trono (7:15). De igual manera, los 144.000 que están con el Cordero en el monte Sion son los que no han hecho acomodos con su fe y que «son los que siguen al Cordero por dondequiera que va» (14:4–5; cf. 2:20), probablemente con referencia a su sufrimiento como el Cordero.

En respuesta a la pregunta: «¿Quién es Jesús?» por consiguiente, 1 Pedro, Hebreos y Apocalipsis estimulan y presentan un reto a sus lectores con una visión de Jesús como el Mesías majestuoso de Salmos 110:1 (LXX 109:1), que ahora reina a la mano **[p 742]** derecha de Dios. Aunque su victoria sobre los poderes que oprimen al pueblo de Dios todavía no es completa (Heb 10:13), es certera (1 P 3:22). Para los que permanecen fieles en medio de la presión violenta para hacer acomodos con su fe, Hebreos y Apocalipsis extienden la promesa de que tendrán parte en el reino de Cristo entronizado.

¿Quiénes son los cristianos?

La élite grecorromana no pensaba mejor de los cristianos que de su «fundador». Según Hechos un grupo de filósofos epicúreos y estoicos que se reunieron alrededor de Pablo en la plaza ateniense le veían como un «charlatán» y promotor de «dioses extranjeros» y «se burlaron» de sus ideas (Hch 17:18, 32). Tácito, Plinio y Suetonio pensaban que los cristianos eran adherentes de una «superstición», palabra que los romanos usaban para las religiones extranjeras, irracionales y fanáticas. Por su deseo de tener acceso a los dioses fuera de los límites sociales normales, las supersticiones amenazaban la estabilidad de la sociedad.¹⁹ Tácito llama a la superstición cristiana «mortal» (*Ann.* 15.44.4). Plinio la llama «depravada y excesiva» (*Ep.* 10.96), y Suetonio la describe como «nue-

¹⁸ Bauckham, *Theology of the Book of Revelation*, 14, 75–76.

¹⁹ Wilken, *Christians*, 50–51, 61; Mary Beard, John North, y Simon Price, *Religions of Rome*, 2 vols. (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1998), 1:217–18.

va» y «alborotadiza». Para Tácito, a ellos «se les aborrece por sus vicios» (*Ann.* 15.44.3) y ocupan un lugar entre las cosas «horribles» y «vergonzosas» que tienden a «acumularse» y «estar de moda» en Roma (*Ann.* 15.44.4).

Ya hemos visto en el capítulo 30 que Pedro les provee a sus lectores una visión de sí mismos diferente de estas evaluaciones negativas. Describe a los cristianos con el lenguaje bíblico de templo de Israel y constitución de Israel como pueblo especial de Dios. Sus perseguidores les amontonan insultos verbales (1 P 4:4), pero Pedro les recuerda que son «piedras vivas, con las cuales se está edificando una casa espiritual ... Llegan a ser un sacerdocio santo» (2:5). Haciendo eco de Éxodo 19:6 (LXX) unas pocas frases más adelante, los llama «linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo que pertenece a Dios» (1 P 2:9). Ellos han asumido la vocación de Israel para servir como sacerdotes del carácter de Dios ante el mundo que les rodea y así «proclamen las obras maravillosas de aquel que los llamó de las tinieblas a su luz admirable» (2:9).²⁰

El vidente Juan, en Apocalipsis, también habla de los creyentes como templo de Dios. En el cielo la presencia de Dios y del Cordero sirve como el templo (Ap 21:22; cf. 14:15, 17; 16:17), y Jesús promete que hará de los creyentes que permanezcan fieles a pesar de las presiones de la persecución «columna del templo de mi Dios» (3:12; cf. 7:15). De acuerdo a la interpretación más probable de 11:1–2 Juan también concibe a los creyentes del presente como «el atrio exterior» del templo. El compañero angélico de Juan que interpreta su visión celestial para él le dice que no mida el atrio exterior del templo «porque ha sido entregado a las naciones paganas, las cuales pisotearán la ciudad santa durante cuarenta y dos meses» (11:2). Aquí la iglesia parece concebirse [p 743] como una extensión de la presencia celestial de Dios. Cuando las «naciones paganas» persiguen a la iglesia, por consiguiente, están pisoteando el lugar en donde la presencia de Dios en el mundo es más claramente visible.

Juan sigue este mismo patrón en 13:5–6, en donde a la bestia que sale del mar: el símbolo que Juan usa para el poder imperial de Roma, «se le permitió hablar con arrogancia y proferir blasfemias contra Dios, y se le confirió autoridad para actuar durante cuarenta y dos meses» (13:5). Esta blasfemia incluye la difamación de «Dios, y para maldecir su nombre y su morada y a los que viven en el cielo». Aquí Juan identifica al pueblo de Dios («los que viven en el cielo») con el «lugar de morada» de Dios, usando un término que aparece frecuentemente en la LXX y en otras partes en la literatura cristiana temprana para referirse al «tabernáculo» del peregrinaje de Israel por el desierto (*skene*).²¹ De nuevo Juan implica que la iglesia es el lugar en la tierra en donde la presencia de Dios es más claramente visible y es, por consiguiente, una extensión de la presencia celestial de Dios.

Como Pedro, Juan también concibe a los cristianos en términos derivados de Éxodo 19:6 como un «reino de sacerdotes» (Ap 1:6; cf. 5:10; 20:10). Ellos han heredado la vocación de Israel como nación de sacerdotes que tanto disfrutaban de la presencia de Dios como median el carácter de Dios para el resto de su creación.²² Como reino, ellos a la vez «reinan» al presente (1:6; 5:10) y «reinarán» en el futuro (20:6).²³ Aunque el mundo que los rodea los aborrece por su negativa a participar en los cultos indígenas que honran el poder de Roma y dan estabilidad a la sociedad, Juan les asegura que ellos viven en la presencia de Dios, sirven como sus sacerdotes, y son un elemento esencial en el ejercicio del reinado de Dios sobre el mundo que ha creado.

¿Quiénes son los opositores del pueblo de Dios?

Los que integraban la élite romana del primer siglo a.C. y del primer siglo d.C. a menudo aducían ser de los más consagrados de todos. Libio dijo que el rey Numa, que estableció la ciudad de Roma, sacó a su gente de la ignorancia y les previno de la extravagancia y ociosidad dándoles «el temor del cielo» (1.19.4).²⁴ Cicerón pensaba que aunque los romanos podían ser iguales, o incluso inferiores, a otras personas en muchos respectos, «sin

²⁰ G. K. Beale, *The Book of Revelation* (NIGTC; Eerdmans, Grand Rapids, 1999), 193.

²¹ Ver, por ej., Éx 27:21; 29:4; Lv 1:1; Nm 1:1; Hch 7:44; y BDAG, 928. Cf. Ap 21:3.

²² G. B. Caird, *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine* (HNTC; Harper & Row, Nueva York, 1966), 17; Beale, *Revelation*, 193–94.

²³ Sobre la probabilidad de que el presente en lugar del futuro de basileuo («reinar») se deba leer en 5:10, ver Beale, *Revelation*, 362–64.

²⁴ Wilken, *Christians*, 57–58, llamó mi atención a este pasaje.

embargo en el sentido de religión, es decir en reverencia a los dioses, son muy superiores» (*Nat. d.* 2:8).²⁵ Dionisio de Halicarnaso, un asiático que promovía el estilo de vida romano, escribió que «entre los romanos ... se muestra toda reverencia por los dioses, tanto en palabras como en acciones, más allá de la que se practica entre los griegos o bárbaros» (*Ant. rom.* 2.19, 3).²⁶ Plinio dijo que el estado **[p 744]** romano está «dedicado a las *religiones* y siempre ganando por la piedad el favor de los dioses» (*Pan.* 74.5).²⁷

Tal piedad iba mano a mano con la conducta virtuosa, y los romanos se preocupaban por las religiones y filosofías que pudieran socavar su dedicación, por lo menos oficialmente, a las virtudes. Libio pensaba que las bacanales amenazaban esta consagración de la sociedad (39.8–14). Plinio, Tácito y Celso pensaban que los cristianos también la amenazaban (*Ep.* 10.96; *Ann.* 15.44.2–8; Orígenes, *Cels.* 8.55, 66–68, respectivamente).²⁸

Pedro y Juan proveen una diferente comprensión de la religiosidad romana. Pedro les dice a sus lectores cristianos que «fueron rescatados de la vida absurda que heredaron de sus antepasados» (1 P 1:18). Lejos de quedarse dentro de los límites de la tradición y propiedad, su manera pagana de vida, antes de su conversión, los llevó a vivir «entregados al desenfreno, a la lujuria, a las borracheras, a las orgías, a las parrandas y a las idolatrías abominables» (4:3, aut.). El término «abominables» (*atzemitos*) se refiere no a actividad ilegal sino precisamente a violación de la tradición o de las normas comúnmente reconocidas para la decencia y propiedad.²⁹ En otras palabras, los gentiles, antes de su entrada al pueblo de Dios por la fe en el evangelio, no participaban de una sociedad piadosa y virtuosa sino que estaban sumergidos en «ese mismo aluvión de inmoralidad» (4:4, aut.).

Apocalipsis tiene una crítica igualmente negativa y más exhaustiva de la piedad romana. Juan describe a la religión romana y a su poderío militar con la que está aliada como dos bestias, una que sale del mar y otra que surge de la tierra (Ap 13:1–18; 19:20). La bestia de la tierra, representando al sacerdocio imperial, es uno de los medios por los que el poderío militar de Roma ejerce su poder sobre sus súbditos (13:12). Mediante opresión económica de los que rehúsan adorar a la bestia, Roma aplasta toda disensión religiosa y mantiene intacto su poder (13:17; 14:9; 19:20). Roma y sus profetas, sin embargo, están aliados con espíritus inmundos (16:13), y Satanás inspira su opresión de los cristianos (12:3–4, 7–9, 13, 15, 17–18).

En lugar de ser virtuosa, Roma es «la gran prostituta» con las que «cometieron adulterio los reyes de la tierra», y, Juan dice «los habitantes de la tierra se embriagaron con el vino de su inmoralidad» (Ap 17:1–2, 5). Roma y sus aliados han vivido en lujo a costa de otros, incluso de los cristianos. Ella ha traficado en una extensa lista de artículos de lujo, incluyendo, dice Juan a manera de clímax, el cuerpo y el alma de seres humanos (18:12–13). «Con sus adulterios corrompía la tierra» (19:2; cf. 11:18).

[p 745] Pedro y Juan, por consiguiente, ofrecen un cuadro de los que persiguen a los cristianos muy diferente del cuadro que los perseguidores piensan de sí mismos. Los romanos y las sociedades de Asia Menor que forman alianza con ellos no son ni santos ni virtuosos sino confederados del mismo Satanás y perpetradores de una manera vacía de vida que conduce a la tragedia humana.

¿Cuál es la significación del sufrimiento del cristiano?

²⁵ Ibid., 57. Cf. Hugh Last, «The Study of the “Persecutions,”» *JRS*, 27 (1937): 80–92, aquí en 84.

²⁶ Wilken, *Christians*, 58. Cf. Donald A. F. M. Russell, «Dionysius», en *The Oxford Classical Dictionary*, 2ª ed., ed. N. G. L. Hammond y H. H. Scullard (Oxford Univ. Press, Oxford, 1970), 351.

²⁷ Beard, North, y Price, *Religions of Rome*, 1: 216.

²⁸ Ver esp. Last, «Study of the “Persecutions,”» 84–92, que parece, sin embargo, exagerar el papel que el interés en la moralidad jugó en la persecución de religiones extrañas y restar importancia al papel que desempeñó el temor de los romanos a la «superstición». Para un vistazo equilibrado, ver G. E. M. de Ste. Croix, «Why Were the Early Christians Persecuted?» *Past & Present* 26 (1963): 6–38, y «Why Were the Early Christians Persecuted? A Rejoinder [to A. N. Sherwin-White]», *Past & Present* 27 (1964): 28–33.

aut. traducción del autor

²⁹ BDAG, 24.

Plinio el joven escribió sus cartas a Trajano a principios del siglo segundo, varias décadas después de la composición de 1 Pedro, Hebreos y Apocalipsis. Su perspectiva del sufrimiento que infligió a los cristianos, sin embargo, probablemente refleja el pensamiento de los magistrados romanos en general a fines del primero y principios del segundo siglos. Para Plinio, los cristianos que rehusaban retractarse de su fe «merecían castigo» debido a que su negativa a retractarse, independientemente de cualquier problema que su credo en sí mismo pudiera levantar, era una señal de «contumacia y obstinación inflexible» (*Ep.* 10.96). En su respuesta, el emperador Trajano concordaba con su enfoque: los que fueran hallados culpables de ser cristianos debían ser castigados, pero los que estuvieran dispuestos a negarlo y ofrecían prueba de hacerlo debían «ser perdonados en base al arrepentimiento» (*Ep.* 10.97).

De nuevo, nuestros tres textos construyen para sus lectores un concepto diferente de la realidad. Primera de Pedro, Hebreos y Apocalipsis atribuyen valor al sufrimiento que los cristianos deben soportar de esos perseguidores, pero es un diferente valor del que sus perseguidores asignan al castigo de los cristianos. Pedro, el actor de Hebreos y Juan entienden el sufrimiento cristiano como un medio de asegurarles a los creyentes que su fe es genuina e incluso como una oportunidad de ganar a sus detractores para su cosmovisión.

Como vimos en el capítulo 30 arriba, Pedro considera el sufrimiento que sus lectores deben soportar por la fe como una parte de un necesario proceso de refinamiento que su fe debe atravesar para mostrar que es genuina (1 P 1:6–7). Revela que ellos se han apartado de la vida de pecado en la cual estaban enredados en un tiempo (4:1, 4) y que han adoptado una perspectiva nueva y escatológica de la cual ellos valoran su sufrimiento como preparación para recibir «aprobación, gloria y honor cuando Jesucristo se revele» (1:7). El maltrato verbal que deben soportar por su fe, dice Pedro, es una señal de que «el glorioso Espíritu de Dios reposa sobre ustedes» (4:14).

Hebreos describe la disposición de los cristianos perseguidos para soportar su sufrimiento como una señal de que están en la senda del peregrinaje que Abel, Enoc, Noé, Abraham, Sara, Isaac, Jacob, y, sobre todo, Jesús, anduvieron antes que ellos. Los patriarcas y matriarcas de la tradición de Israel «confesaron que eran extranjeros y peregrinos en la tierra», y, continúa el autor, «al expresarse así, claramente dieron a entender que andaban en busca de una patria» (Heb 11:13–14). Aunque ellos tuvieron la oportunidad de volver a la tierra de la cual Dios los había llamado, no lo hicieron porque «anhelaban una patria mejor, es decir, la celestial» (11:16). La implicación es [p 746] clara para el público del autor: su disposición de seguir esta «multitud tan grande de testigos» en su peregrinaje difícil, desechando «el lastre que nos estorba, en especial del pecado que nos asedia» y corriendo «con perseverancia la carrera que tenemos por delante» (12:1), demuestra que ellos también «anhelaban una patria mejor», la ciudad que Dios ha preparado para ellos (11:14, 16). Su consagración es genuina.

Por su perseverancia en el sufrimiento ellos también muestran que son hijos de Dios y hermanos y hermanas de Jesús. Jesús es eminentemente el Hijo de Dios (Heb 1:2, 5–13). Su sufrimiento conllevó llegar a ser parte de la familia humana, hermano de sus semejantes seres humanos (2:11, 17). Tal como Jesús, el Hijo de Dios, aprendió obediencia por el sufrimiento (5:8), así Dios llama a los cristianos a «soporta[r] ... su disciplina», porque «Dios los está tratando como a hijos» (12:7). Esto, dice, es prueba de que los que soportan la adversidad son hijos genuinos, y no ilegítimos (12:9).³⁰

El tema de que la perseverancia en medio de la persecución es la marca de la fe genuina domina Apocalipsis. Como acabamos de ver en el capítulo 32, «el vencedor» es el que soporta la persecución sin hacer acomodos (Ap 2:26; 3:5, 12; 21:7). Los 144.000, que representan a la vasta multitud del pueblo de Dios, están sellados para guardar su fe intacta durante el tiempo de la tribulación que el pueblo de Dios debe atravesar (7:2–4, 5, 12). Ellos han sido «redimidos de la tierra» y se han mantenido puros de inmoralidad sexual y del engaño que se practicaba entre cristianos ingenuos o acomodaticios, tales como los seguidores de «Balaam» y «Jezabel» (14:1–5; cf. 2:14, 20).

De modo similar, la «multitud ... vestidos de túnicas blancas», que también representan al pueblo de Dios, son «los que están saliendo de la gran tribulación» (Ap 7:9, 14). La mujer que da a luz al hijo representa al pueblo

³⁰ Cf. deSilva, *Despising Shame*, 296; idem, *Hope of Glory*, 8.

de Dios, y la persigue el dragón, que representa a Satanás y al imperio romano aliado con él (12:1–6, 9, 13, 17; 13:1). Para Juan, la disposición de estar firme a pesar del aluvión de opresión que el no plegarse requería de los cristianos constituía el sello de autenticidad de la fe cristiana.

Además del concepto del sufrimiento cristiano como señal de autenticidad, Pedro y Juan desarrollan la noción de que el sufrimiento cristiano sirve como testigo de la verdad del evangelio ante los que persiguen a los cristianos. Abre la posibilidad de que estos enemigos puedan arrepentirse y ser salvados del furor escatológico de Dios. Como vimos en el capítulo 30, así es probablemente como debemos entender 1 Pedro 2:12. Pedro dice que los cristianos deben vivir vidas tan rectas entre «los paganos» que las calumnias de los paganos de que los cristianos eran malhechores puedan transformarse en alabanza a Dios «en el día de la visitación» (2:12, RV-60). El sufrimiento por la fe sin sucumbir a la tentación de maltratar a los acusadores de uno en pago puede conducir a los perseguidores de uno a avergonzarse de sus ataques inmerecidos. Aunque no lo dice explícitamente, Pedro probablemente implica que tales respuestas no violentas puede incluso conducir a los que persiguen a los cristianos a abrazar la perspectiva cristiana (cf. 3:1, 15–16)

[p 747] Juan desarrolla este tema más completamente y de una manera más compleja en Apocalipsis. Los cristianos se ven atrapados, junto con todo lo demás, en la desintegración gradual del imperio romano: «en ti se halló sangre de profetas y de santos, y de todos los que han sido asesinados en la tierra» (Ap 18:24). Como otros, los cristianos sufren amargamente como víctimas del deseo de Roma de dominar al mundo y de acumular riqueza y lujo para sí misma. La tribulación que aflige a la iglesia es parte de una tribulación que aflige al mundo dominado por Roma (6:1–17; 8:6–21).

Juan insiste, sin embargo, que la desintegración del sistema romano no es meramente autoinfligida. Dios está detrás de eso, y aunque parte de su propósito es el castigo de los malos y la recolección de la evidencia para su juicio, Dios también quiere que ese sufrimiento conduzca por lo menos a algunos de los malos a arrepentirse antes del gran día final del juicio. Como vimos en el capítulo previo, esto es claro por la manera en que Juan estructura las secuencias de las plagas de los sellos y las trompetas para incorporar el principio de severidad creciente y una demora misericordiosa antes del derramamiento del juicio final. Probablemente también está implicado en la respuesta de los que sobreviven al gran terremoto después de la resurrección y ascensión al cielo de los dos testigos: «los sobrevivientes, llenos de temor, dieron gloria al Dios del cielo» (Ap 11:13).³¹

Para Pedro, Juan y el autor de Hebreos, por consiguiente, el sufrimiento del cristiano bajo la persecución dista mucho de ser un medio para mantener la hegemonía de Roma frente a la amenaza cristiana contra la estabilidad de Roma y su prosperidad económica. El sufrimiento cristiano bajo la mano de la persecución provee a la vez un sello de autenticidad de la fe del cristiano y mueve a los perseguidores de uno a ver la verdad de las afirmaciones del evangelio.

¿Qué guarda el futuro?

Los romanos pensaban de su sistema de gobierno, especialmente después de Augusto, como el gobierno eterno del mundo.³² Las reformas de Augusto habían salvado al mundo de la destrucción. Su nacimiento marcó «el principio de las buenas noticias», de acuerdo a la declaración de la asamblea provincial de Asia en el 29 a.C., y según el gobernador provincial del mismo año: «la gente tendría razón para considerar que esto ha sido el principio de aliento de vida para ellos». ³³ Él había, en cierto sentido, hecho al mundo de nuevo, y el imperio romano sería eterno.³⁴ Así, Juan registra la jactancia de la gran prostituta: «“Estoy sentada como reina; no soy viuda ni

³¹ Cf. Bauckham, *Theology of the Book of Revelation*, 86.

³² Sobre esto ver esp. Bruce W. Winter, «‘The Seasons’ of This Life and Eschatology in 1 Corinthians 7:29–31», en *Eschatology in Bible and Theology: Evangelical Essays at the Dawn of a New Millennium*, ed. Kent E. Brower y Mark W. Elliott (InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1997), 323–34, aquí en 324–29.

³³ Ver la traducción en S. R. F. Price, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor* (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1984), 54–55.

³⁴ Winter, «‘Seasons’ of This Life», 326. Cf. deSilva, *Hope of Glory*, 190–91.

sufriré jamás.”» (Ap 18:7).³⁵ Los soldados romanos acantonados en Dura Europa a principios del siglo [p 748] tercero d.C., aunque lejos de Roma, sacrificaban a los dioses tradicionales de Roma el tres de enero y juraban «la eternidad del imperio y el pueblo romano».³⁶ Incluso Tertuliano, escribiendo más o menos al mismo tiempo, creía que Roma permanecería «mientras el mundo permanezca» (*Scap.* 2).

Pedro y Juan discrepan. Pedro, repitiendo los sentimientos de Isaías 40:6–8, les dice a sus lectores que «todo mortal es como la hierba, y toda su gloria como la flor del campo; la hierba se seca y la flor se cae» (1 P 1:24–25). Incluso ahora, los ángeles, las autoridades y potestades malévolos del mundo invisible están en sumisión al Cristo resucitado y ascendido (3:22). Incluso ahora, ha empezado el tiempo del juicio de Dios (4:17). Los perseguidores no creyentes del pueblo de Dios no han creído porque todo el tiempo «estaban destinados» para este juicio (2:7–8). Un día Dios les exigirá que rindan cuentas ante él por sus acciones (4:5), y él los juzgará justa y severamente (2:23; 4:17–18).

Juan es más explícito. La explotación económica y política por parte de Roma de la tierra y sus pueblos irá de mal en peor (Ap 6:1–8), y los creyentes se verán atrapados en las maquinaciones perversas de Roma (6:9–11; 7:1–8) hasta que finalmente Dios ponga un pare a todo y traiga un juicio devastador sobre Roma y sus aliados (6:12–17). En ese tiempo Roma y su culto imperial se tambaleará y caerá (14:8). El Cordero la derrotará en batalla (17:14; 19:11–21), y Dios a la vez los juzgará justamente y los castigará eternamente (14:9–11; 16:1–21; 17:8, 16; 18:1–24; 19:2–3; 20:10, 11–15; 21:8).

El futuro para los creyentes que permanecen fieles, en contraste, es brillante. Pedro dice que tendrán una herencia imperecedera que les espera (1 P 1:4), una experiencia eterna y gozosa de la gloria de Cristo y de Dios (4:13; 5:10). Incluso él indica que así como el tiempo de juicio ya ha empezado (4:17), así el período de gozo escatológico también ya ha empezado para los cristianos. Ellos ya se regocijan en que su salvación está lista para ser revelada en los últimos tiempos (1:5). También se regocijan en su sufrimiento porque saben que es el preludio del gozo abrumador que disfrutarán en la revelación de la gloria de Dios (4:13).

Su ubicación en la cúspide del escatón, dice Pedro, es una posición de privilegio. Los profetas cuidadosamente describieron el tiempo futuro de la venida de Cristo pero no la disfrutaron. Más bien, los que oyeron la predicación del evangelio experimentaron el cumplimiento de estas profecías (1 P 1:10–12).

El autor de Hebreos desarrolla el mismo pensamiento. El «día», dice, «se acerca» (Heb 10:25). Los creyentes que son fieles para completar su peregrinaje entrarán en el reposo escatológico de Dios (3:7–4:11). Debido a que viven en una edad cuando Jesús ha sido el pionero en el camino a la presencia de Dios y se ha sentado a la diestra de Dios (12:2), ellos, en cierto sentido ya han llegado al monte Sion y han empezado a disfrutar de la adoración gozosa de Dios con los ángeles y los espíritus de los que han [p 749] muerto y han sido perfeccionados (12:22–24). Esto quiere decir que poseen una enorme ventaja histórica sobre los peregrinos fieles que vivieron antes de Cristo:

Todos ellos vivieron por la fe, y murieron sin haber recibido las cosas prometidas; más bien, las reconocieron a lo lejos.... Esto sucedió para que ellos no llegaran a la meta sin nosotros, pues Dios nos había preparado algo mejor (Heb 11:13, 40).

Juan no hace énfasis en el gozo presente que los creyentes experimentan en medio del sufrimiento sino que describe extensamente los muchos privilegios que heredarán una vez que Dios haya terminado de librar la guerra contra las fuerzas del mal. Ellos ganarán el derecho negado al desobediente Adán «a comer del árbol de la vida, que está en el paraíso de Dios» (Ap 2:7; 22:2, 14). Ellos recibirán «la corona de la vida» (2:10), señal de victoria y honor. Cristo les dará «del maná escondido» y «una piedra blanca» (2:17), ambos probablemente símbolos del banquete escatológico al que los creyentes victoriosos tendrán entrada. Como el mismo Mesías, ellos tendrán

³⁵ DeSilva, *Hope of Glory*, 190.

³⁶ Una traducción de este rollo de papiro gastado por el uso aparece en Beard, North, y Price, *Religions of Rome*, 2:71–74.

«autoridad sobre las naciones» (2:26–28; cf. 3:21). Estarán «vestidos de blanco» (3:4–5), indicando su pureza, y estarán en la presencia de Dios eternamente (3:12; 21:3).

En la presencia de Dios los creyentes ya no experimentarán más «muerte, ni llanto, ni lamento ni dolor» (21:4). Morarán en seguridad en una ciudad cuyas puertas nunca hay necesidad de cerrar, y a la cual las naciones acudirán para traer su gloria de Dios, y en donde el esplendor glorioso que emana de Dios y del Cordero provee una luz eterna (21:1–27; 22:5).

Todos los tres textos hacen énfasis, sin embargo, en que esta brillante realidad les pertenece a los que permanecen fieles a su consagración al evangelio, rehusando someterse a la opinión de sus perseguidores de alarma por la conducta socialmente destructiva y rehusando hacer acomodos con la idolatría que sus perseguidores quieren que practiquen. Pedro les dice a sus lectores que tengan dominio propio (1 P 1:13), que sean santos en todo lo que hacen (1:15; cf. 2:1, 11), y que vivan vidas buenas en tal forma entre los oponentes no creyentes que puedan ganarlos (2:12; 3:1). Nadie debe merecer los ataques que recibe (2:20; 3:13), ni tampoco nadie debe desquitarse contra el tratamiento injusto (2:23; cf. 3:9, 15), pero mediante su buena conducta los creyentes deben hacer avergonzar a los que los difaman (3:16).

Pedro parece preocuparse en esos textos en cuanto a que los creyentes no se comporten inmoralmente y con eso hagan verdad las afirmaciones de sus perseguidores. Tal vez esta misma preocupación está detrás de la amonestación que concluye Hebreos de que Dios juzgará a los sexualmente inmorales (Heb 13:4), que los creyentes deben ser libres de toda codicia (13:5–6), y que deben seguir el ejemplo de sus dirigentes (13:7).

El vidente Juan se preocupa más porque sus lectores no hagan acomodos con las costumbres idólatras y sexualmente inmorales entretejidas en la trama de la sociedad [p 750] romana como una manera de aliviar la presión que les imponen para que hagan acomodos con su fe. Esta preocupación probablemente está detrás de su polémica contra «la enseñanza de Balaam» y la profetiza «Jezabel», que parece haber hallado una manera de hacer acomodos entre sus creencias cristianas y la participación en banquetes rituales auspiciados en los templos locales (Ap 2:14, 20; cf. 3:4). Para los que se ven tentados a aliviar la presión de alienación de la sociedad romana haciendo acomodos o disfrutando de alianzas con sus males, Juan anota la apelación de Dios: «Salgan de ella, pueblo mío, para que no sean cómplices de sus pecados, ni los alcance ninguna de sus plagas» (18:4).

Pedro, el autor de Hebreos y Juan, por consiguiente, instan a sus lectores a vivir sus vidas difíciles a la luz de las realidades futuras que describen. Aunque el poder de Roma debe a menudo haber parecido invencible y su grandeza imponente a sus súbditos, incluso a los creyentes, estos tres autores insisten que el poder eterno y la gloria le pertenece sólo a Dios.³⁷ Los que permanecen fieles a él, incluso a costa del sufrimiento, recibirán el gozo de su esplendor eterno para siempre.

Una visión alterna del mundo

En resumen, 1 Pedro, Hebreos y Apocalipsis ofrecen a sus lectores una cosmovisión alterna a la que dominaba la sociedad más amplia en que vivían. Jesús no era un buscapleitos cuyo acoso a las autoridades gobernantes de alguna manera se acabó con su muerte. Al presente él reina como Rey a la mano derecha de Dios, con todas las fuerzas invisibles y malévolas conquistadas debajo de sus pies. A su debido tiempo los magistrados romanos no creyentes se unirán a estos enemigos cósmicos invisibles de Dios en sumisión al Mesías de Dios. Los cristianos no son un grupo de fanáticos desquiciados, tan obstinadamente antirromanos en sus convicciones religiosas que presentan una amenaza a la estabilidad de la sociedad. Son un reino de sacerdotes, el lugar del mundo en

³⁷ Desde el tiempo de Augusto las ciudades por todo el imperio estaban llenas de lujosas imágenes visuales del derecho divino de Roma para gobernar sus provincias. Sobre esto ver Paul Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus* (Jerome Lectures 16; Univ. of Michigan Press, Ann Arbor, Mich., 1988), esp. cap. 8, «The Roman Empire of Augustus: Imperial Myth and Cult in East and West». Las imágenes que Zanker describe deben haber servido como constante recordatorio para los creyentes del choque entre sus propias convicciones y los reclamos de Roma.

donde Dios enfoca su presencia más intensamente. Si la gente del mundo quiere conocer a Dios, deben hallarlo en la iglesia.

La religiosidad tradicional de la sociedad romana, por tanto, no es piedad para nada sino un instrumento de corrupción y opresión. La opresión que los cristianos sufren bajo la pesada mano de Roma no es la disciplina necesitada de una chusma obstinada sino el sello de autenticidad de la confesión cristiana de los que sufren y un testimonio ante sus perseguidores de la verdad del evangelio. Roma no permanecerá, incluso como Tertuliano parece haber pensado, mientras el mundo dure. Más bien, se acerca un día cuando Roma y sus aliados serán lanzados al lago de fuego, y los que han rehusado hacer acomodos en su fe bajo la presión de la sociedad entrarán en la nueva Jerusalén para vivir para siempre.

[p 751] Aquí, de nuevo, parece importante decir que la respuesta de 1 Pedro, Hebreos y Apocalipsis a la persecución no encaja nítidamente en la trayectoria del marco de trabajo histórico del llamado «catolicismo primitivo». Ninguno de estos textos muestra una tendencia a negociar un arreglo con la sociedad que los rodea. Hebreos y Apocalipsis insisten en que los creyentes permanezcan en las márgenes de la sociedad y sean fieles a Jesús. Hebreos insta a sus lectores a «salir del campamento» (Heb 13:13), y Apocalipsis los exhorta a «salir» de la sociedad romana (Ap 18:4).

Incluso el código de familia de 1 Pedro no es su consejo a vivir «una vida burguesa limpia y decente» sino a vivir de tal manera que ganen a los oponentes no creyentes de modo que puedan sobrevivir el juicio final (1 P 2:12; cf. 3:1).³⁸ La manera en que Pedro usa sus amonestaciones de someterse a las autoridades gobernantes y de la familia (2:12–3:7) es similar al consejo de Pablo a 2 Tesalonicenses en un texto cristiano anterior cuyo fervor escatológico es vivido:

Procurar vivir en paz con todos, a ocuparse de sus propias responsabilidades y a trabajar con sus propias manos. Así les he mandado, para que por su modo de vivir se ganen el respeto de los que no son creyentes, y no tengan que depender de nadie (1 Ts 4:11–12).

Primera de Pedro, Hebreos y Apocalipsis muestran una interacción enérgica con la idea de que el Cristo entronado puede volver en corto momento. «Ya se acerca el fin de todas las cosas», anuncia Pedro (1 P 4:7). «Animémonos unos a otros, y con mayor razón ahora que vemos que aquel día se acerca», insta el autor de Hebreos (Heb 10:25). En Apocalipsis Jesús dice vez tras vez, como el repique de una campana: «yo vengo pronto»; «miren, yo vengo pronto»; «sí, yo vengo pronto» (Ap 3:11; 22:7, 12, 20). Esta no es la perspectiva de autores y comunidades que se están acostumbrando a las estructuras del mundo.

Herejía, Persecución Y Las Afirmaciones De La Verdad En La Iglesia Inicial

Los nueve textos que componen el tercio final del canon moderno del Nuevo Testamento, aunque altamente diversos, todos se preocupan por afirmar la visión de la iglesia de la realidad ante los ataques contra esa visión de diferentes direcciones. Un conjunto de textos se opone a una visión que ha intelectualizado la realidad espiritual. Las cartas juaninas, 2 Pedro, Judas y probablemente Santiago caen en esta categoría. Contra una visión del evangelio que implica una indiferencia a la ética o permite conducta contraria a la ética, estos textos afirman una visión de realidad espiritual definida **[p 752]** por la tradición cristiana. Una indiferencia al amor de unos a otros entre creyentes o un enlace artificiosamente aducido entre la gracia de Dios y la conducta de pecado se desvía de la senda que conduce del presente al Jesús histórico. También delata una afinidad con los enemigos escatológico del pueblo de Dios.

El otro conjunto de textos se opone a una visión de la realidad social que aduce el derecho divino y eterno de Roma de gobernar a los pueblos que ha conquistado para su propio beneficio. Los que respaldan el culto imperial y las numerosas religiones indígenas que de varias maneras legitimizan el gobierno de Roma ven a Jesús y a sus seguidores como alborotadores supersticiosos enemigos de la paz y una amenaza a la prosperidad de la sociedad. Si no se lo contiene, su movimiento carcomerá la trama de la sociedad, cuidadosamente entretejida por una alian-

³⁸ La cita viene de Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, 2 vols. (Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1951–55), 2:182.

za entre el poder militar de Roma y la voluntad de los dioses. «Nuestro imperio», dijo Cicerón, «lo ganaron los comandantes que obedecieron los dictados de la religión» (*Nat. d.* 2.8).

Contra esta idea 1 Pedro, Hebreos y Apocalipsis les proveen a sus lectores una visión del mundo desde la perspectiva del único Dios verdadero, entronizado en los cielos, y de Jesús el Mesías, entronizado con él. Los «dioses» de Roma y de las sociedades que respaldan la hegemonía de ella están postrados a los pies de Jesucristo. La victoria de Dios y su Mesías sobre el mal ya ha empezado, y cuando quede completa, todos los que hayan oprimido a los cristianos y hayan rehusado arrepentirse recibirán el juicio y el furor de Dios. Todo el pueblo de Dios, sin embargo, empezará a disfrutar imperturbablemente y eternamente su presencia.

[p 753]

CONCLUSIÓN

[p 755]

Capítulo 34

LA UNIDAD TEOLÓGICA DEL NUEVO TESTAMENTO

William Wrede se anotó un punto al insistir en que una teología del Nuevo Testamento debe describir el mundo real en que vivían los primeros cristianos. Debería ser algo más, se quejaba, que el arreglo del material del Nuevo Testamento bajo varios encabezamientos doctrinales. En los capítulos precedentes he tratado de permitir que cada uno de los veintisiete libros del Nuevo Testamento hablen teológicamente dentro de las situaciones específicas de su composición. Wrede difícilmente tendría esto en mente: él concebía una historia «objetiva» del cristianismo inicial sin los arreos ni del canon ni de la fe cristiana, una visión que en el primer capítulo hallamos tanto inalcanzable como indeseable.

No obstante, Wrede tenía razón para insistir en que una teología del Nuevo Testamento debe proveer una ventana al mundo en el que vivían los primeros cristianos. Tal ejercicio es importante no debido a que, como Wrede se imaginaba, evitaría que las convicciones teológicas del intérprete cristiano incapaciten su agudeza mental histórica, sino porque le muestra al lector cristiano una verdad teológica importante: Dios se reveló a sí mismo en los asuntos cotidianos de su pueblo. Su palabra no sólo se hizo carne y habitó entre nosotros en su Hijo Jesucristo sino también en el discurso divino que la mayoría de los creyentes, a través de muchos siglos, han identificado con las Escrituras del Nuevo Testamento.

Debido a que las Escrituras son la palabra de Dios, sin embargo, no basta en una descripción de la teología del Nuevo Testamento hablar sólo del mensaje teológico discreto de cada escrito o grupo de escritos. Es necesario también indicar, aunque sea brevemente, cómo estos escritos componen una unidad teológica. ¿En dónde convergen las Escrituras del Nuevo Testamento? ¿Qué asuntos surgen como los más importantes partiendo de una lectura de ellos en conjunto como una sola unidad? En la interpretación de los escritos del Nuevo Testamento que se propone aquí, cinco asuntos ocupan un lugar especialmente importante: la significación de Jesús, la fe como una respuesta a Jesús, el derramamiento del Espíritu de Dios, la iglesia como pueblo de Dios y la consumación de todas las cosas.

[p 756] La Convergencia Del Problema Humano Y La Respuesta De Dios Al Mismo En Jesús

Jesús como más que el Mesías

Los escritores del Nuevo Testamento a menudo insisten en que Jesús cumplió las expectativas tradicionales, basadas en última instancia en las Escrituras judías, del Mesías que vendría. Él es, por ejemplo, el Hijo de Dios y Rey ungido del Salmo 2 y el Señor majestuoso del Salmo 110, a quien Dios nombraría para que gobierne a su pueblo y cuyos enemigos Dios sometería. Como vimos en nuestro estudio de los Evangelios en los capítulos 3 hasta el 7, no obstante, los autores de estos textos no se contentan con describir a Jesús sólo en tal lenguaje tradicional. En los Evangelios Sinópticos Jesús interpreta el Salmo 110 como queriendo decir que el Mesías no sólo es el Hijo de David sino, como Dios mismo, el Señor de David (Mt 22:25; Mr 12:37; Lc 20:24; cf. Hch 2:34–35). Juan es incluso más explícito. Dice que los que creen que Jesús es el Mesías e Hijo de Dios tendrán vida (Jn 20:31), pero bajo la definición que Juan le da a estos términos, Jesús y Dios son uno (10:30; 17:11, 22).

Un coro de otras voces del Nuevo Testamento se une a esta afirmación de los Evangelios. Para Pablo, Jesús no es meramente declarado Hijo de Dios en la resurrección (Ro 1:4; cf. Hch 2:36), sino que de alguna manera es el Hijo preexistente de Dios a quien Dios envió al mundo (Ro 8:3; Gá 4:4) y el mismo medio por el que el mundo

mismo vino a existir (1 Co 8:6; Col 1:15–17).¹ Para el autor de Hebreos, Jesús no es simplemente el Hijo de realeza del Salmo 2:7 y 2 Samuel 7:14 (Heb 1:5), ni meramente el máximo sumo sacerdote que perfeccionó el sistema sacrificial mosaico (Heb 9:11–12), sino la plena expresión de la naturaleza de Dios (1:3), aquel por medio de quien Dios creó el universo (1:2, 10), y el que lo sostiene (1:3). De modo similar, para el vidente Juan, Jesús no es meramente el Rey a quien Dios, según el Salmo 2:8–9, daría autoridad para gobernar a las naciones con vara de hierro (Ap 2:26–27), sino de alguna manera el Cordero que ocupa el trono del mismo Dios (7:17; 22:1, 3; cf. 3:21; 5:13; 6:16; 7:9–10).

La rebelión universal como la razón para el rechazo de Jesús

Los escritores del Nuevo Testamento frecuentemente también afirman que a pesar del cumplimiento en Jesús de las expectativas de las Escrituras en cuanto a Rey ungido de Dios y la evidencia de su enseñanza y de sus obras poderosas o las señales de que él es uno con Dios, muchos lo han rechazado. Esta paradoja surge vez tras vez. Dentro de los primeros pocos párrafos de la narrativa de Marcos, dirigentes tanto de los partidos políticos como religiosos de Judea han conspirado para matarlo (3:6). Juan [p 757] nos dice, casi con el mismo aliento, que Jesús creó el mundo y que, cuando se hizo carne, el mundo lo rechazó (Jn 1:9–11). Pablo insiste que debe predicar la noción paradójica de «Cristo crucificado» (1 Co 1:23), y también que el rey davídico esperado que vendría para subyugar a los enemigos de Dios sufrió él mismo rechazo y crucifixión. De la misma manera, el vidente Juan nos dice que el Cordero en el centro del trono de Dios en Apocalipsis se ve como si hubiera sido inmolado (Ap 5:6, 9, 12; 13:8).

La explicación de esta paradoja: el rechazo del Mesías e Hijo de Dios, en verdad de Dios mismo, es un interés principal del Nuevo Testamento. Muchos escritores del Nuevo Testamento implican que si comprendemos correctamente las Escrituras de Israel, no hay nada sorprendente en cuanto a este acto de rebelión. El pueblo de Dios, Israel, frecuentemente rechazó la palabra de Dios, sea que viniera de Dios mismo en sus Escrituras (Mr 7:9, 13) ode sus mensajeros los profetas (Mr 4:11–12; 7:6–8; 12:1–5). Esto lo afirman los Evangelios Sinópticos, y también Hechos y Pablo, así que no es sorpresa que el pueblo de Dios también rechazara al Hijo de Dios (12:6–8; Hch 28:25–27; 1 Ts 2:14–16). En las palabras de Esteban ante el sanedrín de Judea:

¡Tercos, duros de corazón y torpes de oídos! Ustedes son iguales que sus antepasados: ¡Siempre resisten al Espíritu Santo! ¿A cuál de los profetas no persiguieron sus antepasados? Ellos mataron a los que de antemano anunciaron la venida del Justo, y ahora a éste lo han traicionado y asesinado ustedes, que recibieron la ley promulgada por medio de ángeles y no la han obedecido (Hch 7:51–53).

El Nuevo Testamento, sin embargo, no pone el espíritu de rebelión contra Dios generalmente o el rechazo de Jesús específicamente, sólo a la puerta de los judíos que rechazaron a Jesús. El rechazo de los judíos de la palabra de Dios, sea que viniera por medio de sus profetas o por el Hijo, es solamente una manifestación de la rebelión contra Dios que ha permeado la humanidad desde el principio.

Pablo es el más claro en esto. Cuando Adán transgredió el mandamiento de Dios, el pecado entró en el mundo y todos después de Adán también han pecado, acarreado la justa condenación de Dios sobre toda la humanidad (Ro 5:12, 15–19; 1 Co 15:22).² Esta convicción en cuanto a la pecaminosidad de toda la humanidad, sean judíos o gentiles, es una fuerza impulsora importante detrás de los esfuerzos misioneros de Pablo. En lo que es probablemente el texto cristiano más antiguo existente (1 Tesalonicenses), Pablo implica que los judíos que han rechazado a Jesús merecen la ira de Dios (1 Ts 2:16) y que los gentiles que han respondido al evangelio, por su respuesta, han escapado de «la ira venidera» (1:10; 5:9). Aparte de la fe en el evangelio, en otras palabras, judíos y gentiles sufrirán la ira de Dios por su rebelión contra él.

¹ Pace James D. G. Dunn, *Christology in the Making*, 2ª ed. (Eerdmans, Grand Rapids, 1996), 38–46, 179–83, e idem, *The Theology of Paul the Apostle* (Eerdmans, Grand Rapids, 1998), 267–79, no parece posible contener las nociones paulinas de la preexistencia de Cristo sólo dentro del marco de trabajo de los conceptos judíos de enviar a un profeta o la preexistencia de la sabiduría.

² Pablo reconoce el papel de Eva en el pecado inicial (2 Co 1:3; 1 Ti 2:13–14), pero cuando habla de los efectos de este pecado sobre toda la humanidad, lo identifica como responsabilidad de Adán.

[p 758] En su carta a los Romanos, la convicción de que «tanto los judíos como los gentiles están bajo el pecado» (Ro 3:9) y de que «todo el mundo ... quede convicto delante de Dios» (3:19) forma el primer paso esencial en la explicación que Pablo da del evangelio (1:18–3:20). La mayoría de la primera parte de Romanos se interesa en demostrar que el judío, a pesar de poseer la voluntad de Dios en la ley mosaica, no está más exento que el gentil de la justa condenación por pecador (1:18–4:25). Hacia el fin de la carta, no obstante, Pablo voltea las mesas y se dirige a los gentiles. Ellos tampoco pueden aducir algún privilegio especial por sobre los judíos razonando que ellos, a diferencia de la mayoría de los judíos, han creído en el evangelio (11:11–32).

«En otro tiempo ustedes», les dice a su público gentil en su carta a los Efesios, «estaban muertos en sus transgresiones y pecados, en los cuales andaban conforme a los poderes de este mundo. Se conducían según el que gobierna las tinieblas, según el espíritu que ahora ejerce su poder en los que viven en la desobediencia» (Ef 2:1–2). «En ese tiempo también todos nosotros», continúa, ahora hablando como judío, «vivíamos como ellos, impulsados por nuestros deseos pecaminosos, siguiendo nuestra propia voluntad y nuestros propósitos» (2:3). Pablo expresamente condena en forma pareja a toda la humanidad.³

La tradición cristiana inicial dentro del Nuevo Testamento y también de otras partes revela la misma convicción. Como vimos en el capítulo 3, el retrato que Marcos pinta de los discípulos de Jesús es casi tan distante de lisonja como su retrato de los escribas, fariseos, saduceos y el sumo sacerdote judío. Los discípulos de Jesús y sus enemigos, en diferentes puntos de la narración, tienen corazones endurecidos, y si los dirigentes judíos fraguaron la muerte de Jesús, los discípulos huyeron de él en temor cobardemente cuando el complot de los dirigentes alcanzó su climax.

Mateo por cierto construye una acusación candente de los escribas y fariseos como hipócrita ciegos, sepulcros blanqueados, y serpientes infernales (Mt 23:1–33), pero, como vimos en el capítulo 4, tampoco escatima su crítica de la hipocresía de los que llamaban a Jesús «Señor» (7:21–22; 25:11). Lucas dice claramente que los que conspiran contra Jesús en Jerusalén incluyen no sólo a Herodes Antipas y el pueblo de Israel sino también Poncio Pilato y los gentiles por igual (Hch 4:27). En Juan no son meramente los dirigentes judíos que «no tienen el amor de Dios» en sí mismos (Jn 5:42), son «de abajo» (8:23), y tienen al diablo como su padre (8:44), sino que uno de los mismos discípulos de Jesús resultó ser «un diablo» (6:70). El mismo pueblo de Jesús no lo recibió (1:11), pero tampoco el mundo del cual su pueblo es solamente una parte (1:10; 8:23).⁴

[p 759] La importancia de esta enseñanza en cuanto a la universalidad del pecado en la teología cristiana temprana también es evidente por su resurgencia en acusaciones contra los cristianos durante el siglo segundo. Celso ataca a los cristianos por su afirmación de que todos, sin excepción, son pecadores, acusación que Orígenes, en su respuesta del tercer siglo, tiene que admitir que es verdad:

Decimos que es imposible que algún hombre mire a Dios con virtud desde el principio. Porque por necesidad el mal debe existir entre los hombres desde el principio, como Pablo dice: «Pero cuando vino el mandamiento el pecado revivió y yo morí» (*Cels.* 3.62).

Parte de la razón para la acusación frecuente contra los cristianos que fomentan «el odio a la raza humana», como lo dice Tácito, puede ser esta convicción de que todos, sin distinción, son pecadores y están sujetos a la ira escatológica de Dios.⁵

³ Los antecedentes de los pronombres aquí no son enteramente claros. Muchos comentaristas opinan que Pablo está hablando de todos los cristianos, sean judíos o gentiles, en 2:3. Ver, por ej., Ernest Best, *Ephesians* (ICC; T. & T. Clark, Edinburgh, 1998), 207–8, y Harold Hoehner, *Ephesians: An Exegetical Commentary* (Baker, Grand Rapids, 2002), 317–18. Para la lectura que adopto aquí, ver, por ej., Peter T. O'Brien, *The Letter to the Ephesians* (PNTC; Eerdmans, Grand Rapids, 1999), 161–62.

⁴ Cf. 1 P 2:4, en donde Jesús es rechazado por los seres humanos en general, y no simplemente Israel. Sobre esto ver Leonhard Goppelt, *A Commentary on First Peter* (Eerdmans, Grand Rapids, 1993), 137.

⁵ Tácito, *Ann.* 15.44.5. Tácito y otros han lanzado esta acusación contra los judíos (por ej., Tácito, *Hist.* 5.5; Diodoro Sículo 34.1.1). La observancia judía del sabbat, su evasión de comer cerdo y la práctica de la circuncisión, así como la negativa cristiana y judía a partici-

En resumen, cuando Dios mismo entró en el mundo en carne humana, como israelita, el mundo no le conoció y los suyos le rechazaron. Por paradójico que esto parezca, el Nuevo Testamento afirma que esto es sólo la expresión climax de la rebelión humana contra Dios que empezó con el primer ser humano y continuó tanto en Israel específicamente como entre los pueblos del mundo en general.

Aunque como tema menos prominente, varios escritores del Nuevo Testamento también implican que este problema de la rebelión humana refleja la rebelión de los poderes cósmicos invisibles contra Dios. Aquí también, los problemas se remontan a los días primitivos no mucho, relativamente hablando, después de la creación del mundo. Los escritores del Nuevo Testamento asociados más estrechamente con la iglesia de Jerusalén afirman, en bosquejo general, una comprensión de esta rebelión primitiva que fue común entre los judíos del período del segundo templo. En el tiempo de Noé, dicen, un grupo de ángeles se rebeló contra el cargo que Dios les asignó en el cosmos, y Dios los encerró en una prisión en oscuridad, en donde al presente esperan el juicio (1 P 3:19–20; 2 P 2:4; Jud 6)⁶ Aunque están aprisionados allí, sus perversos designios continúan en forma de falsos maestros dentro de la iglesia (2 P 2:9; Jud 8) y los que persiguen a los cristianos (1 P 4:4–5).

El vidente Juan da una versión poderosa de esta historia en su relato de la batalla cósmica en el cielo entre Miguel y sus ángeles por un lado y el dragón, a quien Juan identifica como Satanás, con sus ángeles por el otro lado (Ap 12:7–9). Miguel y sus fuerzas angélicas derrotan al dragón y a sus fuerzas de ángeles diabólicos y los arrojan del cielo a la tierra (12:9). Desde allí, sin embargo, ellos pueden perseguir al pueblo de Dios (12:13). Por eso, después de que Miguel los arroja del cielo, el dragón se para en la playa para presidir sobre el surgimiento de la bestia que sale del mar (el poder imperial romano) y la bestia que sale de la tierra (los asiáticos que respaldan el culto **[p 760]** imperial romano). Ambas bestias entonces persiguen a los que rehúsan participar en la adoración idólatra que exige la bestia que sale del mar (13:7, 12, 17).

El pensamiento de estos escritores del Nuevo Testamento sobre la caída de Satanás puede remontarse al énfasis del mismo Jesús en cuanto a la comprensión judía tradicional de la lucha entre Dios y Satanás, lucha en la cual Dios inevitablemente gana la victoria⁷ Los Evangelios y Hechos frecuentemente describen el poder de Jesús y de sus primeros seguidores sobre el mundo demoníaco durante el tiempo del ministerio terrenal de Jesús y poco después del mismo. Después de oír de un grupo de sus seguidores que «incluso los demonios» se les han sujetado en su nombre, Jesús dice que vio a Satanás caer como un rayo desde el cielo (Lc 10:17–18; cf. Jn 12:31). Esta caída, sin embargo, no significó el fin de la malevolencia de Satanás contra el pueblo de Dios: Lucas mostrará en muchos lugares en Hechos que, aunque Dios en última instancia triunfa sobre estos poderes, las escaramuzas entre el poder de Dios y las fuerzas malévolas del universo continúan.⁸

Por lo menos en su correspondencia existente Pablo no se detiene en los orígenes de la rebelión cósmica, pero él también opina que el universo está poblado con «gobernadores», «autoridades», y «potestades» alineadas con la oscuridad y la maldad (Ef 6:12). Estas potestades, afirma, tratan de frustrar los propósitos de Dios animando a la gente a rebelarse contra él (2:1–3; cf. Gá 1:4) y separándola del amor que él ha mostrado a sus criaturas en el evangelio (Ro 8:38–39).

Es posible que Pablo entienda la crucifixión de Cristo como la obra de estos «gobernadores» cósmicos. En 1 Corintios 2:6 él explica que la fascinación de los corintios con la sabiduría humana es un error, puesto que también es la preocupación de «los gobernantes de esta edad», y que estos gobernantes crucificaron al Señor de gloria. La referencia primaria de Pablo aquí probablemente es a individuos como Poncio Pilato (1 Ti 6:13), que cru-

par en los ritos cúltricos que eran tan prominentes en la cultura grecorromana probablemente también estuvieron entre las razones de esta calumnia.

⁶ Cf., por ej., 1 En. 6–19; 2 En. 4; Jub. 5.6; 10.5–6; 2 Bar. 56.13; cf. Sir. 16:7; CD 2.18–20.

⁷ Ver. por ej., Jub. 23.29; T. Levi 18.12; T. Jud. 25.3; T. Dan 5.10; As. Mos. 10.1 y la explicación en I. Howard Marshall, *Commentary on Luke* (NIGTC; Eerdmans, Grand Rapids, 1978), 428–29.

⁸ Cf. Ap 12:13, en donde la caída de Satanás del cielo a la tierra a la vez presenta su derrota final y también la oportunidad para que él persiga a la iglesia terrenal.

cificó a Jesús como cuestión de conveniencia política, pero también puede tener en mente a los gobernantes cósmicos cuya voluntad Pilato sin saberlo realizó.⁹

En resumen, desde el tiempo de Adán todos los seres humanos han estado en un estado de rebelión contra Dios que los creó. Esta rebelión alcanza su clímax cuando gobernantes judíos y gentiles crucifican al Hijo de Dios, que existía en unidad con Dios desde el principio y que fue el medio por el que él creó al mundo. Esta rebelión humana halla un paralelo en la rebelión cósmica de poderes angélicos contra Dios. Estos poderes rehusaron quedarse dentro de los límites que Dios determinó que ocuparan cuando los creó y más bien se levantaron en guerra contra su creador. En castigo, Dios los arrojó del cielo y selló su suerte, pero ellos continúan fomentando la rebelión contra Dios en la esfera humana e insistiendo en intentar frustrar los **[p 761]** propósitos de Dios. Si Pablo está pensando, por lo menos parcialmente, de estos poderes en 1 Corintios 2:6 y 8, entonces implica que ellos también expresaron su rebelión fraguando la crucifixión del «Señor de gloria».

La muerte de Jesús como la derrota de la rebelión contra Dios

Paradójicamente, los escritores del Nuevo Testamento afirman que precisamente en la crucifixión de Jesús Dios ha provisto el remedio para el dilema universal del pecado. En la muerte de Jesús Dios ha dado el remedio para restaurar a sus criaturas humanas rebeldes a una relación consigo mismo y para sellar la suerte de las fuerzas cósmicas malévolas decididas a frustrar sus propósitos de gracia y de amor.

La muerte de Jesús expía el pecado humano

Todos los cuatro Evangelios, de varias maneras, describen la muerte de Jesús como un sacrificio expiatorio por el pecado, donde quiera que el pecado ocurra e independientemente de lo serio que sea. En Mateo y Marcos, Jesús asume el papel del Siervo sufriente de Isaías y muere en rescate por muchos (Mt 20:28; Mr 10:45). Su sangre es derramada por muchos (Mr 14:24), y Mateo nos dice explícitamente que esto es por el perdón de pecados (Mt 26:28). En estos dos Evangelios el velo interior del templo, que separaba el Lugar Santo del Lugar Santísimo, se rasga de arriba abajo en la muerte de Jesús, indicando que Dios ha aceptado la muerte de Jesús como el sacrificio expiatorio que termina con todos los sacrificios expiatorios (Mr 15:38; 27:51). Lucas es menos explícito, pero también dice que la muerte de Jesús fue «por» sus discípulos (Lc 22:19–20) y que Jesús «compró» a la iglesia «con su propia sangre» (Hch 20:28). Aunque no es un énfasis principal en Juan, Jesús con todo describe su muerte como «por la vida del mundo» (Jn 6:51–56); él da su vida «por las ovejas» y «por sus amigos» (10:11, 15; 15:13).

Los Evangelios también indican claramente que los efectos expiatorios de la muerte de Jesús están disponibles para todos, sean judíos o gentiles; incluso para los que pusieron a Jesús en la cruz. Juan dice esto especialmente en forma clara en su comentario interpretativo de la afirmación de Caifás de que la muerte de Jesús conviene puesto que incluye sólo a una persona y librerá a la nación (Jn 11:49–50; cf. 18:14):

Pero esto no lo dijo por su propia cuenta sino que, como era sumo sacerdote ese año, profetizó que Jesús moriría por la nación judía, y no sólo por esa nación sino también por los hijos de Dios que estaban dispersos, para congregarlos y unificarlos (11:51–52).

Lucas implica que la muerte de Jesús ha abierto el camino para el perdón incluso para los que intervinieron más estrechamente en su crucifixión. «Padre», Jesús dijo desde la cruz, «perdónalos, porque no saben lo que hacen» (Lc 23:34).¹⁰

⁹ Ver la explicación en Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians* (NIGTC; Eerdmans, Grand Rapids, 2000), 233–39.

¹⁰ Este dicho no aparece en la impresionante lista de manuscritos alejandrinos y occidentales, y algunos comentaristas piensan que el texto original de Lucas no lo incluyó. La evidencia de manuscritos para la inclusión del dicho, sin embargo, no es insignificante. Además, el dicho encaja bien con el interés literario de Lucas de mostrar los paralelos entre la muerte de Jesús y la muerte de Esteban (Hch 7:60), para hacer énfasis en la ignorancia de los responsables por la muerte de Jesús (Hch 3:17; 13:27; 17:30), y para concluir las

[p 762] Pablo también frecuentemente afirma esta comprensión de la muerte de Jesús. «Dios no nos destinó a sufrir el castigo», les dice a los Tesalonicenses, «sino a recibir la salvación por medio de nuestro Señor Jesucristo. Él murió por nosotros» (1 Ts 5:9–10a). Jesús ha dado su cuerpo y su sangre «por ustedes», le dice a los corintios, citando la tradición que él recibió conteniendo la propia interpretación de Jesús de su muerte (1 Co 11:24). Cuando les predicó el evangelio a los gálatas claramente describió a Jesús el Mesías como crucificado (Gá 3:1), y si su comentario unas pocas frases más adelante es guía confiable en cuanto a por qué dijo esto, él habla de la muerte de Jesús como sacrificio sustitutivo y expiatorio: «Cristo nos rescató de la maldición de la ley al hacerse maldición por nosotros, pues está escrito: “Maldito todo el que es colgado de un madero.”» (Gá 3:13).

Jesús absorbió la maldición que Dios justamente impuso a los que, sean judíos o gentiles, no hacen lo que él exige (Gá 2:15–16; 3:10). Él se hizo maldición «por nosotros (*júper jemon*)»; es decir, en lugar nuestro. Pablo dice esta comprensión de la muerte de Jesús incluso más explícitamente en 2 Corintios y Romanos. En 2 Corintios dice que «Al que no cometió pecado alguno, por nosotros Dios lo trató como pecador, para que en él recibiéramos la justicia de Dios» (2 Co 5:21). No hay diferencia entre judío y gentil, dice en Romanos, «pues todos han pecado y están privados de la gloria de Dios» y que todos «por su gracia son justificados gratuitamente» por el «sacrificio de expiación» (*jilasterion*) de la muerte de Cristo (Ro 3:21–25; cf. Ef 2:11–17).

Otros escritores del Nuevo Testamento expresan la misma idea a su manera. El anciano dice que Jesús «es el sacrificio [*jilasmos*] por el perdón de nuestros pecados, y no sólo por los nuestros sino por los de todo el mundo» (1 Jn 2:2; cf. 4:10; Heb 2:17). Pedro dice que «Cristo murió por los pecados una vez por todas, el justo por los injustos, a fin de llevarlos a ustedes a Dios» (1 P 3:18).

¿De qué manera la muerte de Jesús es sustituto por el castigo de los pecadores y nos lleva a Dios? ¿Por qué fue necesaria? Para la mayoría de los escritores del Nuevo Testamento, el mecanismo del sacrificio expiatorio al parecer es demasiado familiar como para necesitar mucha explicación. En todas sus varias culturas, se pensaba que la muerte de una víctima inocente expiaba el pecado contra los dioses.¹¹ Pablo explica lo que otros dan por sentado:

Dios lo ofreció como un sacrificio de expiación que se recibe por la fe en su sangre, para así demostrar su justicia. Anteriormente, en su paciencia, Dios había [p 763] pasado por alto los pecados; pero en el tiempo presente ha ofrecido a Jesucristo para manifestar su justicia. De este modo Dios es justo y, a la vez, el que justifica a los que tienen fe en Jesús (Ro 3:25–26).

Dios, en su misericordia, dejó los pecados sin castigar por generaciones. Esto levanta la pregunta, sin embargo, de la justicia de Dios. ¿Cómo puede él ser un Dios justo y dejar el pecado sin castigar? La muerte sacrificial de Cristo resuelve el problema. Reconoce la gravedad del pecado pero permite que el culpable escape de la ira de Dios.

Tal vez Pablo quiere explicar el mecanismo de la expiación aquí porque también quiere destacar una diferencia importante entre la manera en que la muerte de Cristo ha efectuado la expiación y la manera en que se pensaba de modo común en el mundo grecorromano que la muerte de un inocente daba expiación. En la manera común de pensar, los seres humanos iniciaban un sacrificio expiatorio a gran costo para sí mismos a fin de aplacar la peor suerte de la continuada ira de los dioses.¹² Esta no era, sin embargo, la manera en que la expiación funciona-

divisiones narrativas de su descripción de la crucifixión con un dicho de Jesús (Lc 23:31, 43, 46). Sobre todo esto ver Marshall, *Luke*, 867–68, y Darrell L. Bock, *Luke 9:51–24:53* (BECNT 3b; Baker, Grand Rapids, 1996), 1867–68.

¹¹ Para ver dos ejemplos del primer siglo, ver, por ej., Lucan, *Farsalia* 2.304–9 y 4 Mac. 6:28–29, y para una cuidadosa investigación de todo el tema, ver Martin Hengel, *Atonement: The Origin of the Doctrine in the New Testament* (Fortress, Filadelfia, 1981).

¹² Ver, por ej., los esfuerzos de propiciar a los dioses locales en las numerosas «Lydian-Phrygian confession inscriptions» catalogadas en Georg Petzl, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens* (Rudolf Habelt, Bonn, 1994). Estoy en deuda con Clinton E. Arnold, «'I Am Astonished That You Are So Quickly Turning Away!' (Gá 1:6): Paul and Anatolian Folk Belief», *Institute for Biblical Research Annual New Testament Lecture* (22 nov., 2003), por traer a mi atención estas inscripciones.

ba en el Antiguo Testamento. Allí, Dios proveyó el sistema sacrificial como dádiva para tratar con el pecado humano. En las palabras de Levítico 17:11: «Porque la vida de toda criatura está en la sangre. Yo mismo se la he dado a ustedes sobre el altar, para que hagan propiciación por ustedes mismos, ya que la propiciación se hace por medio de la sangre».

Para Pablo también, el sacrificio clímax de la expiación viene por iniciativa de Dios y a gran costo para sí mismo a personas cuyo pecado hace imposible todo intento de propiciar a Dios. Dios nos justificó «gratuitamente por su gracia» cuando puso a Jesucristo como sacrificio de expiación (Ro 3:24–25). Él justifica al malo «conforme a su gracia» (4:4–5). Él «demuestra su amor por nosotros en esto: en que cuando todavía éramos pecadores, Cristo murió por nosotros» (Ro 5:8–9). En 1 Juan el Anciano describe la misma idea en su propio vocabulario: «En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y envió a su Hijo para que fuera ofrecido como sacrificio por el perdón de nuestros pecados» (1 Jn 4:10). El Nuevo Testamento, como el Antiguo Testamento, insiste en que la solución a la ira de Dios contra la rebelión humana no viene de los seres humanos, que son, debido a sus corazones rebeldes, totalmente incapaces de proveerla, sino como una dádiva gratuita de Dios mismo.

Los escritores del Nuevo Testamento también hacen énfasis en la naturaleza voluntaria de la participación de Cristo en esta dádiva gratuita de la expiación. No pintan la muerte de Cristo como un acto de Dios Padre contra el Hijo por los seres humanos pecadores sino como la connivencia de Padre e Hijo en un rescate de amor y costoso de criaturas rebeldes que no lo merecen. Los Evangelios Sinópticos describen la **[p 764]** muerte de Jesús en la cruz por otros como la obediencia voluntaria del Hijo a la voluntad del Padre (Mt 20:28; 26:39; Mr 10:45; 14:36; Lc 22:42).

El apóstol Juan indica claramente que Jesús no meramente se sometió pasivamente a la voluntad del Padre de que debía ir a la cruz sino que activamente deseó cumplir su misión de dar gloria a su Padre y traer a los que creen en él a la unidad que él tiene con su Padre: misión que incluía el ser «levantado» en la cruz (Jn 12:27–28, 32; 17:24). De modo similar, el autor de Hebreos recalca la naturaleza voluntaria de la muerte sacrificial de Jesús. Se imagina a Jesús diciéndole al Padre en su encarnación: «“Aquí me tienes ... He venido, oh Dios, a hacer tu voluntad”» (Heb 10:7, 9; parafraseando Sal 40:7–8 [LXX 39:8–9]).

En suma, Dios mismo ha resuelto el problema de la rebelión humana contra el Creador al transformar el peor acto de rebelión contra él, la crucifixión de su Hijo único, que es eternamente uno con él, en el medio de la redención humana. El Hijo de Dios no fue un participante pasivo e involuntario en este plan sino que lo obedeció voluntariamente. Por esa muerte voluntaria, Dios mantuvo su propia dedicación al orden moral y al mismo tiempo absolvió al culpable. Lo hizo a gran costo cuando la humanidad era impotente de hacer algo que no fuera continuar en su rebelión. ¿Por qué lo hizo? Porque es un Dios de gracia y amor.

La muerte de Jesús y la derrota de los poderes malévolos

La muerte de Cristo no sólo ha provisto el remedio para la rebelión humana, sin embargo. Es también el paso esencial en la derrota de los poderes cósmicos malevolentes. Pablo dice esto más explícitamente en Colosenses 2:15, en donde trata de asegurarles a sus lectores que no tienen nada que temer de tales poderes: «Desarmó a los poderes y a las potestades, y por medio de Cristo los humilló en público al exhibirlos en su desfile triunfal». Juan también liga la crucifixión de Jesús estrechamente a la derrota del «príncipe de este mundo». Al concluir el ministerio público de Jesús en el que sus señales y su enseñanza han demostrado su igualdad y unión con el Padre, justo antes de su sufrimiento y muerte, Jesús parece interpretar su pasión como el momento de la derrota de Satanás: «El juicio de este mundo ha llegado ya, y el príncipe de este mundo va a ser expulsado. Pero yo, cuando sea levantado de la tierra, atraeré a todos a mí mismo» (Jn 12:31–32).

Juan pasa a comentar que Jesús «con esto daba Jesús a entender de qué manera iba a morir» (Jn 12:33). A pesar de la participación de Satanás para orquestar los detalles prácticos de la traición y crucifixión de Jesús (13:27), de acuerdo con este pasaje, el hecho de que Jesús sea «levantado» en la cruz es el medio por el cual él

volverá a la unidad imperturbable con su Padre y atraerá a todos de todo el mundo a ambos. Más adelante aprendemos que los que él atrae a sí mismo participarán de la unidad que el Padre y el Hijo tienen (17:20–23).

En otros pasajes el enfoque cambia de la muerte de Jesús como el momento de derrota de los poderes malévolos invisibles a la resurrección, ascensión o sesión celestial [**p 765**] de Cristo como señal de la derrota certera de ellos. Incluso aquí, sin embargo, la muerte de Jesús está presente por implicación como puente a la posición de autoridad celestial que él ahora ocupa. En Efesios 1:20–22 Pablo dice que la resurrección y sesión celestial de Cristo a la derecha de Dios pone a Jesús «muy por encima de todo gobierno y autoridad, poder y dominio, y de cualquier otro nombre que se invoque». Mediante su resurrección y sesión celestial Dios también «sometió todas las cosas al dominio de Cristo». No hay mención de la muerte de Cristo aquí, pero la referencia a su resurrección la implica, y unas pocas frases más adelante Pablo dice específicamente que la muerte de Cristo ha reconciliado a judíos y a gentiles unos con otros y ambos grupos a Dios (2:13–18).

De modo similar Pedro habla en el mismo aliento del efecto expiatorio de la muerte de Cristo por los malos (1 P 3:18a) y la proclamación de Cristo de condenación a «los espíritus encarcelados, que en los tiempos antiguos, ... desobedecieron». Estos espíritus están ahora, después de la ascensión de Cristo, sometidos a él (3:18b–22). Hebreos también conecta la sesión celestial de Cristo y la subyugación de sus enemigos con su logro de expiación por su muerte: «Después de llevar a cabo la purificación de los pecados, se sentó a la derecha de la Majestad en las alturas» (Heb 1:3; 8:1; 10:12; 12:2). En Apocalipsis Jesús conquista a sus enemigos y luego se sienta con su Padre en su trono (Ap 3:21), pero el medio de Jesús para conquistar a sus enemigos es su muerte sacrificial (5:5–6, 9–10, 12–13).¹³

Los escritores del Nuevo Testamento no se interesan en el tiempo preciso de la derrota de los poderes cósmicos malévolos. En cierto sentido ya fueron derrotados cuando Dios los encarceló en tiempos «antiguos» (2 P 2:5). En otro sentido fueron derrotados cuando Jesús envió a los setenta y dos con autoridad sobre el mundo demoníaco (Lc 10:17–18). Jesús los derrotó al principio de su pasión (Jn 12:31), en el momento de su crucifixión (Col 2:15; Ap 3:21), en su ascensión (1 P 3:18–22), y después de que se sentó a la diestra de Dios (Ef 1:20–22).

Algunos escritores del Nuevo Testamento dicen que aunque la derrota de estos poderosos es certera, su plena subyugación todavía está en el futuro (Heb 10:13; cf. Ef 6:11–12, 16). El punto esencial no es el momento de su derrota, sino que a la muerte de Cristo la victoria de Dios sobre ellos quedó sellada. Aunque ellos todavía pueden lanzar sus flechas de fuego particularmente de herejía y persecución, su derrota es certera.

Sumario

En la muerte de Cristo, la rebelión humana y la rebelión cósmica contra Dios se desataron con plena fuerza. Dios usó ese momento de extrema rebelión, sin embargo, para realizar sus propósitos salvadores. Por esa muerte y los sucesos que la acompañaron de la resurrección, ascensión y sesión celestial de Jesús a la diestra de Dios, Dios a la vez empezó a reconciliar a su pueblo consigo mismo y selló la suerte de todas las [**p 766**] fuerzas demoníacas. Dios hizo todo esto, además, por iniciativa propia y como acto de gracia y amor.

La Fe Como Respuesta a La Iniciativa De La Gracia De Dios

La aplicación de la obra restauradora y reconciliadora de Dios a su pueblo empieza, desde la perspectiva de ellos, cuando ellos responden por fe a la iniciativa de la gracia en Cristo. La fe es la cualidad definidora de la existencia cristiana, presente no sólo al principio de la reconciliación del individuo con Dios sino en toda la vida de ese individuo. Contempla las realidades visibles y superficiales de la vida en «este presente siglo malo» (Gá 1:4; cf. Ef 6:12) de frente y niega que digan toda la verdad en cuanto al mundo mismo o al Dios que lo creó. La fe tiene tres cualidades primordiales en el Nuevo Testamento: se centra en Dios, tiene carácter escatológico, y va mano a mano con la obediencia.

¹³ Richard Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation* (New Testament Theology; Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1993), 74.

La fe enfoca a Dios

La fe cristiana en el Nuevo Testamento característicamente tiene un enfoque teológico. Es confiar específicamente en la obra sanadora, justificadora y salvadora de Dios por su Hijo Jesucristo antes que confiar en la propia fuerza de uno o en las estructuras del mundo presente. Dios declaró justo a Abraham no porque Abraham haya realizado obras en las cuales pudiera jactarse, sino como una dádiva gratuita y a pesar de la maldad del patriarca. Abraham recibió esta dádiva por fe (Ro 4:1–5). En otras palabras, Abraham no confió en sus propias obras para salvación sino en Dios, de quien él sabía que era un Dios de gracia (cf. Ro 11:6).

Pablo insiste que Dios se vale de la debilidad «para salvar a los que creen» (1 Co 1:18–31). Dios utiliza la proclamación al parecer necia de un Mesías crucificado para hacer esto, y aquellos a quienes él llama para que sean su pueblo de esta manera no son ni sabios, ni poderosos, ni de noble cuna. Más bien, son necios, débiles, humildes y despreciados: los don nadies. En Jesucristo, sin embargo, Dios les da todo lo que necesitan para ser su pueblo: «justicia, santidad y redención». Dios obra de esta manera para que nadie pueda gloriarse en su presencia y así la única gloria será en el señor. La fe nace en medio de una debilidad que reconoce que la única esperanza de uno es Dios.

Esta misma cualidad aparece en el registro de los Evangelios Sinópticos del ministerio de Jesús. Jesús perdona los pecados de un paralítico después de ver la fe de los cuatro hombres que abrieron el techo para poner delante de él a su amigo a pesar de la multitud. Esta fe no es meramente una creencia de que Jesús puede sanar al paralítico, sino un reconocimiento de que la única esperanza del hombre está en Jesús (Mr 2:3–5; cf. Mt 9:2; Lc 5:20).¹⁴

[p 767] De modo similar, la mujer con hemorragia no simplemente cree que Jesús puede sanarla sino que después de doce años de tan sólo empeorar físicamente y empobrecer económicamente bajo el cuidado de muchos médicos, Jesús es única esperanza.¹⁵ «Hija» le dice Jesús, «tu fe te ha salvado» (Mr 5:24–34, aut.; Mt 9:22; Lc 8:48). Jesús le dice al dirigente de la sinagoga Jairo, cuya única esperanza para su hija muerta está en Jesús: «No tengas miedo; cree nada más» (Mr 5:36; cf. Lc 8:50).¹⁶ El ciego Bartimeo está tan desesperado por llegar a Jesús que echa a un lado sus posesiones e ignora los esfuerzos por silenciarlo a fin de llamar la atención de Jesús a su tragedia.¹⁷ De nuevo, Jesús responde: «Tu fe te ha salvado» (Mr 10:46–52; cf. Mt 9:29; Lc 18:42).

En el Nuevo Testamento la fe cristiana se enfoca en Dios porque los que creen reconocen que su única esperanza está en él. En sí mismos y en su debilidad, no tienen nada de lo cual jactarse, ni esperanza alguna para sobrevivir. Deben acudir a Dios, por su Hijo Jesucristo, buscando misericordia y ayuda.

El carácter escatológico de la fe

Los escritores del Nuevo Testamento característicamente también dan a la fe una cualidad escatológica. La fe de Abraham se extendió mucho más allá del tiempo del nacimiento de Isaac y de la duración de su propia vida a una era cuando Dios le haría padre de muchas naciones. Su fe se caracterizó por la «esperanza»; la certeza resuelta de que el Dios que resucita a los muertos en el futuro haría lo que ha prometido (Ro 4:13–18; cf. Heb 11:12). Para Pablo la resurrección de Jesús es señal del principio de esta era final y quiere decir que el pueblo de Dios debe vivir a la luz de esta verdad. Dios los considerará justos, tal como consideró justo a Abraham, si tienen fe de que el Dios que resucitó a Jesús de los muertos también ha expiado sus transgresiones (Ro 4:24–25; cf. 4:17).

Pablo realiza su propio ministerio con esta clase de fe. Les dice a los corintios que puede continuar predicando, a pesar de la adversidad que eso supone, porque tiene confianza de que «aquel que resucitó al Señor Jesús nos

¹⁴ Cf. Christopher D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative* (SNTSMS 64; Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1989), 78–90.

¹⁵ Cf. *ibid.*, 103–4.

¹⁶ Cf. *ibid.*, 90–100.

¹⁷ Cf. *ibid.*, 131–32.

resucitará también a nosotros con él» y nos llevará, juntamente con los que han respondido a su mensaje, a la presencia de Dios. Pablo llama a esto «el espíritu de fe» (2 Co 4:13–14; cf. 1 Co 15:12–34).¹⁸

Por todas partes en los Evangelios Sinópticos Jesús pide esta clase de fe: la confianza de que en él Dios ha traído el día final al presente. El tema es especialmente claro en Marcos, en donde, en una declaración programática al principio de su Evangelio, Jesús llama a todos: «¡Arrepiéntanse y crean las buenas nuevas!» de que en las palabras y obras de Jesús, «Se ha cumplido el tiempo ... [y] El reino de Dios está cerca» (Mr 1:14–15).¹⁹ Como vimos en el capítulo 3, este sumario de la proclamación de Jesús hace eco de la promesa de Dios a Isaías de que un día él restauraría la fortuna de su **[p 768]** pueblo. La fe que Jesús desea de los que vienen a él pidiendo ayuda es confianza que en él Dios ha traído al presente la era escatológica que Isaías describió.²⁰ Él cumple las esperanzas de los profetas de que en la era de la restauración de Israel los ciegos verán, los sordos oirán, y los cojos se fortalecerán (Is 35:5–10).

Esta es también la comprensión de la fe que surge de Hebreos 11. Esta fe enfoca la recompensa que Dios da a los que le buscan (Heb 11:6; cf. 10:35). Mira a «la ciudad de cimientos sólidos, de la cual Dios es arquitecto y constructor» (11:10). Da la bienvenida al cumplimiento de las promesas de Dios desde lejos (11:13) y busca una patria propia, una patria mejor y celestial (11:14–16).

Los escritores del Nuevo Testamento a menudo recalcan que el elemento escatológico de la fe, como su elemento teológico, brota de la debilidad. Ahora, sin embargo, el enfoque no es la debilidad de los que vienen a Dios por fe sino en el medio que Dios usa para revelar su poder escatológico. Jesús a menudo no parecía como el Mesías, y los cristianos a menudo no parecen como el pueblo restaurado de Dios. El pueblo en la población natal de Jesús se ofendió por la idea de que este carpintero local cuya familia todos en la aldea conocían hablara con sabiduría y realizara obras poderosas (Mr 6:1–6). De seguro alguna otra explicación, tal vez locura, explicaba su conducta nada usual (Mr 3:21). Jesús, leemos, se asombró de su «incredulidad» (Mr 6:6).

Para que los principales sacerdotes y maestros de la ley crean que Jesús es el Mesías y Rey de Israel él debe primero «bajarse de la cruz» (Mr 15:31–32). Detrás de este comentario probablemente está no meramente el sentimiento de que alguna exhibición mágica grandiosa es necesaria para que Jesús demuestre sus afirmaciones sino también la noción de que la cruz no es el lugar para el Mesías, el líder de la restauración escatológica de Dios. Tal idea, dice Pablo, es «tropiezo para los judíos» (1 Co 1:23).

De modo similar los cristianos del Nuevo Testamento, particularmente los apóstoles, a menudo no parecen como el pueblo escatológicamente restaurado de Dios. Tal como Dios obró mediante el medio improbable de la crucifixión de Jesús para realizar la redención escatológica de su pueblo, así la vida de Pablo, como apóstol de este mensaje, parece más como una muerte extendida (2 Co 4:7–12; Gá 2:19). El evangelio que él predica se enfoca en la cruz; que no es un tema apropiado para declamación pública (1 Co 1:23). Sus propias capacidades oratorias y su propio sufrimiento físico, además, no proyectan una imagen convincente de poder y sabiduría al mundo no creyente (1 Co 2:1–5; 4:9–13; 2 Co 11:16–33; 12:7–10).

Los oponentes griegos y romanos de Pablo en Corinto, como los oponentes judíos de Jesús durante su ministerio y su crucifixión, hallan tal mensaje y tal mensajero increíble (2 Co 5:12; 10:10; 11:6). La palabra de la cruz es necesidad para los gentiles tanto como tropiezo para los judíos (1 Co 1:18, 22–23). Pablo insiste, sin embargo, que por su ministerio cruciforme Dios está trayendo la vida escatológica a las personas y gloria para sí mismo (2 Co 4:12, 15). La decisión de Dios de mostrar su poder escatológico por la debilidad de Jesús y sus seguidores quiere decir que las personas sólo se **[p 769]** benefician de que él sí tienen ojos para ver y oídos para oír la irrupción del día final en el evangelio: si tienen, en otras palabras, fe de que la obra de Dios de la restauración escatológica incluye estos elementos de debilidad y sufrimiento.

¹⁸ Sobre la importancia del cimiento teológico que la esperanza provee para la fe, ver Jürgen Moltmann, *Theology of Hope* (Harper & Row, Nueva York, 1967), 19–22.

¹⁹ Marshall, *Faith*, 38–39.

²⁰ Cf. *ibid.*, 34, 47, 50.

Juan desarrolla esta idea en su sutil tratamiento de la relación entre las señales y la fe. Las señales de Jesús están cargadas con tanta ambigüedad que aunque algunos creen por ellas (Jn 2:11, 23; 4:50, 53; 6:14; 11:45–48; 12:10–11; 20:28–29), otros las ven y derivan conclusiones distorsionadas de ellas en cuanto a la naturaleza de la identidad de Jesús (3:2; 6:14) o lo rechazan por completo (12:37). Algunos ven las señales de Jesús y concluyen que él es Señor y Dios (20:28; 9:38), pero las señales de Jesús conducen a otros a concluir que él es uno que esgrime poder político (6:14), es un pecador (9:24), blasfemo (5:18), o una amenaza a la nación (11:48). Como vimos en el capítulo 6, los discursos de Jesús deben interpretar las señales para el lector del Evangelio de Juan para que conduzcan a fe duradera. En estos discursos aprendemos que Jesús trae el día final al presente conforme las personas aceptan o rechazan su afirmación de ser uno con Dios (5:24–27; cf. 11:25–26).

Incluso aquí, por consiguiente, en donde yace el énfasis del elemento realizado de tensión escatológica, la fe tiene una cualidad escatológica. Los que encuentran las señales de Jesús y sus explicaciones de su significación en el Evangelio de Juan enfrentan una decisión crítica: ¿aceptarán la presencia del poder escatológico de Dios en la debilidad de oscuridad y ambigüedad, o rechazarán el testimonio de Jesús y esperarán alguna otra demostración más convincente?²¹

En resumen, los escritores del Nuevo Testamento a menudo dan a la fe una orientación escatológica. No es meramente la afirmación de un reclamo de otra manera nada convincente, sino la convicción resuelta de que en las palabras de Cristo y sus obras Dios ha empezado a cumplir las promesas que hizo por los profetas de restaurar a su pueblo a la comunión consigo mismo. Este suceso escatológico, sin embargo, ocurre en el contexto de debilidad y ambigüedad. Abrazarlo como verdadero exige fe que, como la fe de Abraham (Ro 4:18–22), cuidadosamente considera toda la evidencia al contrario y con todo concluye que Dios ha empezado la consumación de todas las cosas en Jesús, consumación que con toda certeza él llevará a su conclusión a su debido tiempo.

La fe como obediencia

Los escritores del Nuevo Testamento también frecuentemente afirman que la fe cristiana incluye una vida de obediencia. Esta obediencia tiene un elemento cognoscible, visible cuando los escritores del Nuevo Testamento usan la expresión «la fe» para referirse a un cuerpo de doctrinas que el creyente reconoce como verdad. «La fe» es equivalente al «conocimiento de la verdad» (Tit 1:1). Todos los creyentes la afirman [p 770] en común (1 Co 16:13; Gá 6:10; 1 Ti 1:2; Tit 1:4; 2 P 1:1), y es especialmente importante que las personas en cargos de autoridad en la iglesias se aferren a «la fe» con sinceridad (1 Ti 3:9). Ellos deben «luchar» por ella (1 Ti 6:12; 2 Ti 4:7; Jud 3) y deben nutrirse en sus «palabras» (1 Ti 4:6). «La fe» es un depósito de verdad; depósito que los falsos maestros han abandonado (1 Ti 4:1) y del cual se han descarriado (1 Ti 6:10, 21; cf. 2 Ti 2:18).

Esta definición de fe, por consiguiente, es la piedra angular que separa a los que predicán el evangelio de los enemigos del evangelio (Gá 1:23), para detectar y rechazar la herejía (2 Ti 3:8; cf. 1 Co 15:11; 2 Co 13:5), y para la salud religiosa en general (Tit 1:13; cf. 1 Ti 5:8). El anciano les dice a sus lectores: «No crean a cualquiera que pretenda estar inspirado por el Espíritu, sino sométanlo a prueba» contra las normas de su testimonio ocular de que Jesucristo ha venido en carne (1 Jn 4:1–2; cf. 1:1–3; 5:1, 5, 10–13).

«La fe» como mero asentimiento intelectual a varias proposiciones, sin embargo, no sirve para la salvación o justificación, y la fe que salva es más que simplemente un punto de entrada al pueblo de Dios.²² El mandamiento de Dios que debemos obedecer, dice el Anciano, no es solamente «que creamos en el nombre de su Hijo Jesucristo», sino también «que nos amemos los unos a los otros» (1 Jn 3:23). Incluso la fe que puede mover montañas, dice Pablo, no sirve de nada sin el amor (1 Co 13:2), y la fe implica obediencia (Ro 1:5; 16:23). Como Santiago recalca, la fe sin obras es muerta (Stg 2:26).

²¹ Cf. Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, 2 vols. (Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1951–55), 2:75–92, y el énfasis similar de Marcos en el enlace entre la ambigüedad de los milagros de Jesús y la fe, según describe Marshall, *Faith*, 57–74.

²² Cf. Thomas R. Schreiner, *Romans* (BECNT; Baker, Grand Rapids, 1998), 61.

La fe, por consiguiente, no es primordialmente un reconocimiento de un cuerpo de doctrina sino una convicción en cuanto a la verdad del evangelio tan fuerte que radicalmente reorienta la vida de uno hacia una dependencia en Dios incluso en las circunstancias más difíciles. Esta dependencia conduce a seguir los mandamientos de Dios incluso cuando, desde la perspectiva del no creyente, esto no tiene sentido. Un apóstol, dice Pablo, vive por fe y no por vista (2 Co 5:7). Fija sus ojos no en lo visible y temporal sino en lo que al presente es invisible pero es eterno (4:18).

Vivir por fe quiere decir renunciar a todo esfuerzo de lograr éxito mediante estrategias ingeniosas pero engañosas. Quiere decir llegar a ser ejemplo de la tensión escatológica entre la cruz y la resurrección: entre la reconciliación que Dios ya ha logrado mediante la cruz de Cristo y la recepción en el día final de «una gloria eterna que vale muchísimo más que todo sufrimiento» humano (2 Co 4:17). Para un apóstol, esta vida de fe incluye soportar sufrimiento y adversidad como medio por los cuales Dios da vida escatológica a otros. Conlleva estar «atribulados en todo, pero no abatidos», «siempre llevamos en nuestro cuerpo la muerte de Jesús, para que también su vida se manifieste en nuestro cuerpo» (2 Co 4:1–18). Lo que es cierto de un apóstol en su llamamiento especial también es cierto para el creyente en general (5:1–10).²³

[p 771] En los Evangelios Sinópticos también la fe que salva conduce a los que la tienen a seguir a Jesús con determinación incluso hasta la crucifixión. El ciego Bartimeo no deja que sus posesiones o las objeciones de los que lo rodean le impidan acercarse a Jesús por fe, y su fe lo lleva a seguir a Jesús «por el camino» a la cruz (Mr 10:46–52).²⁴ Para muchos de los primeros cristianos seguir al Cordero inmolado en la cruz era mucho más que una metáfora de vivir la vida cristiana. Quería decir ostracismo social, privación económica, e incluso la muerte, y mucho del Nuevo Testamento se dedica a instar a los creyentes a mantener su fe en Dios frente a tal adversidad.

La amenaza que la persecución presenta a la fe de los creyentes de Tesalónica preocupa a Pablo tanto que envía a Timoteo para descubrir la condición de la fe de ellos y para colocarla en un pie más firme (1 Ts 3:2, 5, 10). En el extremo opuesto de su carrera de escribir cartas, el Pablo encarcelado espera la ejecución con la confianza de que ha «peleado la buena batalla, ... ha terminado la carrera, ... se ha mantenido en la fe» (2 Ti 4:7). Para él guardar la fe ha querido decir, entre otras cosas, soportar adversidad por causa del evangelio (1:15–18; 3:10–12; 4:6, 16–18).

Esta preocupación surge a prominencia especial en la tercera parte del canon del Nuevo Testamento en donde 1 Pedro, Hebreos y Apocalipsis se dedican por completo a estimular la perseverancia entre creyentes al enfrentar el ostracismo social que conlleva su consagración al evangelio. Pedro entiende la fe como una vida de obediencia a las verdades que son invisibles porque, bien sea como en el ministerio terrenal de Jesús, sucedieron en el pasado (1 P 1:8), o, como el triunfo de Jesús sobre los poderes demoníacos, sucedieron en el mundo invisible (1:21; 3:18–22), o, como la salvación de sus lectores, todavía no ha sucedido por completo (1:9; cf. 1:4).

Una consagración a tales verdades es el punto divisivo que separa a «los no creyentes» de «los creyentes» (1 P 2:7), los que obedecen el evangelio de los que lo desobedecen (2:8; 3:1, 20; 4:17). A diferencia de los no creyentes y desobedientes que los persiguen, los cristianos tienen una esperanza firme que en el futuro Dios les dará su herencia de una salvación eterna, celestial y de gracia (1:3–5, 13; cf. 1:21; 3:5, 15). Ellos se han entregado al cuidado de su Creador con la convicción de que él es un Dios «fiel» (4:19), que en el futuro cumplirá las promesas de salvación que hace en el evangelio (1:9). Esta confianza en Dios es el medio por el que su poder protege a los creyentes para que no traicionen su consagración al evangelio frente a la persecución (1:5), y la persecución en sí misma tiene el valor de mostrar que esta fe, como oro purificado por el fuego, es «sin amalgama», es decir, «genuina» (1:7).²⁵

En 1 Pedro, por tanto, Pedro ve la fe como una consagración duradera a confiar en que las afirmaciones históricas y especialmente las promesas escatológicas ofrecidas en el evangelio son verdad, y a llevar a la práctica las

²³ En 2 Co 5:1 las primeras personas plurales de Pablo no se refieren meramente a sí mismo sino también a sus lectores.

²⁴ Marshall, *Faith*, 129–31, 237.

²⁵ BDAG, 256.

implicaciones del evangelio. Para Pedro la fe cristiana quiere decir moldear la vida de uno según tales verdades a pesar de su naturaleza invisible y a pesar de la intensa presión social a abandonarlas.

[p 772] La comprensión de la fe en la carta a los Hebreos es similar. Aquí también, el autor describe a la fe dentro de un contexto de persecución en la que los no creyentes no meramente piensan que lo que los cristianos afirman en cuanto a Jesús y a Dios es increíble sino también vergonzoso (Heb 12:2; 13:13). Como Pedro, este autor piensa de la fe como una confianza resuelta en lo que la palabra de Dios afirma, a pesar de su invisibilidad para los creyentes y la presión social que se les aplica para abandonar su consagración a ella.

Como los lectores de Pedro (1 P 1:8), los primeros lectores de Hebreos no habían visto personalmente a Jesús. El autor dice que sus lectores creyeron la palabra de salvación porque los que habían visto a Jesús les proclamaron esta palabra y porque Dios mismo confirmó esta verdad con «señales, prodigios, diversos milagros» (Heb 2:3–4). También como Pedro, el autor de Hebreos recalca la naturaleza invisible de las verdades en que cree el creyente, sea la creación del mundo por la palabra de Dios en el pasado (11:3) o la convicción de que en el futuro vivirán en una ciudad celestial que ellos, junto con los fieles de Dios de toda las edades, pueden llamar propia (11:10, 14–15; cf. 11:7, 27).

Junto con Pedro, el autor de Hebreos hace énfasis fuerte en la necesidad de la obediencia persistente a la fe frente a la presión social para abandonarla. Insta a sus lectores a no imitar a la generación de israelitas del desierto que no lograron unir lo que oyeron del evangelio y la fe (Heb 4:2), o, como el autor dice unas pocas frases más adelante, a la obediencia (4:6, 11). Su falta de obediencia les costó su heredad en el reposo prometido de Dios (4:3, 5–6). Los creyentes también deben cuidarse de no seguir este ejemplo para no privarse de entrar en el reposo escatológico de Dios (4:1–3, 11).

En Hebreos, por tanto, la fe tiene mucho en común con «estar firme» e incluye persistencia en la «obra» y «amor» de «servir a los santos» (Heb 6:10–12). Tener «la plena seguridad que da la fe» quiere decir «manten[er] firme la esperanza» que el cristiano profesa (10:22–23), no abandonar la «confianza» en Dios que conduce a una rica recompensa (10:35), y perseverar hasta que la promesa de Dios alcance su cumplimiento (10:36). Quiere decir confiar en la salvación venidera de Dios y no sucumbir a la tentación de «retroceder» (10:33–37; parafraseando Hab 2:3–4). Quiere decir seguir el ejemplo de «los antiguos» perseverando hacia un futuro «todavía no visto» (Heb 11:17; cf. 11:10, 13, 14, 27), y especialmente de Jesús «quien por el gozo que le esperaba, soportó la cruz, menospreciando la vergüenza que ella significaba, y ahora está sentado a la derecha del trono de Dios» (12:2).

En Hebreos, tanto como en 1 Pedro, por consiguiente, el contexto de la persecución lleva al autor a recalcar la obediencia y la orientación futura de la fe cristiana. A pesar de la evidencia visible al contrario, los creyentes deben continuar confiando en que Dios será fiel a la promesa de salvación escatológica que se ofrece en el evangelio. También deben vivir de manera consistente con esta confianza.

En Apocalipsis el contexto de la persecución lleva a Juan a ver la fe en Cristo casi por entero en términos de negarse a ceder a la presión social para participar en las **[p 773]** estructuras religiosa y militar del poderío y opresión de Roma. Juan les dice a sus lectores que Dios le dará a Roma, por un tiempo limitado, el poder de hacer la guerra contra los santos y conquistarlos (Ap 13:7): de subyugarlos y ejecutarlos (13:10a). Este período difícil, que se cierne en el horizonte, exige, dice, «la perseverancia y la fidelidad de los santos» (13:10b). Unos pocos párrafos más adelante Juan usa vocabulario similar para describir la necesidad de que los cristianos eviten la tentación de «adora[r] a la bestia y a su imagen» (14:9–11): «¡En esto consiste la perseverancia de los santos, los cuales obedecen los mandamientos de Dios y se mantienen fieles a Jesús!» (14:12).

Permanecer fieles a Jesús va junto a la obediencia a los mandamientos de Dios —particularmente al primer mandamiento del decálogo—, e incluye firmeza frente al desagrado romano con los que no reconocen la superio-

ridad de sus dioses (cf. Ap 12:17).²⁶ Es la «fidelidad» a Jesús de la misma manera de que Jesús mismo y la palabra de Dios son «fieles y verdaderos») 3:14; 19:11; 21:5; 22:6; cf. 1:5).²⁷ Equivale a sostener firmemente el nombre de Jesús, y es lo opuesto de negar lo que Jesús llama «mi fe» (*ten pistin mou*), algo que los creyentes de Pérgamo, particularmente el mártir Antipas, rehusaron hacer (2:13).

La fe, por consiguiente, incluye una disposición a abrazar el concepto del mundo articulado en el evangelio cristiano y obediencia a este concepto. Los escritores del Nuevo Testamento insisten en que la fe implica consagración a un peregrinaje a menudo difícil hacia su objetivo final. La fe y la obediencia van mano a mano.

Sumario

Las criaturas humanas de Dios se apropian por fe de la oferta de gracia de su creador de reconciliación por la muerte y resurrección de Jesús y se unen a él en su triunfo sobre todas las fuerzas cósmicas del mal. La fe conlleva una admisión cándida de debilidad: que la paz con Dios no viene mediante los propios esfuerzos de uno para propiciar su ira o para ganar algún pago de parte de él sino al abrazar la iniciativa que Dios ha tomado en su Hijo Jesucristo para restaurar a sus criaturas humanas caídas a sí mismo. La fe también incluye un enfoque escatológico: mantener la mirada de uno firmemente fija en Jesús, que ha ido antes del creyente a la presencia celestial de Dios y está sentado a la derecha de Dios. El creyente es un peregrino hacia esta misma meta, fielmente avanzando hacia una existencia eterna en la presencia de Dios.

La fe, por consiguiente, quiere decir confiar en que Dios y su promesa de vivir en su presencia eternamente por la muerte de Cristo y resurrección, aunque ahora son invisibles, son con todo reales. Estas predicaciones, además, distan mucho de ser afirmaciones intelectuales; son convicciones que suponen una reorientación radical de la **[p 774]** vida de uno. El arrepentimiento y la fe en el evangelio, como dice Jesús en Marcos 1:15, van mano a mano.²⁸

El Espíritu Como La Presencia Escatológica De Dios

Dios no ha dejado a su pueblo para que avance penosamente en su camino por el terreno difícil de la senda de peregrinaje por cuenta propia. Su jornada no es lúgubre sino gozosa, y esto se debe a que la presencia poderosa de Dios: su Espíritu, va con ellos. Según los escritores del Nuevo Testamento, los profetas predijeron que en el tiempo de la restauración escatológica de Israel Dios derramaría su Espíritu sobre su pueblo a una extensión previamente desconocida. El poder del Espíritu se enfocaría en el Rey especial ungido de Dios, el Siervo de Dios, pero Dios también derramaría su Espíritu sobre todo su pueblo.

La presencia del Espíritu en la vida de Jesús

Lucas y Mateo dice explícitamente lo que otros escritores del Nuevo Testamento probablemente dan por sentado: que la presencia del Espíritu en la vida de Jesús responde a las expectativas expresadas en Isaías de que el Espíritu de Dios descansaría en su Siervo especialmente ungido. En el Evangelio de Lucas Jesús cita Isaías 61:1–2 al principio de su ministerio y afirma que en él esta Escritura se ha cumplido (Lc 4:18–19). Este pasaje habla del Ungido del Señor, que proclama la restauración del favor de Dios a su pueblo, como uno en quien está «el Espíritu del Señor], omnipotente» (Is 61:1).

²⁶ David E. Aune, *Revelation 6–16* (WBC 52B; Nelson, Nashville, 1998), 837–38, destaca que el estrecho paralelo de Ap 14:12 y 1 QpHab 8.1–3, que habla de obediencia a la Toráh y fidelidad al Maestro de Justicia. Aune también muestra que la frase *pistin terein* era un refrán en el griego helenístico para «guardar la fe» o «permanecer leal». Cf. Grant Osborne, *Revelation* (BECNT; Baker, Grand Rapids, 2002), 543–44.

²⁷ Cf. Osborne, *Revelation*, 204, 680.

²⁸ Ver Adolf Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament*, 4ª ed. (Calwer Verlag, Stuttgart, 1927), 99, «El creador de la fórmula, «por la fe sola» es Jesús; dice “cree nada más” (Mr 5:36); pero no entendemos su llamado a la fe correctamente si pensamos que en ella él no busca nada de la gente, ni produce nada en ellos, sino mera fe».

De modo similar, Mateo afirma que el ministerio de Jesús de sanar enfermos cumple Isaías 42:1–4, pasaje estrechamente relacionado a Isaías 61:1–2 (Mt 11:17–21). Como ese pasaje, Isaías 42:1–4 habla del Agente de la restauración escatológica de Dios como uno en quien Dios pondrá su Espíritu. Lucas y Mateo, por tanto, comprenden la presencia del Espíritu en el ministerio de Jesús como una señal de que los días de la restauración escatológica han llegado y que Jesús es el Siervo ungido de Dios que ha introducido esta nueva era.

En el Evangelio de Lucas el Espíritu irradia su presencia hacia atrás al período de la concepción y nacimiento de Jesús y su precursor, Juan.²⁹ La presencia del Espíritu aquí [p 775] parece indicar de antemano el gran derramamiento del Espíritu más adelante en el ministerio de Jesús. El ángel del Señor le dice a Zacarías que su hijo Juan «será lleno del Espíritu Santo aun desde su nacimiento» (Lc 1:15). Elizabeth está «llena del Espíritu Santo» cuando saluda a María, que está encinta de Jesús (1:41). El Espíritu Santo está en el «justo y devoto» Simeón. Le da a este hombre revelaciones especiales y le impulsa a alabar a Dios cuando ve al infante Jesús y a sus padres en el templo (2:25–27). Lucas y Mateo concuerdan en que el Espíritu Santo milagrosamente causó la concepción de Jesús (Mt 1:18, 20; Lc 1:35).

Los cuatro Evangelios y Hechos están unidos en describir al Espíritu Santo como el poder divino que capacita a Jesús para introducir la era escatológica. Juan el Bautista profetiza la venida de Jesús como el que bautiza no con agua, como lo hacía Juan, sino con el Espíritu Santo (Mt 3:11; Mr 1:8; Lc 3:16; cf. Jn 1:33; Hch 1:5; 11:16). En el bautismo de Jesús el Espíritu descende sobre él en forma de paloma (Mt 3:16; Mr 1:10; Lc 3:22; cf. Jn 1:32–33) y después lleva a Jesús al desierto, donde el diablo infructuosamente lo somete a prueba (Mt 4:1; Mr 1:12; Lc 4:1).

Aunque las referencias al Espíritu en los Evangelios, e incluso en Lucas, se vuelven más esporádica después de este punto, cuando en efecto aparecen dicen claramente que los escritores de los Evangelios dan por sentado que el Espíritu le da poder a las palabras y obras poderosas del ministerio de Jesús. Como acabamos de ver, en Lucas y Mateo el ministerio de Jesús cumple la expectativa de Isaías de que el Espíritu de Dios reposaría sobre el Siervo y Rey que traería la restauración de Israel.

Además, en los Evangelios Sinópticos Jesús entiende la oposición endurecida a su ministerio, particularmente a su ministerio de exorcismo, como blasfemia contra el Espíritu Santo (Mt 12:31–32; Mr 3:29; Lc 12:10). Juan vincula con el Espíritu las palabras de Jesús que dan vida (Jn 3:34; 6:63), que hallan eco en el evangelio de Lucas en donde Lucas pone como prefacio de un discurso breve, y muy juanino, de Jesús a sus discípulos con la afirmación de que él hablaba «lleno de alegría por el Espíritu Santo» (Lc 10:21–22; cf. Hch 1:2). Como Pedro lo dice en su discurso en la casa de Cornelio, «Jesús de Nazaret: cómo lo ungió Dios con el Espíritu Santo y con poder, y cómo anduvo haciendo el bien y sanando a todos los que estaban oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él» (Hch 10:38).

Los Evangelios, por consiguiente, muestran a Jesús como el que lleva el Espíritu de Dios. El Espíritu estuvo desusadamente activo entre el pueblo de Dios desde antes de su nacimiento, y tanto sus milagros como su enseñanza durante su ministerio fueron en el poder del Espíritu. Todo esto cumple las expectativas proféticas de que el Espíritu de Dios reposaría en el Siervo ungido que Dios enviaría a su pueblo para abrir los ojos de los ciegos, libertar a los cautivos, predicar las palabras a los pobres, y proclamar el año del favor del Señor (Is 42:7; 61:1–2).

[p 776] La presencia del Espíritu en el pueblo de Dios

²⁹ Me refiero al Espíritu como «él» aquí porque, aunque el Espíritu puede funcionar en el Nuevo Testamento metafóricamente como aliento, fuego o agua, los escritores del Nuevo Testamento siempre le ven como una persona, y no como una fuerza impersonal. Esto es especialmente claro en Pablo y Juan. En Pablo, el Espíritu actúa como actuaría una persona: El «escudriña», «enseña», «dirige», «da testimonio», «ayuda», «intercede», «fortalece» y «se entristece». Sobre esto, ver Gordon D. Fee, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Hendrickson, Peabody, Mass., 1994), 829–31. Juan habla del Espíritu como «otro consolador» similar a Jesús (Jn 14:16), y expresamente lo define en términos personales como «el Consolador» (*jo ... parakletos, to pneuma to jagion*, 14:26) antes que con una expresión más impersonal tal como «el Espíritu que aboga» (*to parakleton pneuma*). Para este punto, ver H. B. Swete, *The Holy Spirit in the New Testament* (Macmillan, Londres, 1909), 291–92.

Después de la muerte, resurrección y ascensión de Jesús, el Espíritu ahora permanece con sus seguidores como el sustituto, hasta su regreso, de su presencia física. Lucas da indicios de esto cuando describe a Jesús diciéndoles a sus discípulos, poco antes de su ascensión, que él les enviaría lo que el Padre prometió y cuando habla del Espíritu como «el Espíritu de Jesús» (Lc 24:49; Hch 16:7).³⁰

El Evangelio de Juan eleva esta función del Espíritu a nivel de un tema importante. Aquí Jesús les dice a sus discípulos que en su ausencia el Padre les enviará el Consolador (*parakletos*): el Espíritu Santo, en el nombre de Jesús (Jn 14:26). Él es el Espíritu de verdad y les ayudará, les enseñará, y les recordará su enseñanza (Jn 14:16, 26; 15:26; 16:13–15). Más adelante, después de su muerte y su resurrección, él cumple esta promesa cuando les da a sus discípulos el Espíritu (20:22; cf. 7:38–39).³¹

Lucas (y probablemente también Juan) comprenden esta presencia continuada del Espíritu en la iglesia como otro cumplimiento de las profecías respecto a la presencia del Espíritu en la edad de la restauración escatológica de Israel.³² Tal como Isaías dijo que la presencia del Espíritu de Dios reposaría en el Siervo ungido de Dios durante este período, así Ezequiel y Joel hablaron de la presencia del Espíritu de Dios en todo el pueblo de Dios. Ezequiel les dijo a los exiliados en Babilonia que un día Dios los reuniría de las naciones entre las cuales los esparció debido a sus pecados contra su ley y los traería a su propia tierra (Ez 36:24; cf. 11:16–18). En ese tiempo, el Señor dijo por el profeta:

Les daré un nuevo corazón, y les infundiré un espíritu nuevo; les quitaré ese corazón de piedra que ahora tienen, y les pondré un corazón de carne. Infundiré mi Espíritu en ustedes, y haré que sigan mis preceptos y obedezcan mis leyes (Ez 36:26–27; cf. 11:17–20; 36:24–30; 37:6, 11–14).

De modo similar, Joel profetizó un tiempo cuando Dios «restaur[aría] ... la suerte de Judá» (Jl 3:1) y «derramaría (LXX, *ekqueo*) su «Espíritu sobre todo el género humano» y obraría «prodigios» y señales (2:28–32). En el día de Pentecostés esta profecía se cumplió cuando el Espíritu vino sobre los apóstoles visiblemente, como llamas de fuego, y ellos empezaron a declarar las maravillas de Dios en los ampliamente diversos lenguajes de la gran multitud que se había reunido. Pedro le explica a la multitud [**p 777**] asombrada lo que había sucedido con una cita de Joel 2:28–32 (Hch 2:17–21), e insiste en que Jesús, que ahora está sentado a la derecha de Dios, ha «derramado» (*ekqueo*) el Espíritu Santo y los milagros aledaños en cumplimiento de esta profecía (Hch 2:33; cf. 2:17–18; 10:45).³³

Esta perspectiva también surge en las cartas de Pablo. Después de recordarles a los creyentes de Tesalónica que deben evitar la inmoralidad sexual y ser santos (1 Ts 4:3, 7), escribe que los que rechazan esta instrucción no están rechazando algún consejo humano, «sino a Dios, quien les da a ustedes su Espíritu Santo» (4:8). Este lenguaje es eco de Ezequiel 11:19; 36:26; 37:6 y 37:14, que habla del otorgamiento escatológico del Espíritu Santo que Dios daría a su pueblo para purificarlos, equiparlos para obedecer sus mandamientos, y restaurarlos a la vida.

³⁰ Cf. Ro 8:9; 2 Co 3:17–18; Gá 4:6; Fil 1:19; 1 P 1:11; Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I–IX* (AB 28; Doubleday, Garden City, N.Y., 1981), 230; y BDAG, 834.

³¹ No es claro cómo el otorgamiento del Espíritu antes de la ascensión de Jesús en Jn 20:22 se correlaciona con el derramamiento del Espíritu sobre los doce apóstoles en Hch 2:4. D. A. Carson, *The Gospel according to John* (PNTC; Eerdmans, Grand Rapids, 1991), 649–55, trata exhaustivamente de las opciones y ofrece una solución convincente: Juan, que con certeza sabía la tradición ampliamente extendida de que el Espíritu santo vino en el primer Pentecostés judío después de la resurrección de Jesús describe una acción simbólica de Jesús, que se cumplió más tarde en Pentecostés. La solución al rompecabezas, sin embargo, no es tan importante como el punto principal de ambos textos: El mismo Espíritu que dio poder a las palabras y obras de Jesús permanecería con los seguidores de Jesús para continuar su asombrosa obra.

³² Cf. Fitzmyer, *Luke I–IX*, 229.

³³ Pablo también habla del derramamiento del Espíritu en Ro 5:5 y Tit 3:5–6.

Pablo entiende que los creyentes de Tesalónica son el cumplimiento de esta profecía: Dios ha colocado su Espíritu en ellos, tal como dijo que colocaría su Espíritu en su pueblo en el día de su restauración.³⁴

Pablo toma el mismo enfoque en 2 Corintios, en donde, cuestionado para que provea cartas de recomendación para su ministerio, ofrece como su «carta» a los mismos corintios: «Es evidente que ustedes son una carta de Cristo, expedida por nosotros, escrita no con tinta sino con el Espíritu del Dios viviente; no en tablas de piedra sino en tablas de carne, en los corazones» (2 Co 3:3). Aquí, de nuevo, Pablo alude a las promesas proféticas de Ezequiel de la venida del Espíritu y presenta una afirmación implícita de que tales textos hallan cumplimiento en los corintios que han respondido con fe en Cristo a su ministerio entre ellos. Como resultado de su ministerio, Dios ha escrito en sus corazones con la tinta metafórica de su Espíritu.³⁵ Estas promesas proféticas de la venida del Espíritu de Dios a su pueblo también probablemente están detrás de los comentarios de Pablo en Gálatas 3:14 de que los que tienen fe «recibi[rían] el Espíritu según la promesa» (cf. Ef 1:13).³⁶

Esto no quiere decir que la edad escatológica ya ha llegado por completo. El Espíritu es un «depósito» de lo que vendrá en toda su plenitud más adelante. Como depósito, es a la vez una parte de la herencia que vendrá (Ef 1:14; cf. 2 Co 5:5) y una garantía de que los que tienen el Espíritu participarán en ese futuro (2 Co 1:22). Pero él no lo es todo.³⁷ La misma tensión escatológica que rodeaba a la presencia del Espíritu en el ministerio de Jesús, por consiguiente, está presente en la vida de la iglesia. A donde Jesús iba, el poder del Espíritu traía del futuro al Espíritu de Dios y al presente, pero esto era un anticipo de la plena venida del reino en un tiempo posterior. De la misma manera, en la vida de la iglesia, el Espíritu trae la «justicia, paz y gozo» que caracteriza a la era [p 778] escatológica (Ro 14:17), pero la experiencia plena y eterna de esos dones espera la edad venidera.³⁸

Los escritores del Nuevo Testamento le asignan al Espíritu una variedad de funciones en la vida de la iglesia antes de esta era venidera, pero cinco funciones se destacan como especialmente importantes. El Espíritu ayuda a la iglesia en su testimonio del evangelio, da dirección a la iglesia, enseña a la iglesia, asegura la inclusividad de la iglesia, y preserva la santidad de la iglesia.

El Espíritu da poder al testimonio de la iglesia

Cada uno de los Evangelios Sinópticos dice que Jesús predice una función del Espíritu para ayudar a los seguidores de Jesús a dar testimonio del evangelio, especialmente en contextos de persecución. Cuando sus seguidores tengan que comparecer ante concilios, sinagogas, gobernadores y reyes para dar cuenta de su testimonio del evangelio, dice Jesús, no deben preocuparse acerca de qué decir porque el Espíritu Santo les proveerá de las palabras precisas (Mt 10:20; Mr 3:11; Lc 12:12). Hechos hace énfasis en que la función del Espíritu para darles a los doce apóstoles y a Pablo poder para la proclamación del evangelio y luego ayudarlos a dar testimonio ante las autoridades cuando los arresten por hacer eso.

Los doce declararon las maravillas de Dios en los lenguajes de la multitud reunida para celebrar Pentecostés («» (Hch 2:4, 11). A pesar del hostigamiento del sanedrín, los creyentes de Jerusalén «todos fueron llenos del Espíritu Santo» (4:31). Poco antes de que Pedro hiciera una asombrosa defensa ante un sanedrín hostil, fue «lleno del Espíritu Santo» (4:8). De modo similar, poco antes del brillante discurso de Esteban ante la inflamada sinagoga de los libertos, él estuvo «lleno ... del Espíritu Santo» (6:5), y sus acusadores no pudieron oponerse «al Espíritu con que hablaba Esteban» (6:10; cf. 7:55).

³⁴ Cf. esp. la frase de Pablo *didonta to pneuma autou to jagion eis jumas* en 1 Ts 4:8 con la frase de la Septuaginta *dosu to penuma nou eis jumas* en Ez 37:14 (cf. 37:6); ver la explicación en Fee, *God's Empowering Presence*, 52.

³⁵ T. J. Deidun, *New Covenant Morality in Paul* (AbBib 89; Pontifical Biblical Institute, Roma, 1981), 33–35; Frank Thielman, *Paul and the Law: A Contextual Approach* (InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1994), 109–10; Fee, *God's Empowering Presence*, 302–4.

³⁶ Deidun, *New Covenant Morality*, 49; Thielman, *Paul and the Law*, 135; Fee, *God's Empowering Presence*, 395.

³⁷ Cf. la explicación del término *arrabon* («depósito») en Andrew T. Lincoln, *Ephesians* (WBC 42; Word, Dallas, 1990), 40–41; Fee, *God's Empowering Presence*, 293; y Hoehner, *Ephesians*, 241–42.

³⁸ Para la comprensión de Ro 14:17 que se asume aquí, ver Ulrich Wilckens, *Der Brief an die Römer* (Röm 12–16) (EKK VI/3; Zürich/Neukirchen-Vluyn: Benziger/Neukirchener, 1982), 93–94.

El autor de Hebreos confirma la naturaleza ampliamente extendida de esta convicción cristiana inicial en cuanto al Espíritu. Escribe que cuando sus lectores oyeron el mensaje de salvación de parte de los seguidores del mismo Jesús, «Dios ratificó su testimonio acerca de ella con señales, prodigios, diversos milagros y dones distribuidos por el Espíritu Santo según su voluntad» (Heb 2:4).³⁹

El Espíritu dirige a la iglesia

El Espíritu no sólo ayuda a los primeros predicadores del evangelio en su testimonio verbal del mismo sino que también les da dirección en cuanto a dónde ir y a quién deben predicar. Este tema es prominente especialmente en Hechos. El Espíritu dirige a Felipe a explicarle el evangelio al oficial etíope en el camino de Jerusalén a Gaza (Hch 8:29) y luego lo transporta a la costa para que predique el evangelio en las ciudades entre Azoto y Cesarea (8:39). El Espíritu guía a Pedro al centurión romano [p 779] Cornelio (10:19; 11:12). Le dice al profeta cristiano Agabo en cuanto a una hambruna que se avecina en Judea para que los creyentes de Antioquía puedan enviarles auxilio (11:28–29). Le dice a la iglesia de Antioquía que comisione a Pablo y a Bernabé para llevar el evangelio a otras partes (13:2) y luego los envía al puerto de Seleucia y de allí a la isla de Chipre (13:4). El Espíritu impide que Pablo y sus compañeros hablen la palabra en Asia y Bitinia (16:6–7), pero dirige a Pablo a Macedonia, Acaya y a Jerusalén (19:21; 20:22).

El Espíritu enseña a la iglesia

Estrechamente relacionado a su función de dirigir a la iglesia es el papel del Espíritu para enseñar a la iglesia. En el Evangelio de Juan una de las funciones primordiales del Espíritu Santo es enseñar a los discípulos de Jesús «todas las cosas» y «recordarles todo» lo que Jesús les había dicho (Jn 14:26). Él los «guiará a toda la verdad» (16:13). Algo parecido sucede en Hechos cuando los «apóstoles y ancianos» de la iglesia de Jerusalén envían una carta a la iglesia de Antioquía anotando la decisión del concilio de Jerusalén en cuanto a si los gentiles deben guardar la ley mosaica. Su decisión, escriben, «pareció bien al Espíritu Santo y a nosotros» (Hch 15:28). El Espíritu Santo, en otras palabras, los ha conducido a la posición que a la larga adoptaron sobre este importante asunto doctrinal.

De modo similar, Pablo da por sentado en sus cartas que el Espíritu Santo enseña a la iglesia mediante los dones de profecía y de glosolalia interpretada (1 Co 14:1–40), y valora especialmente la profecía como medio para edificar a la iglesia y para dar testimonio a los no creyentes (14:1–5). Él anhela que los creyentes «no apaguen el Espíritu, no desprecien las profecías», (1 Ts 5:19–20), y «no prohíban que se hable en lenguas» (1 Co 14:39). Judas ve la ausencia del Espíritu como una marca indicadora de la falsa enseñanza (Jud 19–20). En Apocalipsis el vidente Juan provee un complejo ejemplo escrito de la clase de instrucción que El espíritu puede dar a las iglesias por la profecía (Ap 2:7, 11, 17, 29; 3:6, 13, 22; 22:6).

Sin embargo, el concepto de instrucción inspirada por el Espíritu viene con problemas. Simplemente porque alguien pueda actuar como si estuviera inspirado no quiere decir que el Espíritu de Dios lo ha inspirado. Los espíritus malos pueden inspirar a las personas también y pueden hacer descarriar a la iglesia (1 Ti 4:1; 1 Jn 4:1, 6; cf. Stg 3:15; Ap 16:14).⁴⁰ La enseñanza falsa que surgió en la comunidad de Juan y que el Anciano considera en 1 y 2 Juan al parecer surgió de maestros que aducían que el Espíritu inspiró sus nociones «progresivas». Muy probablemente apelaban a la enseñanza de Jesús en el Evangelio de Juan de que el Espíritu conduciría a su comunidad «a toda la verdad» (Jn 16:13). El anciano contrarresta estas afirmaciones con una amonestación a su comunidad a que «no crean a cualquiera que pretenda estar inspirado por el Espíritu, [p 780] sino sométanlo a prueba para ver si es de Dios, porque han salido por el mundo muchos falsos profetas» (1 Jn 4:1).

³⁹ Tal vez 1 Co 14:23–25 da un ejemplo de tal testimonio milagroso. Aquí la profecía, que es don del Espíritu (14:1) milagrosamente convence al no creyente de que Dios realmente está entre los creyentes cuando se reúnen.

⁴⁰ Cf. *Did.* 11.7–12, en donde el autor dice que no todo el que habla «en un espíritu» (*en pneumatí*) es un profeta y que los que aducen ser profetas inspirados por el Espíritu deben ser sometidos a prueba por la veracidad de su enseñanza y la integridad de sus acciones.

Pablo tiene que seguir un procedimiento similar. Apenas pocos meses después de decirles a los tesalonicenses que no apaguen el Espíritu ni menosprecien la profecía, debe escribirles de nuevo y corregir la falsa enseñanza que se originó de una fuente inventada de autoridad que no es enteramente clara para Pablo. Una posibilidad de su origen, sin embargo, es «un espíritu» (2 Ts 2:2), y esto probablemente se refiere a alguna expresión «inspirada por un espíritu» de algún profeta.⁴¹ De modo similar, en Corinto alguien que aducía tener la inspiración del Espíritu había producido una extraña afirmación de «maldecir a Jesús» (1 Co 12:3). A pesar del consejo de Pablo a los corintios de que la iglesia debe pesar cuidadosamente las expresiones de sus profetas (14:29, 32), Pablo más adelante tiene que escribirles exasperado porque ellos están dispuestos a tolerar la predicación de «un espíritu diferente» del que ellos recibieron cuando él les predicó (2 Co 11:4).⁴²

Incluso con todo el problema que el concepto genera, sin embargo, los escritores del Nuevo Testamento no abandonan el concepto de que el Espíritu Santo puede enseñar a la iglesia mediante el habla que inspira. En una de sus últimas cartas Pablo insta a Timoteo a no descuidar el don que ha recibido «mediante profecía» cuando fue separado para la obra por la imposición de manos (1 Ti 4:14). En su carta final Pablo ve al Espíritu Santo como ayuda para guardar el depósito de creencia ortodoxa en contra de la enseñanza falsa (2 Ti 1:14).

De modo similar el vidente Juan, aunque bien consciente de los peligros de la falsa profecía (Ap 2:20; 16:13; 19:20; 20:10), con todo afirma la inspiración del Espíritu para su propio libro profético (1:10; 4:2; 17:3; 21:10; 22:6). El anciano tampoco prohíbe las afirmaciones de enseñanza inspirada por el Espíritu, sino que a la luz del reto que los falsos profetas han presentado a su comunidad, insta una atención más cuidadosa al «Espíritu que nos dio» (1 Jn 3:24).

Desde muy temprano la solución al problema de enseñanza falsa inspirada por un espíritu es el desarrollo de criterios para distinguir entre las afirmaciones verdaderas y falsas de la inspiración del Espíritu. En su primera carta a los creyentes de Tesalónica Pablo les insta a probar la profecía que aduce ser inspirada por el Espíritu separando entre el bien y el mal (1 Ts 5:19–22).⁴³ Puesto que en su segunda carta parece aplicar él mismo este procedimiento a la profecía falsa, podemos legítimamente buscar allí información más específica en cuanto a lo que implica separar el bien del mal. En [p 781] 2 Tesalonicenses Pablo aduce que la enseñanza escatológica falsa que circulaba en Tesalónica no se ajusta al terreno doctrinal y ético. Es inconsistente con la enseñanza cristiana aceptada que una rebelión y un hombre perverso precederán al fin (2 Ts 2:3), y que la iglesia no debe subsidiar a los que no están dispuestos a trabajar (3:10). Cuando Pablo les dice a los corintios que pesen las palabras de sus profetas, tal vez tiene en mente tales criterios doctrinales y éticos (1 Co 14:29, 32).

El anciano considera el problema de la enseñanza profética falsa en su comunidad de la misma manera. El Espíritu que Dios le ha dado a la comunidad, escribe, reconocerá la existencia física de Jesús (1 Jn 3:24; 4:2–3), no se apartará de la tradición de testigos oculares de la cual el Anciano y otros en su círculo son guardianes (4:6; 5:6–8), y fomentará el amor de unos a otros (4:8, 12–13). La enseñanza verdaderamente inspirada por el Espíritu, en otras palabras, es consistente con las tradiciones recibidas de los testigos oculares en cuanto a lo que los creyentes deben creer y cómo se deben comportar.

El Espíritu disuelve las barreras étnicas

⁴¹ Cf. David E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Eerdmans, Grand Rapids, 1983), 219–20; Fee, *God's Empowering Presence*, 59, 74.

⁴² No se debe entender todo conflicto en cuanto a habla inspirada por el Espíritu, sin embargo, como un conflicto entre Dios y el diablo. Era evidentemente posible que la información que en realidad el Espíritu revelaba fuera interpretada incorrectamente, como parece haber sucedido con los discípulos de Tiro en Hch 21:4. Respecto a la ambigüedad frecuente de la profecía cristiana inicial, ver Ben Witherington III, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary* (Eerdmans, Grand Rapids, 1998), 630–31; idem, *Jesus the Seer: The Progress of Prophecy* (Hendrickson, Peabody, Mass., 1999), 341–42; 343–48.

⁴³ Sobre la conexión entre 1 Ts 5:19–20 y 21–22, ver Aune, *Prophecy in Early Christianity*, 219, y Fee, *God's Empowering Presence*, 57.

Lucas y Pablo recalcan que el Espíritu derriba los límites étnicos tradicionales del pueblo de Dios y promueve la proclamación del evangelio a todos independientemente de su etnia. El Espíritu llevó a Felipe a Samaria, a Pedro a Cornelio y a Pablo a los gentiles precisamente por la promesa de que el Espíritu Santo no es sólo para los judíos sino «para todos los extranjeros, es decir, para todos aquellos a quienes el Señor nuestro Dios quiera llamar» (Hch 2:39). En Hechos el Espíritu Santo viene no sólo sobre creyentes judíos sino también sobre samaritanos (8:15–17), y, para asombro de los creyentes circuncidados, sobre gentiles como el centurión romano Cornelio y su familia (10:44–48). A pesar del desaliento que esto produjo en algunos creyentes judíos (11:1–3; 15:1–2), la iglesia no puede negar que Dios ha incluido a los gentiles dentro de su pueblo formado escatológicamente porque él ha derramado su Espíritu sobre ellos exactamente cómo obviamente él derramó su Espíritu sobre los apóstoles en Pentecostés (11:15; 15:8–9). Negar que los creyentes incircuncisos pero ahora creyentes son ahora parte del pueblo de Dios es «oponerse a Dios» (11:17; 15:10).

El mismo tema surge a prominencia en las cartas de Pablo. La presencia del Espíritu prometido de Dios entre los creyentes de Galacia es uno de los argumentos más poderosos de Pablo de que no deben volver a tomar el yugo de la ley mosaica como una manera de completar su transición al pueblo de Dios. Ellos recibieron el Espíritu cuando oyeron y creyeron en el evangelio (Gá 3:2), y el Espíritu proveyó evidencia milagrosa de su presencia entre ellos (3:5). Con esta evidencia de que Dios los ha incluido por completo en su pueblo, ellos no tienen necesidad de «completar» su conversión haciendo «obras de la ley» tales como la circuncisión. El cumplimiento de la «promesa» que los profetas hicieron respecto a la venida del Espíritu escatológico de Dios se recibe «por fe» y por consiguiente está disponible para los gentiles como gentiles (3:14). De modo similar, el sello del «Espíritu Santo prometido» revela que los [p 782] creyentes gentiles a los que Pablo escribe en Efesios tienen la misma posición «en Cristo» como los cristianos judíos (Ef 1:13).

El Espíritu santifica al pueblo de Dios

Para que los gentiles entren al pueblo de Dios, sin embargo, debe empezar una transformación radical en sus vidas para hacerlos morada apropiada para el Espíritu de Dios: necesitan ser santos. Entre los escritores del Nuevo Testamento, Pablo especialmente recalca el papel del Espíritu para efectuar esa transformación. Les dice a los cristianos tesalonicenses, principalmente gentiles, que su «santidad» (*jagiasmos*) es la voluntad de Dios y que ellos deben, por tanto, ejercer dominio propio sexual «en santidad» (*en jagiasmo*, 1 Ts 4:3–6). Dios los ha llamado «en santidad» (*en jagiasmo*, 4:7), y el que rechaza esta instrucción rechaza al Dios que ha dado a su pueblo su «Espíritu Santo [*jagion*]» (4:8). La santidad del Espíritu de Dios, por consiguiente, exige santidad moral de aquellos en quienes él mora.⁴⁴

De modo similar, Pablo recuerda a los cristianos corintios predominantemente gentiles que puesto que el Espíritu de Dios los ha lavado, santificado y justificado, ellos deben evitar el tipo de inmoralidad que caracterizaba sus vidas antes de su conversión (1 Co 6:9–11). Puesto que su cuerpo es el templo del Espíritu Santo, ellos deben huir de la inmoralidad sexual (6:18–20).

Instruye a los gentiles gálatas a «vivir por el Espíritu» y le dice que haciendo esto ellos «no seguirán los deseos de la naturaleza pecaminosa» (Gá 5:16). Luego provee una lista detallada de actos ejemplares «de la carne» («naturaleza pecaminosa», NVI) y la contrasta con una lista igualmente detallada de ejemplos del «fruto del Espíritu» éticos (5:19–23).⁴⁵

Pablo sigue más o menos el mismo patrón en Tito, dirigida a un colaborador a cargo de iglesias predominantemente gentiles recientemente establecidas en Creta. Antes de su conversión los nuevos creyentes de Creta eran «descarriados y ... esclavos de todo género de pasiones y placeres», incluyendo malicia, envidia y aborrecimien-

⁴⁴ Cf. Fee, *God's Empowering Presence*, 880–81.

NVI Nueva Versión Internacional

⁴⁵ Como fee observa, *ibid.*, 882, la naturaleza representativa antes que exhaustiva de estas listas es claro por la expresión de Pablo «tales cosas» (*ta toiauta*) al final de cada lista (5:21, 23).

to mutuo (Tit 3:3). Cuando Dios bondadosamente les proveyó el Espíritu Santo para que los lave y los renueve, sin embargo, los transformó para que ellos puedan dedicarse a las buenas obras (3:4–8).

En breve, Pablo, como apóstol a los gentiles, es un instrumento por el que Dios lleva a los gentiles dentro de los límites de su pueblo escatológicamente renovado. Conforme el Espíritu obra en ellos, los impulsa a responder al evangelio por fe y empiezan la obra transformadora que los hará una habitación aceptable de la presencia espiritual de Dios. Pablo dice esto sucintamente en Ro 15:16 cuando dice que él es:

[p 783] ministro de Cristo Jesús a los gentiles. Yo tengo el deber sacerdotal de proclamar el evangelio de Dios, a fin de que los gentiles lleguen a ser una ofrenda aceptable a Dios, santificada por el Espíritu Santo.⁴⁶

Ni la presencia del espíritu en la conversión ni el cambio ético que el Espíritu obra en los creyentes, sin embargo, se limita a los gentiles convertidos. Ezequiel, hablando a los israelitas, describió la era escatológica del Espíritu como un tiempo cuando Dios purificaría a Israel y transformaría los corazones de los judíos para que obedezcan la ley de Dios (Ez 11:18–20; 36:25–27). El Espíritu animaría a los huesos muertos de Israel, y ellos vivirían (37:6, 14). Para Pablo también, los judíos por etnia necesitan más que circuncisión en la carne: necesitan la verdadera circuncisión de corazón que viene sólo por el Espíritu de Dios (Ro 2:29; cf. Fil 3:3). Tanto judíos como gentiles tienen entrada al Padre por un Espíritu (Ef 2:18). Los judíos que en un tiempo vivían bajo la ley mosaica y por consiguiente bajo la condenación y muerte que ella acarrea a los que desobedecen sus estatutos (Ro 7:6; 8:2, 6, 10–11) necesitan experimentar «nueva vida en el Espíritu» (7:6; 8:2).

En otras palabras, el Espíritu permite que todos los cristianos, sean judíos o gentiles, cumplan el requisito justo de la ley (Ro 8:4a), para evitar andar conforme a la carne (8:4b), hacer morir las obras (equivocadas) del cuerpo (8:13), y vivir, ahora (8:10) y en el tiempo de la resurrección final de los muertos (8:11).

El Espíritu, entonces, derriba los límites sociales y da unidad a la iglesia. La iglesia como grupo social ha tomado el lugar del templo de Israel como símbolo del lugar de morada del Espíritu de Dios (1 Co 3:16). En este papel, los creyentes individuales que componen la iglesia necesitan trabajar para «edificarse» unos a otros (3:14; Ef 2:18–22) y usar sus dones espirituales con este propósito (1 Co 14:1–5, 12; cf. 12:1–11). Deben esforzarse contra de la división puesto que ella amenaza derribar al suelo el templo de Dios (3:14–16). Los creyentes deben esforzarse por «mantener la unidad del Espíritu mediante el vínculo de la paz» (Ef 4:3).

Sumario

El Nuevo Testamento afirma que la venida de Jesús ha dado paso al período escatológico, indicado de antemano en los profetas bíblicos, cuando Dios estará presente por su Espíritu con todo su pueblo. El Espíritu llena a los asociados con el nacimiento de precursor de Jesús, Juan el Bautista, y de Jesús. Esta actividad del Espíritu es un anticipo de la evidencia mucho más completa de la presencia del Espíritu en las palabras y obras del mismo Jesús durante su ministerio. La presencia del Espíritu no se disipa después de la ascensión de Jesús, no obstante, sino que desde su posición a la derecha de Dios, Jesús derrama sobre sus apóstoles el Espíritu que le dio poder a su propio ministerio, y por el ministerio de ellos él derrama el Espíritu sobre todo los creyentes.

[p 784] Entre sus muchas otras funciones, el Espíritu capacita a los apóstoles y a otros creyentes para dar testimonio efectivo del evangelio, incluso en situaciones de persecución. Da a la iglesia dirección estratégica en cuanto a dónde predicar el evangelio y a quién. Le provee a la iglesia enseñanza, insiste que derriben barreras sociales y étnicas, y da poder a los creyentes para vivir vidas santas. De estas maneras, el Espíritu capacita a la iglesia para llegar a ser un lugar apropiado para la morada de la presencia de Dios.

La Iglesia Como El Pueblo De Dios

Dios ha derramado su Espíritu en su pueblo escatológicamente restaurado, y la naturaleza de ese pueblo en sí misma es tema sobre el cual el Nuevo Testamento reflexiona frecuentemente. Tres aspectos de la identidad del

⁴⁶ Cf. 1 P 2:5 en donde Pedro llama a sus lectores «una casa espiritual» y «un sacerdocio santo». Estas identidades, dice, deben impulsarlos a ofrecer «sacrificios espirituales que Dios acepta por medio de Jesucristo».

pueblo de Dios son particularmente importantes para los escritores del Nuevo Testamento: la situación de la iglesia como Israel restaurado, la iglesia como lugar de morada de la presencia de Dios, y la iglesia como depositaria de la verdad.

La iglesia como Israel restaurado

Muchos de los testigos del Nuevo Testamento describen la «asamblea» (*ekklesia*, «iglesia») de cristianos, sea concebida como grupo local o como una comunión mundial invisible, como estando en continuidad con «la asamblea del Señor» mencionada en las Escrituras de Israel. Los cuatro Evangelios y Hechos recalcan la importancia del número del círculo íntimo de discípulo de Jesús como doce, número que corresponde a las doce tribus de Israel (Mt 10:1–2; Mr 3:14; Lc 6:13; cf. Mt 19:28; 1 Co 15:5).⁴⁷ Implican que la iglesia, que surgió de estos doce apóstoles, constituye el pueblo de Dios de la misma manera que las doce tribus de Israel constituían Israel.

Lucas dedica atención muy especial para mostrar que el Espíritu prometido de la restauración escatológica del pueblo de Dios vino sólo después de que Dios hubo llevado a los apóstoles a llenar la brecha en su número que quedó cuando Judas defeccionó (Hch 1:12–26). Evidente Juan usa en Apocalipsis el simbolismo latente en el número doce repetidas veces para mostrar que los cristianos son el pueblo de Dios de la misma manera que el Israel bíblico era el pueblo de Dios (por ej., Ap 4:4; 7:4–8; 21:14). Para Pablo los creyentes son «la asamblea de Dios» (1 Co 10:32; cf. 1:2; 11:22; 15:9; 2 Co 1:1), lenguaje que hace eco de las referencias repetidas a «la asamblea del Señor],» (*ekklesia kurio*) en Deuteronomio 23:1–8 (LXX). Son la verdadera «circuncisión» (Fil 3:3; cf. Ro 2:28–29; Ef 2:11; Col 2:11–13) y «el Israel de Dios» (Gá 6:16).⁴⁸ Pedro [p 785] llama a los creyentes gentiles de Asia Menor «los elegidos, extranjeros dispersos ... según la previsión de Dios el Padre» (1 P 1:1) y les aplica una serie completa de términos que las Escrituras usan para Israel: «linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo que pertenece a Dios» (2:9).⁴⁹

El aspecto más insólito de este tema común en estos textos del Nuevo Testamento es su naturaleza incluyente. Un amplio espectro de textos del Nuevo Testamento afirman o dan por sentado que los gentiles como gentiles están incluidos en el grupo que identifican con el Israel escatológicamente restaurado. Las Escrituras de Israel dieron indicios de esto cuando, por ejemplo, Dios le prometió a Abram que sería padre de muchas naciones (Gn 17:5; cf. 12:3) o Isaías habló de un remanente que sobreviviría del Israel fiel y que proclamaría a las naciones la fama y la gloria del Señor (Is 66:18–19; cf. 2:1–5; Zac 8:20–23). Algunos judíos del segundo templo que vivían antes de Cristo entendieron esta esperanza y la mantuvieron viva (Tobías 14:6–7).⁵⁰

Muchos de los cristianos iniciales, sin embargo, elevaron este tema bíblico a una prominencia especial, tomando tales textos como que quieren decir que los gentiles se unirían a los que judíos en condiciones de igual-

⁴⁷ Sobre el enlace entre los doce discípulos, doce tribus, y la restauración escatológica de Israel, ver, por ej., E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Fortress, Philadelphia, 1985), 95–106; N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (Fortress, Minneapolis, 1996), 300; y John. P. Meier, «Jesus, the Twelve and the Restoration of Israel», en *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives*, ed. James M. Scott (JSJSuP 72; Brill, Leiden, 2001), 365–404.

⁴⁸ Un acalorado debate gira en torno a si «Israel de Dios» en Gá 6:16 se refiere al Israel étnico o al grupo multiétnico de los que creen en Jesús. Thomas R Schreiner, *Paul: Apostle of God's Glory in Christ* (InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 2001), 482–83, correctamente observa que si esta frase llevaba connotaciones étnicas, entonces socavaría el argumento de la carta de que los creyentes gentiles pertenecen a la familia de Abraham. Es más probable que sea un floreo retórico culminante al argumento de Pablo en cuanto a la inclusión de los gentiles en el pueblo de Dios antes que una concesión enigmática a las afirmaciones de los opositores de Pablo de que la identidad étnica de Israel lleva consigo alguna situación especial.

⁴⁹ Ver la traducción de la LXX de Éx 19:4–5; 23:22; Is 43:20–21.

⁵⁰ Ver también 1 En. 10:21; 90:27–33; 2 Bar. 72–73; T. Levi 18.3, 9; T. Nef. 8.3–4; T. Jud. 24.6; 25.5; T. Zab. 9.8; T. Ben. 3.9; Sib. Or. 3.702–4, 716–20, 767–75; Filón, Mos. 2.43–44; Praem. 164, 72; y la consideración de estos textos en Terence L. Donaldson, *Paul and the Gentiles: Remapping the Apostles Convictional World* (Fortress, Minneapolis, 1997), 70–73. cf. G. B. Caird, *Jesus and the Jewish Nation* (Athlone, Londres, 1965), 14–15; Sanders, *Jesus and Judaism*, 213–18.

dad—y como gentiles—para formar el pueblo de Dios escatológicamente restaurado.⁵¹ Incluso tomaron textos que originalmente se referían a la restauración de Israel desobediente y los aplicaron al influjo de los gentiles anteriormente excluidos a los límites del pueblo de Dios. Pablo y Pedro usan lenguaje de Oseas 2:23 (MT; LXX 2:25) y 1:10 (MT; LXX 2:1), originalmente descripción del reino del norte de Israel, para aplicarlos a los cristianos gentiles:

«Llamaré “mi pueblo” a los que no son mi pueblo;
y llamaré “mi amada” a la que no es mi amada»,
«Y sucederá que en el mismo lugar donde se les dijo:
“Ustedes no son mi pueblo”,
serán llamados “hijos del Dios viviente”» (Ro 9:25–26; cf. 1 P 2:10).

[p 786] Las frases «mi pueblo» y «no mi pueblo» ya no describen a la transferencia de Israel de un pueblo desobediente a un pueblo obediente sino la transferencia de los gentiles, que nunca fueron el pueblo de Dios, al pueblo de Dios.

El contraste entre el número crecido de gentiles que se han unido al pueblo de Dios escatológicamente restaurado y el número comparativamente pequeño de judíos que lo han hecho levanta un problema teológico para varios de los escritores del Nuevo Testamento. Pablo percibe la ironía especialmente en forma aguda:

Los gentiles, que no buscaban la justicia, la han alcanzado. Me refiero a la justicia que es por la fe. En cambio Israel, que iba en busca de una ley que le diera justicia, no ha alcanzado esa justicia. ¿Por qué no? (Ro 9:30–32a).

¿Acaso ha fallado la palabra de Dios, en la que él promete ser fiel a su pueblo (cf. Ro 9:6)? ¿Rechazó Dios a su pueblo, Israel (11:1)?

La respuesta dominante a este dilema en el Nuevo Testamento es que la falta no está en Dios sino en Israel, que optó por salirse de la obra de Dios de restauración al rechazar al Mesías Jesús, que la llevó a la práctica. Inmediatamente después de los comentarios de Jesús de que no ha hallado a «nadie» en Israel con fe tan grande como la del centurión romano de Capernaum, Mateo pone el comentario de Jesús de que «muchos vendrán del oriente y del occidente, y participarán en el banquete con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos» (Mt 8:10–12). El rechazo de Jesús de parte de ellos quiere decir que Dios ha transferido su situación como su viña (Is 5:1–7) a otros (Mt 21:41); les ha quitado su reino y «se le entregará a un pueblo que produzca los frutos del reino» (21:43).

Pablo concuerda. Muchos gentiles han obtenido justicia por fe en tanto que la mayoría de Israel no, dice Pablo, porque Israel está tan ciego por su celo por las obras de la ley que cuando oyen el evangelio, lo rechazan (Ro 9:30–10:21). En Hechos, Lucas nos dice que Pablo articula este razonamiento a los judíos que rechazan su mensaje. Al rechazar a Jesús ellos están actuando como sus antepasados que rechazaron a los profetas, y ahora «esta salvación de Dios se ha enviado a los gentiles, y ellos sí escucharán» (Hch 28:25–28; cf. 13:46; 18:6; 19:9).

La respuesta dominante a la pregunta de por qué los gentiles son más numerosos que los judíos en el pueblo de Dios escatológicamente restaurado, por consiguiente, es que la mayoría de los judíos han rechazado al Mesías que llevó a realidad el período de restauración. En respuesta, Dios ha reemplazado a los judíos como un nuevo pueblo compuesto primordialmente de gentiles.

⁵¹ Ver, por ej., el uso de Is 66:1–2 entre los cristianos judíos helenistas tales como Esteban en Hch 7:49–50 y el uso de Pablo de Gn 12:3 en Gá 3:8 y de Gn 17:5 en Ro 4:17. Otros cristianos judíos, tales como los oponentes de Pablo en Galacia y aquellos cuya insistencia en la circuncisión de los creyentes gentiles dio lugar al concilio de Jerusalén de Hch 15:1–35, estaban dispuestos a admitir a los gentiles en el pueblo de Dios escatológicamente restaurado, pero sólo como prosélitos del judaísmo.

El Nuevo Testamento suplementa esta respuesta, sin embargo, como otras perspectivas del problema del rechazo judío del evangelio. Pablo señala que la existencia de algunos cristianos judíos, incluyendo él mismo, revela que en Dios no ha sido infiel a su pueblo (Ro 11:1–2). Como en los días de Elías, «también hay en la actualidad un **[p 787]** remanente escogido por gracia» que se levanta como señal de la fidelidad de Dios a sus promesas anteriores (11:3–6).

Santiago, el hermano del Señor y dirigente de la iglesia de Jerusalén puede haber entendido su propia situación más o menos de la misma manera. Junto con Pedro y Juan, Santiago se dedicó a una misión a los judíos (Gá 2:9). Nunca articula la razón para su concentración especial en los judíos, pero puede haber convenido con Pablo tanto que los judíos no creyentes debían oír el evangelio primero (Ro 1:16) como que los judíos creyentes retenían una situación especial dentro del pueblo de Dios como el grupo étnico de cuyas bendiciones espirituales los cristianos gentiles participan (15:27). Si el argumento de nuestra consideración de Santiago es correcto (ver cap. 24), Santiago dirige su carta a los cristianos judíos de la diáspora, y ellos retienen el título antiguo de «las doce tribus» (Stg 1:1). De modo que incluso en el pueblo escatológico de Dios, en el cual todos están al mismo nivel, los cristianos judíos retienen algún estado especial, no debido a que sean más merecedores que otros sino porque Dios los ha escogido como conducto de su bendición para el mundo (Ro 15:27; cf. Gn 12:2–3; Ro 4:16–17; Gá 3:8–9).

Pablo incluso avanza más en Romanos 11:11–32. Al enfrentar la arrogancia de algunos cristianos gentiles por su creencia de que han reemplazado a los judíos como pueblo de Dios, Pablo explica un «misterio»: una verdad que habría permanecido sin conocerse si Dios en su gracia no la hubiera revelado.⁵² El endurecimiento de Israel y el aluvión de gentiles entrando a la iglesia, explica, es parte del diseño histórico grandioso de Dios. Contrario a las expectativas tradicionales, los gentiles no acudirán a Dios después de la restauración de Israel étnico; más bien, los gentiles primero entran en aluvión al pueblo de Dios restaurado (11:11, 25, 28, 31). Después de este influjo, Israel étnico sentirá celos de la herencia de los gentiles en cuanto a la obra salvadora de Dios y ellos mismos abrazarán el evangelio (11:11–12, 23–24, 26, 31). Los propósitos de Dios entonces avanzarán rápidamente hacia la consumación en la resurrección de los muertos (11:12, 15). De esta manera todo Israel étnico vivo durante estos días finales será salvado (11:26a); de nuevo se hallará que Dios es fiel a sus promesas bíblicas (11:26–29).

¿Está esta afirmación de que Dios a la larga demostrará ser fiel a las promesas al Israel étnico en tensión con la afirmación de Pablo en otras partes, y la afirmación de otros escritores del Nuevo Testamento, de que la iglesia, compuesta de creyentes judíos y gentiles, es el Israel restaurado de la expectativa profética? Pablo nunca explica cómo estas dos compresiones de la promesa profética encajan entre sí, pero su movimiento fácil de una a otra muestra que no piensa que son incompatibles.⁵³

[p 788] Pablo probablemente concibe el Israel restaurado escatológicamente de dos maneras. Por un lado, es el grupo multiétnico de los que creen en Cristo Jesús al presente. Este grupo multiétnico incluye cristianos judíos, que forman un remanente fiel análogo a los siete mil que no doblaron sus rodillas ante Baal en tiempo de Elías (Ro 11:1–10). Por otro lado, este Israel restaurado se compone de judíos cuyos corazones endurecidos serán suavizados justo antes de la resurrección de los muertos, y todos los cuales serán salvados y cuya salvación cumplirá las expectativas de Isaías de la liberación escatológica de Sion (11:26–29; cf. Is 59:20–21, LXX). Aunque Pablo nunca lo dice tan explícitamente, probablemente piensa que los dos grupos se mezclarán uno con otro conforme el propósito de Dios de mostrar misericordia a todos se acerca a su imponente conclusión en la resurrección de los muertos (Ro 11:15, 32).

⁵² Para esta comprensión del término *mysterion* («misterio»), ver su uso en Dn 2 y el excursus útil en Hoehner, *Ephesians*, 428–34.

⁵³ Cf. Schreiner, *Paul*, 482–83, e idem, «The Church as the New Israel and the Future of Ethnic Israel in Paul», *StudBib* 13 (1983): 17–38, aquí en 24–37.

LXX Septuagint

Los cristianos, en resumen, forman el pueblo de Dios escatológicamente restaurado en cumplimiento de las promesas de los profetas. Como las Escrituras lo indican, además, este grupo de personas incluye a gentiles; en verdad, los gentiles son mucho más numerosos que los judíos. La razón primordial para este sorprendente giro de eventos es que la mayoría de los judíos han rechazado el evangelio. Con todo, la fidelidad de Dios al pueblo judío se revela en la presencia del remanente judío, a quien Dios ha llamado por su gracia que sean parte de su pueblo. La fidelidad de Dios a su pueblo será incluso más clara en el futuro cuando «haya entrado la totalidad de los gentiles» y «todo Israel será salvo» (Ro 11:25–26).

La iglesia como lugar de morada de la presencia de Dios

Varios escritores del Nuevo Testamento hablan de la iglesia como el lugar de morada del Espíritu de Dios dado escatológicamente y por consiguiente como el templo metafórico de Dios. Como con la idea de que el pueblo de Dios restaurado escatológicamente incluirá a gentiles, los orígenes de esta noción está en las Escrituras de Israel, particularmente en la profecía de Ezequiel. Ezequiel profetizó que a la larga Dios edificará un templo imponente al cual su gloria, al presente ausente debido al pecado de Israel (Ez 8:6; 9:3; 10:18; 11:22–23), volverá y residirá allí para siempre (43:6–12). Este retorno tendrá lugar después de que Dios haya purificado a su pueblo (36:25–27) y que ellos hayan renunciado a las «prácticas detestables» que habían llevado a su destrucción y la destrucción del templo de Jerusalén por parte de los babilonios (43:8–9; cf. 6:9; 16:61; 20:43; 36:31).

No todos creían que el templo construido después del retorno del exilio cumplía las expectativas de Ezequiel.⁵⁴ El autor de Tobías, por ejemplo, esperaba un tiempo cuando «el templo será reconstruido, como lo anunciaron los profetas de Israel» (Tobías 14:5, VP). El autor de *1 Enoc*, de modo similar, pensaba que en el futuro «una [p 789] casa» sería «construida por el gran Rey en gloria para siempre» (1 En. 91.13; cf. Jub. 1.17, 27–28; 2 Mac. 2:4–8; 11Q19 29.8–9).

Los primeros cristianos no solamente descartaron la idea de que el segundo templo sea una estructura permanente sino también la noción de que el templo escatológico sea una estructura en sí. Recalcaban la noción de Isaías de que ninguna estructura física puede contener la presencia de Dios. Rememorando a Isaías 61:1–2 Esteban dice: «el Altísimo no habita [*katoitkeo*] en casas construidas por manos humanas [*queiropoiets*]» (Hch 7:48–50). Marcos recalca lo mismo cuando frasea el falso testimonio en el juicio de Jesús ante el sanedrín de esta manera: «Nosotros le hemos oído decir: Yo derribaré este templo hecho a mano [*queiropoieton*], y en tres días edificaré otro hecho sin mano [*aqueiropoieton*]» (Mr 14:58, RV-60). La oración paralela en Mateo 26:61 no describe los dos templos como hecho y no hecho por mano humana respectivamente, y es probable, por consiguiente, que esta adición representa el esfuerzo de Marcos por mostrar que los falsos testigos están hablando más verdad de la que se proponen.⁵⁵ El cuerpo de Jesús, resucitado después de tres días, cumple la expectativa de un templo escatológico, no de una estructura literal (cf. Jn 2:19–21).⁵⁶

Varios textos del Nuevo Testamento identifican el templo escatológico no con el cuerpo de Cristo resucitado sino con la iglesia. Tanto individual (1 Co 6:19) como colectivamente (3:16–17) los cristianos componen el «templo» (2 Co 6:16) o «casa» (1 P 4:17) de Dios. La iglesia representa el cumplimiento de la visión de Ezequiel de que Dios edificará un templo espléndido en el cual mora su gloria (Ap 11:1–2). El Espíritu de Dios mora en esta casa (1 Co 3:16; 6:19), y es espiritual por naturaleza (1 P 2:5). Esta característica de la iglesia cristiana cum-

⁵⁴ Ver las explicaciones de Otto Michel, «nao~», *TDNT*, 4:880 / 90, aquí en 886; Bertil Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and in the New Testament* (SNTSMS 1; Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1965), 16–17; y Stephen Westerholm, «Temple», *ISBE*, 4:759–76, aquí en 768.

⁵⁵ Cf. John 11:50, en donde Caifás sin proponérselo articula una comprensión cristiana de la expiación.

⁵⁶ R. T. France, *The Gospel of Mark* (Eerdmans, Grand Rapids, 2002), 605–7. Algunos eruditos, por ej., P. W. L. Walker, *Jesus and the Holy City: New Testament Perspectives* (Eerdmans, Grand Rapids, 1996), 10–11, ver una referencia al establecimiento de la comunidad cristiana en este templo «no hecho a mano», pero la referencia a los «tres días» la hace improbable.

ple la expectativa profética de que Dios un día vivirá y andará entre su pueblo estableciendo su santuario en medio de ellos (2 Co 6:14–7:1; cf. Ez 37:27–28; *Jub.* 1:17–18).

A manera de reminiscencia de la idea de que el cuerpo resucitado de Jesús es el templo escatológico, Pablo y Pedro pueden describirlo como la «piedra angular» de este templo (Ef 2:20; 1 P 2:6) o como su cimiento (1 Co 3:11). Los apóstoles y profetas, dice Pablo en Efesios, forman el cimiento de este templo, y al presente está siendo edificado del grupo unido de creyentes (Ef 2:20). Pedro, de modo similar, habla de Jesús como la «piedra viva» que es «escogida y preciosa» para Dios, términos derivados de Isaías 28:16, y los creyentes son también «piedras vivas» en la «casa espiritual» de Dios (1 P 2:4–5). Jesús, por tanto, se une a los creyentes como parte del templo escatológico de Dios. Como los que componen su iglesia, él es una de las piedras que forman la morada de Dios (*katoiketerion*), aunque es la piedra angular que sostiene unido todo el edificio (Ef 2:21–22).

[p 790] Juan hace una conexión igualmente sutil, pero más profunda, entre el templo del cuerpo resucitado de Jesús y la comunidad de creyentes. Cuando el Verbo se hizo carne, y «tabernáculo [*eskenosen*] entre nosotros» (Jn 1:14), y su resurrección de los muertos reemplaza el segundo templo del judaísmo con uno nuevo «resucitado» (2:19). Jesús, particularmente el Jesús resucitado, por consiguiente, es este nuevo templo.

Juan avanza un paso adicional en su registro de la conversación entre Jesús y la samaritana en cuanto a la verdadera adoración (Jn 4:19–24). Allí Jesús habla de un tiempo cuando todos los verdaderos adoradores, incluyendo samaritanos, no adorarán a Dios ni en Jerusalén ni en el monte Gerizim (los lugares del templo de cada pueblo), sino en Espíritu y en verdad. En el contexto del Evangelio de Juan, esto quiere decir que Jesús es el reemplazo del templo de Jerusalén y lugar de reunión para el cuerpo multiétnico de personas que adoran a Dios de la manera en que él lo desea.⁵⁷

Los escritores del Nuevo Testamento que usan la ilustración del templo para la iglesia derivan de tal imagen tres conclusiones en cuanto al carácter de la iglesia. Primero, puesto que como templo de Dios la iglesia es su lugar de morada, debe ser santo. Los creyentes individuales deben evitar la inmoralidad sexual porque «su cuerpo es templo del Espíritu Santo» (1 Co 6:19). Debe alejarse de la influencia de los falsos apóstoles porque ellos son «templo del Dios viviente» (2 Co 6:14–7:1). Deben abstenerse de los «deseos pecaminosos» y vivir «entre los incrédulos una conducta ... ejemplar» (1 P 2:11–12; cf. 2:1) porque han venido a la Piedra viva y son, como él, piedras vivas en la «casa espiritual» de Dios (2:4–5).

Segundo, deben unificarse unos como otros. Las divisiones en Corinto, basadas en el orgullo por comparaciones entre la habilidad retórica de varios maestros, es una manera de construir el templo de Dios con materiales baratos. Los que construyen el templo de Dios, sin embargo, deben hacerlo con cuidado (1 Co 3:10). La desunión destruirá el templo de Dios, y a los que promueven esta desunión Dios a su vez destruirá (3:17). De modo similar, la fe de los lectores gentiles de la carta de Pablo a los Efesios los ha puesto en una unidad estrecha con los creyentes judíos, y juntos están creciendo para llegar a ser «un templo santo en el Señor» (Ef 2:21–22; cf. 4:12). La unidad de creyentes de varios trasfondos étnicos, como hemos visto, también está detrás del uso de Juan de la misma ilustración (Jn 4:19–24; cf. 7:35; 10:16; 11:51–52; 12:20–22, 32).

Tercero, los creyentes deben cobrar valor porque Dios protegerá su fe en medio de la persecución tal como Dios guarda su templo. Detrás del principio de que «Si alguno destruye el templo de Dios, él mismo será destruido por Dios» (1 Co 3:17) está la presuposición de que Dios protegerá su templo. El vidente Juan usa este motivo para animar a los que están sufriendo adversidad por su testimonio de Jesús de que su fe, si [p 791] es genuina, no los llevará a daño final. Concibiendo al pueblo de Dios como ocupantes del atrio interior del templo de Dios, a Juan se le dice que lo «mida» como símbolo de su protección, no contra el sufrimiento, sino contra ser empujados

⁵⁷ Frank Thielman, *The Law and the New Testament: The Question of Continuity* (Companions to the New Testament; Crossroad, Nueva York, 1999), 94–96; N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God* (Minneapolis: Fortress, 2003), 440–41; cf. F.-M. Braun, *Jean le theologien: Le grandes traditions de Israël l'accord des Écritures d'après le Quatrième Évangile*, EBib (Librairie Lecoffre, París, 1964), 91.

por el sufrimiento a la apostasía (Ap 11:1–2). Dios puede permitir ataques contra él tanto para reunir evidencia para el juicio de los malos como también para llamar a algunos de ellos al arrepentimiento, pero él ha limitado la duración de estos ataques de modo que ningún daño último caiga sobre la fe de su pueblo (11:2–3).⁵⁸ Los que permanezcan fieles a pesar de la adversidad que sufren por su testimonio a la larga serán establecidos como «columnas» en el templo de Dios (3:12), lo que es un símbolo de la presencia eterna de Dios (7:15; 11:19; 14:15, 17; 15:5–8; 16:1, 17; 21:22).

En resumen, la iglesia cumple la expectativa de Ezequiel de que en la era de la restauración escatológica de Israel Dios reconstruirá su templo y morará allí entre su pueblo. Debido a que la iglesia es el lugar de morada del Espíritu de Dios dado escatológicamente, debe ser santa y unificada. Aunque Dios puede permitir ataques contra su pueblo por un tiempo conforme a sus intenciones para el castigo de algunos de los malos y la salvación de otros, él protegerá a su pueblo contra todo daño final.

La iglesia como depositaria de la verdad

Muchos escritores del Nuevo Testamento describen a la iglesia como fideicomisaria de la verdad en cuanto a Dios, sus criaturas humanas, y la reconciliación entre los dos que ha venido a través de Jesucristo. Es «columna y fundamento de la verdad» de que Dios es el único Dios, y Jesucristo, que se ofreció a sí mismo como rescate por los seres humanos, es el «solo mediador» entre Dios y su creación humana (1 Ti 2:4–5; 3:15). La iglesia ha recibido «la fe» que les fue «encomendada una vez por todas» a ellos (Jud 3). Es la receptora de «una fe tan preciosa como la nuestra», «el santo mandamiento», que todos los creyentes tienen en común (2 P 1:1; 2:21). La iglesia posee el conocimiento de «camino de justicia» que conduce al «reino eterno de nuestro Señor y Salvador Jesucristo» (1:10–11; 2:21).

Estos son los términos para entender la afirmación de Jesús, en otro sentido enigmática, a Pedro y a los demás apóstoles en los Evangelios de que tienen el poder para atar y desatar, para perdonar pecados o dejarlos sin perdonar (Mt 16:19; Jn 20:23).⁵⁹ El discípulo amado del Evangelio de Juan, de modo similar, anota su testimonio ocular [p 792] de la identidad y significación de Jesús, y así es el canal de vida eterna para otros (Jn 19:35; 20:8, 30–31; 21:24; 1 Jn 1:1–4; 4:14; 5:8, 13).

Debido a que la iglesia es el lugar en donde se puede hallar la verdad del evangelio, es importante que esta verdad permanezca libre de enseñanza falsa. Debido a que la herejía amenaza a la iglesia de Éfeso, Timoteo debe «cuida[r] la preciosa enseñanza que se[le] ha confiado» (2 Ti 1:14; cf. 1 Ti 6:20) y debe resistir a todo el que enseña lo que es contrario a la «sana doctrina» (1 Ti 1:10; cf. 1:3; 6:3). Cuando Tito prepara supervisores para que dirijan las iglesias recientemente establecidas en Creta, debe asegurarse de que ellos puedan enseñar «doctrina sana» y refutar a todo el que la contradiga (Tit 1:9). Tito debe ser capaz de hacer lo mismo (2:1).

Judas halla necesario «contender» por la fe que se le ha confiado a la iglesia, puesto que los falsos maestros la han atacado (Jud 3). Pedro se esfuerza por resistir el desastre que los falsos profetas han producido al alejar a los nuevos convertidos del «camino de justicia» y animándolos a retirarse del «santo mandamiento» (2 P 2:21). El anciano, de modo similar, refuta la falsa enseñanza docética que ha invadido su comunidad recordando a la comunidad su situación como guardiana de la tradición apostólica ocular en cuanto a Jesús:

⁵⁸ Sobre esto, ver capítulo 32.

⁵⁹ Los estudiosos frecuentemente presentan evidencia de que «atar» y «desatar» en un contexto judío antiguo se refería a imponer o hacer excepciones de las reglas de los sabios. Luego conectan Mt 16:19 con 18:18 y aducen que Pedro aquí es una especie de primero entre iguales, en un «colegio apostólico» recientemente establecido. Ver, por ej., Michael Goulder, «Matthew's Vision for the Church», en *A Vision for the Church: Studies in Early Christian Ecclesiology in Honour of J. P. M. Sweet*, ed. Markus Bockmuehl ynd Michael B. Thompson (T. & T. Clark, Edinburgh, 1997), 19–32, aquí en 22–23. A Pedro, sin embargo, se le da llaves, cuya función es echar llave o abrir, permitir o prohibir la entrada. Puesto que la entrada al reino de los cielos es un tema importante en Mateo (Mt 5:20; 7:21; 18:3; 19:23; 19:24), este es el lente por el que debemos interpretar la autoridad de Pedro para «atar» y «desatar». Él encabezará a la iglesia en el testimonio del evangelio, papel que cumple en Hch 2:14–39; 3:6, 11–26; 4:8–12; 10:1–11:18; 15:6–11.

Nosotros somos de Dios, y todo el que conoce a Dios nos escucha; pero el que no es de Dios no nos escucha. Así distinguimos entre el Espíritu de la verdad y el espíritu del engaño (1 Jn 4:6).

De igual importancia como preservar la ortodoxia del testimonio de la iglesia es preservar su atractivo. Pablo expresa esta preocupación en 1 Corintios cuando aconseja a los creyentes de Corinto a ser sensibles a lo que sienten los no creyentes en cuyas casas comen (1 Co 10:23–30). Deben conducirse de la manera en que Pablo conduce su propio ministerio (9:19–23; 10:31–11:1); es decir, evitando ofender a los judíos, griegos y a los hermanos y hermanas cristianas más débiles (cf. 8:1–13) «para que sean salvos» (10:33). La misma preocupación debe gobernar el uso de lenguas y profecía cuando la iglesia se reúne para la adoración (14:23–25).

Este es un tema importante en 1 Timoteo y Tito. La afirmación de Pablo de que la iglesia es «columna y fundamento de la verdad» en 1 Timoteo 3:15 viene pisándole los talones a su comentario de que escribe para que Timoteo sepa como los creyentes deben conducirse en la iglesia. ¿Por qué es la conducta de la iglesia tan importante como la solidez de su doctrina? Porque Dios «nuestro Salvador ... quiere que todos sean salvos y lleguen a conocer la verdad» (2:4). Por eso es tan importante que los creyentes de Éfeso «tenga[n] paz y tranquilidad, y lleve[n] una vida piadosa y digna» (2:2). Evitar la difamación del nombre de Dios es, de modo similar, la razón por la que los esclavos deben ser considerados y respetuosos a sus amos (6:1).

En su carta a Tito, Pablo le insta a poner ejemplo para los nuevos creyentes de Creta a fin de que ellos aprendan a hacer «buenas obras, ... Así se avergonzará cualquiera [p 793] que se oponga, pues no podrá decir nada malo de nosotros» (Tit 2:7–8). Los esclavos deben sujetarse a sus amos «para que en todo hagan honor a la enseñanza de Dios nuestro Salvador» (2:10).

La misma preocupación surge en 1 Pedro, en donde Pedro les dice a los creyentes que «mantengan entre los incrédulos una conducta tan ejemplar que, aunque los acusen de hacer el mal, ellos observen las buenas obras de ustedes y glorifiquen a Dios en el día de la salvación» (1 P 2:12). De modo similar, las esposas creyentes casadas con no creyentes deben permitir que «su conducta íntegra y respetuosa» hable por ellas y gane a sus esposos para la fe en la palabra (3:1–2).

En suma, la iglesia es la depositaria de la verdad del evangelio. Debido a esto, debe a la vez «guardar» este «buen depósito» y, al mismo tiempo, debe hacer «la casa de Dios» un lugar hospitalario y atractivo para los no creyentes.

La Consumación De Todas Las Cosas

Las líneas principales de la teología del Nuevo Testamento convergen en la esperanza de que Dios llevará sus propósitos salvadores a su consumación en una nueva creación. Estos propósitos han dado su paso más importante hacia adelante en la encarnación, ministerio, muerte y resurrección de Cristo. La fe que caracteriza la existencia cristiana se apoya en la esperanza del goce eterno de la gloria de Dios para siempre en un nuevo cielo y una nueva tierra. El pueblo multiétnico de Dios que constituye la iglesia es el prototipo de esta nueva creación. Es el lugar en donde el Espíritu de Dios empieza a cumplir la esperanza de que Dios vivirá entre su pueblo para siempre, un pueblo no restringido a algún grupo étnico sino representativo de toda las criaturas humanas de Dios.

Lo que se puede decir del cristianismo en general es también cierto del Nuevo Testamento en forma específica: «Lo escatológico no es un elemento *del* cristianismo, sino que es el medio de la fe cristiana como tal, la clave para todo lo que en ellas se indica».⁶⁰ El Nuevo Testamento enfoca tres características de esta esperanza, cada una de las cuales podemos describir con una pregunta: ¿Qué será la nueva creación? ¿Cuándo vendrá la nueva creación? ¿Cómo debe la esperanza de la nueva creación influir en la conducta cristiana?

⁶⁰ Moltmann, *Theology of Hope*, 16. Sobre la importancia de la escatología del Nuevo Testamento para la teología del Nuevo Testamento ver Greg K. Beale, «The Eschatological Conception of New Testament Theology» en *Eschatology in Bible and Theology: Evangelical Essays at the Dawn of a New Millenium*, ed. Kent E. Brower y Mark W. Elliott (InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1997), 11–52, aquí en 12–18.

¿Qué será la nueva creación?

La nueva creación será un lugar en donde se invierten los efectos de la transgresión de Adán contra los mandamientos de Dios. La transgresión de Adán trajo pecado a todos (Ro 5:12, 14–19). Desde el momento en que llegan a existir, los seres humanos son **[p 794]** pecadores, merecen la ira de Dios (Ef 2:3), y todos deciden rebelarse contra Dios de la misma manera que Adán se reveló (Ro 5:12). El castigo justo por esta rebelión tanto en el caso de Adán como en el de toda otra persona es muerte (1:32; 5:12, 14, 17, 21; 6:23; 8:2, 6, 13; 1 Co 15:21–22).

Dios originalmente creó a los seres humanos para que le den gloria y participen de esa misma gloria (Ro 1:23; 3:23; Heb 2:7, citando Sal 8:5), para que disfruten de la intimidad del matrimonio (Mt 19:4–6; Mr 10:6–8; Ef 5:31), y para que gobiernen su creación (Heb 2:8, citando Sal 8:6), pero el pecado ha tergiversado estos propósitos en crueles parodias de las intenciones de Dios. La gente adora a las criaturas que Dios hizo en lugar de a Dios mismo (Ro 1:21–23, 25) y transforma la intimidad de un cónyuge con otro en el matrimonio de un hombre con una mujer en inmoralidad sexual, incluyendo enredos homoeróticos (1:24, 26–27). En breve, todos se han quedado lejos de la gloria de Dios (3:23). Los efectos del pecado humano alcanzan a la creación en general que ha quedado «sometida a la frustración» y a «la corrupción que la esclaviza» y así «toda la creación todavía gime a una» (8:20–22).⁶¹

En la nueva creación venidera, sin embargo, todas estas «primeras cosas» pasarán, dando paso a un nuevo orden en el que Dios hará «nuevas todas las cosas» (Ap 21:4–5; cf. 2 P 3:13). El pueblo de Dios recuperará la gloria que perdió después de que Adán pecó, y toda la creación, ahora liberada de la corrupción que la esclaviza, disfrutará de esa gloria (Ro 8:21). Jesús es el «postrer Adán» y ha empezado el proceso por el cual el error de Adán y sus efectos se invierten. Así como Adán desobedeció el mandamiento de Dios, así Cristo fue obediente. Tal como Adán trajo muerte física para todos, así la resurrección de Cristo dará vida inmortal a todos en un «cuerpo espiritual» que nunca experimentará corrupción (1 Co 15:44; Ap 21:4).

«La muerte», en otras palabras, «ha sido devorada por la victoria» (1 Co 15:54). Todas las criaturas de Dios le darán alabanza, sean angélicas, humanas o animales (Ap 4:4–11; 7:11–12; 19:4). Todas las criaturas rebeldes, sean espirituales o humanas, estarán proscritas de su nueva creación, y así no habrá ni opresión ni persecución allí (1 Co 15:24; Heb 10:13; Ap 7:16–17; 21:4, 6, 8, 27; 22:15). El pueblo de Dios madurará en «el nuevo ser humano, creado para ser como Dios en verdadera justicia y santidad» (Ef 4:24, aut.).

Además de su inmortalidad corporal y perfección ética, el pueblo de Dios estará unificado unos con otros sin que haya límites étnicos o nacionales. Los judíos se unirán a los gentiles para glorificar a Dios (Ro 15:8–12). El pueblo de Dios incluirá «gente de toda raza, lengua, pueblo y nación» (Ap 5:9), y juntos alabarán a Dios y le servirán sin cesar (7:9–10, 15). La grandiosa visión de Isaías para el peregrinaje de las naciones al Mesías y la armonía geopolítica en un nuevo cielo y una nueva tierra (Is 11; cf. 2:1–5; 65:17–25; 66:19–23) se cumplirá (Ap 21:1, 24–26; 22:2).

En resumen, la nueva creación llevará a la tierra de regreso a una condición cualitativamente similar a su condición antes del pecado de Adán. La muerte y la rebelión **[p 795]** contra Dios desaparecerán, y las criaturas de Dios vivirán en paz, unidas por su adoración a Dios.

¿Cuándo vendrá la nueva creación?

El tono de la urgencia y esperanza escatológica que corre por todo el Nuevo Testamento surge de la convicción, expresada con asombrosa consistencia y frecuencia, de que la consumación de los propósitos salvadores de Dios para su pueblo pueden suceder en cualquier momento. Incluso entre los autores que recalcan la demora o el darse cuenta de los eventos escatológicos hay a menudo una afirmación paralela de que Cristo puede volver repentinamente. Lucas les dice a sus lectores que sin que importe cuánto deban esperar por el retorno de su Maestro, deben estar vestidos y mantener sus lámparas encendidas para que cuando él venga, estén listos; puede ser en

⁶¹ Para las traducciones indicadas aquí, ver BDAG, 977.

aut. traducción del autor

cualquier momento, y vendrá repentinamente (Lc 12:35–48; cf. 18:8).⁶² En el Evangelio de Juan, la hora «es ahora», pero también «viene» (Jn 4:23; 5:25, 28–29). Segunda de Pedro, de modo similar, no sólo advierte que el día final puede estar a mil años en el futuro (2 P 3:8) sino que, casi con el mismo aliento, vendrá «como ladrón» (3:10).

Los mismos textos que ponen el mayor énfasis en transmitir las tradiciones de la fe intactas a otras generaciones (1 Ti 3:9; 4:6; 6:3; 2 Ti 1:14; 2:11–14; 4:2, 5; Jud 3) a menudo hacen énfasis en la posibilidad de que el día final puede venir durante la vida de sus lectores (1 Ti 6:14), que el día del juicio es certero (2 Ti 4:1; Jud 14–15), y que los creyentes deben anhelar la aparición de Cristo (2 Ti 4:8). Los falsos maestros a quienes estos textos a menudo atacan son evidencia de que los creyentes viven en «los últimos días» (2 Ti 3:1–5; 2 P 3:3; cf. 1 Ti 4:1–2; Jud 18).

Junto con este sentido de vivir en la aurora de la nueva creación, sin embargo, está una preocupación de que los creyentes no se dejen engañar para pensar que, como Pablo lo dice, «¡Ya llegó el día del Señor!» (2 Ts 2:2). «—Tengan cuidado de que nadie los engañe», les dice Jesús a sus discípulos (Mr 13:5; cf. Mt 24:4; Lc 17:22–23; 21:8), y Pablo de modo similar les advierte a los creyentes de Tesalónica que «no se dejen engañar de ninguna manera» (2 Ts 2:3). No sólo que un fervor escatológico exagerado puede llevar a los creyentes a seguir a los que hacen afirmaciones mesiánicas falsas (Mt 24:5; Mr 13:6; Lc 17:23; 21:8), sino también a dejar de trabajar, esquilmar a la comunidad cristiana, y crear escándalo público (2 Ts 3:6–15; cf. 1 Ts 4:11–12; 5:14).

Jesús y Pablo procuran contener estos problemas bosquejando en brochazos amplios el curso de la historia del mundo hasta el tiempo de la parusía de Jesús. Jesús les dice a sus discípulos que tres acontecimientos deben tener lugar antes del fin, pero que, dentro de estos parámetros, el fin puede venir en cualquier momento.

Primero, el pecado y el caos continuarán y empeorarán. La gente usará el nombre de Jesús para hacer afirmaciones religiosas falsas, algunas de ellas acompañadas de **[p 796]** milagros; entre ellos, según Lucas, habrá la afirmación de que «el tiempo se acerca» (Lc 21:8; cf. Mt 24:4–5, 11, 23–24; Mr 13:5–6, 21–23). El conflicto geopolítico, desastres naturales, y la persecución del pueblo de Dios continuarán implacables (Mt 24:6–13; Mr 13:7–13; Lc 21:9–19). Algunos cristianos, según Mateo, apostatarán (Mt 24:10).

Segundo, «tendrá que predicarse el evangelio a todas las naciones» antes del fin (Mr 13:10; Mt 24:14; cf. Mt 10:18). Esta tarea enfrentará el obstáculo de persecución extrema no sólo de concilios, sinagogas, gobernantes y reyes (Mt 24:17–18; Mr 13:9; Lc 1:12–13), sino también de parientes (Mr 13:12; Lc 21:16; cf. Mt 10:21), en verdad de todos (Mt 24:9b; Mr 13:13; Lc 21:17).

Tercero, Jerusalén debe caer ante los gentiles, y esto quiere decir que «el horrible sacrilegio» tendrá lugar en el templo, tal como sucedió bajo Antíoco IV Epífanés dos siglos antes, en cumplimiento de la profecía de Daniel. Jesús toma prestado este lenguaje para profetizar la destrucción romana de Jerusalén y del templo en el 70 d.C., punto que Lucas destaca claramente (Mt 24:15; Mr 13:14; Lc 21:20, 24).⁶³

Esta destrucción y el caos que sigue traerán un realineamiento tan radical del mundo político y social de Judea que uno solo puede hablar de él en los términos que Isaías, Ezequiel y Joel usaron para la destrucción de los babilonios, egipcios y otras naciones perversas: el sol y la luna se oscurecerá, las estrellas caerán, y los poderes

⁶² Darrell L. Bock, *Luke 1:1–9:50* (BECNT; Baker, Grand Rapids, 1994), 42. Cf. Georg Strecker, *Theology of the New Testament* (Walter de Gruyter, Berlín, 2000), 336.

⁶³ Compare Dn 9:27; 11:31; 12:11 con 1 Mac. 1:54, 59. Que Lucas interpretó «la abominación que causa desolación» como el saqueo romano de Jerusalén es claro por la sustitución de «desolación» de Jerusalén en la referencia de Marcos a «la abominación que causa desolación». Para la misma perspectiva general de estos textos, ver H. B. Swete, *The Gospel according to St. Mark* (Macmillan, Londres, 1898), 285–86; Wright, *Jesus and the Victory of God*, 349–54; y France, *Mark*, 522–26.

celestiales se estremecerán (Mt 24:29; Mr 13:24–25; Lc 21:11, 25).⁶⁴ Entonces, dice Jesús, el Hijo del Hombre vendrá con las nubes del cielo, y sus ángeles reunirán a su pueblo escogido de todos los rincones de la tierra (Mt 24:30–31; Mr 13:26–27; Lc 21:27). Aquí Jesús usa lenguaje simbólico derivado de nuevo de Daniel 7:13, y Mateo identifica el significado de este lenguaje claramente como referencia a la parusía de Jesús al fin de la edad (Mt 24:3, 27, 37, 39).⁶⁵

[p 797] En resumen, la evaluación que Jesús hace de la historia hasta su fin, según los Evangelios Sinópticos la preservan, logra un equilibrio entre la vigilancia escatológica y la posibilidad aleccionadora de una larga demora antes de su venida. Los efectos del pecado, en forma de falsas afirmaciones religiosas, guerras, desastres naturales, persecución y apostasía, empeorarán. Uno de los peores de estos eventos vendrá cuando los romanos asedien Jerusalén y su templo y después lo pisoteen. Esto resultará en un realineamiento radical de la situación política y social de Judea. Tales «dolores de parto» pondrán inmensos obstáculos en el camino de los que proclaman el evangelio a las naciones, pero esta proclamación triunfará. A la larga, al fin de todo el caos, Jesús volverá.

Estos mismos elementos básicos también surgen en el esfuerzo de Pablo por corregir las expectativas escatológicas exageradas de los tesalonicenses en su segunda carta a ellos.⁶⁶ En respuesta a la enseñanza errónea, supuestamente con la autoridad de Pablo respaldándola, los tesalonicenses han concluido que «Ya llegó el día del Señor!» (2 Ts 2:2). Pablo echa un balde de agua fría sobre esta idea delineando acontecimientos hasta el día en un breve apocalipsis (2:3–12). Si arreglamos su descripción de la parusía de Jesús y los sucesos que conducen a ella cronológicamente, la correspondencia con la propia enseñanza de Jesús es cercana.

Primero, al presente, el poder escatológico de la maldad ya está obrando, aunque sólo es visible para aquellos a quienes Dios les ha dado el poder de verla (2 Ts 2:7a).⁶⁷ Pablo sostiene que la mano contenedora de Dios al presente evita que la maldad se desarrolle en el caos del mal que a la larga llegará a ser (2:6–7). Esto corresponde a grandes rasgos a la afirmación de Jesús de que el conflicto político y lo religioso—incluyendo enseñanza falsa conectada con la idea de que «el tiempo está cerca» (Lc 21:8)—continuará como en el pasado (Mt 24:3–8; Mr 13:3–8; Lc 21:7–11).

Segundo, Dios quitará las restricciones que ha puesto sobre el mal, y las fuerzas rebeldes se reunirán en una sola figura, «el hombre de maldad», que llega «hasta el punto de adueñarse del templo de Dios y pretender ser Dios» (2 Ts 2:3–4). Satanás le dará poder para realizar milagros y engañar a la gente para que piense que sus afirmaciones son verdad (2:9–10). Esta figura parece resumir en sí misma la significación de la «abominación

⁶⁴ Ver, por ej., Is 13:6, 9–11, 19; 14:4, 12–15; Ez 32:5–8; Jl 2:10–11, 30–32; 3:14–15. Swete, *St. Mark*, 292, comenta apropiadamente: «Los fenómenos físicos se usan para describir el trastorno de dinastías, o grandes cambios morales y espirituales; y es innecesario extraer algún otro significado de las palabras cuando Cristo las adopta. Los siglos que siguieron a la caída de Jerusalén estaban destinados a presenciar revoluciones dinásticas y sociales más grandes y más amplias que cualquiera de las que barrieron a Babilonia o Egipto, y es muy posible que las palabras del Señor se hayan referido a estos portentos de la historia cristiana». Ver también la consideración de estos textos, y otros similares, en Caird, *Jesus*, 18–19; Wright, *Jesus and the Victory of God*, 354–56; y France, *Mark*, 532–33.

⁶⁵ *Parousia* es el término técnico cristiano más antiguo para la venida de Jesús al momento de la resurrección general de los muertos (1 Co 15:23; cf. 1 Ts 2:19; 3:13; 4:15; 5:23; 2 Ts 2:1, 8; Stg 5:7–8; 2 P 1:16; 3:4, 12; 1 Jn 2:28; BDAG, 780–81). Por esto es necesario alejarse en este punto de Caird, *Jesus*, 20–22; Wright, *Jesus and the Victory of God*, 360–65, y France, *Mark*, 530–31, y seguir más bien a exégesis del siglo pasado pero perceptiva de Swete, *St. Mark*, 293. Caird, Wright, y France piensan que puesto que Dn 7:27 interpreta a 7:13 como «los santos, que son el pueblo del Altísimo», la referencia en Mr 13:26 también tiene una dimensión corporativa. Según esta noción, la venida del Hijo del Hombre se refiere a Jesús y a su pueblo como el reemplazo del destruido templo de Jerusalén. Si esto es correcto, entonces Mr 13:27 («Y él enviará a sus ángeles para reunir de los cuatro vientos a los elegidos») se refiere a la proclamación del evangelio después de la destrucción de Jerusalén pero antes del fin como el medio por el cual Dios reunirá a su pueblo multinacional de los cuatro rincones de la tierra. Este escenario, sin embargo, parece contradecir la afirmación de la interpretación que Mateo hace del discurso apocalíptico de Marcos.

⁶⁶ Cf. David Wenham, *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?* (Eerdmans, Grand Rapids, 1995), 302.

⁶⁷ Esto es probablemente el significado de la referencia de Pablo al «misterio» de iniquidad. Ver Abraham J. Malherbe, *The Letters to the Thessalonians* (AB 32B; Doubleday, Nueva York, 2000), 423.

que causa desolación» a la que Jesús se refirió (Mt 24:15; Mr 13:14; Lc 21:20) y la significación de los «falsos cristos y falsos profetas» que obran milagros y que Jesús dice que vendrán antes de la venida del Hijo del Hombre (Mr 13:21–22; Mt 24:23–24; cf. Lc 17:23)

Como la «abominación» esta persona insistirá en la adoración falsa en el templo de Dios, y como los falsos maestros sus milagros engañan a la gente para que crea en él. Justo como en la enseñanza de Jesús el tiempo del caos político y social que la aparición de la abominación desata da lugar a la larga la venida del Hijo del Hombre [p 798] (Mt 24:30–31; Mr 13:26–27; Lc 21:27), así en 2 Tesalonicenses la aparición de Jesús detiene el frenesí de maldad que «el hombre de maldad» pone en movimiento (2 Ts 2:8).

Cuando pasamos de Jesús y Pablo al resto del Nuevo Testamento, hallamos el mismo enfoque general al tiempo del fin. El mal crecerá cada vez más en el ámbito político o religioso, y así la opresión y la herejía serán una plaga en la iglesia. A la larga, sin embargo, Dios llevará todo esto a su fin con la venida de Cristo. El anciano se da cuenta de la tradición de que esta continua marcha del mal llegará a una expresión en un individuo, y él, junto con otros escritores del Nuevo Testamento, llaman a este individuo el «anticristo» (1 Jn 2:18). Él no se interesa en el lado político de este personaje sino en su lado religiosamente engañoso, e identifica a los promotores de un Cristo sin carne que se han separado de su comunidad con el espíritu del anticristo. La actividad de ellos es una señal de que los creyentes están viviendo en una edad de mal creciente antes del fin:

Queridos hijos, ésta es la hora final, y así como ustedes oyeron que el anticristo vendría, muchos son los anticristos que han surgido ya. Por eso nos damos cuenta de que ésta es la hora final (1 Jn 2:18, 22; 4:3; 2 Jn 7).

El vidente Juan une la opresión política y los engaños religiosos del imperio romano en las figuras de las dos bestias que conspiran para oprimir al mundo, especialmente al pueblo de Dios. Ellas derivan su autoridad de Satanás y toman para sí los símbolos de divinidad (Ap 13:2–4, 7, 11–12). La maldad de Roma, sin embargo, alcanzará proporciones tan maniáticas que se desplomará conforme sus anteriores aliados que sufren opresión luchan contra ella (17:1–18:24). A la larga el jinete del caballo blanco, el Rey de reyes y Señor de señores, entra en el conflicto, derrota a Roma y sus aliados, y los arroja, junto con el mismo Satanás, «al lago de fuego y azufre» (19:1–21).

Los escritores del Nuevo Testamento que hablan del tiempo del fin, por consiguiente, dan sólo un bosquejo general de la historia del mundo hasta la parusía de Cristo. El mal empeorará tanto en el campo político como religioso. Jerusalén sufrirá destrucción y el templo sufrirá profanación en una manera que es reminiscencia de los esfuerzos de Antíoco IV Epífanes de ejercer control político mediante la opresión religiosa. Después de ese tiempo, un realineamiento radical del mundo político y social de los judíos tendrá lugar. El mundo continuará sufriendo amargamente bajo la crueldad de la maldad, y la iglesia experimentará adversidad especial a manos de gobiernos y de falsos maestros. Cerca del fin, el mal y el sufrimiento alcanzarán proporciones casi inimaginables, y la conspiración entre las fuerzas políticas y religiosas llevarán a algunos dentro de la iglesia a apartarse. Entonces, según Jesús, Pablo y el vidente Juan, Jesús vendrá trayendo alivio a su pueblo y castigo a los malos.

Conforme a los autores del Nuevo Testamento que lo usan, este bosquejo de sucesos tiene dos implicaciones. Su medida de especificidad debe prevenir a los cristianos para que no crean cualquier afirmación engañosa de que el fin está más cerca de lo que [p 799] realmente está. Al mismo tiempo, su ambigüedad latente quiere decir que los cristianos deben permanecer alertas. Los párrafos de conclusión del libro de Apocalipsis resuenan esta verdad: «¡Miren que vengo pronto!... ¡Miren que vengo pronto!... Sí, vengo pronto» (Ap 22:7, 12, 20).

¿Cómo debe la esperanza de la nueva creación influir en la conducta cristiana?

Cuando los autores del Nuevo Testamento hablan de la certeza e inminencia del fin y de los acontecimientos que precederán la venida del fin, no están entregados a especulación académica. Inevitablemente describen el tiempo de la parusía de Jesús, la resurrección de los muertos, y el juicio escatológico por razones pastorales.⁶⁸ A veces recalcan la inminencia del fin a fin de asegurar a sus lectores que Dios traerá justicia contra los opresores

⁶⁸ Malherbe, *Thessalonians*, 427–34, correctamente recalca este elemento de la evaluación apocalíptica de Pablo en 2 Ts 2:3–12.

de su pueblo. Esta es una preocupación primordial de 2 Tesalonicenses, 1 Pedro y Apocalipsis (2 Ts 1:5–10; 1 P 4:5; Ap 6:10; cf. Stg 5:1–8). Más a menudo, sin embargo, cuando los escritores de los textos del Nuevo Testamento les recuerdan a sus lectores la inminencia del fin, esperan animar a los creyentes a permanecer fieles. Como Jesús lo dice en el Evangelio de Lucas: «No obstante, cuando venga el Hijo del hombre, ¿encontrará fe en la tierra?» (Lc 18:8).

El que el tiempo desconocido de la parusía de Jesús debe proveer un incentivo para que sus seguidores permanezcan fieles aparece frecuentemente en la enseñanza de Jesús en los Evangelios Sinópticos. Este es un tema especialmente común en sus parábolas. Aquí un número de metáforas contrasta las consecuencias desastrosas de estar ajeno a la crisis escatológica venidera con la recompensa que vienen a los que viven a la luz de su inminente llegada. La indiferencia a la realidad del juicio, dormirse de noche, borrachera, conducta de ebrios y el uso irresponsable del tiempo antes del fin caracteriza a los que no están preparados, en tanto que la vigilancia, sobriedad y servicio fiel marca a los que están listos para su llegada.

Jesús dice que sus seguidores no deben imitar a la generación de Noé, dedicándose a sus negocios como de costumbre sólo para verse sorprendidos por la catástrofe del diluvio (Mt 24:37–42; Lc 17:26–35). No deben ser como el hombre que duerme pacíficamente, sin darse cuenta de que un ladrón está tratando de meterse en su casa (Mt 24:43–44; Lc 12:39–40). Deben evitar el ejemplo del siervo que, en el largo intervalo antes del retorno de su amo, golpea a sus consiervos y hace fiestas con los borrachos, sólo para caer bajo la ira del amo y ser arrojado junto con los infieles cuando el maestro vuelve (Mt 24:45–51; Lc 12:41–46; cf. Mr 13:35). No deben ser como las vírgenes, esperando hasta avanzada la noche que aparezca el novio, y que se quedaron dormidas y permitieron que sus lámparas se apaguen, sólo para ser sorprendidas sin preparación para el novio cuando este aparece (Mt 25:1–13; cf. Mr 13:35–37; Lc 12:35–38). Tampoco deben imitar al siervo que no usa el dinero que su amo le ha dado para invertir mientras que **[p 800]** él está en un viaje largo y que, en consecuencia, es echado a las tinieblas cuando su amo vuelve. (Mt 25:14–30; Lc 19:11–27; cf. Mr 13:34)

Probablemente bajo la influencia de Jesús estas metáforas de advertencia contra la complacencia frecuentemente vuelven a surgir en otras partes del Nuevo Testamento. Pablo advierte en contra de invertir en la farsa de «paz y seguridad» que proveen las estructuras de la sociedad o ser una persona de la noche que duerme y se emborracha (1 Ts 5:3). «El día del Señor», dice «llegará como ladrón en la noche» (5:2). Los cristianos deben, por consiguiente, estar alertas y ser sobrios (5:4–8; cf. Ro 13:11–12). De modo similar, Pedro rememora el juicio que vino a la generación de Noé en el diluvio repentino y recuerda a sus lectores que el Señor vendrá «como ladrón» (2 P 2:5; 3:6).

¿Qué implica estar listos para la llegada de ese día? Los autores del Nuevo Testamento ligan la respuesta a esta pregunta estrechamente con la naturaleza del día mismo. Primero, será un día en el que Dios juzgará a las personas conforme a su respuesta al evangelio. Esta respuesta, como vimos en la sección sobre la fe, supone más que simplemente un asentimiento intelectual del evangelio o un reconocimiento de que es verdad; más bien, incluye una reorientación radical de la vida de uno. Mateo destaca esto cuando concluye el discurso apocalíptico de Jesús como una sección que describe como el Hijo del Hombre, en el tiempo de su venida, reunirá a las naciones ante él para el juicio (Mt 25:31–33). El criterio para el juicio será la forma en que las personas de las naciones han tratado a los mensajeros del evangelio (25:34–46; cf. 16:27). ¿Les han dado comida y vestido, y han procurado aliviar su sufrimiento en tiempos de persecución? En otras palabras, ¿han respondido ellos positivamente al evangelio y puesto en práctica esa respuesta?⁶⁹

Pablo, de modo similar, les recuerda a los cristianos a quienes escribe que el día del Señor implicará castigo por la conducta de ellos. Algunos descubrirán que escaparán los fuegos atormentadores de ese día apenas por un pelo, con el olor del humo todavía pegado a sus ropas, porque, aunque son creyentes genuinos, su orgullo dividió a la iglesia (1 Co 3:12–15). Otros, cuya conducta contradice su afirmación de que son parte del reino de Dios, no

⁶⁹ Para esta comprensión del pasaje, ver Craig L. Blomberg, *Matthew* (NAC; Broadman, Nashville, 1992), 375–80.

heredarán ese reino en el día final (1 Co 6:9–10; Gá 5:21; Ef 5:5). Todo creyente enfrentará un juicio conforme a sus obras (Ro 14:9–10; 2 Co 5:10).

Sobre esto, Pablo habla con la misma voz de Santiago, Pedro y el vidente Juan. Santiago insiste que la fe que consiste meramente de asentimiento verbal, sin que vaya acompañada de una transformación en la vida, es muerta (Stg 2:17, 26), y esta convicción es consistente con su comprensión del juicio final. Ciertamente será un tiempo cuando Dios juzgará a los ricos y perseguidores influyentes de los cristianos (5:1–8; cf. 2:7), pero también será un día en que los creyentes debe dar cuenta por rezongar unos contra otros (5:9).

De modo similar, para Pedro los que persiguen a los creyentes dentro de la iglesia enfrentarán juicio (1 P 4:5), pero la cercanía del fin quiere decir que los creyentes **[p 801]** también deben tener una mente clara, dominio propio, amor, hospitalidad y, como en Santiago, evitar las murmuraciones (4:7–9; cf. 4:17–18). Dios destruirá a los falsos maestros entre su pueblo en el cataclismo final que establece el nuevo cielo y la nueva tierra (2 P 2:4–10, 13, 17). «Puesto que todo va a ser destruido de esta manera», pregunta a sus lectores, «¿qué clase de personas deben ser ustedes?».

La prolongada y compleja profecía de Juan también es una advertencia para los creyentes en cuanto a entrar en acomodos con la bestia romana y sus políticas opresivas y jactanciosas, porque Roma y todos los que hacen acomodos con ella llegarán a su fin en el lago de fuego (Ap 20:9–10, 14–15). Como en Pablo, también aquí, los muertos, sean creyentes o no creyentes, serán juzgados conforme a lo que han hecho (20:12–13; cf. 2:23; 14:13; 20:12).

Segundo, ese día incluirá la resurrección de los muertos. La resurrección de Jesús marcó la aurora de la resurrección general de los muertos, suceso que tendrá lugar en el día final. Esta es una resurrección de los cuerpos de los que han muerto. Aunque transformados para hacerlos inmortales como el cuerpo resucitado de Jesús, por consiguiente, habrá continuidad entre el cuerpo que murió y el cuerpo que es resucitado (1 Co 15:35–55).

De acuerdo a Pablo, esta continuidad tiene implicaciones para la manera en que las personas deben usar sus cuerpos al presente, «el cuerpo no es para la inmoralidad sexual», les dice a los Corintios, «sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo. Con su poder Dios resucitó al Señor, y nos resucitará también a nosotros» (1 Co 6:13–14). Aquí Pablo da por sentado que la resurrección futura de los creyentes incluye darles cuerpos como el cuerpo resucitado de Jesús, y deriva de esto la conclusión de que los cuerpos de los creyentes son «para el Señor» y no, por tanto, para la inmoralidad sexual. La continuidad del cuerpo resucitado con el cuerpo que existe al presente indica que los creyentes deben usar sus cuerpos de maneras que agraden al Señor, y no para satisfacer algún apetito corporal en la manera que a uno se le antoja (6:12–13a).

Pablo indica el mismo punto más adelante en la carta cuando les dice a los corintios escépticos que si no hay resurrección de los muertos, bien podríamos disfrutar de los placeres de la vida en la manera que se nos antoje y asociarnos con personas que nos llevan a la inmoralidad (1 Co 15:32–33). Puesto que la resurrección de Jesús quedará completa en la resurrección general, sin embargo, la existencia corporal de los cristianos al presente debe ser un anticipo de su existencia inmortal en el futuro. «Así como hemos llevado la imagen de aquel hombre terrenal [i.e., Adán], llevaremos también la imagen del celestial [i.e., el Jesús resucitado y que vuelve]» (15:49).⁷⁰ Incluso ahora necesitamos actuar de manera consistente con la inmortalidad de nuestros cuerpos.⁷¹

[p 802] La misma idea surge en Filipenses y Efesios. En Filipenses Pablo contrasta la manera de vida de los inmorales que él quiere que los filipenses eviten y la manera en que los cristianos deben vivir a la luz del futuro que les espera (Fil 3:18–21). No debemos entregarnos a la glotonería o inmoralidad sexual, dice Pablo, porque esperamos la venida de nuestro Salvador desde el cielo y la transformación de «nuestro cuerpo miserable para

⁷⁰ Algunas ediciones del Nuevo Testamento Griego y muchas traducciones leen *foresomen* («llevaremos») aquí antes que *foresomen* («llevemos»), pero la evidencia textual para *foresomen* es superior a la evidencia que para la lectura alterna. Sobre esto, ver Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT; Eerdmans, Grand Rapids, 1987), 794–95, y cap. 12 arriba (sobre 1 Corintios).

⁷¹ Cf. Wright, *Resurrection*, 290.

que sea como su cuerpo glorioso» (3:20–21). En Efesios Pablo sustituye el vocabulario de la nueva creación por la resurrección, pero la idea es la misma. Sus lectores deben «vestirse del nuevo ser humano, creado para ser como Dios en verdadera justicia y santidad» (Ef 4:22–23, aut.). Deben vivir de manera consistente con la nueva creación que Dios está estableciendo mediante su pueblo.

El día del juicio venidero, la resurrección, y el establecimiento de una nueva creación, por consiguiente, son esencialmente importantes para guiar las vidas de los creyentes al presente. Puesto que ese día puede venir en cualquier momento, deben estar preparados para su llegada. Esta preparación incluirá poner en práctica las implicaciones éticas de dos verdades teológicas: Dios juzgará a todos los seres humanos conforme a la respuesta de ellos al evangelio, y la respuesta de fe traerá consigo el servicio a Dios. Dios también resucitará a todos los muertos, y los creyentes habitarán cuerpos inmortales que formarán parte de la nueva creación de Dios. Los creyentes deben empezar a vivir de las maneras que Dios les ha instruido a sus seres creados,. Su existencia corporal no es ni irrelevante ni momentánea, sino eterna. Los cristianos deben, por consiguiente, tratar a sus cuerpos y los cuerpos de otros a la luz de la verdad de que ellos, en su existencia corporal, le pertenecen al Señor por la eternidad.

Sumario

Los escritos del Nuevo Testamento hablan a una en cuanto a la convicción de que la restauración escatológica de Israel y de todas las cosas ha amanecido con la venida de Jesucristo. La fe que los seres humanos ponen en Jesús cuando se convierten en sus seguidores y que los sostiene en el camino es una parte de una convicción resuelta, o esperanza, de que Dios un día, por Cristo, traerá a su conclusión gloriosa el día que ha amanecido. En ese tiempo la rebelión de Adán y sus efectos sobre toda las criaturas de Dios desaparecerá. Dios limpiará toda lágrima de los ojos de su pueblo; la muerte y la aflicción desaparecerán. En breve, el orden viejo de cosas desaparecerá.

Los creyentes deben estar conscientes de dos tropiezos: pensar que el día ciertamente vendrá pronto o no estar vigilantes y listos para su venida. Pueden descansar seguros, sin embargo, de que antes de su llegada, la rebelión contra Dios y los efectos perniciosos de esta rebelión sobre sus criaturas continuarán empeorando. Estar vigilantes mientras tanto quiere decir vivir de manera que reconozcan que todo el pueblo de Dios, aunque rescatado de la ira de Dios por la iniciativa de su gracia en Jesucristo, con todo comparecerán ante su tribunal para dar cuenta de sus acciones. También quiere decir reconocer que la existencia eterna es todavía existencia corporal, y que **[p 803]** los creyentes deben usar sus cuerpos de maneras acordes con la forma espléndida inmortal que un día tomarán.

La Centralidad De Cristo Para La Visión Teológica Del Nuevo Testamento

Aunque 1 Tesalonicenses es probablemente el escrito más antiguo, el Nuevo Testamento empieza lógicamente con Jesús. Hace la insólita afirmación de que en este Rabí de Nazaret y Capernaum, el Dios que creó el universo vivió entre seres humanos. Vivió específicamente entre su pueblo escogido llamado Israel como el Mesías. Debido a que la creación de Dios, tanto humana como angélica, estaba en rebelión contra él, sin embargo, el pueblo de Dios, Israel, y el mundo que Dios creó, rechazaron y mataron a Jesús. Sorprendentemente, esta muerte fue el medio por el que Dios empezó a reconciliar consigo mismo a su rebelde creación humana y a derrotar a los poderes demoníacos malévolos. La muerte de Jesús sirvió como sacrificio expiatorio por el pecado humano, y, en la muerte, resurrección y sesión celestial de Jesús a la derecha de Dios, Dios derrotó a las fuerzas invisibles y cósmicas de rebelión contra él. Desde su resurrección, Jesús, que siempre ha sido Hijo de Dios, reina en poder como Mesías victorioso.

Por su Espíritu, Dios ha reunido a un pueblo que cree que Jesús es el Mesías de Israel y que por él, Dios ha empezado a restaurar a su creación rebelde y devastada a la gloria que tenía antes de que a Adán pecara. Este pueblo vive por fe: la confianza firme de que, por Cristo, Dios ha empezado a enmendar a sus criaturas débiles y pecadoras y los desastrosos resultados de su pecado. Puesto que la fe en Cristo es la característica de este pueblo, no necesitan venir meramente de Israel sino de todas las naciones de la tierra. Ellos forman el nuevo templo de Dios, el lugar de morada del Espíritu, que les asegura su herencia futura y es la dirección, tanto en su proclama-

ción del evangelio a otros como también respecto a cómo deben vivir en las sociedades a menudo opresivas que los rodean.

Un día el Cristo resucitado volverá. Ese día del Señor llevará a su glorioso clímax los propósitos de Dios. El mal y la muerte desaparecerán, la creación de Dios será restaurada a su gloria anterior, y una vasta multitud de la creación humana, angélica e incluso animal, de Dios darán alabanza unida a Dios y participarán de su gloria por la eternidad. Antes de ese día, que puede venir en cualquier momento, los creyentes deben continuar siendo fieles, recordando que comparecerán ante Dios un día y vivirán con él en una existencia inmortal pero corporal.

Todo esto, desde la venida del Mesías hasta su rechazo entre el pueblo escogido de Dios, a su resurrección y sesión celestial, el derramamiento del Espíritu de Dios, la reunión de un pueblo multiétnico, y la vuelta del Mesías, se indicó de antemano en las Escrituras de Israel. El Nuevo Testamento articula el capítulo final de la historia que empieza allí.

[p 804] En toda la distintividad de sus testigos textuales discretos, el Nuevo Testamento es asombrosamente homogéneo en su consagración a estos temas básicos. Ofrece una visión contundente de la realidad, tanto lo horrendo como lo hermoso, e invita a los que leen con simpatía sus varios textos a adoptar como propia su visión cristocéntrica del universo.

[p 805]

OBRAS CITADAS

- Aalen, Sverre. *Guds Sonn og Guds Rike: Nytestamentlige Studier*. Universitetsforlaget, Oslo, 1973. Achtemeier, Paul J. *1 Peter*. Hermeneia. Fortress, Minneapolis, 1996.
- . «The Continuing Quest for Coherence in St. Paul: An Experiment in Thought». Páginas 132–45 en *Theology and Ethics in Paul and His Interpreters: Essays in Honor of Victor Paul Furnish*. Editado por Eugene H. Lovering y Jerry L. Sumney. Abingdon, Nashville, 1996.
- . «Finding the Way to Paul's Theology: A Response to J. Christiaan Beker and J. Paul Sampley». Páginas 25–36 en *Pauline Theology, Volume I. Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*. Editado por Jouette M. Bassler. Fortress, Minneapolis, 1991.
- Aland, Barbara, Kurt Aland, et al. *Novum Testamentum Graece*. 27^a ed. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993.
- Aland, Kurt. *The Problem of the New Testament Canon*. Contemporary Studies in Theology 2. A. R. Mowbray, Londres, 1962. Alexander, Loveday. «Ancient Book Production and the Circulation of the Gospels». Páginas 71–111 n *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*. Editado por Richard Bauckham. Eerdmans, Grand Rapids, 1998.
- . «Hellenistic Letter-Forms and the Structure of Philippians». *Journal for the Study of the New Testament* 37 (1989): 87–101.
- Allison, Dale C. *The End of the Ages Has Come: An Early Interpretation of the Passion and Resurrection of Jesus*. Fortress, Philadelphia, 1985.
- . *The New Moses: A Matthean Typology*. Fortress, Minneapolis, 1993.
- Alter, Robert. *The Art of Biblical Narrative*. Eerdmans, Grand Rapids, 1981.
- (Pseudo-) Aristeas. *To Philocrates*. Harper & Brothers, Nueva York, 1951.
- Arnold, Clinton E. *The Colossian Syncretism: The Interface between Christianity and Folk Belief at Colossae*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Alten und Neuen Testament 2.77. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1995.
- . *Ephesians, Power and Magic: The Concept of Power in Ephesians in Light of Its Historical Setting*. Society for the Study of the New Testament Monograph Series 63. Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- Ashton, John. *The Religion of Paul the Apostle*. Yale University Press, New Haven, Conn., 2000.
- . *Understanding the Fourth Gospel*. Clarendon, Oxford, 1991.
- Attridge, Harold W. *Hebrews*. Hermeneia. Fortress, Philadelphia, 1989.
- Augustín. *Confessions*. Oxford University Press, Oxford, 1991.
- Aune, David E. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Eerdmans, Grand Rapids, 1983.
- . *Revelation 1–5*. Word Biblical Commentary 52A. Word, Dallas, 1997.
- . *Revelation 6–16*. Word Biblical Commentary 52B. Nelson, Nashville, 1998.
- . *Revelation 17–22*. Word Biblical Commentary 52C. Nelson, Nashville, 1998.
- Aus, Roger D. «The Liturgical Background of the Necessity and Propriety of Giving Thanks according to 2 Thes 1:3». *Journal of Biblical Literature* 92 (1973): 432–38.

- Baarda, Tjitze. «DIAFWNIA—SUMFONIA: Factors in the Harmonization of the Gospels, Especially in the Diatessaron of Tatian». Páginas 133–54 en *Gospel Traditions in the Second Century, Origins, Recensions, Text, and Transmission*. Editado por William L. Petersen. [p 806] Christianity and Judaism in Antiquity 3. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1989. 11.
- Bachmann, H., y W. A. Slaby, eds. *Concordance to the Novum Testamentum Graece* 3^a ed. Walter de Gruyter, Berlín, 1987.
- Baird, William. *History of New Testament Research*. 3 vols. Fortress, Minneapolis, 1992_____.
- Balch, David L. *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*. Society of Biblical Literature Monograph Series 26. Scholars, Atlanta, 1981.
- Balla, Peter. *Challenges to New Testament Theology: An Attempt to Justify the Enterprise*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Alten und Neuen Testament 2.95. Mohr, Tübingen, 1997.
- Balz, Horst, y Gerhard Schneider, eds. *Exegetical Dictionary of the New Testament*. 3 vols. Eerdmans, Grand Rapids, 1990–93.
- Barclay, John M. G. «Conflict in Thessalonica». *Catholic Biblical Quarterly* 55 (1993): 51230.
- . «'Do We Undermine the Law?' A Study of Romans 14.1–15.6». Páginas 287–308 en *Paul and the Mosaic Law*. Editado por James D. G. Dunn. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Alten und Neuen Testament 89. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1996.
- . «The Family as the Bearer of Religion in Judaism and Early Christianity». Páginas 66–80 en *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*. Editado por Halvor Moxnes. Routledge, Londres, 1997.
- . *Obedying the Truth: Paul's Ethics in Galatians*. Fortress, Minneapolis, 1988.
- . «Ordinary but Different: Colossians and Hidden Moral Identity», *Australian Biblical Review* 49 (2001): 34–52.
- . «Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-Ownership». *New Testament Studies* 37 (1991): 161–86.
- Barker, Margaret. *The Revelation of Jesus Christ Which God Gave to Him to Show to His Servants What Must Soon Take Place (Revelation 1.1)*. T. & T. Clark, Edinburgh, 2000.
- Barnett, Paul. *The Second Epistle to the Corinthians*. New International Commentary on the New Testament. Eerdmans, Grand Rapids, 1997.
- Barnouin, M. «Les problemes de traduction concernant II Thess. II.6–7». *New Testament Studies* 23 (1976–77): 482–98.
- Barr, James. *The Scope and Authority of the Bible*. Westminster, Philadelphia, 1980.
- Barrett, C. K. *The Acts of the Apostles*. International Critical Commentary. 2 vols. T. & T. Clark, Edinburgh, 1994–98.
- . «The Centre of the New Testament and the Canon». Páginas 5–21 en *Die Mitte des Neuen Testaments: Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie: Festschrift für Eduard Schweizer zum siebzigsten Geburtstag*. Editado por Ulrich Luz y Hans Weder. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983.
- . *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. Harper's New Testament Commentaries. Harper & Row, Nueva York, 1968.

- . *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*. Harper's New Testament Commentaries. Harper & Row, Nueva York, 1973.
- . *The Epistle to the Romans*. Black's New Testament Commentaries. A. C. Black, Londres, 1957.
- . *The Epistle to the Romans*. Ed. rev. Hendrickson, Peabody, Mass., 1991.
- . *Essays on Paul*. Westminster, Philadelphia, 1982.
- . *The Gospel according to St. John*. 2^a ed. Westminster, Philadelphia, 1978.
- [p 807] ———. «Jews and Judaizers in the Epistles of Ignatius». Páginas 220–44 en *Jews, Greeks and Christians: Religious Cultures in Late Antiquity*. Editado por Roben Hamerton-Kelly y Robin Scroggs. Studies in Judaism and Late Antiquity 21. E. J. Brill, Leiden, 1976.
- . «John and Judaism». Páginas 231–46 en *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*. Editado por Reimund Bieringer, Didier Pollefeyt, y Frederique Vandecasteele-Vanneuville. Westminster John Knox, Louisville, 2001.
- . *Paul: An Introduction to His Thought*. Westminster John Knox, Louisville, 1994.
- Barth, Karl. *The Epistle to the Philippians*. John Knox, Richmond, 1962.
- Barth, Markus. *Ephesians: Introduction, Translation, and Commentary on Chapters 1–3*. Anchor Bible 34. Doubleday, Garden City, N.Y., 1974.
- Barton, John. *Holy Writings, Sacred Text: The Canon in Early Christianity*. Westminster John Knox, Louisville, 1997.
- Bassler, Jouette M. «The Enigmatic Sign: 2 Thessalonians 1:5». *Catholic Biblical Quarterly* 46 (1984): 496–510.
- Bauckham, Richard. *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*. T. & T. Clark, Edinburgh, 1993.
- . «James and the Jerusalem Church». Páginas 415–80 en *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*. Editado por Richard Bauckham. Eerdmans, Grand Rapids, 1995.
- . *James: Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage*. New Testament Readings. Routledge, Londres, 1999.
- . *Jude, 2 Peter*. Word Biblical Commentary 50. Word, Waco, Tex., 1983.
- . *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*. T. & T. Clark, Edinburgh, 1990.
- . *The Theology of the Book of Revelation*. New Testament Theology. Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- Bauckham, Richard, ed. *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*. Eerdmans, Grand Rapids, 1998.
- Bauer, Walter. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3^a ed. Revisado y editado por Frederick William Danker. University of Chicago Press, Chicago, 2000.
- . *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. SCM, Londres, 1972.
- Baur, Ferdinand Christian. *The Church History of the First Three Centuries*. 2 vols. : Williams and Norgate, Londres, 1878–79.
- . «Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentum in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom». *Tübingen Zeitschrift für Theologie* 4 (1831): 61–206.
- . *Die ignatianischen Briefe und ihr neuester Kritiker*. Ludwig Friedrich Fues, Tübingen, 1848.

- . *Paul, The Apostle of Jesus Christ, His Life and Work, His Epistles and His Doctrine: A Contribution to a Critical History of Primitive Christianity*. 2 vols. 2^a ed. Williams & Norgate, Londres, 1876.
- . *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*. Editado por F. F. Baur. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973.
- Beacham, Richard C. *Spectacle Entertainments of Early Imperial Rome*. Yale University Press, New Haven, Conn., 1999.
- [p 808] Beale, G. K. «The Eschatological Conception of New Testament Theology». Páginas 11–52 en *Eschatology in Bible and Theology: Evangelical Essays at the Dawn of a New Millenium*. Editado por Kent E. Brower y Mark W. Elliott. InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1997.
- . *The Book of Revelation*. New International Greek Testament Commentary. Eerdmans, Grand Rapids, 1999.
- Beard, Mary, John North, y Simon Price. *Religions of Rome*. 2 vols. Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Beare, Francis Wright. *The First Epistle of Peter*. Blackwell, Oxford, 1947.
- Beasley-Murray, George R. *Jesus and the Kingdom of God*. Eerdmans, Grand Rapids, 1986.
- . *John*. Word Biblical Commentary 36. Word, Waco, Tex., 1987.
- . *Baptism in the New Testament*. Eerdmans, Grand Rapids, 1962.
- Becker, Jürgen. *Paul: Apostle to the Gentiles*. Westminster John Knox, Louisville, 1993.
- Beker, J. Christiaan. *Heirs of Paul: Their Legacy in the New Testament and the Church Today*. Eerdmans, Grand Rapids, 1991.
- . *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*. Fortress, Philadelphia, 1980.
- . «Recasting Pauline Theology: The Coherence-Contingency Scheme as Interpretive Model». Páginas 15–24 en *Pauline Theology, Volume I. Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*. Editado por Jouette M. Bassler. Fortress, Minneapolis, 1991.
- Berger, Klaus. *Theologieggeschichte des Urchristentums: Theologie des Neuen Testaments*. 2^a ed. Francke, Tübingen, 1995.
- Berkowitz, L. y K. A. Squitier. *Thesaurus linguae graecae: Canon of Greek Authors and Works*. 3^a ed. Oxford University Press, Oxford, 1990.
- Best, Ernest. *1 Peter*. New Century Bible. Eerdmans, Grand Rapids, 1971.
- . *A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians*. Harper's New Testament Commentaries. Harper & Row, Nueva York, 1972.
- . *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*. International Critical Commentary. T. & T. Clark, Edinburgh, 1998.
- . *Essays on Ephesians*. T. & T. Clark, Edinburgh, 1997.
- Betz, Hans Dieter. *2 Corinthians 8 and 9: A Commentary on Two Administrative Letters of the Apostle Paul*. Hermeneia. Fortress, Philadelphia, 1985.
- . *The Sermon on the Mount*. Hermeneia. Fortress, Minneapolis, 1995.
- Bieringer, R. «Teilungshypothesen zum 2.Korintherbrief: Ein Forschungsüberblick». Páginas 66–105 en *Studies on 2 Corinthians*. Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium 112. Editado por R. Bieringer y J. Lambrecht. Leuven University Press, Leuven, 1994.

- Biguzzi, Giancarlo. «Ephesus, Its Artemision, Its Temple to the Flavian Emperors, and Idolatry in Revelation». *Novum Testamentum* 40 (1998): 227–90.
- Bjerkelund, Carl J. *Tauta Egeneto: die Prazisierungssätze im Johannesevangelium*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Alten und Neuen Testament 40. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1987.
- Black, C. Clifton. «Christ Crucified in Paul and in Mark: Reflections on an Intracanonial Conversation». Páginas 184–206 en *Theology and Ethics in Paul and His Interpreters: Essays in Honor of Victor Paul Furnish*. Editado por Eugene H. Lovering y Jerry L. Sumney. Abingdon, Nashville, 1996.
- Block, Daniel I. *The Book of Ezekiel: Chapters 25–48*. New International Commentary on the Old Testament. Eerdmans, Grand Rapids, 1998.
- [p 809] Bock, Darrell L. *Jesus according to Scripture: Restoring the Portrait from the Gospels*. Baker, Grand Rapids, 2002.
- . *Luke 1:1–9:50*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament 3A. Baker, Grand Rapids, 1994.
- . *Luke 9:21–24:53*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament 3B. Eerdmans, Grand Rapids, 1996.
- Bockmuehl, Markus. *The Epistle to the Philippians*. Black's New Testament Commentary. Hendrickson, Peabody, Mass., 1998.
- Boers, Hendrikus. *What Is New Testament Theology: The Rise of Criticism and the Problem of a Theology of the New Testament*. Fortress, Philadelphia, 1979.
- Bonz, Marianne Palmer. *The Past as Legacy: Luke-Acts and Ancient Epic*. Fortress, Minneapolis, 2000.
- Boobyer, G. H. «The Secrecy Motif in St. Mark's Gospel». *New Testament Studies* 6 (1959/60): 225–35.
- Booth, Alan. «The Age for Reclining and Its Attendant Perils». Páginas 105–20 en *Dining in a Classical Context*. Editado por William J. Slater. University of Michigan, Ann Arbor, 1991.
- Bornkamm, Günther. «End-expectation and Church in Matthew». Páginas 15–51 en *Tradition and Interpretation in Matthew*. Editado por Günther Bornkamm, Gerhard Barth, y Heinz Joachim Held. New Testament Library. Westminster, Philadelphia, 1963.
- . «The Letter to the Romans as Paul's Last Will and Testament». Páginas 16–28 en *The Romans Debate*. Editado por Karl P. Donfried. Ed. rev. y amp. Hendrickson, Peabody, Mass., 1991.
- . *Paul*. Harper & Row, Nueva York, NY., 1971.
- Bovon, Francois. *Das Evangelium nach Lukas (Lk 1, 1–9, 50)*. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 3.1. Benziger Verlag/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, Zurich, 1989.
- . *Das Evangelium nach Lukas (Lk 9, 51–14, 35)*. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 3.2. Benziger Verlag/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, Zurich, 1996.
- Bowersock, G. W. *Greek Sophists in the Roman Empire*. Oxford University Press, Oxford, 1969.
- Braaten, Carl E. *Mother Church: Ecclesiology and Ecumenism*. Fortress, Minneapolis, 1998.
- Bradley, K. R. *Slaves and Masters in the Roman Empire: A Study in Social Control*. Oxford University Press, Nueva York, 1987.
- Braun, F-M. *Jean le theologien: Le grandes traditions d'Israël l'accord des Ecritures d'apres le Quatrieme Evangile*. Etudes bibliques. Librairie Lecoffre, Paris, 1964.

- Braun, Herbert. «Hebt die heutige neutestamentliche-exegetische Forschung den Kanon auf?» *Fuldaer Hefte* 12 (1960): 9–24.
- Brecht, Martin. *Martin Luther*. 2 vols. Fortress, Minneapolis, 1990.
- Brodie, Thomas L. *The Gospel according to John: A Literary and Theological Commentary*. Nueva York: Oxford, 1993.
- Brooke, A. E. *A Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles*. International Critical Commentary. Scribner's, Nueva York, 1928.
- Brown, Raymond E. *The Birth of the Messiah*. 2^a ed. Anchor Bible Reference Library. Doubleday, Nueva York 1997.
- . *The Community of the Beloved Disciple*. Paulist, Nueva York, 1979.
- . *The Epistles of John*. Anchor Bible 30. Doubleday, Garden City, N.Y., 1982.
- [p 810]** ———. *The Gospel according to John I–XII*. Anchor Bible 29. Doubleday, Nueva York, 1966.
- . *The Gospel according to John XIII–XXI*. Anchor Bible 29A. Doubleday, Nueva York, 1970.
- . «The Gospel of Peter and Canonical Gospel Priority». *New Testament Studies* 33 (1987): 321–43.
- Brownlee, William H. *The Midrash Pesher of Habakkuk*. Society of Biblical Literature Monograph Series 24. Scholars, Missoula, Mont., 1979.
- Brox, Norbert. *Der erste Petrusbrief*. J 3^a ed. *Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament*. Benziger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, Zurich, 1989.
- . *Die Pastoralbriefe*. Regensburger Neues Testament 7. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1969.
- Bruce, F. F. *I & II Corinthians*. New Century Bible. Eerdmans, Grand Rapids, 1971.
- . *1 & 2 Thessalonians*. Word Biblical Commentary 45. Word, Waco, Tex., 1982.
- . *The Acts of the Apostles: The Greek Text with Introduction and Commentary*. 2^a ed. Tyndale, Londres, 1952.
- . «The 'Christ Hymn' of Colossians 1:15–20». *Bibliotheca sacra* 141 (1984): 99–111.
- . *Commentary on Galatians*. New International Greek Testament Commentary. Eerdmans, Grand Rapids, 1982.
- . *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*. New International Commentary on the New Testament. Eerdmans, Grand Rapids, 1984.
- . *The Epistle to the Hebrews*. Ed. rev. New International Commentary on the New Testament. Eerdmans, Grand Rapids, 1990.
- . *The Gospel of John*. Eerdmans, Grand Rapids, 1983.
- . *Paul: Apostle of the Heart Set Free*. Eerdmans, Grand Rapids, 1977.
- . *Philippians*. Good News Commentary. Harper & Row, San Francisco, 1983.
- . «The Romans Debate-Continued». Páginas 175–94 en *The Romans Debate*. Editado por Karl P. Donfried. Ed. rev. y amp. Hendrickson, Peabody, Mass., 1991.
- Bultmann, Rudolf. *Faith and Understanding*. Editado por Roben W. Funk. Fortress, Philadelphia, 1987.
- . *The Gospel of John: A Commentary*. Westminster, Philadelphia, 1971.

- . *The History of the Synoptic Tradition*. Harper & Row, Nueva York, NY., 1963.
- . «Is Exegesis without Presuppositions Possible?» Páginas 289–96 en *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultmann*. Editado por Schubert M. Ogden. World, Cleveland, Ohio, 1960.
- . *The Johannine Epistles*. Hermeneia. Fortress, Philadelphia, 1973.
- . «The Problem of Ethics in Paul». Páginas 195–216 en *Understanding Paul's Ethics: Twentieth Century Approaches*. Editado por Brian S. Rosner. Eerdmans, Grand Rapids, 1995.
- . *The Second Letter to the Corinthians*. Augsburg, Minneapolis, 1985.
- . *Theology of the New Testament*. 2 vols. Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1951–1955.
- Busching, Friderich. *Gedanken von der Beschaffenheit und dem vorzug der biblisch-dogmatischen Theologie vor der alten und neuen Scholastichen, und von theologischen Aufgaben*. Meyerschen Buchhandlung, Lemod, 1758.
- Byrne, Brendan. *Romans*. Sacra Pagina 6. Liturgical, Collegeville, Minn., 1996.
- Byrskog, Samuel. *Story as History-History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Alten und Neuen Testament 123. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 2000.
- [p 811]** Cadbury, Henry J. *The Making of Luke-Acts*. Macmillan, Nueva York, 1927.
- Caird, G. B. *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine*. Harper's New Testament Commentaries. Harper & Row, Nueva York, 1966.
- . *Jesus and the Jewish Nation*. Athlone, Londres, 1965.
- . *New Testament Theology*. Editado por L. D. Hurst. Oxford University Press, Oxford, 1994.
- . *Paul's Letters from Prison (Ephesians, Philippians, Colossians, Philemon)*. Oxford University Press, Oxford, 1976.
- Calvino, Juan. *Commentaries on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians*. Eerdmans, Grand Rapids, 1948.
- . *The Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews and the First and Second Epistles of St. Peter*. Eerdmans, Grand Rapids, 1963.
- . *Commentaries on the Epistles of Paul the Apostle to the Philippians, Colossians, and Thessalonians*. Eerdmans, Grand Rapids, 1948.
- Cameron, Ron. *The Other Gospels: Non-Canonical Gospel Texts*. Westminster, Philadelphia, 1982.
- Campbell, R. Alastair. *The Elders: Seniority within Earliest Christianity*. Studies of the New Testament and Its World. T. & T. Clark, Edinburgh, 1994.
- Caragounis, Chrys C. *The Ephesian Mysterion: Meaning and Content*. Coniectanea neotestamentica 8. CWK Gleerup, Lund, 1977.
- Carroll, John T. «Present and Future in Fourth Gospel 'Eschatology.'» *Biblical Theology Bulletin* 19 (1989): 63–69.
- . «Luke's Crucifixion Scene». Páginas 108–24 en *Reimagining the Death of the Lukan Jesus*. Editado por Dennis D. Sylva. Bonner biblische Beitdige 73. Anton Hain, Frankfurt am Main, 1990.
- Carson, D. A. *The Gospel according to John*. Pillar New Testament Commentaries. Eerdmans, Grand Rapids, 1991.
- . «Matthew». Páginas 3–599 en vol. 8 de *The Expositor's Bible Commentary*. Editado por Frank E. Gaebelin. 12 vols. Zondervan, Grand Rapids, 1976–1992.

- . «Unity and Diversity in the New Testament: The Possibility of Systematic Theology». Páginas 65–95 en *Scripture and Truth*. Editado por D. A. Carson y John D. Woodbridge. Zondervan, Grand Rapids, 1983.
- Cary, M. *A History of Rome Down to the Reign of Constantine*. 2ª ed. Macmillan, Londres, 1957.
- Chadwick, Henry. *Introduction to Origen: Contra Celsum*. Cambridge University Press, Cambridge, 1953.
- Charlesworth, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*. 2 vols. Doubleday, Nueva York, 1983–85. Chester, Andrew. «The Theology of James». Páginas 1–62 en *The Theology of the Letters of James, Peter, and Jude*. Editado por Andrew Chester y Ralph P. Martin. New Testament Theology. Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- Childs, Brevard S. *Isaiah*. Old Testament Library. Westminster John Knox, Louisville, 2001.
- . *The New Testament as Canon: An Introduction*. Fortress, Philadelphia, 1985.
- Chilton, Bruce D. «Assessing Progress in the Third Quest». Páginas 15–25 en *Authenticating the Words of Jesus*. Editado por Bruce Chilton y Craig A. Evans. New Testament Tools and Studies 28. E. J. Brill, Leiden, 1999.
- Cicerón, *On Duties*. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- [p 812] ———. *Cicero: The Nature of the Gods*. Clarendon, Oxford, 1997.
- Collange, Jean-Francois. *The Epistle of Saint Paul to the Philippians*. Epworth, Londres, 1979. Conzelmann, Hans. *The Theology of St. Luke*. Fortress, Philadelphia, 1961.
- Crossan, John Dominic. *Four Other Gospels: Shadows on the Contours of Canon*. Winston, Minneapolis, 1985.
- . *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. Harper-SanFrancisco, San Francisco, 1991.
- . *Jesus: A Revolutionary Biography*. HarperCollins, Nueva York, 1994.
- Cranfield, C. E. B. *The Epistle to the Romans*. 2 vols. International Critical Commentary. T. & T. Clark, Edinburgh, 1975–79.
- . *The Gospel according to Saint Mark*. Cambridge Greek Testament Commentary. Cambridge University Press, Cambridge, 1959.
- . *On Romans*. T. & T. Clark, Edinburgh, 1998.
- Cullmann, Oscar. *The Early Church*. Editado por A. J. B. Higgins. SCM, Londres, 1956.
- . *Christ and Time*. SCM, Londres, 1951.
- . *Peter: Disciple, Apostle, Martyr: A Historical and Theological Essay*. Westminster, Philadelphia, 1953.
- . «Die Pluralität der Evangelien als theologisches Problem im Altertum». *Theologische Zeitschrift* 1 (1945): 23–42.
- Culpepper, R. Alan. «Anti-Judaism in the Fourth Gospel as a Theological Problem for Christian Interpreters». Páginas 61–82 en *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*. Editado por Reimund Bieringer, Didier Pollefeyt, y Frederique Vandecasteele-Vanneuille. Westminster John Knox, Louisville, 2001.
- Dahl, Nils A. «'Do Not Wonder!' John 5:28–29 and Johannine Eschatology Once More». Páginas 322–36 en *The Conversation Continues: Studies in Paul and John in Honor of J. Louis Martyn*. Editado por Robert T. Fortna y Beverly R. Gaventa. Abingdon, Nashville, 1990.
- . *Studies in Paul: Theology for the Early Christian Mission*. Augsburg, Minneapolis, 1997.

- Dalton, William Joseph. *Christ's Proclamation to the Spirits: A Study of 1 Peter 3:18–4:6*. 2^a ed. Analecta biblica 23. Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1989.
- Davids, Peter. *Commentary on James*. New International Greek Testament Commentary. Eerdmans, Grand Rapids, 1982.
- . *The First Epistle of Peter*. New International Commentary on the New Testament. Eerdmans, Grand Rapids, 1990.
- Davies, W. D. *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*. 4^a ed. Fortress, Philadelphia, 1980.
- . *The Setting of the Sermon on the Mount*. Cambridge University Press, Cambridge, 1964.
- Davies, W. D., y Dale C. Allison. *The Gospel according to Matthew*. 3 vols. International Critical Commentary. T. & T. Clark, Edinburgh, 1988–1997.
- Deidun, T. J. *New Covenant Morality in Paul*. Analecta biblica 89. Biblical Institute Press, Roma, 1981.
- Deissmann, Adolf. *Light from the Ancient East: The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World*. Hodder & Stoughton, Londres, 1927.
- DeMaris, Richard E. *The Colossian Controversy: Wisdom in Dispute at Colossae*. Journal for the Study of the New Testament Supplement 96. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1994.
- Dibelius, Martin. *From Tradition to Gospel*. James Clarke, Cambridge, 1971.
- . *James*. Revisado por Heinrich Greeven. Hermeneia. Fortress, Philadelphia, 1975.
- [p 813]** Dibelius, Martin, y Hans Conzelmann. *The Pastoral Epistles*. Hermeneia. Fortress, Philadelphia, 1972.
- Dodd, C. H. *According to the Scriptures: The Substructure of New Testament Theology*. Nisbet, Londres, 1952.
- . *The Epistle to the Romans*. Moffatt New Testament Commentary. Hodder & Stoughton, Londres, 1932.
- . *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge University Press, Cambridge, 1953.
- . *The Johannine Epistles*. Moffatt New Testament Commentary. Hodder and Stoughton, Londres, 1946.
- . *New Testament Studies*. Manchester University Press, Manchester, 1953.
- Donaldson, Terence L. *Paul and the Gentiles: Remapping the Apostles Convictional World*. Fortress, Minneapolis, 1997.
- Donfried, Karl P. «The Cults of Thessalonica and the Thessalonian Correspondence». *New Testament Studies* 31 (1985): 336–56.
- . «The Theology of 1 Thessalonians». Páginas 3–79 en *The Theology of the Shorter Pauline Letters*. Editado por Karl P. Donfried e I. Howard Marshall. New Testament Theology. Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- Duhm, Bernard. *Das Buch Jesaia*. 4^a ed. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1922.
- Dunn, James D. G. *Christology in the Making*. 2^a ed. Eerdmans, Grand Rapids, 1996.
- . *The Epistle to the Galatians*. Black's New Testament Commentary. Hendrickson, Peabody, Mass., 1993.
- . *The Epistles to the Colossians and to Philemon*. New International Greek Testament Commentary. Eerdmans, Grand Rapids, 1996.
- . *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians*. Westminster John Knox, Louisville, 1990.

- . *Jesus Remembered*. Eerdmans, Grand Rapids, 2003.
- . «Prolegomena to a Theology of Paul». *New Testament Studies* 40 (1994): 407–32.
- . «In Quest of Paul's Theology: Retrospect and Prospect». Páginas 95–115 en *Pauline Theology Volume IV: Looking Back, Pressing On*. Editado por E. Elizabeth Johnson y David M. Hay. Society of Biblical Literature Symposium Series 4. Scholars, Atlanta, 1997.
- . *Romans 1–8*. Word Biblical Commentary 38A. Word, Dallas, 1988.
- . *Romans 9–16*. Word Biblical Commentary 38B. Word, Dallas, 1988.
- . *The Theology of Paul the Apostle*. Eerdmans, Grand Rapids, 1998.
- . *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*. Westminster, Philadelphia, 1977.
- Dupont, Jacques. *SUN XRISTWI: L'union avec le Christ suivant Saint Paul*. Editions de l'Abbaye de Saint-Andre, Paris, 1952.
- Durham, John I. *Exodus*. Word Biblical Commentary 3. Word, Waco, Tex., 1987.
- Ebling, Hans Jürgen. *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus-Evangelisten. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 19. A. Topelmann, Berlin, 1939.*
- Edson, Charles. «Cults of Thessalonica (Macedonia III)». *Harvard Theological Review* 41 (1948): 153–204.
- Ehrman, Bart. *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*. Oxford University Press, Nueva York, 2003.
- Eisenstadt, S. N., ed. *Max Weber on Charisma and Institution Building: Selected Papers*. The Heritage of Sociology Series. University of Chicago Press, Chicago, 1968.
- [p 814] Elgvin, Torleif «'To Master His Own Vessel.' 1 Thess 4.4 in Light of New Qumran Evidence». *New Testament Studies* 43 (1997): 604–19.
- Ellingworth, Paul. *The Epistle to the Hebrews*. Epworth Commentaries. Epworth, Londres, 1991.
- . *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*. New International Greek Testament Commentary. Eerdmans, Grand Rapids, 1993.
- Elliott, J. K. *The Apocryphal New Testament*. Oxford University Press, Oxford, 1993.
- Elliott, John H. *1 Peter*. Anchor Bible 37B. Doubleday, Nueva York, 2000.
- . *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy*. Fortress, Philadelphia, 1981.
- Elliott, Neil. *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle*. Orbis, Maryknoll, N.Y., 1994.
- Erler, Michael, y Malcolm Schofield. «Epicurean Ethics». Páginas 642–74 en *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Editado por Keimpe Algra, Jonathan Barnes, Jaap Mansfeld, y Malcolm Schofield. Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- Espy, John M. «Paul's 'Robust Conscience' Re-examined». *New Testament Studies* 31 (1985): 161–88.
- Eusebio. *Preparation for the Gospel*. 2 pts. Baker, Grand Rapids, 1981.
- Evans, C. Stephen. *The Historical Christ and the Jesus of Faith: The Incarnational Narrative as History*. Oxford University Press, Oxford, 1996.

- . *Faith beyond Reason: A Kierkegaardian Account*. Reason & Religion. Eerdmans, Grand Rapids, 1998.
- Evans, Robert Maxwell. *Eschatology and Ethics: A Study of Thessalonica and Paul's Letters to the Thessalonians*. D.Theol. dis., Universidad de Basilea, 1967.
- Faure, Alexander. «Die alttestamentlichen Zitate im 4. Evangelium und die Quellenscheidungshypothese». *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 21 (1922): 99–121.
- Fee, Gordon D. *1 and 2 Timothy, Titus*. Good News Commentaries. Harper & Row, Nueva York, 1984.
- . *The First Epistle to the Corinthians*. New International Commentary on the New Testament. Eerdmans, Grand Rapids, 1987.
- . *Gods Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*. Hendrickson, Peabody, Mass., 1994.
- . *Paul's Letter to the Philippians*. New International Commentary on the New Testament. Eerdmans, Grand Rapids, 1995.
- . «Philippians 2:5–11: Hymn or Exalted Prose?» *Bulletin for Biblical Research* 2 (1992): 29–46.
- . «Wisdom Christology in Paul: A Dissenting View». Páginas 251–79 en *The Way of Wisdom: Essays in Honor of Bruce K. Waltke*. Editado por J. I. Packer y Sven K. Soderlund. Zondervan, Grand Rapids, 2000.
- Fieger, Michael. *Das Thomasevangelium: Einleitung, Kommentar, und Systematik*. Neutestamentliche Abhandlungen 22. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, 1991.
- Fiore, Benjamin. *The Function of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles*. Analecta biblica 105. Biblical Institute, Roma, 1986.
- Fisk, Bruce N. «PORNEUEIN as Body Violation: The Unique Nature of Sexual Sin in 1 Corinthians 6.18». *New Testament Studies* 42 (1996): 540–58.
- [p 815] Fitzmyer, Joseph A. *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays*. Scholars, Chico, Calif., 1979.
- . *Essays on the Semitic Background of the New Testament*. G. Chapman, Londres, 1971.
- . *The Gospel according to Luke I–IX*. Anchor Bible 28. Doubleday, Garden City, N.Y., 1981.
- . *Luke the Theologian: Aspects of His Teaching*. Paulist, Nueva York, 1989.
- . *Romans*. Anchor Bible 33. Doubleday, Nueva York, 1993.
- Fortna, Robert Tomson. *The Fourth Gospel and Its Predecessor*. Fortress, Philadelphia, 1988.
- . *The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel*. Society for New Testament Studies Monograph Series 11. Cambridge University Press, Cambridge, 1970.
- Fowl, Stephen E. *The Story of Christ in the Ethics of Paul: An Analysis of the Function of the Hymnic Material in the Pauline Corpus*. *Journal for the Study of the New Testament Supplement* 36. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1990.
- France, R. T. «Exegesis in Practice: Two Examples». Páginas 252–81 en *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*. Editado por I. Howard Marshall. Eerdmans, Grand Rapids, 1977.
- . *The Gospel of Mark*. Eerdmans, Grand Rapids, 2002.
- . *Matthew: Evangelist and Teacher*. Zondervan, Grand Rapids, 1989.
- Francis, Fred O. «Humility and Angelic Worship». Páginas 163–95 en *Conflict at Colossae: A Problem in the Interpretation of Early Christianity Illustrated by Selected Modern Studies*. Editado por Fred O. Francis y Wayne A. Meeks. Ed. rev. Society of Biblical Literature Sources for Biblical Study 4. Scholars, Missoula, Mont., 1975.

- Fredriksen, Paula. «Judaism, the Circumcision of Gentiles, and Apocalyptic Hope: Another Look at Galatians 1 and 2». *Journal of Theological Studies* 42 (1991): 532–64.
- Freedman, David Noel, ed. *Anchor Bible Dictionary*. 6 vols. Doubleday, Nueva York, 1992.
- Friend, W. H. C. *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of the Conflict from the Maccabees to Donatus*. Baker, Grand Rapids, 1981.
- Friesen, Steven J. *Imperial Cults and the Apocalypse of John: Reading Revelation in the Ruins*. Oxford University Press, Oxford, 2001.
- Frilingos, Chris. «'For My Child, Onesimus': Paul and Domestic Power in Philemon». *Journal of Biblical Literature* 119 (2000): 91–104.
- Fung, Ronald Y. K. *The Epistle to the Galatians*. New International Commentary on the New Testament. Eerdmans, Grand Rapids, 1988.
- Funk, Robert W. *Honest to Jesus: Jesus for a New Millennium*. HarperCollins, Nueva York, 1996. Furnish, Victor Paul. *II Corinthians*. Anchor Bible 32A. Doubleday, Garden City, N.Y., 1984. Gager, John G. *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*. Oxford University Press, Nueva York, 1985.
- Gagnon, Robert A. J. *The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics*. Abingdon, Nashville, 2001.
- Garland, David E. *1 Corinthians*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Baker, Grand Rapids, 2003.
- . «The Composition and Unity of Philippians: Some Neglected Literary Factors». *Novum Testamentum* 27 (1985): 141–73.
- [p 816]** Garnsey, Peter. «Religious Toleration in Classical Antiquity». Páginas 1–27 in *Persecution and Toleration*. Editado por W. J. Sheils. *Studies in Church History* 21. Blackwell, Oxford, 1984.
- Garrett, Susan R. *The Demise of the Devil: Magic and the Demonic in Luke's Writings*. Fortress, Minneapolis, 1989.
- Gärtner, Bertil. *The Temple and the Community in Qumran and in the New Testament*. Society for New Testament Studies Monograph Series 1. Cambridge University Press, Cambridge, 1965.
- Gaston, Lloyd. «The Messiah of Israel as Teacher of the Gentiles: The Setting of Matthew's Christology». *Interpretation* 29 (1975): 24–40.
- Georgi, Dieter. *The Opponents of Paul in Second Corinthians*. Fortress, Philadelphia, 1986.
- . *Remembering the Poor: The History of Paul's Collection for Jerusalem*. Abingdon, Nashville, 1992.
- Gerhardsson, Birger. *Memory and Manuscript: Oral Tradition and written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*. *Acta seminarii neotestamentici ups aliens* is 22. Lund: Gleerup, 1961.
- Giblin, Homer. *The Threat to Faith: An Exegetical and Theological Reexamination of 2 Thessalonians 2*. *Analecta biblica* 31. Pontifical Biblical Institute, Roma, 1967.
- Gill, David W. J. «The Importance of Roman Portraiture for Head-Coverings in 1 Corinthians 11:2–16». *Tyndale Bulletin* 41 (1990): 245–60.
- Gillman, John. «A Thematic Comparison: 1 Cor 15:50–57 and 2 Cor 5:1–5». *Journal of Biblical Literature* 107 (1988): 439–54.
- Glare, P. G. W., ed. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford University Press, Oxford, 1982.
- Gnilka, Joachim. *Das Evangelium nach Markus*. 2 vols. 3^a ed. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 2. Benziger/Neukirchener, Zürich/Neukirchen-Vluyn, 1989.

- . *Das Mattheusevangelium*. 2 vols. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Herder, Freiburg, 1988.
- Goldingay, John E. *Daniel*. Word Biblical Commentary 30. Word, Dallas, 1989.
- Goldstein, Jonathan A. *II Maccabees*. Anchor Bible 41A. Doubleday, Nueva York, 1983.
- Goppelt, Leonard. *A Commentary on 1 Peter*. Eerdmans, Grand Rapids, 1993.
- . *Theology of the New Testament*. 2 vols. Eerdmans, Grand Rapids, 1981–82.
- Goulder, Michael. «Matthew's Vision for the Church». Páginas 19–32 en *A Vision for the Church: Studies in Early Christian Ecclesiology in Honour of J. P. M. Sweet*. Editado por Markus Bockmuehl y Michael B. Thompson. T. & T. Clark, Edinburgh, 1997.
- . *St. Paul versus St. Peter: A Tale of Two Missions*. Westminster John Knox, Louisville, 1994.
- Gowan, Donald E. «Wisdom and Endurance in James». *Horizons in Biblical Theology* 15 (1993): 145–53.
- Grasser, Erich. «Der Schatz in irdenen Gefassen (2 Kor 4, 7): Existenziale Interpretation im 2. Korintherbrief». *Zeitschrift, für Theologie und Kirche* 97 (2000): 300–316.
- Green, Joel B. «The Death of Jesus, God's Servant». Páginas 1–28 en *Reimagining the Death of the Lukan Jesus*. Editado por Dennis D. Sylva. Bonner biblische Beiträge 73. Anton Hain, Frankfurt am Main, 1990.
- [p 817]** ———. «Death of Jesus». Páginas 146–63 en *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Editado por Joel B. Green, Scot McKnight, e I. Howard Marshall. InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1992.
- . *The Theology of the Gospel of Luke*. New Testament Theology. Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Green, Joel B., y Mark D. Barker. *Recovering the Scandal of the Cross: Atonement in New Testament and Contemporary Contexts*. InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 2000.
- Grindheim, Sigurd. «What the OT Prophets Did Not Know: The Mystery of the Church in Eph 3, 2–13». *Biblica* 84 (2003): 531–53.
- Grudem, Wayne. *1 Peter*. TynNTC. Leicester, Ing.: InterVarsity Press, 1988.
- Guelich, Robert A. *Mark 1–8:26*. Word Biblical Commentary 34A. Word, Dallas, 1989.
- . *The Sermon on the Mount: A Foundation for Understanding*. Word, Waco, Tex., 1982. Gundry, Robert H. «In Defense of the Church in Matthew as a Corpus Mixtum». *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 91 (2000): 153–65.
- . *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*. Eerdmans, Grand Rapids, 1993.
- Gundry-Volf, Judith. «Gender and Creation in 1 Corinthians 11:2–16: A Study in Paul's Theological Method». Páginas 150–71 en *Evangelium, Schriftauslegung, Kirche: Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag*. Editado por Jostein Adna, Scott J. Hafemann, y Otfried Hofius. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1997.
- . *Paul and Perseverance: Staying in and Falling Away*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Alten und Neuen Testament 2.37. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1990.
- Haenchen, Ernst. *The Acts of the Apostles: A Commentary*. Westminster, Philadelphia, 1971.
- Hafemann, Scott J. «The Spirit of the New Covenant, the Law, and the Temple of God's Presence: Five Theses on Qumran's Self-Understanding and the Contours of Paul's Thought». Páginas 172–89 en *Evangelium*,

- Schriftauslegung, Kirche: Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag.* Editado por Jostein Adna, Scott J. Hafemann, y Otfried Hofius. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1997.
- . *Suffering and the Spirit: An Exegetical Study of II Cor. 2:14–3:3 within the Context of the Corinthian Correspondence.* Wissenschaftliche Untersuchungen zum Alten und Neuen Testament 2.19. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1986.
- Hagner, Donald A. *Matthew 1–13.* Word Biblical Commentary 33A. Word, Dallas, 1993.
- Hanson, Anthony Tyrrell. *The Prophetic Gospel: A Study of John and the Old Testament.* T. & T. Clark, Edinburgh, 1991.
- Hanson, Stig. *The Unity of the Church in the New Testament: Colossians and Ephesians.* Almqvist & Wiksells, Uppsala, 1946.
- Hare, Douglas R. A. *The Son of Man Tradition.* Fortress, Minneapolis, 1990.
- von Harnack, Adolf. *Marcion: The Gospel of the Alien God.* Labyrinth, Durham, N.C., 1990.
- . *Das Wesen des Christentums: Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin.* Hinrichs, Leipzig, 1900.
- . *Das Wesen des Christentums: Neuauflage zum fünfzigsten Jahrestag des ersten Erscheinens mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann.* Ehrenfried Klotz Verlag, Stuttgart, 1950.
- . *What Is Christianity?* Peter Smith, Gloucester, Mass., 1978.
- Harrill, J. Albert. *The Manumission of Slaves in Early Christianity.* Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 32. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1995.
- Harris, Horton. *The Tübingen School: A Historical and Theological Investigation of the School of F. C. Baur.* Ed. rev. Baker, Grand Rapids, 1990.
- [p 818]** Harris, W. Hall III. *The Descent of Christ: Ephesians 4:7–11 and Traditional Hebrew Imagery.* Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 32. Brill, Leiden, 1996.
- Hartman, Lars. «The Eschatology of 2 Thessalonians as Included in a Communication». Páginas 470–85 en *The Thessalonian Correspondence.* Editado por Raymond F. Collins. Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium 87. University Press, Leuven, 1990.
- Harvey, A. E. *Renewal through Suffering: A Study of 2 Corinthians.* Studies of the New Testament and Its World. T. & T. Clark, Edinburgh, 1996.
- Hase, Karl. *Geschichte Jesus nach akademischen Vorlesungen.* Breitkopf and Hartel, Leipzig, 1876.
- Hasel, Gerhard. *New Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate.* Eerdmans, Grand Rapids, 1978.
- Hawthorne, Gerald F. *Philippians,* Word Biblical Commentary 43. Word, Waco, Tex., 1983.
- Hays, Richard B. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul.* Yale University Press, New Haven, Conn., 1989.
- Heckel, Theo K. *Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium.* Wissenschaftliche Untersuchungen zum Alten und Neuen Testament 120. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999.
- Hegel, G. W. F. *Philosophy of History.* Dover, Nueva York, 1956.
- Herner, Colin. *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting.* Journal for the Study of the New Testament Supplement 11. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1986.
- Hengel, Martin. *Acts and the History of Earliest Christianity.* SCM, Londres, 1979.

- . *The Atonement: The Origins of the Doctrine in the New Testament*. Fortress, Philadelphia, 1981.
- . *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*. Fortress, Philadelphia, 1977.
- . *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ*. Trinity Press International, Harrisburg, Penn., 2000.
- . *The Johannine Question*. Londres: Trinity Press International, SCM/Philadelphia, 1989.
- . *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. 2 vols. Fortress, Philadelphia, 1974.
- . *Paulus und Jakobus*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Alten und Neuen Testament 141. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 2002.
- . *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion*. Fortress, Philadelphia, 1976.
- . *Studies in Early Christology*. T. & T. Clark, Edinburgh, 1995.
- . *Studies in the Gospel of Mark*. Fortress, Philadelphia, 1985.
- Hengel, Martin, y Anna Maria Schwemer. *Paul between Damascus and Antioch: The Unknown Years*. Westminster John Knox, Louisville, 1997.
- Henke, E. L. T. «Gabler, Johann Philipp». Páginas 720–22 en vol. 4 de *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. 24 vols. 3ª ed. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1896–1913.
- Hickling, C. J. A. «Centre and Periphery in the Thought of Paul». Páginas 199–214 en *Studia Biblica* 1978. Editado por E. A. Livingstone. Journal for the Study of the New Testament Supplement 3. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1980.
- Hill, Craig C. *Hellenists and Hebrews: Reappraising Division within the Earliest Church*. Fortress, Minneapolis, 1992.
- [p 819] Hill, David. «Son and Servant: An Essay on Matthean Christology». *Journal for the Study of the New Testament* 6 (1980): 2–16.
- Heilighenthal, Roman. *Zwischen Henoch und Paulus: Studien zum theologiegeschichtlichen Ort des Judasbriefes*. Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 6. A. Francke, Tübingen, 1992.
- Hendrix, Holland L. «Thessalonica». Páginas 523–27 en vol. 6 de *Anchor Bible Dictionary*. Editado por David Noel Freedman. 6 vols. Doubleday, Nueva York, 1992.
- Hock, Ronald F. «Simon the Shoemaker as an Ideal Cynic». *Greek, Roman and Byzantine Studies* 17 (1976): 41–53.
- . *The Social Context of Paul's Ministry: Tentmaking and Apostleship*. Fortress, Philadelphia, 1980. Hoehner, Harold. *Ephesians: An Exegetical Commentary*. Baker, Grand Rapids, 2002.
- Hoffmann, Heinrich. «Zachariae, Gotthilf Traugott». Páginas 587–88 en vol. 21 de *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. 24 vols. 3ª ed. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1896–1913.
- Hoffmann, Paul. *Die Toten in Christus: Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*. Neutestamentliche Abhandlungen 2. Münster: Verlag Aschendorf, 1966.
- Holladay, William L. *Jeremiah*. 2 vols. Hermeneia. Fortress, Philadelphia, 1986–89.
- Holland, Richard. *Nero: The Man behind the Myth*. Sutton, Thrupp, Ing., 2000.
- Hollander, John. *The Figure of Echo: A Mode of Allusion in Milton and After*. University of California Press, Berkeley, 1981.

- Holloway, Paul A. «*Bona Cogitare: An Epicurean Consolation in Phil 4:8–9*». *Harvard Theological Review* 91 (1998): 89–96.
- . *Disce Gaudere: Paul's Consolation of the Church at Philippi*. Tesis doctoral, University of Chicago, 1998.
- . *Consolation in Philippians: Philosophical Sources and Rhetorical Strategy*. Society for New Testament Studies Monograph Series 112. Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- . «*Nihil inopinati accidisse*—'Nothing unexpected has happened': A Cyrenaic Consolatory *Topos* in 1 Pet 4.12ff». *New Testament Studies* 48 (2002): 433–48.
- Holtz, Traugott. *Der erste Brief an die Thessalonicher*. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 13. Benziger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, Zurich, 1990.
- Holtzmann, Heinrich Julius. *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*. Editado por A. Julicher y W. Bauer. 2 vols. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1911.
- Hooker, Morna D. *Jesus and the Servant*. SPCK, Londres, 1959.
- . «Paul and Covenantal Nomism». Páginas 47–56 en *Paul and Paulinism: Essays in Honour of C. K. Barrett*. Editado por Morna D. Hooker y S. G. Wilson. SPCK, Londres, 1982.
- . «Philippians 2:6–11». Páginas 151–64 en *Jesus und Paulus: Festschrift für Werner Georg Kummel zum 70. Geburtstag*. Editado por E. Earle Ellis y Erich Grasser. 2ª ed. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978.
- . *The Son of Man in Mark*. McGill University Press, Montreal, 1967.
- Hoover, Roy W. «The Harpagmos Dilemma: A Philological Solution». *Harvard Theological Review* 64 (1971): 95–119.
- Hornig, G. «Semler, Johann Salomo». Páginas 246–57 en *Dictionary of Biblical Interpretation*. Editado por John H. Hayes. 2 vols. Abingdon, Nashville, 1999.
- Hoskyns, Edwyn Clement, y Francis Noel Davey. *The Fourth Gospel*. Faber and Faber, Londres, 1940.
- [p 820] van Houwelingen, P. H. R. *1 Petrus: Rondzendbriefuit Babylon*. Commentaar op het Nieuwe Testament. Kok, Kampen, 1991.
- . *2 Petrus en Judas: Testament in tweevoud*. Commentaar op het Nieuwe Testament. Kok, Kampen, 1993.
- . *De tweede trompet: De authenticiteit van de tweede brief van Petrus*. Kok, Kampen, 1988.
- Hübner, Hans. *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. 3 vols. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990–95.
- . *An Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*. Handbuch zum Neuen Testament 12. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1997.
- Hughes, Philip Edgcumbe. *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*. Eerdmans, Grand Rapids, 1977.
- Hultgren, Arland J. *Paul's Gospel and Mission: The Outlook from His Letter to the Romans*. Fortress, Philadelphia, 1985.
- Hummel, Reinhart. *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*. Beiträge zur evangelischen Theologie 33. Kaiser, München, 1966.
- Hunt, Arthur S., y J. Gilbert Smyly. *The Tebtunis Papyri*. Vol. 3, pt. 1. Londres: Oxford University Press, 1933.
- Hurst, L. D. «The Christology of Hebrews 1 and 2». Páginas 151–64 en *The Glory of Christ in the New Testament: Studies in Christology*. Editado por L. D. Hurst y N. T. Wright. Clarendon, Oxford, 1987.

- Hyatt, J. Philip. *Exodus*. New Century Bible. Marshall, Morgan & Scott, Londres, 1971.
- James, William. «The Will to Believe». Páginas 457–79 en *William James: Writings: 1878–1899*. Library of America. Library Classics of the United States, Nueva York, 1992.
- Jenks, Gregory C. *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 59. Walter de Gruyter, Berlín, 1991.
- Jervell, Jacob. «The Letter to Jerusalem». Páginas 53–64 en *The Romans Debate*. Editado por Karl P. Donfried. Ed. rev. y amp. Hendrickson, Peabody, Mass., 1991.
- . *The Theology of the Acts of the Apostles*. New Testament Theology. Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Jeremias, Joachim. *New Testament Theology*. Vol. 1. SCM, Londres, 1971.
- Jewett, Robert. «Conflicting Movements in the Early Church as Reflected in Philippians». *Novum Testamentum* 12 (1970): 362–90.
- . *The Thessalonian Correspondence: Pauline Rhetoric and Millenarian Piety*. Foundations and Facets. Fortress, Philadelphia, 1986.
- Jobs, Karen. *1 Peter*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Baker, Grand Rapids, 2005.
- Johnson, Luke Timothy. *The Acts of the Apostles*. Sacra Pagina 5. Michael Glazier, Collegeville, Minn., 1992.
- . *The First and Second Letters to Timothy*. Anchor Bible 35A. Doubleday, Nueva York, 2001.
- . *James*. Anchor Bible 37 A. Doubleday, Nueva York, 1995.
- . *Letters to Paul's Delegates: 1 Timothy, 2 Timothy, Titus*. The New Testament in Context. Trinity Press International, Valley Forge, Pa., 1996.
- . *The Real Jesus: The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels*. HarperCollins, San Francisco, 1996.
- . *Reading Romans: A Literary and Theological Commentary*. Crossroad, Nueva York, 1997.
- [p 821] ———. *Sharing Possessions: Mandate and Symbol of Faith*. Overtures to Biblical Theology. Fortress, Philadelphia, 1981.
- . *The Writings of the New Testament: An Interpretation*. Fortress, Philadelphia, 1986.
- de Jonge, Marinus. *Christology in Context: The Earliest Christian Response to Jesus*. Westminster, Philadelphia, 1988.
- . *Jesus: Stranger from Heaven and Son of God*. Society of Biblical Literature Sources for Biblical Study 11. Scholars, Missoula, Mont., 1977.
- . «The Use of the Word CRIZTIZ in the Johannine Letters». Páginas 66–74 en *Studies in John Presented to Professor Dr. J. N. Sevenster*. Brill, Leiden, 1970.
- Kahler, Martin. «Biblische Theologie». Páginas 192–200 en vol. 3 de *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. 24 vols. 3^a ed. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1896–1913.
- . *The So-called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ*. Fortress, Philadelphia, 1988.
- Karris, Robert J. «Luke 23:47 and the Lucan View of Jesus' Death». *Journal of Biblical Literature* 105 (1986): 65–74.
- Käsemann, Ernst. *Commentary on Romans*. Eerdmans, Grand Rapids, 1980.

- . *Essays on New Testament Themes*. Fortress, Philadelphia, 1982.
- . «Gottesgerechtigkeit bei Paulus». *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 58 (1961): 367–78.
- . «Keezer und Zeuge», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 48 (1951): 292–311.
- . *New Testament Questions of Today*. Fortress, Philadelphia, 1969.
- . «The Problem of a New Testament Theology». *New Testament Studies* 19 (1972–73): 235–45.
- . *The Testament of Jesus: A Study of the Gospel of John in the Light of Chapter 17*. Fortress, Philadelphia, 1968.
- . *The Wandering People of God: An Investigation of the Letter to the Hebrews*. Augsburg, Minneapolis, 1984.
- Kee, Howard Clark. «The Function of Scriptural Quotations and Allusions in Mark 11–16». Páginas 165–88 en *Jesus und Paulus: Festschrift für Werner Georg Kimmell zum 70. Geburtstag*. Editado por E. Earle Ellis y Erich Gasser. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1975.
- Keener, Craig. A. *A Commentary on the Gospel of Matthew*. Eerdmans, Grand Rapids, 1999.
- Kelber, Werner H. «Metaphysics and Marginality in John». Páginas 129–54 en *What Is John? Readers and Readings of the Fourth Gospel*. Editado por Fernando F. Segovia. Society of Biblical Literature Symposium Series 3. Scholars, Atlanta, 1996.
- Kelly, J. N. D. *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude*. Black's New Testament Commentary. A. and C. Black, Londres, 1969.
- . *The Pastoral Epistles*. Black's New Testament Commentaries. Hendrickson, Peabody, Mass., 1960.
- Kermode, Frank. *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1979.
- Kertelge, Karl. «The Epiphany of Jesus in the Gospel (Mark)». Páginas 105–23 en *The Interpretation of Mark*. Editado por William R. Telford. 2ª ed. Studies in New Testament Interpretation. T. & T. Clark, Edinburgh, 1995.
- . «Rechtfertigung» bei Paulus: Studien zur Struktur und zum Deutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs. *Neutestamentliche Abhandlungen* 3. Aschendorff, Münster, 1967.
- [p 822] Keyes, Clinton W. «The Greek Letter of Introduction». *American Journal of Philology* 56 (1935): 28–48.
- Kidd, Reggie M. «Titus as *Apologia*: Grace for Liars, Beasts, and Bellies». *Horizons in Biblical Theology* 21 (1999): 185–209.
- Kingsbury, Jack Dean. *The Christology of Mark's Gospel*. Fortress, Philadelphia, 1983.
- . *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*. 2ª ed. Fortress, Minneapolis, 1989.
- Kinman, Brent. «'Appoint the Despised as Judges!' (1 Corinthians 6:4)». *Tyndale Bulletin* 48 (1997): 345–54.
- Kittel, G., y G. Friedrich, eds. *Theological Dictionary of the New Testament*. 10 vols. Traducido [al inglés] por by Geoffrey Bromiley. Eerdmans, Grand Rapids, 1964–76.
- Klauck, Hans-Josef. *Der erste Johannesbrief*. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 23.1. BenzigeriNeukirchen-Vluyn: Neukirchener, Zurich, 1991.
- Klausner, Joseph. *The Messianic Idea in Israel from Its Beginning to the Completion of the Mishnah*. George Allen & Unwin, Londres, 1956.
- Klein, Günther. *Argernisse: Konfrontationen mit dem Neuen Testament*. Chr. Kaiser Verlag, München, 1970.

- . «Paul's Purpose in Writing the Epistle to the Romans». Páginas 29–43 en *The Romans Debate*. Editado por Karl P. Donfried. Ed. rev. y amp. Hendrickson, Peabody, Mass., 1991.
- Knight, George W., III. *Commentary on the Pastoral Epistles*. New International Greek Testament Commentary. Eerdmans, Grand Rapids, 1992.
- Knowles, Michael. *Jeremiah in Matthew's Gospel: The Rejected Prophet Motif in Matthaean (sic) Redaction*. *Journal for the Study of the New Testament Supplement* 68. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1993.
- Knox, John. *Chapters in a Life of Paul*. Abingdon, Nueva York, 1950.
- Knox, Wilfred L. *St. Paul and the Church of the Gentiles*. Cambridge University Press, Cambridge, 1939.
- Köstenberger, Andreas J. «Ascertaining Women's God-Ordained Roles: An Interpretation of 1 Timothy 2:15». *Bulletin for Biblical Research* 7 (1997): 107–44.
- . «A Complex Sentence Structure in 1 Timothy 2:12». Páginas 81–103 en *Women in the Church: A Fresh Analysis of 1 Timothy 2:9–15*. Editado por Andreas J. Kostenberger, Thomas R. Schreiner, y H. Scott Baldwin. Baker, Grand Rapids, 1995.
- Koester, Craig R. «Hebrews, Rhetoric, and the Future of Humanity». *Catholic Biblical Quarterly* 64 (2002): 103–23.
- Koester, Helmut. *Introduction to the New Testament*. 2 vols. Walter de Gruyter, Berlín, 1982.
- Koperski, Veronica. *What Are They Saying about Paul and the Law?* Paulist, Nueva York, 2001.
- Kraftchick, Steven J. «Facing Janus: Reviewing the Biblical Theology Movement». Páginas 54–77 en *Biblical Theology: Problems and Perspectives: In Honor of J. Christiaan Beker*. Editado por Steven J. Kraftchick, Charles D. Myers Jr., y Ben C. Ollenburger. Abingdon, Nashville, 1995.
- Kruse, Colin G. *The Letters of John*. Pillar New Testament Commentary. Eerdmans, Grand Rapids, 2000.
- . *Paul the Law, and Justification*. Hendrickson, Peabody, Mass., 1996.
- Kugler, Robert A. *The Testaments of the Twelve Patriarchs*. Guides to the Apocrypha and Pseudepigrapha. Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001.
- Klimmel, Werner Georg. «Current Theological Accusations against Luke». *Andover Newton Quarterly* 16 (1975): 131–45.
- [p 823] ———. *Introduction to the New Testament*. Ed. rev. Abingdon, Nashville, 1975.
- . *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems*. Abingdon, Nashville, 1972.
- . «Norwendigkeit und Grenze des neutestamentlichen Kanons». *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 47 (1950): 227–313.
- . *The Theology of the New Testament*. Abingdon, Nashville, 1973.
- Kling, Hans. *Structures of the Church*. T. Nelson, Nueva York, 1964.
- Kuss, Otto. *Der Romerbrief*. 3 vols. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1957–78.
- Laato, Timo. *Paul and Judaism: An Anthropological Approach*. South Florida Studies in the History of Judaism 115. Scholars, Atlanta, 1995.
- Ladd, George Eldon. *A Theology of the New Testament*. Eerdmans, Grand Rapids, 1974.
- Lagrange, M.-J. *Epître aux Galates*. Etudes bibliques. Lecoffre, Paris, 1950.
- . *Epître aux Romains*. 3^a ed. Etudes bibliques. Lecoffre, Paris, 1922.

- Lambrecht, Jan. «Transgressor by Nullifying God's Grace: A Study of Gal 2, 18–21». *Biblica* 72 (1991): 230–36.
- Lampe, Peter. «Keine 'Sklavenflucht' des Onesimus». *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 76 (1985): 135–37.
- . «The Roman Christians of Romans 16». Páginas 216–30 en *The Romans Debate*. Editado por Karl P. Donfried. Ed. rev. y amp. Hendrickson, Peabody, Mass., 1991.
- Lane, William L. *The Gospel according to Mark*. New International Commentary on the New Testament. Eerdmans, Grand Rapids, 1974.
- . *Hebrews 1–8*. Word Biblical Commentary 47 A. Word, Dallas, 1991.
- . *Hebrews 9–13*. Word Biblical Commentary 47B. Word, Dallas, 1991.
- Last, Hugh. «The Study of the 'Persecutions'». *Journal of Roman Studies* 27 (1937): 80–92.
- Laws, Sophie. *The Epistle of James*. Harper's New Testament Commentaries. Harper & Row, San Francisco, 1980.
- Leenhardt, Franz J. *The Epistle to the Romans*. World, Cleveland, 1961.
- Leon-Dufour, Xavier. *The Gospels and the Jesus of History*. Collins, Londres, 1968.
- Lesses, Rebecca Macy. *Ritual Practices to Gain Power: Angels, Incantations, and Revelation in Early Jewish Mysticism*. Harvard Theological Studies. Trinity Press International, Harrisburg, Pa., 1998.
- Lessing, Gotthold Ephraim. «On the Proof of the Spirit and of Power». Páginas 51–56 en *Lessings Theological Writings*. Editado por Henry Chadwick. Library of Modern Religious Thought. Adam & Charles Black, Londres, 1956.
- Levine, Amy-Jill. *The Social and Ethnic Dimensions of Matthean Salvation History: «Go Nowhere among the Gentiles» (Matt. 10:5b)*. Studies in the Bible and Early Christianity 14. Lewiston, N.Y.: Mellen, 1988.
- Levine, Baruch A. *Leviticus*. Jewish Publication Society Torah Commentary. Jewish Publication Society, Philadelphia, 1989.
- Lewis, C. S. *Till we Have Faces*. Harcourt, San Diego, 1956.
- Lietzmann, Hans. *An die Korinther 1/11*. 5ª ed. Rev. por Werner Georg Kiimmel. Handbuch zum Neuen Testament 9. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1969.
- Lieu, Judith. *The Second and Third Epistles of John*. Studies of the New Testament and Its World. T. & T. Clark Edinburgh, 1986.
- . *The Theology of the Johannine Epistles*. New Testament Theology. Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- [p 824]** ———. «What Was from the Beginning: Scripture and Tradition in the Johannine Epistles». *New Testament Studies* 39 (1993): 458–77.
- Lightfoot, J. B. *Biblical Essays*. Macmillan, Londres, 1893.
- . *Saint Paul's Epistle to the Galatians*. Macmillan, Londres, 1902.
- . *Saint Paul's Epistle to the Philippians*. 4ª ed. Macmillan, Londres, 1896.
- . *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*. Macmillan, Londres, 1879.
- Lindars, Barnabas. *The Theology of the Letter to the Hebrews*. New Testament Theology. Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

- Lincoln, Andrew T. *Ephesians*. Word Biblical Commentary 42. Word, Dallas, 1990.
- . «The Promise and the Failure: Mark 16:7, 8». Páginas 229–51 en *The Interpretation of Mark*. Editado por William R. Telford. 2ª ed. Studies in New Testament Interpretation. T. & T. Clark, Edinburgh, 1995.
- . «The Theology of Ephesians». Páginas 73–166 en *The Theology of the Later Pauline Letters*. Por Andrew T. Lincoln y A. J. M. Wedderburn. New Testament Theology. Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- . *Truth on Trial: The Lawsuit Motif in the Fourth Gospel*. Hendrickson, Peabody, Mass., 2000.
- . «The Use of the OT in Ephesians». *Journal for the Study of the New Testament* 14 (1982): 16–57.
- Lindblom, J. *Prophecy in Ancient Israel*. Fortress, Philadelphia, 1962.
- Lindemann, A. *Die Aufhebung der Zeit: Geschichtsverständnis und Eschatologie im Epheserbrief*. Studien zum Neuen Testament 12. Mohn, Gütersloh, 1975.
- von Lips, Hermann. *Glaube-Gemeinde-Amt: Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 122. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979.
- Loader, William R. G. *The Christology of the Fourth Gospel. Structure and Issues*. Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 23. Peter Lang, Frankfurt am Main, 1989.
- . *Jesus' Attitude towards the Law: A Study of the Gospels*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Alten und Neuen Testament 2.97. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1997.
- Lock, Walter. *The Pastoral Epistles*. 3ª ed. International Critical Commentary. T. & T. Clark, Edinburgh, 1952.
- Lohmeyer, Ernst. *Die Offenbarung des Johannes*. 2ª ed. Handbuch zum Neuen Testament 16. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1953.
- Lohse, Eduard. *Colossians and Philemon*. Hermeneia. Fortress, Philadelphia, 1971.
- Longenecker, Bruce W. *The Triumph of Abraham's God: The Transformation of Identity in Galatians*. Abingdon, Nashville, 1998.
- Longenecker, Richard N. «The Focus of Romans: The Central Role of 5:1–8:39 in the Argument of the Letter». Páginas 49–69 en *Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65th Birthday*. Editado por Sven K. Soderlund y N. T. Wright. Eerdmans, Grand Rapids, 1999.
- . *Galatians*. Word Biblical Commentary 41. Word, Dallas, 1990.
- Lossius, F. A. *Biblische Theologie des Neuen Testaments; oder die Lehren des Christenthums aus einzelnen Schriften des N T. entwickelt*. C. G. Kayser, Leipzig, 1825.
- Lüdemann, Gerd. *Heretics: The Other Side of Christianity*. Westminster John Knox, Louisville, 1996.
- . *Opposition to Paul in Jewish Christianity*. Fortress, Minneapolis, 1989.
- [p 825] Luomanen, Petri. «Corpus Mixtum-An Appropriate Description of Matthew's Community?» *Journal of Biblical Literature* 117 (1998): 469–80.
- Luz, Ulrich. «Der Brief an die Kolosser». Páginas 181–244 en *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser*. Por J. Becker y U. Luz. Das Neue Testament Deutsch 8.1. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998.
- . *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25)*. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 1.3. Benziger Verlag/Neukirchener Verlag, Zurich/Neukirchen-Vluyn, 1997.
- . *Matthew 8–20: A Commentary*. Hermeneia. Fortress, Minneapolis, 2001.
- Maccoby, Hyam. *Paul and Hellenism*. SCM/Trinity Press International, Londres y Philadelphia, 1991.

- Mack, Burton L. *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins*. Element, Shaftesbury, Dorset, U.K., 1993.
- Magie, David. *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century after Christ*. 2 vols. Princeton University Press, Princeton, N.J., 1950.
- Malherbe, Abraham J. «Exhortation in First Thessalonians». *Novum Testamentum* 25 (1983): 238–56.
- . «'Gentle as a Nurse': The Cynic Background to 1 Thess ii». *Novum Testamentum* 12 (1970): 203–17.
- . *The Letters to the Thessalonians*. Anchor Bible 32B. Doubleday, Nueva York, 2000.
- . *Paul and the Thessalonians: The Philosophic Tradition of Pastoral Care*. Fortress, Philadelphia, 1987.
- Malina, Bruce J. *On the Genre and Message of Revelation: Star Visions and Sky Journeys*. Hendrickson, Peabody, Mass., 1995.
- Manson, T. W. «St. Paul's Letter to the Romans-And Others». Páginas 3–15 en *The Romans Debate*. Editado por Karl P. Donfried. Ed. rev. y amp. Hendrickson, Peabody, Mass., 1991.
- Marcus, Joel. *Mark 1–8: A New Translation and Commentary*. Anchor Bible 27. Doubleday, Nueva York, 2000.
- . «Mark-Interpreter of Paul». *New Testament Studies* 46 (2000): 473–87.
- . *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*. Westminster John Knox, Louisville, 1992.
- Marguerat, Daniel. *Le jugement dans l'évangile de Matthieu*. Le Monde de la Bible 6. 2ª ed. Labor et Fides, Ginebra, 1995.
- Marshall, Christopher D. *Faith as a Theme in Marks Narrative*. Society for the Study of the New Testament Monograph Series 64. Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- Marshall, I. Howard. *1 and 2 Thessalonians*. New Century Bible. Eerdmans, Grand Rapids, 1983.
- . *Commentary on Luke*. New International Greek Testament Commentary. Eerdmans, Grand Rapids, 1978.
- . «Election and Calling to Salvation in 1 and 2 Thessalonians». Páginas 259–76 en *The Thessalonian Correspondence*. Editado por Raymond F. Collins. Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium 87. Leuven University Press, Leuven, 1990.
- . *The Epistles of John*. New International Commentary on the New Testament. Eerdmans, Grand Rapids, 1978.
- . *Luke: Historian and Theologian*. Zondervan, Grand Rapids, 1970.
- [p 826]** ———. *The Pastoral Epistles*. International Critical Commentary. T. & T. Clark, Edinburgh, 1999.
- . «Pauline Theology in the Thessalonian Correspondence». Páginas 173–83 en *Paul and Paulinism: Essays in Honour of C. K. Barrett*. Editado por M. D. Hooker y S. G. Wilson. SPCK, Londres, 1982.
- . «Salvation, Grace and Works in the Later Writings in the Pauline Corpus». *New Testament Studies* 42 (1996): 339–58.
- Marshall, Peter. *Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Alten und Neuen Testament 2.23. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1987.
- Martin, Dale. *The Corinthian Body*. Yale University Press, New Haven, Conn., 1995.
- Martin, Ralph P. *2 Corinthians*. Word Biblical Commentary 40. Word, Dallas, 1986.

- . «Center of Paul's Theology». Páginas 92–95 en *Dictionary of Paul and His Letters*. Editado por Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, y Daniel G. Reid. InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1993.
- . *Colossians and Philemon*. New Century Bible. Oliphants, Londres, 1974.
- . *A Hymn of Christ: Philippians 2:5–11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*. InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1997.
- . *Mark: Evangelist and Theologian*. Zondervan, Grand Rapids, 1973.
- . *Reconciliation: A Study of Paul's Theology*. New Foundations Theological Library. John Knox, Atlanta, 1981.
- . «The Theology of Jude, 1 Peter, and 2 Peter». Páginas 63–163 en *The Theology of the Letters of James, Peter, and Jude*. Por Andrew Chester y Ralph P. Martin. New Testament Theology. Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- Martyn, J. Louis. *Galatians*. Anchor Bible 33A. Doubleday, Nueva York, 1998.
- . *History and Theology in the Fourth Gospel*. Rev. ed. ampliada Abingdon, Nashville, 1979.
- . *Theological Issues in the Letters of Paul*. Abingdon, Nashville, 1997.
- Marxsen, Willi. *Introduction to the New Testament*. Fortress, Philadelphia, 1968.
- . *New Testament Foundations for Christian Ethics*. Fortress, Minneapolis, 1993.
- McGrath, Alister E. *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*. 2ª ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- McKnight, Scot. «A Loyal Critic: Matthew's Polemic with Judaism in Theological Perspective». Páginas 55–79 en *Anti-Semitism and Early Christianity: Issues of Polemic and Faith*. Editado por Craig A. Evans y Donald A. Hagner. Fortress, Minneapolis, 1993.
- Meadors, Edward P. «The Orthodoxy of the 'Q' Sayings of Jesus». *Tyndale Bulletin* 43 (1992): 233–57.
- Meeks, Wayne A. «The 'Haustafeln' and American Slavery: A Hermeneutical Challenge». Páginas 232–53 en *Theology and Ethics in Paul and His Interpreters: Essays in Honor of Victor Paul Furnish*. Editado por Eugene H. Lovering, Jr. y Jerry L. Sumney. Abingdon, Nashville, 1996.
- . «The Man from Heaven in Johannine Sectarianism». Páginas 141–73 en *The Interpretation of John*. Editado por John Ashton. Issues in Religion and Theology 9. Fortress/SPCK, Londres y Philadelphia, 1986.
- . *The Moral World of the First Christians*. Library of Early Christianity. Westminster, Philadelphia, 1986.
- [p 827]** ———. *The Prophet-King: Moses Traditions and the Johannine Christology*. Novum Testamentum Supplement 14. Brill, Leiden, 1967.
- Meier, John P. «Jesus, the Twelve and the Restoration of Israel». Páginas 365–404 en *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives*. Editado por James M. Scott. Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Periods, Supplement 72. Brill, Leiden, 2001.
- . *Law and History in Matthew's Gospel*. Analecta biblica 71. Biblical Institute Press, Roma, 1976.
- . *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. 3 vols. Anchor Bible Reference Library. Doubleday, Nueva York, 1991–2001.
- . *The Vision of Matthew: Christ, Church, and Morality in the First Gospel*. Paulist, Nueva York, 1979.
- Menken, M.J.J. *2 Thessalonians*. New Testament Readings. Routledge, Londres y Nueva York, 1994.

- . «The Structure of 2 Thessalonians». Páginas 374–82 en *The Thessalonian Correspondence*. Editado por Raymond F. Collins. Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium 87. University Press, Leuven, 1990.
- Merk, Otto. *Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit*. Marburger theologische Studien 9. N. G. Elwert Verlag, Marburg, 1972.
- Merkel, Helmut. *Die Widersprüche zwischen den Evangelien: Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Alten und Neuen Testament 13. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1971.
- Metzger, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. United Bible Societies, Londres, 1971.
- Meyer, Marvin W. «Mystery Religions». Páginas 941–45 en *Anchor Bible Dictionary*. 6 vols. Editado por David Noel Freedman. Doubleday, Nueva York, 1992.
- Meyer, Paul. «Pauline Theology: A Proposal for a Pause in Its Pursuit». Páginas 140–60 en *Pauline Theology, Volume IV: Looking Back, Pressing On*. Editado por E. Elizabeth Johnson y David M. Hay. Society of Biblical Literature Symposium Series 4. Scholars, Atlanta, 1997.
- Michael, J. Hugh. *The Epistle of Paul to the Philippians*. Moffatt New Testament Commentary. Hodder and Stoughton, Londres, 1928.
- Migne, J.-P. *Patrologia graeca*. 162 vols. París, 1857–86.
- . *Patrologia latina*. 217 vols. París, 1844–64.
- Mitchell, Alan C. «Rich and Poor in the Courts of Corinth: Litigiousness and Status in 1 Corinthians 6.1–11». *New Testament Studies* 39 (1993): 562–86.
- Mitchell, Margaret M. «Concerning PERI DE in 1 Corinthians». *Novum Testamentum* 31 (1989): 229–56.
- . *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 29. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1991.
- Moessner, David P. *The Lord of the Banquet: The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative*. Fortress, Minneapolis, 1989.
- Moffatt, James. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews*. International Critical Commentary. T. & T. Clark, Edinburgh, 1924.
- . *The First Epistle of Paul to the Corinthians*. Moffatt New Testament Commentary. Hodder and Stoughton, Londres, 1938.
- [p 828]** ———. *The General Epistles: James, Peter and Judas*. Moffatt New Testament Commentary. Hodder and Stoughton, Londres, 1928.
- Moloney, Francis J. *The Gospel of John*. Sacra Pagina 4. Michael Glazier, Collegeville, Minn., 1998.
- Moltmann, Jürgen. *Theology of Hope*. Harper & Row, Nueva York, 1967.
- Montefiore, Claude G. *Judaism and St. Paul: Two Essays*. M. Goschen, Londres, 1914.
- Montefiore, Hugh. *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*. Black's New Testament Commentary. A. and C. Black, Londres, 1964.
- Moo, Douglas. *The Epistle to the Romans*. Eerdmans, Grand Rapids, 1996.
- . «Israel and Paul in Romans 7.7–12». *New Testament Studies* 32 (1986): 122–35.
- . *The Letter of James*. Pillar New Testament Commentary. Eerdmans, Grand Rapids, 2000.

- Moore, George Foot. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*. 3 vols. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1927–30.
- Morris, Leon. *The Gospel according to John*. New International Commentary on the New Testament. Eerdmans, Grand Rapids, 1971.
- Motyer, Stephen. *Your Father the Devil? A New Approach to John and 'the Jews'*. Paternoster Biblical and Theological Monographs. Paternoster, Carlisle, U.K., 1997.
- Moule, C. E. D. *The Epistles to the Colossians and to Philemon*. Cambridge Greek Testament Commentary. Cambridge University Press, Cambridge, 1957.
- . *Essays in New Testament Interpretation*. Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
- . *The Origin of Christology*. Cambridge University Press, Cambridge, 1977.
- Moulton, James Hope, y George Milligan. *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources*. Eerdmans, Grand Rapids, 1959.
- Moulton, W. E, y A. S. Geden. *A Concordance to the Greek New Testament*. 4^a ed. T. & T. Clark, Edinburgh, 1963.
- Mounce, William D. *Pastoral Epistles*. Word Biblical Commentary 46. Nelson, Nashville, 2000.
- Morgan, Robert. «Can the Critical Study of Scripture Provide a Doctrinal Norm?» *Journal of Religion* 76 (1996): 206–32.
- Müller, Peter. «Der 2. Petrus brief». *Theologische Rundschau* 66 (2001): 310–37.
- Munck, Johannes. *Paul and the Salvation of Mankind*. John Knox, Atlanta, 1959.
- Murphy-O'Connor, Jerome. *Paul: A Critical Life*. Oxford University Press, Nueva York, 1996.
- . *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology*. Good News Studies 6. Michael Glazier, Wilmington, Del., 1983.
- Murray, John. *The Epistle to the Romans*. 2 vols. New International Commentary on the New Testament. Eerdmans, Grand Rapids, 1959–65.
- Mussner, Franz. *Der Galaterbrief*. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 9. Herder, Freiburg, 1974.
- . *Der Jakobusbrief*. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 13.1. Herder, Freiburg, 1964.
- Neill, Stephen, y Tom Wright. *The Interpretation of the New Testament 1861–1986*. 2^a ed. Oxford University Press, Nueva York, 1988.
- Neil, William. «The Criticism and Theological Use of the Bible, 1700–1950». Páginas 238–93 en *The Cambridge History of the Bible*. Editado por S. L. Greenslade, G. W. H. Lampe, P. R. Ackroyd, y C. F. Evans. 3 vols. Cambridge University Press, Cambridge, 1963–70.
- [p 829] ———. *The Epistle (sic) of Paul to the Thessalonians*. Moffat New Testament Commentaries. Hodder and Stoughton, Londres, 1950.
- Nestle, Erwin, y Kurt Aland. *Novum Testamentum Graece*. 25^a ed. United Bible Societies, Londres, 1975.
- Neyrey, Jerome. *2 Peter, Jude*. AB 37C. Doubleday, Nueva York, 1993.
- . «The Form and Background of the Polemic in 2 Peter». *Journal of Biblical Literature* 99 (1980): 407–31.
- . *The Passion according to Luke: A Redaction Study of Lukes Soteriology*. Paulist, Nueva York, 1985.

- Niebuhr, H. Richard. «Introduction» a *The Social Teaching of the Christian Churches*, por Ernst Troeltsch. 2 vols. University of Chicago Press, Chicago, 1981.
- Nock, Arthur Darby. *Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background*. Harper, Nueva York, 1964.
- Nodet, Etienne. *Histoire de Jésus? Nécessité et limites d'une enquête*. Lire la Bible. Cerf, París, 2003.
- Nolland, John. *Luke 9:21–18:34*. Word Biblical Commentary 35B. Word, Dallas, 1993.
- Norden, Eduard. *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*. Teubner, Berlín, 1923.
- Oakes, Peter. *Philippians: From People to Letter*. Society for the Study of the New Testament Monograph Series 110. Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Oberlinner, Lorenz. *Die Pastoralbriefe: Kommentar zum ersten Timotheusbrief*. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 11.2. Friburg: Herder, 1994.
- Oden, Thomas C., ed. *Ancient Christian Commentary on Scripture*. InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1998—.
- O'Brien, Peter T. *Colossians, Philemon*. Word Biblical Commentary 44. Word, Waco, Tex., 1982.
- . *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text*. New International Greek Testament Commentary. Eerdmans, Grand Rapids, 1991.
- . *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul*. Novum Testamentum Supplement 49. Brill, Leiden, 1977.
- . *The Letter to the Ephesians*. Pillar New Testament Commentary. Eerdmans, Grand Rapids, 1999.
- . «Prayer in Luke-Acts». *Tyndale Bulletin* 24 (1973): 111–27.
- O'Neil, Edward, ed. *Teles (The Cynic Teacher)*. Society of Biblical Literature Texts and Translations 11. Greco-Roman Religion Series 3. Scholars, Missoula, Mont., 1977.
- Osborne, Grant R. *Revelation*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Baker, Grand Rapids, 2002.
- Oswalt, John N. *The Book of Isaiah: Chapters 40–66...* New International Commentary on the Old Testament. Eerdmans, Grand Rapids, 1998.
- On, Wilhelm. *Gebet und Heil: Die Bedeutung der Gebetspariinese in der lukanischen Theologie*. Studien zum Alten und Neuen Testaments 12. München: Kosel-Verlag, 1965.
- Overman, Andrew. *Matthews Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community*. Fortress, Minneapolis, 1990.
- Padgett, Alan. «Wealthy Women at Ephesus: 1 Timothy 2:8–15 in Context». *Interpretation* 41 (1987): 19–31.
- Painter, John. *Just James: The Brother of Jesus in History and Tradition*. Studies on Personalities of the New Testament. Fortress, Minneapolis, 1999.
- [p 830]** Pao, David W. *Acts and the Isaianic New Exodus*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Alten und Neuen Testament 2.130. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 2000.
- Pauck, Wilhelm, ed. y trad. *Melanchthon and Bucer*. Library of Christian Classics 19. Westminster, Philadelphia, 1969.
- Paulsen, Henning. *Der zweite Petrusbrief und der Judasbrief*. Meyers kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 12/2. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992.

- Pearson, Birger Albert. *The Pneumatikos-Psychikos Terminology in 1 Corinthians: A Study in the Theology of the Corinthian Opponents of Paul and Its Relation to Gnosticism*. Society of Biblical Literature Dissertation Series 12. Scholars, Missoula, Mont., 1973.
- Pelikan, Jaroslav, et al., ed. *Luthers Works*. 55 vols. Concordia, Saint Louis, Mo. y Fortress, Philadelphia, 1955–86.
- Penna, Romano. *Paul the Apostle*. 2 vols. Liturgical, Collegeville, Minn., 1996.
- Perkins, William. *A Commentary on Galatians*. Pilgrim, Nueva York, 1989.
- Peterman, G. W. *Paul's Gift from Philippi: Conventions of Gift-exchange and Christian Giving*. Society for the Study of the New Testament Monograph Series 92. Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- Petersen, Norman. *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World*. Fortress, Philadelphia, 1985.
- Petersen, William L. *Tatians Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship*. Vigiliae christianae Supplements 25. Brill, Leiden, 1994.
- . «Textual Evidence of Tatian's Dependence upon Justin's APOMNHNONEUMATIA». *New Testament Studies* 36 (1990): 512–34.
- Pétrement, Simone. *A Separate God: The Christian Origins of Gnosticism*. Harper, Nueva York, 1984. Petzl, Georg. *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*. Rudolf Habelt, Bonn, 1994.
- Picirilli, Robert E. «Allusions to 2 Peter in the Apostolic Fathers». *Journal for the Study of the New Testament* 33 (1988): 57–83.
- Pilgrim, Walter E. *Good News to the Poor: Wealth and Poverty in Luke-Acts*. Minneapolis: Augsburg, 1981.
- Pilhofer, Peter. *Philippi*. 2 vols. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Alten und Neuen Testament 87. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1995–2000.
- Plevnik, Joseph. «The Center of Pauline Theology». *Catholic Biblical Quarterly* 51 (1989): 461–78.
- . *Paul and the Parousia: An Exegetical and Theological Investigation*. Hendrickson, Peabody, Mass., 1997.
- . «The Understanding of God at the Basis of Pauline Theology». *Catholic Biblical Quarterly* 65 (2003): 554–67.
- Plummer, Alfred. *A Commentary on St. Paul's Epistle to the Philippians*. Londres: Robert Scott Roxburghe House, 1919.
- . *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of Paul to the Corinthians*. International Critical Commentary. T. & T. Clark, Edinburgh, 1915.
- Plymale, Stephen F. «Luke's Theology of Prayer». Páginas 529–51 en *Society of Biblical Literature 1990 Seminar Papers*. Scholars, Atlanta, 1990.
- Pokorny, Petr. *Der Brief des Paulus an die Epheser*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 10.2. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 1992.
- . *Colossians: A Commentary*. Hendrickson, Peabody, Mass., 1991.
- [p 831]** ———. *Theologie der lukanischen Schriften*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 174. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998.
- Polhill, John B. *Acts*. New American Commentary. Broadman, Nashville, 1992.

- Porter, Stanley. *Idioms of the Greek New Testament*. Biblical Languages: Greek Series, 2. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1992.
- Prior, Michael. *Paul the Letter-Writer and the Second Letter to Timothy*. Journal for the Study of the New Testament Supplement 23. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1989.
- Price, S. R. F. *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*. Cambridge University Press, Cambridge, 1984.
- Purvis, James D. «The Fourth Gospel and the Samaritans». Páginas 145–85 en *The Composition of John's Gospel: Selected Studies from Novum Testamentum*. Editado por David E. Orton. Brill, Leiden, 1999.
- Quinn, Jerome D. *The Letter to Titus*. Anchor Bible 35. Doubleday, Nueva York, 1990.
- Räsänen, Heikki. *Beyond New Testament Theology: A Story and a Programme*. 2ª ed. Londres y Philadelphia: SCM y Trinity Press International, 2000.
- . «Liberating Exegesis». *Bulletin of the John Rylands Papyrus Library* 78 (1996): 193–204.
- . *The 'Messianic Secret' in Mark*. T. & T. Clark, Edinburgh, 1990.
- . *Paul and the Law*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Alten und Neuen Testament 29. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1983.
- . «Romer 9–11: Analyse eines geistigen Ringens». *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 2.25.4 (1987): 2891–939.
- Ramsay, W. M. *The Letters to the Seven Churches of Asia and Their Place in the Plan of the Apocalypse*. Hodder & Stoughton, Nueva York, 1904.
- Ravens, David. *Luke and the Restoration of Israel*. Journal for the Study of the New Testament Supplement 119. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1995.
- Reicke, Bo. *Re-examining Paul's Letters: The History of the Pauline Correspondence*. Editado por David P. Moessner e Ingalisa Reicke. Trinity Press International, Harrisburg, Pa., 2001.
- Reimarus, Hermann Samuel. *The Goal of Jesus and His Disciples*. Brill, Leiden, 1970.
- Richard, Earl J. *First and Second Thessalonians*, Sacra Pagina 11. Michael Glazier, Collegeville, Minn., 1995.
- Richards, E. Randolph. «The Codex and the Early Collection of Paul's Letters». *Bulletin for Biblical Research* (1998): 151–66.
- Richardson, John. «Governing Rome». Páginas 112–39 en *The World of Rome: An Introduction to Roman Culture*. Editado por Peter Jones y Keith Sidwell. Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- Riches, John. *A Century of New Testament Study*. Trinity Press International, Valley Forge, Pa., 1993.
- Ridderbos, Herman. *Aan de Romeinen*. Commentaar op het Nieuwe Testament. Kok, Kampen, 1959.
- . *The Gospel of John: A Theological Commentary*. Eerdmans, Grand Rapids, 1997.
- . *De Pastorale Brieven*. Commentaar op het Nieuwe Testament. Kok, Kampen, 1967.
- . *Paul: An Outline of His Theology*. Eerdmans, Grand Rapids, 1975.
- . *Redemptive History and the New Testament Scriptures*. Presbyterian & Reformed, Phillipsburg, N.J., 1963.
- [p 832] Riesner, Rainer. *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology*. Eerdmans, Grand Rapids, 1998.

- . «Sollen wir das Neue Testament unhistorisch-unkritisch auslegen?» Páginas 22–41 en *Gotteswort im Memchenwort? Zum Verstehen und Auslegen der Bibel*. Editado por Sven Grosse y Jochen Walldorf. Porta-Studien 30. Studentenmission in Deutschland, Marburg, 1999.
- . «Der zweite Petrus-brief und die Eschatologie». Páginas 124–43 en *Zukunftserwartung in biblischer Sicht: Beiträge zur Eschatologie*. Editado por Gerhard Maier. Monographien und Studienbücher 313. R. Brockhaus Verlag, Wuppertal, 1984.
- Robertson, O. Palmer. *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*. New International Commentary on the Old Testament. Eerdmans, Grand Rapids, 1990.
- Robinson, J. Armitage. *St. Paul's Epistle to the Ephesians*. James Clarke, Londres, 1928.
- Robinson, James M., ed. *The Nag Hammadi Library in English*. 3^a ed. Harper & Row, Nueva York, 1988.
- Roetzel, Calvin J. *Paul: The Man and the Myth*. Fortress, Minneapolis, 1999.
- Ropes, James Hardy. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of James*. International Critical Commentary. T. & T. Clark, Edinburgh, 1916.
- Rosner, Brian S., ed. *Understanding Paul's Ethics: Twentieth-Century Approaches*. Eerdmans, Grand Rapids, 1995.
- . *Paul, Scripture and Ethics: A Study of 1 Corinthians 5–7*. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 22. Brill, Leiden, 1994.
- Rowland, Christopher. *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. Crossroad, Nueva York, 1982.
- Rowley, Harold Henry. *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament*. Lutterworth, Londres, 1952.
- Russell, Donald A. F. M. «Dionysius». Página 351 en *The Oxford Classical Dictionary*. 2^a ed. Editado por N. G. L. Hammond y H. H. Scullard. Oxford University Press, Oxford, 1970.
- Russell, R. «The Idle in 2 Thess 3.6–12: An Eschatological or a Social Problem?» *New Testament-Studies* 34 (1988): 105–19.
- Saldarini, Anthony J. *Matthew's Christian-Jewish Community*. Chicago Studies in the History of Judaism. University of Chicago Press, Chicago, 1994.
- Sanders, E. P. *Jesus and Judaism*. Fortress, Philadelphia, 1985.
- . «Jewish Association with Gentiles and Galatians 2:11–14». Páginas 170–88 en *The Conversation Continues: Studies in Paul and John in Honor of J. Louis Martyn*. Editado por Robert T. Fortna y Beverly R. Gaventa. Abingdon, Nashville, 1990.
- . *Judaism: Practice and Belief 63 BCE–66 CE*. SCM/Trinity Press International, Londres y Philadelphia, 1992.
- . *Paul*. Oxford University Press, Oxford, 1991.
- . *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. Fortress, Philadelphia, 1977.
- . *Paul, the Law, and the Jewish People*. Fortress, Philadelphia, 1983.
- Sanday, William, y Arthur Headlam. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. 5^a ed. International Critical Commentary. T. & T. Clark, Edinburgh, 1902.
- Sandys-Wunsch, John, y Laurence Eldredge. «J. P. Gabler and the Distinction between Biblical and Dogmatic Theology: Translation, Commentary, and Discussion of His Originality». *Scottish Journal of Theology* 33 (1980): 133–58.

- [p 833] Sappington, Thomas J. *Revelation and Redemption at Colossae*. Journal for the Study of the New Testament Supplement 53. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1991.
- Sarna, Nahum M. *Exodus*. Jewish Publication Society Torah Commentary. Jewish Publication Society, Philadelphia, 1991.
- Schaff, Philip. *The Creeds of Christendom*. 3 vols. Harper & Brothers, Nueva York, 1877.
- Schlatter, Adolf. *Der Glaube im Neuen Testament*. 4^a ed. Calwer Verlag, Stuttgart, 1927.
- . *Romans: The Righteousness of God*. Hendrickson, Peabody, Mass., 1995.
- . *The Theology of the Apostles: The Development of New Testament Theology*. Baker, Grand Rapids, 1998.
- . «The Theology of the New Testament and Dogmatics». Páginas 117–66 en *The Nature of New Testament Theology: The Contribution of William Wrede and Adolf Schlatter*. Editado por Robert Morgan. Studies in Biblical Theology. SCM, Londres, 1973.
- Schlier, Heinrich. *Die Brief an die Epheser: Ein Kommentar*. Patmos, Dusseldorf, 1957.
- . *Der Brief an die Galater*. 11^a ed. Meyers kritisch-exegetischer Kommentar uber das Neue Testament 7. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1951.
- Schmid, Christian Friedrich. *Biblical Theology of the New Testament*. T. & T. Clark, Edinburgh, 1882. Schmidt, Daryl. «Luke's 'Innocent' Jesus: A Scriptural Apologetic». Páginas 111–21 en *Political Issues in Luke-Acts*. Editado por Richard J. Cassidy y Philip Scharper. Orbis, Maryknoll, N.Y., 1983.
- Schnackenburg, Rudolf. *The Church in the New Testament*. Seabury, Nueva York, 1965.
- . *Jesus in the Gospels: A Biblical Christology*. Westminster John Knox, Louisville, 1995.
- . *The Johannine Epistles: Introduction and Commentary*. Crossroad, Nueva York, 1992.
- Schrage, Wolfgang. *Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 1, 1–6, 11)*. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 7.1. BenzigeriNeukirchen-Vluyn: Neukirchener, Zurich, 1991.
- . *Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 6, 12–11, 16)*. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 7.2. BenzigeriNeukirchen-Vluyn: Neukirchener, Zurich, 1995.
- Schreiner, Thomas R. *1, 2 Peter, and Jude*. New American Commentary 37. Broadman & Holman, Nashville, 2003.
- . «The Church as the New Israel and the Future of Ethnic Israel in Paul». *Studia Biblica* 13 (1983): 17–38.
- . «Did Paul Believe in Justification by Works? Another Look at Romans 2». *Bulletin for Biblical Research* 3 (1993): 131–58.
- . *The Law and Its Fulfillment: A Pauline Theology of Law*. Baker, Grand Rapids, 1993.
- . *Paul: Apostle of God's Glory in Christ: A Pauline Theology*. InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 2001.
- . *Romans*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Baker, Grand Rapids, 1998.
- Schreiner, Thomas R., y Ardel B. Caneday. *The Race Set Before Us: A Biblical Theology of Perseverance and Assurance*. InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 2001.
- Schwegler, Albert. *Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung*. 2 vols. Ludwig Friedrich Fues, Tübingen, 1846.
- Schweitzer, Albert. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. 2^a ed. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1913.
- . *The Mysticism of Paul the Apostle*. Nueva York: Henry Holt, 1931.

———. *The Quest of the Historical Jesus*. Macmillan, Nueva York, 1968.

[p 834] Schweizer, Eduard. *Ego Eimi: Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 38. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1939.

———. «Johannine Language and Style: The Question of Their Unity». Páginas 125–47 en *L'évangile de Jean*. Editado por M. de Jonge. Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium 44. University Press, Leuven, 1987.

———. *The Letter to the Colossians: A Commentary*. Augsburg, Minneapolis, 1982.

———. «Matthew's Church». Páginas 149–77 en *The Interpretation of Matthew*. Editado por Graham N. Stanton. 2ª ed. T. & T. Clark, Edinburgh, 1995.

Scott, E. F. *The Epistles of Paul to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*. Moffatt New Testament Commentary. Hodder & Stoughton, Londres, 1930.

———. *The Pastoral Epistles*. Moffatt New Testament Commentary. Hodder & Stoughton, Londres, 1936.

Scott, James M. *Adoption as Sons of God: An Exegetical Investigation into the Background of UIOQEZIA in the Pauline Corpus*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Alten und Neuen Testament 2.48. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1992.

Seifrid, Mark A. *Justification by Faith: The Origin and Development of a Central Pauline Theme*. Novum Testamentum Supplement 68. Brill, Leiden, 1992.

Sellin, Gerhard. «Die Haretiker des Judasbriefes». *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 77 (1986): 206–25.

Selwyn, Edward Gordon. *The First Epistle of St. Peter*. Macmillan, Londres, 1946.

Senior, Donald. *The Passion of Jesus in the Gospel of Luke*. Passion Series 3. Michael Glazier, Wilmington, Del., 1989.

deSilva, David A. *Despising Shame: Honor Discourse and Community Maintenance in the Epistle to the Hebrews*. Society of Biblical Literature Monograph Series 152. Scholars, Atlanta, 1995.

———. *The Hope of Glory: Honor Discourse and New Testament Interpretation*. Liturgical, Collegeville, Minn., 1999.

———. *Perseverance in Gratitude: A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle «to the Hebrews»*. Eerdmans, Grand Rapids, 2000.

Silva, Moises. *Explorations in Exegetical Method: Galatians as a Test Case*. Baker, Grand Rapids, 1996.

———. *Philippians*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Baker, Grand Rapids, 1992.

Sim, David C. *The Gospel of Matthew and Christian Judaism: The History and Social Setting of the Matthean Community*. Studies of the New Testament and Its World. T. & T. Clark, Edinburgh, 1998.

———. «Matthew's Anti-Paulinism: A Neglected Feature of Matthean Studies». Ensayo presentado en la reunión anual de Studiorum Novi Testamenti Societas. Montreal, Quebec, 2 de agosto del 2001.

Skeat, T. C. «'Especially the Parchments': A Note on 2 Tim 4.13». *Journal of Theological Studies* 30 (1979): 173–77.

Smalley, Stephen S. *John: Evangelist and Interpreter*. 2ª ed. New Testament Profiles. InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1998.

- Smallwood, E. Mary. *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian: A Study in Political Relations*. Studies in Judaism in Late Antiquity 20. Brill, Leiden, 1981.
- [p 835] Smith, D. Moody. *John*. Abingdon New Testament Commentaries. Abingdon, Nashville, 1999.
- . *The Theology of the Gospel of John*. New Testament Theology. Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Smith, Morton. «De Superstitione (Moralia 164E-171F)». Páginas 1–35 en *Plutarchs Theological Writings and Early Christian Literature*. Editado por Hans Dieter Betz. Studia ad corpus hellenisticum Novi Testamenti 3. E. J. Brill, Leiden, 1975.
- Smith, Jay E. «Another Look at 4Q416 2 ii.21, a Critical Parallel to First Thessalonians 4:4». *Catholic Biblical Quarterly* 63 (2001): 499–504.
- Schmithals, Walter. *Paul and the Gnostics*. Abingdon, Nashville, 1972.
- Souter, Alexander, y Emil G. Kraeling. «Crete, Cretans». Página 188 en *Dictionary of the Bible*. 2ª ed. Editado por James Hastings. Revisado por Frederick C. Grant y H. H. Rowley. T. & T. Clark, Edinburgh, 1963.
- South, James T. «A Critique of the ‘Curse/Death’ Interpretation of 1 Corinthians 5:1–8». *New Testament Studies* 39 (1993): 539–61.
- Spanje, T. E. *Inconsistency in Paul? A Critique of the Work of Heikki Räisänen*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Alten und Neuen Testament 2.110. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1999.
- Spener, Philipp Jacob. *Pia desideria*. Editado por Kurt Aland. Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 170. Walter de Gruyter, Berlín, 1964.
- Spicq, Ceslas. *Les Epîtres Pastorales*. Etudes bibliques. 4ª ed. 2 vols. Lecoffre, París, 1969.
- . *Theological Lexicon of the New Testament*. 3 vols. Hendrickson, Peabody, Mass., 1994.
- Stanton, Graham. «The Fourfold Gospel». *New Testament Studies* 43 (1997): 317–46.
- . *A Gospel for a New People: Studies in Matthew*. T. & T. Clark, Edinburgh, 1992.
- Starr, James M. *Sharers in Divine Nature: 2 Peter 1:4 in Its Hellenistic Context*. Coniectanea neotestamentica 33. Almqvist & Wiksell, Estocolmo, 2000.
- de Ste. Croix, G. E. M. «Why Were the Early Christians Persecuted?». *Past & Present* 26 (1963): 6–38.
- . «Why Were the Early Christians Persecuted? A Rejoinder [to A. N. Sherwin-White]». *Past & Present* 27 (1964): 28–33.
- Stendahl, Krister. *Meanings: The Bible as Document and as Guide*. Fortress, Philadelphia, 1984.
- Sterling, Gregory. *Historiography and Self Definition: Josephos, Luke-Acts and Apologetic Historiography*. Novum Testamentum Supplement 64. Brill, Leiden, 1992.
- Stott, John R. W. *The Epistles of John*. Tyndale New Testament Commentaries. Eerdmans, Grand Rapids, 1964.
- Stowers, Stanley K. *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*. Library of Early Christianity. Westminster, Philadelphia, 1986.
- Strack, Hermann Leberecht, y Paul Billerbeck. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. 4 vols. C. H. Beck, München, 1924–89.
- Strauss, Mark L. *The Davidic Messiah in Luke-Acts: The Promise and Its Fulfillment in Lukan Christology*. Journal for the Study of the New Testament Supplement 110. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1995.

Strecker, Georg. *The Johannine Letters*. Hermeneia. Fortress, Minneapolis, 1996.

———. *Theology of the New Testament*. Walter de Gruyter, Berlín, 2000.

Stuhlhofer, Franz. *Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb: eine statistische Untersuchung zur Kanongeschichte*. Monographien und Studienbücher 335. Brockhaus, Wuppertal, 1988.

[p 836] Stuhlmacher, Peter. *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. 2 vols. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992–99.

———. *Paul's Letter to the Romans: A Commentary*. Westminster John Knox, Louisville, 1994.

———. *Reconciliation, Law and Righteousness: Essays in Biblical Theology*. Fortress, Philadelphia, 1986.

———. «The Understanding of Christ in the Pauline School: A Sketch». Páginas 159–74 en *Jews and Christians: The Parting of the Ways A.D. 70–135*. Editado por James D. G. Dunn. Eerdmans, Grand Rapids, 1999.

Sumney, Jerry L. *Identifying Paul's Opponents: The Question of Method in 2 Corinthians*, Journal for the Study of the New Testament Supplement 40. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1990.

Swete, Henry Barclay. *The Apocalypse of St. John*. 3ª ed. Macmillan, Londres, 1909.

———. *The Gospel according to St. Mark*. Macmillan, Londres, 1898.

———. *The Holy Spirit in the New Testament*. Macmillan, Londres, 1909.

Szeles, Maria Eszenyei. *Wrath and Mercy: A Commentary on the Books of Habakkuk and Zephaniah*. International Theological Commentary. Eerdmans, Grand Rapids, 1987.

Tannehill, Robert C. «The Disciples in Mark: The Function of a Narrative Role». Páginas 169–95 en *The Interpretation of Mark*. 2ª ed. Editado por William R. Telford. Studies in New Testament Interpretation. T. & T. Clark, Edinburgh, 1995.

———. «The Story of Israel within the Lukan Narrative». Páginas 325–39 en *Jesus and the Heritage of Israel: Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy*. Editado por David P. Moessner. Luke the Interpreter of Israel 1. Trinity Press International, Harrisburg, Pa., 1999.

Taylor, Vincent. *The Gospel according to St. Mark*. Macmillan, Londres, 1957.

Theissen, Gerd. *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth*. Fortress, Philadelphia, 1982.

Thiede, Carsten Peter. «A Pagan Reader of 2 Peter: Cosmic Conflagration in 2 Peter 3 and the Octavius of Minucius Felix». *Journal for the Study of the New Testament* 26 (1986): 79–96.

Thielman, Frank. «Ephesians». En *Commentary on the Use of the Old Testament in the New*. Editado por Gregory D. Beale y D. A. Carson. Baker, Grand Rapids, a publicarse.

———. «Ephesus and the Literary Setting of Philippians». Páginas 205–23 en *New Testament Greek and Exegesis*. Editado por Amy M. Donaldson y Timothy B. Sailors. Eerdmans, Grand Rapids, 2003.

———. *From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans*. Novum Testamentum Supplement 61. Brill, Leiden, 1989.

———. «Law and Liberty in the Ethics of Paul». *Ex Auditu* 11 (1995): 63–75.

———. *The Law and the New Testament: The Question of Continuity*. Companions to the New Testament. Crossroad, Nueva York, 1999.

———. *Paul and the Law: A Contextual Approach*. InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1994.

- . «Paul as Jewish Christian Theologian: The Theology of Paul in the Magnum Opus of James D. G. Dunn». *PRSt* 25 (1998): 381–87.
- . «The Story of Israel and the Theology of Romans 5–8». Páginas 169–95 en *Pauline Theology, Volume III. Romans*. Editado por David M. Hay y E. Elizabeth Johnson. Fortress, Minneapolis, 1995.
- . «The Style of the Fourth Gospel and Ancient Literary Critical Concepts of Religious Discourse». Páginas 169–83 en *Persuasive Artistry: Studies in New Testament Rhetoric in Honor of [p 837] George A. Kennedy*. Editado por Duane F. Watson. Journal for the Study of the New Testament Supplement 50. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1991.
- . «Unexpected Mercy: Echoes of a Biblical Motif in Romans 9–11». *Scottish Journal of Theology* 47 (1994): 169–81.
- Thiselton, Anthony C. *The First Epistle to the Corinthians*. New International Greek Testament Commentary. Eerdmans, Grand Rapids, 2000.
- Thompson, J. A. *The Book of Jeremiah*. New International Commentary on the Old Testament. Eerdmans, Grand Rapids, 1980.
- Thompson, J. M. «Is John XXI an Appendix?» *Expositor* 10 (1915): 144–46.
- Thompson, Leonard L. *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*. Nueva York: Oxford, 1990.
- Thompson, William G. *Matthew's Advice to a Divided Community: Mt. 17, 22–18, 35*. Analecta biblica 44. Biblical Institute Press, Roma, 1970.
- van der Toorn, Karel, Bob Becking, y Pieter W. van der Horst. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. 2ª ed. Brill, Leiden y Eerdmans, Grand Rapids, 1999.
- Towner, Philip H. *The Goal of Our Instruction: The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles*. Journal for the Study of the New Testament Supplement 34. Sheffield Academic Press, Sheffield, 1989.
- . «The Portrait of Paul and the Theology of 2 Timothy: The Closing Chapter of the Pauline Story». *Horizons of Biblical Theology* 21 (1999): 151–70.
- Trench, Richard Chenevix. *Synonyms of the New Testament*. Ed. rev. Macmillan, Londres, 1865.
- Trobisch, David. *The First Edition of the New Testament*. Oxford University Press, Oxford, 2000.
- Troeltsch, Ernst. *Religion in History*. T. & T. Clark Edinburgh, 1991.
- . *The Social Teaching of the Christian Churches*. 2 vols. University of Chicago Press, Chicago, 1981.
- Tuckett, Christopher. «Introduction». Páginas 1–28 en *The Messianic Secret*. Editado por Christopher Tuckett. Fortress, Philadelphia, 1983.
- . *Nag Hammadi and the Gospel Tradition: Synoptic Tradition in the Nag Hammadi Library*. Studies in the New Testament and Its World. T. & T. Clark, Edinburgh, 1986.
- . «Thomas and the Synoptics». *Novum Testamentum* 30 (1988): 132–57.
- Turner, Max. «Mission and Meaning in Terms of 'Unity' in Ephesians». Páginas 138–66 en *Mission and Meaning: Essays Presented to Peter Cotterell*. Editado por Antony Billington, Tony Lane, y Max Turner. Paternoster, Carlisle, U.K., 1995.
- Tyson, Joseph B. *The Death of Jesus in Luke-Acts*. University of South Carolina Press, Columbia, S. C., 1986.

- Valantasis, Richard. *The Gospel of Thomas*. Routledge, Londres, 1997.
- Vanhoye, Albert. *Structure and Message of the Epistle to the Hebrews*. Subsidia biblica 12. Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1989.
- Vermes, Geza. *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. Penguin, Nueva York 1997.
- Verner, David C. *The Household of God: The Social World of the Pastoral Epistles*. Society of Biblical Literature Dissertation Series 71. Scholars, Chico, Calif., 1983.
- Vielhauer, Philipp. «On the 'Paulinism' of Acts». Páginas 33–50 en *Studies in Luke-Acts*. Editado por Leander E. Keck y J. Louis Martin. Fortress, Philadelphia, 1966.
- Vincent, Marvin R. *The Epistles to the Philippians and Philemon*. International Critical Commentary. T. & T. Clark, Edinburgh, 1897.
- [p 838] Vógtle, Anton. *Der Judasbrief der Zweite Petrusbrief*. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 22. Benziger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, Solothurn, 1994.
- Vouga, Francois. *Geschichte des frühen Christentums*. Francke Verlag, Tübingen, 1994.
- . *Une theologie du Nouveau Testament*. Le Monde de la Bible 43. Geneva: Editions Labor et Fides, 2001.
- Wace, Henry, y William C. Piercy. *A Dictionary of Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century A. D. with an Account of the Principal Sects and Heresies*. Hendrickson, Peabody, Mass., 1994.
- Walasky, Paul W. «And So We Came to Rome»: *The Political Perspective of St. Luke*. Society for New Testament Studies Monograph Series 49. Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
- Walker, P. W. L. *Jesus and the Holy City: New Testament Perspectives on Jerusalem*. Eerdmans, Grand Rapids, 1996.
- Wallace, Daniel B. *Greek Grammar beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*. Zondervan, Grand Rapids, 1996.
- Wallace-Hadrill, Andrew. «The Román Family». Páginas 208–34 en *The World of Rome: An Introduction to Roman Culture*. Editado por Peter Jones and Keith Sidwell. Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- Wanamaker, Charles A. *Commentary on 1 and 2 Thessalonians*. New International Greek Testament Commentary. Eerdmans, Grand Rapids, 1990.
- Watson, Francis. *Paul, Judaism and the Gentiles: A Sociological Approach*. Society for the New Testament Monograph Series 56. Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
- . «The Social Function of Mark's Secrecy Theme». *Journal for the Study of the New Testament* 24 (1985): 49–69.
- . *Text and Truth: Redefining Biblical Theology*. Eerdmans, Grand Rapids, 1997.
- . «The Triune Divine Identity: Reflections on Pauline God-Language, in Disagreement with J. D. G. Dunn». *Journal for the Study of the New Testament* 80 (2000): 99–124.
- . «Writing the Mystery: Christ and Reality in the Letter to the Ephesians». Ensayo presentado en la reunión anual de la Society of Biblical Literature, 19 de nov, 2000, Nashville.
- Watts, Rikki E. «'For I Am Not Ashamed of the Gospel': Romans 1:16–17 and Habakkuk 2:4». Páginas 3–25 en *Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65th Birthday*. Editado por Sven K. Soderlund t N. T. Wright. Eerdmans, Grand Rapids, 1999.

- . *Isaiah's New Exodus in Mark*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Alten und Neuen Testament 2.88. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1997.
- Weaver, P. R. C. *Familia Caesaris: A Social Study of the Emperor's Freedmen and Slaves*. Cambridge University Press, Cambridge, 1972.
- Weber, Max. *The Sociology of Religion*. Beacon, Boston, 1963.
- Wedderburn, A. J. M. *The Reasons for Romans*. Studies of the New Testament and Its World. T. & T. Clark, Edinburgh, 1991.
- . «The Theology of Colossians». Páginas 1–71 en *The Theology of the Later Pauline Letters*. Por Andrew T. Lincoln y A. J. M. Wedderburn. New Testament Theology. Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- Weeden, Theodore J. *Mark: Traditions in Conflict*. Fortress, Philadelphia, 1971.
- Weima, Jeffrey A. D. «An Apology for the Apologetic Function of 1 Thessalonians 2.1–12». *Journal for the Study of the New Testament* 68 (1997): 73–99.
- [p 839] ———. «'But We Became Infants among You': The Case of NHPIOI in 1 Thess 2.7». *New Testament Studies* 46 (2000): 547–64.
- . «'How You Must Walk to Please God': Holiness and Discipleship in 1 Thessalonians». Páginas 98–119 en *Patterns of Discipleship in the New Testament*. Editado por Richard N. Longenecker. Eerdmans, Grand Rapids, 1996.
- Weiss, Bernard. *Die drei Briefe des Apostel Johannes*. Meyers kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 14. 6th ed. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1899.
- Weisse, Christian Hermann. *Die evangelische Geschichte Kritische und philosophisch bearbeitet*. 2 vols. Breitkopf & Hartel, Leipzig, 1838.
- Weiss, Hans-Friedrich. *Der Brief an die Hebräer*. 15^a ed. Meyers kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 13. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1991.
- Weiss, Johannes. *Das älteste Evangelium: Ein Beitrag zum Verständnis des Markus-Evangeliums und der ältesten evangelischen Überlieferung*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1903.
- . *Der erste Korintherbrief*. Meyers kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. 9^a ed. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1910.
- Wellhausen, Julius. *Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium*. Reimer, Berlin, 1907.
- Wenham, David. *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?* Eerdmans, Grand Rapids, 1995.
- Westcott, Brooke Foss. *The Epistle to the Hebrews*. 3^a ed. Macmillan, Londres, 1909.
- Westerholm, Stephen. *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters*. Eerdmans, Grand Rapids, 1988.
- . *Perspectives Old and New on Paul: The «Lutheran» Paul and His Critics*. Eerdmans, Grand Rapids, 2004.
- . «Temple». Páginas 759–76 en vol. 4 de *The International Standard Bible Encyclopedia*. Editado por Geoffrey Bromiley, et al. Ed. rev. 4 vols. Eerdmans, Grand Rapids, 1979–88.
- White, John L. *The Apostle of God: Paul and the Promise of Abraham*. Hendrickson, Peabody, Mass., 1999.
- . *Light from Ancient Letters*. Foundations and Facets. Fortress, Philadelphia, 1986.
- Whiteley, D. E. H. *The Theology of St. Paul*. Basil Blackwell, Oxford, 1964.

- Whitton, J. «A Neglected Meaning for *skeuos* in 1 Thessalonians 4.4». *New Testament Studies* 28 (1982): 142–43.
- Wiefel, Wolfgang. «The Jewish Community in Ancient Rome and the Origins of Roman Christianity». Páginas 85–101 n *The Romans Debate*. Editado por Karl P. Donfried. Ed. rev. y amp. Hendrickson, Peabody, Mass., 1991.
- Wilckens, Ulrich. *Der Brief an die Römer* (6–11). Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 6.2. Benziger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, Zurich, 1980.
- . *Der Brief an die Römer* (Rom 12–16). Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 6.3. Benziger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, Zurich, 1982.
- Wilken, Robert L. *The Christians as the Romans Saw Them*. Yale University Press, New Haven, Conn., 1984.
- Wilson, Walter T. *The Hope of Glory: Education and Exhortation in the Epistle to the Colossians*. Novum Testamentum Supplement 88. Brill, Leiden, 1997.
- Windsch, Hans. *Die katholischen Briefe*. 2^a ed. Rev. por Herbert Preisker. Handbuch zum Neuen Testament 15. Mohr, Tübingen, 1951.
- . *Der zweite Korintherbrief*. 9^a ed. Meyers kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1924.
- [p 840] Winger, Michael. *By What Law? The Meaning of Nomos in the Letters of Paul*. Society of Biblical Literature Dissertation Series 128. Scholars, Atlanta, 1992.
- Winter, Bruce W. *After Paul Left Corinth: The Influence of Secular Ethics and Social Change*. Eerdmans, Grand Rapids, 2001.
- . «The Entries and Ethics of Orators and Paul (1 Thessalonians 2:1–12)». *TynBul* 44 (1993): 55–74.
- . «'If a man does not wish to work....'» *Tyndale Bulletin* 40 (1989): 303–15.
- . *Philo and Paul among the Sophists*. Society for New Testament Studies Monograph Series 96. Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- . «The 'New' Roman Wife and 1 Timothy 2:9–15: The Search for a *Sitz im Leben*». *Tyndale Bulletin* 51 (2000): 285–94.
- . «'The Seasons' of this Life and Eschatology in 1 Corinthians 7:29–31». Páginas 323–34 en *Eschatology in Bible and Theology: Evangelical Essays at the Dawn of a New Millennium*. Editado por Kent E. Brower y Mark W. Elliott. InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1997.
- . *Seek the Welfare of the City: Christians as Benefactors and Citizens*. Eerdmans, Grand Rapids, 1994.
- Witherington, Ben, III. *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*. Eerdmans, Grand Rapids, 1998.
- . *Friendship and Finances in Philippi: The Letter of Paul to the Philippians*. The New Testament in Context. Trinity Press International, Valley Forge, Pa., 1994.
- . *Jesus, Paul and the End of the World: A Comparative Study in New Testament Eschatology*. InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1992.
- . *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom*. Fortress, Minneapolis, 1994.
- . *Jesus the Seer: The Progress of Prophecy*. Hendrickson, Peabody, Mass., 1999.
- . *The Many Faces of the Christ: The Christologies of the New Testament and Beyond*. Companions to the New Testament. Crossroad, Nueva York, 1998.

- . «Transcending Imminence: The Gordian Knot of Pauline Eschatology». Páginas 171 / 86 en *Eschatology in Bible and Theology: Evangelical Essays at the Dawn of a New Millennium*. Editado por Kent E. Brower y Mark W. Elliott. InterVarsity Press, Downers Grove, Ill., 1997.
- Wolter, Michael. *Die Pastoralbriefe als Paulustradition*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 146. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1988.
- Wrede, William. *The Messianic Secret*. James Clarke, Cambridge, 1971.
- . *Paul*. Philip Green, Londres, 1907.
- . «The Task and Methods of 'New Testament Theology.'» Páginas 68–116 en *The Nature of New Testament Theology: The Contribution of William Wrede and Adolf Schlatter*. Editado por Robert Morgan. Studies in Biblical Theology 25. SCM, Londres, 1973.
- . *Ober Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1897.
- Wright, N. T. «A Jpagma~ and the Meaning of Philippians 2:5–11». *Journal of Theological Studies* 37 (1986): 321–52.
- . *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. T. & T. Clark, Edinburgh, 1991.
- . *Jesus and the Victory of God*. Fortress, Minneapolis, 1996.
- . «New Exodus, New Inheritance: The Narrative Substructure of Romans 3–8». Páginas 26–35 en *Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of [p 841] His 65th Birthday*. Editado por Sven K. Soderlund y N. T. Wright. Eerdmans, Grand Rapids, 1999.
- . «On Becoming the Righteousness of God: 2 Corinthians 5:21». Páginas 200–208 en *Pauline Theology, Volume II: 1 and 2 Corinthians*. Editado por David M. Hay. Fortress, Minneapolis, 1993.
- . *The Resurrection of the Son of God*. Fortress, Minneapolis, 2003.
- . *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* Eerdmans, Grand Rapids, 1997.
- Yarbro Collins, Adela. *The Apocalypse*. New Testament Message 22. Michael Glazier, Wilmington, Del., 1979.
- Yinger, Kent L. *Paul, Judaism, and Judgment according to Deeds*. Society for the Study of the New Testament Monograph Series 105. Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- Young, Edward J. *The Prophecy of Daniel: An Introduction and Commentary*. Eerdmans, Grand Rapids, 1949.
- Young, Frances. *The Theology of the Pastoral Letters*. Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- Young, Norman H. «An Aristophanic Contrast to Philippians 2.6–7». *New Testament Studies* 45 (1999): 153–55.
- Zachariä, Gotthilf Traugott. *Biblischer Theologie, oder Untersuchung des biblischen Grundes der vornehmsten theologischen Lehren*. 4 pts. Verlage Victorinus Bospiegel und Sohn, Göttingen und Kiel, 1771–75.
- Zanker, Paul. *The Power of Images in the Age of Augustus*. Jerome Lectures 16. University of Michigan Press, Ann Arbor, Mich., 1988.
- Ziesler, J. A. *The Meaning of Righteousness in Paul: A Linguistic and Theological Inquiry*. Society for New Testament Studies Monograph Series 20. Cambridge University Press, Cambridge, 1972.
- . *Pauline Christianity*. Ed. rev. Oxford Bible Series. Oxford University Press, Oxford, 1990.
- Zimmerli, Walther. *Ezekiel*. 2 vols. Hermeneia. Fortress, Philadelphia, 1983.

ÍNDICE DE ESCRITURAS Y LIBROS APÓCRIFOS

Antiguo Testamento

Génesis

1-3 461, 464-466, 563
 1:1-25 133
 1:6-9 455
 1:26 456, 564
 1:26-27 133
 1:28 77
 1:28-30 133
 1:31 461
 2:2 678
 2:3 297
 2:7 133, 504, 549
 2:18 320
 2:18-22 320
 2:19-20 77
 2:20 438
 2:22-23 320
 2:24 439
 3:1-19 462
 3:1-24 705
 3:4-6 403
 3:6 465
 3:13 403
 3:16-19 397
 3:17 719
 3:19 504
 4:8 572
 4:10 558
 4:12 574
 5:29 397
 6:1-2 568

6:1-4 590, 735, 740
 6:1-8 573
 6:1-9:17 648
 6:2 70, 572-573, 648
 6:4 70, 573, 706
 12:2-3 787
 12:3 785, 787
 13:16 698
 14:1-24 665
 14:18-20 664
 14:19 665
 15 563
 15:18 295
 15:5 698
 15:6 37, 297, 393, 561, 563
 17:1-14 292
 17:1-27 405
 17:5 785, 787
 18:18 297
 19:1-9 572, 574
 19:24 574
 21 292
 22 563
 22:2-10 563
 22:16-17 561
 22:18 133, 297
 25:23 407
 26:4 133, 297
 26:4-5 561
 26:8 331

26:24 178
 28:14 297
 32:12 698
 39:14 331
 39:17 331
Éxodo
 1:15-16 103, 205
 1:22 707
 2:15 103
 3:14 177
 3:7 558
 4:19 103-104
 4:19-20 205
 4:20 104
 4:22-23 70, 397, 494
 6:6 422
 6:8 422
 7-12 694
 7:8-11:10 694
 7:8-11 480
 7:11 455, 484
 7:22 455, 484
 7:27 215
 7:35 215
 7:39 215
 12:22 224
 12:38 695
 12:46 224, 226
 13:17-22 705
 15:11 711

15:12 707	27:21 743	16:13-15 392
15:24 568	28:17-20 719	16:14-15 221, 610
16:1-36 108	29:4 743	16:16 221
16:2 568	29:23 391	16:17 230
16:6 422	29:37 333	16:20-22 399
16:22-30 98	30:29 333	16:21 221, 610-611
17:1-7 108, 678	31:18 372	16:30 221, 610
17:6 172	32:1 331	16:33 230
19:3-6 477	32:4 331	17-18 551
19:4 477, 707	32:5-6 330	17:7 634
19:4-5 785	32:6 331, 713	17:8-9 551
19:4-6 445	32:15-16 372	17:10 551
19:5 438, 449	32:30 611	17:11 610-612, 763
19:5-6 286, 477, 637	32:32 611	17:12 551
19:6 438, 742-743	34:6 611, 695	17:13 551
19:12-13 673	34:15-16 713	18:1-5 494
19:16-22 673	34:29 104	18:1-17 325
20:10 98	35:3 98	18:1-30 272
20:12 496	39:10-12 719	18:5 408
20:13 98	40:23 391	18:8 325
20:14 98	Levítico	18:20 98
20:17 401	1:1 743	18:27 333
20:18-21 673	2:16 74	18:29 325
23:20 71	4:22-35 667	19:2 448, 494, 641
23:22 477, 785	5:9 611	19:4 495
24:1-11 392	6:18 333	19:9-10 558
24:3-8 638	9:1-15 667	19:13 557-558
24:4-8 662	11:44-45 438, 448, 477, 494, 641	19:15 557
24:8 445	11:45 422	19:16 557
24:18 331	12:3 405	19:18 301, 303, 433, 557
34:29 205	16 221	11:44 477
25-40 638	16:1-34 423	20:7 448, 477, 494, 641
25:9 667	16:2 392	20:10 495
25:39-40 667	16:6 221, 610	20:24b-26 495
26:31-33 221	16:9 221, 610	20:26 448-449, 477, 641
26:36-37 221	16:11 221, 610	21:5 353

21:8 477

23:29 138

24:8 391

24:16 179

24:19-20 98

25:35-37 495

26:3-13 296

26:3-39 372, 408

26:12 496

26:14-39 296

26:17 495

26:27-39 495

Números

1:1 743

2:19 484

3:8-9 484

8:4 667

12:6-8 661

13:1-14:45 678-679

13:26-14:10 679

13:31-33 679

14 573

14:2 568

14:1-45 572

14:11 568, 573, 672, 678

14:18 695

14:20-23 678

14:26-35 573

14:27 568

14:28-35 678

14:29 568, 678

14:32 573

14:32-33 678-679

14:36 568

15:32-36 98

16:1-40 572

16:1-50 568

16:5 484

16:7-9 568

16:14 422

16:33 574, 707

16:38 333

17:20 568

17:25 568

18:20-24 665

20:2-13 678

20:8-11 172

21:4-5 225

21:4-9 209

21:6-7 225

21:8-9 225

25:1-2 330-331, 713

25:9 331

27:15-17 106

27:15-23 484

27:18 484

27:18-23 484

31:8 574

31:15-16 572

31:16 574

Deuteronomio

4:11-12 673

5:14 98

5:16 496

5:17 98

5:18 98

5:21 401

5:22-27 673

6-8 107

6:4 393, 460, 562

6:4-5 462

6:13 108, 206

6:16 108, 206

7:6 285

7:6-8 266, 286, 637

8:2-3 107, 206

8:3 108

8:15 172

9:9 104, 205

9:10-11 372

9:19 673

10:9 422

13:1-5 604

13:1-11 605

13:2 568

13:4 568

13:5 325, 496

13:6 568

14:2 266, 285-286, 637

15:7 614

17:7 325, 496

17:12 325, 496

18:1-2 665

18:15 137, 265, 702

18:15-19 137-138, 207

18:18 171, 175, 177, 265

18:19 137-138

19:15 702

19:16-21 325

19:19 325, 496

19:21 98

21:19 496

21:21 325

21:22-23 223

21:23 296

22:21-22 325

22:21-24:7 496

22:24 325

23:1-8 266, 784
 24:1 99
 24:3 99
 24:7 325
 24:14-15 558
 24:15 558
 25:1 513
 26 285
 26:1-11 285
 26:18-19 285
 26:68 296
 27:15-28:68 408
 28:1-14 296
 28:1-29:1 333
 28:1-31:29 372
 28:15-68 296
 28:49-52 296
 28:64-67 296
 28:68 400
 29:19-29 408
 30:1-10 408
 30:6 353, 422
 30:10 408-409
 30:13 409
 30:14 408-409
 30:15-20 408
 32:39 177
 32:46-47 408
 33:2 296, 672
Josué
 9:16 611
 13:22 574
 17:4 422
Jueces
 5:11 384
1 Samuel

2:2-10 281
 12:7 384
 21:4-6 272
 26:19 329
2 Samuel
 7 67-68
 7:9b-16 65-66
 7:11b-13 198
 7:11b-16 134
 7:12 66-67, 175
 7:13-14 662
 7:14 106, 176, 397, 657, 756
 7:16 66, 175
 21:1-14 611
 21:3 611
 22:16 275
1 Reyes
 16:31-33 713
 18:18 353
 18:19 713-714
 21:1-18 330
 23:6-7 330
2 Reyes
 9:22 714
 14:25 173
 19:31 710
1 Crónicas
 17:3 657
 17:7 66
 17:8b-14 65
 17:14 662
 22:14-16 324
 29:2 324
2 Crónicas
 3:6 324
 17:13-14 662

18:16 106
 19:7 390
Esdras
 9:6-15 296
 9:8-9 400
 9:9 296
 9:14 333
 10:10-11 333
Nehemías
 9:6-37 296
 9:15 172
 9:36 296, 400
 10:31 98
 13:10-11 665
 13:15-22 98
 13:26 333
Job
 1:6 70
 1:9-12 142
 2:4-6 142
 31:38-40 558
 38:7 70
Salmos
 2 66-68, 170, 175, 705, 756
 2:1-2 138
 2:2 67
 2:2 204
 2:7 106, 176, 657, 756
 2:8 204
 2:8-9 756
 2:9 741
 2:9-12 705
 8 659
 8:3 106
 8:4-6 659
 8:5 793

8:6 440–441, 794	78:70–72 106	137:1–3 641
8:7 740	79:10 590	143:2 299
9:5–6 592	86:15 695	147:4 438
14:1 529	89:20 65–67	147:6 281
3:12 529	89:26–27 66–67	Proverbios
14:3 529	89:3–4 65	1:7 472, 552
18:15 275	89:35–37 65	2:1–5 552
18:46 363	89:49 65	3:34 281
19:10 701	89:9 70	5:9–11 328
22 228, 483	90:2 592	5:22 328
22:1 74	90:4 592	6:26 1, 328
22:6–8 74	95 679	6:32 328
22:16 74	95:11 678–679	7:22–23 328
22:18 74, 226	95:7b–11 678	8:15–16 419
33:9 640	95:8 678	8:18–21 419
34:19 482	96:6 662	8:22 419–420
34:7 482	97:1–3 383, 386	8:22–29 658
40:6–8 669–670	97:7 657	8:22–31 419, 658
40:7–8 764	98:1–3 512	8:30 419
41:9 183, 226	104:4 657	9:10 552
42:10 590	104:7 275	10:4 289
42:3 590	105:6 422	15:33 552
42–43 228	106:9 275	Isaías
45:7 658	107:26 409	1:21 713
45:7–8 658	107:28–30 70	2:1–5 785, 794
61 228	110 740, 756	2:2 721
65:7 70	110:1 69, 426, 440–442, 657, 659, 665, 739–741	2:2–4 439
66:10 689	110:4 664–666, 740	2:3 140
66:20 363	111:1–10 384	4:2–3 710
68:17 672	113:7–9 281	4:5–6 400
68:18 442–443	115:1 373	5 88
68:30 275	115:2 590	5:1 422
71:18–19 384	116 228, 373	5:1–7 114, 206, 786
74:17 133	116:10 373	5:5–6 88
78:2 96	119:103 701	5:7 88
78:70–71 66		5:8–30 88

5:10	212	26:18	129	42:13-17	73, 204
5:13	88	26:19	130, 139	42:16	73, 719
6	88	27:12	194	42:46	140
6:1	196	28:16	789	43:3	130
6:1-13	294	29:5-6	92	43:9-10	234
6:9-10	88, 96, 212, 214-216	29:13	214	43:16	73
6:9-13	88, 92	29:18	153	43:19	73
6:10	196	29:18-19	139	43:20	422, 637
7:14	107	30:26	719	43:20-21	638, 785
8:17-18	655	31:31-34	223, 271, 667-670	43:25	177
9	136	31:34	223	44:3	444
9:1-2	96	32:15	444	44:24	177
9:2	719	33:6	472	45:5-6	460
9:7	134, 207	35:5-10	73, 204, 768	45:6	714
10:20	710	35:5-6	139, 153	45:8	384
11	136, 794	35:8-10	73	45:14-25	130
11:1-16	92	40-66	73	45:14	130
11:1-2	136	40-55	286	45:17	130
11:2	103, 472	40	72	45:18	130, 177
11:16	400	40:1-2	140	45:19	177
13:6	796	40:1-5	72, 130, 207, 237	45:21	130, 151
13:9-11	796	40:3	71, 73, 129, 152, 175	45:22	130
13:19	796	40:3-5	130	46:13	73
14:4	796	40:6-8	748	47	714
14:12-15	706, 796	40:9	140	47:1-15	714
14:13	284	40:10	73, 204	47:5	714
17:13	275	40:25-26	438	47:7	714
17:14	96	40:31	707	47:8	714
23:15-18	713	41:8-9	266, 637	47:9	714
25:1-12	129	41:9	286	47:10	713-714
25:6-10	439	42:1	67, 72, 108, 136, 175, 210	48:8	460
25:6	129	42:1-4	96, 108, 206, 774	48:12	266, 286, 637
25:8	504, 719	42:4	108	48:15	286
25:9	129	42:6	229, 266, 637	49:1-6	294
26:1-19	129	42:6-7	286	49:3	108
26:17	705	42:7	136, 775	49:5-6a	130

49:6 108, 130, 135, 140, 149, 229, 234
49:9 73
49:9-11 400
49:11 73
49:13-18 140
49:23 177
49:24-26 73, 204
49:26 130, 177
50:5-6 108
50:6 80
50:8 229
51:2 286
51:3 140
51:5 73
51:6 384
51:9-11 73, 204
51:12 177-178
51:1-64 714
52:4-5 390
52:5 477
52:6 210
52:7 67, 72-73
52:7-10 73
52:10 73, 204
52:12 81
52:13 211
52:13-53:10a 642
52:13-53:12 224
52:13-53:12 108, 211, 220, 642
52:15 108
53 80
53:1 211-212, 213
53:4 81, 96, 108, 206, 224
53:4-12 222
53:4-6 220

53:5 81-82
53:6-7 175
53:6 81
53:7-8 135, 207, 210, 222
53:7 80, 175, 210, 220, 224, 642
53:8 81
53:9 80, 220, 642, 646
53:10-12 220, 642
53:10 81, 175, 220, 224, 642
53:11-12 80, 109
53:11 81, 108, 206, 210, 222, 229
53:12 109, 135, 207, 210, 221-222, 224, 236, 642
54:11-12 719
54:13 432
55:5 439
56:1 73
56:6-7 439
56:10 568
57:3 713
57:14 73
57:20 573
58:6 164
58:8 719
58:13 98
59:20-21 409, 788
60:1-2 719
60:3 721
60:11 721
60:16 130, 177
60:19 719
60:22 177
61 136
61:1 136, 139, 159, 210, 774
61:1-3 137, 139

61:1-2 135-136, 140, 143, 153, 164, 774-775, 788
62:1 72
62:11 96
63:8 130
64:1 72
65:4 700
65:9 422
65:15 422
65:17-25 397, 794
65:17 585, 587-588
65:22 422
66:1-2 787
66:7-9 705
66:14-16 588
66:15 275
66:18-23 439
66:18-19 785
66:19-23 794
66:22 585, 587-588
Jeremías
1:4-5 294
2:20 713
3:2 330
3:9 330
5:21-22 92
6:14-15 276
7:1-15 116
7:4 123
7:6 116, 237
7:9 116
7:11 116
7:12-15 116, 139
7:14 116
7:16-18 116, 237
7:22 116, 237

7:29 116	26:14–15 116, 206	6:9 788
7:32–34 116, 237	26:15 214	8:6 788
8:13 116	26:20–23 117	9:3 788
8:19 634	29:1–23 552	10:18 788
9:12–16 296, 333	29:7 412	11:16–18 776
9:23–24 517	31:15 96	11:17–20 776
9:24 314	31:31, 34 139, 333, 390, 404, 409, 432, 438, 607, 655	11:18–20 783
9:25 333	31:33 372	11:19 139, 272, 333, 353, 372– 373, 432, 444, 495, 777
10:15 634	31:34 422	11:19–20 607
11:6–13 333	32:6–15 96	11:22–23 788
12:15 151	32:40 333	12:1–28 701
13:27 330	36:8 568	16 330
15:2–3 693	38:33 411	16:1–52 296
15:16 701	44:2–6 333	16:61 788
16:10–13 333	40:2–3 333	18:1–32 495
17:15 590	44:23 333	18:5–18 495
17:19–27 98	50:5 333	20:43 788
18:2–6 96	51 714	21:1–22 701
19:1–2 96	51:4 700	22:9b–11 272
19:4 96	51:6–8 714	23 330
19:6 96	51:6 715	24 572
19:11 96	51:7 714	24:15–27 701
21:1–6 204	51:8 714	28:2 284
21:7 693	51:9 715	32:5–8 796
22:8–9 333	51:13 714	34:1–31 568
23:1–6 66	51:25 714	34:1–6 66, 204
23:5–6 438	51:27 715	34:2 568, 572
23:5–6a 206	51:35 714	34:8 572
23:7–8 66, 333, 400	51:37 714	34:15–16 66, 204
23:15 700	51:45 715	34:23–24 66, 106, 204, 438
23:25 568	51:50 715	35:15–28 701
24:7 333	Ezequiel	36:1–37:14 404
24:10 693	1:26–28 701	36:19–20 390
25:5–6a 105	2:9–3:3 701	36:20–36 477
26:1–24 116, 214, 237	4:1–5:17 701	36:22–37:14 139
26:6 116		

36:22–32 390

36:24 776

36:24–29 400

36:24–30 776

36:25–27 607, 783, 788

36:26 372–373, 495, 777

36:26–27 333, 353, 432, 444, 776

36:27 272

36:31 788

37:1–14 333, 374, 703

37:6 776–777, 783

37:11–14 776

37:14 272, 353, 444, 777, 783

37:24 432

37:24–25 438

37:26–27 718

37:27–28 789

39:29 444

40–48 701

43:12 329

43:2–7 323

43:6–12 788

43:6–7 329–330

43:7 330

43:8–9 788

43:9 329–330

45:6 720

45:12 720

47:1–6 720

Daniel

1:5–20 416

1:12 380

1:15 641

2 787

2:17–49 421

2:22 421

2:47 439

3:8 641

3:24 641

3:24–27 641

3:25 70

7 76, 78–79, 209, 715

7:7 715–716

7:7–12 710

7:8 76, 709, 715–716

7:9–11 76

7:11 709, 715

7:13 76, 78, 208–209, 702–703, 796

7:13–14 76–78, 163

7:14 76

7:16b–27 208

7:18 77–78, 163, 703

7:20 709, 715–716

7:21 77, 709, 716

7:22 78, 163, 327

7:23 702

7:24 716

7:25 77–78, 702, 705, 707, 709–710, 715–716

7:26 77

7:27 77–78, 796

9:4–19 296

9:15–19 384

9:20 403

9:27 284, 796

10:2–3 417

11:31 284, 796

11:36 604

12:1 284, 706

12:1–3 280

12:2 192–193, 195, 329, 374

12:3 192, 349

12:7 702, 705, 707

12:11 284, 796

12:13 422

12:14 710

6:13–14 641

Oseas

1–3 713

1:10 785

2:23 638, 785

6:10 330

11:1 70, 96, 107, 206

11:1–11 397

Joel

2:1–14 694–695

2:4–5 693

2:10–11 796

2:12–13 592

2:12–14 695

2:17 590

2:28–29 139

2:28–32 164, 776–777

2:30–32 796

2:32 710

3:1 776

3:1–2 444

3:13 194

3:14–15 796

3:16–17 675

Amós

1:3–2:3 389

9:11–12 140, 149, 151

9:13 194

Abdías

17 710

Miqueas

4:2 140
4:9–10 705
5:1–5 173
5:2 96, 106
5:3 705
5:4 106
7:10 590

Nahum

3:1–7 713

Habacuc

1:13 387
2:3–4 772
2:4 386–387

Hageo

2:12–13 333

Zacarías

11:13 96
12:10 226
13:9 689
14:1–5 275
14:6–7 719
2:11 139
4:1–14 702
6:18 693
6:1–8 699
8:16 435
8:20–23 785
8:23 439
9:9 96
9:14 275
Malaquías
1:7 331
1:12 331
2:17 590
3:1 71, 152, 172
4:5 71, 172, 175

4:5–6 702

Nuevo Testamento

Mateo

1:1 105–106, 206
1:1–2:23 105
1:6 105, 206
1:16–18 206
1:17 105–106
1:18 107, 205, 775
1:18–2:21 103
1:18–21 205
1:18–25 104, 206
1:20 105, 107, 205–206, 775
1:20–23 198
1:21 109, 121
1:22–23 96
1:23 107, 205
2:2 105, 206
2:3 110
2:3–6 96–97, 205
2:5–6 105, 206
2:6 106
2:9 105
2:13–14 103
2:14–23 107
2:14–15 96, 205
2:16–18 96, 103
2:17–18 96
2:19–20 104
2:22–23 173
2:23 96, 205
3:7–10 112
3:8 119
3:9 111
3:11 775
3:15 99, 108, 206

3:16 775
3:17 136, 657
4:1 775
4:1–11 107–108, 450
4:2 104, 205
4:13–16 96, 205
4:14–16 96
4:18 633
4:23 95
5:1–7:29 206
5:1 101, 104, 205
5:7 101
5:10 101
5:11–12 115
5:17 96, 99, 104, 205
5:17–20 97, 99, 205
5:17–48 101
5:18 36, 100, 123
5:19 99
5:20 791
5:21 98
5:21–22 100
5:21–48 97–98
5:22 100
5:27–30 100
5:28 100
5:29–30 100
5:31–32 99–100
5:33 98
5:38–48 233
5:38–42 100
5:39 101
5:43–48 232
5:48 100
6:1–18 118, 237
6:1–6 238

~ 641 ~

6:1 118	9:4 112, 214	12:1-14 111, 214
6:2-3 118	9:9-11 121	12:6 98
6:2 111, 214	9:10-13 111	12:7 112, 116, 238
6:5-6 118	9:13 112, 116, 238	12:8 98
6:5 111, 115, 214	9:16 206	12:9 95
6:7 115	9:17 95, 206	12:12 98
6:8 115	9:22 767	12:14 111
6:10 161, 198	9:27-31 105, 206	12:17 96
6:16-17 118, 238	9:27 101	12:18-21 108, 206
6:16 111, 214	9:29 767	12:22-35 214
6:21 100	9:34 95, 111	12:22-32 112
7:5 116	9:35 95	12:23 105, 206
7:12-15 237	10:1-2 784	12:24 95, 111
7:11 161	10:2 633	12:27 95
7:12 233	10:6 106	12:28 198, 691
7:15-20 112, 119, 122	10:17-18 116, 227	12:31-32 775
7:15 119	10:17 95, 110, 115	12:33-35 112, 214
7:16-23 238	10:18 795	12:33 119
7:16-20 119	10:20 161, 778	12:34 100
7:21-23 113, 119-120	10:21 796	12:38-39 114
7:21-22 758	10:25 95	12:41-45 116
7:21 119, 791	10:32-33 281	12:41-42 113
7:22 119	10:42 121	12:43-45 113, 206
7:24-27 101	11:1-30 102, 205	12:45 114
7:29 237	11:2-6 105, 206	12:50 55
7:32-34 237	11:2 102	13:11 439
7:7-8 161	11:3-6 102	13:13-14 96
8:5-13 112, 206	11:10 172	13:14a 212
8:10 113	11:13 99	13:14b-15 212
8:10-12 786	11:16 116	13:15 100
8:11-12 113, 237	11:17-21 774	13:24-30 119, 122, 238
8:16-17 96	11:19 102, 121	13:29-30 122, 238
8:17 96, 108, 206	11:25 121	13:30 122, 194, 200
9:1-8 112	11:27 105, 198	13:34-35 96
9:2 766	11:28-30 102	13:35 96
9:3 111	12 113	13:36-43 119, 238

13:38	119, 217	16:28–17:9	198	19:4–6	793
13:39–42	194	17:1–9	104	19:8	100, 214
13:41	119	17:1	104	19:21	157
13:47–50	119, 238	17:2	205	19:23	791
13:47	119	17:4–5	206	19:24	791
13:48	120	17:5	108, 136–137, 206, 657	19:28	327, 784
13:49–50	120	17:10–12	172	20:18	209
13:54	95	17:22	209	20:28	205, 221, 761, 764
14:1–12	132	18–25	121	20:29–34	105
14:23	104, 205	18	120	20:30	101
14:27	178	18:1–5	120	21:4–5	96
15:2	111, 289	18:1	121	21:4–7	96
15:3	289	18:2–5	121	21:9	206
15:3–8	214	18:3	791	21:12–22	116
15:3–6	111	18:4	121	21:15	106, 111
15:5–6	111, 214	18:5	121	21:23	111
15:6	289	18:5–10	122, 238	21:33–46	214
15:7–8	111	18:6	121	21:33–22:14	206
15:8	100	18:6–9	121	21:33–43	114
15:8b–9a	214	18:7	120	21:41	114, 786
15:14	117	18:10	120–121	21:41a	237
15:17–18	98	18:12–14	121–122, 238	21:43	118, 786
15:18	112, 214	18:12–13	121	21:45	111
15:20	98	18:14	121	22:1–14	114, 119, 157
15:22	101, 106	18:15–16	121	22:1–10	
15:23	206	18:15–17	121	22:2	114, 205
15:24	106	18:15–18	118	22:7	237
15:29	104, 205	18:16–17	122, 238	22:7–9	114
16:1	111	18:17	118, 121–122	22:8–10	237
16:16–20	105	18:18	791	22:9	153
16:16	106	18:20	107, 205	22:10	120, 153
16:18	118	18:21–35	121	22:11–13	120, 238
16:19	791	18:35	121	22:15	111
16:23	217	19:3–12	99	22:18	111
16:24	101	19:3–9	100	22:23	111
16:27	281, 800	19:3	111	22:25	756

22:35	111	24:4-5	795	25:11	120
22:39	301	24:4	795	25:12	120
22:41-46	657, 665	24:5	605, 734, 795	25:13	276
23:1-24:35	116	24:6-13	795	25:14-30	799
23	120	24:9	116	25:31-33	800
23:1-39	118, 237	24:9-14	280, 283	25:32	106
23:1-33	758	24:9b	796	25:34-46	800
23:1-3	112	24:10	795	25:46	193, 195
23:3	117, 119, 238	24:11	605, 734, 795	26:3-5	111
23:5-7	111, 214	24:14	119, 795	26:6	237
23:5	111, 214	24:15-25	115, 237	26:13	119
23:8-10	118-119	24:15	284, 796-97	26:14	111
23:8-9	238	24:17-18	795	26:22	178
23:10	105	24:23-24	795, 797	26:25	120, 178
23:15	214, 217	24:24	284, 605, 734	26:28	102, 109, 121, 211, 221, 761
23:16-22	214	24:27	796	26:29	120
23:23	111-112, 116, 214, 238	24:29	796	26:36	162
23:24	110	24:30-31	796-97	26:38-39	663
23:25	111, 214	24:30	208	26:38	162
23:26-27	214	24:34	116	26:39	102, 162, 764
23:26	112	24:37-42	799	26:41	162
23:27-28	111	24:37-39	276	26:42	102, 162
23:28	112	24:37	796	26:44	162
23:29-37	134	24:39	796	26:47	111
23:29-32	215	24:41b	237	26:50	120
23:29	214	24:42-44	276	26:52-53	101
23:31	117	24:43-44	799	26:53-54	96
23:32	214	24:45-51	119, 799	26:55-56	96
23:34	95, 115, 227	24:45	120	26:61	789
23:36	115-116, 237	24:48-51	238	26:62	109
23:37	214-215	24:48-50	120	26:63	211
23:38	115, 237	24:51	116, 120	26:64	208
23:39	111	25:1-13	119, 799	26:65	111
24:1-2	115, 237	25:1	120	26:67-68	211
24:3-8	797	25:10	120	26:67	109
24:3	104, 605, 734, 796	25:10-12	238	26:68	109

27:6-10 96	1:14-15 71, 767	3:2 213
27:9-10 96	1:14 72, 74	3:5 88-89, 213
27:12 111, 211	1:15 73, 237, 774	3:6 74, 84, 90, 213, 756
27:14 109	1:16-17 84	3:7 87
27:17 105, 214	1:16-6:30 84	3:9 87
27:20 111, 117	1:16-8:26 73	3:9-10 87
27:22 105	1:18 83	3:10 87
27:23 101, 109	1:20 83	3:11 778
27:25 114, 116-117, 214	1:24 71, 204	3:12 85, 88
27:26 102	1:25 85, 88	3:14 83, 784
27:27 341	1:27 64	3:14-15 236
27:29 109	1:29 633	3:20-30 236
27:30 109	1:33 86	3:20 87
27:38-43 211	1:34 85, 88	3:21 550, 768
27:40 109	1:35 87	3:22 84, 213, 236
27:41 111	1:37-38 87	3:29 775
27:51 221, 610	1:37 83, 86	3:31-35 550
27:62-66 111	1:38-39 86	3:34 82
27:63-64 95	1:38 71, 73	3:35 55
28:15 95, 110-111	1:43-45 85, 87	4:1 87
28:16-20 101, 104	1:43-44 86	4:10-13 85
28:19-20 104	1:45 86-87 2:10 77	4:10-12 212
28:19 119	2:1-3:6 236	4:10 82
28:20 99, 107	2:1-12 73, 112	4:11 88, 236, 439
29:15 206	2:2 87	4:11-12 83, 88, 90, 214, 757
Marcos	2:3-5 766	4:12 36, 88-89
1:1-20 236	2:5 70, 204	4:13 83, 89
1:1-8:29 65	2:5-6 205	4:25 89
1:1 49, 55, 69, 75, 204, 235	2:6 84	4:34 88
1:2 172	2:7 64, 74, 204, 213	4:40 83
1:8 775	2:12 144	4:40-41 89
1:10 67, 72, 775	2:13-16 81	4:41 64, 70, 83, 204
1:10-11 69	2:16-17 205	5:1-20 84
1:11 67, 69-70, 72, 204	2:17 71, 81, 237	5:19-30 88
1:12 775	2:20 69	5:23 87
1:13 72	2:28 77	5:24-34 767

~ 645 ~

5:31	83	7:24-30	85, 205	9:7	69-70, 137, 204
5:36	91, 767	7:24	85, 87	9:9	74, 85, 88
5:37	87	7:31-37	73	9:9-10	85
5:43	85	7:33	87	9:11-13	172
6:1-6	768	7:36	85, 87	9:12	76, 78
6:2	103	7:37	71, 204	9:13-29	73
6:2-3	64	8:1-13	89	9:18	83
6:4	550	8:4	83	9:28	88
6:6	768	8:11	84, 213	9:30-31	85, 88
6:7-13	83, 236	8:12	89	9:31-32	85
6:14-26	132	8:14-21	89	9:31	74, 78, 209
6:14-29	90	8:17-21	83	9:33-37	83
6:30-44	236	8:17-18	90, 236	9:38-41	83
6:30-34	87	8:17	83	9:47	198
6:30-32	87	8:18	92	10:2	84, 213
6:30	83-84, 89	8:21	90	10:5	88, 214
6:31-32	87	8:22-26	73	10:6-8	793
6:34	67	8:23	87	10:10	88
6:36	83	8:26	85, 87	10:15	198
6:37	236	8:27-11:1	73	10:18	71, 204
6:49	89	8:29-16:8	65	10:21	157
6:50	178	8:29-30	67, 204	10:24-25	198
6:52	83, 89	8:29	64, 74	10:29-30	193
6:53-56	87	8:30	85, 88	10:30	193
7:3	289	8:31-33	236	10:32	82
7:5	84, 213, 289	8:31	74-75, 78, 86, 209	10:33-34	74
7:6-8	214, 757	8:32	83	10:33	78, 209
7:8	213, 289	8:33	83, 217, 236-237	10:34	74
7:9	213, 289, 757	8:33b-38	78	10:35-45	83
7:13	213, 289, 757	8:34-38	90	10:35	83
7:15	36, 89	8:34-37	78	10:45	68-69, 71, 78, 81, 92, 109, 205, 211, 221, 236, 761, 764
7:17	88-89	8:38	78, 281	10:46-52	73, 105, 767, 771
7:18-20	98	9:1-10	198	10:47-48	67, 85, 89, 204
7:18	83, 89	9:2	88	11:10	67, 89, 106, 204
7:19	36, 98	9:5	104	11:18	84, 145
7:20-23	82	9:6	83		

~ 646 ~

11:28	213	13:21-23	795	14:50-57	81
11:33	89	13:22	284, 604-605, 734	14:51	74
12:1-12	214	13:24-25	796	14:51-52	236
12:1-9	88	13:26	76, 208	14:57	74
12:1-5	757	13:26-27	796-797	14:58	789
12:6	70, 89	13:27	78	14:60-61	80
12:6-8	757	13:32	71	14:61	64, 67, 69-70, 74, 210
12:9	114	13:33	276	14:61-62	89, 204
12:10	69	13:34	799	14:61-64	74
12:12	84	13:35-37	799	14:61-65	213
12:13	84, 90, 213	13:35	799	14:62	67, 76, 208
12:18	84, 213	14:10	83, 236	14:65	74, 80, 84, 210
12:29	71, 460	14:14	74	14:66-72	237
12:31	301	14:19	83	14:68	83, 236
12:32	71	14:21	76, 78	14:70	83, 236
12:34	91	14:24	68, 79-81, 92, 109, 211, 221, 236, 761	14:70-71	74
12:35-37	89	14:25	198	14:71	83, 236
12:35-37a	657, 665	14:27-28	91	15:2	68
12:35	69	14:27	67	15:3-5	80
12:36	69	14:28	84, 236	15:7	74
12:37	69, 756	14:29	83	15:9	69, 105
13:3-8	797	14:30	237	15:10	81, 84
13:3	88, 605, 734	14:31	83	15:12	105
13:5	605, 734, 795-796	14:32-41	84	15:14	81
13:5-6	795	14:32	162	15:15	74
13:6	178, 591, 604, 795	14:33	74	15:16-20	74
13:7-13	795	14:34	162	15:16	341
13:9	227, 795	14:34-36	663	15:17-19	80
13:9-11	90	14:35	162	15:17-18	68
13:9-13	280, 283	14:36	71, 764	15:27-32	210
13:10	795	14:38	162	15:29	80
13:11	84	14:39	162	15:29-32	74
13:12	796	14:41	78	15:31	68, 81, 84
13:13	796	14:49	76, 78	15:31-32	68, 768
13:14	284, 796-797	14:50	74, 83, 236	15:33	85
13:21-22	797			15:34	74

15:37 75
15:38 221, 236, 610, 761
15:39 69, 75, 88
15:40–41 83
15:43–46 91
16:1–8 74
16:6 74
16:7–8 90
16:7 83–84, 91, 236
16:8 83
Lucas
1:1–4 261
1:1 127–128, 131
1:3–4 138
1:3 57
1:4 125, 139, 230
1:10 163
1:12–13 796
1:13 163
1:14 163
1:15 775
1:19 178
1:20 128
1:31–33 134, 207
1:32–35 198
1:35 206, 775
1:41 775
1:45 128
1:47 129, 130
1:47–48 215
1:48–55 129
1:50 134
1:51–53 159, 281
1:52–53 134
1:54–55 130, 133–134
1:55 149, 156

1:68 134, 149
1:68–75 129
1:69 129
1:69–70 134, 207
1:72–75 134
1:73 133
1:76 152
2:1–7 173
2:11 66, 129, 134, 223
2:16 128
2:25–27 775
2:26 134
2:29–32 140
2:30–31 129
2:30 134, 207
2:31–32 207
2:32 135–136, 149, 229, 234
2:34–35 137
2:34 150
3:10–13 223
3:1–3 132
3:3 223
3:4 152
3:4–6 130, 207
3:16 775
3:18 128
3:21 161, 163
3:22 775
3:28 133
3:38 133
4:1–13 142, 450
4:1 775
4:4 142
4:8 142
4:12 142
4:13 131, 142

4:16–30 143
4:16–22 135
4:18–19 139–140, 153, 164, 235, 774
4:18 159, 210, 602
4:21 128, 223
4:22 143
4:24–30 137
4:28–29 148
4:28 126
4:29 143
4:30 143
4:32–35 142
4:32 125
4:41 134, 142
4:42 144
4:43 128
5:11 158
5:16 161
5:20 766
5:21 144
5:26 144
5:30 144
6:4 144
6:5 144
6:6 144
6:9 144
6:12 161, 163
6:13 784
6:17 154
6:20–26 156, 159
6:27–36 233
6:27 232–233
6:32–34 154
6:32–33 235
6:35–36 155

6:35 232	10:22 198	12:35-48 795
6:43-45 112	10:24 131	12:35-41 799
6:47 125	10:25-37 144, 232	12:39-40 276, 799
7:5 113	10:27 301	12:41-46 799
7:9 113	10:29 154	12:46 120
7:10 113	10:29-37 234-235, 433	12:50 128
7:18 102	10:30-37 154-155	13:11 142
7:22 139-140, 153, 159	10:34-35 158, 160	13:16 142, 144
7:27 152, 172, 223	10:39 125	13:17 144
7:27-28 131	11:1 161-162	13:22-30 113
7:30 128	11:2-4 161	13:28-29 113
8:2-3 158	11:2 161, 198	13:31-33 134
8:2 142	11:5-8 161	13:32 142
8:10 215, 439	11:9-10 161	13:33-34 138
8:21 55	11:13 161	13:33 128, 144
8:48 767	11:14-23 113	13:34-35 215
8:50 767	11:16 142	13:34 134, 214
9:1 142	11:20 198	13:47 130
9:8 172	11:24-26 113	14 157
10:1-16 142	11:26 113	14:1 153
9:18 161	11:33 157	14:1-6 153
9:20 134	11:37-41 144	14:5 144
9:22 209	11:37-54 215	14:7-14 153
9:23 104, 152-153	11:41 157, 159	14:7 153
9:26 125	11:47-51 134	14:12-14 153, 233
9:27-36 198	11:49 102-103	14:13 153, 235
9:28 125, 161, 163	11:53-54 145	14:15-24 153, 156
9:31 137, 207	12:10 775	14:16-24 120
9:36 281	12:11-12 161, 280	14:18-19 157
9:44 125, 209	12:12 164, 778	14:20 157
9:51 138, 144, 152-153	12:13-21 156, 235	14:21 139-140, 159
10:4 131	12:15 156	14:26 126, 128, 157
10:17-18 760, 765	12:16-21 159	14:27 152
10:18-19 142	12:21 156	15:1-31 154, 235
10:18 142, 706	12:22-34 156	15:2 144
10:21-22 775	12:33 160	15:24-32 154

16:9 159	19:6 158	22:20 139, 223
16:13 159	19:8 158	22:22 128, 138, 209, 219
16:14–15 157	19:8–9 160	22:27 221
16:15 159	19:9 129, 223	22:28 142
16:16 131–132	19:10 155, 158	22:30 327, 691
16:17 36	19:11–27 799	22:31 142
16:19–31 159	19:39–40 106	22:35 131
16:25 281	19:47–48 145	22:36–37 210
17:2–3 132	21:11 796	22:37 128, 136–137, 207, 229
17:20–37 160	21:12 126	22:39–46 163
17:22–23 795	21:12–13 227	22:40 162
17:22 160, 166, 238	21:12–19 280, 283	22:42 663, 764
17:23 795, 797	20:16 114	22:46 162
17:26–35 799	20:19b–20 222	22:70 178
17:26–29 160	20:20 125, 145	23:2 145
17:27–30 276	20:21 152, 234	23:4 148, 229
17:31–33 157	20:24 756	23:5 145
18:1 161, 235	20:26 145	23:14–15 229
18:1–5 161	20:40 145	23:14 145
18:1–8 160, 162	20:41–44 657, 665	23:22 229
18:10–14 354	21:1–4 159	23:31 762
18:22 157, 160	21:7–11 797	23:34 161–163, 215, 223, 235, 761
18:23 157	21:8 178, 605, 734, 795, 797	23:37 135
18:24–25 157	21:9–19 795	23:43 223, 762
18:27 157	21:16 796	23:45 222, 610
18:28 132, 158	21:17 796	23:46 161–163, 235, 762
18:30 193	21:20 284, 796–797	24:13 148
18:31 209	21:22 128	24:14 132
18:42 767	21:24 128, 796	24:19 125
18:6–8a 161	21:25 796	24:21 149
18:7 238	21:27 208, 797	24:22 141
18:8 795, 799	21:34–36 276	24:25–27 132, 138
18:8b 161, 235	22:3 131, 142	24:26–27 138
19:1–10 158	22:3–4 142	24:26 136, 138, 149, 210
19:3–4 158	22:19 223–224	24:27 148
19:5 128	22:19–20 761	24:32 138

24:39 178	1:27 172, 620	3:2 182, 185–186, 191, 195, 769
24:40–47 140	1:29–34 175	3:3–4 185
24:44 125, 128	1:29 175, 219, 224	3:8–9 185
24:44–47 132	1:30 175, 204	3:11 217
24:45–46 138	1:32–33 175, 775	3:13 196
24:46–47 139	1:34 175	3:14–17 225
24:46 138, 210	1:36 176, 224	3:14 181, 209, 211, 226
24:47 140, 145, 223	1:38 176	3:16–19 632
24:49 164, 776	1:40 633	3:16 174, 219
24:50–51 132	1:41 171, 176	3:17 219
Juan	1:42 172	3:18 195, 632
1:1 174	1:44 633	3:26 176
1:1–2 179, 204	1:45 176, 196	3:28 172, 176
1:1–4 603	1:46 172, 176	3:31 176, 620
1:2 175, 181, 204, 226, 218	1:47–48 176, 188	3:32 176, 181, 217
1:7 225, 606, 610, 614	1:47 185	3:34 176, 775
1:7–9 614	1:48–50 173	3:36 195, 233
1:8 598–599, 606, 608	1:48–49 172	8:58 204
1:8–10 598	1:49 176, 183, 204	4:3 284
1:9–10 726	1:50 183	4:17–19 188
1:9 607–608, 611	1:51 176, 196	4:19–24 789–790
1:9–11 756	2:1 226	4:19 171, 177, 179, 204
1:10 219, 758	2:4 226	4:23 195, 795
1:11 758	2:7–8 195	4:25–26 204
1:14 174, 179, 181–182, 204, 603, 621, 729, 789	2:11 181–182, 186–187, 769	4:25 171, 173, 177
1:15 175, 204, 620	2:13–16 185	4:26 177–178, 204
1:18 174, 179, 181–182, 204, 597, 631	2:19 185, 226, 789	4:28–29 183
1:19–12:50 183	2:20 185	4:29 171–173, 188
1:19–35 174	2:21–22 226	4:39 183, 188
1:19–34 218	2:23–25 185	4:42 219
1:19–28 172, 175	2:23–24 185, 199	4:45 186
1:19 170	2:23 182, 186, 769	4:48 184
1:20 170	2:24 188	4:50 769
1:23 172, 175	2:25 188	4:50–53 184
	12:41 204	4:53 769
	3:1–21 185	4:54 186–187

5:1-10:42 180	6:33 196	7:8-9 185
5:1-15 189	6:35 191	7:10 185
5:12 190	6:38 196	7:11 200
5:16 191, 217	6:39-40 200	7:12 145, 190
5:17 189, 195	6:39 193, 196-97	7:14 200
5:17-18 170, 217	6:40 193, 194, 196-97	7:15 200
5:18-19 218	6:41 196	7:16 195
5:18 180, 190, 204, 217, 227, 769	6:44 193, 196-97, 200	7:21 189, 233
5:19 189, 195	6:45 195	7:22-23 189
5:20 189-190	6:46 631	7:25-8:59 178
5:21 190	6:50-51 191, 196	7:25-26 171, 178, 180
5:22-23 190	6:51 199, 224, 610	7:26 171
5:24 195, 200-201, 233	6:51-58 186	7:27 172, 178, 217
5:24-27 769	6:51-56 761	7:28 179
5:24-25 194	6:50-52 224	7:29 179
5:25 195, 795	6:53-62 231	7:30 226
5:27 190	6:53-56 610	7:31 171-173, 178, 183, 204
5:28-29 193, 196, 200, 795	6:53 199, 209	7:33 179
5:29 195	6:54 193, 197	7:35 790
5:30 195	6:57 196	7:38-39 776
5:33-34 218-219	6:58 196	7:39 211, 226
5:42 217, 758	6:60 186, 199	7:40 172, 178, 204
6:1-15 173	6:61 199-200	7:41 172, 179
6:7 613	6:62 196, 209	7:41-44 171
6:14-15 171, 177, 185, 196	6:63 775	7:41-42 172-173, 178, 179, 217
6:14 178, 182, 204, 620, 769	6:64-65 231	7:42 173, 178
6:15 178, 190	6:64 199, 231	7:43-44 172
6:16-18 178	6:66-69 191	7:46 178
6:19 178	6:66 186, 199, 218, 231	7:47 145
6:20 177-178, 204	6:68 627	7:52 171, 173, 178
6:25 185	6:70-71 199	7:53 66
6:26-29 185	6:70 217-218, 231, 758	8 759
6:27 209	7:3-4 189	8:13 217
6:28 204	7:4 185	8:14 179
6:30 186, 189, 195	7:5 185, 550	8:20 226
6:32-33 191	7:7 219	8:21 195

~ 652 ~

8:23	179, 217, 219, 758	9:38	182, 606, 769	11:45	180
8:24	179, 195, 204	9:39	190	11:47-50	171
8:26	195, 219	9:41	217, 606	11:47-48	183
8:28	179, 181, 191, 195, 204, 209, 211, 218, 226, 231	10:11	224, 614, 761	11:47	190
8:29	179	10:15	224, 761	11:48	180, 190, 217, 769
8:30	218, 231	10:16	790	11:49-52	231
8:31-47	613	10:17	226	11:49-50	761
8:31	200-201, 218, 231, 239	10:18	204, 226	11:50	180, 217, 224
8:33	200	10:24	170	11:51-52	218-219, 226, 761, 790
8:37	231	10:25	180	12:4-6	199
8:38	179, 196, 200	10:26-29	231	12:9	759
8:39	613	10:26	217	12:10-11	200, 769
8:40-41	217	10:27-29	200	12:13-15	173
8:40	179, 181	10:30-33	191, 227	12:13	171
8:44	217, 758	10:30-31	217	12:16	211, 226
8:46	606	10:30	170, 180, 195, 204, 756	12:19-21	789
8:48	200	10:31-33	180	12:20-23	219
8:51	194, 201	10:31	180	12:20-22	790
8:54	200, 226	10:35-38	180	12:23-28	226
8:58-59	200, 227	10:38-39	217	12:23	181, 209, 211, 226
8:58	170, 179, 196, 204	10:38	184-185, 218-219, 231	12:25	193
8:59	180, 200	10:39	180	12:27-28	764
9:3-4	189	11:4	181, 226	12:27	226, 663
9:4-5	191	11:15	183	12:28	226
9:5	219	11:17-19	183	12:31-32	764
9:11	179	11:21-29	194	12:31	760, 765
9:16	189-191, 217	11:21	194	12:32	181, 211, 219, 226, 764, 790
9:17	173, 179, 204	11:23	194	12:33	189, 764
9:22	171, 179, 227	11:24	194, 197	12:34	181, 209, 226
9:24	217, 769	11:25-26	194, 201, 769	12:37-38	211
9:29	217	11:25	191	12:37	183, 769
9:33	179	11:27	194, 596, 604, 620	12:38	213
9:34	179	11:40	181, 226	12:39	212, 213
9:35-38	179	11:42	183	12:41	196, 226
9:35	190	11:43-44	194	12:42	171
		11:45-48	769	12:45	631

~ 653 ~

12:46	219, 224	14:21	232, 606, 614, 619	16:33	200
12:47	219	14:23-24	606, 614	17:1	211, 226
12:48	193, 196-197, 200	14:24	195, 232	17:3	195, 233
12:49	195	14:26	200, 774, 776, 779	17:4	181
13:1-17	631	14:29	780	17:5	170
13:1	226	15:1-8	231, 233	17:11	200, 204, 756
13:2	199	15:4-6	200	17:12	199
13:3	226	15:6	200	17:14	219
13:6-9	631	15:8	232	17:18	232
13:10-11	231	15:9	200	17:20-23	764
13:11	231	15:10	606, 614, 619	17:21-23	204
13:12-14	232	15:11-16	232	17:21	219
13:15	614	15:12	301, 606, 614, 618-619, 631, 729	17:22-23	233
13:18-30	199	15:13-14	614	17:22	181, 756
13:18-19	231	15:13	224, 614, 761	17:23	219
13:18	183, 226, 231	15:14	606, 614	17:24-26	201
13:19	183	15:15	195	17:24	170, 181, 196, 211, 226, 764
13:20	232	15:17	232, 301, 606, 618-619, 631, 729	17:25	219, 181, 196, 204, 211, 226
13:24	631	15:18-16:4	232	18:2	199
13:27	231, 764	15:18-21	200	18:3	199
13:31	209, 211, 226	15:18-19	219	18:4-5	226
13:33	200, 226	15:20-21	231, 238	18:5	172, 199
13:34-35	232, 614, 729	15:20	614	18:6	226
13:34	301, 606, 618-619	15:22	191, 606	18:7	172
13:35	615, 627, 631	15:24	191, 606	18:14	761
13:36	200, 226	15:26	200, 601, 603, 776	18:28	341
14:1-4	239	16:1	200	18:29-30	180
14:2-6	226	16:1-4	200	18:32	189
14:3	196	16:1-2	238	18:33-35	180
14:6	627	16:2	227, 231	18:33	341
14:9	631	16:5-7	226	18:36	180-181, 185
14:10	191, 195	16:13-15	200, 776	18:37	171
14:11	185	16:13	601, 603, 779	18:39	171
14:15	606, 614, 619	16:28	226	19:2	171
14:16	200, 774, 776			19:4	180
14:17	219, 603			19:7-8	181

19:7 181, 227
 19:9 341
 19:11 226
 19:12 217
 19:14-15 171
 19:14 224
 19:15 171, 180
 19:17 228
 19:18 228
 19:19 171-172
 19:21 171
 19:22 171
 19:24 226, 228
 19:25 550
 19:28 226
 19:29 224, 228
 19:30 181, 226
 19:34-35 598, 603-604, 610, 729
 19:34 228, 610
 19:35 595, 791
 19:36 224, 226
 19:37 226
 20:8 791
 20:17 196, 226
 20:21 232
 20:22 776
 20:23 791
 20:25 184
 20:27 184
 20:28-29 769
 20:28 170, 182, 191, 204, 769
 20:29 184
 20:30-31 169, 173, 182, 187-188, 595, 791
 20:30 57, 183-184, 710

20:31 174, 183, 194, 204, 218, 227, 230-231, 239, 595-596, 604, 621, 627-28, 756
 21:1-25 595
 21:18 189
 21:22-23 196
 21:24 595, 791
 21:25 57
Hechos
 1:2 775
 1:5 775
 1:6 141
 1:6-7 149
 1:7 128
 1:8 139-140, 148, 164, 234
 1:9-11 132
 1:12-26 784
 1:14 162
 1:16 128
 1:18 142
 1:22 132
 1:24-25 162-163
 2:1-21 164
 2:4 164, 776, 778
 2:6-13 164
 2:11 471, 778
 2:14-39 791
 2:17 139, 146, 197
 2:17-21 777
 2:17-18 777
 2:22-23 148
 2:23 128, 135, 138
 2:28 150
 2:33 164, 181, 221, 777
 2:34-35 756
 2:34 657

2:36 134, 756
 2:38 164, 223
 2:39 139, 165, 781
 2:41 150
 2:42 162
 2:45 154, 156, 160, 288
 2:47 150, 162
 3:1-10 153, 235
 3-4 135
 3:6 156, 158, 235, 791
 3:11-26 791
 3:11 148
 3:12-26 222
 3:13-15 148
 3:13 135, 137, 222
 3:14-18 210
 3:14 215, 222
 3:15 215
 3:17-19 138
 3:17 135, 215, 762
 3:18-26 132
 3:18 136, 138, 210, 222
 3:19 150, 222-223
 3:20 134
 3:21 128, 140-141, 239
 3:22-23 138
 3:22 265
 3:23 140
 3:25-26 139
 3:25 133, 140, 239
 3:26 135, 149-150, 222
 4:2 139
 4:8-12 791
 4:8 164, 778
 4:10 135
 4:13 164

~ 655 ~

4:23-31 162, 235	7:9-16 215	10:2 160
4:24 133	7:20-44 138	10:11-16 146
4:25-26 138	7:25 215	10:14 146
4:26-27 136	7:27 138, 215	10:19 779
4:27 135-137, 148, 210, 758	7:30 672	10:27 444
4:28 128	7:35 138, 215	10:36-39 139
4:29-30 163, 235	7:37 138	10:37-38 602
4:30 135	7:38 570, 672	10:38-39 135
4:31 163, 778	7:39 138	10:38 136, 142, 775
4:32 156	7:44 743	10:39 223
4:34-45 154	7:48-50 789	10:42-43 140
4:34-35 156, 160	7:49-50 787	10:44-48 165, 781
4:34 160	7:51-53 148, 757	10:44-47 164
4:35 288	7:51-52 216	10:44-46 146
5:1-11 139	7:52 138	10:45 777
5:3 142	7:53 296, 570, 672	11:1-17 146
5:5 142	7:55 778	11:1-3 781
5:10 142	7:56 163, 235	11:1 146
5:14 142, 150	7:59-60 235	11:12 779
5:21 181	7:59 162	11:15 164, 781
5:30-31 139, 221	7:60 162, 762	11:15-17 165
5:30 135, 223	8:13 143	11:16 775
5:31 129, 223, 229, 657	8:14-17 155, 235	11:17 444, 781
5:34-39 141, 152	8:14 146, 550	11:18 146, 223
5:38-39 128	8:15-17 165, 781	11:19-30 146
6:1-2 288	8:15 164	11:19-20 148
6:4 162	8:16-17 164	11:22 146
6:5 164, 778	8:22 223	11:23-30 146
6:6 162	8:25 143, 155, 235	11:25-30 154
6:7 150	8:26-29 155, 235	11:26 126
6:9 148	8:29 165, 778	11:28-29 779
6:10 164, 778	8:32-35 210	11:30 550
6:12 148	8:32-33 135-136, 207, 222	12:5 162-163, 235
6:19 789	8:39 778	12:7 163, 235
7:2-53 133	10:1-11:18 140, 146, 155, 235, 791	12:17 550
7:2-5 133		13:2-3 162

~ 656 ~

13:2 779	14:6 148	16:4-5 155
13:3 164	14:8-18 154	16:4 550
13:4 779	14:15 133, 634	16:6-7 165, 779
13:6-12 142	14:17 133	16:7 164, 776
13:8 142	14:19-20 148	16:9-10 14
13:11-12 143	14:19 147	16:10-17 261
13:13-15 135	14:22 152	16:14 148
13:14-28 291	14:23 162	16:16-40 343, 491, 554
13:14-15 216	15 291	16:16 142
13:16-22 134	15:1-35 787	16:17 129, 152, 234
13:17 133	15:1-31 155, 235	16:18 142
13:23 129-130, 134, 207, 223	15:1-21 146	16:20-21 147, 488
13:26 129	15:1-2 781	16:21 147
13:27-28 135	15:1 146	16:25-34 148
13:27 128, 210, 215, 762	15:2 550	16:25 162
13:29 128	15:3 628	16:26 163, 235
13:31 234	15:4 550	17:1-4 262
13:32-38 138	15:6 550	17:2-3 138
13:32-33 128	15:6-21 147	17:3 136, 210
13:32 139	15:6-11 791	17:4 148, 150
13:33 657, 665	15:6-7 146	17:4-5 147
13:36 128	15:8-10 165	17:5-6 263
13:37-39 139	15:8-9 781	17:5-9 262
13:37-38 229	15:8 140, 164-165, 444	17:6 147
13:43 150	15:10 511, 781	17:6-7 147
13:44-45 147	15:12-19 561	17:7 488
13:45 147	15:13-21 550	17:10 263, 270
13:46-47 149	15:13 550	17:12 148, 150
13:46 139, 148-149, 229, 786	15:14-19 551	17:13 147
13:47 140, 148, 234	15:16-18 150	17:14 261
13:48 148	15:16-17 151	17:16 263
13:49-50 147	15:19-20 248	17:18 139-40, 742
14:1 148, 150	15:20-29 551	17:23 133
14:2 147	15:22 550	17:24 133
14:3 148	15:23 550	17:25 133
14:5 147	15:28 779	17:26 128, 133

~ 657 ~

17:27 133	19:23-41 554	22:2-3 379
17:28 133	19:23 152, 234	22:4 152, 234
17:29 133	19:26 126, 148	22:15 234
17:30 762	19:27 126, 147	22:22 126
17:31 138, 140	20:3 147-148	22:24-36 138
17:32 742	20:4 480	2:39 140
18:1 263	20:5-21:18 261	23:6 139
18:2 380, 412	20:16 309	23:9 150
18:3 307	20:19 147	23:11 379
18:5 307	20:20 457	23:12-15 147
18:6-8 307	20:21 140, 151	23:16-22 148
18:6 148-150, 786	20:22 165, 779	23:27 147
18:7 308	20:23 165	23:35 341
18:8 150, 163, 235, 308	20:28 223, 639, 761	24:1-9 147
18:10 164	20:29-30 735	24:9 436
18:12-13 147	20:30 567	24:14 139, 152, 234
18:13 147	20:33-35 159	24:15 139-140
28:16-31 341	20:34-35 235	24:17 150, 154, 375, 551
18:17 307	20:35 160	24:21 139
18:18-22 291	20:36 162	24:26 415
18:19-20 150	21:4 165, 780	24:27 436
18:23 291	21:10-11 148	25:5 162
18:24 313	21:11 165	25:10-11 415
18:25-26 234	21:17-26 545	25:13-27 453
18:25 125, 152	21:18-25 550	25:19 739
18:26 152	21:18-20 550, 561	26:6 139
19 151	21:18 550	26:7-8 139
19:1 291	21:20-25 551	26:16-17 151
19:8 150	21:20-24 551	26:16 234
19:9 147-150, 152, 234, 786	21:20-22 386	26:18 142
19:10 126, 148, 415, 435	21:21-22 147	26:22-23 138, 140
19:11-20 148	21:21 415	26:23 136, 138-139, 210
19:12 142, 154	21:25 551	26:27 138
19:13-20 143	21:27-28 147	26:28 126
19:17 150	21:28 415	26:32 453
19:21 150, 165, 779	21:30-31 147	27:1-28:16 261

27:2 480
 27:7 147
 28 479
 28:8 162
 28:11-31 436
 28:11 436
 28:14 148, 379
 28:16 238
 28:20 139
 28:22 634
 28:24 150
 28:25-28 149, 786
 28:25-27 216, 757
 28:28 129, 148-149
 28:30-31 238
 28:30 436, 453
 28:31 152, 167

Romanos

1-2 250
 1:2-3 397
 1:3-4 396
 1:4 756
 1:5 377, 563, 770
 1:8 380
 1:11 379
 1:13-15 551
 1:13 379
 1:14 379
 1:15 379, 382, 410
 1:16-15:13 381
 1:16-11:36 413-414
 1:16-17 382-383, 385, 394
 1:16 392, 481, 786
 1:17-18 564
 1:17 382, 384-385
 1:18-11:36 387, 410

1:18-4:25 388, 394-395, 410, 758
 1:18-3:20 245, 388, 390, 392, 758
 1:18-2:29 391
 1:18-32 245, 388, 397, 411-412, 414
 1:18-23 389
 1:18 198, 280, 385, 389-390, 392, 410
 1:21-23 794
 1:21-22 411
 1:23 411, 793
 1:24-32 389
 1:24 411, 794
 1:25 411, 794
 1:26-27 794
 1:28 411
 1:32 411, 793
 2:1 381, 389
 2:1-15:13 410
 2:1-3:20 245
 2:1-29 389, 410
 2:1-11 390
 2:5-16 281, 395
 2:5 198, 389-390
 2:6-16 390
 2:6-10 390
 2:6 389
 2:7-8 193
 2:13-14 250
 2:13 390
 2:17-24 390
 2:17-20 386, 391
 2:17 381, 392, 395
 2:23 392, 395
 2:25 301, 390
 2:26 405

2:27 301, 405
 2:28-29 784
 2:29 330, 390, 783
 3:1-8 387, 390
 3:1 381, 387, 390, 406
 3:2 386
 3:4-5 399
 3:4 391
 3:5-8 391
 3:5 383, 390
 3:6 391
 3:8 381, 561, 571, 731
 3:9 388, 390-391, 758
 3:9-20 391-392
 3:10-18 391
 3:19 388, 391, 433, 758
 3:20 391, 401
 3:21-26 383, 391, 445
 3:21-25 762
 3:21-8:39 245
 3:21-5:21 245
 3:21-4:25 391, 394
 3:21 392
 3:22 385, 433
 3:23 421, 793-794
 3:24-25 763
 3:24 391-393, 563
 3:25-26 383, 392, 763
 3:25 391-392, 399, 404, 411, 423, 610
 3:26 392
 3:27-4:25 392
 3:27-4:25 391
 3:27 386, 392, 395
 3:28 560
 3:29-30 393

3:29 433	5:4 396	6:14-15 401
3:30 386, 460	5:4-5 398	6:14 405
4 563	5:5 398, 777	6:15-23 399, 401
4:1-5 386, 560, 766	5:6-8 398, 413	6:15 381, 561, 571
4:2 392, 395	5:8-9 763	6:17 400
4:3 393	5:9 395, 398	6:18 400
4:4-5 763	5:10 398	6:19 400
4:4-6 393	5:12-21 399, 414	6:23 793
4:4-7 396	5:12-19 398, 401	7:1-8:39 399
4:4-8 563	5:12-18 398	7:1-8:17 401
4:5 37, 392-393, 585	5:12 403, 757, 793	7:1-25 399, 401, 404
4:9-17 386	5:13-14 250	7:1-6 401, 404, 411
4:9-12 393	5:14-19 793	7:4 401
4:13-18 767	5:14 793	7:5 401
4:13-15 393	5:15-19 757	7:6 390, 401, 783
4:15 401	5:17 793	7:7-10 404
4:16-17 433, 787	5:18-8:39 388	7:7-12 402
4:16 385	5:20-21 398, 401	7:7-25 401-402
4:17-22 393, 395, 564	5:20 403	7:11-13 404
4:17 384, 767	5:21 793	7:12 381
4:18-25 384, 387	6-8 571	7:13 403
4:18-22 769	6:1-8:39 245	7:13-25 402
4:18 396	6:1-8:17 396, 399	7:14-25 403
4:19 384, 396, 563	6:1-23 399, 563	7:24-25 411
4:20 384, 563	6:1-14 399	7:24 404
4:21 384, 563	6:1 381, 561, 571	8:1-39 245
4:22-23 397	6:2-3 401	8:1-17 399, 401, 404-406, 563
4:23-25 393, 395	6:2 399, 607	8:1-8 390
4:24-25 385, 767	6:3-5 399	8:1 398, 404, 413
8:38-39 760	6:6 399, 401, 411	8:2 404, 406, 411, 783, 793
5:1-8:39 388, 394-395, 399, 405, 406	6:7 399	8:3-4 404
5 250	6:8 399	8:3 396, 404, 756
5:1-21 245, 395-396, 398	6:11-13 411	8:4 404, 405, 783
5:1 395, 398	6:11 399	8:6 783, 793
5:2 396	6:12 607	8:9 251, 404, 776
	6:13 406	8:10-11 783

8:10 783	9:4-5 386	11:23-24 787
8:11 404-405, 783	9:6 330, 786	11:24 410
8:12-17 404	9:14 391	11:25-26 409, 788
8:12 396	9:24-29 407	11:25-32 252
8:13 783, 793	9:24 252, 433	11:25-29 386
8:14 396-397	9:25-26 785	11:25 787
8:15 396	9:27-29 252	11:26-32 410, 787
8:17 397	9:30-10:21 406-407	11:26-29 787-788
8:18-39 395-396	9:30-10:21 786	11:26-27 409
8:18-30 396	9:30-32 786	11:26 787
8:18-25 405	9:31 353, 408	11:28 787
8:18 396	9:32 386, 408	11:31 787
8:19-23 607	9:33 385	11:32 410, 433, 788
8:19 396	10:3 383, 408	12:1-15:13 245, 410, 414
8:20-22 794	10:4 408, 411	12:1-15:13 388
8:20 396	10:6-8 409	12:1-2 410
8:21 397-398, 794	10:11-13 386	12:1 411
8:22-23 398	10:11 385	12:2 388, 411
8:22 414	10:14-21 407	12:3-15:13 410
8:23 338, 396, 398, 758	11:1-10 252, 406-407, 787	12:3-13:14 410-411
8:24 396	11:1-2 786	12:3 412
8:25 396	11:1 786	12:4-13 412
8:29-30 397	11:6 766	12:9-11 412
8:29 396	11:3-6 786	12:13 412, 631
8:31-39 398	11:5-6 563	12:16 412
8:32 398	11:11-36 406, 409-410	13:1-7 412
8:33-34 404	11:11-32 253, 758, 787	13:5-10 433
8:33-34a 398	11:11-12 409, 787	13:8-10 404, 412
8:34 398	11:11 787	13:9 414
8:35-36 398	11:12 787	13:11-14 405-406, 593
9-11 407	11:13-32 395	13:11-12 405, 800
9:1-11:36 245, 381, 387-388, 391, 394, 406	11:13-21 381	13:12 406
9:1-29 406-407	11:13 380, 410, 551	13:14 406
9:3-5 353	11:15 787-88	14:1-15:13 380, 395, 405-406, 410, 412-413, 432
9:3 381	11:20 410, 413	14:1-2 380
	11:23 410	

14:1 380, 405, 413
 14:2 380, 413
 14:3 380, 395, 406, 410, 413
 14:3-4 414, 416
 14:4 395, 406
 14:5-6 380
 14:5 380, 432
 14:6-12 414
 14:9-10 800
 14:10-12 395, 414
 14:10-11 406
 14:10 380, 414
 14:13-15 413
 14:13 380, 406, 414
 14:14 406, 413-14, 432
 14:15 406
 14:17 380, 778
 14:19 406, 413-414
 14:20 432
 14:21 380, 416
 14:22 414
 14:23 413
 15:1-2 414
 15:1 380, 406, 413
 15:3 348
 15:5-6 414
 15:5 381
 15:6 388
 15:7 380, 406, 413-414
 15:7-12 412
 15:7-13 380
 15:8-12 794
 15:8-9 252
 15:12 393
 15:13 396
 15:14 380

15:15-16 380, 551
 15:16 290, 379, 382, 551, 782
 15:19 368, 381
 15:20 379-380, 551
 15:22 379
 15:23-24 379
 15:23 379
 15:24 381, 453, 628
 15:25-27 288
 15:25-26 379
 15:26-27 381
 15:26 375, 379
 15:27 787
 15:28-29 381
 15:28 379, 453
 15:32 381
 15:35 393
 16:3-23 381
 16:3 381
 16:7 381
 16:9 381
 16:13 381
 16:17 382
 16:23 308, 770
 16:26 377, 563

1 Corintios

1:1-13 433
 1:1 307
 1:2 310, 324, 327, 784
 1:8 311-312
 1:8-9 318
 1:8b-9 34
 1:10-4:21 312, 316
 1:10 310-311, 320
 1:11-4:21 310
 1:11 311

1:11-16 311
 1:11-12 309, 312
 1:12 309, 359, 544
 1:13-17 312
 1:16 308, 332
 1:17 313
 1:18-4:21 311, 323
 1:18-2:16 737
 1:18-31 369, 766
 1:18-25 352
 1:18 314, 369, 393, 768
 1:20-21 728
 1:20 313
 1:21 314
 1:22-23 768
 1:22 313
 1:23-24 728
 1:23 314, 481, 756, 768
 1:24 314, 324
 1:25 481
 1:26-31 258, 311
 1:26-29 407
 1:26-28 313, 481
 1:26 308
 1:29 369, 482
 1:30 313, 315, 383, 481
 1:31 314, 378, 482
 2:11 314
 2:1-10 545
 2:12 314
 2:13 313-314
 2:14-15 728
 2:14-16 571
 2:1-5 768
 2:2 314, 352
 2:2-4 313

2:3 314	3:17 281, 340, 790	6:1-8 326
2:4-5 369	3:18-21 312	6:1-6 327
2:4 313-314	3:21-22 312	6:1 309, 326, 333
2:5 314	3:21 311, 314	6:2 326
2:6-7 313	3:22 359, 544	6:4-5 327
2:6 354, 760-761	4:1-5 312, 315	6:5 352
2:8 761	4:3 315	6:7-11 327
3:1-13 311	4:3-5 309	6:7-8 327
3:1-4 352, 355	4:4-8 352	6:8 326
3:2 332	4:5 315	6:9-20 33
3:3-4 249, 312, 340, 571	4:6 311-312, 354	6:9-11 782
3:3 311	4:7 313-314	6:9-10 328, 355, 800
3:4 544	4:8 352, 354	6:11 327
3:5-9 313	4:8-13 314	6:12-20 311, 328, 338, 355, 571
3:5 315	4:9 343	6:12-13 316, 801
3:6 313, 315	4:9-13 768	6:12 316, 320, 328, 329, 571
3:8 315	4:12 307	6:13-14 801
3:9-17 323	4:14 275	6:13 328, 329, 571
3:9 315	4:17 309, 360	6:14-7:1 789
3:10-17 312, 593	4:18-21 312	6:14 329
3:10-11 257	4:18-19 354	6:15-16 309, 328
3:10-15 318	4:18 352	6:15 329
3:10 315, 790	4:19 312	6:17 329
3:11 789	5:1-13 307, 309, 324, 331, 334	6:18-20 782
3:12-15 800	5:1-2 355	6:18 328, 333
3:12-13 324	5:1-8 311	6:19 329, 334, 789-790
3:12-14 315	5:1 309, 325, 333, 727	6:20 307, 329
3:12 315	5:2 316	7:1-7 307
3:13-15 571	5:5 325, 334, 340, 355	7:1 274, 309
3:13 315, 738	5:6-8 325	7:6 432
3:14-16 783	5:6 316	7:12-16 332
3:14 783	5:9 308, 332	7:14 332, 334, 340
3:15-17 311	5:10 309, 332	7:16 333, 340
3:15 315	5:11 332	7:19 334
3:16-17 315, 789	5:13 325	7:25 274, 309, 432
3:16 334, 783, 789	6:1-11 326	7:28 432

7:29-31 747	9:21 334	11:9 320
7:35-36 432	9:22 318	11:10 320, 571
7:40 432	9:25 349	11:11-12 320
8:1-11:1 309, 311, 316, 323	10:1-22 307, 317-318, 330, 338, 355, 634	11:13-16 320
8:1-10:22 571	10:1-13 477	11:13-15 319
8:1-13 318, 792	10:6 324, 331	11:16 319-320
8:1-3 354, 737-738	10:7-8 330-331	11:17-34 311, 318-320
8:1-2 433	10:11 324, 331	11:17 352
8:1 274, 309, 317-318, 322-323, 460	10:14 333	11:18 309
8:4-6 317	10:18 324, 330	11:19 320, 340, 352
8:4 316, 322, 460	10:20 320	11:20 321
8:5 316	10:21 330	11:21-22 320
8:6 198, 756	10:22 311	11:22 321, 354, 784
8:7 317	10:23-30 792	11:24 223, 321, 323, 762
8:8 317	10:23 316-318	11:25 223, 334, 445
8:9-11 317	10:25-11:1 320	11:26 332
8:9 316	10:25 316, 331, 334	11:27 321
8:10-12 311	10:28-30 318	11:28 321
8:10-11 322	10:28 318, 340	11:29 321
8:10 317, 330, 338, 354-355, 636	10:29 318	11:30 321
8:11-12 318	10:30 461	11:34 321
8:11 317-318, 323, 340	10:31-11:1 792	12:1-14:40 311, 319, 321
8:13 318	10:32 324, 784	12:1-11 783
9:1-3 309	10:33 311, 318, 792	12:1 274, 309, 312, 313
9:1-2 312	10:35 571	12:2 307
9:3 317	11:1-14:40 309, 31	12:3 780
9:4-5 332	11:1 318	12:8-10 322
9:5 359	11:2-16 311, 319-320, 465	12:12-27 321
9:12 307, 317, 628	11:2-14:40 319, 322-323	12:14 571
9:15 307, 317, 359	11:4-5 322	12:21 322
9:16 258	11:4 359	12:22 321
9:18 307, 317, 628	11:5-6 320	12:23 323
9:19-23 792	11:6 319	12:24-25 322
9:19-22 317	11:7-10 320	12:24 322
9:20 334	11:8 320	12:28 322
		12:29-30 321-322

12:31–14:1 322, 323

13:1–13 738

13:1 322

13:2 770

13:4–7 322

13:8 322

13:12 396

13:13 322

14:1–40 322, 779

14:1–5 779, 783

14:2–6 322

14:3–5 323

14:12 323, 783

14:16–17 323

14:16 322, 340

14:19–20 313

14:20–25 323

14:22–25 322, 340

14:23–25 792

14:24–25 320

14:26 323

14:29 781

14:29–33 322

14:31 323

14:32 780–781

14:39 779

15:1–58 309, 337, 352, 374

15:1–8 337

15:1–2 55, 337

15:1 337

15:2 335, 621

15:3–8 38

15:3 321, 335, 337, 340

15:5 359, 784

15:10 338–340

15:11 337, 340

15:12–34 767

15:12–19 334

15:12 334, 337, 355

15:17–18 337

15:18–19 338

15:19 338

15:20–28 337–338

15:22 757

15:24 335, 794

15:25–26 740

15:26 338

15:28 337, 740

15:29–34 356

15:29 337

15:30–32 338, 340

15:32–33 355, 801

15:32 338, 360

15:33–34 338

15:33 338, 340

15:35–55 801

15:35 334, 337

15:36 335

15:40 338

15:42–43 338

15:42–49 356

15:42–57 337

15:43 397

15:44 794

15:47–49 338

15:49 338, 356, 397, 801

15:50 587

15:52 338

15:53–54 587

15:54–55 338

15:54 338, 794

15:58 339–340

16:1 274, 309

16:1–2 288

16:1–4 359, 375

16:5–6 360

16:5–7 359–360

16:8 354, 360

16:10 309, 360

16:11 354

16:12 274, 309, 359

16:13 770

16:15–18 312

16:15 308

16:17 309

2 Corintios

1–9 249, 361

1:1 310, 784

1:3 757

1:3–11 363, 373

1:3–4 363–364

1:5 377

1:6–7 364

1:8–10 364

1:8 361

1:9–10 361

1:9 360–361, 363–364, 378, 482

1:10–11 364, 378

1:11 364

1:12–7:16 364

1:12–2:13 365–366

1:12–17 366

1:12 365, 369, 371, 378

1:15–2:4 362

1:15–16 359–360

1:15 365

1:16 360

1:17 365

~ 665 ~

1:18-22 365	3:11 359, 373	5:7-19 367
1:18-20 365	3:12 371	5:7 367, 374, 396, 770
1:18 371	3:13-14 373	5:9-10 374
1:19 633	3:17-18 776	5:10 593, 800
1:21-22 365, 602	3:18 373	5:12 360, 362-363, 372-373, 375, 378, 768
1:22 777	3:22 359	5:13-19 367
1:23-2:13 365	3:2-3 378	5:13 367
1:23 359, 365	4:1-7:4 372-373	5:14-15 367
2:1-4 482	4:1-18 770	5:14 399
2:1 359-360	4:1-2 371	5:16 367, 374
2:3 365	4:1 374	5:20 375-376
2:3-4 359, 361, 365-366	4:2 366, 370	5:21 293, 383, 399, 762
2:4 360, 365, 778	4:3 369, 371	6:1 369, 376, 621
2:5-11 359-360	4:3-4 368	6:11-7:4 375
2:6 361	4:4 371	6:1-2 375
2:7-8 361	4:6 371	6:14-7:1 790
2:9 361	4:7 369, 378	6:16 789
2:12-13 361, 366	4:7-12 364, 373, 378, 482, 768	6:4-10 378
2:13-7:4 366	4:8-9 364, 368-369	6:4-5 374
2:13 360, 366	4:11 369	6:5 364
2:14-7:4 366-367	4:12 368-369, 482, 768	6:6-10 366
2:14-16 370	4:13-14 373, 767	6:7 371
2:14 366, 368	4:13 373	6:8-10 369, 374
2:15 368-369	4:15 364, 369, 768	6:8-9 364
2:16 367, 368, 370	4:16 374	6:9b-10 364
2:17 366, 368, 370, 371	4:17 374, 397, 770	7:5-16 365
2:28-29 353	4:18 374, 770	7:5 361, 366, 376
3:1-18 372	5:1-10 770	7:6-8 360
3:1 360, 362, 366, 368, 372, 378	5:1-5 374, 587	7:6-7 364
3:3 372	5:1-4 374	7:6 361
3:3-11 390	5:1 338, 374, 770	7:8-9 361
3:4 359	5:2-4 374	7:8 359, 361, 365-366
3:4-6 373	5:2 423	7:9-10 366
3:6 373, 432	5:4-5 374	7:10 366
3:8 373	5:4 338, 374	7:11-12 359
3:9 373	5:5 374, 777	

~ 666 ~

7:11 360	10:1–13:10 366–367	11:20 367–368, 370
7:12 359	10:1–12 360	11:21–33 369
7:13 366	10:1–2 374	11:21–22 362
7:14 360	10:2–3 367	11:21 368
8–9 432	10:3–5 371	11:22–23 361
8:1–9:15 364, 366, 376	10:3–4 367, 371	11:22 361, 378
8:1–5 376, 378	10:7 361, 375	11:23 361, 367
8:1 258	10:9–11 365	11:24 295
8:2–3 377, 482	10:9 571	11:28–29 364
8:3–4 377	10–13 360–361	11:30 482
8:6–7 258	10:1 348, 362, 365	11:31 371
8:6 362, 375–377	10:10 362, 366–368, 370, 378, 768	11:32 374
8:7 377	10:12 571	12:1 352
8:8 376–377, 432	10:13–16 551	12:5 482
8:9 377–378, 481	10:17 378	12:7–10 369, 768
8:10–12 362, 377	10:18 362	12:9 363, 370, 378
8:10–11 375	11:1–12:13 367	12:9–10 364, 482
8:10 359, 375	11:3 370	12:10 370, 378
8:11–12 432	11:4 55, 359, 362, 780	12:11–12 362
8:13–15 377, 381	11:5 362	12:11 362
8:13 375	11:6 360, 362, 366–368, 370–371, 378, 571, 768	12:13–16a 370
8:18 376	11:7–12 366, 370–371	12:13–18 368, 371
8:22–24 376	11:7–11 362, 368	12:14 376
8:24 376	11:7 571	12:16–18 362
9:2–5 377	11:9 307	12:16–17 371
9:2 359, 362, 375	11:10 371	12:20–21 352
9:3 376	11:13–15 370	12:21 307, 571
9:5 376–377	11:13–14 362	13:1–10 352
9:7 377, 432	11:13 362, 366, 371	13:4 365, 369
9:8 377	11:16–33 768	13:5 376, 770
9:11–15 364	11:16 367	13:8 371
9:11 377	11:18 360, 362, 367, 369, 371, 571	13:11 351, 362
9:12 375	11:19 367	Gálatas
9:13 376–377	11:19–20 352	1:4 297, 607, 760, 766
9:14 377–378	11:20–21 378	1:6 258, 293, 298, 300, 763
10:1–13:14 365		1:6–7 55

1:6-9 293, 352	3:4 621	4:17 300-301, 654
1:7 291	3:5 251, 781	4:19 433
1:8-9 55	3:6-9 297	4:21-5:1 296
1:9 293	3:6 297	4:21-23 295
1:10 294	3:8-9 787	4:21 291, 293
1:12 294	3:10-12 298	4:23 296
1:13-2:10 295	3:10 293, 296, 762	4:24 295
1:15 294, 300	3:12 297	4:25-26 298
1:18-19 550	3:13 293, 297, 762	4:30 302
1:18 633	3:14 297, 301, 777, 781	5:1 291
1:19 730, 776	3:15 295	5:2-4 293
1:23 575, 770	3:16 297	5:2-3 291
2:2 561	3:18 298	5:3 294, 299
2:3 291	3:19-4:7 299	5:4 293, 298, 304
2:3-5 295	3:19 297, 672	5:6 258
2:4 296, 567	3:21 258	5:7-10 293
2:5 55, 255, 293	3:22 297	5:7 352
2:6 544	3:23 297	5:10 291
2:9 252, 550, 561, 633, 730, 786	3:24 298	5:11 294, 654
2:10 288, 375	3:26-29 298	5:12 293
2:11-21 433	3:28 37, 433	5:14 301-302, 433
2:11-14 248, 252, 291, 295	3:29 298	5:16-26 563
2:12 294, 300, 544	4:1-11 296	5:16 302, 782
2:14 55, 253, 255, 293, 299, 301	4:1-7 298	5:18 302
2:15-21 303	4:2 297	5:19-23 782
2:15-16 298-300, 563, 762	4:4-5 297	5:19-21 302
2:15 293	4:4 198, 297, 756	5:21 782, 800
2:16 293, 298-299, 302, 560	4:5 297	5:22-26 302
2:18 300-301	4:6 776	5:23 782
2:19 299, 768	4:8-10 298	5:24 607
2:20 563	4:8 300	5:25 302, 607
2:21 293, 300, 304	4:9 295	6:1 434
3:1-5 297, 301-302, 353	4:10 291	6:2 301-302, 334, 434
3:1 293, 352, 762	4:11 352, 621	6:6 546
3:2 781	4:12-20 293	6:8 193, 302
3:3 293	4:15-16 352	6:10 770

6:12-13 291-292	2:5 450	3:11 484
6:12 292, 301, 654	2:6 449	3:13 436, 482
6:13 292-293, 299	2:7 439	3:14-19 436
6:16 784	2:8-10 562	3:18-19 437
6:17 295, 352	2:8-9 560, 563	3:18 443
6:18 300	2:8 450	3:19 447
Efesios	2:10 439	4:1-6 447
1:3-2:1 437	2:11-22 438, 444	4:1-6:24 440
1:3-14 444	2:11-17 762	4:1-22 435
1:4-5 437	2:11-12 444	4:1-6:20 446
1:4 448, 484	2:11 352, 436, 784	4:1 436
1:7-9 437	2:12 438, 444	4:2 447
1:7 435, 438, 639	2:13-18 765	4:3-4 446
1:10 437, 439, 440, 446, 448, 484	2:13 445	4:3 447, 783
1:11-12 444	2:14-15 445	4:4 447
1:11 437, 484	2:15-16 445	4:5-6 460
1:13 440, 444, 450, 564, 777, 782	2:15 438-440, 445	4:5 450
1:14 440, 444, 777	2:16 438, 445	4:6-6:20 447
1:18 448, 484	2:17-18 445	4:8 440
1:20-23 439-440	2:18-22 783	4:9 443
1:20-22 765	2:18 447, 783	4:10 443, 447
1:20 441	2:19 438, 444-445	4:11-13 443
1:21 441	2:20 789	4:11 448
1:22-23 446	2:20-22 445, 447	4:12 447-448, 790
1:22 441, 449	2:21-22 789-790	4:13-14 450
1:23 447	3:1-2 551	4:13 447
2:1-22 436	3:1 436	4:14-16 448
2:1-6 442	3:2-12 436	4:15-16 446-447
2:1-2 758	3:2 435	4:15 448, 450
2:1 438, 442	3:3-6 439	4:17-24 448
2:2 442, 447	3:6-8 551	4:17-19 438
2:3 438, 442, 448, 758, 793	3:6 439, 447	4:17 438
2:4-5 585	3:7-13 442	4:21 450
2:4 439	3:9-10 440	4:22-24 449
2:5-8 484	3:9 437, 439, 442, 444	4:22-23 802
2:5-6 439, 440, 442	3:10 448	4:24 440, 794

4:25–28 447	6:18 448	2:3 350
4:25 448	6:20 436	2:5–11 345, 348–349
4:27 438	6:21–22 255	2:5 350
4:30 440, 447, 449	6:23 450	2:6 350
4:31 447	Filipenses	2:6–11 346, 350
4:32–5:18 449	1:1 310	2:6–8 351, 357
4:32 447, 449	1:3 352	2:7 198
5:2 438, 449	1:5 352	2:8 348
5:3–7 449	1:6 345–346, 357	2:9–11 351
5:3 448–449	1:7–11 343	2:10–11 347
5:5 440, 449, 800	1:7 352	2:12–16 351
5:6–7 448	1:9–11 342	2:12 344, 349, 356, 563
5:6 440	1:10 343, 346–347, 349, 354, 356–357	2:14–16 356
5:8–18 449	1:11 776	2:14 349
5:14 484	1:12–26 344, 348	2:15–16 349, 351
5:16 449	1:12–18 348, 482	2:16 342, 349, 621
5:18–6:9 447	1:12–13 374	2:19–30 345
5:18 447–448	1:12 342, 356, 482–483	2:19–24 345
5:19–21 448	1:13 344, 360	2:20–22 479
5:22–33 448	1:15 344, 349, 356	2:20–21 350
5:23 450	1:17–18 356	2:21–22 346, 356
5:25 438, 449	1:17 344, 349, 360	2:25–30 348
5:26 448	1:18–26 348	2:25 341–343
5:27 440	1:18 344, 346–347, 349, 356, 482	2:26 342–343, 346
5:31 439, 793	1:19 344	2:26–27 350
6:1–9 448	1:20–21 345	2:30 341, 350, 357
6:5 37	1:20 344, 360	3:1–21 356
6:11–12 449, 765	1:21–26 361	3:1–11 351
6:11 440, 450	1:25 348, 356–357	3:1 348, 351, 356
6:12–13 449	1:28–29 346, 348	3:2–3 390
6:12 760, 766	1:28 280, 343, 344, 346, 361	3:2 351–353, 361
6:13–14 450	1:30 343	3:3 324, 330, 353, 783–784
6:14 450	2:1–18 349	3:4 353
6:15 450	2:2 345, 350	3:5–6 353
6:16 450, 765	2:3–4 351	3:5 353
6:17 450		3:7–11 356

3:7-8 354
 3:7 353
 3:8 352'
 3:9 353-354, 383, 563
 3:10-14 345
 3:10-11 352, 354, 356
 3:11 356
 3:12-21 355
 3:12-16 355
 3:12-15 432
 3:12 355
 3:15 355, 432
 3:17 342-343, 349, 355-356
 3:18-21 801
 3:18 355
 3:19 347, 351, 355
 3:20-21 346-347, 356, 802
 3:21 338, 356, 397, 607
 4:1 342
 4:2 349
 4:4 347-348, 356
 4:6 346
 4:8-9 348
 4:8 348
 4:9 349, 356
 4:10 345
 4:11-12 345
 4:13 345
 4:14-16 345, 352
 4:14 343
 4:15 307
 4:18 341, 343, 345
 4:21 489
 4:22 341
Colosenses
 1:4 435

1:5 564
 1:7 415, 435
 1:9 435
 1:12 422
 1:13-14 423
 1:13 421
 1:14 422
 1:15-20 198, 424
 1:15-18 418, 419
 1:15-17 756
 1:15 419, 424
 1:16 416, 419, 424, 426
 1:17 419
 1:18-20 418, 420
 1:19-20 421
 1:20-22 423
 1:20 420, 426, 427
 1:22 421, 423, 426
 1:24 420, 482
 1:27 421-422, 427
 2:1 435
 2:2-4 416
 2:2-3 421
 2:2 419
 2:3-3:4 426
 2:5 415
 2:8 415-416, 426
 2:9-10 419
 2:10 416
 2:11-13 423, 784
 2:11 551
 2:12 420
 2:13-14 426
 2:13 422, 427
 2:15 416, 419, 425-426, 764-765
 2:16-17 420

2:16 416, 421, 425
 2:17 420
 2:18 416, 425
 2:19 416, 420, 425
 2:20-23 421
 2:20 415-416, 426
 2:21 416
 2:23 416, 423, 426
 3:1-3 426
 3:1 426
 3:3 421, 423
 3:5-4:1 424
 3:5-8 423
 3:5 425
 3:9 423
 3:10 423
 3:11 425
 3:12 422
 3:15 420
 3:16-17 419
 3:18-4:1 424-425
 4:1 425
 4:3-4 421
 4:7-17 415
 4:11 352
 4:12 415
 4:13 415
 4:14 435
 4:16 415
 4:17 435
1 Tesalonicenses
 1:1 261, 266, 633
 1:2-3:13 267
 1:2-5 264
 1:2 265
 1:3 264, 274, 276

1:4 267
 1:5 55, 267–268, 270
 1:6 261, 361
 1:7 267
 1:8–10 280
 1:8 267
 1:9–10 267, 270, 272–273, 283
 1:9 263, 265, 268
 1:10 270, 273, 757
 1:15–18 771
 2:1–12 267–268, 270, 628
 2:1 270
 2:2 55, 267, 270, 343, 374
 2:3–8 270
 2:5 267
 2:6–10 270
 2:6 273
 2:7 266, 270
 2:8 55, 266
 2:9 55, 273
 2:10 270
 2:11–12 266, 270
 2:11 267
 2:12 266, 274
 2:13–16 264, 267
 2:13 267, 271
 2:14–16 253, 757
 2:14 261, 267, 361
 2:15 267
 2:16 757
 2:17–3:13 267–268, 270
 2:17–20 264, 270
 2:17 263, 266, 270
 2:18 263
 2:19–20 266, 274
 2:19 263, 274, 349

3:1–5 261
 3:1 266
 3:2–4 261
 3:2 55, 263, 771
 3:3–4 267, 280
 3:3 283, 777
 3:4 264, 361
 3:5 264, 266, 621, 771
 3:6 261, 264, 270, 274
 3:8 266
 3:9 264, 274
 3:10–12 771
 3:10–11 270
 3:10 264, 771
 3:13 265, 274
 4:1–12 271
 4:1–8 271
 4:1 264, 267
 4:2 267, 272
 4:3–6 782
 4:3 272, 777
 4:4–5 272
 4:5 283
 4:6 272, 593, 771
 4:7–8 272
 4:7 266, 777, 782
 4:8 777, 782
 4:9–10 267, 271
 4:9–12 27
 4:9 264, 271, 274
 4:10–12 279
 4:10 264, 271
 4:11–12 272–273, 546, 751, 795
 4:11 287
 4:12 288
 4:13–5:11 276, 283

4:13–18 274–275, 546
 4:13 264, 274–275
 4:14 275
 4:16–18 771
 4:16 275
 4:17 275, 283
 4:18 274, 276
 5:1–11 274–275
 5:1–8 275
 5:1–3 273, 275
 5:1–2 267
 5:1 274–275
 5:2–3 274, 283
 5:2 546, 800
 5:3 262, 800
 5:4–5 275
 5:4–8 800
 5:6–8 275
 5:8 276
 5:9 273, 757
 5:9–10a 762
 5:9–11 275
 5:10 280
 5:11 274, 276
 5:12–13 546
 5:14 262, 272, 288, 795
 5:19–22 780
 5:19–20 779
 5:23 274
 5:24 266
2 Thesalonicensēs
 1:1 633
 1:3–12 279–280, 282, 290
 1:3–4 280
 1:4–5 280
 1:4 361

1:5-10 280, 284, 799
 1:5 280
 1:6-7 281
 1:8 281
 1:9 281
 1:10 281
 1:11-12 280-281
 2:1-3:16 282, 290
 2:1-17 279, 282, 290
 2:1-12 282
 2:1-2 280
 2:1 283
 2:2 279, 282-283, 780, 795, 797
 2:3-12 604, 797
 2:3-4 591, 797
 2:3 284, 781, 795
 2:4 284
 2:5-6 283
 2:5 288
 2:6-7 284-285, 797
 2:6 288
 2:7 284, 797, 433
 2:8-12 285
 2:8 284, 797
 2:9-10 284, 591
 2:10 282
 2:10-12 285
 2:13-14 282, 285
 2:13 285
 2:14 285-286
 2:15-17 286
 2:15 288
 2:16-17 290
 2:16 282
 2:17 282
 3:1-16 279, 287

3:1 282
 3:3 281-282
 3:4 279, 290
 3:5 290
 3:6 288-290
 3:6-16 279, 282, 290
 3:6-15 795
 3:6-7 279
 3:7-10 289
 3:7-9 628
 3:7 288
 3:9 287, 289
 3:10 287-289, 628, 781
 3:11 279, 288
 3:12 282, 289
 3:14 290
 3:16 290
 3:17 279
 3:19 290
1 Timoteo
 1:2 770
 1:3 454, 791
 1:4 455, 468, 471
 1:6 454
 1:7 454-455, 471, 484
 1:9 458
 1:10 791
 1:13-16 462
 1:13 468
 1:18 460
 1:19 454, 458
 1:20 454
 2:1-15 464
 2:11-14 457
 2:11 461, 464, 474
 2:12 464-465

2:13-15 465
 2:13-14 757
 2:13 465
 2:14 461-462
 2:15 460-461, 465
 2:1-8 460, 464
 2:1-7 460, 466, 475
 2:1-6 467
 2:2 464, 792
 2:3-4 462
 2:3 464
 2:4-7 464
 2:4-6 460
 2:4-5 791
 2:4 462, 464, 468, 474, 792
 2:5-6 462, 469, 475
 2:5 460, 462
 2:6 462
 2:8-9 465
 2:8 464
 2:9-14 460
 2:9-10 464
 2:9 457
 3:1-13 467
 3:1-7 466
 3:2-3 467
 3:2 461, 464, 467-468, 631
 3:3 467-468
 3:4-5 464
 3:4 467
 3:5 468
 3:6 467
 3:7 454, 467
 3:8-13 466
 3:8 467-468
 3:9 467-468, 770, 795

3:11 468
 3:12 461, 467-468
 3:13-15 466
 3:15-16 461
 3:15 460, 622, 792
 3:16 198, 462
 4:1 573, 604, 770, 779
 4:1-2 795
 4:1-3 591, 735
 4:2 458
 4:3-5 461
 4:3 455, 471
 4:6 770, 795
 4:7 454, 471
 4:7-10 460
 4:10 462
 4:12 460, 468
 4:14 780
 4:15 460, 468
 4:16 460
 5:1 464, 468
 5:4 467
 5:6 457
 5:8 467, 770
 5:9 461
 5:11 288
 5:13 288, 457-458, 467, 471
 5:14 461, 465, 468, 474
 5:15 460, 465
 5:16 467
 5:17-20 466
 5:17 464, 468, 546
 5:20 466, 468
 5:22 468
 5:23 468
 6:1-2 474

6:1 466-467, 469, 792
 6:2 474-475
 6:3 468, 791, 795
 6:3-11 468
 6:3-10 468
 6:4 454, 471
 6:5 457
 6:10 458, 471, 770
 6:12 460, 770
 6:13 461, 760
 6:14 459, 795
 6:15-16 460-461
 6:17-19 457
 6:17 461
 6:20 454, 460, 791
 6:21 770
2 Timoteo
 1:3-6 486
 1:5 480, 485
 1:6-18 482
 1:6-8 484
 1:6 484-485
 1:7 481
 1:8-10 486
 1:8-9 258, 560
 1:8 481-482, 484
 1:9-11 482
 1:9-10 484, 563
 1:9 481, 486
 1:11-13 480
 1:12 481-482, 486
 1:13 485-486
 1:14 484-485, 780, 791, 795
 1:15 479-480
 1:16-18 480
 1:17 479

2:1 480
 2:2 480, 484, 486
 2:3 481, 486
 2:5 349
 2:8-10 482
 2:9 482
 2:9-10 480, 486
 2:10 482, 486
 2:11-14 795
 2:12 281
 2:14 454, 483
 2:15 483, 485, 564
 2:16-17 485
 2:16 454, 483
 2:17-18 480
 2:17 457, 480
 2:18 196, 455, 770
 2:19 485
 2:20-21 485
 2:22 485
 2:23 454, 483, 485
 2:25-26 576
 2:25 485
 2:26 485
 3:1-9 591, 735
 3:1-5 573, 795
 3:1 197, 604
 3:5 485
 3:6 457, 467, 622
 3:7 458
 3:8 455, 458, 480, 483, 770
 3:10-12 482, 486
 3:10-11 480, 486
 3:12 481-482, 486
 3:13 455, 483
 3:14-17 485

2:19 484

4:1-2 485

4:1 481, 795

4:2 795

4:3 458

4:3-4 485

4:4 455, 483

4:5-6 486

4:5 481, 483, 485-486, 795

4:6-8 479-480, 483

4:6 483, 486

4:7 770-771

4:8 349, 480-481, 795

4:9-18 479

4:9 479

4:10 479-480

4:11 479

4:12 479

4:13 479

4:16-18 480

4:17 483

4:21 479

Tito

1:1 472, 475, 769

1:3 193

1:4 770

1:5 471

1:8 631

1:9-10 473

1:9 471, 792

1:10-11 288

1:10 454-455, 472, 484

1:11 457-458, 467-468, 471-472, 622

1:12-13 472

1:12 473, 475

1:13 770

1:14-15 471

1:14 455, 471

1:15 455, 471-472

1:16 472

2:1-14 477

2:1-10 477

2:1 792

2:5 474, 478

2:7 475

2:7-8 471, 475, 792

2:8 474, 478

2:9-10 474

2:10 474, 478, 792

2:11-14 475

2:11-13 473

2:11 473

2:14 477

3:1-2 473

3:1-8 562

3:2 473

3:3-7 563

3:3-5 474

3:3 473, 475, 782

3:4-8 782

3:5-6 777

3:5 560

3:7 193, 475

3:8 474-475

3:9-11 471

3:9 454-455, 471-472

3:10 458, 472

3:11 458

3:12 479

3:14 474

3:15 471

Filemón

1 434

2 431

5 432

7 432

8 431

8-9 433

9 430, 432

10 430, 433

11 433

12 429, 432

13-14 432

13 433-434

14 431

16 430, 432-434

17 434

18-19 430, 433

19-20 433

19 433

20-21 432

20 432

21 431, 432

22 431, 453

24 431

Hebreos

1:1-3 655

1:1 651

1:2-3 656, 658, 662, 671

1:2 197, 746, 756

1:3 653, 655, 659-660, 667, 671, 740, 756, 765

1:4-2:6 655

1:4-14 656

1:5 657, 665, 756

1:5-14 656, 671

1:5-13 746

~ 675 ~

1:5-6 662	2:17 610, 661, 671, 746, 762	4:15-16 661, 671
1:6-7 657	2:18 671	4:15 661, 663, 667
1:6 658	3:1-6 661	4:16 671, 675
1:7 657-658	3:1-2 663	5:1 662, 664
1:8 658	3:1 661	5:1-2 663
1:9 658	3:2 661-662	5:1-8 661-663
1:10 658, 662, 756	3:3 662	5:2 663, 671, 675
1:11 658	3:4 662	5:3 675
1:12 658	3:5 662	5:4-6 664
1:13 657-658, 662, 671	3:6-4:11 661	5:4 662
1:14 657, 659, 671	3:6 653, 662, 679	5:5 662, 665
2:1-4 656, 672-673	3:7-4:11 748	5:6 740
2:1 652, 679	3:7-11 678	5:7-8 671
2:2-3 653, 673	3:11 679	5:7 663
2:2 667	3:12-13 652	5:8 661-663, 746
2:3-4 772	3:12 652	5:9-10 664, 668
2:3 652, 656	3:14 653, 661	5:9 661, 664, 667
2:4 656, 659	3:21 741	5:10 661, 664
2:5-18 671	4:1-3 772	5:11-6:12 673
2:5-16 656, 658	4:1 653, 675	5:11 651
2:5 651, 658-659	4:2 652-653, 679, 772	5:12 652, 654
2:7 793	4:3 679, 772	6:4-8 674
2:8 659, 794	4:3-4 678	6:4-6 674
2:9-10 659	4:3b-11 675	6:6 652-653
2:9 659, 677	4:5 679	6:9 651
2:9-16 659	4:5-6 772	6:10-12 772
2:10-11 659	4:6a 679	6:10 652
2:10 660, 667, 671	4:6b 678	6:11 652
2:11 746	4:7 655	6:13-18 666
2:13 655	4:7-8 679	6:13-15 677
2:14-18 675	4:8 655	6:19-20 671
2:14-15 659	4:9 679	6:19-10:17 655, 664
2:15-16 661	4:11 653, 679, 772	7:1-28 664
2:16 660	4:12 656	7:3 665
2:17-3:6 661	4:14-5:10 655	7:5-6 665
2:17-18 655, 663	4:14 653, 667-668, 679	7:6 666

~ 676 ~

7:7 665	9:10 669	10:19-39 673
7:8 665	9:11-14 653, 671	10:19-24 671
7:9-10 665	9:11-12 610, 671, 756	10:21 662
7:10 669	9:11 667-668	10:22-23 772
7:11 667	9:12 668-669	10:23 652
7:14 655, 666	9:12-13 669	10:24-27 652
7:16-19 666	9:14 667, 669	10:25 652, 675, 748, 751
7:16-17 671	9:15 668	10:26-27 674
7:16 665	9:16-21 668	10:28 655
7:17 740, 756	9:19 655, 668	10:29 653, 675
7:19 675	9:21 667	10:32-35 679
7:22 666	9:23-24 673	10:32-34 652
7:23 665	9:23 669	10:33-37 772
7:24-25 665	9:24-25 668	10:33 652
7:24 671	9:25 669	10:35 768, 772
7:25 671, 675	9:25-28 653	10:36-39 676
7:26-27 669	9:25-26 669	10:36 652, 772
7:27 653, 667, 669, 675, 740	9:26 668-669	11:1-12:13 676
7:28-9:25 661	10:1-3 669	11:1-40 676
7:28 666	10:1 669, 673	11:1 677
8:1-9:28 666	10:1-17 653	11:3 772
8:1-9:25 667	10:1-18 668	11:4-7 677
8:1-4 668	10:2 669	11:6 768
8:1 651, 667, 671, 740, 765	10:3 669	11:7 772
8:1 660	10:4 669	11:9-10 677
8:2 667	10:5 669	11:10 675, 768, 772
8:3 668	10:9-14 74	11:11-12 677
8:5 667, 673	10:9 669	11:12 767
8:6 667	10:10 669	11:13-16 677
8:7-13 667	10:11 669	11:13-14 745
8:8-12 655	10:12 669, 671, 765	11:13 749, 768, 772
8:8 667	10:13 669, 740-741, 765, 794	11:14-16 675, 768
8:12 673	10:14 669	11:14-15 772
8:13 667	10:16-17 655	11:14 746, 772
9:1-10:18 662	10:17 673	11:16 675, 745-746
9:2 667	10:18 669	11:17-19 677

~ 677 ~

11:17 772	13:5-6 749	1:21 538
11:20-23 677	13:7 749	1:21-23 731
11:27 772	13:10-12 655	1:22 733
11:29-31 677	13:11-13 653	1:22-23 731
11:32-38 677	13:13 679, 740, 751, 772	1:22-24 560
11:32 651, 655	13:14 675	1:22-25 564
11:39-40 677	13:19 652	1:25 538, 553, 731
11:40 749	13:20 655, 665	1:26 562
12:1 652-653, 675, 677, 746	13:22-24 651	1:27 562
12:1-13 676	13:22 651	2:1-12 556
12:2-3 741	13:23-24 652	2:1-6 557
12:2 653, 660, 671, 677, 740, 748, 765, 772	13:23 537	2:1-5 557
12:3 652	Santiago	2:3 553
12:4 652	1:1 549, 731, 787	2:5 557
12:5 741	1:2-8 565	2:6-7 554
12:6-8 661	1:2-6 565	2:7 800
12:7 652, 746	1:2-4 555	2:8-12 731
12:9 746	1:2 554, 556	2:8-9 557
12:12 653	1:3 556	2:8 553
12:13 653	1:4-5 554	2:9 301
12:16-17 674	1:4 553	2:10-11 557
12:16 652	1:5-7 564	2:11 301
12:18-29 672	1:5-6 565	2:12 557, 562, 565, 731
12:18-21 672	1:5 554-555	2:13 558
12:21 655	1:6-8 553, 555	2:14 562, 728, 731
12:22 675	1:6 553	2:14-26 541, 560, 562, 564-565, 727-728, 731
12:22-24 748	1:8 557	2:14-16 556, 734
12:22-29 673	1:10-11 557	2:15-16 632
12:23 648, 675	1:12 556	2:16 562, 728
12:24 655	1:12-15 556	2:17 560, 800
12:25b 673	1:13-15 565	2:18 734
12:28 673	1:14-15 556	2:19 562
13:2 631	1:16 565	2:20 553, 562, 734
13:3 652	1:17 553-555	2:21-24 560
13:4 652, 749	1:18 565, 731	2:22 37, 553
	1:20-21 560	

2:23 557	5:3 197, 559	1:17 641–642, 646, 649
2:24 728, 734	5:4 553, 559	1:18–25 640
2:26 728, 770, 800	5:5 555, 559	1:18–22 740
3:1 731	5:6 555	1:18–19 639
3:1–12 559	5:7–11 553, 555, 736	1:18 636, 638–641, 744
3:2 553, 565	5:7 555–556, 738	1:19 642
3:3–7 562	5:8–9 738	1:20 646
3:5 560	5:8 555, 559	1:21 639–640, 771
3:9 560	5:9 556, 559–560, 800	1:22 640, 642
3:9–10 556	5:10–11 556	1:23–25 639
3:10–12 560	5:11 555	1:23 637, 639, 642
3:11–12 734	5:13–20 564	1:24–25 748
3:13–18 727, 731	5:13–15 565	1:25 633–640, 771
3:13–17 554	5:14 731	2:1 749, 790
3:13–16 734	5:16 565	2:2 637, 642
3:13 728	1 Pedro	2:10 638, 785
3:14 554, 556, 560, 728	1:1–2:10 637	2:11 641, 749
3:15 555, 557, 779	1:1 538, 552, 637, 641, 785	2:11–12 790
3:16 558, 728	1:2 638, 641	2:12 636, 643–644, 703, 746, 749, 792
3:17 553–555, 557, 565	1:3–5 771	2:13 800
3:18 728	1:3 637–640	2:1–3 642
4:1–4 560	1:4 639–640, 649, 748, 771	2:3 639–640
4:1–2 558	1:5 639–640, 748, 771	2:4–7 639
4:1 556	1:6–7 645, 745	2:4–5 789–790
4:4 554, 557	1:6 637, 639	2:5 638, 742, 789
4:8 553–554, 557	1:7 639, 646, 689, 745, 771	2:6 640, 642, 789
4:11 560, 731	1:8 637, 639–640, 771–772	2:7–8 748
4:11–12 556	1:9 639	2:7 771
4:13–16 553	1:10–12 748	2:8 634, 771
4:14 557	1:10 637, 639	2:9 637
4:14–15 557	1:11 642	2:13–3:7 644
4:16 556–557, 560	1:13–14 633, 649	2:13–14 636
4:17 727–728	1:13 637, 639, 749, 771	2:14–15 643
5:1–6 555, 558, 736	1:14 636, 638–639, 641–642	2:15 636, 643–644
5:1–8 799–800	1:15–16 641–642	2:16 636, 642
5:2 558	1:15 637, 749	

2:17 649, 800	4:3-4 647, 649	1:5-7 585
2:18 636	4:3 633, 636, 638-642, 744	1:5 582, 586
2:19 642	4:4-5 646, 759	1:6 582
2:20 636, 640, 644, 643, 749	4:4 634, 638, 642-643, 742, 744-745	1:8 582, 726, 733
2:21-25 643	4:5 639, 646, 748, 799-800	1:9 580, 586
2:21-24 642, 645	4:6 642	1:10-11 791
2:21-23 646	4:7-11 649	1:10 586, 733
2:21 637, 642	4:7-9 800	1:11 580, 584
2:22 642	4:7 751	1:12-3:10 584
2:23 643, 646-647, 748-749	4:9 631	1:12-15 731
2:24 638-642, 644, 742, 785	4:12 634	1:12-13 582
3:1 636, 643, 645, 746, 749, 771	4:13 637, 639, 646-647, 748	1:12 582, 584
3:1-2 636, 644, 793	4:14 634, 641, 643, 645-646, 745	1:14-15 580
3:2 643, 649	4:15 636, 644	1:15 582, 584
3:4 642	4:16-19 647	1:16-21 584
3:5 636, 771	4:16 634	1:16-18 731
3:7 636-637	4:17-18 639, 646, 748, 800	1:16 580, 589, 725, 730
3:9 637, 643, 647, 749	4:17 637, 639, 748, 771, 789	1:17-18 589
3:13 636, 644, 749	4:19 647, 771	1:19-21 725
3:14-15 649	5:2 642	1:19 589-590
3:15-16 643, 746	5:3 641	1:20-21 541, 580, 589
3:15 649, 740, 749, 771	5:5 636-637	1:21 589-590 733
3:16-17 648	5:6 647	2:1-3 546, 580, 591
3:16 634, 636, 642-644, 749	5:7 639	2:1 541, 546, 580-581, 731, 736
3:17 636, 644	5:9 633	2:1-4 735
3:18-22 647, 765, 771	5:10 637, 639, 647, 748	2:2 580-581, 583-584, 586, 635, 726
3:18 762, 765	5:12 538, 633, 636-637	2:2-22 726
3:19-20 648, 740, 759	5:13 633, 637	2:2-3 736
3:19 640, 648	2 Pedro	2:3-10 580
3:20-21 648	1:1-13 584	2:3 582, 735
3:20 771	1:1 541, 586, 731, 770, 791	2:4-22 580
3:21 640	1:2 582, 586, 726	2:4-16 733
3:22 648, 741, 748	1:3 582, 586, 726, 733	2:4-10 800
4:1 645-646, 649, 745	1:3-11 584	2:4 590, 759
4:2-3 646	1:4 585, 587	2:5 590-591, 735, 765, 800
4:3-5 639		

2:6 590, 735–736
 2:7–8 590
 2:7 726, 735
 2:9–10
 2:9 585, 736, 759
 2:10–12 581
 2:10 546, 580, 581, 725, 736
 2:12–13 585, 591
 2:12 583, 725
 2:13 581, 583
 2:14–15 736
 2:14 581
 2:15 546, 580, 584
 2:17 585, 591
 2:18–19 581, 585–586, 736
 2:18 725, 727
 2:20–22 586
 2:20–21 726
 2:20 580, 585
 2:21–22 733
 2:21 580, 584–585, 591, 733, 791–792
 2:22 585, 591
 3:1–2 584
 3:1 582
 3:2 541, 584, 589, 730–731
 3:3–16 727
 3:3–4 581, 591, 725
 3:3 197, 580, 590, 604, 735, 795
 3:4 580, 582, 585, 587, 589–590
 3:5 580, 591, 735
 3:6–7 735
 3:6 591–592, 800
 3:7 585, 587–588, 591, 735–736
 3:8–9 738
 3:8 546, 795

3:9 36, 580–582, 585, 590–592
 3:10–14 736
 3:10–12 588
 3:10 546, 585, 587, 591, 738, 795
 3:11–18 584
 3:11–14 580
 3:11 585
 3:12 585, 587
 3:13 585, 587, 794
 3:14 583, 585
 3:15–16 725, 730
 3:16 541, 580–582, 590–591, 728, 731
 3:17 736
 3:18 582–583, 593, 726
1 Juan
 1:1 603–604, 729–730
 1:1–3 603, 604, 605, 770
 1:14 605
 1:1–4 603, 791
 1:1b 729
 1:2 603
 1:2–5 602
 1:3 603, 729
 1:3–5 614
 1:4 595
 1:5 603, 606
 1:5–2:17 602
 1:5–7 612
 1:6 598, 606, 612, 627, 632, 732
 1:10 598–599, 606, 608
 2:1–6 608
 2:1–2 608
 2:1 595, 607, 608
 2:2 225, 611–612, 726, 762
 2:3–6 541

2:3–5 608
 2:3–4 606, 614, 619
 2:4 606, 612, 615, 725, 728, 732
 2:5–6 613
 2:5 614
 2:6 606, 608, 612, 615
 2:7–8 606, 609
 2:7 595, 603, 614, 730
 2:8–11 613
 2:8 595
 2:9–11 613
 2:9 598, 605–606, 615, 617, 621
 2:10 614
 2:11 598, 606, 621
 2:12–14 595
 2:12 595
 2:13–14 609
 2:13 595, 730, 603
 2:14 595, 603, 730
 2:15–3:24 612
 2:15–17 612, 617
 2:15 598, 609
 2:16 606
 2:18–3:24 602
 2:18–23 612
 2:18–19 591
 2:18 284, 596, 604–605, 734, 798
 2:19 596, 605, 614, 617, 619, 621, 625, 632, 724, 728, 734
 2:20–21 724
 2:20 596, 602–603, 619
 2:21 595, 601, 615
 2:22–23 596–597, 604
 2:22 284, 604, 734, 798
 2:24–3:10a 612
 2:24–25 603, 724, 730

2:24 601, 603, 612, 730
 2:25 621
 2:26–27 596, 603
 2:26 595, 597, 605, 734
 2:27 601, 612, 724
 2:28 614, 734, 738
 3:1–10 608
 3:4 607, 610, 726
 3:5 607
 3:6 598, 607, 608, 631
 3:8 607, 732
 3:9–10 613
 3:9 598, 607–608
 3:10 606, 612, 607, 732
 3:11 603, 612, 614, 730
 3:12 219, 613
 3:13 617
 3:14–15 613, 732
 3:14 627
 3:15–18 598
 3:15 219, 617, 621
 3:16 613, 614, 627
 3:17–18 619
 3:17 606, 614, 627, 725, 732
 3:18 614, 725, 728, 733
 3:19 627
 3:23–24 619, 725
 3:23 614, 726, 729, 770
 3:24 612, 614, 780–781
 4:1–5:12 602
 4:1–2 770
 4:1 541, 601, 724, 734, 779–780
 4:2–3 196, 597, 724, 729, 734, 781
 4:2 603, 732
 4:3 604, 798
 4:6 601, 730, 779, 781, 792

4:7–12 612
 4:7–8 612–613, 615, 725
 4:8 781
 4:9 174
 4:10 225, 232, 611, 613, 726, 762–763
 4:11 301, 613, 627
 4:12–13 781
 4:12 631
 4:14 603, 791
 4:15 604
 4:16 612, 615
 4:19 232, 612, 613, 615, 732
 4:20–21 619
 4:20 598, 617, 621, 631
 4:21 612, 614–615, 619
 5:1–3 612, 615
 5:1 597, 604, 770
 5:2–3 614, 619
 5:3 618–619
 5:4 603
 5:5 597, 604, 770
 5:6–9 603–604
 5:6–8 225, 228, 610, 781
 5:6–7 729
 5:6 598
 5:7–8 603
 5:8 791
 5:10–13 770
 5:13 595–596, 601, 614, 621, 628, 791
 5:14–21 595
 5:17 610
 5:18 598, 607
 5:20 603–604
 5:21 605

2 Juan

1 595, 618
 2 618
 3 617
 4–6 618, 632
 4 725
 5 618–619
 6 617–618, 632
 7–11 626, 630, 724
 7 196, 284, 597, 603–604, 617, 620–621, 724, 729, 732, 734, 798
 8 621
 9–10 617, 620, 630
 9 597, 601, 724, 727
 10–11 288, 617, 621, 622, 625, 630
 11 622
 13:12–17 619

3 Juan

1 595, 626
 3 626–627, 725
 3–6 626
 3–5 631
 5 626
 6 626, 628, 629
 7–8 626
 7 627–628
 8 627
 9 625, 629
 9–11 626, 733
 9–10 629
 10 625, 630, 631
 11 629, 631, 732
 12 626

Judas

1 730

3 540, 546, 567, 575, 724, 730,
770, 791–792, 795

4 567, 571–572, 581, 635, 725,
727–728, 730, 734–735

5–19 571, 735

5–7 572, 590, 734

5 568, 573, 733

6 568, 573–574, 581, 735, 759

7 567–568, 574, 576, 590, 733,
735

8–10 581

8 546, 568, 570, 575, 580–581,
724–727, 732

10 725, 733

11–12 590

11 568, 574, 581, 724, 733–734

12 567, 569, 572, 581, 725

13 567, 572–574

14–15 567, 571, 581, 727, 734,
795

14 574, 725

16 568, 581, 724–725

17–18 573, 735

17 541, 572, 730

18 573, 590, 604, 724, 738, 795

19–20 779

19 567–568, 571, 575, 724, 726,
728, 732

20–22 567

20–21 575

20 575, 730

21 193, 575–576

22–23 575–576

22 735

23 575

24 576

Apocalipsis

1:1 553

1:3 553, 689

1:4–5 553, 741

1:5 639, 698, 773

1:6 634, 743

1:9–3:22 689

1:10 700, 780

2:1–3 760

2:2 689

2:7 749, 779

2:8 710

2:9 689, 699, 709

2:10–11 741

2:10 749

2:11 588, 779

2:13–14 689

2:13 689, 699, 773

2:14 689, 709, 715, 746, 749

2:17 691, 749, 779

2:19 689

2:20 636, 689, 709, 715, 741, 746,
749, 780

2:20–27 741

2:23 801

2:24 541

2:26 746

2:26–27 741, 756

2:26–28 749

2:29 779

3:1–2 689

3:4 689, 715, 749

3:4–5 691, 700, 741, 749

3:5 700, 746

3:6 779

3:8 699

3:8–12 741

3:9 689

3:11 751

3:12 742, 746, 749, 791

3:13 699, 706, 779

3:14 773

3:15 791

3:17–18 689

3:18 691

3:21 700, 705, 741, 749, 756, 765

3:22 779

4:1–16:21 691

4:1–5:14 691

4:2 780

4:3 719

4:4–11 794

4:4 784

4:5 691

4:6 691

4:10–11 691

5:5–6 765

5:6 691, 705–706, 710, 741, 757

5:6–13 710

5:9 639, 691, 698, 720, 757, 794

5:9–10 765

5:10 710, 743

5:12 741, 757

5:12–13 765

5:13 756

5:14 691

6:1 691

6:1–16:21 691

6:1–17 747

6:1–2 693

6:1–7 693

6:1–8 699, 748

6:3 691

6:3–4 693

6:5 691	9:12 696	12:13-17 704, 707
6:5-6 693	9:15 696, 720	12:13 707, 717, 744, 746, 759
6:7 691	9:18 696, 720	12:14 705, 710
6:7-8 693	9:20-21 696	12:15 744
6:9-10 693	10:1-11:14 700	12:17-18 744, 746
6:9-11 748	10:1 701	12:17 717, 746, 773
6:10 799	10:10 701, 706	13:1-22:21 707
6:11 691	10:11 701	13:1-18 744
6:12-17 748	11:1-2 701, 742, 789-790	13:1-2 707
6:16 756	11:1 701	13:1 710, 715-717, 746
7:1-8 698, 748	11:2-3 790	13:2-4 798
7:1-3 699	11:2 701, 742	13:2 710, 717
7:2-4 746	11:3-13 702	13:3 708, 710
7:3-4 701	11:3-12 703	13:4 717
7:3 699	11:7 604, 702	13:5-6 715, 743
7:4-8 784	11:11-12 703	13:5 709-710, 743
7:5 746	11:13 693, 720, 747	13:7 707, 709-710, 715-716, 760, 773, 798
7:9-17 69	11:15-19 693	13:8 757
7:9-10 705, 756, 794	11:15 716	13:9-10 710
7:9 691, 710, 720, 746	11:18 744	13:10 709-710, 773
7:11-12 794	11:19 691, 791	13:11-17 716
7:12 746	12:1-15:4 704	13:11-12 798
7:13-14 691	12:1-13:18 604	13:11 707, 710, 717
7:14 698, 701, 741, 746	12:1-17 704-705	13:12 760
7:15 741-742, 791, 794	12:1-6 704, 746	13:13-15 709
7:16-17 794	12:1 705	13:13-14 710
7:17 705, 741	12:3-4 744	13:14 708, 710
8:1 693	12:3 716-717	13:15-17 707
8:5 691	12:5 705, 741	13:16-17 709
8:6-21 747	12:6 705, 707, 710	13:17 710, 744, 760
8:7-9:21 693, 696	12:7-12 704, 706	13:18 707
8:7 689	12:7-9 744, 759	13:12 744
8:11 720	12:9 705, 717,	14:1-5 699, 710, 746
8:13 696	12:10 710	14:4-5 699, 741
9:1-2 695	12:10-12 706	14:4 689, 700
9:5 696	12:11 741	

14:6-7	711, 720	17:5	633, 714, 744	19:11	716, 773
14:8-11	604	17:6	715	19:14	691
14:8	633, 711, 714, 748	17:8	715-716, 748	19:15	720
14:9	744	17:9	633, 713-714	19:16	710
14:9-11	748, 773	17:11	715	19:17-20:10	604
14:12	773	17:12-14	720	19:17-18	720
14:13	801	17:13	716	19:20	716, 744, 780
14:15-16	194	17:14	716, 748	19:21	720
14:15	742, 791	17:15	714	20:2	717
14:17	742, 791	17:16	716, 748	20:4-5	717
15:2	710	17:17	716	20:6	719, 743
15:3-4	711	17:18	633, 713	20:7-9a	717
15:4	720	18:1-24	748	20:9-10	801
15:5-8	791	18:2	633, 714, 720	20:10	716-717, 743, 748, 780
14:9-11	711	18:3	713-714	20:11-15	748
14:14-20	711	18:4	715, 750-751	20:12	801
16:1	791	18:6-8	714	20:12-13	801
16:1-21	711, 748	18:6	713	20:14-15	801
16:2-21	693, 696, 704	18:7-8	714	20:14	717
16:9	696	18:7	713, 747	21:1-22:5	712
16:10-11	696	18:9-20	720	21:1-27	749
16:13	716-717, 744, 780	18:9	713	21:2	718
16:14	779	18:10	714	21:3	718, 720, 743, 749
16:15	715	18:11	713	21:4	719, 749, 794
16:17	742, 791	18:12-13	713, 744	21:4-5	794
16:18-21	691	18:17	714	21:5	773
16:19	633, 711, 714	18:19	714	21:6	794
17:1	712, 714	18:21-23	714	21:7	746
17:1-22:5	712	18:21	633, 714	21:8	719, 748, 794
17:1-20:15	712	18:24	747	21:9	712
17:1-18:24	798	19:1-21	798	21:10	720-721
17:1-18	604	19:2	713, 744	21:11	718-719
17:1-2	713, 744	19:2-3	748	21:12-14	691
17:2	714, 720	19:4	794	21:12	718
17:3	715, 780	19:5	741	21:14	718, 784
17:4	713-714	19:11-21	716, 748	21:18-21	718

21:18-19	719	2:8	403	1:30	552
21:19-21	719	3:9-4:4	419	2:1-11	552
21:21	718-719	3:32	102, 205	10:14	281
21:22	718, 742, 791	6:1-72	552	19:20	552
21:23	719	1 Esdras		19:2-3	328
21:24-26	794	4:47	628	21:11	552
21:24-25	721	2 Esdras		23:27	552
21:24	720-721	4:51-5:13	280	24:1-29	419
21:26	720	13:30-32	280	35:12	390
21:27	719-720, 794	14:13-18	280	44:19-21	392
22:1	705, 756, 794	Judit		46:5	460
22:1-3	719	3:11	363	50:27	552
22:2	718, 720, 749, 794	10:5	416	Tobías	
22:3	705, 721, 756	12:2	380	3:11	363
22:4	720	1 Macabeos		4:14	558
22:5	749	1:54	284, 796	4:5-19	411
22:6	720, 773, 780	1:59	284, 796	4:7	632
22:7	751, 798	7:9	192	12:6-10	411
22:10	780	12:4	628	14:5	788
22:12	751, 798	2 Macabeos		14:6-7	785
22:14	749	1:1-2:18	552	Sabiduría de Salomón	
22:15	794	1:15	391	2	228
22:18	553	1:8	391	2:12-20	348
22:18-19	689	1:10-2:18	552	2:19	348
22:20	751, 798	2:4-8	788	5	228
22:6	779	6:2	284	6:17-20	587
22:7	681	6:12-16	280	7:1-8:1	658
Apócrifa		6:28	228	7:9	419
Adiciones a Ester		12:15	460	7:11	419
3:37-4:1	103	Oración de Manasés		7:14	419
14:17	380, 416	8	392	7:17	419
Baruc		Sirac		7:21	658
1:15-3:8	296	1:11-27	552	7:22	419
1:21-22	299	1:28	552	7:26	658
1:22	403	1:28-2:6	552	8:18	419
2:6-8	299	1:29	552	9:9	102, 205

~ 686 ~

10:7 574

13:1-9 133

15:18-16:1 389

11-16 389

13:7-10 389

11:15-16 389

14:11 389

12:23 389

14:12 389, 713

ÍNDICE DE OTRAS LITERATURAS ANTIGUAS

Antiguo Testamento Pseudoepígrafa

Apocalipsis d'e Abraham (Ap. Ab.)

9-29 416

9:2-3 178

9:7 417

Apocalipsis de Sofonías (Apoc. Sof)

3:6-9 422

6:11-15 416

7:1-11 422

Asunción de Moisés (As. Mos.)

10:1 760

2 Baruc

4:1-7 675

11:1 633

13:3-10

16:7 633

25-28 280

29:3-30:1 717

32:6 397

40:1-4 717

56:13 759

70:1-10 280

72-73 787

72:2-74:3

72:4 439

1 Enoc

1:9 327, 573, 734

6-19 759

6-16 648

6-7 568

7-36 416

7.1 568

9-10 706

10:4-6 573

10:11-12 442

10:21 787

12.4 573

15:3, 10 573

16:3 442

18:9-19:3 573

19 573

21:7-10 573

22:13 329

25:6 329

38:5 327

45:3 675

45:4-5 397

46-48 76

48:9 327

62-71 76

64-69 648

85-89 648

86:1, 3 706

88:1-3 573

90:27-33 787

90:33 439

91:12-17 717

91:13 788

95:3 327

96:7 422

97:5-7 422

98:6-8 422

98:12 327

102:4-103:4 329

104:7 422

106 648

2 Enoc (2 En.)

4 759

19:1-4 417

44:5-7 422

50:1 422

52:15 422

53:2-3 422

4 Esdras (4 Esd.)

3:1, 28, 31 633

6:58 70

7:26-30 717

7:26 675

8:52 675

9:23-28 417

12:51 417

13 76

José y Asenat

8:5 416

Jubileos (Jub)

1:17-18 787

1:17 788

1:23-25 327

1:27-2.1 672

1:27-28 675

1:28 675

1:29 397

2:2 417

4:21-22 648

4:23 422

4:26 397

5:6 759

7:20-33 648

10:5-6 759

23:10 392

23:11-31 280

23:29 760

39:6 422

Carta de Aristeas

8:5 445

Cartas de Aristeas

139 445

4 Macabeos

5:1–7:23 228

6:28–29 762

7:17–18 554, 556

18:3 587

Salmos de Salomón (Sal. Sal.)

3:11–12 193, 195

13:9–10 280

17:4 66

17:21–27 205

17:21, 32 66

17:22–25 66

17:25–26, 31 103

17:26–27 66

17:29–31 386

17:32 66

17:40 66

18:4 70

18:5 66

18:6 66

Testamento de Abraham (Test. Ab.)

12:7, 12, 17–18422

Testamento de Benjamín (T. Ben.)

3:9 787

Testamento de Dan (T. Dan.)

5:10 760

5:12 675

Testamento de Judá (T. Jud)

24:6 787

25:3 760

25:5 787

Testamento de Leví (T. Lev.)

18:3, 9 787

18:12 760

Testamento de Neftalí (T. Nef.)

8:3–4 787

Testamento de Rubén (T. Rub.)

4:6 713

Testamento de Simeón (T. Sim.)

5:3 713

Testamento de Salomón

15:14 441

Testamento de Zabulón

9:8 787

Vita Adam et Evae (Vit. Ad. o Vida de Adán y Eva)

12–16 706

17 178

Josefo y Filo

Josefo

2.103 471

2.409, 416 686

2.454–510 292

4.476–85 574

5.212–214 221

5.219 221

5.234 719

7.218 686

Antigüedades (Antiquitates Judaeae o A.J.)

1.53 559

3.168 719

10.51 289

13.297 289

15.136 570

17.327 471

20.197, 199–203 550

Contra Apio (C. Ap.)

2.190–219 425

2.218 354

Vida (Vit.)

427 471

Filo

De aeternitate mundo (De aetern, mundo o De la eternidad del mundo)

108–12 417

De decalogo

165–67 425

De ebrietate

(Ebr. o De la borrachera)

30 564

De gigantibus

(Gig. o De gigantes)

39 370

De praemiis et poenis o Recompensas y Castigos. (Praem)

164–72 787

De sobrietate o De sobriedad. (Sobr)

62–64 662

De vita contemplativa (De vit. cont. o De la vida contemplativa)

3 417

De vita Mosis (Mos. o De la vida de Moisés)

1.147 695

2.43.44 787

2.66, 71, 75 662

2.212 370

2.124 719

Quis rerum divinarum heres sit o ¿Quién es el heredero de las cosas divinas? (Rev. div. her.)

134 417

140 417

Otra literatura judía

m. 'Abod. Zar. (mishnah Avodab Zarah

4.8–5.12 416

Memar Marqah

2.40.28 171

3.6 171

Coheloth Rabba

1.8 172

Tanchuma Ekeb

7 172

Tárgum de Isaías (Tg. Isa.)

Literatura de Qumram

1QH 4.15 397

1QH 11:6–18 280

1QpHab 5.4 327

1QpHab 8.1–3 387, 773

1QS 4.23 397

1QS 8.9–16 152

1QS 11.19 438

4QFlor 1.1.10 657

4QMMT 112–118 354

4Q171 3.20 397

4Q174 1.10–13 170

4Q246 2.1–8 170

4Q399 393

4Q416, Frag. 1 272

4Q416, Frag. 2 272

4q510 4–5 418

4Q521 139

11Q13 67, 70

11Q19 29.8–9 218, 788

CD 2.18–20 759

CD 3.20 397

Padres apostólicos

1 Clement (1 Clem.)

7:4 639

10:7 631

11:1 631

12:1–2 631

Didaqué (Did.)

11:6 629

11:7–12 779

12 628

12:1 630

12:3 629

12:3–4 288, 289

12:5 629

16:1 275

16:4 604

Ignacio

A los Efesios

5:2 437

12:1 437

16:1–2 437

A los Magnesios (Magn.)

7.2 437

8–9 599

8:1–11 437

10:3 599

A los Filadelfios

6:1 437

8:2 437

A Policarpo

6:1 437

8:2 437

A los Esmirnios (Esmir.)

2:1 598

6:1 442, 598

6:2 598, 599

7:1 599

A los Tralianos (Tral.)

9:1–2 196

10:1 598

Policarpo

Filipenses (Phil.)

1:1 628

7:1 196

Pastor de Hermas

Mandatos (Herm. Mand.)

8:10 631

Similitudes (Herm. Sim.)

9:27.2 631

Pseudoepígrafa del Nuevo Testamento

Evangelio de María

3.3–6 600

10.12 600

Evangelio de Tomás (Ev. Tom.)

99 55

Oráculos Sibilinos (Orac. Sib.)

3.53–60 588

3.71–74 588

3.79–92 588

3.702–4 787

3.716–20 787

3.767–75 787

4.137–39 708

4.145–48 716

5.159 633

Padres de la Iglesia

Agustín

Respuesta a las dos cartas de los pelagianos

1.8 (13)–1:11 (24) 402

Armonía de los evangelios (De consensus evangelistarum o Cons.

1:1–9 53

1.10 53

1.52 53

2.1 53

Proposiciones de la Epístola a los Romanos

42–46 402

Clemente de Alejandría

Quis div. (Quis dives salvetur o ¿Quién es la persona que es salva?

42 688

Stromata (Strom.)

1.3 313

1.591–2 473

3.2.5.1 569

3.2.10.1 569

3.2.11.2 569

Eusebio

Hist. eccl. (Historia ecclesiastica)

2.23 550

2.25.5–8 708

3.26 456

3.25.3 579

3.3.1 579

6.12.3–4 52

6.14.5–7 57

Praep. ev. (Praeparatio evangelica or Preparación para el evangelio)

174b–c 526

357d–358a 425

Gregorio de Nisa

Homilías sobre las Bienaventuranzas

6.6 101

Hipólito

Haer. (Refutation omnium haeresium o Refutación de todas las herejías)

8 417

9 417

9:11 421

10 417

11 417

Ireneo

Haer. (Adversas haereses o Contra las herejías)

1.6.2 600

1.7 600

1.23.1, 5 456

1:24.1–2 456

1.25.6 458

1.26.1 599

3.2.1 52

3.3.4 599

3.4.3 456

3.11.7 53

3.11.8 56

3.11.9 56

3.12.1–4 56

3.13.1–3 57

3.14.4 57

4.30 694

5.30.3 688

Jerónimo

Comm. Tit. (Commentariorum in Epistulam ad Titum o Comentario sobre la Epístola a Tito

707 473

Justino Mártir

1 Apol. (Primera Apología)

4 635

26 457, 569, 635

56 635

Dial. (Diálogo con Trifón el judío)

8.4 172

10 689

35 411

82.1–2 283

103.8 54

110.1 172

Lactancio

Inst. (La divina institución)

3.17 583

Origen

Cels. (Contra Celso)

1.26 418

2.35, 38 227

3.44 429

3.55 308

3.62 759

5.14 336

5.6 418

5.62 458

6.24 476

6.40 569

8.55 488

8.66 126

8.67–68 488

8.69 488

Comm. Jo. (Commentarii in evangelium Joannis o Comentario sobre el Evangelio de Juan)

5.7 56

Comm. Matt. (Commentarii in evangelium Matthaei o Comentario sobre el Evangelio de Mateo)

15.14 52

27.22 227

Hom. Jes. Nav. (In Jesu Nave homiliae xxvi o Veintiséis Homilías sobre Josué)

7.1 579

Tertuliano

Apología

39 569

Praecr. (praescriptione haereticorum o Prescripción contra los herejes)

41 458

Pud. (De pudicitia or del pudor)

20.3–5 674

Scap. (Ad Scapulam o A Escápula)

2 748

Literatura Clásica

Aeliano

NA (De natura animalium o De la naturaleza de los animales)

17.11 272

Andócides

Orac. Mist. (Sobre los misterios)

126.5 178

Aristófanes

Eccl. (Ecclesiazusae o Mujeres de la Asamblea)

777–83 351

Cicerón

De Officiis (De deberes)

1.150 308

Nat. d. (De natura deorum o De la naturaleza de los dioses)

1.4 738

2.8 743

2.118 587

Rosc. amer. (Pro Sexto Roscio Amerino o Defensa de Sexto Roscio of Ameria)

75 587

Tusc. (Tusculanae disputationes o Disputas tusculanas)

1.5.10 335

1.9.18 335

Resp. (De re publica o De la república)

6.14, 16 335

Ver. (In Verrem o Contra Verres)

4.65 341

5.106 341

Dio Cassius

Hist. (Historia o Historia romana)

51.20.6–9 713

53.15.4 459

64.9 708

67.14.1–3 687

67.4.7 687

67.13–4 687

68.1.2 687

Dio Crisóstomo

Or. (Oraciones)

4.131–32 370

4.14–15 371

45.1 687

54.1 370

Diodoro Siculo

Vitae philosophorum

34.1.1 759

Diógenes Laertius

34.1.1 582

Dionisio de Halicarnaso

Ant. rom. (Antiquitates romanas o Antigüedades romanas)

2.19.3 743

Epícteto

Diatr. (Diatribai o Discursos)

2.14.8 424

2.17.3 424

3.24.14–16 70

Homero

Ilíada

1.544–63 70

Livio

Historia

1.19.4 743

39.8–19 476

39–8–14 744

39.13–9 476

39.15.11 476

39.15.13 476

39.15.14 476

Lucano

Farsalia

2.304–9 762

9.426–30 683

Luciano

Fug. (Fugitivo)

12–21 269

13 308

14 270, 370

16 269

17 308

19 269

Bis. Acc. (Bis accusatus o Doble acusación)

6 269

Peregr. (De morte Peregrinus o La muerte de Peregrino)

13 288

19 269

Herm. (Hermotimo)

59 370

De funerales

1–9 336

10–12 335

13 336

16–19 336

Marcial

Epigrammata

1.20 321

3.60 321

Minucio Félix

Oct. (Octavio)

5-13 635

Onasander

De imperatoris officio

1 467

Petronio Arbitrio

Sat. (Satírica)

119 183

Filodemo

ad contubernales 582

Filostrato

VA (Vita Apollonii o Vida de Apolonia)

1.13 370

Platón

Faedro

115.c.7178

Resp. (Respublica o República)

IV 433A, C-D 424

Theat. (Theaetetus)

167ab 587

176ab 587

Plinio el joven

Ep. (Epístolas)

2.6 321

8.23.2 480

9.21 430

9.24 431

10.18 459

10.96 554, 687, 709, 742, 744, 745

10.97 745

Pan. (Panegyricus o Panegórico)

33.4, 52 687

74.5 744

Plutarco

De superstitione (De fanatismo religioso)

170 E 441

Pseudo-Focilides

Oraciones

175-227 425

Quintiliano

Inst. (Institutio Oratoria o Educación del orador)

1.2.8 569

Séneca

Epístolas

6 480

87.41 683

94.1 424

Ben. (De beneficiis o De Beneficios)

2.18.1-2 425

Juan Estobeo

4.22.24 425

Suetonio

Claudio

25.4 412

Domiciano

12.2 687

13 687

Nerón

16 742

16.2 708

49.3 708

57 708

Tácito

Agr. (Agrícola)

30 683

Ann. (Annales o Anales)

1.39, 57 686

3.53-55 683

4.56 713

14.31-32 686

15.44 476, 634, 708, 721

15.44.2-8 708

15.44.3 721, 742

15.44.4 739, 742

15.44.5 759

Hist. (Historiae o Histories)

1.2 708

2.8-9 708

5.2 471

5.5.1 634

Virgilio

Eneida

6 335

Vitae Aesopi (Vida de Esopo), Vita G (Vida G)

29.20 178

Papiri

POxy XII 1481 343

Teb 703 458

Nag Jammadi

Del origen del mundo

II.101 456

ÍNDICE TEMÁTICO

abominación, que causa desolación, 284

Abraham, 608–9; descendencia de, 385; y fe, 303, 392–94, 513, 523; y su «simiente», 292, 295–98; verdadero heredero de, 407

Acaya, 379

Adán y Eva, 461, 465

adoración, 311, 466–67; interrupción en, 498; reunidos para, 464; de muchos dioses, 316; orden de, 465; unidad en, 319

adversidad, soportar, 481

Agustín, 52, 60, 402

alma, y cuerpo, 335

amor, abandonado, 617; carácter de, 271; mandamiento, 595, 619; conceptos de, 586; edifica, 316; para los étnicamente distintos, 154; en Juan, 231–33; significado de, 613; necesidad de, 618; unos a otros, 615–16, 631–32; por el prójimo, 432; como prueba, 631–32; búsqueda del, 322; y sufrimiento, 261–65

Anciano de Días, 76, 209

Anciano, el, 653; de 1 Juan, 595–96; respuesta de, 602; en 2 Juan, 617–23; en 3 Juan, 625–32

ancianos, 466–67

ángeles, encima de, 651; caídos, 568, 573, 590, 649; Miguel y sus, 706; le muestra a Juan, 712; superior a, 656

anticristo, 284, 596, 605

antinomianos, 567

Antioquía, 291, 299

Apocalipsis, libro de, 681–722

apóstoles, 652; autoridad de, 143, 309; como fundadores, 540

Aquila y Priscila, 307

Aristóteles, 424

Armagedón, 699

armonía, dentro de la iglesia, 410–12

armonía étnica, 413

arrepentimiento, 223, 523

autoridad, 440, 464; aceptación de, 39; de la Biblia, 24; de las tinieblas, 421–22; de tradiciones iniciales, 602; eclesiástica, 652, 658; del evangelio, 39

Babilonia, unida a Roma, 633; destrucción de, 714

Bernabé, 146

bestia, 682; marca de la, 696, 709–11; del abismo, 631

Biblia, estudio histórico de, 24; interpretación de, 19

Caída, la, 464

Calvino, Juan, 302, 584

canon, el, 681; idea del, 28; cuestión del, 29–32; enfoque en el, 35; Nuevo Testamento, 540–41, 548; canon dentro del, 37–40

carne, comer, 316. [*Ver también*], comida, restricciones

carne, conforme a la, 337, 362; viene en, 558; tendencias de, 423; aguijón en, 369

cartas, a las iglesias, 254; de recomendación, 371–73

catolicismo temprano, 536, 542, 585

Celso, 51, 308

Cena del Señor, 279–80, 526; divisiones en, 320–21, 330

Cicerón, 308, 335, 348

cínicos, 269–70, 271–72, 287, 370, 628

circuncisión, 291–92, 291–92, 300–01, 331, 352–53, 390, 404–405, 423

ciudadanía, en el cielo, 346–47, 355

Clemente de Alejandría, 57, 313

código de santidad, 495–96

Colosas, 415

Colosenses, carta a los, 415–27

comida, 525–26; abstinencia de, 460, 463; leyes, 291, 300; restricciones, 331

comunión, creyentes, 619; con Dios, 608–9; permanecer en, 613, 615–16

consuelo, en desesperanza, 363

conducta, conocimiento y, 472

conocimiento, 322, 478; base para, 725; y conducta, 472–73; destructivo, 316–17

consumación, de todas las cosas, 793

copas de juicio, 712

cosmovisiones, choque de, 723

corazones, 372–73

Cordero de Dios, 174–75, 224; Jesús como, 710–12

cosmos, 415, 435, 448

creación, 455, 461–63; de Adán y Eva, 461; de Dios, 438; e idolatría, 132–33; la nueva, 793–94, 798–99

Creta, 471–78

cruz, la, 419; descripción de, 223–25; es locura, 313–14; proclamación de, 355; sufrimiento en, 481

cristianismo, afirmaciones históricas de, 61–62; oponentes al, 51–52; relación al judaísmo, 654

cristianos, situación de, 637; sufren, 671; quiénes son los oponentes, 743–44

Cristo. *Ver* Jesucristo

cristología, 231, 733; de la iglesia inicial, 350

crucifixión, 222–23, 240, 282, 354, 761, 764, 768

cuerpo y alma, 335

cultos de Tesalónica, 262–63, 271–72;

cumplimiento en Mateo, 237

dar, privilegio de, 376–77

David y Jesús, 206–07

debilidad, apostólica, 367–70; como contexto, 377–78; poder en, 531

demonios, Jesús reprende a los, 142–43; poder sobre, 213 poderes de, 440

diáconos, 466–67

diablo, gobierna un reino, 438

Día de expiación, 221–22, 230, 392, 310, 653, 655, 671; cumplimiento de, 609–12, 615–16

Día del juicio, 700, 735–38, 802

día de reposo, autoridad sobre el, 98; curaciones en, 144, 140

día del Señor, 282–84, 507–08, 800

Diáspora, 551–52, 553, 641

[*Diatessaron, *] 50, 52, 61

Dio Crisóstomo, 269, 370

Dionisio, adoración a, 271

Diótrefes, como ejemplo negativo, 629–30

Dios, carácter de, 529–30; único verdadero, 460; presencia de, 646; soberanía de, 720; comprensión de, 40–41

discipulado, 159–60, 199

discípulos, comisión a sus, 104; fracaso de, 85; reunión de, 176; de Jesús, 83–84, 89, 218; misión de, 233; negativos, 236; retrato de, 684

diversidad, entre los Evangelios, 49–58; del Nuevo Testamento, 36–37, 44–45

divorcio, 99–100, 309

docetismo, 196, 227

doctrina, correcta, 460–63; sana, 471; cristiana tradicional, 652

dogmática, teología, 23

Domiciano, reino de, 687

dones espirituales, 321

ebionitas, 53

edificación, de la iglesia, 323, 500

Efesios, carta a, 435

igualitarios, 475

Elías, el precursor, 175

encarnación, 620–21, 671

enseñanza escatológica, 282

enseñanza ética, cuerpo de, 282

Epafrodito, 341–43, 345, 347, 356

Epícteto, 70, 424

epicúreos, 582, 742

Epicuro, 348, 525–26

Epiménides, 473

escatología, 41, 490, 509–10; gracia y, 313; en el Evangelio de Juan, 195–96, 198–99; mal entendimiento de, 373; de cartas paulinas, 439–40; como revelación, 734–38; en 2 Pedro, 579 esclavitud, en Roma antigua, 429, 434, 474–76

Escuela de Tübingen, 536–38, 542

escribas, 110–11, 118, 144–45, 236

Escritura, 324, 406, 755; Dios habló en, 655; el evangelio y, 384–87; significado de, 32

estoicismo, 345, 587, 742

esperanza, 395–98, 572; para la nueva creación, 799; hospitalidad, como prueba, 631–32; y obediencia, 405–6; y sufrimiento, 261–65; de los tesalonicenses, 273–74, 276–77

Espíritu Santo, y ética, 245; como sello de garantía, 440; don del, 397, 404; iluminación de, 29; guía a creyentes,

301–2; orar por el, 161; presencia de, 164–65, 353, 698–701; resistencia al, 216; función de, 778–84; envío de, 226; templo del, 329, 789; y Timoteo, 484; obra de, 270–71

esposas, sumisión de, 643–44

ética, 432–33, 509, 521, 727–28, 736–37; preocupación por, 301; y Espíritu Santo, 245; en Santiago, 727–28; en 2 Pedro 579; como prueba, 732

Eusebio, 51, 57

evangelio, y adversidad, 342; como canon, como justicia de Dios, 382; 60–61; consagración al, 267; cuádruple, 49, 55, 61; dimensiones de, 295; por fe, 384; fidelidad a, 334–35; implicaciones sociales de, 434; inclusividad de, 303; de Jesucristo, 49, 239; ley mosaica y, 304; naturaleza de gracia de, 313; proteger el, 483; de Pablo, 294; pluralidad de, 57; proclamación de, 344–45; progreso de, 356; testimonio del, 203; unidad del, 55

Evangelio de Pedro, 50, 52, 54, 59

Evangelio de Tomás, 54, 59

Evangelio de verdad, 56, 61

Evangelios Sinópticos, 57, 59

Evodia y Sintique, 349

exégesis bíblica, 22–23

expectaciones judías, 397

expectaciones mesiánicas, 170–173

expiación, 392, 394, 611, 688; muerte como, 220–25; por el pecado, 240

extranjeros residente, viviendo como, 641, 643, 649

falsa enseñanza, 454; en Creta, 471–78; en Éfeso, 454–66; guardarse de, 483–86; en Tesalónica, 279, 280; amenaza de, 351

falsos apóstoles, 371

falsos maestros, en 2 Pedro, 580–81; en Judas, 567–70, 571, 574–75

falsos profetas, 605

familia de Dios, 466–67; relaciones en la, 480

familia, manejo de la, 421

fariseos, 84, 89–90, 110, 112–13, 118, 144–45, 236

fe, Abraham y, 392–95; conceptos de, 586; efectivo por, 387; enfoque de, 766; en Dios, 297; en Jesús, 252; en Juan, 231; justificación por, 256–58, 258–59, 395, 512, 514–523; líder de la, 680; no por vista, 373; como obediencia, 769–73; perspectiva de la, 35; y razón, 22, 42–43; señales y, 182–192; de los tesalonicenses, 261, 265–66, 276; y obras, 293, 560–64, 736

fideísmo, 41

fiesta de amor, 569

Fiesta de Panes sin Levadura, 325

Filemón, 429–434

Filipenses, 341–57

Filón, 370, 424, 564

Galacia, problema en, 291

Gálatas, 291–305

generosidad, 375

gentiles, llamado a, 294; y circuncisión, 300–1; como pueblo de Dios, 296; expansión a, 147–150; favor a, 143; le siguen, 84; inclusión de, 252, 297, 393, 496; judíos y, 42, 438; grandes números de, 409–10; y la ley, 248, 291, 302–3; Pablo y, 307; revelación a, 234; bajo pecado, 388–89, 391; unificación de, 443–44

glosolalia, don de, 311, 498. [*Ver también*] lenguas

gnosticismo, 456–57, 465, 472

gobierno, sumisión al, 411

gozo, 345, 637

gracia, llamado por, 300; papel central de, 376–77; de Cristo, 256; en elección, 500; y escatología, 316; por fe, 518; en cartas de Pablo, 531; perversión de, 567–68; pobreza y, 375; puesta a un lado, 317; y sufrimiento, 649 suficiencia de, 370; testimonios de la, 637

Gregorio de Nisa, 100

grupos étnicos, 154–55

hablar, 370; peligro de, 559–60

Hebreos, carta a los, 651–680

Hechos, libro de, 125–167

hermanos, cristianos como, 430

Herodes, 90

herejía, 547, 751

Hijo de Dios, 69, 75; Jesús como, 169–170, 180, 183; superior a, 656

Hijo del Hombre, 75, 77–78, 92, 98, 175, 178; rechazo de, 208–9, 219

hipocresía, 116, 120, 237, 239

historia cristiana, 544–45

historia de la salvación, 125–138, 207, 295, 296; en Lucas-Hechos, 165; y oración, 163–64

historia, de teología bíblica, 21–23; Cristo en, 416; cristiana, 544–45; de cristianismo primitivo, 25–28, 33, 755; de Israel, 207; naturaleza de, 527–28; de teología del Nuevo Testamento, 41; propósitos en, 166; teología o, 19; veraz, 53

histórico crítico, método, 60

hombres, y mujeres, 465

Homero, 335

homosexualidad, 568

humanidad, 528; de Jesús, 603–4

idolatría, 311, 316–17, 329–30, 333, 713; creación y, 132–33

ídolos, adoración de, 634

iglesia, amonestación a, 118; armadura de, 449; y canon, 35; conducta en, 460, 463–64; formación de, 438; como lugar de morada, 708; edificación de, 323, 380; y armonía, 411–12; cabeza de, 420; identidad de, 31, 448–49; herencia de, 440; visión de Mateo de, 121; como modelo, 450 oposición desde dentro de, 145; paz dentro de la, 310; como pueblo de Dios, 783; como columna, 453; preservación de, 501; y la verdad, 791 santidad de, 494; sufrimiento de, 691, 700–3; unidad de, 339–40, 446–48, 497–98; y el mundo, 492–94

Ignacio, 254, 456, 598

imagen, del Creador, 423

Imperio Romano, y religión, 682–86; sería eterno, 747. [*Ver también*] Roma

inmoralidad sexual, 311, 325, 328, 331, 333, 339, 355, 568, 732–33; evitar, 272; de Roma, 712–15

inclusividad, triunfo de, 143–153

intercesión, oración de, 346

ira, de Dios, 270, 273, 280–81, 697, 711; para pecadores, 388–89

Ireneo, 52–54, 56, 456, 599–600

Isaías, cantos del Siervo, 136–37, 175

Israel, según el Espíritu, 324; endurecimiento de, 786–87; Jesús como, 107–109; membresía en, 637–38; fracaso presente de, 407–08; rebelión de, 133; salvación de, 148, 409

Jerónimo, 52

Jerusalén, destruida, 237; nueva, 712

Jesucristo, y ángeles, 656; centralidad de, 803; venida de, 274–76, 282, 509; muerte de, 73, 220, 223–29, 444–45, 761–65; enemigos de, 84, 89, 91; seguir a, 152; evangelio de, 63; poder sanador de, 87; identidad de, 63–71, 85, 89–90, 169, 597–98, 739; como Israel, 107–9; como el Cordero, 710; y la ley mosaica 95; como mediador, 462; como el

Mesías, 105–7; misión de, 71; y Moisés, 103–4; preeminencia de, 418; sacerdocio de, 666; como profeta, 137; rechazo de, 110–12, 185–96; respuesta a, 82–92; como siervo sufriendo, 135; ejemplo supremo, 351; transfiguración de, 104

Josefo, 471, 550, 686

Juan el Bautista, 170–172, 174–76, 71, 90

Juan, Evangelio de, 203–240; teología de, 201–2

judaísmo, 146, 654, helenista, 585–86

judaizantes, 249, 361

Judas, 218

Judas, carta de, 567

judío, y gentiles, 42, 303, 438; cantidad sobrepasada, 786–87; promesas a, 386; remanente de, 409; bajo pecado, 388, 391; unificación de, 443

judíos, tradición, 95

juicio, 196–97, 274, 799; contra hipocresía, 118; copas de, 712; certeza de, 589–593; venidero, 649–50; escatológico, 572; de falsos maestros, 735; sobre Roma, 747–48; de los malos, 700

justicia, 512–16, 519; de Dios, 379, 382, 384–85; 691; para los que creen, 387–88; buscar, 468; que salva, 391; esclavitud a la, 399; para los seres humanos, 647–48

justificación, 560–61; por fe, 256–57, 301, 511, 514–23; medios de, 294

Justino Mártir, 50, 54, 283, 456

Laodicea, 415

lengua llena de veneno, 559–60

lenguas, 311; énfasis en, 321–22. [*Ver también*] glosolalia

ley, de Cristo, 300–1; y los gentiles, 247; y el evangelio, 407; función de, 299. [*Ver también*] ley mosaica

ley mosaica, 41; abandono de, 145; abolición de, 444–45; y la iglesia, 249; confianza en, 351–52; conformidad a, 294–96; fin de, 408; y los gentiles, 303–4; Jesús y, 95–101; que mata, 372; como medio, 299–300; función de, 400–1; restricciones de la, 331; sumario de, 300; Moisés, 207, 214–15

libertad, 316

liderazgo, de la familia de Dios, 466

Lucas, Evangelio de, 125–167

Luciano, 269, 308, 335, 370

Lutero, Martín, 115, 302, 402, 681

Macedonia, viaje a, 360

mal, 142–43

- Marción, 49, 50, 52, 56
- Marcos, Evangelio de, 63–93
- Mateo, Evangelio de, 95–123; antijudaísmo en, 115–17
- matrimonio, 99–101, 309, 332, 525–26; deberes del, 465; prohibición, 461
- Melancton, Felipe, 20–21
- Melquisedec, 664, 740
- Menander, 456, 472
- mente, renovación de, 410–11
- mesiánico, secreto, 85
- milenio, 717–18
- milagros. Ver señales
- misterio, conceptos de, 420–21; revelado, 442
- mito, elementos de, 704, 707, Nerón en, 715–16
- Moisés, 676; autoridad de, 95; Jesús y, 103–4. [*Ver también*] ley
- Monte Sinaí, 672–73
- Monte Sion, 675
- muerte, derrotada, 338; de Jesús, 74, 210, 220–21, 223–228, 421, 437, 445, 609, 761–65; vida por, 366; medios, 335; como sueño, 274
- mujeres, 474–76; en Corinto, 319–20; exclusión de, 464; hombres y, 465
- mundo, santidad ante, 324; exclusión del, 643; sabiduría de, 324
- nacimiento, de Jesús, 205. [*Ver también*] Jesús
- naciones, 443–44; inclusión de, 438; personas de todas las, 719
- Nag Jammadi, 455
- Nerón, 634, 715
- Noé, 648
- novia de Cristo, 718
- nuevo pacto, 404
- nueva creación, 793–94, 798
- nueva Jerusalén, 718
- Nuevo Testamento, diversidad de, 36–37, 40–43; historia de, 44; legitimidad de, 35–36; estudio de, 26–27, 36; unidad de, 755; como la Palabra, 44
- números simbólicos, 707–8
- obediencia, 395, 399, 405–6, 769–774
- obras, 518; aparte de, 302; fe y, 293, 560–63, 736
- odres, problema de, 122–23
- Onésimo, 122–23
- oración, con fe, 564–65; ayuda mediante, 235; de Pablo, 342, 347; y perseverancia, 161; como enfoque primario, 464–65; y progreso, 162–63
- Orígenes, 52–53, 56, 336, 476
- ortodoxia, 541–42, 725–26, 732, 737, 792–93
- Pablo, autoridad de, 309; conversión de, 146; convicciones de, 487, 527; escatología de, 510; carta final de, 486–87; y los gentiles, 234, 307; evangelio de, 41–42, 294; encarcelamiento de, 341, 347; ministerio de, 369; oponentes de, 359, 367–68; de las Pastorales, 475; teología de, 243–59; y Timoteo, 479
- pacto, 333, 384, 404; de Dios, 295; términos del, 494; con Dios, 637–38
- Padrenuestro, 160
- Padres apostólicos, y los Evangelios, 54
- paganismo, 634
- pagano, 311
- parusía, 274, 374, 503–5, 511, 589, 590–91, 796–97
- pax romana, 180, 683, 686, 712
- paz, 307, 310
- pecado, expiación por, 611; los cristianos y, 605–609; muertos al, 399; definición de, 296; dominio del, 403; enredo con, 401; perdonado, 235–36, 391; mortal, 674; universalidad de, 757; e ira de Dios, 388–89
- pecadores, aceptación de, 154
- Pentecostés, 776
- persecución, y herejía, 547; en medio de, 342; perseverancia durante, 279, 487, 555–56; cómo responder a, 235
- perseverancia, 233; en medio de falsa enseñanza, 282; en obra y palabra, 289; a pesar de persecución, 279–80; en fe, 555–56; como marca, 746; oración y, 160–61
- pietismo alemán, 33
- plagas, 695
- Platón, 335, 424, 587
- pleitos judiciales, 326
- Plinio, 430, 433, 459, 476
- Plutarco, 441

pobres, buenas noticias a, 153; humillación de los, 320; descuido de los, 556–58. [*Ver también*] pobreza

poder, perfeccionado en debilidad, 359

poderes cósmicos, 426; guerra contra los, 450

Primera a Corintos, 307–41

Primera de Juan, 595–616

Primera de Pedro, 633–650

Primera a Tesalonicenses, 261–77

Primera a Timoteo, 453–469

Priscila y Aquila, 307, 381

profecía, 321, 701; cumplimiento de, 208–211, 219, 399

profeta, Jesús como, 137

prostitución, 328–330

racionalismo, 20–21

razón, y fe, 23, 41–43

reconciliación, 429, 766

redención, 422, 638

Reforma, la, 21

regocijarse, en lo que importa, 356

reino de Dios, 64, 88, 198

reposo, escatológico, 678–79

resurrección, 502–506; de creyentes, 334, 336; del cuerpo, 335; de Cristo, 138, 274, 337–39, 436; en Marcos, 74; suficiencia de, 421

revelación, escatología como, 734; de Dios, 671; de Juan, 535; de salvación, 655

Roma, autoridad de, 686–689; como bestia, 643–44; creyentes en, 410; devoción a, 709–10; dioses de, 747; hegemonía de, 688; lealtad a, 684–85; predicación en, 379; como prostituta, 682, 712–14. [*Ver también*] Imperio Romano

Romanos, carta a los, 379–414

Sabat. *Vea* día de reposo

sabiduría, acceso a, 418–21; pedirla a Dios, 553–62; descripción de, 658; personificación de la, 101–103, 205–6; en Santiago, 727–28; de vida indivisa, 549; del mundo, 312–13

sacerdocio, 639, 660–68

sacerdotes, principales, 110–11

sacrificio expiatorio, 223, 229–30, 445; sistema mosaico de, 668–69; de Cristo, 391–92, 394

saduceos, 110

salvación, 481; de todos, 386; naturaleza de gracia de la, 449; de Israel, 148; fuente de, 668–71; historia de, 125–38, 295, 297; escatológica, 346–47

samaritano, parábola del buen, 154

sangre rociada, 638

Santiago, carta de, 549–65

santidad, 307, 496; y acomodos, 641; ante el mundo, 324, 340; de Dios, 494–95; del Espíritu de Dios, 782; enseñanza de Pablo sobre, 332–34; y exclusión, 643

santidad de la iglesia, 339–40

Satanás, oposición a, 142; suelto, 705–6

Saturnino, 456

secreto mesiánico, 85

Segunda a los Corintios, 359–378

Segunda a los Tesalonicenses, 279–90

Segunda a Timoteo, 471–78

Segunda de Juan, 617–23

Segunda de Pedro, 579–593

Séneca, 254

señales, y fe, 182–192

Sermón del Monte, 97, 100–1, 112, 115

siete sellos, 693

Sion, 675

Sodoma y Gomorra, 735

sofistas, 268–69, 289, 313, 370, 628

tabernáculo, 662, 651, 667, 718

Taciano, 50

Teófilo de Antioquía, 50

teología bíblica, 20–23, 26

teología dogmática, 24

teología o historia, 19; de Pablo, 243–59, 487, 501, 527

teología sistemática, 23

templo, 675; de Dios, 328; cuerpo como, 329; metafórico, 788–91; no hay necesidad de, 718

Tercera de Juan, 625–632

Tertuliano, 674

Tora, significado de la, 417; sabiduría y, 418–20

trabajo, con manos, 271–73; indisposición para el, 290

tradiciones, 723, 729–32; de Israel, 204–5; Escrituras sobre sus, 19; fuente en Jesús, 615–616

tradición escatológica, 193–95

tradición juanina, 547

tradición, judía, 95

tradición paulina, 547

tribulación, 697–98

Última Cena, la, 109, 222

unidad, de la iglesia, 339–40, 435, 446–47; del evangelio cuádruple, 55–56; del Nuevo Testamento, 755; en adoración, 319, 323

universo, 418; plan para, 450; unificación del, 437

valentinianos, 60, 599–601

velos, sobre cabeza, 319–20

Verbo, Jesús como el, 174

verdad, abandonada, 617; en cuanto a Jesús, 595; cimiento de, 453; del evangelio, 293; en 3 Juan, 625–26; conocimiento de, 472; depositarios de la, 791

vida en el más allá, 502

vida eterna, en literatura, 192; medios a, 170

ÍNDICE DE AUTORES MODERNOS

- Aalen, Sverre, 70
- Achtemeier, Paul J., 249, 256, 384, 633–34, 636–39, 644–48
- Aland, Kurt, 30
- Alexander, Loveday, 125, 344
- Allison, Dale C., 95–98, 101, 102–4, 107, 109, 114, 117, 121, 199, 212, 507
- Alter, Robert, 407
- Althaus, Paul, 37
- Arnold, Clinton E., 143, 152, 416, 441, 443, 459, 763
- Ashton, John, 170, 172, 178, 182, 186–88, 190, 193, 21, 226, 408
- Attridge, Harold W., 585, 653, 655, 657, 655, 660, 599, 662, 667, 670, 679
- Aune, David E., 690, 694, 717, 773, 780
- Aus, Roger D., 285
- Baarda, Tjitze, 50
- Bachmann, H., 192
- Baird, William, 22, 537
- Baker, Mark D., 611
- Balch, David L., 424, David L., 644
- Balla, Peter, 30
- Barclay, John M. G., 262, 265, 268, 273, 288, 292, 300–1, 429, 431, 425–26, 429, 431, 434, 475, 488, 498
- Barker, Margaret, 684
- Barnett, Paul, 361–62, 375, 376
- Barnouin, M., 284
- Barr, James, 32–33
- Barrett, C K., 138, 143, 151, 162, 173, 177–78, 179, 197, 199, 200–1, 215, 217, 220, 236, 244, 245–46, 253, 308, 312–13, 316–17, 322, 333, 359–362, 364, 367, 377, 412, 456, 512, 515, 621
- Barth, Karl, 38, 253, 344, 479
- Barth, Markus, 442
- Bassler, Jouette M., 247, 256, 280
- Bauckham, Richard J., 232, 543, 550–53, 561–62, 567–72, 574–75, 580–82, 584, 586–590, 681, 683, 690–92, 696–98, 701–3, 706, 708–10, 713, 716–17, 720–21, 723, 725–26, 731, 735, 742, 747, 765
- Bauer, Walter, 625, 725
- Baur, Ferdinand Christian, 21–23, 25, 359, 362, 536–40, 542–46, 561
- Beacham, Richard C., 368, 419
- Beale, G. K., 687, 689, 692, 694–95, 698, 700, 702–3, 705, 707, 647, 709, 713, 719, 742, 749, 793
- Beard, Mary, 271, 338, 460, 476, 684–86, 690, 713, 742, 744, 747
- Beare, Francis Wright, 639, 648
- Beasley-Murray, George, 73, 169–70, 173, 177, 183–85, 194, 196, 175, 232, 332
- Becker, Jürgen, 247
- Behm, Johannes, 523
- Beker, J. Christiaan, 246–47, 256–57, 292, 294, 296–97, 493
- Berger, Klaus, 25
- Best, Ernest, 263, 284, 437–38, 441–42, 444, 446, 450, 636, 639–40, 741, 758
- Betz, Hans Dieter, 112, 361
- Bieringer, R., 217, 232, 366
- Biguzzi, Giancarlo, 709
- Bjerkelund, Carl J., 188
- Black, C. Clifton, 75
- Block, D., 330
- Blomberg, Craig, 800
- Bock, Darrell L., 113, 131, 135, 144–45, 154, 159, 222, 762, 795
- Bockmuehl, Markus, 342, 344, 346–47, 349, 354, 490
- Boers, Hendrikus, 24
- Bonz, Marianne Palmer, 126
- Boobyer, G. H., 69, 89
- Booth, Alan, 328, 569
- Bornkamm, Gunther, 119, 256, 394, 514
- Bousset, Wilhelm, 457
- Bovon, Francois, 144

- Bowersock, G. W., 268
- Braaten, Carl E., 59–60
- Bradley, K. R., 425, 429–30, 434
- Brecht, Martin, 38
- Brodie, Thomas L., 188
- Brooke, A. E., 608, 620, 653
- Brown, Raymond E., 50, 60, 97, 172–78, 183–85, 191, 194, 197–98, 200, 211, 218, 225, 231, 595–96, 598, 602, 605–6, 608, 610, 613–14, 617–21, 625–27, 630, 724, 726
- Brownlee, William H., 387
- Brox, Norbert, 481, 484, 638–39, 646, 648
- Bruce, F. F., 165, 232, 253, 261, 268, 283, 285, 288–89, 291–92, 294, 328, 344, 359, 361, 367, 394, 418, 435, 438, 442, 506, 510, 521, 653–54
- Buchanan, George Wesley, 58
- Bultmann, Rudolf, 34, 37–39, 127–28, 169, 177, 185–189, 191–92, 196–97, 298, 314, 337, 354, 362–63, 366, 375, 396, 447, 482, 512–14, 516, 539–544, 620–21, 751, 769
- Büsching, Anton Friderich, 22
- Byrne, Brendan, 411
- Byrskog, Samuel, 602
- Cadbury, Henry J., 222
- Caird, G. B., 222, 345, 349, 351, 659–60, 681, 694, 698–700, 702, 705–7, 709–10, 718–19, 743, 787, 796
- Calvino, Juan, 302, 353, 584
- Cameron, Ron, 54
- Campbell, R. Alastair, 466
- Caneday, Ardel B., 675
- Caragounis, Chrys C, 437
- Carroll, John T., 196, 199, 201, 228–29
- Carson, D. A., 99, 121, 175, 177–79, 225, 231, 776
- Cary, M., 708
- Chadwick, Henry, 51
- Chester, Andrew, 563, 579
- Childs, Brevard, S., 30–31, 42, 56, 81, 88, 92, 108, 130, 136, 177, 584
- Clarke, Andrew D., 326
- Clarke, James, 89
- Clifford, W. K., 34
- Collange, Jean-Francois, 345
- Collins, Adela Yarbro, 705
- Conzelmann, Hans, 127–28, 131–32, 142, 207, 222, 462–63, 467, 493
- Cranfield, C. E. B., 71, 297, 379, 381, 383–85, 392, 399, 403, 405, 520
- Crossan, John Dominic, 54, 60
- Crump, David, 161, 164
- Cullmann, Oscar, 50, 55–56, 58, 198, 550
- Culpepper, R. Alan, 232
- Dahl, Nils A., 193, 312, 382, 395,
- Dalton, William, 648
- Davey, Francis Noel, 177
- Dauids, Peter H., 549, 557, 564, 640
- Davies, W. D., 95–96, 98, 102–4, 109, 114, 119, 121, 199, 212, 419, 516
- de Jonge, Marinus, 170, 172–74, 188, 205, 597
- Deidun, T. J., 324, 777
- Deissmann, Adolf, 70, 586
- DeMaris, Richard, 416
- deSilva, David, 653–54, 659, 673, 679, 683, 739, 746–47
- Dibelius, Martin, 89, 228, 411–12, 462–63, 467, 475, 493, 552–53, 555–56, 587
- Dodd, C H., 136, 183, 192–93, 197, 387, 506, 595, 598, 608, 611, 621–22, 626, 630
- Donaldson, Terence L., 252, 274, 444, 514–15, 519, 787
- Donfried, Karl P., 262–64, 266, 268, 271–72, 274
- Duhm, Bernhard, 79
- Duling, D. C, 441
- Dunn, James D. G., 50, 60, 243–46, 249, 255–58, 274, 291–92, 297, 302–4, 380, 382–84, 392, 397, 401, 403, 405, 413, 415–16, 420–23, 430, 503, 505, 510, 515, 561, 579, 757
- Durham, John J., 477
- Ebling, Hans Jurgen, 86
- Edson, Charles, 263
- Ehrman, Barr, 545, 725–26
- Eldredge, Laurence, 23
- Ellingworth, Paul, 675

- Elliott, John H., 633, 636, 639, 641, 646–47
- Elliott, Neil, 39, 413, 433, 475
- Erler, Michael, 582
- Espy, John M., 354
- Evans, C. Stephen, 31, 34, 42, 60
- Evans, Robert Maxwell, 262
- Faure, Alexander, 186–88
- Fee, Gordon, 310, 312, 316, 318–19, 321–22, 324, 327–29, 332–34, 337, 339–40, 345, 349–50, 360, 387, 390, 398, 401, 412, 419, 454, 512, 525, 774, 801
- Fieger, Michael, 56
- Fisk, Bruce N., 328
- Fitzmyer, Joseph, 66, 125, 128–132, 136–37, 142–43, 150–52, 156, 161–63, 207, 222, 380, 398, 776
- Foerster, Werner, 347, 490
- Fortna, Robert Tomson, 169, 185–93
- Fossum, J., 456
- Fowl, Stephen, 350, 418
- France, R. T., 29, 96, 98–99, 115, 118, 212, 221, 648, 789, 796
- Francis, Fred O., 416
- Fredriksen, Paula, 263
- Frend, W. H. C., 262, 476, 634
- Frey, Jörg, 196–97
- Friedrich, J. H., 422
- Friesen, Steven, J., 713
- Frilingos, Chris, 433
- Fung, Ronald, 293
- Funk, Robert W., 60
- Furnish, Victor Paul, 249, 256, 359–60, 360–63, 365–67, 372–73
- Gärtner, Berril, 788
- Gabler, Johann Philipp, 20, 23–29, 32–36, 38
- Gager, John G., 653
- Gagnon, Robert A., 569
- Garland, David E., 320, 342, 351
- Garnsey, Peter, 684
- Garrett, Susan R., 142–43
- Gaston, Lloyd, 115, 117
- Geden, A. S., 192
- Georgi, Dieter, 361–62, 376
- Gerhardsson, Birger, 289
- Gifford, Edwin Hamilton, 425, 526
- Gill, David W.J., 319
- Gillman, John, 505
- Glare, P. G. W., 341
- Gnilka, Joachim, 68, 70, 75, 102, 104, 109, 112
- Goldingay, John E., 77
- Goldstein, Jonathan A., 552
- Goppelt, Leonard, 30, 255, 636, 638, 643–44, 646, 648, 741, 758
- Goulder, Michael, 545, 561, 791
- Gowan, Donald E., 554, 556
- Grässer, Erich, 38
- Green, Joel B., 126, 128, 222, 229, 231, 611
- Greeven, Heinrich, 552
- Griesbach, Johann Jakob, 23
- Grindheim, Sigurd, 311, 439
- Grudem, Wayne, 648
- Grundmann, w., 170, 173
- Guelich, Robert A., 71–72, 98
- Gundry, Robert H., 64–65, 71, 75, 119–121
- Gundry-Volf, Judith, 320
- Hadas, Moses, 126
- Haenchen, Ernst, 133, 162, 188, 236
- Hafemann, Scott J., 320, 353, 368, 370, 419
- Hagner, Donald, A., 95, 102, 107, 112, 118, 121
- Hanson, Anthony Tyrrell, 170
- Hanson, Stig, 438
- Hare, Douglas R. A., 75, 77
- Harnack, Adolf von, 539, 544
- Harrill, J. Albert, 429
- Harris, W. Hall III, 443
- Harris, Horton, 536–38, 543, 545

- Hartman, Lars, 283–85
- Harvey, A. E., 361, 364, 373
- Hase, Karl, 199
- Hasel, Gerhard, 21, 33
- Hauck, Friedrich, 713
- Hawthorne, Gerald E., 257, 344
- Hays, Richard B., 80
- Headlam, Arthur, 411
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 536–37, 542
- Heiligenthal, Roman, 570
- Herner, Colin, 689
- Hendrix, Holland L., 262–63
- Hengel, Martin, 50–52, 54–56, 70, 90, 103, 128, 170, 197, 220, 222, 224, 227, 253, 314, 423, 543, 550, 561, 597, 603, 611, 621–22, 627, 762
- Henke, L. T., 23
- Hickling, C. J. A., 252
- Hill, Craig H., 550, 561
- Hill, David, 108
- Hock, Ronald E, 272, 287–88, 307
- Hoehner, Harold, 425, 435, 438–39, 448, 758, 777, 787
- Hoffmann, Heinrich, 23
- Hoffmann, Joseph, 506, 635
- Holladay, William L., 116
- Holland, Richard, 636
- Hollander John, 80
- Holloway, Paul A., 341–3, 345, 348, 350–51, 635, 642, 649
- Holtz, Traugott, 275
- Holtzmann, Heinrich, 538–39, 542–43
- Hooker, Morna D., 77, 80, 253, 350, 515
- Hoover, Roy W., 351
- Hoskyns, Edwyn Clement, 177
- Hübner, Hans, 130, 132, 223, 246, 273, 294, 296, 299, 308, 313, 383, 389, 394, 404, 420–21, 424–26, 437
- Hughes, Philip E., 674
- Hultgren, Arland J., 383, 392
- Hummel, Reinhart, 105
- Hunt, Arthur S., 458–59
- Hurst, L. D., 659–60
- Hyatt, J. Philip, 477
- James, William, 32–35, 37, 32
- Jenks, Gregory, 604
- Jeremias, Joachim, 81, 199
- Jervell, Jacob, 128, 134, 149, 149–51, 394
- Jewett, Robert, 263, 268, 279, 283, 352
- Jobes, Karen, 641
- Johnson, Luke Timothy, 31, 40, 42, 58, 156, 162, 293, 395, 453, 476, 480, 535, 546–547, 550, 553–555, 557, 561, 564, 731
- Kahler, Martin, 21, 24, 59, 74
- Kant, Immanuel, 42
- Karris, Robert J., 228
- Käsemann, Ernst, 39–40, 42, 127–220, 224, 227, 281, 322, 383, 401–3, 512–13, 536, 542–543, 545, 579, 585–86, 589, 625, 675
- Kee, Howard C., 67, 73, 76, 80
- Keener, Craig, 95
- Kelber, Werner, 217, 232
- Kelly, J. N. D., 456, 460–61, 569–70, 589, 646, 648
- Kermode, Frank, 63
- Kertelge, Karl, 74, 513, 523
- Keyes, Clinton W., 372
- Kidd, Reggie M., 473
- Kierkegaard, Søren, 42
- Kingsbury, Jack Dean, 64, 67, 69, 75, 77, 107, 110
- Kinman, Brent, 327
- Klauck, Hans-Josef, 596, 602, 608, 610–11, 627, 631
- Klausner, Joseph, 400
- Klein, Gunther, 379–80, 579, 585
- Knight, George W. III, 460–61, 484, 485
- Knowles, Michael, 116
- Knox, Wilfred I., 505, 512
- Koester, Craig, 592, 515
- Koester, Helmut, 681

- Koperski, Veronica, 256
Köstenberger, Andreas J., 461, 464–65
Kraeling, Emil G., 473
Kraftchick, Steven, J., 33
Kruse, Colin G., 302, 608, 619
Kugler, Robert A., 580
Kummel, Werner Georg, 22, 67, 131, 525, 575
Kung, Hans, 40
Kuss, Otto, 385, 398, 512
Laato, Timo, 389
Ladd, George Eldon, 284
Lagrange, M.-J., 292, 294, 385, 512
Lambrecht, Jan, 301, 366
Lampe, Peter, 381, 430
Last, Hugh, 476, 634–35, 686, 743–44
Laws, Sophie, 412, 553, 563
Leenhardt, Franz J., 403
Leon-Dufour, Xavier, 52
Lesses, Rebecca Macy, 417
Levine, Amy-Jill, 86–87
Levine, Baruch A., 333
Lewis, C. S., 611
Lietzmann, Hans, 317, 334, 337, 525
Lieu, Judith, 595–97, 608, 611, 618–21, 625, 631,
Lightfoot, J. B., 291, 344, 346, 416, 422, 429, 432, 453–55
Lincoln, Andrew T., 83, 90, 227–28, 239, 417, 435–36, 439,
441, 777
Lindars, Barnabas, 651, 653, 658, 667, 673–75
Lindblom, J., 701
Lindemann, A., 437
Lips, Hermann von, 472
Loader, William, 98, 224
Locke, John, 22
Lohmeyer, Ernst, 693, 698
Lohse, Eduard, 416–17, 420, 423–24, 432–33, 509
Longenecker, Richard N., 273, 293, 390
Lossius, F. A., 23
Luedemann, Gerd, 545, 625
Luomanen, Petri, 119–20
Lutero, Martín, 37
Luz, Ulrich, 112, 121, 401, 416
Maccoby, Hyam, 296
Mack, Burton, 60
Maddox, Robert, 128
Magie, David, 684
Malherbe, Abraham J., 265–66, 268–69, 279, 284, 288, 797,
799
Malina, Bruce J., 612
Manson, T. W., 394
Marcus, Joel, 65, 71, 73, 75–76, 78, 82, 86
Marguerat, Daniel, 99, 122
Marshall, I. Howard, 113, 129, 135, 142, 161, 224, 253,
264, 266, 283–84, 288, 371–72, 455, 458, 461, 463–64, 466,
472, 477, 480, 482, 484–86, 492, 503, 519, 598, 622, 648,
760, 762, 766–67, 769, 771
Martin, Ralph P., 256–57, 350, 359, 431, 579
Martitz, W. V., 70
Martyn, J. Louis, 172, 193, 228, 292, 294, 296, 300, 510
Marxsen, Willi, 352
McGrath, Alister E., 514
McKnight, Scott, 112, 115, 117
Meadors, Edward P., 136, 139
Meeks, Wayne A., 40, 171–72, 217, 265
Meier, John P., 50, 55, 60, 98–99, 118, 121, 784
Menken, M. J. J., 279–80, 284, 286–87
Merk, Otto, 21–23
Merkel, Helmut, 50, 58
Metzger, Bruce M., 31, 42, 174
Meyer, Paul, 249, 255–56, 271
Michael, J. Hugh, 345
Michel, Otto, 788
Mitchell, Alan C., 322, 326
Mitchell, Margaret M., 274–75, 309

- Moessner, David P., 128
- Moffatt, James, 317, 570, 656, 659
- Moloney, Francis J., 177–78, 183
- Moltmann, Jürgen, 692, 793
- Montefiore, Claude G., 521
- Montefiore, Hugh, 674
- Moo, Douglas, 332, 383, 386, 392, 398–99, 402–3, 408–9, 411, 512–14, 516, 554
- Moore, George Foot, 522
- Morgan, Robert, 39
- Morris, Leon, 225
- Motyer, Stephen, 170, 216, 220
- Moule, C. F. D., 163, 420, 429, 505
- Moulton, W. F., 192
- Mounce, William D., 457, 465
- Müller, Peter, 579
- Murray, John, 385
- Mussner, Franz, 294, 550, 555, 558, 564
- Neil, William, 22, 284
- Neyrey, Jerome, 228, 569, 576, 579, 582–83, 588
- Niebuhr, H. Richard, 539, 545
- Nock, Arthur Darby, 330
- Nodet, Etienne, 60
- Nolland, John, 153–55, 161, 163
- Norden, Eduard, 418
- North, John, 271, 338, 460, 476, 684–86, 690, 713, 742, 744, 747
- O’Brien, Peter T., 161, 344, 350–51, 417, 419, 422, 432, 435–36, 438–40, 442, 444–45, 758
- O’Brien, Thomas, 265
- Oakes, Peter, 263, 343, 346, 350
- Oberlinner, Lorenz, 458
- Osborne, Grant R., 687, 689, 691–92, 694, 698, 700, 703–4,
- Oswalt, John N., 136
- Ott, Wilhelm, 162
- Overman, J. Andrew, 98
- Padgett, Alan, 457
- Painter, John, 550
- Pao, David W., 140
- Pauck, Wilhelm, 21
- Paulsen, Henning, 569, 569, 574
- Pearson, Birger Albert, 312
- Perkins, William, 302
- Peterman, G. W., 345
- Petersen, Norman, 433
- Petersen, William L., 50–51
- Petrement, Simone, 456
- Pettem, Michael, 147
- Petzl, Georg, 152, 763
- Picirilli, Robert E., 579
- Pilgrim, Walter E., 156, 158
- Pilhofer, Peter, 347, 352
- Plantinga, Alvin, 34, 60
- Plevnik, Joseph, 246, 256–57, 274–75, 503–4, 506
- Plummer, Alfred, 353, 359, 361, 375
- Plymale, Stephen E., 131
- Pokorný, Petr, 130, 141, 150, 157, 416, 436, 449
- Polhill, John B., 239
- Porter, Stanley, 75
- Price, Simon, 271, 338, 460, 476, 682, 684–87, 690, 713, 742, 744, 747
- Prior, Michael, 479–80, 483
- Purvis, James D., 171
- Quinn, Jerome D., 472
- Räsänen, Heikki, 20, 23, 25–36, 86, 250–51, 253, 302, 514
- Ramsay, W. M., 707, 709
- Ravens, David, 222
- Reicke, Bo, 453
- Reimarus, Hermann, 58
- Reitzenstein, Richard, 457
- Riches, John, 39
- Ridderbos, Herman, 31, 173, 176, 179, 184–85, 187, 201, 244–46, 256, 258, 453, 512

- Riesner, Rainer, 60, 262, 571, 588
- Robertson, O. Palmer, 387
- Robinson, J. Armitage, 435
- Roetzel, Calvin, 249
- Ropes, James Hardy, 561
- Rosner, Brian S., 333
- Rowland, Christopher, 285, 690
- Rowley, Harold, 108
- Ruckstuhl, Eugene, 188
- Russell, Donald, 670
- Russell, R., 287–88
- Saldarini, Anthony, 98–99
- Salmon, G., 456
- Sanday, William, 441
- Sanders, E. P., 81–82, 250–51, 292, 296, 299–300, 302, 354, 514–16, 519–21, 523, 525, 665, 784
- Sanders, Jack T., 148
- Sandys-Wunsch, John, 23
- Sappington, Thomas J., 416–17, 422
- Sarna, Nahum M., 331, 333
- Schaff, Philip, 29
- Schlatter, Adolf, 25, 34, 244, 377, 384–85, 523, 774
- Schlier, Heinrich, 294, 437, 438
- Schmid, Christian Friedrich, 30, 256
- Schmidt, Daryl, 228
- Schmithals, Walter, 268, 351
- Schnackenburg, Rudolf, 68, 71, 77, 79, 132, 194, 196–97, 599, 603–4, 619, 726
- Schofield, Malcolm, 582
- Schrage, Wolfgang, 310, 324, 327
- Schreiner, Thomas, 244–46, 257–58, 298, 333, 384–85, 387, 389, 392, 395, 398, 401–2, 408–9, 413–14, 464, 521, 582–84, 588, 675, 770, 784, 787
- Schrenk, Gottlob, 512
- Schulz, Siegfried, 713
- Schweitzer, Albert, 58, 516, 519
- Schweizer, Eduard, 118, 188, 416, 420
- Schwemer, Anna Maria, 253
- Scott, E. F., 423, 461
- Seifrid, Mark A., 512, 516–17
- Sellin, Gerhard, 570–71
- Selwyn, Edward Gordon, 280, 633, 639–40, 646–47
- Semler, Johann Salomo, 22
- Senior, Donald, 223, 228–29
- Silva, Moises, 291, 354
- Sim, David C., 98
- Skeat, T. C., 479
- Slaby, W. A., 192
- Smalley, Stephen S., 196
- Smallwood, E. Mary, 686–87
- Smith, D. Moody, 170–71, 174, 176, 178, 196
- Smith, Jay E., 272
- Smith, Morton, 59, 441
- Smyly, Gilban, 458–59
- Soden, Hans von, 265, 339
- Souter, Alexander, 473
- South, James T., 326
- Spanje, T. E., 250, 253
- Spener, Philipp Jacob, 22
- Spicq, Ceslas, 125, 129, 262, 370, 459–62, 468, 480, 484
- Stanton, Graham, 50, 52, 54, 56, 95–96, 110, 115–18, 122
- Starr, James Mo, 587
- Ste. Croix, G. E. M. de, 744
- Stendahl, Krister, 32
- Sterling, Gregory, 126
- Stott, John R. W., 608
- Stowers, Stanley, 480
- Strauss, Mark L., 65, 136
- Strecker, Georg, 86, 139, 383, 418, 595
- Stuhlhofer, Franz, 54
- Stuhlmacher, Peter, 205, 222, 232, 296, 298, 320, 334, 353, 383–84, 391–92, 396–97, 401, 403, 405, 416, 418–20, 423, 442, 446, 513, 610

- Swete, Henry Barclay, 68, 75, 692, 706, 709, 775, 796,
Széles, Maria Eszenyei, 387
Tannehill, Robert C., 82–83, 128–29, 133, 141, 143, 145–
46, 150–51
Taylor, Vincent, 68, 75, 212
Theissen, Gerd, 308, 317, 321, 330
Thielman, Frank, 98, 145, 147, 188, 190, 207, 273, 296,
301–2, 324, 334, 341, 361, 372–73, 382, 392–93, 395, 401,
403, 405, 407–9, 432, 439, 443, 497, 502, 551, 619, 777,
790
Thiselton, Anthony C., 318, 320, 760
Thompson, J. A., 116, 715
Thompson, J. M., 169
Thompson, Leonard L., 681, 686
Thompson, William, 121
Toland, John, 22
Towner, Philip H., 412–13, 457–58, 461–63, 465, 469, 472,
474, 477, 482–85, 493
Trench, Richard, 604
Trobisch, David, 535
Troeltsch, Ernst, 539–40, 543, 545
Tuckett, Christopher, 60, 86
Turner, Max, 394, 403
Tyson, Joseph Bo, 205
Valantasis, Richard, 54
van Houwelingen, H. R., 567, 579, 584, 633, 639, 641
Vanhoye, Alben, 651, 656, 662, 664, 666, 668
Vermes, Geza, 393
Verner, David C., 466
Vielhauer, Philipp, 127–28, 222
Vögtle, Anton, 569, 571
Vouga, Francois, 234, 536
Walasky, Paul, 125, 128
Walker, P. W. L., 324, 789
Wallace, Daniel B., 70, 75, 79, 171, 179, 424, 679
Wallace-Hadrill, Andrew, 424, 448
Wanamaker, Charles, 274, 284
Watson, Francis, 63, 87–89, 257, 302, 443
Watts, Rikki E., 66, 72–73, 387
Weaver, P. R. C., 341
Weber, Max, 545
Wedderburn, A. J. M., 379–81, 412, 417
Weeden, Theodore J., 65, 83, 86
Weima, Jeffrey A. D., 266, 268, 273
Weiss, Bernard, 89, 327, 337, 618
Weiss, Hans-Friedrich, 653, 659, 663, 672–73, 676
Weiss, Johannes, 85, 310
Wellhausen, Julius, 196
Wenham, David, 283, 301, 433, 797
Westcott, Brooke Foss, 653, 656, 659, 667
Westerholm, Stephen, 258, 293, 302–4, 384, 401, 788
White, John L., 266, 343–44, 352–53, 433, 516
Whiteley, D. E. H., 258
Whitton, J., 272
Wiefel, Wolfgang, 380
Wilckens, Ulrich, 401–2, 778
Wilken, Robert L., 52, 476, 635, 738, 742–43
Wilson, Walter, 416–17, 422, 425
Windisch, Hans, 361–62, 370, 595, 608, 625, 630
Winger, Michael, 393
Winter, Bruce W., 268–70, 288, 308, 313, 320, 326, 328,
330, 338, 355, 359, 362, 413, 458, 465, 508, 699, 747
Witherington, Ben III, 102, 128, 207, 262, 274, 344, 503,
508, 780
Wolter, Michael, 459
Wrede, William, 24–36, 65, 85–86, 244, 256, 514–16
Wright, N. T., 60, 266, 293, 296–97, 336–37, 351, 383, 387,
390, 401, 403, 412, 512, 660, 784, 790, 796, 801
Wright, R. B., 66
Yinger, Kent L., 515, 525
Young, Edward J., 78
Young, Frances, 457
Young, Norman H., 351
Zachariä, G. T., 23
Zanker, Paul, 750

Ziesler, J. A., 293, 520–21

Zimmerli, Walrher, 330